البصائر

مجلة إسلامية فكرية

- الأزمة المالية العالمية.. أزمة حضارة
- العالم بين غنى بلا حدود وفقر بلا نهاية
- ميزان المعرفة
- الفكر الشيعي المعاصر بين القطيعة والتواصل
- المحكم والمتشابه وتوليد المعرفة
- الفلسفة الغربية وقراءة النص

فهم النص.. بين الحاضر وهيمنة التراث

حوار مع:

- السيد جعفر العلوي
- الشيخ شفيق جرادة
- الشيخ مرتضى الفرج

العدد ٤٤ ـ السنة العشرون ـ شتاء/١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م

بسم الله الرحمن الرحيم

قواعد النشر

تكفلت مجلة البصائر منذ انطلاقتها أن تكون معبرة عن الفكر الإسلامي الأصيل، بعيداً عن تعقيدات اللغة وغموض المفاهيم، مع احتفاظها بعمق المضمون ورصانة المحتوى...

من هنا ترحب المجلة بالدراسات والبحوث الإسلامية التي تسهم في نشر الوعي الديني والثقافي الفكري.. وذلك وفقاً للقواعد والشروط التالية:

١ - أن تكون الدراسات أصيلة لم يسبق نشرها. وتعالج القضايا بأسلوب رصين، وتلتزم قواعد البحث العلمي بتوثيق المصادر واستيفاء بياناتها.

٢ - تخضع الدراسات لمراجعة إدارة التحرير، كما إنها لا تعاد، سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.

٣ - ترتب الدراسات والأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية.

٤ - يرجى أن ترفق الدراسات والابحاث المقدمة للمجلة، بموجز تعريفي بالكاتب.

٥ - للمجلة حق نشر الدراسات والأبحاث مجتمعة أو مستقلة. بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى لغة أخرى.

٦ - تستقبل المجلة الدراسات والأبحاث في مختلف أبوابها، كما ترحب بمراجعة الكتب، وتغطية الندوات، ومناقشة الأفكار المنشورة في المجلة.

المقالات والدراسات التي تنشرها البصائر لا تعبّر بالضرورة عن آراء المركز أو المجلة

سعر العدد

- لبنان ٣٠٠٠ ل. ل
- سوريا ٦٠ ل. س
- الأردن دينار ونصف
- مصر ٥ جنيهات
- الكويت دينار ونصف.
- السعودية ١٥ ريالاً
- البحرين دينار ونصف
- الإمارات العربية ١٥ درهماً
- عمان ريال ونصف
- قطر ١٥ ريالاً
- العراق ١٠٠٠ دينار
- إيران ١٠٠٠٠ ريال
- اليمن ١٧٠ ريال
- السودان ٧٠ دينار
- ليبيا دينار ونصف
- تونس دينار ونصف
- المغرب ٢٠ درهماً
- موريتانيا ١٥٠ أوقية
- الجزائر ٢٠ ديناراً
- فرنسا ٣٠ فرنكاً
- بريطانيا جنيهان ونصف
- سويسرا ١٠ فرنكات
- ألمانيا ١٠ ماركات
- إيطاليا ٥٠٠٠٠ ليرة
- هولندا ١٠ فلورن
- كندا ٥ دولارات
- أمريكا ٥ دولارات
- أوستراليا ٦ دولارات
- الدول الأوربية والأمريكية والإفريقية الأخرى ٥ دولارات

الاشتراك السنوي

- لبنان وسوريا ٢٠ دولاراً.
- باقي الأقطار العربية ٣٠ دولاراً.
- أوربا وأمريكا وسائر الدول ٤٠ دولاراً.
- المؤسسات الرسمية والخاصة ٦٠ دولاراً.

تحول الاشتراكات على بنك عودة ـ لبنان، رقم الحساب ١-٤١٦/٢٥٤٨٦٨

البصائر

مجلة إسلامية فكرية

هيئة استشارية

الأستاذ حسن العطار (الكويت)
الشيخ زكريا داوود (السعودية)
الشيخ صاحب الصادق (العراق)
الشيخ محمد العليوات (السعودية)

رئيس التحرير السيد جعفر العلوي (السعودية)

مدير التحرير محمد زين الدين (السعودية)

هيئة التحرير

الشيخ حسن البلوشي (الكويت)
الشيخ عمار المنصور (السعودية)
السيد محمود الموسوي (البحرين)
الشيخ معتصم سيد أحمد (السودان)
الشيخ ناجي أحمد زواد (السعودية)

لبنان - بيروت - الحمراء ص.ب. ٦١٥٩/١١٣

P.O.Box 113/6159 Hamra -Beirut-Lebanon

E-mail: albasaer@gawab.com

التوزيع خارج لبنان: الفلاح للنشر والتوزيع
لبنان - بيروت ص.ب ٦١٥٩/١١٣
فاكس: ٨٥٦٦٧-١-٩٦١

يصدرها مركز الدراسات والبحوث الإسلامية في حوزة الإمام القائم (عج)

العدد ٤٤
السنة العشرون
١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م

محتويات العدد

من المحرر ٦

مفتتح

- الأزمة المالية العالمية... أزمة حضارة - سماحة المرجع الديني السيد محمد تقي المدرّسي (دام ظله) ٧

من بصائر الوحي

- ميزان المعرفة - آية الله السيد جعفر سيدان - ترجمة: ماجد الكاظمي..... ١٥
- المحكم والمتشابه وتوليد المعرفة نموذج تطويري لعلوم القرآن - السيد محمود الموسوي ٢٧
- علوم القرآن... قراءة نقدية - الشيخ عباس الجابر..... ٤٣
- العدالة الاجتماعية في القرآن الكريم - الشيخ عبدالله أحمد اليوسف ٥٠

قضايا إسلامية وفكرية

- العالم بين غنى بلا حدود وفقر بلا نهاية - آية الله السيد هادي المدرسي ٦٨
- الفلسفة الغربية وقراءة النص - د. الشيخ مرتضى الفرج ٩٤

ALBASA'ER

البصائر

منتدى البصائر

- فهم النص.. بين الحاضر وهيمنة التراث - القسم الثاني ١٤٩

رأي

- الفكر الشيعي المعاصر بين القطيعة والتواصل - الشيخ زكريا داوود..... ١٦٧

نافذة الأدب

- كيف نحن في العراق؟ الشاعر معروف الرصافي..... ١٧٦

قراءة في كتاب

- القرآن الكريم وآليات الفهم - إبراهيم علي السفسيف..... ١٧٨

إصدارات حديثة..... ١٨٤

تقارير ومتابعات..... ١٩٣

كلمة في الختام - محمد زين الدين ٢٠٠

من المحرر

يقدم العدد (٤٤) في مفتتحه للقارئ الكريم رؤية قرآنية يطل بها سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله) على الأزمة المالية التي يشهدها العالم ليقدم لنا الدرس الحضاري المستفاد من هذه الأزمة، بأن: «الأزمة التي تعصف اليوم بالاقتصاد الأمريكي والعالمي، ليست أزمة عادية، وإنما هي أزمة حضارة، ينبغي أن نقف عندها ونقرأها بعين البصائر القرآنية، ووفق السنن الإلهية التي لا تتبدّل».

وقريباً من الموضوع ذاته يقرأ آية الله السيد هادي المدرسي (العالم بين غنى بلا حدود وفقر بلا نهاية)، كما يقدم (منتدى البصائر) حواراً مشتركاً حول: (فهم النص.. بين الحاضر وهيمنة التراث)، في قسمه الثاني، ونقرأ أيضاً بحثاً مفصلاً للدكتور مرتضى الفرج عن (الفلسفة الغربية وقراءة النص). أما في باب (من بصائر الوحي) فنقرأ بحثاً مترجماً لسماحة آية الله سيدان رائد مدرسة التفكيك الشيعية، حول ميزان الوصول إلى الحقائق عند المدارس الفكرية البشرية والمقارنة بينها وبين الرؤية الصحيحة للمعرفة، أما في علوم القرآن فنقرأ بحثاً تطويريًّا لعلوم القرآن للزميل الموسوي، وآخر نقديًّا للشيخ الجابر، في حين يقرأ اليوسف العدالة الاجتماعية برؤية قرآنية.

كما يطالعنا العدد بدعوة ملحة إلى الانفتاح والتواصل مع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، كما يقرر الباحث الشيخ الداوود: «إن التواصل مع مدرسة أهل البيت عليهم السلام هو تلبية لنداءين هما: ديننا وعقلنا، فديننا يأمرنا بمودة أهل البيت عليهم السلام ومن مقدمات المودة المعرفة والتواصل وليس الجهل والقطيعة..».

أما الاستاذ السفسيف فيقدم لنا استعراضاً لأروع نتاجات الفقيه الراحل آية الله الشيرازي (القرآن الكريم وآلية الفهم)، وأخيراً نختتم العدد بمقترح يقدمه مدير التحرير لمواجهة ثقافة الطائفية التي من شأنها أن تُدخل الأمة في دهاليز مظلمة فتفتت قواها بفتيل الحروب المذهبية. نأمل أن يحوز العدد على رضا الله وفائدة القارئ والله المستعان.

الأزمة المالية العالمية... أزمة حضارة

المرجع الديني السيد محمد تقي المدرّسي

مدخل

إذا طغى الماء كيف يمكن أن تكبح جماحه؟!، أوليس بالتراب وبالسدود العالية؟. وحينما تطغى النار لا يمكن أن يكبح جماحها إلاّ بالماء، وحينما يطغى الهواء يُكبح جماحه أيضاً بما يسده من تراب وصخور عالية.

السؤال المطروح: حينما تطغى المادة على الروح، وحينما ينتشر الفساد في الأنظمة المادية؛ هل يمكن أن يعالج بشيء غير القيم، غير الأخلاق؟.

العالم اليوم ابتُلي ومنذ قرون بطغيان المادة، ولكن دون أن يكون هنالك ما يمكن أن يكبح جماح المادة من الأخلاق والقيم والقضايا الروحية، إنما يحاول البعض أن يعالج الفساد المادي بما هو أشد فساداً.

الحضارات والأنظمة المادية

في القرون الخالية كانت تتقاسم العالم حضارتان: في الغرب يونانية، وفي الشرق فارسية. وهنالك في الغرب كانت مشاكل مادية؛ طغيان وفساد، فحاول البعض أن يحل مشاكل المال بالاشتراكية وبالنظام الشمولي ففشلوا. وفي الشرق أيضًا كانت الملكية، فقاربوا الاشتراكية من أجل معالجة مشاكل الرأسمالية، فغُلِبَت وعادت الأنظمة الرأسمالية المدعومة بالدكتاتورية الملكية.

وفي القرون الثلاث الماضية حينما بدأت الثورة الصناعية في الغرب كانت الرأسمالية هي السائدة، ولكن حينما طغت ووقعت في أزمات حاول البعض معالجة تلك الأزمات بالاشتراكية، فولدت الاشتراكية من أزمة الرأسمالية. ولكن هل عالجت الاشتراكية الأزمات حينما تحوَّلت إلى دولة في روسيا، في الاتحاد السوفيتي.. هل استطاعت أن تكبح جماح المادة وطغيانها؟.

كلاّ؛ اليوم العالم يسير في الاتجاه، ما الفرق بين الرأسمالية والاشتراكية؟ مادامتا قد ولدتا من رحم واحد، ذلك الرحم هو رحم المادة.

الأزمة التي تعصف اليوم بالاقتصاد الأمريكي والعالمي، ليست أزمة عادية، وإنما هي أزمة حضارة، ينبغي أن نقف عندها ونقرأها بعين البصائر القرآنية، ووفق السنن الإلهية التي لا تتبدّل.

نعم!.. للأزمة بعدها الاقتصادي الذي يكشف عن خطورة الربا على الاقتصاد على المدى الطويل، ويكشف عن خلل في إطلاق الحرية للسوق.. لذا كانت المعالجات الاقتصادية المتداولة من خارج المدرسة الرأسمالية.. لكنه بات واضحاً أن عمق جذور الأزمة يطال الأرضية الثقافية المادية التي تتكئ عليها المدرستان الاشتراكية والرأسمالية.

إننا نقرأ المشهد الأمريكي والعالمي اليوم، فيما يختص بهذه الأزمة، بأن هنالك طبقةً غنية هي التي تُدير البلاد عبر الرأسمال، فهذه الطبقة حكمت الدولة عبر الانتخابات التي تبدو حرة في الظاهر، ولكنها محكومة بالإعلام، وبأنظمة هي من صنع الطبقة الغنية نفسها، ومحكومة أيضاً بالفساد المالي والتضليل الإعلامي. هذا النظام بدأ يظلم الناس ويطغى، سواء في داخل إطار دولها أو خارجه.. فسعي قُوى الرأسمال أن تتحكم بقوة الإعلام وبقوة السلاح وبقوة الاقتصاد.. بقوى كثيرة.. أن تتحكم في ثروات ومصير الشعوب، وتستخدم كل إمكاناتها من أجل إشباع الرغبة الجامحة التي لا تحد، من أجل المال والشهوات والأهواء...،

كانوا يعبدون المال، يعبدون العجل الذي عبده بنو إسرائيل.. وتُكرَّس الثقافة المادية التي تهدف جمع المال بوصفه غايةً عُليا، كما تُمجِّد القوة والأنانية الفردية.

وهكذا فالمقياس ليس سعادة الناس.

لذا نجد قارة بكاملها كأفريقيا مهددة بالزوال والدمار بالحروب والأمراض بالمجاعات؛ لأن جشع أولئك الأغنياء لا يتوقف عند حد. وعندما قررت الأمم المتحدة محاربة المرض في أفريقيا بثلاثين مليار لم يدفعوا منها إلا شيئاً قليلاً. ولكنهم اضطروا أن يدفعوا اليوم سبعمائة مليار دولار بسبب طغيانهم، والأرقام تتوالى.

واضح من التحليل النظري والتجربة التاريخية أن التعويل على قدرة المصالح الذاتية في تحقيق المصالح العامة للمجتمعات ضمن ميكانيزم السوق التنافسية، وبعيداً عن القيم الإنسانية ومفاعيلها القانونية، هو خطيئة استراتيجية في التفكير المادي، بل إن الحرية

المطلقة سمحت بتحويل تسلط الأغنياء إلى حالة قانونية في داخل الدول الغربية، وأسست للاستعمار وللشركات العابرة للقارات لتهيمن على شعوب أخرى.

أزمة حضارة وليست أزمة عابرة

هذا الفساد في المال لا يمكن أن يعالج بتدخل الدولة، لأن هذا التدخل هو التدخل نفسه الذي برَّر الأنظمة الاشتراكية من قبل، فالأنظمة الاشتراكية لم تولد من فراغ، إنما وُلدت بسبب أزمة في الرأسمالية، سببها الفساد الرأسمالي وطغيانه، وهذا الطغيان الذي حدث في الأنظمة الرأسمالية أوحى لبعض الناس باختيار التدخل، وفي البدء كانوا يريدون أن يتدخلوا بصورة محدودة، ولكن الأزمة اتسعت وكبرت مثل كرة الثلج مما دفعهم إلى أن يزدادوا تدخلاً إلى أن أسسوا دولاً ذات نظام شمولي يتدخل حتى في أخص خصوصيات الناس..، وواضح أن إشكالية الاشتراكية أيضاً تتجاوز عجزها في خلق اقتصاد تنافسي ومرن إلى اتِّكائها على الأرضية الثقافية المادية.

والشرق حينما تنازل عن الاشتراكية تلقفها الغرب، ليس لإيمان بها، ولكن بسبب أزماته.

والتدخل الحاصل في أمريكا في أمور الرأسمال، وهو بالنسبة إليهم شيء لا يمكن أن يُقبل في النظام الرأسمالي، اضطروا إليه ظناً منهم أنه السبيل لحل الأزمة الحالية، لكنه لم يتوقف ولن يتوقف، وقد بدأ يتدحرج ككرة الثلج نحو أوروبا وغير أوروبا وهو بداية أزمة كبيرة، تكشف عن أزمة الحضارة.

الذي حدث في الاتحاد السوفياتي السابق كان أزمة حضارة، والذي يحدث في أوروبا اليوم أيضًا هو أزمة حضارة، وهي ليست أزمة حضارة رأسمالية أو اشتراكية، وإنما أزمة حضارة تعبد المال، ولا تعبد الله، تعبد من دون الله عجلاً كعجل بني إسرائيل.

إنَّ هذا الإنسان قد اصطلم تجارب مُرَّة اختلفت أشكالها لكنها في الجوهر ذات محتوى واحد.. ففي يوم ما كان الإقطاع مشكلة الإنسان الذي يحتكر الثروة، وحين تهاوى الإقطاع ظهرت الرأسمالية واقتصاد السوق لتكون الثروة دُولة بين نخبة من الأغنياء، ولما جاءت الاشتراكية كان المستبد بالثروة هي الدولة الشمولية.. وتتعدد الصور ويبقى المال وطبيعة علاقة الإنسان معه هو الجوهر.

إن الحضارة البشرية أشبه ما تكون بجسم عملاق ذي رأس صغير!، فالتطور العلمي أتاح للبشر آفاقاً واسعة لكن الإنسان بقي هو -من حيث العقل والأخلاق- لم يتقدم بصورة موازية للتقدم العلمي.

ومن البديهي أن تراجُع البشرية لا يكمن في التطور العلمي والاستفادة من طاقات الأرض والكون، وإنما في التفكير المادي المحدِّد لأنماط السلوك مع الإمكانات النهضوية. فالسجلات

لتزدحم بتسجيل براءات الاختراع والاكتشاف دون أن يسهم ذلك في توفير السعادة للبشرية، بل إن التفاوت الكبير بين التطور العلمي ودرجات كبح هذا التطور يسهم في جعل الأمور أكثر سوءاً. إن البشرية اليوم تتسابق مع الزمن لكنها تفتقر للغاية العقلانية والأخلاقية التي تُعطي سعيها معنىً إنسانيًّا. نعم؛ فقد تقدَّم الإنسان في هذا العصر في عالم الماديات وتضاءل في المعنويات.

إن القيمة الواقعية للثروة والقوة تتحدد بنوعية الهدف الذي يحققانه. وتكمن مشكلة البشرية عبر التاريخ في تحول الثروة والقوة والسلطة إلى هدف يُبرِّر تجاوز القيم الأخلاقية.. وهذه الأمثولة كما نجدها في الأفراد فهي تتمثل في الأمم والمدنيات، ولقد حوى التأريخ أمثلة كثيرة جدًّا بالنسبة للأفراد أو الحضارات التي درستها الثروة وأصبحت وبالاً عليها.

ولقد عدَّ مؤرخون كـ(تويمبي) وغيره أكثر من عشرين حضارة عبر التأريخ،ودرسوا عوامل تفوقها وأفولها. وقبلهم كانت آيات القرآن الحكيم قد بيَّنت جميع السنن الإلهية في نهاية الحضارات وسقوطها.. وكانت كلها قد أجمعت الرأي على أن الحضارات القائمة على أساس الطغيان والاستعلاء وعبادة المال والقوة، محكومة بالفشل مسبقاً؛ إلاّ أن الأمر الذي أطال عمر بعضها دون بعض هو مستوى الظلم الذي تمارسه.

وجدير بنا أن نتأمل الآيات القرآنية من سورة القصص وهي تحكي قصة قارون، حيث خسف الله به وبماله الأرض حين استكبر وخرج على الناس بزينته، ليستقطب الضُّعفاء من الناس بعيداً عن منهاج السماء وقيادة الأنبياء؛ لكي نستوحي منها دروساً وعبراً فيما يرتبط بأوضاع بلادنا.

الرؤية المادية للحياة

إن قصة قارون تحكي أثر الثروة و ميكانيكيتها في المجتمع. وهذه العبرة التي تكشفها الآيات تتجلى فائدتها في تمثلها في أنفسنا أفراداً وجماعات بشريةً.

﴿ إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَى ﴾ مستبصراً، وحينما أنعم اللّـه عليه نسي نفسه، معتمداً التآمرَ حتى ضد الرسالة الإلهية، وطغى به المال ﴿ فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ ﴾، المفاتيح فقط كانت كثيرة فكيف بالكنوز!.

أما الثلة المؤمنة من قومه، الذين كانوا ما يزالون على النهج القويم، فقد نصحوه ﴿ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ ﴾، والفرح بمعنى الغرور، نتيجة الشعور بحالة الإشباع، فيختل التوازن ويحدث انقلاب في غايات النعم، فيتحول المال إلى غاية، ويصبح إلهاً يُعبد من دون الله، ﴿ إِنَّ اللَّـهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ﴾. فالفرح والاستعلاء والاستهتار ينتهي إلى الفساد في الأرض، واللّـه لا يحب المفسدين. فاعتبار الثروة غايةً ذات قيمة ذاتية، كما أنه يشوّش الرؤية لحقيقة حكمة الخلق؛ فإن مجرد اتخاذ الثروة هدفاً ذاتيًّا يؤدي إلى الطغيان.. والله يغضب على الذي يعتمد على المال والقوة والإعلام دون أن يتوكّل على ربه، ويجعل ذلك بديلاً عن القيم.

التفكير في إسعاد البشرية

إن غاية النعم الإلهية الشكر الذي يعني تقدير النعم والاعتراف بحقيقتها ومنعمها، وتجلياته أن تستثمر في أهدافها الواقعية التي ترسمها حكمة الخلق.. وهكذا هي تذكرة المؤمنين ﴿ وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ﴾، الدنيا جزء من حياتك، والجزء الأكبر هو الآخرة، ونصيب الآخرة هو في النفع العام والإحسان بعمارة البلاد وخدمة العباد، ﴿ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ﴾، ولكن مادمت تملك الفائض من المال، فهذا الفائض استخدمه في سبيل الله.

وهكذا؛ لو كانت الدول المتقدمة بما تملك من إمكانات تُفكِّر في إسعاد البشرية -في أفريقيا وآسيا وفي مناطق أخرى- تفكيراً شموليًّا إنسانيًّا من أجل البشرية لوفَّرت على شعوبها أزمات التفكير المادي وشقائه.

إن النعم الإلهية ذات بعدين؛ فحين تُؤطَّر بالشكر وتستثمر في الإحسان ﴿ وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ باعتبار أن النعم جزء من الإحسان الإلهي إليك، مما يدعوك إلى استخدام نفس الأسلوب مع الآخرين.. فإن ذلك يُديمها ويعمم نفعها على البشرية.

والبعد الآخر حين يُجانب الإنسان الشكر؛ فالمآل الفساد في الأرض، لذا كانت نصيحة المؤمنين الذين أوتوا العلم لقارون ﴿ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ﴾، فالمال حينما يطغى بالإنسان يدفعه نحو الفساد. فالإنسان كلما ازداد مالاً ازداد جشعاً، وفي سبيل زيادة المال يستخدمه كقوة يبتز بها الآخرين أشياءهم، و﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴾ المفسد لا يحبه الله، وحينها لا تحبه الطبيعة.. وهكذا تنزاح عنه بركات الأرض والسماء.

ضرورة العلم بالتاريخ والسنن

منطق الأغنياء والدول الكبيرى الاعتماد على سطوة الإمكانات.. وهكذا نجد بعض رؤساء الدول يفتخر بما يملك كأنه إله في الأرض!.

إن تجاهل حقيقة أن المالكية لله، وتجاهل حكمته في الخلق، بداية باب الشر الذي يفتح أبواب الشرور؛ ﴿ إِنَّمَآ أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِندِي ﴾. أي أنه نفى حقيقة أن الرزق والإمكانات بيد اللّه يؤتيهما من يشاء ويمنعهما عمن يشاء لحكمة وإرادة خاصتين به دون سواه. فقارون لم يكلف نفسه مجرد التفكير في محدوديته، وأن علمه ومجهوده في سبيل جمع الثروة هو نعمة من اللّه أيضاً، وأنه من دون هذه النعمة الربانية يبقى بلا حول ولا قوة.

إن هذا العلم الظاهري الذي هيَّأ الأسباب لتوافر النعم لهو علم ناقص لم يُرشد هؤلاء إلى سبيل توظيف النعم فيما ينفعهم ويديم النعم عليهم، ولم يحول دون أن تتحول تلك النعم إلى وبال يُهلكهم. وهو علم يتجاهل التاريخ وسنن الله..

إن الغفلةً عن المصير والعاقبة، وتناسي صفحات التاريخ البشري ليخدع المغرورين

فيحسبون أن ثرواتهم تجعلهم مخلَّدين، وفي مأمن من المشيئة الإلهية النافذة فيتمادون في الطغيان، ويكثرون من الفساد.. وقد وصف القرآن الكريم ذلك: ﴿ أَوَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ اللَّـهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعاً وَلا يُسْأَلُ عَن ذُنُوبِهِمُ الْمجْرِمُونَ ﴾.

إن الذاكرة القصيرة -بسبب الغرور بزخرف الدنيا لقارون ونظرائه من المترفين وللأمم المستكبرة- تحول دون قراءة واعية معتبرة لأمثولات التاريخ.

وحين تنزل النازلة لا تنفعهم أموالهم، لأن المحكمة الإلهية قاطعة، فالرب تعالى هو الشاهد وهو الحاكم نافذة المشيئة..

ولنتأمل قليلاً سنجد أنه حين يأتي عذاب ربك على أحدهم أو على إحدى الأمم فإن الأسباب الظاهرة -التي كانت متصلة قبل الانهيار بين المفسدين والمترفين- تتقطع غالباً، بل لو أراد أحد المعونة فلا يجد شيئاً يُعين به، إن لم يغرق مع الغارقين.

هذا الدرس المهم، لو أن العالَم قرأ سورة القصص واعتبر من التاريخ -كيف أن حضارات كبيرة بادت؟ ولماذا أغرق الله فرعون بالماء الذي كان يفتخر به؟ ولماذا الحجارة التي احتمى بها قوم عاد هي التي ذبحتهم عبر الرياح العاتية؟ ولماذا ثمود وأصحاب الأيكة، كلٌّ هلك بما يملك وبما اغتر به؟- لربما انتفعوا وسلكوا سبيل الرشاد.

إن انهيار النظام العالمي المالي إنما هو تعبير عن غضب الله عليهم؛ إذ ظلموا وطغوا واعتدوا.. وبدل أن يتعظوا يحاولون أن يعالجوا الخطأ بما هو أسوأ.. فالنظام الاشتراكي أيضاً لا ينفعهم، وكذا التدخل الدولي لا ينفعهم. إنما ينبغي أن تقف البشرية وتعيد النظر في كل هذا النظام الدولي، وأن تدرك أن النظام القائم على المادة وعلى المال وعلى القوة ينهار، لأن ما يحكم العالم سنن الله، وسنن الله تتصل بالغيب وبالأخلاق والقيم.

إن سنن الله تتصل بالعدل وإسعاد البشر، حيث إن الله خلقهم ليرحمهم.. إن هذا النظام العالمي أنتج المجاعة والمجازر في أفريقيا.. والإنسان في أفريقيا بشر كما أن الأمريكي والأوروبي والروسي والياباني كذلك.. ومن يريد أن يظلم خلق الله فإنه تعالى قد يُمهله ولكن في نهاية المطاف يأخذه أخذ عزيز مقتدر.

سطوة الثروة والوعي

قارون كسائر المترفين يسعى لتوسعة نفوذه على الناس من خلال ثروته، مما كان يدفعه للتباهي والظهور بمظهر العظمة، حيث إن كثيراً من الناس يفكرون بأعينهم ويقصرون تفكيرهم على اللحظة التي يعيشونها، وفي غمرة وهج الانفعال بالحاضر يغفلون عن حقائق الأشياء وعواقبها.

﴿ قالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَياةَ الدُّنْيا يا لَيْتَ لَنا مِثْلَ ما أُوتِيَ قارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ ﴾ هكذا أفسد قارون بالثروة المجتمع الإسرائيلي، حيث ضلَّلهم عن قيم الرسالة إلى القيم المادية.

أما المؤمنون الذين ينظرون للحياة من خلال بصيرة الإيمان، فقد تحملوا مسؤوليتهم تجاه هذا الانحراف، فبادروا إلى النهي عن المنكر.

﴿ وَقالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ﴾ -علم السنن الإلهية ووعي الحكمة الإلهية في الخليقة، الذي به عبروا الظواهر إلى ألبابها، والدنيا إلى الآخرة، بل وعرفوا عاقبة هذا الموقف، وكذا ينبغي للمؤمن أن يتحمل مسؤوليته حينما يتأثر الناس بمظاهر الثروة الباذخة- ﴿ وَيْلَكُمْ ثَوابُ اللَّـهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صالِحاً ﴾؛ وهي حقيقة يعرفه المجتمع الإسرائيلي، لكن في صدمة الزينة يُصاب الوعي بالشلل.

إن المؤمنين الذين تمسكوا بالعلم ولم يتأثروا بزينة الحياة لأن هدفهم هو الآخرة التي لا تُقاس بالدنيا، إنما استطاعوا الحفاظ على الوعي بقوة الصبر. فالصبر ينمي في الإنسان النظرة المستقبلية النافذة للعواقب، وإنما يستطيع ذلك بالتحرر من ضغط اللحظة الراهنة ﴿ وَلا يُلَقَّاها إِلَّا الصَّابِرُونَ ﴾؛ لأن من مشاكل النفس البشرية مشكلة العجلة، والميل لما هو حاضر. وحتى يتجاوز الإنسان هذه العقبة فإنه بحاجة إلى الصبر.

وهكذا نجد الفرق بين الصابر الذي يُتاح له الانتفاع بعقله وعلمه والمأسور بوهج الدنيا المرتهن وعيه بزخرف اللحظة التي يعيش. فالصابر يقرأ المستقبل، في حين أن الآخر ينتظر أن تصفعه تقلُّبات الحياة وربما يعتبر!..

﴿ فَخَسَفْنَا بِهِ وَبِدَارِهِ الْأَرْضَ فَمَا كَانَ لَهُ مِن فِئَةٍ يَنصُرُونَهُ مِن دُونِ اللَّـهِ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُنتَصِرِينَ ﴾ وحينها يُدرك غالب الناس الحقيقة الواقعية.. فالمالك الحق هو الله، وأن العاقبة هي بوار الظالمين.

الدرس الحضاري من الأزمة

إن الدرس الذي نستفيده مما يحصل في العالم؛ أن نظاماً يعبد العجل ينهار، وأنه لا يكبح جماح طغيانه إلا الأخلاق والالتزام بالقيم.. لكن العبرة الحقيقية، والتي تخصنا نحن، تتجاوز هذه المعرفة إلى الانتفاع بعظات القرآن الحكيم في أنفسنا أفراداً وأمةً مسلمةً.

إن مما ينبغي أن نتعظ به من الناحية النفسية ألَّا تخدعنا الثروة، وتُبعدنا عن هدفنا الأكبر وهو الآخرة.. ولذلك تجلٍّ في الاجتماع بالتحرر من سلطان الثروة والمترفين، حيث يُؤسَّس النظام الاجتماعي على التقوى والقيم..

الوحدة واحترام الآخر

إن التفكير في العواقب يقي الإنسان المهالك؛ فالذين أقدموا على تهديم قبة الإمامين العسكريين عليهما السلام، كان في ظنهم أن ذلك يطمس الحق، وكانت العاقبة أن انهدم الأمن في

العراق، وقد قلت حين حدوث الجريمة: إن هذه القبة كان الله يحمي العراق بها. وعندما بدأ الترميم والبناء بدأ الأمن بالرجوع[1].

كذلك ما حدث في البقيع الغرقد حينما هُدِّمت القباب الشريفة وقع الاختلاف الذي جرَّ البلاد الإسلامية إلى الويلات.

إن شعار الوحدة الذي يُطرح ويُتداول في الإعلام والمنتديات إنما يكون على أساس الاحترام المتبادل. فأرضية الوحدة أما أن تكون مبادئ واحدة، نُؤمن جميعاً بها ونتحرك في إطارها، وإما أن تكون احتراماً متبادلاً.

نعم؛ الوحدة مقدمة لطرح المشروع الحضاري الإسلامي!.. لكن سبيل التوحد هو أن نعود إلى قيمنا.. وحينئذ نكسب رضا الله، وأيضاً يتأتّى لنا أن نطرح مشروعنا الحضاري إلى العالم، فنُسهم في إنقاذ العالم من شقاء التفكير المادي.

لقد كانت الأمة الإسلامية رحمة على العالم بفضل الرحمة المهداة وقيم الخير التي تتمثلها.. وها هي الحضارة الغربية خلال قرنين ونصف أشعلت حروباً وأورثت البشرية عناءً لا يُطاق.. وهي تعيش الآن أزمتها الكبيرة. لذلك هي مناسبة لأن تستعيد الأمة رسالتها وتتمثل قيمه الخيرة لتكون بحق رحمة للعالمين و﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوّاً فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَاداً وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ [القصص: ٨٣].

كلمة أخيرة

أيها المسلمون في كل مكان احملوا مشروعكم الحضاري إلى العالم، فالعالم بحاجة -من أجل دنياهم قبل أخراهم- إلى المشروع الحضاري الإسلامي، وأنتم لن تحملوا هذا المشروع إلا إذا وحَّدتم صفوفكم، ولن تستطيعوا أن توحِّدوا صفوفكم إلا بالاحترام المتبادل.

(١) إشارة إلى قول الإمام العسكري عليه السلام: «إن قبري بسر من رأى أمان لأهل الجانبين».

ميزان المعرفة

آية الله السيد جعفر سيدان*

ترجمة: ماجد الكاظمي

لا يخفى أهمية الفكر الصحيح والمعرفة الصحيحة، وأنهما من أهمّ ما يمتاز به الإنسان. وهنا نلقي نظرةً -وباختصار- حول ميزان المعرفة عند المدارس الفكرية البشرية، ثم نقارن بينها وبين الرؤية الصحيحة للمعرفة.

ونبدأ في الحديث من نقطة مقبولة لدى كافة المدارس الفكرية المختلفة وهي أنّ التعقل والإدراك العقلي حجة وسند في الجملة، إلاّ أنّ المفكرين والمحققين في حقائق الوجود والكون قد اختلفت نظراتهم ومذاهبهم في تحصيل المعرفة الصحيحة حول موازين المعرفة.

مذهب الماديين

ميزان الوصول إلى الواقع والحقيقة عند هؤلاء الماديين ينحصر بكسب المعلومات عن طريق الحس والتجربة، ويرفضون كلّ المعارف الّتي لا تقوم على أساس الحس والتجربة.

وفي جواب هؤلاء نقول:

صحيح أنّ للحواس أهميةً بالغة للوصول إلى كثير من الحقائق حتى قيل: «من فقد حسًّا فقدْ فَقَدَ علماً» إلّا أنّ الأدلة الكثيرة دالة على بطلان هذا المذهب، نذكر بعضاً منها:

ألف: إنّ من الأمور البديهية والقطعية خطأ الحواس، والكل يعترفون بأنّ الحواس تُخطئ، وعلى هذا الأساس فلابد للحسّ من ميزان يُستطاع بذلك الميزان اكتشاف خطأ

* أستاذ المعارف الإسلامية بحوزة مشهد العلمية - إيران.

الحواس، فلا يمكن أن تكون الحواس هي الكل بالكل في ميزان المعرفة.

بـاء: إنّ القواعد والقوانين العامة والكلية في العلوم المختلفة، كالحساب والهندسة والطبيعيات وسائر العلوم مقبولة، ومما يؤمن به كافة العقلاء، ولا يختلف فيها اثنان، مع أنها كلية ولم تخضع جزئياتها للحسّ والتجربة، بل ولا ربط لها بالحواس.

مذهب الصوفية

في اعتقاد هؤلاء أنّ ميزان المعرفة والوسيلة الّتي يتم بها الوصول إلى الواقع هو الكشف والشهود، ويقولون: «إن قَدَم أهل الاستدلال من خشب»[1]، والمراد أنّ طريقة أهل الاستدلال العقلي صعبة لا تمكّن صاحبها من الوصول إلى الحقيقة والواقع. فهم لا ينكرون أن للتعقل قيمة في كثير من المسائل العادية، بل يعتقدون أن قسماً من حقائق الوجود المهمة لا يمكن فهمها إلاّ بالكشف والشهود؛ ولذا فهم يعتبرون أنّ أهل الاستدلال العقلي عاجزون، ويقولون: إنّ الطريق للوصول إلى الحقائق المهمة هو: «طورٌ وراء طور العقل».

وهذا المذهب أيضاً باطل وغير صحيح، وإن كان يمكن الوصول إلى الحقيقة في بعض الأحيان من خلال المكاشفة والمشاهدة، إلاّ أنه لا يمكن جعل ذلك ميزاناً للمعرفة، وذلك:

أولاً: أنّ كثيراً من المكاشفات بعضها يناقض بعضها الآخر، وليست لها نتيجة واحدة، بل هي متفاوتة من شخص إلى آخر ومن مكاشفة إلى أخرى. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن تكون ميزاناً لتشخيص الصحيح من الغلط والحق من الباطل، بل هي محتاجة إلى ميزان يشخّص حق المكاشفة من باطلها.

ثانياً: من المحتمل أن تكون المكاشفة الّتي شاهدها الإنسان نتيجة للأعمال الرياضية الروحية الّتي يقوم بها صاحب المكاشفة ولا ربط لها بالواقع. وهذا الاحتمال وارد وقويّ. كما نشاهد بعض الاثار تحصل نتيجة لاستعمال بعض الأدوية، ولا تكون تلك الاثار انعكاساً عن الواقع وبياناً له.

ثالثاً: أنّ كثيراً من المكاشفات مخالفة للأمور اليقينية والقطعية. إذاً لا يمكن أن تكون المكاشفة ميزاناً للمعرفة. كما في مكاشفة محيي الدين بن عربي في الفص الداوودي من كتابه فصوص الحكم حيث يقول: «ولهذا مات رسول الله صلى الله عليه وآله وما نص بخلافةٍ عنه إلى أحد ولا عيّنه؛ لعلمه أنّ في أمته من يأخذ الخلافة عن ربّه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع، فلما علم ذلك صلى الله عليه وآله لم يحجر الأمر». وقد علّق صاحب كتاب (مُمّد الهمم في شرح فصوص الحكم) ص ٤١٠، بعد شرحه للعبارة في الهامش بقوله: «لا شك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله عيّن وصيًّا من بعده وهو أمير المؤمنين عليّ عليه السلام، كما أنه لا

(١) ما بين القوسين أشبه بضرب المثل وهو صدر بيت شعر عجزه: «وإن قدم الخشب صعبة لا تمكن صاحبها من الحركة».

شك أنّ رسول الله ﷺ لم يُعيِّن خليفة حين ارتحاله وذلك لأنه ﷺ حينما طلب قلماً وقرطاساً قال عمر: يكفينا كتاب الله وإنّ الرجل ليهجر، وانجر الأمر إلى النزاع والشجار وبحضور رسول الله ﷺ على ما هو مفصل في كتب الفريقين، وفي نفس الوقت يعلم الرسول بوجود الخليفة بين الأمة وهو في الحقيقة خليفة له. وإذا أردنا الجمود على ظاهر اللفظ فاللازم أن نقول: إنّ الشيخ (ابن عربي) ليس معصوماً وقد صرّح في أوّل الكتاب بأنّي لست نبيًّا ولا رسولاً ولكني وارث وحارس لآخرتي، وحيث إنه ليس معصوماً ولا نبيًّا ولا رسولاً فقد وقع له الاشتباه في مكاشفته فكانت مكاشفته عن الله بحسب معتقده وسوابق أنسه وما أَلِفه.

مذهب الفلاسفة

في الطريقة الفلسفية العقل وحده هو الميزان في معرفة الحقائق، وكلّ شيء خارج عن الاستدلال العقلي لا اعتبار به ولا يمكن قبوله حسب مذهب هؤلاء، فهو كالمذاهب السابقة ليس الميزان فيه الشرع وما جاء به الوحي نفياً ولا إثباتاً. وبعبارة ثانية: إنّ الفيلسوف يعتمد البرهان والاستدلال ولا يهمّهُ أن تكون النتيجة موافقة للشرع أم مخالفة له. وبالنسبة إلى الفلاسفة الإسلاميين سوف نتعرض وباختصار للحديث عنهم.

من جملة الإشكالات الواردة على الطريقة الفلسفية هو ما يقال من مقبولية العقل[٢] لكل ما يدركه ويصل إليه، في حين أننا نجد -كما يعترف بذلك كثير من العقلاء وبشهادة اختلاف الفلاسفة في الأصول والمباني الأساسية للتعقل والتفكير الى حدّ التناقض والتضاد في أكثر المسائل المهمة كما هو واضح بمراجعة أي واحد من الكتب الفلسفية- أن العقل لا طريق له إلى كلّ المسائل والحقائق. والواضح من الأمور لدى العقل محدود، وكثير من المسائل المهمة لا وضوح فيها عقلاً.

وأيضاً كثير من المسائل غير الخارجة عن حدود العقل مكتنفة بالدقة العقلية، بمعنى أنّ وصول العقل إليها دقيق، بحيث كان كشفها وإدراكها نادراً لكبار الناس. والحاصل أنّ دائرة الاستفادة من العقل محدودة[٣]، ولا يمكن الاستفادة منه في جميع مجالات المعرفة. إذاً لا يمكن جعله هو الميزان الأول والأخير.

فاختلاف وتضارب مباني ونظريات شيخ الإشراق وشيخ الفلاسفة ابن سينا وملا صدرا وباقي الفلاسفة في أكثر المسائل المهمة في الفلسفة -كالإرادة، والقدم، والحدوث، وفاعلية الذات المقدسة الإلهية، والحركة في الجوهر، واتحاد العاقل والمعقول، وأصالة الوجود، والتشكيك في

(٢) بالمعنى الواسع للعقل، يعني بما يشمل غير البديهيَّات والبرهانيَّات من الإدراكات الاعتبارية والاستحسانية والذوقية -المترجم.

(٣) في حدود البديهيات والبرهانيات لا غير - المترجم.

الوجود، ووحدة الوجود، ومسألة الروح، وكيفية الحشر والمعاد، وغيرها من المسائل الفلسفية- أدل دليل على أنّ المذهب الفلسفي خَطِرٌ لا أمان فيه. ولا نريد بذلك عدم حجيّة العقل؛ فإنّ حجية العقل ثابتة ومما لا كلام فيها، وإنما نريد أن نقول: إنّ دائرة العقل محدودة، ولا يمكن مع هذه المحدودية الكشف عن كلّ المباحث والمسائل بشكل قطعي وبكامل الاطمئنان.

وعلى هذا الأساس فالأسلوب الصحيح للوصول إلى حقائق الوجود والكون هو الاعتماد على العقل في دائرة المستقلات العقلية، الّتي يتفق فيها عموم العقلاء، بعد الإيمان بالله جل وعلا ورسالة خاتم الأنبياء وما جاء به الوحي. بعد ثبوت ذلك بدليل هذا العقل الفطري فقد انفتح باب آخر صحيح لتحصيل الحقائق يوجب الاطمئنان واليقين وهو: التدبر والتعقل فيما جاء به الوحي، فما يتضح ممَّا جاء به الوحي بعد صحة الدليل سنداً ودلالة هو الحقّ والحقيقة، وإن لم ينتخب الإنسان هذا الطريق فاحتمال وقوعه في خطر الاشتباهات العظيمة قوي جدًّا.

وبما ذكرنا صرَّح المرحوم الشيخ الأنصارى رحمه الله في بحث القطع من كتاب الرسائل، بعد منعه المؤكَّد عن الاعتماد والاتّكال على البراهين العقلية والأقيسة المختلفة في استنباط الأحكام، حيث قال:

«وأوجب من ذلك ترك الخوض في المطالب العقلية النظرية لإدراك ما يتعلق بأصول الدين؛ فإنه تعريض للهلاك الدائم والعذاب الخالد. وقد أشير إلى ذلك عند النهي عن الخوض في مسألة القضاء والقدر».

وأجد من اللازم في هذا القسم من البحث أن أذكّر بأمور ثلاثة:

١- لو قيل: إنّ اختلاف الفلاسفة في المسائل المختلفة لا يكون دليلاً على عدم صحة الطريقة الفلسفية وعدم كونها موجبة للاطمئنان، نظير اختلاف الفقهاء، حيث لا يكون دليلاً على عدم صحة الفقة والفقاهة، فكذلك ما في المقام.

والجواب: أنّ قياس طريقة الفلاسفة مع طريقة الفقهاء قياس مع الفارق، وذلك للأسباب التالية:

أوّلاً: أنّ الفلاسفة يدَّعون القطع بالواقع والوصول إلى الحقيقة، ولكن مع ملاحظة اختلافهم الشديد فيما بينهم وملاحظة ما تقدم لا يمكن أن يحصل القطع من كلامهم[٤]،

(٤) وتوضيح ذلك: أنّ صورة الاستدلال وإن كانت بديهية إلاّ أنّ الإشكال في مادة الاستدلال، فإن ما يعتمد عليه الفلاسفة في استدلالهم لا هو من البديهيات ولا من البرهانيات الّتي ترجع إلى البديهيات أيضاً، بل يعتمدون على أمور موروثة مما قبل الإسلام تقليداً بلا دليل يدل عليها، بل مجرد ادّعاءات دلَّ العقل على بطلانها. وحينئذ نقول لهم: إنه مع اختلافكم الشديد، وتضاربكم وتناقضكم في المباني والنتائج، كيف يمكن القول بأنّ استدلالاتكم عقلية أوّلاً؟ وأنها توجب القطع ثانياً؟ فإنّ الأمر العقلي مما لا يختلف فيه العقلاء بعد رجوعه إلى البديهيات والوجدانيات. (المترجم).

بخلاف الفقهاء فإنهم لا يدَّعون القطع ولا يضر اختلافهم بمدَّعاهم؛ فإنهم يقولون: إنما يحصل لنا الاطمئنان من خلال الاستنباط بلا نفي لاحتمال مخالفة استنباطهم للواقع.

ثانياً: أنّ الفقهاء يعملون على أساس التكليف الشرعي، ومن المعلوم قطعاً ويقيناً هو وجوب الرجوع إلى الكتاب والسنة وأخبار العترة الطاهرة والتمسك بالثقلين، وإذا ما حصل الاشتباه في الاستنباط لهم فهم معذورون؛ وذلك لأنهم لا طريق لهم إلّا ذلك، بخلاف الفلاسفة فإنهم يدَّعون الوصول إلى الواقع، وحيث إنّ عملهم يرتبط بالمسائل العقائدية والمعارف الإلهية لابد وأن يكون أسلوبهم وطريقهم في ذلك يقينيًّا، وإذا ما حصل الاحتمال ولو واحد بالألف من أنّ هذا الطريق لا يوصل إلى الواقع فيلزم عليهم عقلاً أن يُعرضوا عنه، ولابد لهم من أن يلتزموا بالواقع على ما هو عليه من الإجمال والإبهام، بل اللازم قبول ما جاء به الوحي بعد الاعتقاد به.

٢- نُقل عن المرحوم الشيخ الأنصاري -أعلى الله مقامه الشريف- أنه قال: «يلزم الابتعاد عن الاستدلالات العقلية في أصول الدين».

في حين أنّ الفقهاء يقولون: «لا يجوز التقليد في أصول الدين».

فكيف يمكن التوفيق بين هذين الكلامين.

ونقول في الجواب: إنّ هذين المقالين لا تنافي بينهما -مضافاً إلى أنّ الاجتهاد في بعض الموارد يكون على أساس الأدلة النقلية كالمعاد والإمامة- لأنه ليس المقصود من عدم الاستدلالات العقلية في أصول الدين هو نفي المستقلات العقلية من الاستدلال؛ وذلك لوضوح حجية المستقلات العقلية وقطعيتها. وعلى هذا فلزوم الاجتهاد في أصول الدين يكون على معنيين:

ألف: أصول الدين على أساس المستقلات العقلية والعقل الفطري مثل مسألة التوحيد والنبوة.

باء: أصول الدين على أساس الأدلة المعتبرة من الوحي مثل مسألتي المعاد والإمامة.

وعلى أي حال فلا يجوز تقليد الآخرين في أصول الدين بل لابد من فهم المطالب بشكل واضح، والوصول إليها بواسطة العقل الفطري ولو من خلال الاستعانة بتذكير الآخرين. هذا فيما يرتبط بمسائل التوحيد والنبوة.

أو أن تُفهم المطالب في سائر المسائل من خلال الكتاب والسنة.

٣- إنّ ما قيل من أنّ الفلاسفة لا يهمهم مطابقة ما يصلون إليه لما جاء به الوحي والأدلة الشرعية لا نفياً ولا إثباتاً إنّما هو بالنسبة إلى الفلاسفة غير الإسلاميين، أو أنّ المراد أنّ الطريقة الفلسفية بالمعنى الخاص للكلمة -في نفسها كذلك كما قال الفيلسوف الشهير الحاج ملا هادي السبزواري في شرح منظومته- قسم الفلسفة ص ٦٨ حول هذه

العبارة:

ضـــرورة القضيـــة الفعليـــة لـــوازم الاول والماهيـــة

«قولنا المتصدين لمعرفة الحقائق وهم أربع فرق، لأنهم إما أن يصلوا إليها بمجرد الفكر، أو بمجرد تصفية النفس بالتخلية والتحلية، أو بالجمع بينهما. فالجامعون هم الإشراقيون، والمصفّون هم الصوفية، والمقصرون على الفكر إما يواظبون موافقة أوضاع ملة الأديان وهم المتكلمون، أو يبحثون على الإطلاق وهم المشاؤون. والفكر مشي العقل إذ الفكر حركة من المطالب إلى المبادي ومن المبادي إلى المطالب».

ولكنّ الفلاسفة الإسلاميين قد صرَّحوا مراراً أنّ الفلسفة الّتي على خلاف الشرع والشريعة مرفوضة، وأنّهم متعبدون بما تقتضيه الموازين الشرعية.

وتقول: إنّ هنالك جمعاً من الفلاسفة الإسلاميين الّذين لهم باع طويل واطلاع كامل في الأصول والمباني الفلسفية يستفيدون من الفلسفة فقط في خصوص المسائل الّتي لا ترتبط بالإسلام، أو الّتي توافق الدين، وأمّا المسائل الّتي لا تتطابق مع الدين والشريعة والمخالفة للموازين والأدلة الشرعية كاملاً، فإنّهم يتعبدون ويعتقدون بما جاء به الوحي.

مذهب الوحى ومدرسته

وفي الحقيقة هؤلاء العلماء مظهر العالم الرباني والفقيه في الدين.

وهنالك جمع آخر من الفلاسفة الإسلاميين مع تقيدهم بالإسلام إلّا أنّهم عملاً يتابعون في البحوث العلمية الأفكار والآراء للشخصيات والنوابغ البشرية، ويعتمدون عليهم في مختلف المسائل، وإذا ما كانت أفكارهم مخالفة للشريعة يسعون لتوجيه الشريعة وتأويلها بالشكل الّذي يحصل التوافق والانطباق بينهما كما ستأتي بعض الشواهد على ذلك.

مذهب العرفاء والإشراقيين

العرفاء والاشراقيون مع اختلافهم يشتركون في جهة واحدة وهي:

الجمع بين العقل والكشف، ويعطون لكلّ واحد منهما قيمة إلى حد ما، لا بمعنى أنه لابد من الجمع بين العقل والكشف في الكشف عن الحقائق في كلّ الموارد، بل بمعنى أنّه يصح عندهم انتخاب أي من الطريقين.

ولا يخفى ممّا تقدم بطلان هذا المذهب أيضاً وترد عليه الإيرادات والإشكالات الواردة على المذهب الثاني والثالث أيضاً.

وهؤلاء يؤلون ويوجهون الآيات والروايات أكثر من الفلاسفة ويتمسكون بالمتشابه من الآيات والروايات لأجل إثبات آرائهم ونظرياتهم.

مذهب الوحي ومدرسته

من خلال ما تقدم من مباحث نحصل على هذه النتيجة: أنّ الميزان في الكشف عن الحقائق هو العقل الفطري، وحسب الاصطلاح: العقل حجة قطعية في حدود المستقلات العقلية. وحينئذ عن طريق هذا العقل الفطري يصل الإنسان إلى طريق الوحي ومدرسته، ويعتقد بالله جل وعلا ورسالته في الحياة، وحينئذ سيكون الميزان هو مذهب الوحي، وعليه فلابد من التدبر فيه والاستفادة منه، نظير من يحمل شمعة يستضيء بنورها للبحث عن اللآلئ والجواهر النفيسة فيما بين الأحجار والأشواك في صحراء مظلمة وإذا به قد واجه منبعاً عظيم النور، فمن الواضح والبديهي أنه لابد وأن يستفيد منه أحسن ما يكون.

ولا يخفى أنّ من يعتمد ويستفيد من منبع الوحي سوف لا يواجه مطالب مخالفةً للعقل الفطري، وإذا وقع الاختلاف بين ما يُستفاد من القرآن والحديث وبين استدلالات الفلاسفة وغيرهم (الّتي يناقض بعضُها بعضاً) فمن البديهي تَقَدُّمُ ما يُستفاد من مدرسة الوحي، ولا يمكن توجيهه ولا تأويله على ما يقوله الفلاسفة وغيرهم؛ وذلك لاحتمال الخطأ في استدلال كلّ واحد منهم، بل من المحتمل خطأ مجموع استدلالاتهم الّتي تسمّى بالعقلية[٥]. وقد أرشدنا القرآن إلى هذه الحقيقة وهي التعقل والتفكير والتمسك بالكتاب والعترة يعني مدرسة الوحي، وبذلك نطقت الأحاديث الشريفة أيضاً وسنشير إلى بعض منهما. ولا يخفى على القارئ الكريم أنّ هذه الشواهد الّتي سنذكرها إنما هي بعد الإيمان بالوحي بواسطة الدليل العقلي:

١- ﴿ أَولَمْ يَتَفَكّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَّا خَلَقَ الله السَّموات والاَرْضَ وما بَيْنَهُما إِلّا بِالْحَقِّ وأَجَلٍ مُّسَمَّىً وإِنَّ كَثِيْرَاً مِنَ النَّاسِ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ لَكافِرُوْنَ ﴾[٦].

٢- ﴿ وَما آتاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوْهُ وما نَهاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ﴾[٧].

٣- عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «حُجَّةُ الله عَلَى الْعِبَادِ النَّبِيُّ، وَالْحُجَّةُ فِيمَا بَيْنَ الْعِبَادِ وَبَيْنَ الله الْعَقْلُ»[٨].

٤- «.. يَا هِشَامُ مَا بَعَثَ اللَّـهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ الله»[٩].

(٥) من الواضح أنه لو كان -كما في بعض الموارد- ظاهر الدليل النقلي مخالفاً للعقل النظري والمستقلات العقلية أو الأدلة القائمة على الأسس البديهية وكان الدليل النقلي قطعيًّا فلابد من تأويله، وفي مثل هذه الموارد قد جاء تأويله وتوجيهه في الأدلة النقلية نفسها، ومن هذا القبيل الآية الشريفة: ﴿ إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ ﴾ [سورة القيامة، آية: ٢٣] و ﴿ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي ﴾ [سورة الحجر، آية/ ٢٩] وإذا لم يكن الدليل النقلي صحيح السند ولم يكن واضح التأويل والتوجيه فهو مردود ومطروح.

(٦) سورة الرّوم، آية: ٨.

(٧) سورة الحشر، آية: ٧.

(٨) أصول الكافي: ج١، ص: ١٠.

(٩) أصول الكافي: ج١، ص: ١٠.

٥- «مَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ أَزَالَتْهُ الرِّجَالُ، وَمَنْ أَخَذَ دِينَهُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ زَالَتِ الْجِبَالُ وَلَمْ يَزُلْ»(١٠).

بعد هذه الموجز في بيان الميزان الصحيح للوصول إلى الحقائق نقارن بعض النتائج المستفادة من المنهج الصحيح، وهو التعقل والتدبر في مدرسة الوحي، مع ما تقوله المذاهب البشرية في ذلك.

المعاد الجسمي والروحي:

من المسائل الّتي يتضح فيها التناقض بين ما جاءت به الشريعة -القرآن والأحاديث- وما يقوله الفلاسفة والعرفاء مسألة المعاد، وحول تحقيق هذه المسألة نبدأ بمراجعة القرآن والآحاديث المعتبرة بالتدقيق فيما يستفاد منهما، قبل إشباع الذهن والقلب بغير مدرسة الوحي، ثم نشرح نظرية الفيلسوف الشهير ملا صدرا، الّتي أصبحت طريقته الفلسفية والعرفانية في القرون الأخير محوراً للفلسفة والعرفان.

وحينذاك سوف نقف على مغايرة نظريته لما هو المستفاد من الآيات الشريفة والأحاديث المعتبرة، وسوف نلاحظ من خلال البحث بعض تأويلات هذا الفيلسوف الشهير.

في تحقيقنا للآيات والأحاديث حول جسمانية المعاد سوف نشاهد، بالدلالات الصريحة والقطعية، أنّ عالم القيامة ونشأتها يكون بالأبدان المكونة من هذه العناصر الترابية (الّتي هي أجزاء الإنسان نفسها في دار الدنيا) والأرواح، وأنّ الإنسان يحشر ببدنه وروحه، لا أنّ عالم القيامة أرواح بلا أجساد أو أرواح مع صور جسمانية حصلت بإنشاء النفس لها ليس لها إلّا المقدار، ولا أثر للعناصر المادية فيها.

الآيات القرانية الكريمة:

الآيات القرآنية كثيرة جدًّا نذّكر بأربع منها:

١- ﴿ وَضَرَبَ لَنا مَثَلاً ونَسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظامَ وهِيَ رَمِيْمٌ ﴾(١١).

في هذه الآية الشريفة نجد التصريح الإلهي بإحيائه وإنشائه العظام البالية نفسها الّتي أصبحت رميماً، وبيّن لنا قدرته على خلق تلك العظام الّتي لم تكن ثم أوجدها.

٢- ﴿ اَيَحْسَبُ الاِنْسانُ أَلَّنْ نَّجْمَعَ عِظامَهُ ﴾(١٢).

وفي هذه الآية الشريفة يأتي الجواب لتصورات ذلك الإنسان المنكر للقيامة، بإنكاره لإعادة العظام إلى تركيبها السابق وجمعها بعد تلاشيها وانعدامها، بالتوبيخ على هذه

(١٠) وسائل الشيعة: ج٢٧، ص١٣٢.
(١١) سورة يس، آية: ٧٨/٧٩.
(١٢) سورة القيامة، آية: ٣

التصورات، وقد جاء الإعلان عن جمع هذه العظام بعد تفرقها من خلال التوبيخ والاستنكار اللذين أبدتهما الآية المباركة لهذه الافكار والتصورات.

٣- ﴿ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظامِ كَيْفَ نُنْشِزُها ثُمَّ نَكْسُوها لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ﴾(١٣).

وفي هذه الآية الشريفة يتجسم لنا المعاد والإحياء بعد تلاشي حمار عُزير لمدة مائة سنة، وذلك بإنبات اللحم على العظام. والآية تعلن بكلّ صراحة عن كيفية المعاد والعلاقة بين الروح والأجزاء الدنيوية للإنسان.

٤- ﴿ وَأَنَّ اللهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴾(١٤).

فمن الواضح أنّه ليست الأرواح في القبور وإنّما هذه الأبدان المتلاشية هي الّتي في القبور ثم تُحيا.

الأحاديث الشريفة:

الروايات المعتبرة حول المعاد كالآيات كثيرة جدًّا، ونذكر بعضاً منها:

١- في الإحتجاج: رَوَى هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ أَنَّهُ سَأَلَ الزِّنْدِيقُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام فَقَالَ: «أَخْبِرْنِي عَنِ النَّاسِ يُحْشَرُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عُرَاةً؟! قَالَ: بَلْ يُحْشَرُونَ فِي أَكْفَانِهِمْ. قَالَ: أَنَّى لَهُمْ بِالْأَكْفَانِ وَقَدْ بُلِيَتْ!. قَالَ عليه السلام: إِنَّ الَّذِي أَحْيَا أَبْدَانَهُمْ جَدَّدَ أَكْفَانَهُمْ..»(١٥).

٢- عن الصادق عليه السلام قال: «إِذَا أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَبْعَثَ الْخَلْقَ أَمْطَرَ السَّمَاءَ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً فَاجْتَمَعَتِ الْأَوْصَالُ وَنَبَتَتِ اللُّحُومُ»(١٦).

٣- «عن الصادق عليه السلام قال: «أَتَى جَبْرَئِيلُ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله فَأَخَذَهُ فَأَخْرَجَهُ إِلَى الْبَقِيعِ فَانْتَهَى بِهِ إِلَى قَبْرٍ فَصَوَّتَ بِصَاحِبِهِ، فَقَالَ: قُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ، فَخَرَجَ مِنْهُ رَجُلٌ أَبْيَضُ الرَّأْسِ وَاللِّحْيَةِ يَمْسَحُ التُّرَابَ عَنْ وَجْهِهِ وَهُوَ يَقُولُ: الْحَمْدُ للهِ، وَاللَّهُ أَكْبَرُ. فَقَالَ جَبْرَئِيلُ: عُدْ بِإِذْنِ اللهِ. ثُمَّ انْتَهَى بِهِ إِلَى قَبْرٍ آخَرَ، فَقَالَ: قُمْ بِإِذْنِ اللهِ، فَخَرَجَ مِنْهُ رَجُلٌ مُسْوَدُّ الْوَجْهِ وَهُوَ يَقُولُ: يَا حَسْرَتَاهْ يَا ثُبُورَاهْ. ثُمَّ قَالَ لَهُ جَبْرَئِيلُ: عُدْ إِلَى مَا كُنْتَ بِإِذْنِ اللهِ، قَالَ يَا مُحَمَّدُ: هَكَذَا يُحْشَرُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَالْمُؤْمِنُونَ يَقُولُونَ هَذَا الْقَوْلَ وَهَؤُلَاءِ يَقُولُونَ مَا تَرَى..»(١٧).

---

(١٣) سورة البقرة، آية: ٢٥٩.

(١٤) سورة الحج، آية: ٧.

(١٥) الاحتجاج، ج٢، ص٢٤٦، احتجاجات الإمام أبي عبدالله عليه السلام ومن سؤال الزنديق الّذي سأل أبا عبدالله عليه السلام مسائل كثيرة، طبع انتشارات الأسوة، سنة ١٤١٣هـ.

(١٦) بحار الانوار، ج٧، ص: ٣٣.

(١٧) بحار الأنوار، ج٧، ص٣٩.

من مجموع هذه الآيات والروايات، وهي نماذج لقسم من الآيات والروايات، نفهم وبشكل واضح أنّ نشأة القيامة هي عبارة عن حشر الناس بأبدانهم العنصرية المادية الدنيوية بالإضافة إلى أرواحهم.

نظرية ملا صدرا حول المعاد الجسماني:

لا يخفى على أحد أنّ ملا صدرا فيلسوف معروف، وقد صرَّح هذا الفيلسوف في مواضع كثيرة من كتبه أنّ المُعاد في المَعاد يوم القيامة هو هذا البدن بعينه، إلّا أنه صرح مراراً أنّ المراد من عينيّة هذا البدن ليس المراد الجسم العنصري المادي، بل المراد صورة البدن بلا مادة، يعني البدن القائم بالنفس والمُنشأ بواسطة النفس، والّذي يكون من ملكاتها، وهذا النوع من المعاد مختص للمتوسطين من الناس، وأمّا الكاملون من الناس فقيامتهم بالروح فقط بلا بدن حتى مثل هذا البدن الآنف الذكر.

والآن نورد قسماً من عباراته حيث يقول:

١- «فكل جوهر نفساني مفارق يلزم شبحاً مثاليًّا ينشأ منه بحسب ملكاته وأخلاقه وهيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات وحركات المواد كما في هذا العالم شيئاً فشيئاً..» إلى أن قال: «فإن قلت: النصوص القرآنية دالة على أنّ البدن الأخروي لكل إنسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له، قلنا: نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة، وتمام كلّ شيء بصورته لا بمادته»[١٨].

٢- «وأنزل من هذه المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الأجساد اعتقاد علماء الكلام، كالإمام الرازي ونظرائه، بناء على أنّ المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء ماديّة لأعضاء أصلية باقية عندهم» إلى أن قال: «ولا يخفى على ذي بصيرة أنّ النشأة الثانية طور آخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين، وأنّ الموت والبعث ابتداء حركة الوجود إلى الله أو القرب منه لا العود إلى الخلقة المادية والبدن الترابي الكثيف الظلماني»[١٩].

فمن الواضح مما نقلناه عنه من هذه الكلمات مما يغاير ما نطق به القرآن الكريم والأحاديث المعتبرة.

نعم يصرح ملا صدرا بجسم وجسمانية هذا البدن المثالي كثيراً، إلّا أنّه صرّح أيضاً بأنّ المقصود من هذا البدن ليس البدن والجسم العنصري المادي.

رد نظرية ملا صدرا على لسان ثلاث شخصيات:

---

(١٨) المصدر الآتي.

(١٩) الأسفار: ج٨، ص١٥٣، طبع بيروت وفي الصفحات ١٧٨، ١٧٦، ١٧٤، ١٦٦، ١٥٧، ١٥٦، ١٥٣، ١٤٨، ٣٩، ٢١، تجد ما نقلناه عنه بوضوح.

ونختم هذا المقال بنقل كلمات ثلاث شخصيات في العلم والتقوى وهم المرحوم آية الله ميرزا أحمد الآشتياني رحمه الله، وآية الله الحاج الشيخ محمد تقي الآملي رحمه الله، والمرحوم آية الله السيد أحمد الخوانساري رحمه الله الّذي شرح الموضوع بشكل جيد وبيّن مخالفة نظرية ملا صدرا لما هو المستفاد من الشرع -الكتاب والسنة-.

١- يقول المرحوم الميرزا أحمد الآشتياني رحمه الله بعد إثبات أصل المعاد:

«الثاني أنّه بعد ما ثبت بحكم العقل والنقل لزوم المعاد ويوم الجزاء وقع البحث في أنّ ما ينتقل إليه الأرواح، في القيامة الكبرى ويوم الحساب، هل هو عين الأبدان الدنيوية البالية العنصرية بشمل شتاتها وجمع جهاتها بأمره تبارك وتعالى كما يقتضيه الاعتبار، حيث إنّ النفس خالفت أو أطاعت وأنقادت لمّا كانت بتلك الجوارح، فحسن المجازات وكمال المكافاة بأن يكون المجازى عين من أطاع أو عصى أم لا، بل تنتقل إلى صورة مجّردة تعليمية ذات امتداد نظير القوالب المثالية والصور المرآتية؟».

الى أن قال: «ما وقع التصريح به في القرآن الكريم هو الأوّل، كما في جواب سؤال ابراهيم عليه السلام حيث قال: ﴿ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ... حَكِيمٌ ﴾ وقوله تعالى في جواب ﴿ أَيَحْسَبُ الإِنسَانُ أَلَّن نَجْمَعَ عِظَامَهُ (٣) بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ ﴾ وقوله عزّ شأنه في جواب سؤال ﴿ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (٧٨) قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ وغير ذلك من الآيات».

إلى أن قال: «ولكن جماعة من أهل الحكمة المتعارفة ذهبوا لشبهة عرضت لهم إلى الثاني، ولابد لنا من حلّها ودفعها بعون الله تعالى»[٢٠].

ثم إنّه ذكر خلاصة من مسلك ملا صدرا وانتقده بقوله: «فإنكار المعاد الجسماني وعود الأرواح إلى الأجسام، الّذي يساعده العقل السليم، يخالف نصّ القرآن بل جميع الأديان، وإنكار لما هو ضروري الإسلام، أعاذنا الله تعالى من زلّات الأوهام وتسويلات الشيطان»[٢١].

٢- ويقول المرحوم آية الله السيد أحمد الخوانساري رحمه الله: «ثم إنّ البدن المحشور في يوم النشور البدن العنصري كما هو صريح الآيات والأخبار، وقد يقال: إنّ المحشور ليس البدن العنصري، بل البدن المثالي المنشأ بإنشاء النفس بإذن الله تعالى والمختلف باختلاف الملكات الحاصلة في الدنيا».

ثم استرسل في ذكر الشبهات والجواب عنها فقال: «وفي المقام شبهات تدعو إلى القول المذكور»[٢٢].

(٢٠) لوامع الحقائق، مبحث المعاد، ص ٣٩، ٤٠.

(٢١) لوامع الحقائق، مبحث المعاد، ص ٣٩، ٤٠.

(٢٢) العقائد الحقة، اثبات المعاد، ص ٢٥٥، ط الأولى: ١٤٢١هـ.

وقد أجاب عن تلك الشبهات بعد بيانها ثم ذكر الآيات والروايات المثبتة للمعاد بالمعنى الّذي ذكرنا.

٣- ويقول المرحوم آية الله الميرزا محمد تقي الآملي رحمه الله الفقيه الفيلسوف في تعليقته على شرح المنظومة -درر الفوائد- بعد توضيح مختار المصنف والتعليق عليه:

«هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذه الطريقة ولكنّ الإنصاف أنّه عين انحصار المعاد بالروحاني لكن بعبارة أخفى، فإنّه بعد فرض كون شيئية الشيء بصورته وإنّ صورة ذات النفس هو نفسه وإنّ المادّة الدنيوية لمكان عدم مدخليتها في قوام الشيء لا يحشر، وإنّ المحشور هو النفس غاية الأمر إما مع انشائها لبدن مثالي قائم بها قياماً صدوريًّا مجرداً عن المادّة ولوازمها إلّا المقدار كما في نفوس المتوسطين من أصحاب الشمال أو أصحاب اليمين، وأمّا بدون ذلك أيضاً كما في المقرّبين. (ولعمري) أنّ هذا غير مطابق مع ما نطق عليه الشرع المقدس على صادعه السلام والتحيّة، وأنا أُشهد الله وملائكته وأنبيائه ورسله أنّي أعتقد في هذه الساعة، وهي ساعة الثلاث من يوم الأحد الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ١٣٦٨، في أمر المعاد الجسماني بما نطق به القرآن الكريم، واعتقد به محمد صلى الله عليه وآله وسلم والائمة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، وعليه أطبقت الأمّة الإسلامية...»[٢٣].

وفي هذه المقالات الثلاثة قد عرفت ردّ هؤلاء الأعلام على نظرية ملا صدرا، وأثبتوا المعاد الجسماني بالمعنى الّذي يقول به عموم الفقهاء والمحدثون □

(٢٣) درر الفوائد، الآملي، في المعاد الجسماني، ٢/٤٦٠، ط: دار التفسير للطباعة والنشر، قم: الثالثة، ١٣٧٤ هـ.ش.

المحكم والمتشابه وتوليد المعرفة

نموذج تطويري لعلوم القرآن

▪▪ السيد محمود الموسوي*

المحكم والمتشابه كآلية لفهم النص

تأتي أهمية دراسة مفردات علوم القرآن الكريم ومنها (المحكم والمتشابه) تبعاً لأهمية القرآن ذاته، حيث إن القرآن الكريم هو الرسالة الخالدة والخاتمة للبشرية، الموجّه للإنسانية من خالقها، وهو الهدى والنور والفرقان، وفيه الأحكام والمعارف المتنوّعة المتصلة بالإنسان في إيمانه وحركته في الحياة، فلا يُراد للقرآن وآياته أن تُحبس وتُقيّد بزمان أو بأمم معيّنة، وإلا لماتت الآيات وانتهى مفعولها، فهو النور الذي لابد أن يتسلل إلى كافة القلوب والعقول، ليأخذ طريقه نحو الفعل والحركة تحقيقاً للحق وتمكيناً للقيم الإلهية بما فيها من مرافئ السعادة البشرية الضامنة للسلام والعدل والكرامة.

فمداخل فهم القرآن الكريم هي علومه، ومنها علم المحكم والمتشابه، هذه المفردة التي جاءت على لسان الروايات الكثيرة في إشارة إلى ضرورة معرفتها وصولاً لمعرفة حقائق النص القرآني المقدّس، وإلا فإن مصير من يجهلها الهلاك والإهلاك إذا ما تحدّث في القرآن وتفسيره، فالنص القرآني تنبجس منه المعرفة من خلال تطبيق القواعد التي ذكرها أهل البيت عليهم السلام، وهي بمثابة عناوين قانونية يمكن الدخول من خلالها لفهم النص القرآني والولوج إلى عالم الرؤية المعرفية، ليس في آيات القرآن وحسب، بل وفي آيات الكون والحياة،

* عالم دين، كاتب وباحث، من أسرة التحرير، ورئيس تحرير مجلة فقه الحياة الدراساتية، مملكة البحرين.

كما قال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾.

وسوف نقوم بتفصيل ذلك عبر تناولنا (للمحكم والمتشابه) بوصفه نموذجاً توليديًّا للمعرفة المتجددة مع تجدّد الحياة.

مفهوم المحكم والمتشابه

لن ندخل في تفاصيل التعاريف التي أوردها العلماء للمحكم والمتشابه، إلا أننا نشير إلى حقيقة هامّة حول الكثير من التعاريف التي وضعوها من ناحية اصطلاحية، وهي أن كثيراً منها افتقر إلى الجانب الإنتاجي للمعرفة وجانب كشف الحقائق والنفاذ بالبصيرة من ظواهر الأمور إلى بواطنها ومآلاتها.

هذه في نظري أهم ملاحظة أخذت على التعاريف الكثيرة التي ساقها العلماء لتعريف (المحكم والمتشابه)، وهذه الحقيقة.. حقيقة الكاشفية والإنتاجية ينبغي أن تكون من أهم المميزات للتعريف، فإذا فُقدت، فقد التعريف روحه وتعطّلت عجلته، وبالتالي أصبح فاقداً للصوابية، حتى لو كان في التعريف وجه من وجوه المعنى، إلا أن الجزء المقوّم إن جاز لنا أن نقول، هو بعد الإنتاجية وتوليد المعرفة؛ وذلك لأننا نلاحظ سياق الروايات التي تحدّثت عن مفردات علوم القرآن ومنها (المحكم والمتشابه) أنها تشير إلى ارتباط معرفتها بمعرفة حقائق الكتاب ودلالات النص، وإفاضاته على كل واقع يعاصره، من ذلك نستجلي أفقاً معاصراً متجدداً من قوله تعالى: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً ﴾.

وقد التفت إلى هذا البعد الفيض الكاشاني في تفسيره، حيث قال: «وتحقيق القول في المتشابه وتأويله يقتضي الإتيان بكلام مبسوط من جنس اللباب وفتح باب من العلم يفتح منه لأهله ألف باب».

لقد سيقت الكثير من التعاريف للمحكم والمتشابه، فمنهم من قال: إن المحكم هو الذي قد استغنى بتنزيله عن تأويله، والمتشابه هو ما لفظه واحد ومعناه مختلف. وقال بعضهم: إن المحكم هو الواضح الدلالة الظاهر الذي لا يحتمل النسخ، والمتشابه هو الخفي الذي لا يدرك معناه عقلاً ولا نقلاً. وقيل: إن المحكم هو الذي لا يتطرق إليه إشكال، والمتشابه فنقيضه. وعدّ بعضهم الآيات المتشابهات ووصل إلى أنها لا تتجاوز المائتين آية فقط، وما إلى ذلك من تعاريف.

إطلالة اللغة

المحكم مأخوذ لغة من الإحكام وهو الإتقان، وأحكمه أي أوثقه. وهو أيضاً المنع، فإذا

أحكم الفرس منعه وأرجعه. والتشابه هو التماثل بين شيئين أو أكثر ومنه أخذ الإشتباه، وشبّه عليه الأمر أي لبّسه، والتبس عليه. والشبهة ما يلتبس بين الحق والباطل.

فالمحكم هو المتقن والموثَّق، فلذلك يمكن التعويل عليه والرجوع إليه.

أما المتشابه فهو المتماثل المؤّدي إلى الالتباس بين ما هو حق وما هو باطل.

هدى من الروايات

ومن أجل تحقيق المعنى والوصول إلى المفهوم المراد قرآنيًّا كاصطلاح، يمكن العمل به والتعويل عليه، لابد أن نستضيء بنور الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، لنقرأها ضمن معطيات الآيات القرآنية.

عن أبي محمد الهمداني عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: بعد سؤاله.. «.. المحكم ما يعمل به، والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضاً».

عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إن القرآن فيه محكم ومتشابه، فأما المحكم فنؤمن به ونعمل به وندين به، وأما المتشابه فنؤمن به ولا نعمل به».

عن مسعدة بن صدقة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام.. «والمتشابه ما اشتبه على جاهله».

إيضاح المعنى

الروايات تعطينا دلالات وضوابط نتعرّف من خلالها على مفهوم المحكم والمتشابه، فالمحكم هو الذي وصل إلى درجة من الوثوق فيتحوّل إلى المستوى العملي والتطبيقي، أما المتشابه فهو الملتبس الذي لم ينتقل إلى حيز التطبيق، لأنه لم يزل مجهولاً. والمتشابه أمر نسبي يتفاوت بين شخص وآخر حسب انكشاف المعنى له، فكما يقول آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرّسي: «الناس ليسوا سواء في المحكم والمتشابه. إذ إن المحكم الذي يبدو واضحاً عند فرد -لأنه في مستوى فهمه- يكون متشابهاً عند فرد آخر، لأنه أعلى من مستواه».

غاية المحكم إحكام المتشابهات

المتشابه هو مساحات الجهل التي تتولّد من الالتباس العقلي، والمحكم هو عملية الوصول إلى المعرفة وإتقان الحكم، وهو المرجع العلمي الذي يلجأ إليه حال الاشتباه والالتباس، ومزاولة عملية إحكام المتشابه هي عملية لتوليد المعرفة واكتشاف الحقائق المتنوّعة. وبتعبير آخر فإن المحكمات هي ثوابت القرآن والدين في جهة من جهاتها، والمتشابهات هي المتغيرات من الحوادث الطارئة والملتبسة.

يقول تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ ﴾.

فالآيات المحكمات هن (أم) الكتاب، والأم بمعنى الأصل، والأم هي الوالدة، ومن خلال الاستفادة من هدي الروايات السابقة نعي أن المتشابهات هي الآيات الواضحات عند العقل البشري في جانب من جوانبها، ويعمل بها، ومجال العمل بها هو فك الاشتباه والالتباس الحاصل عند العقل نتيجة جهله.

فلابد من إرجاع المتشابهات إلى أمهاتها لتتضح لدينا الرؤية، وتتم العملية على النحو التالي:

(المحكم) يتجه نحو (المتشابه) فينتج (محكم).

أو يردّ (المتشابه) إلى (المحكم) ليحكمه. فالعملية واحدة.

لذلك فإننا عندما نواجه المتشابه، فعلينا أن نسعى لإيجاد الآيات التي تحكمه وتظهر معناه.

وهذه هي تماماً حركة الحق والباطل التي شبهها القرآن..

﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ﴾.

﴿ وَقُلْ جَاء الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقاً ﴾.

فالمحكم هو (حق) جلي يُقذف به على الالتباس ليظهر الحق.

لأن اتِّباع المتشابه هو اتِّباع للالتباس وهو (باطل) ولا يتبع المتشابه إلا الذين في قلوبهم مرض يبتغون به الفتنة كما في قوله تعالى:

﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ ﴾.

فالذين في قلوبهم زيغ يتبعون (المتشابه) قاصدين بذلك إيجاد (الفتنة) وهي الباطل. وهي التي توجد الالتباس في المجتمع، أي توجد (المتشابه في المجتمع) ليضل من اتبعه.

والراسخون في العلم (الذين يعرفون المحكمات) هم الذين يعلمون تأويل الكتاب وصولاً للحق.

وقد جاء في وصف المحكم أنه فرقان، فعن أبي سنان قال: سألت أبا عبد الله عن القرآن والفرقان، قال: «القرآن جملة الكتاب وأخبار ما يكون، والفرقان المحكم الذي يعمل به، وكل محكم فرقان».

والفرقان هو الذي يفرّق به بين الحق والباطل، كما في قوله تعالى: ﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيَ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ ﴾.

فالمحكم يُفرِّق بين الحق والباطل، وهو تماماً ما يفعله من إزالة اللبس في العقل

البشري. وروي عن الإمام الرضا (عليه السلام): «من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هُدي إلى صراط مستقيم، ثم قال: إن في أخبارنا محكماً كمحكم القرآن ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا متشابهها إلى محكمها ولا تتبّعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا».

وهنا نورد آيات من سورة الحج تُبيِّن حركة إزالة (الباطل) بإحكام الآيات (سواء آيات الحياة والكون أو آيات القرآن). بعملية ممنهجة، ينبغي أن يحذو العقل البشري حذوها في طريق البحث عن المعرفة وعن الحق.

لنقرأ معاً قوله تعالى، ثم نتدبّر فيها:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ. لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ. وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾.

المرحلة الأولى: حدوث التشابه وهي (إلقاءات الشيطان).

المرحلة الثانية: عملية إزالة التشابه ﴿ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ﴾، فالله هو المرجعية.

المرحلة الثالثة: جلاء الحق ﴿ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ﴾. عبر العلم والحكمة.

وبعد انتهاء عملية الإحكام تأتي النتائج كما يلي:

النتيجة الأولى: إن إلقاءات الشيطان (المتشابه أو الملتبس) فتنة يتبعها (الذين في قلوبهم مرض) وهي ذاتها النتيجة التي وردت في آية ٧ من سورة آل عمران ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ ﴾.

النتيجة الثانية: الذين يتبعون العلم (بالإحكام) يهتدون إلى الحق، فتصل قلوبهم للإيمان.

إن من خطط الشيطان وأعوانه ومرضى القلوب، إيقاع التشابه واللبس بين الحق والباطل، ليتّبع الناس الباطل، أو لتبرير أعمالهم، يقول تعالى: ﴿ وَلاَ تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُواْ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾.

وتجدر الإشارة إلى أن وجود المتشابه في القرآن الكريم ليس أمراً سلبيًّا حسبما أوردنا سابقاً، ولا يمكن أن يُعرَض من هذه الزاوية، كما حاول البعض التقليل من شأن المتشابه وتعليل وجوده «بأنه يعود إلى طبيعة لغة العرب، حيث إنها ذات أوضاع، لا تفي بإفادة المفاهيم الراقية والمتسعة سعة الآفاق، فجاءت التعابير القرآنية في مثل هذه المعاني مستعاراً فيها، وبضرب من التشبيه والتمثيل، ليأخذ القاصر بظاهر التعبير، وربما يتغافل عن واقع المراد»، وهذا التعليل الذي ذكره الشيخ هادي معرفة (رحمه الله تعالى) وحاول أن يبيّن أن وجود التشابه إنما هو لعيب في اللغة لا لعيب في صاحب الخطاب، بل وقد حصر الآيات

المتشابهات في عدد معيّن وهو مائتا آية فقط، وفي مواضيع محدّدة. وهذا القول إضافة إلى أنه لا دليل عليه، فهو يعرض التشابه في عرض السلب، والقرآن الكريم يشير صراحة إلى وجود المتشابه في القرآن الكريم حتى وصف القرآن كلّه بأنه متشابه في سياق الوصف والمدح في قوله تعالى: ﴿ اللَّـهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُّتَشَابِهاً مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّـهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّـهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَن يُضْلِلْ اللَّـهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴾.

علاقة المحكمات والمتشابهات بالواقع

المتشابه حالة تصيب العقل تجاه النص أو تجاه الواقع المنعكس على النص، فموضعها العقل البشري..وموضوعها (النص والواقع). ومن أجل إيضاح ذلك نأتي على مفردات هذه المقولة.

التفكّر في كتاب الحياة:

إن القرآن الكريم يرشد الإنسان إلى ضرورة التفكر في الكون والحياة اليومية التي يمارسها الإنسان بحيث لا يكون معزولاً عنها وعن مجرياتها، ونجده في آيات كثيرة يرجع الإنسان إلى مطالعة الكون والاهتمام بالكائنات التي يعايشها أو بالظروف والممارسات التي تحيط به، أو بالحالات والمشاعر الفطرية التي تعتري الإنسان من حزن وفرح واستنفار ومرض وولادة واستباق وخوف وحسرة وما شابه ذلك.. كل ذلك ليعطي للحياة ومجرياتها أهمية يمكن من خلالها اكتشاف الحقائق. فسنن الله في الكون والحياة لا يمكن أن تتبدّل من زمان إلى آخر.. فإن من يفقد ابنه العزيز على قلبه يعتصر حزناً ويذرف الدموع عليه، فذلك الشعور الفطري موجود منذ أن خلق الله البشر وسيبقى إلى آخر يوم من حياتهم.

وكل ذلك الخلق الكوني وما يحويه من مخلوقات أوجدها الله تعالى وفق نظام دقيق وميزان متطابق مع ميزان الحق، يقول تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ ﴾.

ومن تلك الحقائق الواضحة أن الله تعالى حدّد أوقات العبادات وفقاً لمقاييس الكون وحركة الشمس والقمر، وقال: ﴿ أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً ﴾.

فقرآن الفجر يشهده الجميع ويستشعره كل عاقل، وكذلك آيات السماء والأرض هي آيات لقوم يعقلون.

قال تعالى: ﴿ إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي

تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾.

فتلك الآيات هي سنن لا تقبل التبديل والتحويل..

لذلك فإن العلماء هم الذين يصلون لدرجة الخشية من الله لما عرفوا من حقائق وآيات الكون، في قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّـهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاء إِنَّ اللَّـهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾، فقد جاءت صفة العلم في سياق الحديث عن تعدد المخلوقات وصفاتها، مما يدل على أن العلماء هم العلماء بالطبيعة والكون، والمتفكرون فيها. لأن ذلك العلم يؤدّي إلى نور الهداية عن طريق خشية الله تعالى، إذا ما تمّت عملية إيصال هذه المعرفة بنور الحق واتّباع دلائل القدرة والعظمة والحكمة.

فمن هنا تبزغ أمامنا حقيقة ساطعة وهي أن حقائق الكون التي يشهدها العقلاء هي آيات محكمات يرجع إليها الإنسان في ضبط الفهم، وتقريب المعاني، وإنتاج المعرفة.

فعندما يريد الله تعالى أن يُشعر الإنسان بضعف الحضارة التي تعتمد البعد المادي الشكلي، وتتخلّف عن البعد الغيبي والمضمون القيمي، يُشبهها ببيت العنكبوت، لينسبق إلى الأذهان ذلك البيت المنظّم من حيث الشكل والنسق، إلا أنه يتطاير عند مواجهة نفخة بسيطة من فم إنسان، ليسشعر مقدار الضعف وخطر السقوط والإنهيار للحضارات التي ابتعدت عن قيم السماء، يقول تعالى:

﴿ مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّـهِ أَوْلِيَاء كَمَثَلِ الْعَنكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتاً وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾.

وفي المقابل يحجّم القرآن الكريم كل جهود الكفار في وأد الرسالة وقيمها، ويصفها بأنها كالنفخ بالأفواه، والتي لا تؤثر شيئاً في المشروع الإلهي لإتمام الرسالة.. حيث يقول تعالى:

﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُوا نُورَ اللَّـهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّـهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴾.

هنا يكون الواقع شارحاً ومبيناً لمقاصد النص، ليستوعبه العقل البشري استيعاباً محكماً.

وفي مثال يدل على انسجامية آيات القرآن، وآيات الكون، يضرب الله لنا الأمثال لتعيها ذن واعية، فيقول تعالى:

﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَّابِياً وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاء حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللّـهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاء وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللّـهُ الأَمْثَالَ ﴾.

فهكذا يضرب الله الأمثال فيكون ماء السماء بالنسبة للأرض، كنور العلم بالنسبة

للقلوب، يستوعب كل بقدر سعته، فتسيل المياه في الأودية الأرضية بقدر استيعابها، ويسيل العلم في الأوعية القلبية مستقبلة العلم كل بقدرها، وخيرها أوعاها كما في الحديث.

فخلق الله تعالى هو أمر واضح معروف ومشهود لكل الناس، لذلك هو مرجعية يحتج بها عليهم، كما في قوله تعالى:

﴿ قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ قُلِ اللّهُ قُلْ أَفَاتَّخَذْتُم مِّن دُونِهِ أَوْلِيَاء لاَ يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعاً وَلاَ ضَرّاً قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُواْ لِلّهِ شُرَكَاء خَلَقُواْ كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾.

فالخلق واضح غير متشابه إلا أن الإنسان هو الذي قد يفقد البصيرة، ولا يستوي الأعمى والبصير. وتنشأ المتشابهات في الواقع نتيجة اتِّباع الهوى والفتن والاستجابة لحالات الضعف، ونتيجة التحديات الناتجة عن تدافع الإنسان وصراعه..كما ذكرنا ذلك فيما مضى من إلباس الحق بالباطل في الواقع الخارجي، بل ينشأ التشابه في الواقع نتيجة الحاجة عبر التساؤل عن الأحكام وأفضل السبل وأجدى الخيرات وما شابه ذلك.. وقد عبّر السيّد المدرّسي عن هذه الحالة من رد (المتشابه في الواقع إلى المحكم) برد الفروع إلى الأصول لمعرفة الأحكام.

مفهوم الحزن:

إضافة إلى الأمثلة التي ذكرناها ندرج هنا مثالاً حول مفهوم الحزن في القرآن وكيفية الاستفادة من الحياة الفطرية للإنسان في بلورة المفهوم، يذكر هذا المقال المرجع المدرسي في حوار معه، ويقول:

«أضرب لكم مثلاً حول (الحزن) في مورد أن من الفضائل عدم الحزن والخوف عند الموت ﴿ لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ فما هو معنى الحزن الذي لا يصيب الإنسان في تلك الحالة هل هو الكآبة، أم الانقباض أم الندم أم ماذا، فكيف نفهم من الناحية الشرعية أن هذه الحالة حزن أم لا، وما هو مصدر هذا الفهم؟

أتصور أن بإمكاننا أن نعرف ذلك من خلال الآية المباركة على لسان النبي يعقوب عليه السلام ﴿ قَالَ إِنِّي لَيَحْزُنُنِي أَن تَذْهَبُواْ بِهِ وَأَخَافُ أَن يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ وَأَنتُمْ عَنْهُ غَافِلُونَ ﴾[1] فهذه الحياة مليئة بالآباء الذين لديهم أبناء وإذا غاب هؤلاء الأبناء عن أبائهم أو ضاعوا تصيبهم حالة عبَّر عنها القرآن بالحزن، ورغم أن الحزن ليس مفهوماً غامضاً وإنما هو من المفاهيم الواضحة، إلا أن في القرآن دائماً ما يمكن أن تستنبط منه المعاني حتى في

(١) يوسف: ١٣.

الأمور الواضحة، فعلاقة الإنسان بابنه علاقة فطرية، وغياب الابن عن أبيه يسبب شيئاً ما في نفسه، هذا الشيء يطلق عليه القرآن (الحزن) فمن هنا نفهم أن هذه الحالة التي تحصل لدى الأب هنا لا تصيب المؤمنين يوم لقاء ربهم إذ ﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّـهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[٢] وهذه هي طريقة القرآن في كثير من الألفاظ إذ هو يوضحها في الأمور الحياتية اليومية التي يعيشها الناس حتى نفهمها في الأمور المعقدة».

الفهم الخاطئ للواقع

لا يخفى أن مقصودنا من إتصال الواقع بفهم النص الديني والعكس، هو بالآلية التي طرحناها سابقاً ودللنا عليها، وليس المقصود هو ما يطرح في بعض البحوث المعاصرة من حاكمية الواقع الاستحساني أو الواقع الثقافي المعتمد على قيم قبليّة، وليس هو الواقع المعتمد على الفهم السطحي للأمور، كما يدّعي البعض من أن الواقع له حاكمية ومدخلية في فهم الخطاب والنص، من دون ضوابط تذكر، فيورد قوله تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾. فيقول: «حيث يلاحظ من جهة الواقع أن الريح لا يمكنها أن تدمّر كل شيء في عالم التكوين والخلق وما تدمّره هو أشياء بسيطة مقارنة مع ما هو موجود على سطح الأرض».

وهنا وإن كانت النتيجة أن الريح المقصودة لم تحطّم كل شيء فعليًّا، إلا أن جهة الفهم لا ينبغي أن تعوّل على الفهم القاصر للحقائق، فهو قد عوّل ذلك على عدم إمكانية الريح فعل ذلك، غافلاً عن قوله تعالى: ﴿ بِأَمْرِ رَبِّهَا ﴾، و﴿ إِنَّ اللَّـه عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾، فينتفي الاستدلال هنا في مقام الثبوت، حيث إن الله تعالى قادر على فعل كل شيء، ومن هنا ففي مثال الآية ينبغي في (كل شيء) متشابه البحث عن أصله ومحكماته. أي ينبغي البحث عن متعلّق العموم الذي شمله التدمير، فملاحظة سياق الآية يقول تعالى عن نتائج ذلك التدمير: ﴿ فَأَصْبَحُوا لَا يُرَى إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ كَذَلِكَ نَجْزِي الْقَوْمَ الْمُجْرِمِينَ ﴾، فإذا نظر إلى واقعهم لن يشاهد إلا المساكن خاوية من دون بشر أو متعلقات أخرى، فكل شيء (أي أنفسهم أوموالهم ما عدا المساكن لتدّل على أثرهم).. فتحكيم مساحات الجهل هو عين المشكلة التي تحدث عنها القرآن في اتّباع المتشابهات والتي تؤدّي إلى الانحراف.

وفي ختام هذا المبحث ننقل رواية مهمّة توجه إلى الرجوع إلى كتاب الله عندما تلتبس الأمور في الواقع.

روى جعفر بن محمد بن مسعود عن أبيه عن أبي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «أيها الناس إنكم في زمان هدنة وأنتم

(٢) الأحقاف: ١٣.

على ظهر السفر، والسير بكم سريع، فقد رأيتم الليل والنهار والشمس والقمر يبليان كل جديد، ويقربان كل بعيد، ويأتيان بكل موعود، فأعدوا الجهاز لبعد المفاز.

فقام المقداد فقال: يا رسول الله ما دار الهدنة؟

قال: دار بلاء وانقطاع، فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن فإنه شافع مشفَّع، وماحل مصدَّق، من جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو الدليل يدل على خير سبيل، وهو [كتاب فيه] تفصيل وبيان وتحصيل وهو الفصل، ليس بالهزل، له ظهر وبطن، فظاهره حكمة وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق، له تخوم وعلى تخومه تخوم، لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه، فيه مصابيح الهدى ومنازل الحكمة ودليل على المعروف لمن عرفه».

الإحكام بين النص والواقع

عملية الإحكام التي ذكرناها، وهي رد المتشابه إلى المحكم في النص القرآني، لا تنحصر في حدود النص، فقد تتم عمليتها داخل النص من أجل فهم النص، وأحياناً تتم داخل النص من أجل فهم الواقع، فهنا هي عملية إفاضة المحكمات من النص القرآني على متشابهات النص القرآني، وعلى متشابهات الواقع. كما أن محكمات الواقع يستفاد منها في معرفة متشابهات النص أيضاً، أما أثر محكمات الواقع على متشابهات الواقع فنترك الحديث عنها لعدم ارتباطها بمعرفة النص الذي هو مدار حديثنا، وإن كان الحديث فيها ذا فائدة.

وتأسيساً على ما سبق يمكن وضع تخطيط لمعادلات عملية الإحكام على النحو التالي:

النص المتشابه يردّ إلى النص المحكم ينتج (الحق، العلم).

النص المتشابه يردّ إلى الواقع المحكم ينتج (الحق، العلم).

الواقع المتشابه يردّ إلى النص المحكم ينتج (الحق، العلم).

آلية إحكام المتشابهات

من أجل تطبيق عملية إحكام المتشابه نحتاج إلى قواعد عامّة ندخل من خلالها إلى الأفق التطبيقي لمزاولة المعرفة وإنتاجها، خروجاً من البحث المفهومي إلى البحث التطبيقي. وعملية التقعيد هي العملية التي تمكننا من نقل المفهوم من العالم النظري إلى عالم التطبيق، ومن أجل ذلك نتعرّض لقاعدة قرآنية في بحثنا، نتطلّع إلى أن تفتح لنا أفق النص على الواقع وأفق الواقع على النص، نعرضها مثالاً، ونسأل الله أن نُوفَّق للمزيد.

والقاعدة هي بمثابة الدليل الذي يدل على الحدود والمفاهيم، كما في رواية عن عمرو بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام سمعته يقول: «إن الله تبارك وتعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه

الأمة إلى يوم القيامة إلا أنزله في كتابه وبيّنه لرسوله، وجعل لكل شيء حدًّا وجعل دليلاً يدل عليه..».

الولاية (النموذج) محور الآيات المحكمات

للولاية (كنموذج) الأثر الكبير في معرفة المحكم من القرآن الكريم، ليمكن إرجاع المتشابهات إليها، والولاية التي نقصدها هي المستمدّة من ولاية الله تعالى على سبيل التعيين كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّـهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾.

فولاية الله والذين آمنوا في سياق هذه الآية هم أهل بيته الذين أذهب عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً.

فلم يقتصر الله عز وجل على إرسال الكتب السماوية للبشر ليدعوهم إلى الهدى، وإنما بعث فيهم رسلاً منهم، وعيّن بعد الرسل أئمة يهدون بأمره، ليجسّدوا واقع الكتاب على الأرض، فيصبحوا قرائين ناطقة ببيّناته وهديه، حيث قال تعالى: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّـهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴾.

لذلك فإن معرفة الولاة الحقيقين هي بمثابة التسلّح بالنور وبمصابيح الهداية، أمام نص القرآن الكريم ذلك الكتاب المبين، فيتحد النور مع النور، ويكون مصداقاً للآية الكريمة:

﴿ اللَّـهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّـهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّـهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّـهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾.

فمن خلال معرفة أهل البيت عليهم السلام ومعرفة سيرتهم الإجمالية المتواترة يمكن التعرّف على حقائق هامّة، ويمكن أن تنفتح أمامنا الأبواب المغلقة، وتتضح المبهمات وتنقشع السحب الملبّدة من سماء العقل والقلب، ليلامس الحقائق.

من هنا يتكوّن الارتباط بين الولاية و(المحكم والمتشابه) في النص القرآني، فولاية أهل البيت عليهم السلام هي محكمات وثوابت، ولها ارتباط أساسي بمحكمات القرآن الكريم التي إذا عرفت أزيل اللبس وابتعد عن الزيغ، وهنا نورد بعض الروايات التي تدل على هذه الحقيقة المعرفية العظيمة.

عن أبي عبد الله عليه السلام: إن الله جعل ولايتنا أهل البيت قطب القرآن، وقطب جميع الكتب، عليها يستدير محكم القرآن، وبها نوَّهت الكتب ويستبين الإيمان، وقد أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يُقتدى بالقرآن وآل محمد، و ذلك حيث قال في آخر خطبة خطبها: إني تارك

فيكم الثقلين: الثقل الأكبر، والثقل الأصغر، فأما الأكبر فكتاب ربي، وأما الأصغر فعترتي أهل بيتي فاحفظوني فيهما فلن تضلوا ما تمسكتم بهما.

عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه عن جده عليهما السلام قال: «خطبنا أمير المؤمنين عليه السلام خطبة فقال فيها: نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، أرسله بكتاب فصله وأحكمه وأعزه وحفظه بعلمه وأحكمه بنوره، وأيده بسلطانه».

قاعدة (المثل الأعلى):

من خلال المقدمة المذكورة يمكننا اكتشاف قاعدة تطبيقية يستفاد منها في معرفة المحكمات لرد المتشابهات إليها، ونطلق عليها، قاعدة (المثل الأعلى).

إن الله تعالى أوجد النموذج الأمثل والأعلى والأفضل والأكمل في القرآن الكريم، مقابل الأمثال الدنيا وأمثال السوء، والمثل الأعلى والأفضل هو النموذج الذي ينبغي أن يُحتذى ومنه تنكشف الحقائق التطبيقية، وهذا هو الفرق بين الحقائق النظرية البحتة وبين الحقائق العملية التي تقوم بمهمّة الإيضاح والتعريف كمقاربة واقعية للعقل.

والقرآن الكريم لا يطرح قضية نظرية مجرّدة وحسب، وإنما يطرحها من جانب عملي أو واقعي، وفي سياقها الفاعلي في الحياة، «فإن القرآن الحكيم لا يحدثنا عن قضية في جانبها النظري، إلا وتطرق إلى جانبها العملي أيضاً، فلا يدع النظريات بلا برامج عملية، كما لا يترك المناهج العملية من دون جذور نظرية.

ولمسؤولية الإنسان في الحياة الدنيا علاقة بالمناهج التي جاءت بها الآيات، ولذلك قال بعض المفسرين بأن السورة (الكذائية) قد خصصت للبرامج العملية، وقال بعضهم: بأنها تبحث القضايا النظرية. وكلاهما صادق في تفسيره لأن السورة تحدثنا عن الواقع كواقع، سواء كان نظريًّا أم عمليًّا».

وقاعدة (المثل الأعلى) أو النموذج الأمثل، نجدها على مستوى حركة الإنسان وتوصيفاً له، في قوله تعالى: ﴿ لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلّـهِ الْمَثَلُ الأَعْلَىَ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾.

كما نجدها في حركة الطبيعة وتوصيفاً لها، بوصفها سنة ثابتة ومشتركة، حيث يقول تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾.

ففي البشر يبيّن المثل الأعلى السلوك الأمثل من خلال النموذج الأكمل.

وفي الكون، المثل الأعلى هو مظاهر الحكمة والجمال والعطاء كلها من الله تعالى.

إذاً فآثار السوء في حياة الإنسان هي من سوء فعل الإنسان، وآثار الخلل في الطبيعة ونظام الحياة أيضاً يتحمله الإنسان، لأنه شذّ عن السلوك القويم، والصراط المستقيم.

فأهل البيت عليهم السلام الذين استمدوا ولايتهم من الله تعالى أعطاهم ربهم الصفات الحاكمة والمحكمة التي تكوّن (المثل الأعلى) كحالة تطبيقية، فمن هنا جاء تعبير (القرآن الناطق) دلالةً على الحركة العملية المجسّدة لقيم الله على الأرض، وفي القابل (مثل السوء) هو لأعدائهم، الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر، وجسّدوا الرذائل بشتّى صورها.

ونذكر هنا مجموعة من الأحاديث تؤكّد هذه الحقيقة، وهذه القاعدة.

عن مسعدة بن صدقة عن أبي جعفر عليه السلام عن أبيه عن جدّه قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: سموهم بأحسن أمثال القرآن، يعني عترة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، هذا عذب فرات فاشربوا، وهذا ملح أجاج فاجتنبوا».

عن أبي الجارود قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «نزل القرآن على أربعة أرباع: ربع فينا، وربع في عدونا، وربع في فرايض وأحكام، وربع سنن وأمثال. ولنا كرائم القرآن».. وفي رواية: «نزل القرآن أثلاثاً: ثلث فينا وفي عدونا..». وفي رواية: «ثلث فينا وأحبائنا..».

عن محمد بن مسلم قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «يا محمد إذا سمعت الله ذكر أحداً من هذه الأمة بخير فنحن هم. وإذا سمعت الله ذكر قوماً بسوء ممن مضى فهم عدونا».

مثال بارز:

قال تعالى: ﴿وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَسْتَ مُرْسَلاً قُلْ كَفَى بِاللّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾.

فإن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يشهد الله على صدق نبوته أمام أهل الكتاب، والظاهر من الآية أنه أشهد قوماً آخرين من جنس البشر وهم ﴿مَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾، فمن هم هؤلاء؟.

الظاهر القرآني يفيد أن هنالك مجموعة من العلماء كان لديهم علم الكتاب الذي يؤمنون به، فلديهم دلائل النبوّة، ويمكن لمن ينكرها أن يرجع إليهم، وهذا المعنى وجه من وجوه الآية، إلا أن هنالك وجه آخر يمكن الركون إليه من خلال قاعدة (المثل الأعلى) فمن عنده علم الكتاب هم أهل البيت عليهم السلام فتكون شهادتهم للرسالة شهادة مستديمة غير منقطعة، وخصصناهم لأنهم قد أشير إليهم بوصفهم مرجعية للشهادة وعلماء بالكتاب.

«وقد وردت الروايات الكثيرة من المعصومين عليهم السلام التي تؤكّد أن المعني بهذه العبارة هو أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة المعصومين من ذريته عليهم السلام، ولا ريب في أن أئمة أهل البيت عليهم السلام هم أبرز مصاديق ﴿وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾، فقد سئل الإمام الباقر عليه السلام عن هذه الآية، فقال: «إيانا عنى، وعليّ أولنا وأفضلنا وخيرنا بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم».

وفي رواية معبّرة تعبيراً صريحاً بما نحن بصدده، فقد جاء عن عمر بن حنظلة عن أبي عبد الله عليه السلام عن قول الله: ﴿قُلْ كَفَى بِاللّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُ عِلْمُ

الْكِتَابِ ﴾ فلمّا رآني أتتبع هذا وأشباهه من الكتاب، قال: حسبك كل شيء في الكتاب من فاتحته إلى خاتمته مثل هذا فهو في الأئمة عنى به».

قال الفيض الكاشاني بعد بحث لطيف عن هذا الحديث: «وقد فتح هذا الحديث باباً من العلم انفتح منه ألف باب».

عن الإمام أبي عبد لله الصادق عليه السلام: «من أراد أن يعرف حالنا وحال أعدائنا فليقرأ سورة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، فإنه يراها آية فينا وآية فيهم».

وتطبيقاً لقاعدة (المثل الأعلى) يمكن بكل يسر أن نعالج آية ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّى. أَن جَاءهُ الْأَعْمَى ﴾ التي اختلف فيها المفسرون، وقد اشتبه اشتباهاً عظيماً من قال: إنها نزلت في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فالعبوس فعل منفّر، فلا يتطابق مع (الخلق العظيم) الذي تحدّث عنه القرآن الكريم منسوباً للرسول صلى الله عليه وآله وسلم، فتطبيق قاعدة المثل الأعلى يقتضي صرفها عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وإن قال بعض: إن الخطاب في السورة جاء موجهاً إليه صلى الله عليه وآله وسلم، فالقرآن الكريم «نزل بإياك أعني واسمعي يا جارة» كما قال الإمام الصاديق عليه السلام، فأي ذم أو تقريع أو عمل سلبي في القرآن الكريم لابد أن يعرف فيمن هو، فهي مصاديق (للمثل السيئ) والتي هي من صفات أعداء أهل البيت عليهم السلام.

ما هي فوائد هذه القاعدة؟

١- معرفة طريقة تطبيق الأحكام من ناحية بشرية. «كان خلقه القرآن» و «تخلّقوا بأخلاق الله».

٢- معرفة أبعاد خفية في الآيات وآفاق أخرى غير ما يستفاد من الظاهر. «القرآن الناطق».

٣- معرفة حقائق تاريخية يمكن الرجوع إليها وتحكيمها عند ورود الاختلاف.

٤- معرفة حقائق عقيدية من خلال معرفة مقامات أهل البيت عليهم السلام وفضلهم.

شمولية قاعدة (المثل الأعلى)

ولا تقتصر قاعدة المثل الأعلى على معرفة السلوك الأمثل من خلال أهل البيت عليهم السلام، وإنما هي قاعدة عامة تشمل كافة الأفكار القرآنية والمعارف والأنظمة، مقابل الأفكار البشرية الضالة أو الأنظمة المبتدعة الشاذة عن النظام القرآني، كما قال تعالى: ﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً ﴾.

وقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِن كُلِّ مَثَلٍ وَكَانَ الْإِنسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلاً ﴾.

فقاعدة المثل الأعلى هنا تجترح جانباً آخر من توليد المعرفة، متصلاً بإرجاع النماذج

والأنظمة البشرية في كافة جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إلى النماذج والأمثال القرآنية لتحكمها.وهو من قبيل (إرجاع المتشابه الواقعي) إلى المحكم القرآني.

وننقل في هذا السياق كلام للمرجع المدرسي في تفسير (من هدى القرآن) من دون زيادة أو نقصان، لما رأينا أنه يلبّي المطلوب..

«ربنا الرحمن شافى بالقرآن أمراض المجتمع البشري المتمثلة في الثقافات الجاهلية. فكلما طرحت فكرة جاهلية غامضة جاء الوحي بالحق المبين:

﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيراً ﴾.

ما هو المثل؟

يبدو أن كل مجموعة فكرية يعبر عنها بمثل (أو حسب تعبيرنا اليوم بشعار)، والأمثلة عند الناس تختزل حشداً متناسقاً من الأفكار، وتعبر عن سلسلة فكرية متشابكة.

ولتوضيح ذلك دعنا نضرب مثلاً:

ألف: العشائرية نهج اجتماعي، وقيمة فكرية كان شعارها «أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وأخي وابن عمي على الغريب».

ولكن القرآن يقول: ﴿ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاء لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ ﴾، إن هذا هو الحق يواجه ذلك المثل الشائع.

بـاء: القومية إطار سياسي يعبر عنه المثل ينفيه القرآن بقوله ﴿ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴾ وتقابلها العالمية الإسلامية التي يقول عنها الرب: ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾.

جيم: وهكذا عبادة الأصنام منهج سياسي عبّرت عنه قريش بشعارهم في غزوة أحد: قال أبو سفيان: (اعلُ هبل) وقابلها الرسول بالحق حيث قال: «الله أعلى وأجلّ».

وهكذا في سائر الحقول جاء الوحي منجّماً لكي يواجه الثقافات الجاهلية مثلاً بمثل أحسن، وفكرة باطلة بحق واضح ذا تفسير حسن بليغ».

ومن هنا يجد السيد المدرّسي أن (أسباب النزول) عبارة ليست دقيقة على نزول القرآن منجّماً، فالوقائع لم تكن سبباً لنزول الآيات، وإنما كانت مصاديق وتأويلات لها، وهذا المفهوم يتناسق مع فهم قاعدة (المثل الأعلى) وما يقابلها من (مثل السوء).

خاتمة

عندما نقرر أن بُعد التوليد المعرفي هو البُعد الأهم، بل هو سر وجود المتشابه القرآني لتتفرّع منه الأحكام والمعارف، فإن بحوثنا في المحكم والمشابه يمكنها أن تأخذ أشكالاً مختلفة عن السائد في التعاطي مع علوم القرآن الكريم، لذلك فإن عين الباحث ستكون موجّهة نحو اكتشاف مزيد من القواعد التوليدية التي تنفتح منها كثير من الأبواب، وبناء

على ذلك نشير إلى ضرورة التالي:

- النظر لعلوم القرآن الكريم بوصفها أدوت معرفية لإنتاج المعرفة.
- الانتقال من البحث المفهومي، إلى البحث الآلي (البحث عن القواعد العملية والقانونية).
- ضرورة البحث عن المحكمات كأصول ترجع إليها الفروع المتشابهة.
- توسع البحث بين (النص والواقع) لاكتشاف علاقة (الإحكام والتشابه) بينها □

علوم القرآن...

قراءة نقدية

■■ الشيخ عباس الجابر

التمهيد

الغرض من الدراسة معرفة أثر علوم القرآن في فهم النص القرآني، وضرورة الاجتهاد والتجديد فيها. وسوف أُمهِّد لذلك بمجموعة مقدمات لابد منها:

المقدمة الأولى:

من الأهمية بمكان التعرف على المعارف المصطلح عليه بعلوم القرآن، قبل الخوض في تفاصيل الدراسة، ولعله من الاستحالة بمكان التعرف عليها من خلال تحديد موضوعها، بناءً على أن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية بلا واسطة في العروض، وذلك بسبب كثرة المسائل التي لا تكاد تنتهي الى حدٍّ ونهاية، فلذلك نلجأ الى التعرف عليها من خلال تحديد الغاية منها والغرض.

وقد ذكروا أن الغاية منها أمور أهمها:

١- فهم معاني القرآن.

٢- الدفاع عن القرآن ورد شبهات المغرضين.

٣- أن يعرف الإنسان القرآن، وكيف وصل إلينا.

٤- إدراك الجهود التي بُذلت في حق القرآن من قِبل العُلماء.

* عالم دين، كاتب وباحث، السعودية.

وبأدنى تأمل في تلكم الأمور التي ذكرها غير واحد، نجد أن جميعها لا يمكن أن تكون غاية وغرضا لهذه العلوم، وسبباً في تشييدها باستثناء الأمر الأول، وهو فهم معاني القرآن، رغم أن القرآن نفسه حينما يتحدث عن بيانه فإنه يقول: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾.

إلا أن القرآن نفسه يشير أيضاً، إلى أن القرآن بحاجة الى توضيح وبيان زائد، قال الله تعالى: ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ ولذلك نجد المفسرين يقرون بوجود غموض في القرآن الكريم يحتاج الى كشف وإيضاح وبيان، رغم الاعتراف بأن القرآن بيِّن المعالم واضح البيان، ومن مجالات الغموض، ما يوجد في المفردة اللغوية: (الحصير، الخُنَّس، الكُنَّس، العرجون...)، أو لتعدد المعاني اللغوية للمفردة الواحدة، وما يسمى الترادف اللغوي كمفردة «القسط» التي يتبين المراد منها حسب سياق الجملة؛ إذ إنها تأتي بمعنى الانحراف، كما تأتي بمعنى العدل، وهكذا مفردة «البصير» التي تأتي بمعنى الكفيف الأعمى، كما تأتي بمعنى الشديد النظر، وكذلك التعدد في معنى الجملة الواحدة.

ولعله يمكن التسليم أن الغاية من علوم القرآن هو فهم النص القرآني، وإجلاء غموضه، والتعرف على معانيه بلحاظ أنه كتاب هداية ورشاد...

﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾.

﴿ كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾.

﴿ هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾.

وأنه يتضمن كنوزاً من التجارب الحياتية:

قال علي عليه السلام: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: «ستكون محن، قلت: ما المخرج منها؟ قال: كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل».

وبهذا اللحاظ نتمكن من تشخيص العلوم ذات الصلة بالغرض، وما هو أجنبي عنه، وكذلك تشخيص التوسع المترف الذي لا يخدم الغرض المفروض، وهو فهم النص القرآني، وإن كان مندرجاً تحت مباحث علوم القرآن.

المقدمة الثانية:

بعد المقدمة السابقة نطرح هذا التساؤل:

هل علوم القرآن هي معارف مستقاة من القرآن الكريم نفسه، وبذلك تأخذ ما للقرآن من قداسة ومكانة وعصمة على فرض الوثوق بها، أم أن هذه العلوم هي خارجة عنه موضوعاً محمولة عليه؟

إن عنوان علوم القرآن يوهم للوهلة الأولى أنها علوم مستقاة من الكتاب العزيز، ولكن بأدنى تأمل، يمكن أن يرتفع هذا الوهم في حق بعض العلوم المدرجة تحت عنوان علوم

القرآن، ويرتفع الوهم أيضاً في حق البعض الآخر عند إمعان النظر، ونتمكن أن نصنف علوم القرآن بلحاظ علاقتها بالقرآن ولو على نحو الإجمال الى أصناف:

الصنف الأول:

العلوم التي هي جزء الموضوع، بمعنى أنها بحوث تتناول مباحث لها ذكر في القرآن الكريم كمباحث المُحكم والمتشابه والتأويل والناسخ والمنسوخ.

الصنف الثاني:

العلوم الخارجة عن الموضوع والتي لم يرد لها ذكر في القرآن، وإن كان لها نحو ارتباط بالموضوع، كرسم القرآن وإعرابه... وما أشبه.

الصنف الثالث:

العلوم التي أملتها الظروف والحاجة كتنقيط القرآن وتحريكه، والتي جاءت الحاجة لذلك بعد مرور ما يقرب من الأربعين سنة، وبالخصوص عندما امتدت الفتوحات الإسلامية في الشرق والغرب، ودخلت في الإسلام طوائف وأمم غير عربية يجهلون اللغة وأساليبها.

والحاصل أن هذه العلوم لا يمكن التسليم بما يظهر من عنوانها، وبمعنى أنها علوم مستقاة من القرآن الكريم نفسه.

المقدمة الثالثة:

بعد التسليم بحاصل المقدمة الثانية، نحاول أن نجيب عن هذا التساؤل، وهو إن لم تكن تلك العلوم علوم مستقاة من القرآن الكريم فما عسى أن تكون طبيعة العلاقة بينها وبين القرآن نفسه؟

بعد دعوى استقاء هذه العلوم من القرآن نفسه نقول: إن هذه العلوم تمثّل اجتهادات في جملتها لفهم النص القرآني، وبمعنى آخر: إنها أدوات يُراد منها بيان النص وكشف معانيه وإزالة غوامضه.

ويمكن أن نستدل على أن هذه العلوم اجتهادات لفهم النص وأدوات حادثة وطارئة على القرآن بما يلي:

أولاً: أنها لم تكن معروفة في فترات زمنية، ثم ظهرت وهذا يمكن رصده من خلال البحوث التي تناولت نشأة علوم القرآن وأنها ظهرت تدريجيًّا بحسب الحاجة لفهم معاني القرآن فكان المسلمون الأوائل يفهمون القرآن كونه نزل بلغتهم، وقلَّما يغيب عنهم معنى أو يستشكل عليهم ظاهر من القرآن فجاءت الحاجة إلى علم التفسير.

ومع تطور الخط العربي، نُقط المصحف ونشأ علم اصطلح عليه برسم القرآن، ورافق ذلك إعجامه والحديث عن إعرابه، فظهر علم إعراب القرآن.

ومع توسع المعارف والعلوم ظهرت أنواع علوم القرآن المختلفة فظهر مبكراً الحديث عن أسباب النزول، والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ وعلم الغريب.

بل إن أقدم استعمال لعنوان علوم القرآن -كما عن صاحب الفهرست- يُنسب الى «محمد بن خلف بن المرزبان» (٣٠٩هـ). في كتابه «الحاوي في علوم القرآن» من دون أن يحمل دلالة اصطلاحية.

ولعل بداية إطلاق علوم القرآن بالمعنى الاصطلاحي الشامل بدأ في القرن الرابع الهجري، حينما جاء «علي بن إبراهيم الحوفي» ليؤلف كتابه «البرهان في تفسير القرآن».

ثانياً: أن هذه العلوم غير منحصرة في مقدار محدود، وإنما هي قابلة للتوسع والزيادة تبعاً للحاجة لفهم النص، حتى اختلف في تعدادها بين مقل أو مكثر أوصلها البعض الى أرقام عجيبة.

قال الزركشي المتوفى سنة (٧٩٤ هـ) في مقدمة كتابه «البرهان في علوم القرآن»: ولما كانت علوم القرآن لا تنحصر حتى أنه أوصلها البعض الى سبعة وأربعين علماً.

الحاصل من تلك المقدمات:

لو جمعنا تلك المقدمات السابقة في سياق واحد، لجاءت المحصلة أن علوم القرآن عبارة عن أدوات اجتهادية غير مستقاة -بما هي علم- من القرآن الكريم والغرض منها فهم النص القرآني وإجلاء غوامضه.

دواعي التنقيح والاجتهاد

ربما تكون تلك العلوم المصطلح عليها بعلوم القرآن ساهمت في فترات تاريخية ولو بمقدار في بيان النص وتوضيحه.

والسؤال:

هل تؤدي تلك العلوم -وفي عصرنا الحاضر- الغرض المنشود، وهو فهم النص القرآني، أم أن الأمر يحتاج الى تنقيح واجتهاد؟

وإليك بعض المبررات:

الأول: تخلف الغرض وهو فهم النص القرآني في عصرنا الحاضر والاستجابة لمعانيه.

فبكل تجرد أقول: إننا لا نجد -في الغالب- أثراً للقرآن الكريم في حياة الناس، وأين هي الآثار التي تحدث عنها القرآن نفسه بقوله:

(١) ﴿ لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّـهِ ﴾.

(٢) ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا ﴾.

(٣) القرآن يقص استجابة لنفر من الجن وإيمانهم بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا (١) يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا ﴾.

(٤) أوَليس الإنسان يكرر في كل صلاة الفاتحة وسورة من سور القرآن، بل وقد يقضي ساعات طوال في قراءة القرآن في لياليه وأيامه... لكنه هل يجد شيئاً من تلك الآثار.

الثاني: أن علوم القرآن التي هي بين الأيدي، عبارة عن بحوث تخصصية، قلَّما يستفيد منها العوام من الناس في فهم النص القرآني، وهذه الطبيعة التخصصية تختلف عن بعض البحوث التخصصية الأخرى كالبحوث «الفقهية» مثلاً، والتي يغلب عليها البُعد التخصصي أيضاً، إلا أن المكلَّف العادي يستفيد من حاصل تلك البحوث في أفعاله العبادية منها والمعاملاتية.

الثالث: التوسع المفرط والترف المبالغ في كثير منها والتي تخرج بالضرورة عن حيز الحاجة.

الرابع: التوقف والجمود في الغالب عند اجتهادات السلف ممن أسسوا لهذا العلم وتكرار مقولاتهم، فمعظم ما ألف حديثاً في علوم القرآن مقتبس من مصنفات السابقين وبالخصوص «جلال الدين السيوطي» (٩١١) صاحب كتاب الإتقان الذي يعتبر مرجعاً لما صُنِّف من بعده، بل حتى ما ظهر فيما يصطلح عليها بالنهضة الحديثة في القرن الرابع عشر الهجري من عشرات الكتب لا تعدو كونها مختصرات لما تقدم مع شيء يسير من الإضافات.

الخامس: التأثير المذهبي والتعصب الواضح على الكثير من تلك العلوم، وكذلك تأثير الفكر الأموي بالخصوص، فالزمخشري في كشافه جعل منه منطلقاً لبث أفكار الاعتزال والتبشير بها.

السادس: أنه كما ذكرنا أن علوم القرآن اجتهادات لفهم النص، فلماذا لا تستمر المسيرة بما يحقق الغرض المنشود، وهو الاستعانة على فهم النص بأدوات مستحدثة تتلاءم والعصر الحاضر.

السابع: أن الكثير من المباحث في علوم القرآن تحتاج الى إعادة نظر ومراجعة وتمحيص لاحتوائها على نصوص وروايات تخالف كمال النص القرآني وقدسيته.

فهذه مجموعة من المبررات التي تدعو لإعادة النظر في كثير من مباحث علوم القرآن.

طبيعة القراءات المعاصرة

هناك إحجام لدى الكثير من المهتمين بالشأن القرآني في تناول مسألة التجديد والمراجعة لمباحث علوم القرآن خشية ردَّات الفعل القاسية التي قد تطالهم، وربما أوصلتهم إلى أن يُوصفوا الكفر والزندقة والخروج من المِلة.

وبسبب هذا الإحجام الواضح أصبحت الساحة مفتوحة، ومنذ زمن، أمام الفكر الاستشراقي ورموزه: «نولدكه» صاحب الكتاب الضخم «تاريخ القرآن»، و«بلاشير» صاحب «ترجمة القرآن» المشهورة، وكتاب «القرآن تاريخ تنزيله»...

وهذا الفكر يعتمد المنهج الإسقاطي، حيث يسقط الصراع الذي دار عن الكتاب المقدس عندهم على النص القرآني، بل إنهم لا يؤمنون أن القرآن الكريم من عند الله وإنما يعتبرونه من تأليف محمد ﷺ وما شابه ذلك...

وهذا المنهج الاستشراقي ليس ببعيد عن قراءة «محمد أركون» الذي يتبنى المنهجية السيميائية النقدية التفكيكية، والتي تتبنى القطيعة مع كل ما هو غيبي ميتافيزيقي والخروج من سلطته وتقويضه لإعادة البناء.

منطلقات التجديد

أولاً: فهم النص القرآني من خلال استحداث أدوات تساهم في فهم القرآن بلغتيه معاً، لغة «الخطاب القرآني» للعقل، والتي تقوم على الدليل والبرهان، ولغته الأخرى التي يخاطب بها القلب والوجدان، وهذه اللغة التي لم تعطَ حقها بالمقدار المطلوب، رغم أنها ذات أثر فوري، ويفترض أن تكون مفهومة للجميع وليس لأهل الاختصاص، وهذه اللغة التي تتوجه الى الفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها، وتستثير المشاعر السامية، وتؤدي الى صفاء البواطن تماماً، كلغة الموسيقى التي تثير الغرائز والقوى الشهوية عند الإنسان، وتترك أثرها على الصغير والكبير والعالم والجاهل.

ولذلك نجد أن القرآن نفسه يوصينا أن نقرأه بلحن لطيف وجميل ﴿ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً ﴾ بغية الاستجابة إلى القوى المثيرة والكامنة في كلام الله العزيز.

بل إن هذه اللغة في كثير من الأحيان تكون سبباً للوثوق والاطمئنان بمدركات العقل.

ثانياً: أن القرآن الكريم خطاب موجَّه ليس فقط للمشافهين من العرب الأوائل، بل لم يكن فناً عربيًّا مألوفاً إنما هو نسيج إبداعي فريد من نوعه.

فالعرب الذين كانوا زمن نزول القرآن لهم فنون اختصوا بها شعراً كانت أو نثراً، ولم تكن السياقات القرآنية منها، وهذا يعني أن القرآن يحمل نسقاً لغويًّا لا يفنى ولا يبلى

ويتجدد على مرَّ العصور والأزمان.

ثالثاً: إن القرآن ليس لأهل الاختصاص، وإنما هو خطاب لكافة البشر وكافة المستويات يستفيد منه الجميع كلًّا حسب فهمه ومستواه، وهذا أشبه بالليل والنهار والشمس والقمر، حيث تتباين استفادة الناس منها كمًّا وكيفاً.

والإنسان مكلف بما يدركه من المعاني والحقائق، وهي بذلك حجة عليه وليس مكلفاً بمدركات الغير فقط.

وهذا الأمر بحاجة الى زرع الثقة في النفوس، حيث إنها أصيبت بالعمى وابتُليت بالهزيمة أمام النص القرآن، فلا يكاد قارئ القرآن أن يلتفت الى معانيه لأنه محجوب عنها بسبب الثقافة التي أقرت أن فهم القرآن يتوقف على عشرات العلوم التخصصية المختلفة ومن دونها لا يحق للإنسان أن يتأمل في شيء منها.

توصيات

(١) لعل من المناسب كتابة مختصر مفيد عن علوم القرآن يُراعى فيه ما هو مفيد، ويُصاغ بأسلوب واضح يناسب مستوى العامة من الناس.

(٢) إعادة كتابة منهج التدبر، والدعوة مجدداً للاهتمام بالقرآن من خلال التدبر في آياته، وإقامة الدورات والدروس المكثفة، وإحياء ما اهتمت به هذه المدرسة المباركة ومنذ أواخر القرن الماضي، واستطاعت بحق أن توجد ثقافة قرآنية، ورجالاً قرآنيين، استشعروا طعم التدبر وعشقوا التفكر في آياته. ولو علم الناس حلاوة التدبر في كتاب الله لتنافسوا عليه واهتموا به الاهتمام البالغ.

(٣) التأكيد على تطوير تلاوة القرآن، واستحداث الأساليب التي تبعث الطمأنينة في أعماق الإنسان، وتستثير دفائن الخير فيه، وتسمو به الى عالم من الراحة والفضيلة والكمال، وإذا كان أهل الدنيا يجدون راحتهم في الموسيقى وما تستثيره فيهم فإن أهل الإيمان يجدون راحتهم حينما ينصتون خاشعين ذائبين في كلام الله العزيز الحكيم.

(٤) الاهتمام بدراسة غياب أو ضعف التأثر بالقرآن الكريم وبصورة علمية، والبحث عن الوسائل العلاجية لذلك.

(٥) العمل على كشف أباطيل أولئك الذين أضلهم الله وأعمى قلوبهم وكشف زيف ما يذهبون إليه، من خلال بيان فساد مناهجهم التي يصفونها بالمناهج العلمية، وتحصين الشباب الذين هم عرضة للوقوع في حبائلهم، والتركيز على أن هؤلاء وإن خاضوا في القرآن وعلومه ومعارفه، إلا أنهم أبعد ما يكونون عن القرآن. ومما يؤسف له حقًّا أن مثل هذه القراءات الفاسدة تجد لها رواجاً عند بعض المثقفين والمنبهرين بالألفاظ والمصطلحات الأجنبية □

العدالة الاجتماعية في القرآن الكريم

الشيخ عبدالله أحمد اليوسف*

تمهيد

يُعد العدل في الرؤية القرآنية محوراً لكل شيء، وعليه ترتكز فلسفة التشريع، وحكمة التكوين، وبناء المجتمع، وحفظ الحقوق، وتعميق المبادئ الأخلاقية.

والعدل لا يقتصر على جانب دون آخر؛ بل هو مطلوب في كل المجالات والحقول، إذ يجب أن يعم العدل في كل شيء، في السياسة والاقتصاد والاجتماع والثقافة والتربية والحقوق، وبدونه لا يمكن أن ينعم المجتمع بالسعادة والأمن والاستقرار.

ومما يدل على أهمية العدل في المنظور القرآني أنه «تكررت مادة العدل بمشتقاتها ما يقرب من ثلاثين مرة في القرآن الكريم، ويشير هذا التكرار إلى عناية التنزيل المجيد بالحديث عن العدل»[1].

وإذا دققنا النظر في القرآن وجدناه يدور حول محور واحد هو العدل من كل الأفكار القرآنية، من التوحيد إلى المعاد، ومن النبوة إلى الإمامة والزعامة، ومن الآمال الفردية إلى الأهداف الاجتماعية. فالعدل في القرآن قرين التوحيد، وركن المعاد، وهدف تشريع النبوة، وفلسفة الزعامة والإمامة، ومعيار كمال الفرد، ومقياس سلامة المجتمع.

* عالم دين، كاتب وباحث، السعودية.

(١) موسوعة أخلاق القرآن، د. أحمد الشرباصي، دار الرائد العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ص٢٢.

والعدل القرآني عندما يتعلق بالتوحيد أو المعاد فإنه يعطي معنى خاصًّا لنظرة الإنسان إلى الوجود والعالم، وبعبارة أخرى نقول: إنه نوع من النظرة الكونية.

ففي الموارد التي يتعلق فيها العدل بالنبوة أو التشريع والقانون فإنه يعتبر معياراً أو مقياساً لمعرفة القانون. وبعبارة أخرى: يعد إعطاء مجال للعقل بعد الكتاب والسنة ليكون منبعاً للفقه والاستنباط. وأما في الموارد التي يتعلق فيها بالإمامة والقيادة فإنه يعد نوعاً من اللياقة، وفي الموارد الأخلاقية يعتبر أملاً إنسانيًّا، وفي المجالات الاجتماعية يعد مسؤولية[٢].

ولأهمية العدل في حياة الناس؛ فإن أهم هدف لبعث الأنبياء والرسل بعد تعريف الناس بالخالق جلَّ وعلا هو بسط العدل بينهم، قال تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ وَالمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ ﴾[٣] ذلك لأن الاجتماع البشري لا يمكن أن يتأسس فيه روح النظام والقانون والمساواة إلا بتحقيق العدل والعدالة، ومن هنا جاء الأمر الإلهي بضرورة تطبيق العدل: ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالقِسْطِ ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ ﴾[٥].

فالعدل هو جوهر الإسلام وروحه، وهو المحور الأساس لتطبيق أصول الدين وفروعه، وبتطبيقه تنعم البشرية بالسلام والاطمئنان والأمن والرفاهية والرخاء، أما عندما ينتفي العدل والعدالة من حياتنا، فإن نقيضه سيحل محله، وهو الظلم والجور، وهو أساس كل شر، وسبب كل شقاء، ومنبع الرذائل والفواحش، وجذر التخلف والتقهقر الحضاري ﴿ فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ ﴾[٦].

في معنى العدل

أفضل تعريف لمعنى العدل هو: «وضع الأمور في مواضعها» الوارد عن الإمام علي عليه السلام [٧] ولهذا المفهوم الواسع مصاديق كثيرة من جملتها: العدالة بمعنى الاعتدال، العدالة بمعنى رعاية المساواة ونفي كل ألوان التمييز، العدالة بمعنى رعاية الحقوق والاستحقاقات، وأخيراً

(٢) العدل الإلهي، مرتضى مطهري، مؤسسة أهل البيت، بيروت - لبنان، طبع عام ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ص ٤٦ - ٤٧.

(٣) سورة الحديد: الآية ٢٥.

(٤) سورة الأعراف: الآية ٢٩.

(٥) سورة النحل: الآية ٩٠.

(٦) سورة الحج: الآية ٤٥.

(٧) نهج البلاغة، ج ٤، ص ٧٦٢، رقم ٤٣٢، ونص ما قاله الإمام عليه السلام: «العدل يضع الأمور مواضعها».

العدالة بمعنى التزكية والتطهير[٨].

وقال الراغب الأصفهاني: «عدل: العَدَالةُ والمُعَادلةُ لفظ يقتضي معنى المساواة ويستعمل باعتبار المضايفة، والعَدْلُ والعِدْل يتقاربان، لكن العَدْل يستعمل فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام، وعلى ذلك قوله: ﴿أَو عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً﴾ والعِدْلُ والعَدِيلُ فيما يدرك بالحاسة كالموزونات والمعدودات والمكيلات، فالعَدْلُ هو التقسيط على سواء»[٩].

فالعدل يعني العدالة، والعدالة تشمل الحكم والقضاء، وتشريع القوانين، والمساواة في مجال الحقوق، وعدم الاعتداء على حقوق الآخرين، ووضع كل شيء في موضعه المناسب له.

وقد عَبَّر القرآن الكريم عن العدل بثلاث كلمات هي: العدل، والقسط، والميزان، إلا أنه أحياناً تأتي كلمة القسط أو الميزان في القرآن الكريم بمعنى مغاير لكلمة العدل، ويُعرف ذلك من خلال سياق الآيات الكريمة وتفسيرها.

في معنى الظلم

نقيض العدل هو الظلم، ولذلك يمكن تعريفه بأنه: «وضع الأمور في غير مواضعها» وقد عَرَّفه الراغب الأصفهاني بقوله: «الظُّلْمُ عند أهل اللغة وكثير من العلماء وضع الشيء في غير موضعه المختص به إما بنقصان أو بزيادة، وإما بعدول عن وقته أو مكانه»[١٠] والظُّلْمُ يقال في مجاوزة الحق الذي يجري مجرى نقطة الدائرة، ويقال فيما يكثر وفيما يقل من التجاوز ولهذا يستعمل في الذنب الكبير وفي الذنب الصغير[١١].

والجدير بالانتباه هو استعمال القرآن الكريم كلمة (العدل) في المواضع المتعلقة بوظيفة العباد، وعدم استعماله هذه الكلمة بخصوص الباري تعالى. وبالمقابل يلاحظ تعبير (نفي الظلم) عن الله بكثرة، وتعبير إقامة الله القسط ليس بقليلٍ أيضاً[١٢].

ذلك لأن الله سبحانه وتعالى عادل في كل شيء، والمطلوب من الناس أن يطبقوا العدل والعدالة في حياتهم، أما نفي الظلم عن الذات المقدسة فحتى لا يرتاب أحد من الناس أن الظلم الذي وقع عليه هو من الله، فالله عز وجل يريد العدل في كل شيء، والظلم لا يمكن أن يكون صادراً إلا من البشر.

---

(٨) نفحات القرآن، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج ٤. ص ٣٥٩.

(٩) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٣٢٩.

(١٠) المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٣١٨.

(١١) المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٣١٨.

(١٢) نفحات القرآن، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج ٤، ص ٣٦١.

والظلم -كما يرى بعض الحكماء- ثلاثة:

الأول: ظُلْمٌ بين الإنسان وبين الله تعالى وأعظمه الكفر والشرك والنفاق، ولذلك قال: ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾[١٣] وإياه قصد بقوله: ﴿ أَلاَ لَعْنَةُ الله عَلَى الظَّالِمِينَ ﴾[١٤] ﴿ وَالظَّالِمِينَ أَعَدَّ لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً ﴾[١٥] في آي كثيرة وقال: ﴿ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَذَبَ عَلَى الله ﴾[١٦] ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى الله كَذِباً ﴾[١٧].

والثاني: ظُلْمٌ بينه وبين الناس وإياه قصد بقوله: ﴿ وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ ﴾[١٨] إلى قوله: ﴿ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾[١٩] وبقوله: ﴿ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ ﴾[٢٠] وبقوله: ﴿ وَمَن قُتِلَ مَظْلُوماً ﴾[٢١].

والثالث: ظُلْمٌ بينه وبين نفسه وإياه قصد بقوله: ﴿ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ ﴾[٢٢] وقوله: ﴿ ظَلَمْتُ نَفْسِي ﴾[٢٣] ﴿ إِذ ظَّلَمُواْ أَنفُسَهُمْ ﴾[٢٤] ﴿ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾[٢٥] أي من الظالمين أنفسهم، ﴿ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ﴾[٢٦].

وكل هذه الثلاثة في الحقيقة ظلم للنفس، فإن الإنسان في أول ما يهم بالظُّلْم فقد ظلم نفسه، فإن الظالم أبداً مبتدئ في الظلم ولهذا قال تعالى في غير موضع[٢٧]: ﴿ وَمَا ظَلَمَهُمُ الله وَلَكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[٢٨] ﴿ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُواْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾[٢٩].

ولقبح الظلم والجور والاعتداء على الآخرين فإن القرآن الكريم يحدثنا عن هلاك وتدمير مجتمعات بكاملها نتيجة للظلم السائد بينهم، يقول تعالى: ﴿ وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ

---

(١٣) سورة لقمان: الآية ١٣.
(١٤) سورة هود: الآية ١٨.
(١٥) سورة الإنسان: الآية ٣١.
(١٦) سورة الزمر: الآية ٣٢.
(١٧) سورة الأنعام: الآية ٢١.
(١٨) سورة الشورى: الآية ٤٠.
(١٩) سورة الشورى: الآية ٤٠.
(٢٠) سورة الشورى: الآية ٤٢.
(٢١) سورة الإسراء: الآية ٣٣.
(٢٢) سورة فاطر: الآية٣٢.
(٢٣) سورة النمل: الآية ٤٤.
(٢٤) سورة النساء: الآية ٦٤.
(٢٥) سورة البقرة: الآية ٣٥.
(٢٦) سورة البقرة: الآية ٢٣١.
(٢٧) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، ص ٣١٩.
(٢٨) سورة آل عمران: الآية ١١٧.
(٢٩) سورة البقرة: الآية ٥٧.

كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْماً آخَرِينَ ﴾[٣٠]، وقوله تعالى: ﴿ وَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَمْلَيْتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذْتُهَا وَإِلَيَّ الْمَصِيرُ ﴾[٣١].

وما ساد الظلم في مجتمع إلا وحلَّ معه الفساد والجور والاضطراب وانعدام الأمن والسلام، وما حلَّ العدل في مجتمع إلا وحلَّ معه الصلاح والخير والأمن والسلام والاطمئنان ﴿ الَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يَلْبِسُواْ إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَـئِكَ لَهُمُ الأَمْنُ وَهُم مُّهْتَدُونَ ﴾[٣٢].

مفهوم العدالة الاجتماعية

توجد تعاريف عديدة لمفهوم العدالة الاجتماعية، وتختلف هذه التعاريف باختلاف أصحابها، فعلماء الأخلاق ينظرون إليها بوصفها خصلة أخلاقية تحفِّز على احترام حقوق الآخرين، وعلماء القانون يعرفون العدالة بسيادة القانون، وعلماء الفقه ينظرون للعدالة بوصفها شرطاً لصحة مجموعة من الأعمال كاشتراطها في إمام الجماعة، وللشهادة في عدة مواضع، وفي القاضي، وفي الفقيه المقلَّد.. وغيرها. وعلماء الاجتماع يركزون على أنه لا استقرار اجتماعي دون سيادة العدالة، وعلماء الفلسفة يرون أن فلسفة الوجود قائم على العدالة... وهكذا يربط علماء كل حقل من حقول المعرفة الإنسانية العدالة بمجالهم الخاص بهم. والصحيح أن العدالة تشمل كل ذلك وأكثر؛ فالعدالة هي محور كل شيء في حياتنا، وأصل للأصول الأخرى.

ويمكننا أن نعرف مفهوم العدالة الاجتماعية ـ بحسب الرؤية القرآنية ـ بأنها: رعاية الحقوق العامة للمجتمع والأفراد، وإعطاء كل فرد من أفراد المجتمع ما يستحقه من حقوق واستحقاقات، والتوزيع العادل للثروات بين الناس، والمساواة في الفرص، وتوفير الحاجات الرئيسة بشكل عادل، واحترام حقوق الإنسان المعنوية والمادية.

والعدل وفق الرؤية القرآنية -كما يرى الدكتور علي محسني- «ملاك وميزان الخالق في تدبير أمر خلقه ﴿ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ * وَالسَّمَاء رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ * أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴾[٣٣] كما أن الحكم بالعدل والقسط في جميع مجالات حياة الإنسان أحد الأهداف الأساسية لبعث الأنبياء عليهم السلام، والغاية النهائية لجميع الأديان الإلهية ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴾[٣٤]، كذلك

(٣٠) سورة الأنبياء: الآية ١١.
(٣١) سورة الحج: الآية ٤٨.
(٣٢) سورة الأنعام: الآية ٨٢.
(٣٣) سورة الرحمن: الآيات ٦ - ٨.
(٣٤) سورة الحديد: الآية ٢٥.

فتحقق العدل أحد وظائف الأنبياء ﴿ فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللّه مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ اللّه رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ اللّه يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴾[٣٥]، بل إن أوامر الله تعالى قائمة بالعدل والإحسان ﴿ إِنَّ اللّه يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاء ذِي القُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الفَحْشَاء وَالْمُنكَرِ وَالبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾[٣٦]، والقرآن حينما يأمر جميع الناس بالعدل يشدد على المؤمنين ذلك ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ بِالقِسْطِ شُهَدَاء للّه وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ ﴾[٣٧]، كما أجاز القرآن القتال من أجل رفع الظلم وإبادة الظالمين ﴿ أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللّه عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ﴾[٣٨]، بل إن إقامة العدل واجبة حتى لو أدت إلى المواجهة مع العدو ﴿ اليَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ ﴾[٣٩]، فالعدل أساس الثواب والعقاب يوم القيامة»[٤٠] ﴿ وَلَئِن مَّسَّتْهُمْ نَفْحَةٌ مِّنْ عَذَابِ رَبِّكَ لَيَقُولُنَّ يَا وَيْلَنَا إِنَّا كُنَّا ظَالِمِينَ ﴾[٤١].

وقد ركَّز القرآن الكريم كثيراً على أهمية تطبيق العدالة في المجتمع، وبالرغم من أن القرآن الكريم قد أشار إلى مختلف أنواع العدالة فيما يقرب من ثلاثين مرة في القرآن الكريم؛ إلا أن العدالة الاجتماعية قد حظيت بأكثر من نصف الآيات التي أشارت إلى العدل، فالقرآن المجيد احتوى على ستة عشرة آية تختص بالعدالة الاجتماعية.

ذلك لأنه لا يمكن تحقيق العدالة في عديد من أنواعها دون وجود العدالة الاجتماعية، فهي التي توجد الأجواء المناسبة والأرضية الصالحة لتطبيق مبدأ العدل والعدالة في الأبعاد الأخرى، فالعدالة الاجتماعية تعتبر من أهم مكونات ومرتكزات العدل في الإسلام الحنيف.

أركان العدالة الاجتماعية

للعدالة الاجتماعية أركان وأسس وقواعد لا تقوم إلا بها، وهي مقياس لمعرفة إن كانت العدالة الاجتماعية مطبقة في مجتمع ما أم أن السائد فيه هو الظلم والجور والحرمان.

وأهم أركان العدالة الاجتماعية هي:

(٣٥) سورة الشورى: الآية ١٥.
(٣٦) سورة النحل: الآية ٩٠.
(٣٧) سورة النساء: الآية ١٣٥.
(٣٨) سورة الحج: الآية ٣٩.
(٣٩) سورة المائدة: الآية ٣.
(٤٠) مجلة نصوص معاصرة، العدد السابع، صيف ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ، موضوع (دور العدالة في التنمية الاقتصادية)، د. علي محسني، ص ٤٧. (بتصرف قليل).
(٤١) سورة الأنبياء: الآية ٤٦.

أولاً: المساواة بين الناس:

خلق الله سبحانه وتعالى الناس جميعاً من تراب، ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴾(٤٢) ولذلك لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأبيض على أسود، إلا بالتقوى والعمل الصالح.

ويكرر القرآن الكريم في مواضع عدة أن الجنس البشري كله خُلِق من تراب، ومن نفس واحدة، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء ﴾(٤٣).

فالناس سواسية في أصل الخلقة والنشأة والمنبع، وقد أكد على ذلك رسولنا الكريم ﷺ بقوله: «الناس سواسية كأسنان المشط»(٤٤).

فالإسلام يرفض التمييز بين البشر على أساس اللون أو العرق أو الجنس أو الانتماء المذهبي أو أي لون من ألوان التمييز بين الناس الذين خلقهم الله عز وجل جميعاً من نفس واحدة، ومن التراب.

والمساواة بين الناس -والتي تعدّ من أهم مكونات وأسس بناء العدالة الاجتماعية- تعني المساواة أمام الشرع والقانون، والمساواة في الفرص، والمساواة في تقلد المناصب العامة، والمساواة في الحصول على المكاسب والامتيازات، والمساواة في الحقوق والواجبات.

فالمساواة بين الناس تعطي حيوية للمجتمع، ومن أجلى مصاديقها المساواة في تكافؤ الفرص، يقول السيد المدرسي: «لا تعني العدالة مجرد احترام حقوق الناس الفعلية، بل و -أيضاً- تكافؤ الفرص التي تمنح المجتمع حيوية بالغة، فإذاً ليس من العدالة وضع المزيد من القيود على حركة الإنسان، بحيث تمنعه من استقصاء جهوده، وبلورة طاقاته ومواهبه، وهنا نصل إلى نوع من التناقض بين العدالة المطلوبة، وبين ما يُسنّ من قوانين باسمها في المجتمعات الاشتراكية -مثلاً-، حيث إنهم من أجل توزيع الثروة مثلاً، يمنعون بعض المبادرات الشخصية، والذي -بدوره- يسبب في منع الناس من حقهم الطبيعي في تطوير طاقاتهم، والاستفادة من مواهبهم»(٤٥).

فما تعانيه المجتمعات في عالم اليوم من مشاكل مزمنة يعود -في جزء منها- إلى انتشار المحسوبيات في الحياة العامة، وانعدام تكافؤ الفرص بين الناس، والتمييز على أسس مختلفة، مما يؤدي إلى تأخر المجتمع، وغياب العدالة الاجتماعية.

---

(٤٢) سورة الروم: الآية ٢٠.

(٤٣) سورة النساء: الآية ١.

(٤٤) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٧٥، ص ٢٥١، رقم ٩٩.

(٤٥) التشريع الإسلامي.. مناهجه ومقاصده، السيد محمد تقي المدرسي، دار البصائر، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ، ج ٣، ص ٣٢١.

فالمساواة تعني -فيما تعنيه- رفض التمييز على أسس عنصرية أو عرقية أو مذهبية أو ما أشبه ذلك، فالتنوع العرقي واللغوي والقبلي والقومي كلها تدخل ضمن وحدة الأصل الإنساني الذي نصَّ عليه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللّه أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللّه عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾(٤٦) فالفخر والتفاضل إنما يكون بالتقوى، وليس بالنسب أو العرق أو القبيلة أو غير ذلك من أشكال الفروق الطبيعية بين البشر.

ولابد من التأكيد هنا على أن المساواة المطلوبة بين الناس -كل الناس- هو رفض التمييز والترجيح بينهم على أسس عنصرية. ومن جهة أخرى يجب مراعاة المساواة مع تساوي الاستحقاق، وإلا فإن مساواة العاجز بالنشيط في العمل، والمبدع بالبليد، والمفكر بالفلاح... ليس من العدالة في شيء؛ بل هو عين الظلم.

وقد أشار القرآن الكريم إلى رفض مثل هذه المساواة غير القائمة على أي منطق، قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ اللّه مَثَلاً رَّجُلَيْنِ أَحَدُهُمَا أَبْكَمُ لاَ يَقْدِرُ عَلَىَ شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَمَا يُوَجِّههُّ لاَ يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَن يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴾(٤٧) فلا يمكن المساواة بين رجل أبكم وغير قادر على فعل شيء ولا يأت بأي خير، ورجل ناطق ويأمر بالعدل!

ويضرب لنا القرآن الكريم مثلاً آخر في عدم المساواة بين من يعمل الصالحات ومن يُفسد في الأرض، ولا بين من يتقي الله عز وجل ومن يفجر ويرتكب المحرمات، قال تعالى: ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالفُجَّارِ ﴾(٤٨).

كما لا يمكن المساواة بين أصحاب القابليات العقلية الذكية، والذين يعانون من ضعف في قابلياتهم واستعداداتهم العقلية. بَيْدَ أن المساواة بين هؤلاء عين الظلم، وهذا ما يرفضه القرآن الكريم، وليس هو المقصود من حديثنا عن وجوب المساواة بين الناس كركن من أركان العدالة؛ لأن ذلك ليس من العدالة في شيء، بل ما نقصده بالتحديد من المساواة هو رفض التفاضل أو الترجيح أو التمييز على أسس عنصرية وفئوية وعرقية ودينية.

فالكثير من المجتمعات كانت ولا زالت تعاني من أشكال مختلفة من التمييز بين الناس على أسس عنصرية، وهذا هو عين الظلم الذي حاربه الإسلام، وشجبه القرآن الكريم، فعندما جاءت رسالة الإسلام رفض ما كان سائداً من التمييز بين الناس، وأعلن الرسول الأعظم ﷺ أن الناس سواسية، وأنه لا فضل لأحد على أحد إلا بالتقوى، قال ﷺ في

(٤٦) سورة الحجرات: الآية ١٣.

(٤٧) سورة النحل: الآية ٧٦.

(٤٨) سورة ص: الآية ٢٨.

خطبة الوداع: «يا أيها الناس! ألا إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأسود على أحمر، ولا لأحمر على أسود، إلا بالتقوى. ألا هل بلغت؟ قالوا: نعم! قال: ليبلغ الشاهد الغائب»[٤٩].

كما ورد في حديث آخر بهذا المعنى ضمن الكلمات القصيرة ذات المعاني الغزيرة أنه قال ﷺ: «إن الله لا ينظر إلى أحسابكم ولا إلى أنسابكم ولا إلى أجسامكم ولا إلى أموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم، فمن كان له قلب صالح تحنن الله عليه، وإنما أنتم بنو آدم وأحبكم إليه أتقاكم»[٥٠].

فالتمييز بعناوينه المتعددة، وأشكاله المختلفة يمثل تحدياً كبيراً، وعائقاً قويًّا، أمام تطبيق العدالة الاجتماعية، وإن شعور بعض الناس بالغُبن والظلم يدفع بهم نحو ممارسة أفعال عنفية تهدد أمن المجتمع وسلامته واستقراره، وأنه لا حلَّ لذلك إلا بتطبيق مبدأ المساواة في كل الحقوق والواجبات، ولضمان هذا الركن الهام من أركان العدالة يجب وضع تشريعات قانونية، وقضاء مستقل وعادل للرجوع إليه عند انتهاك حقوق الناس من أي جهة كانت، وبذلك يتم حماية مبدأ المساواة من التعدي أو الانتهاك أو المس به.

ثانياً: التوزيع العادل للثروات:

الركن الثاني والهام من أركان العدالة الاجتماعية هو التوزيع العادل للثروات بين الناس، ومن دون ذلك تنعدم العدالة الاجتماعية، وتختفي العدالة الاقتصادية من المجتمع، فلا عدالة اجتماعية من دون توزيع عادل للثروات على أفراد المجتمع، ومن دون إعطاء كل شخص ما يستحقه من مال تجاه ما يقوم به من أعمال منتجة، أو ما يستحقه بوصفه عضواً في المجتمع.

إن مشكلة المشاكل في عالمنا اليوم هو غياب أي توزيع عادل للثروات، وتركز الثروات عند فئة قليلة من الناس في حين تعيش الأغلبية في فقر مدقع، وبذلك يزداد الغني غنىً والفقير فقراً!!

ويشجع النظام الرأسمالي على تكوين الطبقات المتباعدة بين أفراد المجتمع، فنرى فئات من المجتمع تنام على مليارات الدولارات، في حين أنه توجد فئات أخرى -وهي الغالبة- تعيش إما بقدر الكفاية أو تحت خط الفقر.

والأرقام والإحصائيات كلها تؤكد ذلك «ففي عام ١٩٦٠م كان هناك ١٪ من الشعب

(٤٩) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة البعثة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ج ١٦، ص ٥١٧.

(٥٠) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، مؤسسة البعثة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م، ج ١٦، ص ٥١٨.

الإنجليزي يملك ٤٢٪ من رأس المال و ٥٪ من الشعب يملك ٧٥٪، وفي عام ١٩٨٥م كان (٣٢,١) مليون من الشعب الأمريكي تحت خط الفقر، أي ١٤٪ بينما كان في عام ١٩٨٣م (١٥,٢٪)، هذا مع وجود أرقام أخرى كثيرة تؤيد ذلك.

كما تدل الإحصائيات أن (٨٠٠) مليون من شعوب العالم في عام ١٩٨٠م كانوا محرومين من التغذية والخدمات المناسبة، كما كان هناك مليارا شخص لا يملكون ثروات كافية ويعانون الفقر والحرمان»[٥١].

وقد رسم تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية لعام ٢٠٠٥م صورة قاتمة عن توزيع الدخل العالمي وتفاوته الصارخ بين البشر. وكشف أن مجموع دخول أغنى ٥٠٠ شخص في العالم يفوق دخول أفقر ٤١٦ مليون شخص.

وأفاد التقرير المكون من ٣٧٢ صفحة، أن ٢٥٠٠ مليون شخص -نحو ٤٠ في المئة من سكان العالم- يعيشون بأقل من دولارين في اليوم لكل منهم، ولا يحققون سوى خمسة في المئة من إجمالي الدخل العالمي في حين أن أغنى ١٠ في المئة يعيشون كلهم تقريباً في البلدان الغنية، حيث يحققون ٥٤ في المئة من هذا الدخل.

وأشار التقرير إلى أن إنقاذ بليون إنسان يعيشون بأقل من دولار في اليوم، عند عتبة الفقر المدقع، يكلف ٣٠٠ بليون دولار، وهو مبلغ يمثل ١,٦ في المئة من دخول أغنى عشرة في المئة من سكان العالم[٥٢].

وفي دراسة جديدة عن العالم العربي أشارت إلى أنه: دخل أعضاء جدد عام ٢٠٠٦م في نادي أصحاب المليارديرات العرب، حسب القائمة السنوية التي تصدرها مجلة «فوربس»، وبلغ عددهم ٣٣ مليارديراً عربيًّا، إجمالي ثرواتهم تفوق ١٧٩ مليار دولار، في المقابل قالت الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية: «إن أكثر من ١٠٣ مليون عربي يعيشون تحت خط الفقر».

وارتفعت ثروة الأغنياء من ١٠٧ مليارات دولار، وسترتفع بنسب أكبر كل عام، في المقابل ارتفع عدد الفقراء في الفترة نفسها، وستتعقد المشكلة أكثر كل عام.

ويتجاوز عدد العرب ممن يعيشون تحت خط الفقر اليوم ١٠٣ مليون نسمة من أصل ٣١٠ ملايين نسمة هو عدد سكان العالم العربي الذين تشكل العربية لغتهم الأم[٥٣].

وكشفت دراسة أعدها معهد عالمي تابع للأمم المتحدة أن ٢٪ من البالغين يملكون أكثر من نصف ثروة العالم بما في ذلك العقارات والأصول المالية، في حين يمتلك نصف البشر

---

(٥١) مجلة نصوص معاصرة، موضوع: (دور العدالة في التنمية الاقتصادية)، د. علي محسني، العدد السابع، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ، ص ٥٥ - ٥٦.

(٥٢) صحيفة الحياة، بتاريخ ٢٥/ ٥/ ٢٠٠٥م.

(٥٣) موقع الأسواق العربية www.alaswaq.net، يوم الأحد بتاريخ ١٤٢٨/٨/٦هـ الموافق٢٠٠٧/٨/١٩م.

الأكثر فقراً ١٪ من الثروة.

وأظهرت الدراسة التي أعلن عنها يوم الثلاثاء ٥ - ١٢ - ٢٠٠٦م المعهد العالمي لأبحاث التنمية الاقتصادية أن الثروة تتركز بشكل كبير في أمريكا الشمالية وأوروبا ودول آسيا والمحيط الهادي ذات الدخول المرتفعة، وأن سكان هذه الدول ككل يمتلكون نحو ٩٠٪ من إجمالي ثروة العالم.

وذكرت الدراسة التي تُعد أول بحث عالمي في هذا الموضوع اذ لا يتوافر عنه سوى بيانات محدودة، أنه كما غابت المساواة عن توزيع الدخل العالمي فإن توزيع الثروة ينم عن خلل أكبر. وقال مدير المعهد، ومقره هلسنكي، أنطوني شوروكس: إن الأمر أشبه بمجموعة من ١٠ أشخاص يمتلك فرد واحد منها ٩٩ دولاراً ويقتسم التسعة الباقون دولاراً واحداً، مضيفاً «إذا كان هناك اعتقاد بعدم وجود مساواة في توزيع الدخل فإن هناك قدراً أكبر من عدم المساواة في توزيع الثروة»[٥٤].

ويحذر القرآن الكريم الذين يجمعون الأموال الطائلة، ولا ينفقون منها ما يجب عليهم فيها من واجبات مالية بعذاب أليم، يقول تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّه فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾[٥٥] كما ينهى القرآن الكريم عن أكل أموال الناس بالباطل، قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالبَاطِلِ إِلاَّ أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّه كَانَ بِكُمْ رَحِيماً ﴾ [٥٦] وقال تعالى: ﴿ وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَا إِلَى الحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقاً مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[٥٧] فالثراء إن لم يكن بطريق مشروع كالتجارة أو الصناعة أو العمل المنتج فهذا أكل لأموال الناس بالباطل، وهو ما يعبر عنه في عصرنا بـ(الثراء غير المشروع) أو الثراء غير القانوني الناتج عن غسيل الأموال، أو الاستيلاء على أموال الآخرين بالغصب والاستيلاء على ممتلكات الناس دون حق.

وفي مقابل تحذير القرآن الكريم من تراكم الثروات دون وجه شرعي، أو أكل أموال الناس بالباطل، يدعو الأغنياء والموسرين إلى دفع جزء من أموالهم للفقراء والمحتاجين والمساكين وذلك من خلال الزكاة والخراج والصدقات والكفارات والنذور وغيرها من وجوه الإنفاق الواجب أو المنذوب.

قال تعالى: ﴿ وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالمَحْرُومِ ﴾ [٥٨] وقال تعالى: ﴿ لَّيْسَ البِرَّ

(٥٤) موقع الأسواق العربية www.alaswaq.net، يوم الثلاثاء ١٤/١١/١٤٢٧هـ- ٥/١٢/٢٠٠٦م.
(٥٥) سورة التوبة: الآية ٣٤.
(٥٦) سورة النساء: الآية ٢٩.
(٥٧) سورة البقرة: الآية ١٨٨.
(٥٨) سورة الذاريات: الآية ١٩.

أَن تُوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ المَشْرِقِ وَالمَغْرِبِ وَلَـكِنَّ البِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّه وَاليَوْمِ الآخِرِ وَالمَلآئِكَةِ وَالكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى المَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي القُرْبَى وَاليَتَامَى وَالمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّآئِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ ﴾[٥٩]، وأمر القرآن المجيد بالإنفاق كي لا تتراكم الثروات بيد مجموعة قليلة من الأغنياء، قال تعالى: ﴿ مَّا أَفَاء اللّه عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ القُرَى فَلله وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبَى وَاليَتَامَى وَالمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاء مِنكُمْ ﴾[٦٠]، كما يحذر القرآن المبذرين للأموال، يقول تعالى: ﴿ إِنَّ المُبَذِّرِينَ كَانُواْ إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً ﴾[٦١]، فالإنسان مسؤول عن اكتسابه للأموال، كما أنه مسؤول عن طريقة إنفاقه لها، وتزداد المسؤولية عندما يكون الإنسان مسؤولاً عن بيت مال المسلمين، لأن هذا المال هو حق لكل المسلمين، ويجب صرفه في الوجوه الشرعية، ووفق تعاليم الشرع والدين.

والتوزيع العادل للثروات يجب أن يرتكز على أمرين:

أ- الاهتمام بالطبقات الاجتماعية الضعيفة:

وهو الأمر الذي أشار إليه القرآن الكريم في عدة مواضع، وأن هؤلاء يستحقون الدعم والمساعدة، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاء وَالمَسَاكِينِ وَالعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللّه وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللّه وَاللّه عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[٦٢] كما أشار القرآن الكريم إلى أهمية الانتباه للفقراء المتعففين، يقول تعالى: ﴿ لِلْفُقَرَاء الَّذِينَ أُحصِرُواْ فِي سَبِيلِ اللّه لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الجَاهِلُ أَغْنِيَاء مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلحَافاً وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللّه بِهِ عَلِيمٌ ﴾[٦٣].

فالطبقات المحرومة والضعيفة وأصحاب الدخل المحدود بحاجة إلى دعم ومساعدة كي يستطيعوا أن يعيشوا بكرامة وعزة.

وقد أشار الإمام علي (عليه السلام) في عهده لمالك الأشتر إلى ذلك بقوله: «ثم الله الله في الطبقة السفلى من الذين لا حيلة لهم والمساكين والمحتاجين وأهل البؤسى والزمنى[٦٤]، فإن في هذه الطبقة قانعاً ومعتراً[٦٥]. واحفظ لله ما استحفظك من حقه فيهم، واجعل

(٥٩) سورة البقرة: الآية ١٧٧.
(٦٠) سورة الحشر: الآية ٧.
(٦١) سورة الإسراء: الآية ٢٧.
(٦٢) سورة التوبة: الآية ٦٠.
(٦٣) سورة البقرة: الآية ٢٧٣.
(٦٤) البؤسى -بضم أوله-: شدة الفقر. والزمنى -بفتح أوله-: جمع زمن وهو المصاب بالزمانة بفتح الزاي أي العاهة، يريد أرباب العاهات المانعة لهم عن الاكتساب.
(٦٥) القانع: السائل من قنع كمنع أي سأل وخضع وذل. وقد تبدل القاف كافاً فيقال كنع. والمعتر -بتشديد

لهم قسماً من بيت مالك وقسماً من غلات صوافي الإسلام في كل بلد[٦٦]، فإن للأقصى منهم مثل الذي للأدنى. وكلٌّ قد استُرعيتَ حقه فلا يشغلنك عنهم بطر[٦٧]، فإنك لا تعذر بتضييعك التافه[٦٨] لإحكامك الكثير المهم، فلا تشخص همك عنهم[٦٩]، ولا تصعر خدك لهم، وتفقّد أمور من لا يصل إليك منهم ممن تقتحمه العيون[٧٠] وتحقره الرجال، ففرغ لأولئك ثقتك[٧١] من أهل الخشية والتواضع، فليرفع إليك أمورهم، ثم اعمل فيهم بالإعذار إلى الله يوم تلقاه[٧٢]، فإن هؤلاء من بين الرعية أحوج إلى الإنصاف من غيرهم، وكلٌّ فأعذر إلى الله في تأدية حقه إليه. وتعهد أهل اليتم[٧٣] وذوي الرقة في السن ممن لا حيلة له ولا ينصب للمسألة نفسه، وذلك على الولاة ثقيل، والحق كله ثقيل»[٧٤].

وهذا يعني -فيما يعنيه- أن تكون التشريعات الاقتصادية تراعي مصالح هذه الفئة السفلى -كما يعبر عن ذلك الإمام علي عليه السلام- وألّا تكون لصالح أصحاب الأموال الطائلة على حساب الفئات الضعيفة والفقيرة والمحتاجة؛ بل يجب إعطاء كل فئة ما تستحقه وفق ما تتطلبه العدالة الاجتماعية.

ب- رعاية المساواة في الحقوق المتكافئة:

ونقصد بذلك المساواة في توزيع الثروات مع تساوي الحقوق والاستحقاقات، فلا يفضل في الوظيفة نفسها وبالمؤهلات نفسها موظف على آخر، لأي سبب كان، كاللغة أو اللون أو المذهب أو العرق أو القبيلة أو ما أشبه ذلك من اعتبارات لا وزن لها في الدين.

ولكن مع اختلاف الاستحقاق والمؤهلات لا مانع من الاختلاف في العطاء (الراتب)، بل يجب عدم المساواة حينئذ؛ لأن اختلاف القابليات والقدرات العقلية، والمؤهلات العلمية والعملية، يستدعي اختلاف العطاء.

الراء- المتعرض للعطاء بلا سؤال. واستحفظك: طلب منك حفظه.

(٦٦) صوافي الإسلام جمع صافية وهي أرض الغنيمة. وغلاتها: ثمراتها.

(٦٧) طغيان النعمة.

(٦٨) التافه: القليل لا تعذر بتضييعه إذا أحكمت وأتقنت الكثير المهم.

(٦٩) لا تشخص أي لا تصرف همك أي اهتمامك عن ملاحظة شؤونهم. وصعّر خده: أماله إعجاباً وكبراً.

(٧٠) تقتحمه العين: تكره أن تنظر إليه احتقاراً.

(٧١) فرّغ أي اجعل للبحث عنهم أشخاصاً يتفرغون لمعرفة أحوالهم يكونون ممن تثق بهم، يخافون الله ويتواضعون لعظمته، لا يأنفون من تعرف حال الفقراء ليرفعوها إليك.

(٧٢) بالإعذار إلى الله أي بما يقدم لك عذراً عنده.

(٧٣) الأيتام. وذوو الرقة في السن: المتقدمون فيه.

(٧٤) نهج البلاغة، الشريف الرضي، دار البلاغة، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م، ج٣، ص ٦٢٠ - ٦٢٢.

وما ورد من سيرة الإمام علي (عليه السلام) في المساواة في العطاء إنما هو في المال الذي يُعطى للفقراء من بيت مال المسلمين وليس مطلقاً، كما رفض الإمام التمييز في العطاء على أسس عنصرية أو قومية كالجنس والعرق واللغة والقبيلة وما أشبه ذلك، وبتعبير آخر: الضمان الاجتماعي للفقراء -في عهد الإمام علي- كان متساوياً، وهذا ما يجب أن يكون عليه الضمان الاجتماعي لكل الفقراء، فقد رُوي أن امرأتين جاءتا إلى الإمام علي (عليه السلام) فأعطاهما على حد سواء، فلما وَلّتا، سفرت إحداهما وقالت: يا أمير المؤمنين فضِّلني بما فضلك الله به وشرفك! قال: وبماذا فضلني الله وشرفني؟ قالت: برسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم). قال: صدقتِ، وما أنتِ؟ قالت: أنا امرأة من العرب وهذه من الموالي. قال: فتناول شيئاً من الأرض، ثم قال: قد قرأتُ ما بين اللوحين فما رأيتُ لولد إسماعيل على ولد إسحاق فضلاً ولا جناح بعوضة[٧٥].

أما للموظفين والعمال وغيرهم فالمساواة بين الجميع مع اختلاف القدرات والمؤهلات يعد من الظلم الذي يرفضه القرآن الكريم.

وخلاصة القول: إذا أردنا بناء العدالة الاجتماعية وفق المنظور القرآني لا بد من توزيع عادل للثروات، إذ لا يمكن تصور عدالة اجتماعية حقيقية دون أن ينال كل فرد من أفراد المجتمع حقوقه المالية والاعتبارية، ودون تنمية متوازنة بين مختلف المناطق، فالتوزيع العادل للثروات يجب أن يشمل كل متطلبات التنمية، ومستلزمات العيش الكريم دون تمييز أو إجحاف أو تبذير أو إسراف. وهذا يتطلب تخطيطاً دقيقاً واستراتيجية واضحة المعالم لتوزيع عادل للثروات بما يؤدي إلى بناء العدالة الاجتماعية المطلوبة.

ثالثاً: احترام حقوق الإنسان:

كَرَّمَ الله سبحانه وتعالى الإنسان، وهذا التكريم يستدعي احترام حقوقه المعنوية والمادية، وحرمة الاعتداء عليه، أو انتهاك أي حق من حقوقه، لأن ذلك ينافي الكرامة الإنسانية التي أوضحها الله عز وجل في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي البَرِّ وَالبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾[٧٦] وأبرز مظاهر التكريم الإنساني هو احترام الحقوق الإنسانية التي في ظلها ينعم الإنسان بالكرامة والعزة والسعادة.

وصيانة حقوق الإنسان واحترامها والدفاع عنها، لا يمكن أن يتحقق من دون تجذير للعدالة الاجتماعية، فالعدل بكل ما يرمز إليه من قيم وتشريعات ودلالات ومفاهيم هو

(٧٥) موسوعة الإمام علي بن أبي طالب في الكتاب والسنة والتاريخ، محمد الريشهري، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م، ج ٤، ص ١٩٦، رقم ١٥١١.

(٧٦) سورة الإسراء: الآية ٧٠.

الضامن والحاضن لحقوق الإنسان من الاعتداء أو الانتهاك أو التجاوز عليها.

وعندما تسود العدالة فإن احترام الإنسان كإنسان وتكريمه هو من أجلى مصاديق تطبيق العدالة، أما عندما تنتهك حقوق الإنسان، ويتعامل معه كسلعة لا قيمة لها، فلا بد من أن يكون الظلم بكل أشكاله وأنواعه قد حلَّ في المجتمع بدل العدل والقسط الذي أمر الله عز وجل به.

فاحترام حقوق الإنسان وصيانتها من العبث بها، والتعدي عليها، دليل على تطبيق العدالة بمعناها الواسع، ومفهومها الشامل.

ومن أهم الحقوق الإنسانية التي أشار إليها القرآن الكريم هو حق الحياة، فلا يجوز حتى للإنسان نفسه أن يُنهي حياته متى شاء، لأن الحياة روح وهبها الله للإنسان وهو الذي يأخذها من جسمه متى شاء، لذلك حرم الله أن يقتل الإنسان نفسه، فقال تعالى: ﴿ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ الله كَانَ بِكُمْ رَحِيماً ﴾[٧٧] كما حَرَّم الله قتل النفس بغير حق، قال تعالى: ﴿ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ الله إِلاَّ بِالحَقِّ ﴾[٧٨] وقال تعالى: ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً ﴾[٧٩] وتوعَّد القاتل المتعمد للمؤمن بالخلود في جهنم، قال تعالى: ﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُّتَعَمِّداً فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا وَغَضِبَ الله عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً ﴾[٨٠] وحَرَّم الله قتل الأولاد خوف الفقر، قال تعالى: ﴿ وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلاَدَكُم مِّنْ إِمْلاَقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ﴾[٨١] وشَرَّع القصاص لمنع الاعتداء على الإنسان قال تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالعَيْنَ بِالعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ الله فَأُوْلَـئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾[٨٢] ففي القصاص حياة للآخرين، لأنه يمنع من الاعتداء على حقوق الناس، ويجعل من تُسوِّل له نفسه بالإجرام يتردد ألف مرة قبل أن يُقدم على جريمة الاعتداء على الآخرين، قال تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الألبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾[٨٣].

والقرآن الكريم أراد بهذه التشريعات والأحكام حماية حق الإنسان في الحياة، وهو أهم حق من حقوقه، فبعد سلب هذا الحق منه لا يبقى لبقية حقوقه من مجال للتطبيق، إذ تكون سالبة بانتفاء الموضوع.

(٧٧) سورة النساء: الآية ٢٩.
(٧٨) سورة الأنعام: الآية ١٥١.
(٧٩) سورة المائدة: الآية ٣٢.
(٨٠) سورة النساء: الآية ٩٣.
(٨١) سورة الأنعام: الآية ١٥١.
(٨٢) سورة المائدة: الآية ٤٥.
(٨٣) سورة البقرة: الآية ١٧٩.

ومن الحقوق التي أشار إليها القرآن الكريم أيضاً حق الحرية المسؤولة، فالإنسان حر فيما يقول ويفعل ويعتقد لكنه مسؤول عن اختياره وأفعاله وأقواله في يوم القيامة، قال تعالى: ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً ﴾(٨٤).

وقد أشار القرآن الكريم إلى تحرر الإنسان من عبودية أخيه الإنسان، وأن العبودية لله تعالى وحده، كما حرره من القيود والأغلال والاستغلال لكي ينطلق في رحاب الحرية والتحرر من كل القيود الخاطئة، قال تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ المُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَـئِكَ هُمُ المُفْلِحُونَ ﴾(٨٥).

والحرية في الإسلام واسعة وكبيرة، فالأصل في الأشياء الإباحة، ولا حرمة لشيء إلا بدليل. وتتفرع من حق الحرية حقوق كثيرة: كحق العقيدة، قال تعالى: ﴿ لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ ﴾(٨٦) ذلك لأن العقائد من مختصات القلوب التي لا سبيل لأحد إليها أو عليها.

ومن حق الحرية أيضاً يتفرع حق الفكر والرأي والتعبير عن ذلك، فالقرآن الكريم الذي يأمرنا بالتفكر والتفكير وإعمال العقل والنظر يرشدنا إلى حقنا في إبداء رأينا والتعبير عنه بكل حرية، لذلك يذم القرآن الكريم الذين اتبعوا آباءهم من دون تعقل أو تفكير، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّه قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا الفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ ﴾(٨٧) ويعتبر القرآن الكريم أن العمى الحقيقي هو عمى القلب لا عمى العين، وعمى البصيرة لا عمى البصر، قال تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى القُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴾(٨٨) فمن يملك البصيرة يملك القدرة على التفكير والتفكر، وإعمال العقل، وهو أساس لكل شخص مفكر وقادر على إنتاج الأفكار ما يعطيه الحق في التعبير عن تلك الأفكار والآراء بحرية.

وقد ضرب الإمام علي (عليه السلام) أروع الأمثلة في احترام حقوق الإنسان، والتي منها حق المعارضة، إذ يذكر لنا التاريخ أنه وبعد واقعة النهروان سمع بعض أصحاب الإمام شخصاً يقال له أبا العيزار الطائي وهو يجهر برأي الخوارج، فجاؤوا به للإمام علي، قائلين: إن

(٨٤) سورة الإنسان: الآية ٣.
(٨٥) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.
(٨٦) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.
(٨٧) سورة البقرة: الآية ١٧٠.
(٨٨) سورة الحج: الآية ٤٦.

هذا يرى رأي الخوارج، ونقلوا حديثه.

فقال عليه السلام: ما أصنع به؟

قالوا: تقتله.

قال الإمام: أقتل من لا يخرج عليَّ؟!

قالوا: تحبسه.

قال: وليست له جناية، أحبسه عليها.

خلُّوا سبيل الرجل[٨٩].

وفي قصة أخرى يوضح الإمام علي عليه السلام حقوق الخوارج لهم رغم معارضتهم الشديدة للإمام؛ بل وتكفيره، إذ خطب علي بالكوفة، فقام رجل من الخوارج فقال: لا حكم إلا لله، فسكت علي، ثم قام آخر وآخر، فلما أكثروا عليه قال: كلمة حق يُراد بها باطل. لكم عندنا ثلاث خصال: لا نمنعكم مساجد الله أن تصلوا فيها، ولا نمنعكم الفيء ما كانت أيديكم مع أيدينا، ولا نبدؤكم بحرب حتى تبدؤونا به[٩٠]. فهل توجد أروع من هذه الحرية، والحفاظ على حقوق المعارضة؟ بل إن الحاكم يثقف المعارضة بحقوقها المشروعة.

ومن الحقوق الهامة التي أشار إليها القرآن الكريم حق الملكية والتملك، والتي تعني حق الإنسان في أن يكون مالكاً لكل ما له مالية، وحقه في التصرف فيما يملك، سواء كان رجلاً أم امرأة.

واعتبر القرآن الكريم حب المال فطرة إنسانية في قوله تعالى: ﴿ وَتُحِبُّونَ المَالَ حُبّاً جَمّاً ﴾[٩١] كما اعتبر المال من زينة الحياة الدنيا في قوله تعالى: ﴿ المَالُ وَالبَنُونَ زِينَةُ الحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾[٩٢].

وأشار القرآن المجيد إلى حرمة الاعتداء على أموال الآخرين وممتلكاتهم، ووضع عقوبة للمتعدي على أموال الناس في قوله تعالى: ﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاء بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّه وَاللّه عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[٩٣] وحَرَّم كسب الأموال بغير الوجوه الشرعية، فحرَّم الربا في قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ المَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا البَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللّه البَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىَ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّه وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَـئِكَ

(٨٩) تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م، ج ١٤، ص ٣٦٩.

(٩٠) موسوعة الإمام علي في الكتاب والسنة والتاريخ، محمد الريشهري،دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.، ج ٦، ص ٣٤٢.

(٩١) سورة الفجر: الآية ٢٠.

(٩٢) سورة الكهف: الآية ٤٦.

(٩٣) سورة المائدة: الآية ٣٨.

أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[٩٤] وحَرَّم أكل الأموال بالباطل في قوله تعالى: ﴿ وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَا إِلَى الحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقاً مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[٩٥].

وهذه التشريعات والأحكام والإرشادات القرآنية كلها تهدف إلى حماية أموال الناس من الاعتداء عليها، أو سلبها بغير حق، أو أخذها بالباطل، وفي ذلك حماية وصيانة لحق الإنسان في حفظ أمواله وممتلكاته من الضياع والسلب والنهب.

وبالإضافة لهذه الحقوق الثلاثة: حق الحياة، وحق الحرية، وحق الملكية، أشار القرآن الكريم إلى الكثير من الحقوق الإنسانية الأخرى وما يتفرع عنها، كحق الأمن والأمان، وحق الضمان الاجتماعي، وحق العمل والعمال، وحق الزواج وتكوين أسرة صالحة، وحق العيش بكرامة... إلى آخر ما هناك من حقوق ذكرها القرآن الكريم.

وخلاصة القول: إن قدرة الإنسان على التمتع بحقوقه المعنوية والمادية الكاملة لا يمكن أن تتحقق إلا في ظل عدالة اجتماعية شاملة، وأن العدالة لا يمكن أن تكون كاملة وتامة دون حفظ وحماية وصيانة حقوق الإنسان المشروعة.

وتطبيق قيم العدل والعدالة وحدها الكفيلة بتحقيق مبدأ الكرامة الإنسانية، التي أكد عليها القرآن الكريم ❑

(٩٤) سورة البقرة: الآية ٢٧٥.

(٩٥) سورة البقرة: الآية ١٨٨.

العالم بين غنى بلا حدود وفقر بلا نهاية

آية الله السيد هادي المدرسي*

انقسام الناس إلى فقراء مدقِعين، وأغنياء متخَمين، يؤدي -حتى على مستوى القرية- إلى الاختلال في التوازن، وظهور المشاكل، وحدوث التوتر في المجتمع وإنفلات الأمور، فكيف إذا حدث ذلك على مستوى العالم، وانقسم الناس في كل الأرض إلى «شمال» تزداد ثروته بأرقام خيالية، و «جنوب» يزداد فقره إلى حد العدم!.

إن نظرة عامة وشاملة إلى هذا العالم تُوقفنا على حقائق مؤسفة إلى حد الكارثة، حيث تنقسم الشعوب على وجه هذه البسيطة إلى: من يملك أكثر مما يريد، ومن لا يملك أبسط ما يحتاج إليه. وليست المشكلة مقتصرة على التفاوت بين الأغنياء والفقراء فقط بل إنها تشمل أيضاً مجالات أخرى مثل الأمراض والديون، ومسألة الديمقراطية والاستبداد.

وفي الحقيقة فإن بعض هذه المشاكل هي نتاج بعضها الآخر، فالفقر يؤدي إلى انتشار المرض، و تراكم الديون.. كما أن الاستبداد يؤدي إلى الفقر، والفقر يؤدي إلى الاستبداد.

فأكثر من مليار ونصف المليار من سكان البلدان النامية يقل دخل الفرد فيها عن دولار واحد يوميًّا، وهناك سببان رئيسان وراء تدنِّي مستوى دخل الفرد وهما: انكماش المعونات القادمة من الدول الغنية، وعدم بذل أي مجهود من قبل حكومات هذه البلدان لمكافحة الفقر.

ولا يقتصر الوضع الطبقي المزري هذا على دول العالم الثالث فقط، بل يشمل البلدان

* مفكر إسلامي، العراق.

المتقدمة ايضاً.

يؤكد تقرير صادر عن الأمم المتحدة حول التنمية البشرية أن أغنى دول العالم يوجد فيها أكثر من ١٠٠ مليون شخص دخلهم تحت خط الفقر، و٣٧ مليوناً على الأقل عاطلين عن العمل، و١٠٠ مليون بلا مأوى، وحوالي ٢٠٠ مليون يقل متوسط العمر المتوقع لهم عن ٦٠ عاماً.

ولو أن البشرية كانت تُترك لكي يختار النشيطون مصيرهم، ويختار الكسالى مصيرهم أيضاً، لم نكن بحاجة إلى الحديث عن مشكلة الفقر والمرض والديون وما شابه ذلك. فلو لم يكن هنالك استبداد في احتكار الثروات، ولم تكن هنالك سرقة لقوت الفقراء، ولم يكن هنالك أقوياء يفرضون منهجهم على الضعفاء، ويصادرون الثروات ويحتكرون الخيرات، لو لم يكن كل ذلك لكانت الأوضاع جيدة، لا بمعنى أن الكل كان يعيش في رفاهية من الحياة، وأن المساواة الخيالية كانت هي السائدة على الأرض، بل بمعنى أن كل الشعوب كانت تجد الفرصة لكي تتقدم، وكل الأمم كانت تملك القدرة لكي تتطور، ومن لم يفعل كان هو المسؤول دون غيره، لكن الأمر ليس كذلك.

ففي بعض الأحيان يُعبّر عن الأوضاع المأساوية للبشرية بتعبير «حياة الغاب» حيث إن الحيوانات القوية تفرض سيطرتها على الحيوانات الضعيفة، لكنّني أجد أن وضع الغاب أفضل بكثير مما عليه الوضع العام للبشرية. فهنالك مجموعة من المفارقات، فالحيوان القوي لا يفترس الحيوان الضعيف، إلاّ دفعاً للجوع أو تأميناً للأمن، فهو يقتل الضعيف لكي يأكله أو لأنه يخاف منه، ولم نجد أن الحيوانات الكاسرة تمشي وتذبح الحيوانات الأضعف، لا لكي تأكلها أو تأمن شرَّها، بل لكي تقضي عليها فحسب. إن الحيوان يأكل بمقدار جوعه، فإذا شبع فلا حاجة له إلى أن ينزو على غيره ويقضي عليه.

ولم نجد أن الحيوانات القوية احتكرت أجساد الحيوانات الضعيفة، أو كدستها عندها لوقت الحاجة، فلا نجد النهم لدى الحيوانات، ولا الطمع فيما عند الآخرين، ولا الحسد عليهم. أمّا فيما يرتبط بالبشر فإن الأمر يختلف، فالأغنياء يأكلون ما يجدون، ويحتكرون ما لا يأكلون، ويجمعون ما لا يحتاجون، ويصادرون من الآخرين ما هم بأمس الحاجة إليه.

ولو كان وضع الغابة حاكماً على البشرية، لكانت الشعوب تملك على الأقل فرصاً متساوية في المعيشة، وكان باستطاعة الضعيف أن يصبح قويًّا في يوم من الأيام، ولكن حينما يمنع القوي الضعفاء من أن يصبحوا أقوياء، ويمنع الغني الفقراء من أن يصبحوا أغنياء، فإن الوضع يكون أسوأ من وضع الغاب.

قد يقول قائل: إن هذه نظرة تشاؤمية فليس ما يسود الأرض شرًّا مطلقاً، كما أنه ليس خيراً مطلقاً.. لكن الحقيقة أن العالم في الصور والأفلام يختلف عما هو في الواقع

الذي تكشف عنه الأرقام، إن الإحصاءات أشد قسوة وأكثر تعبيراً عمّا عليه الواقع في هذا العالم.

يقول تقرير أذاعه البنك الدولي في ربيع عام ١٩٩٧ تناول قضية الفقر والثراء في العالم من خلال أغنى خمس دول وأفقر خمس بلاد، طبقاً لمؤشر متوسط دخل الفرد، وقد لا يكون هذا المؤشر كافياً للدلالة على حياة البشرية، ولكن إذا قفز الفارق بين الأدنى والأعلى في الدخل ليتجاوز مستوى الخمسمائة ضعف، أي أن كل دولار ينفقه فرد في أفقر البلاد يعادله أكثر من خمسمائة دولار ينفقها زميله في البلد الغني.. إذا حدث ذلك فإن متوسط الدخل يكون مؤشراً على نوعية الحياة. من هنا كان هذا التقرير ذا دلالة خاصة مع الأخذ بعين الاعتبار أن الذي أصدره هو البنك الدولي، الذي هو مسؤول -على مستوى العالم ايضاً- عن تقسيم الناس إلى أغنياء وفقراء، لأنه أداة بيد الأغنياء.

في أعلى السلّم في هذا التقرير -حسب مؤشر نصيب الفرد من الناتج القومي في سنة ١٩٩٥- يقع كل من لوكسمبورغ وسويسرا واليابان والنرويج والدانمارك، وفي أدنى السلّم يقع موزمبيق وأثيوبيا وزائير وتنزانيا وبوروندي.

الملاحظ هنا أن الأكثر ثراء ينتمون جميعاً إلى أوروبا، ما عدا اليابان كاستثناء وحيد، في الوقت نفسه فإن الأشد فقراً ينتمون جميعا إلى أفريقيا، جنوب الصحراء.

الأعلى دخلاً على الإطلاق يعتبر لوكسمبورغ، حيث يصل متوسط نصيب الفرد من الناتج القومي في العام ١٩٩٥ إلى ٤١,٢ ألف دولار، وذلك مقابل الأدنى وهو متوسط نصيب الفرد في موزمبيق الذي بلغ دخل الفرد السنوي ٨٠ دولاراً لا غير. وهذا يعني أن الفارق ما بين متوسط دخل الفرد في لوكسمبورغ، ومتوسط دخل الفرد في موزمبيق يزيد على خمسمائة ضعف، وهو الفارق الذي يهبط بعض الشيء عندما نقارن الأفضل حالاً بين أكبر خمسة فقراء من الدول، وهي بوروندي التي بلغ متوسط الدخل فيها ١٦٠ دولاراً في السنة، مع خامس الأغنياء وهي الدانمارك التي يصل فيها متوسط الدخل إلى ٣٠ ألف دولار، والفارق أقل من خمسمائة ضعف، ولكنه شاسع بما لا يقاس.

وبقراءة المزيد من الأرقام والتفاصيل حول البلاد العشر الأغنى والأفقر، نلاحظ أن البلدان الفقيرة كثيفة في السكان، وشاسعة في المساحة وعلى العكس من ذلك يأتي الأغنياء -ما عدا اليابان- ليتمتعوا بتعداد سكاني محدود، ومساحة من الأرض قليلة.. فأثيوبيا مثلاً -حيث أن دخل الفرد لا يتجاوز مائة دولار- نجد أن نفوسهم اثنان وخمسون مليون نسمة، وسكان زائير -حيث لا يتجاوز دخل الفرد مائة وعشرين دولاراً في السنة- واحد وأربعون مليوناً ومائتا ألف نسمة، وفي المساحة تزيد مساحة أثيوبيا على مليون كيلومتر مربع، كما تزيد مساحة زائير على ٢,٣ مليون كلم، وعلى الجانب الآخر يهبط عدد السكان إلى تحت المليون في حالة لوكسمبورغ، التي يبلغ سكانها ٣٩٦ ألف نسمة، طبقاً لإحصائية

١٩٩٣ ومساحتها ثلاثمائة كيلومتر فقط.. ثم يرتفع الرقم في حالة النرويج والدانمارك حيث يبلغ سكان النرويج ٤,٣ مليون نسمة، ويبلغ سكان الدانمارك ٥,٢ مليون، ويأتي الاستثناء بين أغنى خمس دول «اليابان»، حيث بلغ تعداد سكانها عام ١٩٩٣، ١٢٤,٥ مليون نسمة، ومساحتها لا تتجاوز ٣٧٨٠٠٠ كلم مربع.

وحسب هذا التقرير فإن المشكلة لا تكمن في امتلاك موارد، وأراضٍ، وبشر عاملين، بأي شكل من الأشكال، فالموارد الطبيعية موجودة، والأيدي العاملة متوافرة ومع ذلك فإن الفقر هو السائد، في حين نجد العكس -باستثناء اليابان- في الدول الأغنى في العالم حيث لا وجود للموارد الطبيعية بشكل كبير ولا الأيدي العاملة، وهذا يعني أن هنالك عاملاً آخر هو الذي يؤدي إلى فقر الدول الأفقر، وإلى غنى الدول الأغنى.

قد يقول قائل: إن السبب هو موضوع التخلف والتقدم، أو مسألة إدارة الموارد وما شابه ذلك، لكن القضية أعمق من ذلك، وهي أن الأغنياء هم مسؤولون عن فقر الفقراء بسبب السيطرة والهيمنة والاحتكار، وبسبب تشجيع الاستبداد والتعامل مع الأقليات وما شابه ذلك.

في الأمثال الفارسية نجد مثالاً ينطبق على حالة البشر على وجه الأرض اليوم.. يقول المثل: «اتفق مع الراعي، واسرق أغنام مالكها» فبدل أن يدخل السارق في صراع مع صاحب الغنم فإن الأفضل له أن يتفق مع الراعي، ويسرق الأغنام ويبقى هو في منأى عن الاتهام. هكذا يحدث في البلاد الأكثر فقراً ومواردها كثيرة تُسيل لعاب الدول، فالأغنياء يتفقون مع مستبد هنا، ودكتاتور هناك، ومع أقلية هنا وأقلية هناك، ثم يسرقون كل الموارد ويبقون في منأى عن أي اتهام!

جاء في تقرير البنك الدولي أن في مجموعة الدول الأكثر فقراً، يبرز النشاط الزراعي بنسبة عالية في الهيكل الاقتصادي للدولة.. حيث إنه في أثيوبيا يمثل ٦٠٪ من موارد الدولة، وفي بوروندي ٥٢٪، وفي تنزانيا ٥٦٪، وعلى العكس يأتي النشاط الصناعي متأخراً ومتواضعاً فلا يتجاوز مساهمة الصناعة في الناتج المحلي الإجمالي في موزمبيق ١٢٪ وفي أثيوبيا ١٠٪ وفي بوروندي ٢١٪ و٤٪ في تنزانيا، وهذا يعني أن الصناعة مسؤولة أيضاً عن الفقر، فلأن الثورة الصناعية بدأت في أوروبا فإن الأوربيين احتكروا الصناعة ومنعوا انتقال الصناعة إلى بقية الدول، ليس بقرار معلن، وإنما بحكم العادة والاحتكار والطمع والجشع.

في قضية الزراعة يختلف الأمر عند الأغنياء عما هو عند الفقراء، وقد يتعجب أحدنا حينما يعرف أن نصيب الزراعة في الناتج المحلي باليابان لا يتجاوز ٢٪ ولا يزيد في النرويج والدانمارك على ٤,٣٪، وبينما يبرز نشاط الخدمات في الدول الغنية، حتى يصل إلى ٦٩٪ من الناتج المحلي في الدانمارك، فإنه يهبط إلى ٢٧٪ في بوروندي و٢٩٪ في أثيوبيا.

وحتى نعرف ارتباط المشكلة بالأغنياء، لا بأس أن نتذكر أن ما يميز أفريقيا

جنوب الصحراء هو الغابات فهي مورد طبيعي للأغنياء لصناعتهم ولمختلف حاجاتهم، فهم يستخدمون الدول الفقيرة فقط لكي يزيلوا لهم غاباتهم -وهي ثروتهم الطبيعية- ويقدموها للدول الأغنى، ويبيعوا ثرواتهم الطبيعية بثمن رخيص، ويشتروا حاجاتهم من الدول الصناعية بثمن غالٍ.

ثم إنه بمقدار ما يكون الفاصل ما بين الدول الأغنى والأفقر أكبر، بمقدار ما يكون نمط الحياة مختلفاً فيهما، ومقدار استهلاك الفرد متفاوتاً، ومتوسط العمر، نتيجة ذلك أيضاً، مختلفاً، ومن هنا فإن الغلاء يطحن الفقراء أكثر مما هو عند الأغنياء، حتى أن التضخم يصل أحياناً إلى ٤٢٪ سنويًّا في حالة موزمبيق، في حين أن حال الأثرياء شيء مختلف، ونسبة التضخم في اليابان لم تزد في سنة ١٩٩٥ على ١,٥٪.. والأمية تصل إلى ٦٧٪ في موزمبيق و٥٠٪ في بورندي، وهي أقل من ٥٪ في كل البلدان الخمسة الأكثر ثراء.

أما استخدام الطاقة -التي هي مؤشر رئيس لمستوى المعيشة والحضارة- فهو أيضاً مختلف بشكل كبير ما بين هذه الدول، فما يستهلكه الفرد في أثيوبيا هو ٢٣ كيلو غرام من الطاقة، في مقابل خمسة آلاف وستة وتسعين كيلو غراماً في الدانمارك، وثلاثة آلاف وستمائة وأثنين وأربعين كيلو غراماً في اليابان، وثلاثة آلاف وأربعمائة وواحد وتسعين كيلو غراماً في سويسرا. إذن هنالك فرق في نمط الحياة ونمط المعيشة، حيث إن الإنسان في أفريقيا يستخدم الحد الأدنى من الآلات ووسائل النقل والمعدات الحديثة المنزلية ومن الإنارة أيضاً. وعلى النقيض من ذلك يأتي الاستهلاك الضخم للطاقة في الدول الأكثر ثراء، والأكثر استخداماً للآلات والمركبات والأجهزة المنزلية وأجهزة تكييف الهواء.

البعض يعتقد أن استخدام الطاقة هو مؤشر التقدم والتخلف ليس العكس.. لكن السؤال: لماذا تقلصت الطاقة في البلاد الأكثر فقراً؟ ولماذا زادت في البلاد الأكثر غنى؟ هل المسؤول هو الماكينة، أو المسؤول هو من يملك تلك الماكينة؟

ثم فيما يرتبط بمتوسط العمر أي متوسط الوفاة، نجد في الدول الأكثر فقراً أن متوسط العمر لا يتجاوز اثنين وخمسين سنة وفي بعضها ستة وأربعين عاماً.

أما في الدول الأكثر غنى فإن متوسط العمر عند المولد، يتراوح بين ستة وثمانين على الأكثر وثمانية وخمسين على الأقل، أي أن الناس في الدول الأكثر غنى يعيشون مرة ونصف المرة أكثر من الذين يعيشون في الدول الأكثر فقراً.

وفي الحقيقة فإن هذا هو المتوسط، وإلا فإن المعمرين في اليابان يمثلون ٢٠٪ من الشعب الياباني وفيهم الكثير ممن يتجاوز التسعين عاماً، لكننا قلّ أن نجد من يعيش حتى ستين عاماً في الدول الفقيرة عموماً، وهكذا فإن من يعيش في الدول الأكثر غنى قد يعيش ضعف من يعيش في الدول الأكثر فقراً، ثم إنه ما بين الأغنى والأفقر هنالك الدول التي هي غنية جدًّا ولكن باعتبار عدد نفوسها لم تُصنَّف دولةً أغنى في العالم. مثل الولايات

المتحدة الأمريكية وهي أغنى وأقوى دولة في العالم، ولكن باعتبار أن دخل الفرد هو الذي يُؤخذ مقياساً للغني فإنها لا تصنف أغنى دولة؛ فإن ثلاثمائة مليون نسمة في أمريكا يختلف وضعهم عن عدد نفوس لولكسمبوج حيث لا يتجاوزون أربعمائة ألف، وأيضاً في الدول الأكثر فقراً هنالك عشرات الدول التي فيها مليارات من البشر، ولكنها لم تصنف على أنها أكثر فقراً، وإن كان الجميع فيها يعانون من العوز.

إن مسؤولية الفقراء تقع ولا شك على عاتق الأغنياء، وهذه معادلة نفهمها على المستوى الفردي، فحينما نجد إنساناً في الشارع يعاني من العوز والفقر ولا يجد ما يأكله، وأنت تجد، ليس ما تأكله وتدخره فحسب، بل تجد الكثير لأولادك وأحفادك أيضاً، فإن عليك ولا شك أن تعطيه بمقدار ما يسد رمقه على الأقل.

ثم إن هنالك مسألة أكبر وهي أن الفقر ليس حالة طبيعية في الدول الفقيرة وإنما هو حالة مفروضة عليها، ولذلك فإن كل ساعة تمر على البشرية يزداد فيها الأغنياء غنى والفقراء فقراً، ويزيد في المجتمعات الغربية الحرص على مزيد من النهب والتبذير، في حين تزداد في القطب الآخر مجمعات الفقر والمجاعة.

فمنتجات الغرب تزداد أسعارها كل عام، وكل منتجات الجنوب الفقير تنزل قيمتها عاماً بعد عام، فمثلاً في سنة ١٩٥٤ كان يكفي ثمن أربعة عشر كيساً من القهوة في البرازيل لكي يشتروا بها سيارة (جيب)، أي أن أربعة عشر كيسا من القهوة كان يساوي قيمة سيارة (جيب) من الولايات المتحدة الأمريكية.

ولكن سيارة «الجيب» زادت قيمتها في سنة ١٩٦٢، في حين نزلت قيمة أكياس القهوة، فكان الأفريقي يحتاج من أجل شراء سيارة (جيب) من الولايات المتحدة الأمريكية إلى أن يبيع تسعة وثلاثين كيساً من القهوة. وفي جامايكا كان في سنة ١٩٦٤ يشتري المواطن جرَّاراً زراعيًّا بستمائة وثمانين طن من السكر، وقفزت قيمة الجرَّار في سنة ١٩٦٨ إلى ثلاثة آلاف وخمسمائة طن، وهذا التفاوت ما يزال مستمراً ويزداد يوماً بعد يوم.

وفي العالم النامي كما يسمونه، وهو العالم الفقير المتخلف بالطبع، لم يتغير شيء غير النزر اليسير منذ عشرات السنين، فمجموع إجمالي الناتج القومي لقارة أفريقيا بأسرها -الواقع جنوب الصحراء الكبرى- هو إلى الآن أقل من الناتج القومي لهولندا وحدها.

ترى لماذا لا يستطيع الشمال أن يعيش إلا إذا مات الجنوب؟! ولا أن يبقى الأغنياء أثرياء إلا إذا بقي أهل الجنوب فقراء؟.

ثم إن المشكلة ليست في وجود فقراء وأغنياء بل المشكلة في استمرار فقر الفقير وزيادة غنى الغني، فهذا هو الأمر الذي لا تفسير له إلا أن الغني يمنع الفقير من أن يصبح غنيًّا، وليس مستعداً على أقل التقادير أن يساعده للتخلص من الفقر.

يقول تقرير الأمم المتحدة الذي صدر في ١٩٩٧: إنه في الوقت الذي يحصل فيه مليار

وثلاثمائة مليون شخص في مختلف أنحاء العالم على قوتهم بالكاد، ويحصلون على أقل من دولار في اليوم؛ فإنه يمكن القضاء على الفقر المدقع بحلول سنة ٢٠٢٠ إذا حسنت نية الأغنياء وأحسنوا التصرف.. فثلث سكان العالم النامي لا يجدون قوتهم بسهولة، أما ثمانمائة مليون منهم فلا يستطيعون سد رمقهم، والأكثر من ذلك، يشير التقرير، إلى أنه في حين أن بعض الدول نجحت في تحسين معدل الفقر، مثل الصين والهند وماليزيا خلال العقدين الماضيين، إلا أن خمسمائة وعشرة ملايين شخص في جنوب أسيا، ومائتين وعشرين مليون في أفريقيا لازالوا يعيشون تحت خط الفقر، كما يؤثر الفقر في أمريكا اللاتينية على مائة وعشرة ملايين شخص، واعتبر التقرير أن ارتفاع معدل الفقر في الدول الشرقية لا سابق له في التاريخ فقد تزايد ٦٠٠٪ بين عام ١٩٨٨ و ١٩٩٤.

فلا يتجاوز الدخل اليومي لثلثي سكان المعمورة (حوالي ستة مليارات نسمة) الدولارين، و٣٢٪ من سكان الدول النامية يعيشون دون مستوى الفقر حيث لا يتجاوز دخلهم اليومي الدولار الواحد، ويشمل هذا المعدل ٣٩٪ من سكان أفريقيا الواقعة جنوب الصحراء، و٤٥٪ من دول جنوب آسيا، و٢٤٪ في منطقة أمريكا اللاتينية وحوض الكاريبي.

كما يعاني ٨٠٠ مليون شخص في العالم من الجوع، في الوقت الذي يعاني فيه ٣٠٪ من أطفال الدول النامية دون الخامسة من العمر من سوء التغذية.

ونتيجة الفقر أيضاً هنالك نمو للأمية والجهل الثقافي، حيث يقول التقرير: إن أكثر من مليار نسمة من البشر هم أمّيون، وأن مائة وعشرة ملايين طفل هم بلا مدارس، هذا في الوقت الذي يتقاسم ٢٠٪ من المعوزين في العالم ١,١٪ من الدخل العالمي في مقابل ٢,٣٪ كانوا يتقاسمونه في سنة ١٩٦٠م وأن هذه النسبة مستمرة في التقلص، في حين بلغ حجم الاقتصاد العالمي في العام نفسه خمسة وعشرين ألف مليار دولار، ومع ذلك فإن معدل الأكثر غنى إلى الأشد فقراً في العالم اتسمت من واحد في مقابل ثلاثين في سنة ١٩٦٠.. إلى واحد في مقابل ثمانية وسبعين في سنة ١٩٩٤.

أمّا فيما يرتبط بالمرض فإن الإحصاءات أيضاً مخيفة، حيث يقول تقرير للأمم المتحدة صدر في عام ١٩٩٧: إنه في الوقت الذي لا وجود تقريباً للسّل في الدول الغنية، إلا أن هنالك ثمانية ملايين إصابة جديدة بالسّل تقع في كل عام في العالم الثالث.

كما يصاب كل عام ثلاثمائة مليون شخص بالملاريا ويموت بسببه مليونان وسبعمائة ألف. ويلقى ١٢ مليون طفل سنويًّا حتفهم جراء الإصابة بأمراض يمكن تفاديها، حسبما جاء في التقرير الصادر عن برنامج الأمم المتحدة للتنمية.

إنك عادة تسمع الكثير عن مرض الإيدز، وبالرغم من أنه مرض قاتل ولابد من الحذر منه ومقاومته، إلاّ أنّ سبب الاهتمام الغربي به، ليس لكونه فتّاكاً بالإنسان بشكل عام، وإنما لأنه مرض انتشر في الدول الغنية، وأن الأغنياء أصيبوا به، فكل من ماتوا في

الولايات المتحدة الأمريكية بالإيدز في عام ١٩٩٦ كانوا اثنين وثلاثين ألف وستمائة شخص فقط، وهو عدد ليس بالكثير.. ولكن الضجة الكبيرة حوله إنما هي بسبب أن الذي يموت هو الإنسان الغني الذي يعيش في دولة غربية. أما الفقراء فيموتون ولا أحد يلتفت إليهم، ولا نجد مؤتمرات دولية تعقد على مستوى رؤساء الدول بالنسبة إلى مرض السّل الذي يقضي على ملايين الفقراء كل عام، أو الملاريا التي تفتك بمليونين وسبعمائة ألف شخص كل سنة، ولكنّهم بالنسبة للإيدز يعقدون مؤتمر قمة للدول الصناعية الكبرى، ومؤتمرات جانبية يومية، وتستثمر كافة إمكانات الأمم المتحدة لمحاربته ليس لأنه أشد الأمراض فتكاً، وإنما لأنه مرض أصاب الأغنياء أيضاً وليس الفقراء وحدهم.

والغريب أن المرض نفسه يفتك بشعوب بأكملها في أفريقيا، وفي جنوب شرق آسيا، ولكنك قلّ أن تسمع الاهتمام بهؤلاء.

وتتبارى شركات صناعة الأدوية لصناعة دواء مضاد، أو مصل يقي من هذا المرض، ولكنهم مسبقا يقولون ستكون التكاليف عالية، ومن ثم فإن الفقراء لن يستطيعوا التداوي به، أي أنهم مسبقاً يتحدثون بأنهم لن يعطوا هذا الدواء للفقراء من المصابين بالمرض نفسه.

وهكذا فإنه حتى في المرض تُمارس الدول الغنية (طبقية) بغيضة، فالمرض إذا كان مرض الأغنياء فإن هنالك من يهتم به حتماً، أما إذا كان مرض الفقراء فالله في عونهم.

* * *

وبالإضافة إلى المرض هنالك أيضاً مشكلة الجريمة، ذلك لوجود سبب أساس للجريمة وهو الفقر. يقول تقرير لبنك التنمية الأمريكي صدر في عام ١٩٩٦: إن نسبة جرائم القتل في أمريكا اللاتينية تتراوح بين خمسة وخمسين، وسبعة وسبعين لكل مائة ألف من السكان، الحد الأدنى في (بارغواي) والحد الأقصى في (كولومبيا) والتي تقترب فيها نسبة الجرائم إلى ٨٪ من عدد السكان، في حين تهبط إلى ٢٪ في المكسيك و ٢,٤٪ في البرازيل، وكلها أرقام هي الأعلى في العالم، حتى أن أحد الخبراء قدَّر تكلفة الجريمة في (كولومبيا) بـ ١٥٪ من الناتج المحلي، وهو رقم قياسي دون شك.

إن بين ضلع الفقر، وضلع العنف والجريمة، علاقة وثيقة من غير شك، ففي البلدان الفقيرة ذات الكثافة السكانية تبرز سيكولوجية الفرصة المحدودة، فكل الأمور فرصها قليلة، وذلك بسبب كثرة الناس وقلة الموارد، وفي ظلها يحدث التكالب على فرص العمل، وفرص الرزق، وفرص السكن.. ويلجأ البعض بالطبع إلى العنف والجريمة للحصول على مبتغاه، خاصة أن نسبة البطالة ترتفع، وتزدحم المساكن غير الصحية بالبشر، وتنتشر مع الاثنين جرائم المال والنفس وجرائم العرض والشرف، فالفقر يصنع السخط، والسخط يؤدي إلى

الغضب، والغضب يؤدي إلى العنف، والعنف يؤدي إلى الجريمة، والجريمة تؤدي إلى المزيد منها، وهذا هو السبب في أن يصف الخبراء أمريكا اللاتينية بأنها البلاد الأكثر عنفاً في العالم كله، لأنها الأكثر فقراً في بعض الموارد.

* * *

كان ذلك عن الفقر والمرض والجريمة، أما عن الديون فهي مشكلة المشاكل بالنسبة إلى العالم الثالث، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الديون قائمة على أساس (الربا) ونسبة الفوائد المرتفعة.

إن أسعار السلع المصدرة في العالم الثالث تشهد قوس نزول -كما أسلفنا- في حين ترتفع قيمة السلع الصناعية التي تستوردها، وحتى لو كانت قيمة السلع المستوردة تنزل فإن النسبة ليست على مستوى نسبة المواد المصدّرة التي تنزل قيمتها. وهذا يعني أن المواد المصنعة تأكل قيمة المواد الأولية. بالإضافة إلى أن الدول الفقيرة تستورد المواد المصنعة بالديون التي تحصل عليها من الدول الغنية، والتي تسترجعها الدول الغنية حسب نظام الربا أضعافاً مضاعفة.

يقول تقرير دولي: إن أفريقيا الواقعة جنوب الصحراء قد سددت ضعفي دينها الخارجي في الفترة بين ١٩٨٠ و ١٩٩٦ وبالرغم من ذلك فإن هذا الدين تضاعف ثلاث مرات عمّا كان عليه في بداية تلك الفترة! فقد كان دينها الخارجي قد بلغ: مائتين وخمسة وثلاثين مليار وأربعة ملايين دولار عام ١٩٩٦ وقد كان هذا الدين ٨٤,٣ مليار دولار فقط عام ١٩٨٠ وبين هذين التاريخين سددت الدول المديونة مائة وسبعين مليار دولار على شكل (ربا) الديون وفوائد، أي أن هذه الدول اقترضت ٨٤ مليار دولار ودفعت ١٧٠ مليار دولار حتى الآن وهو ضعف ما اقترضته، ولا زال عليها ٢٣٥,٤ مليار دولار.. ومع كل ذلك دفعت بلدان منطقة (الثمانية وأربعون) كما يسمونها متأخرات ضخمة بلغت ٤٨ مليار دولار عام ١٩٩٤، من هذه البلدان واحد وثلاثون بلداً صُنِّفت من قبل البنك الدولي عام ١٩٩٦ في فئة البلدان ذات الدخل المنخفض والمديونية المرتفعة، بزيادة ستة بلدان عن عددها في عام ١٩٩٤، وهكذا فإن الفقراء ازدادوا فقراً، والديون ازدادت ارتفاعاً، ولكي تتمكن هذه البلدان من تسديد ديونها الخارجية بالعملات الصعبة، فإن عليها أن تقطع قسماً هامًّا من عائدات صادراتها الرئيسة، ولو أنها أرادت أن تدفع كامل هذه الديون، فإن عليها أن تدفع كامل مداخيل صادراتها لمدة تزيد عن ثلاثة أعوام!.

وهكذا فإن الديون الخارجية وفوائدها تساهم في تفاقم مشكلة الفقر حتى بالنسبة إلى الدول التي تحرز تقدماً ملموساً في المجال الاقتصادي، وعلى سبيل المثال لا الحصر، فإن بلدان جنوب شرقي آسيا تحتاج إلى تخصيص ما يزيد على ٢٢٪ من عائدات صادراتها

لدفع أقساط القروض سنويًّا.

وهكذا فإن ارتفاع معدّل النمو العالمي ليس ضمانة بحد ذاته لتحسين ظروف الفقراء في العالم، وبالتحديد في البلدان النامية.

وإذا أخذنا (غانا) مثالاً على ما ذكرنا آنفاً، فإننا نرى أن ارتفاع معدل النمو بنسبة ٥٪ سنويًّا منذ عام ١٩٨٣ لم يستطع تقليص عدد الفقراء الذين يزيدون على ٣٠٪ من عدد السكان.

ويعزو الخبراء عدم انعكاس ارتفاع معدل النمو الاقتصادي على السكان، إلى النسبة الكبيرة من العملة الصعبة المقتطعة لتسديد الديون الخارجية.

ومن الجدير بالذكر هنا أن ديون غانا الخارجية تضاعفت في العقدين الأخيرين إلى الضعف بسبب الفوائد!

أمّا بالنسبة إلى الدول التي أخذت معدلات النمو لديها في الانخفاض فإن ذلك بمثابة الكارثة بالنسبة إليها..

فمثلا كان وقع الأزمة المالية التي ضربت إندونيسيا في عام ١٩٩٨ أقوى من إلقاء قنبلة نووية عليها، فقد أدت إلى تهشيم اقتصادها، حيث كانت نسبة الفقراء في هذا البلد ١١٪ في عام ١٩٩٧، إلا أن هذه النسبة قد قاربت الـ ٤٠٪ مع نهاية عام ١٩٩٨، وحسب التقديرات المؤكدة فسوف يصل عدد الإندونيسيين الذين سيصنفون دون مستوى خط الفقر إلى حوالي ٨٠ مليونً من البشر، أي بعدد نفوس ألمانيا الموحدة..

وهكذا فإن الدول الفقيرة، التي هي بحاجة ماسة إلى المعونة، عليها أن تعطي خالص مواردها للدول الغنية، ومع ذلك فإن الديون تزداد وهي لا تستطيع أن تسددها إلا إذا بقيت ثلاث سنوات جائعة بالكامل من دون أن تصرف على التعليم، وعلى الخدمات وعلى الصحة وعلى أي شيء.. وهو أمر غير ممكن.

يقول تقرير للأمم المتحدة: «منذ بداية الثمانينات فإن النسبة التي يتم بها تبادل منتجات التصدير في أفريقيا وجنوب الصحراء، في السوق العالمية مقابل المنتجات التي تستوردها من الدول الصناعية لم تتوقف عن التدهور، على الرغم من الارتفاع المؤقت في أسعار بعض المواد الأولية كالبن والكاكاو، حيث إن المنتجات المصدرة فقدت نصف قيمتها في مقابل المنتجات المستوردة من دول الشمال. وتحاول أفريقيا الرد على ذلك بزيادة حجم صادراتها إلى السوق العالمية، أي أنها تحاول أن تصرف من الرأسمال لتحصل على حاجتها لكن ذلك لا يحل المشكلة، لأن أسعار ما تصدره من مواد تنخفض بسرعة أكبر من انخفاض أسعار المواد المستوردة.. إن كان هنالك انخفاضاً في أسعار هذه الأخيرة.

والواقع أن النظام الحالي للتجارة العالمية كما يقول أريك توسيم -وهو رئيس لجنة شطب ديون العالم الثالث ومقرها (بروكسل)- هذا النظام ليس في مصلحة بلدان الجنوب،

وخصوصاً بلدان أفريقيا التي تصدر كميات من المواد المصنعة تقل كثيراً عما تصدّره بلدان أمريكا اللاتينية، أو بلدان آسيا الشرقية.. وكلما ازدادت كمية هذه الصادرات ازداد الانخفاض في قيمتها، وبالنتيجة فإن هذه البلدان تعاني من عجز متصاعد في موازينها التجارية، وتعيش فشلا ذريعا بعد خضوعها لعشرات السنوات لسياسات الترتيب البنيوي التي أمليت عليها من قبل البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي.

في العام ١٩٩٥ لم تكن حصة أفريقيا جنوب الصحراء من التوظيفات الخارجية المباشرة في البلدان النامية تمثل أكثر من ١٪ من هذه التوظيفات، أي ما يعادل ٢,٢ مليار دولار مقابل الديون الخارجية التي بلغت ٢٤٠,٣ مليار دولار. ويصبح هذا الوضع أكثر خطورة بكثير إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن عدداً صغيراً من دول أفريقيا الجنوبية وبعض الدول المنتجة للنفط والمعادن كنيجيريا وأنغولا والغابون والكاميرون هي التي تحصل على ٩٠٪ من القروض، وبالمقابل فإن مراكز الشركات المتعددة الجنسية العاملة في المنطقة لا تحرم نفسها من إخراج الأرباح التي تزيد قيمتها عن قيمة التوظيفات، حيث بلغت قيمة هذه الأرباح ٤,٤ مليار دولار عام ١٩٩٥ مقابل ٢,٢ مليار دولار للتوظيفات، ويعني ذلك أن الشركات المتعددة الجنسية أقرضت هذه الدول مليارين ومائتي مليون دولار، ثم استردت منها في عام ١٩٩٥ أربعة مليارات وأربعمائة مليون كفوائد وخدمات ديون، أي ربا!

وقيمة الديون تسجل ازدياداً مستمراً، على الرغم من تسديد مبالغ كبيرة منها والتبادل غير المتكافئ يُعمِّق العجز التجاري، فالرساميل الأجنبية لا تغطي غير عائدات قليلة مقابل أرباح ضخمة نسبيًّا تُقبل عليها الشركات المتعددة الجنسية التابعة للدول الغنية.

لقد قال الرئيس الفرنسي السابق «فرانسوا ميتران» في اجتماع مجموعة البلدان الصناعية السبعة في تموز عام ١٩٩٤: «هل تعلمون أن الرساميل التي تنتقل من أفريقيا نحو البلدان الصناعية، تفوق الرساميل التي تنتقل من البلدان الصناعية نحو أفريقيا، على الرغم من المبالغ الضخمة المخصصة للمساعدات الثنائية والمتعددة»؟

وهذا يعني أن ما تحدث عنه الأغنياء بأنهم يساعدون الدول الفقيرة هو مجرد كذبة كبيرة، باعتراف رئيس واحد من هذه الدول، ومع ذلك فإن الحقيقة أفظع مما قاله ميتران، فما قاله لا يشكل غير نصف الحقيقة؛ لأنه من غير الصحيح أن المبالغ المخصصة للمساعدات الثنائية والمتعددة هي مبالغ ضخمة، فالمساعدة الدولية هي في أدنى مستوى لها منذ خمسة وأربعين عاماً، أي أنها تقل عن ٣,٣٪ من الناتج المحلي الخام للبلدان المتقدمة، في حين أن الهدف الذي حددته منظمة الأمم المتحدة في نهاية الستينات كان يقضي ببلوغ ٧٪، وأن رؤساء الدول الذين اجتمعوا في قمة (ريودي جانيرو) عام ١٩٩٢ كانوا قد تعهدوا برفع هذه النسبة ثلاث مرات.. ولم يفعلوا.

ثم إن صيرورة المديونيات الأفريقية مشابهة لمديونيات مناطق الجنوب الأخرى بحيث

تجعل هذه الدول رهينة بالكامل للدول الغنية، فمنذ أواسط الستينات أخذ أصحاب المصارف في الدول الغنية بالبحث عن جهات تستدين فوائض ما يمتلكون من سيولة نقدية، وقد اتسعت هذه الظاهرة مع إدخال البترودولارات إلى السوق، كما أن البنك الدولي سار في الاتجاه نفسه عندما كان يرأسه وزير الدفاع الأمريكي خلال التدخل في فيتنام (روبرت ماكنمارا) فضاعف قروضه أكثر من أربع مرات، خلال الفترة الممتدة من عام ١٩٦٨ إلى ١٩٧٣، ثم لم يلبث أن زاد من هذه النسبة في السنوات الخمسة التالية.

ثم جاءت الأزمة التي ضربت اقتصاديات البلدان الصناعية اعتبارا من العام ١٩٧٣ فحاولت حكومات هذه البلدان أن تخرج من الأزمة، عبر تقديم قروض جديدة للدول الفقيرة، شرط قيام هذه الدول بشراء بضائعها من الدول الغنية، كما قام البنك الدولي بإرسال رجال المصارف، ووزراء التعاون الخارجي في بلدان الشمال الغنية، لمحاصرة الحكام الأفارقة ودفعهم إلى الاقتراض، وتنفيذ مشاريع كبرى على صعيد البنى التحتية، ومن خلال الاستعانة بالتجديدات والخبرة المقدمة من الدول الصناعية.

وقد استجاب هؤلاء الحكام لذلك مستفيدين من الفوائد التي كانت، حين ذلك، منخفضة في البداية وخصوصاً أن تلك المشاريع الكبرى لم يكن من شأنها إلا أن تزيد من سلطات الدول الغنية على الدول الفقيرة، إضافة إلى حصولهم على العملات المتعددة التي دفعتها شركات البلدان الصناعية وحكوماتها المتنافسة على استجلاب الزبائن، وهكذا ساهم الفساد القادم من بلدان الشمال الغنية بتعزيز الفساد في بلدان الجنوب، وقوّى علاقات المحسوبية والخصوصية في الحكام، مما أدى إلى تضاعف مديونية أفريقيا جنوب الصحراء اثنتي عشرة مرة في الفترة الممتدة من العام ١٩٧٠ إلى العام ١٩٨٠، بأكثر من معدل مرتين في العام الواحد!

وقد بدأت الأزمة عام ١٩٨٠ عندما سجّلت أسعار الفائدة ارتفاعاً كبيراً، بسبب رفع الاحتياطي الفدرالي في الولايات المتحدة الأمريكية لأسعار الفائدة على الدولار، ومن هنا واجهت دول المنطقة الأفريقية، وكل الدول السائرة في طريق النمو، وضعاً صعباً بارتفاع الفوائد ثلاث مرات، في الوقت الذي كانت فيه أسعار منتجاتها المخصصة للتصدير قد بدأت بالهبوط النسبة نفسها تقريبا، أي ثلاث مرات. وعندها بدأت ثورة الهبوط السريعة حيث شرعت تلك البلدان الفقيرة بالاستدانة لتسديد فوائد الديون.

وعلى الرغم من التسديد المستمر كانت الديون الخارجية مستمرة في التزايد، وخلال السنوات الأخيرة تمكنت البنوك الخاصة من استيفاء الديون المستحقة على البلدان المدينة لحكومات الشمال، التي تستحوذ على ما يقارب من نصف مديونية بلدان أفريقيا جنوب الصحراء، باستثناء أفريقيا الجنوبية، في حين أن المؤسسات المالية الدولية كالبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، والبنك الأفريقي للتنمية، تستحوذ على أكثر من ثلث تلك

المديونية.

وكلّما ازداد افتقار هذا البلد الأفريقي أو ذاك، ازدادت حصته من المديونية لمصلحة المؤسسات المالية الدولية، فقد أصبح ٧٩٪ من هذه المديونية في كل من بوروندي، و٨١٪ في راوندا، و٧٧٪ في جمهورية أفريقيا الوسطى، و٦١٪ في غينيا بيساو، و٧٧٪ في أوغندا.

وعلى العموم فإن البنك الدولي، وصندوق النقد الدولي يحصلان من البلدان المدينة على أموال تفوق بكثير ما يقرضها، كما تحتل المركز الأول في لوائح التسديد.

وهنا لابد من الإشارة إلى مسألة المساعدات؛ إذ كثيراً ما نسمع عن تخصيص مساعدات من قبل الدول الغنية للدول الفقيرة، لكن المساعدات ليست في حقيقتها إلا وسيلة أخرى من وسائل السيطرة والاستغلال ومصادرة الأموال.

أما كيف يكون ذلك؟ فلأن قسماً كبيراً من المساعدات الدولية للتنمية، والتي تقدمها بلدان الشمال، بات يستخدم من قبل البلدان المدينة لسداد الديون العائدة للمؤسسات المالية الدولية.. فإذا ما استثنينا أفريقيا الجنوبية، لما يتمتع به اقتصادها من قوة، والسودان التي قطعت كل علاقاتها بالمؤسسات المالية الدولية، فإن جميع حكومات شبه القارة الأفريقية قد أصبحت في قبضة الصندوق الدولي، الدول التي تسمى بـ(نادي باريس)، وهذا النادي يترك للمؤسستين السابقتين مهمة رسم السياسات، وإجبار حكومات البلدان المدينة على تطبيقها.

ولكي نعرف ماذا يعني هذا لابد من ذكر المثال التالي:

صرفت حكومة زامبيا، في الفترة الممتدة بين عام ١٩٩٠ وعام ١٩٩٣ أي في خلال ثلاث سنوات، مبلغ سبعة وثلاثين مليون دولار على التعليم الابتدائي، في حين دفعت في الفترة نفسها مبلغ مليار وثلاثمائة مليون دولار فوائد لديونها للدول الغنية. وهذا يعني أن حكومة زامبيا دفعت مقابل كل دولار صرفته على التعليم الابتدائي، خمسة وثلاثين دولاراً للدول الغنية، فوائد على ديونها.

هناك مثال آخر من زامبيا نفسها: ففي العام ١٩٩٥ صرفت الحكومة ست مرات أقل على التعليم الابتدائي للفرد الواحد، مما صرفته قبل عشر سنوات، و٣٠٪ أقل مما صرفته على موازنة الصحة، والنتيجة أن ٨٠٪ من كلفة التعليم الابتدائي أصبحت تدفعه أسر التلاميذ، في حين ازدادت وفيات الأطفال بنسبة ٢٠٪ في الفترة المذكورة.

إذن أين ذهبت المساعدات؟

في الحقيقة إن المساعدات تُقدَّم بالعكس، أي أن الدول الفقيرة هي التي تساعد الدول الغنية، حيث يمثل تسجيل فوائد الدين رأس المال المحصل عدة مرات، مما يعني «مساعدة» من قبل الدول الفقيرة للدول الغنية.

فكما ذكرنا فإن الإحصاءات تقول: إن الدول الغنية حصلت في مقابل كل دولار من الديون التي دفعتها للدول الفقيرة حصلت ثلاثة دولارات منها، وبقي «الرأسمال» في مكانه

ديناً على الدول الفقيرة.

وغالباً ما يساوي تسديد الديون وحده مجموع الصادرات مما يجعل التنمية في هذه البلدان أمراً مستحيلاً، وهذا يعني أنه لا توجد أية دول في طور النمو، وإنما هناك دول ترزح تحت بؤس متزايد بسبب تبعية متطورة، وأما مساعدة العالم الثالث المزعومة فهي عامل يعزز تدهورها وتبعيتها للدول الغنية.

ويبقى التمييز المتبع بالنسبة للعالم الثالث، فيما يتعلق بالمساعدات أيضاً شيئاً مرعباً، فالمساعدة التي تحصل عليها إسرائيل من الدول المانحة للمساعدات أكثر مائة مرة ممّا تحصل عليه دول العالم الثالث مجتمعة.

ثم إن المساعدات المزعومة لم تؤمّن تكنولوجيا إلى الدول المتخلفة، ولكنها نمّت الشركات متعددة الجنسيات المتمركزة في هذه الدول. فقد أتاحت هذه المساعدات الكاذبة للشركات الغربية الغنية، فرصة الحصول على أرباح تفوق ما تحصل عليه في بلادها لأن اليد العاملة رخيصة فيها، وكانت النتيجة تنمية الزراعات والمنتجات الأحادية، وتراجع الزراعات الغذائية، والحرفيات التبعية، واستغلال اليد العاملة المتزايدة، وتعاظم الديون على أثر الاستيراد المتزايد.

ثم إن المساعدات والقروض والاستثمارات إنما تمنح بشروط سياسية مسماة «برامج التصحيح» أو «خط التصحيح البنيوي»، وغالباً ما يتألف برنامج التصحيح من الأمور التالية:

أ - تخفيض قيمة العملة.

ب- تخفيض النفقات العامة، خاصة نفقات المساعدات على المستوى الاجتماعي.

ج - تخفيض اعتمادات التعليم والصحة والإسكان.

د - إلغاء مساعدات الاستهلاك، بما فيها الاستهلاك الغذائي.

هـ- خصخصة المؤسسات العامة أو زيادة تعرفتها، مثل الكهرباء والماء والنقل ومختلف الخدمات.

و - إلغاء مراقبة الأسعار، وإدارة الطلبة التي يؤمنها قطاع الأجور، وتخفيض الاعتمادات، وزيادة الضرائب، ومعدلات الفائدة.. وكل ذلك يؤدي إلى زيادة الفقر والعوز.

وهكذا تنتج الدول الغنية الكثير مما لا تستهلك، وتستهلك الكثير مما لا تنتج، وتفرض الفقر على غيرها، بطريقة أو أخرى.

والمشكلة الكبيرة هي أن صندوق النقد الدولي والبنك الدولي يجتاحان نصف الكرة الأرضية الجنوبي، من الأرجنتين إلى تنزانيا، ومن الباكستان إلى الفلبين وهي تحاول أن تسيطر على باقي دول العالم.

* * *

ثم إن الغرب الغني ينتج الاستبداد، ذلك أن الدول الغنية من مصلحتها أن تتعامل مع حكومات مستبدة، فهذه الحكومات تطيع من جهة سياسات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وحكومات الدول الغنية، ومن جهة ثانية تفرض على الناس الصمت والسكوت عبر قمع المعارضة وتدمير الحركات التحررية.

من هنا فقد انتشر الاستبداد في أفريقيا أكثر من غيرها، وكذلك في أمريكا اللاتينية وبعض البلدان الآسيوية، بالرغم من وجود ديموقراطيات شكلية هناك، فالظاهر أن المجتمع مدني إلا أن كل ذلك ليس في مصلحة الأكثرية من الناس، فالديموقراطية شكلية وهي تتلقى الضربات من عدة جهات، فالذين يسيطرون اقتصاديًّا يسيطرون أيضاً سياسيًّا، والغائبون اقتصاديًّا يغيبون سياسيًّا، وبينما يأتي العنف نتيجةً للفقر، فإن أجهزة السلطة تتخذه ذريعةً لإجراءات غير ديموقراطية، وهو ما يجري في نماذج كثيرة، حيث أمتد قانون الطوارئ في بعض الدول خمسة عشر عاماً متتالية، وسيطر الجيش على الحكم في دول أخرى بالحجة نفسها، وساد حكم الرجل الواحد في بلدان أخرى تحت حجة أن البلاد في أوضاع انتقالية أو غير طبيعية، ولم تكن الحجج بالطبع صحيحة ولكن الفقر هو الذي يؤدي إلى الاستبداد في نهاية الأمر. فإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الأغلبية الفقيرة لا تملك همًّا إلا همّ سد جوعها فلا تستطيع أن تفكر في المساهمة السياسية، وأن يكون لها دور في مصالحها العليا، فالناس مبتلون ببطونهم وبلقمة خبزهم، فكيف يستطيعون أن يفكروا في غير ذلك؟

أما الأغنياء فباستطاعتهم أن يخططوا للبلد كما يحلو لهم، وأن يشتروا الضمائر، والأصوات وينجحوا في الإمساك بالسلطة لأطول فترة ممكنة.

وهكذا فإن هناك تلازماً بين الفقر والفساد، وبين التبعية وغياب الديموقراطية.. وواضح أنه ليس من مصلحة الطبقات الفاسدة والمستغلة في العالم الثالث أن تتمتع المجتمعات بدرجة من الشفافية، لئلاّ تفتضح تصرفاتهم.

إنهم يحبون الظلام ويشتغلون في الظلام، ويتآمرون في الظلام، ويثرون عن طريق الربح الحرام المستحصل في الظلام، ويستغلون الآخرين في الظلام، ومن ثم فإن مصلحة هذه الحكومات تكمن في غياب الجماهير، كما تكمن مصلحتها في غياب المعرفة والعلم والدين أيضاً.

إننا نجد في نموذج (موبوتو سيسيكو) الذي حكم زائير بقبضة من حديد لفترة طويلة من الزمن، نموذجاً لتأييد الدول الغنية للحكم الفاسد، من أجل الاستمرار في نهب ثروات الشعوب، والجدير بالذكر هنا أن هذا الحاكم الفاسد، كغيره من بقية الحكام، حينما كان يسرق قوت الفقراء فإنه كان يودع أمواله في مصارف الدول التي أيدته في العالم الغربي، وعادة ما لا تصادر هذه الحكومات، والمصارف الغربية أموالهم إلا إذا سقطوا وانتهى دورهم في المساعدة في عملية النهب، وحينئذ تعمد الدول الغنية إلى مصادرة تلك

الأموال، مما يخرج الحاكم المستبد صفر اليدين، بعد أن يكون قد خسر الدنيا والآخرة وذلك هو الخسران المبين.. وعادة ما يجد أمثال هؤلاء من الحكام الكثير من التأييد في وسائل الأعلام ما داموا في الحكم، فإذا سقطوا تتحدث وسائل الأعلام عن دكتاتوريتهم وعن فسادهم، ليس لأن الدول الغنية تريد أن تبرهن على عدم مساعدتها لأمثالهم حينما يسقطون، وإنما لكي تبرّر بذلك مصادرتها لأموالهم المودعة لديها بعد سقوطهم.

وغالباً ما تكون هذه الأموال مسروقة إمّا صراحة، وإمّا بطريقة غير صريحة، ويكفي أن نعرف أن الصحف نشرت كما ذكرت جريدة (لوموند دبلوماتيك) في عددها الصادر في تشرين الأول ١٩٩٧ «أن طائرات تابعة لسلاح الجو الفليبيني قد استخدمت أيام حكم الرئيس الأسبق فرديناند ماركوس، في تهريب آلاف الأطنان من الذهب من المصرف المركزي الفليبيني إلى المصارف الأوروبية.. ولم يعد منها شيء إلى الفليبين بعد ذلك».

ثم إن أي حكم وطني بعد سقوط الطاغية لا يستطيع أن يسترد تلك الأموال بحجج قانونية وغير ذلك، فعلى كل حال فإن القوي بيده القانون، كما بيده السلاح، وبيده المال، كما بيده الإعلام.

إن الإعلام، والقانون، والمال، والاستبداد هي وسائل أربعة تستخدمها الدول الغنية في نهب الدول الفقيرة وإبقاء فقرها.

والسؤال الآن هو: هل يمكن أن يستمر هذا الوضع إلى ما لا نهاية؟

إن المال قصير النظر وإن الدول الغنية لا تنظر إلى البعيد لكي ترى ماذا يحكم عليها التاريخ، وإلى ما سيؤول أمرها.

فالربح الحرام مثل ستارة سوداء، تمنع صاحبها من أن يرى الحقائق، لكن لا التاريخ ولا سنن الكون، تتبع أمنيات الأغنياء، ولذلك نقول لن يستمر هذا النظام الظالم الذي يعتمد على أقلية فاحشة الثراء، وأكثرية معدمة، ومهشمة، ومهمّشة.

يقول القرآن الكريم: ﴿ وَإِذَا أَرَدْنَا أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا، فَفَسَقُواْ فِيهَا، فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيرًا ﴾. فهلاك الأمم كهلاك القرى، وهي كهلاك عائلة، تأتي حينما يكون هنالك مترف فاسق، وفقير يحتاج إلى قوت يومه.

إن العصر الاستبدادي العالمي الجديد الذي تقوده الدول الغنية الكبيرة، وصندوق النقد الدولي، وبضعة مئات من الشركات المتعددة القوميات، وتسيطر على التجارة الدولية، إنّ هذه الدول تريد تعميم نظام ظالم على العالم كله، ما عداهم.

إنهم يريدون أن يستمر الوضع العالمي وفق نموذج ما يجري في العالم النامي، حيث تتحكم أقلية حاكمة في مصير الأكثرية، في جزر من الثروة والامتيازات العالية التركيز، وسط بحر من البشر تتراوح حياتهم بين الصراع من أجل البقاء، والمعاناة من العذاب والبؤس والتهميش والقمع.

هذا هو النموذج الموجود في العالم الثالث، وقد صممت السياسة الاجتماعية في المجتمعات الغربية تصميماً واعياً من أجل تعميم هذا النموذج على العالم كله، بحيث تعيش المجتمعات الغنية على حساب الفقراء، ويتم تهميش أكثرية شعوب العالم، خاصة وأنها مشغولة بالصراع من أجل لقمة العيش، ولا تستطيع أن تقوم بشيء.

ويبدو أن انقسام العالم إلى أغنياء بلا حدود وفقراء بلا نهاية، لم يوفر حتى الدول الغنية مثل الولايات المتحدة وأيرلندا والمملكة المتحدة.

فجشع الرأسمالية يهضم الفقراء، في كل مكان، ولا يستثني حتى عواصم الرأسمالية ذاتها..

إن عبادة المال، وصنمية السوق، وقدسية النظام الطبقي، تؤدي إلى النتائج الكارثية نفسها في كل مكان، أي تقسيم الناس إلى طبقة لا تعرف ماذا تعمل بثرواتها، وأخرى لا تعرف كيف تدبِّر قوت يومها؟.

ففي الولايات المتحدة مثلاً نجد التناقض ذاته، فهي تمثل مركز الصدارة من حيث الثروة المادية، كما أنها تحتل مركز الصدارة في الحرمان والفقر أيضاً، حيث تصل نسبة الفقراء فيها إلى ١٦,٥٪ من السكان.

أما في أيرلندا، فإن ١٥,٦٪ من سكانها يعيشون في الفقر، وفي المملكة المتحدة يعيش ١٥٪ من السكان في الفقر.

ويؤكد تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٨م الذي أصدرته الأمم المتحدة أن الدول الغنية في العالم يعيش فيها أكثر من ١٠٠ مليون شخص دخلهم تحت خط الفقر، وأن أكثر من ٣٧ مليوناً فيها على الأقل عاطلون عن العمل، وأن ١٠٠ مليون فيها بلا مأوى، وأن حوالي ٢٠٠ مليون منهم يقل متوسط العمر المتوقع لهم عن ٦٠ عاماً بسبب عوامل الحرمان.

وبمقدار ما هي الهوة سحيقة بين الأغنياء والفقراء داخل نادي الدول الغنية، فإنها أكثر عمقاً في المقارنة بين تلك الدول، والبلدان الفقيرة.

وحسب التقرير السابق الذكر فإن الطفل الذي يولد في نيويورك أو باريس أو لندن الآن سوف يستهلك، ويبدد، ويلوث، طيلة حياته أكثر مما يستهلك، ويبدد، ويلوث أكثر من ٥٠ طفلاً في بلد من البلدان النامية. وبحركة التواء قاسية من القدرة، سوف يتحمل من يستهلكون أقل عبء الضرر البيئي.

ويلاحَظ أن البلدان المصنعة الحديثة هي المستهلكة المهيمنة، ولكن سكان أشد بلدان العالم فقراً يدفعون أعلى ثمن نسبيًّا لما ينتج عن ذلك الاستهلاك من التدهور في الأراضي، والغابات، والأنهار، والمحيطات التي تمدهم بالرزق.

يقول التقرير السابق الذكر: «إن الغالبية الساحقة ممن يموتون سنويًّا نتيجة لتلوث الهواء والماء هم فقراء البلدان النامية. وكذلك الأشد تأثراً بالتصحر ومن سيتأثرون

أسوأ تأثر بما سينجم عن الاحترار العالمي من فيضانات وأعاصير وفشل المحاصيل. وفي جميع أنحاء العالم يعيش الفقراء عادة على مقربة من المصانع القذرة والطرق المزدحمة ومستودعات القمامة».

وقد زادت عمليات حرق أنواع الوقود الأحفوري على صعيد العالم خمس مرات تقريباً منذ عام ١٩٥٠، وتضاعف تقريباً استهلاك المياه العذبة منذ عام ١٩٦٠، وزاد المحصول البحري أربع مرات، وأصبح الآن استهلاك الأخشاب، لأغراض الصناعة ووقوداً منزليًّا، أعلى نسبة ٤٠٪ مما كان قبل ٢٥ عاماً. والبلدان المصنعة هي المسؤولة عما يربو على نصف الزيادة في استخدام الموارد، وذلك بسبب ارتفاع مستويات الدخل والاستهلاك فيها.

ويلاحظ التقريرأيضاً ما يلي:

أ - أكثر من نصف الأخشاب، وزهاء ثلاثة أرباع الورق الناتج منها، يستخدمها سكّان البلدان المصنعة، مع أن إزالة الغابات تتركز في البلدان النامية.

ب- إن الإفراط في صيد الأسماك من المحيطات بواسطة الأساطيل الصناعية، أدى إلى استنزاف الأرصدة السمكية استنزافاً شديداً. في الوقت الذي يعتمد قرابة بليون شخص في ٤٠ بلداً نامياً على الأسماك بوصفها مصدراً رئيساً للبروتين (...).

ج- إن خمس سكان العالم ممن يعيشون في أعلى البلدان دخلاً يسهمون بنسبة ٥٣ في المائة من انبعاثات ثاني أوكسيد الكربون التي تتسبب في الاحترار العالمي. ويسهم أفقر خمس سكان العالم بنسبة ثلاثة في المائة فقط، ولكنهم يعيشون في مجتمعات هي الأكثر تعرضاً للفيضانات الساحلية.

ويرى التقرير: أن الفقراء هم الأقل قدرة على حماية أنفسهم من التلوث ومن استنزاف الموارد الطبيعية. فهناك ملايين من البشر يعيشون دون كهرباء أو أنواع وقود أخرى، ويستخدمون الأخشاب وروث الماشية في الطهي والتدفئة. وحوالي ٢,١ مليون حالة وفاة سنويًّا ترتبط بتلوث الهواء الذي ينجم عن الدخان والأبخرة في الأسر الفقيرة التي تحرق أنواع الوقود التقليدي. والنساء والأطفال هم الذين يقضون معظم الوقت في مطابخ ينبعث منها الدخان ويعانون من عواقب ذلك.

ويشكل أيضاً استمرار استخدام البنزين -الذي يحتوي على الرصاص- في البلدان النامية خطورة صحية كبرى. وفي أمريكا اللاتينية ومنطقة الكاريبي يتعرض ١٦ مليون من الأطفال دون سن العامين لخطر شديد يتمثل في الإصابة بأضرار في المخ، نتيجة لانبعاثات الرصاص.

وفي مجال استخدام الطاقة أيضاً نجد الفرق الكبير بين الأغنياء والفقراء أيضاً.

فمع أن إجمالي استخدام الطاقة العالمي زاد أربع مرات في السنوات الخمسين الماضية، فإن ما يقرب من ثلث سكان العالم (أي بليونين نسمة) يعيشون دون كهرباء، ومن المتوقع

أن يتضاعف مرة أخرى إجمالي استخدام الطاقة خلال السنوات الخمسين القادمة لمصلحة الدول الغنية أيضاً.

ويلاحظ التقرير: أنه على الرغم من معدلات النمو الاستهلاكي المرتفعة هذه، لا تقرب البلدان النامية إطلاقاً من اللحاق بمستويات الاستهلاك في أغنى دول العالم.

فاغنى خمس سكان العالم يستهلكون ٤٥ في المائة من جميع اللحوم والأسماك، في حين يستهلك أفقر خمس أقل من ٥ في المائة، فمتوسط استهلاك البروتين في فرنسا يبلغ ١١٥ غراما يوميًّا، في حين يبلغ متوسط الاستهلاك في موزمبيق ٣٢ غراماً.

وأيضاً فإنهم يستهلكون ٥٨ في المائة من إجمالي الطاقة، في حين يستهلك أفقر خمس دول أقل من ٤ في المائة. فأعلى البلدان دخلاً تولد ٦٥ في المائة من كهرباء العالم.

كما أنّ الدول الغنية لديهم ٧٤ في المائة من جميع خطوط الهاتف، في حين يوجد لدى أفقر خمس سكان العالم ١,٥ في المائة. فالسويد وسويسرا والولايات المتحدة لديها أكثر من ٦٠٠ خط هاتفي لكل ١٠٠٠ شخص، في حين يوجد في أفغانستان وكمبوديا وتشاد خط هاتفي واحد لكل ١٠٠٠ شخص.

والدول الغنية تستهلك ٨٤ في المائة من كل الورق، في حين يستهلك أفقر خمس سكان العالم ١,١ في المائة. فالبلد المصنع يستهلك في المتوسط ٧٨,٢ طنًّا من الورق لكل ١٠٠٠ شخص، في حين يبلغ المتوسط لأشد البلدان فقراً ٠,٤ طن لكل ١٠٠٠ شخص.

وتملك الدول الغنية ٨٧ في المائة من مركبات العالم، في حين يملك أفقر خمس سكان العالم أقل من واحد في المائة. فالبلدان المصنعة لديها ٤٠٥ سيارات في المتوسط لكل ١٠٠٠ شخص، في حين يبلغ المتوسط في بلدان أفريقيا جنوب الصحراء ١١ سيارة لكل ١٠٠٠ شخص.

ويعيش أفقر خمس سكان العالم، وهم المسؤولون عن ٣ في المائة فقط من انبعاثات ثاني أوكسيد الكربون، في مناطق منخفضة هي أشد المناطق تعرضاً لارتفاع مستويات البحار المرتبط بالاحترار العالمي. فمع حدوث ارتفاع قدره متر واحد في مستوى البحر ستفقد بنغلادش ١٧ في المائة من مساحة أرضها. وستفقد مصر ١٢ في المائة من مساحة أرضها، وسيفقد سبعة ملايين مصري منازلهم. وسيختفي أيضاً تحت الأمواج قدر كبير من كتلة الأرض في البلدان الجزرية الصغيرة مثل مالديف وتوفالو.

* * *

إن عالم اليوم ظالم بكل معنى الكلمة فيما يرتبط بقضية الفقر والغنى، كما أنه ظالم أيضا فيما يرتبط بأولويات الإنفاق العام..

ففي مقايسة ما يتم إنفاقه على الحاجات الأساسية في جميع البلدان النامية من جهة،

وبين ما ينفق على أمور جانبية في الدول الغنية مثل العطور، والآيس كريم، والخمور، يظهر مدى الهوة السحيقة بين أغنياء العالم المترفين وبين حاجات البشر الأساسية، وفيما يلي جدول نشرته الأمم المتحدة بهذا الشأن في عام ١٩٩٨:

١- في الوقت الذي يُصرف على التعليم الأساس للجميع في الدول النامية كلها مبلغ ٦ مليارات دولار..

فإنه يصرف على أدوات التجميل في الولايات المتحدة الأمريكية وحدها مبلغ ٨ مليارات دولار!

٢- وبينما يُصرف على مياه الشرب والصرف الصحي للجميع في الدول النامية كلها مبلغ ٩ مليارات دولار..

فإنه يصرف على الآيس كريم في أوروبا وحدها مبلغ ١١ مليار دولار!

٣- وبينما يُصرف على الصحة، والإنجابية لجميع النساء في الدول النامية كلها مبلغ ١٢ مليار دولار..

فإنه يصرف على العطور وحدها في كل من أوروبا والولايات المتحدة مبلغ ١٢ مليار دولار.

٤- وبينما يُصرف على الصحة والتغذية الأساسيتان في الدول النامية كلها مبلغ ١٣ مليار دولار..

فإنه يصرف على أغذية الحيوانات المنزلية (كالكلاب والقطط) في كل من أوروبا وأمريكا مبلغ ١٧ مليار دولار..

ويُصرف على السجائر في أوروبا ٥٠ مليار دولار!

ويُصرف على الخمور في أوروبا ١٠٥ مليارات دولار!

ويُصرف على الترفيه عن رجال الأعمال في اليابان ٣٥ مليار دولار.

ويُصرف على المخدرات في العالم ٤٠٠ مليار دولار.

ويُصرف على الإنفاق العسكري في العالم ٧٨٠ مليار دولار.

وهكذا يبدو كم هو بعيد عن العدل، والحق، والإنصاف ما يجري في هذا العالم المنقسم بين أغنياء بلا حساب، وفقراء بلا نهاية، وكم هو بعيد عن العقل مجالات إنفاق الأغنياء لأموالهم.. وكم هو ضروري أن يتبدل هذا الوضع المخزي للبشرية.

والسؤال هو: هل يمكن أن يستمر هذا الوضع؟ وهل النماذج التاريخية تدل على أن هذا النوع من الحياة -حيث هنالك «جنّة» للأسياد في جهة، ومنطقة البؤس والفقر من جهة ثانية- يمكن أن يبقى إلى الأبد؟

هل يمكن أن يعيش البشر كما تعيش مثلاً الكلاب التي لا تستطيع أن تستمر في الحياة إلا إذا أطاعت أصحابها في كل شيء، مقابل لقمة الخبز؟

وأساساً هل يجوز أن يتحوَّل الإنسان إلى مجرد حيوان لا يفكر إلا في بطنه وفرجه؟

إن التاريخ يثبت أن الناس في النهاية سوف يقاومون الفقر على طريقتهم الخاصة، فالعدالة التي أرادها ربّ العالمين للناس، ضمن حدود الفتنة والامتحان، هذه العدالة تثأر لنفسها حينما يتم تجاهلها فترة طويلة من الزمن، ومن المصلحة أن يفكر أصحاب المال والقرار بتعقل أكثر، وبنظرة شمولية أوسع لحل مشكلة الفقر التي لا تهدد الدول الفقيرة وحدها، بل تهدد البلاد الغنية أيضاً.

إن الرفاهية لا يمكن تحقيقها ضمن ستار حديدي جديد، وإن كان ذلك الستار مصنوعاً من أكوام من الدولارات والذهب والفضة وما شابه ذلك.

إن الكرة الأرضية أصبحت مثل قرية صغيرة، فإما أن تتحقق فيها العدالة والرفاهية على مستوى الجميع -ولو بنسب متفاوتة- أو لن يتحقق شيء من ذلك لأي أحد!

إن على الأغنياء أن يعرفوا أنه لا يمكنهم أن يعيشوا في بلادهم وهم يعانون من التخمة، وتحيط بهم جبال من الزبدة و الجبن، وأنهار من الحليب، في حين يعاني باقي البشر من الفقر المدقع، والعوز القاتل.. والأمر لا يختلف في جوهره بين جانب المال، والحرّية، وجانب العدالة.. فلا يمكن للأغنياء أن يعيشوا أحراراً في بلادهم، ويمنعون الحرية عن الشعوب الأخرى، حتى يؤمّن لهم الحكام المستبدون مصالحهم في بلادهم المنكوبة بهم.

وكما في العدالة والحرية، كذلك في السلام..

إن السلام، والعدالة، والحرية لا يمكن إقامتها خلف ستار حديدي مصنوع من القوانين الجائرة، ومدعوم بإرادة الامتياز، ومحروس بكل أنواع الأسلحة الممكنة.

لا أحد سينعم بالعدالة وسط مجتمعات تعاني من الظلم، ولا أحد سينعم بالرخاء في عالم يعاني أكثر سكانه من الفقر، ولا أحد سينعم بالسلام وهو محاط ببلاد تصادر حكوماتها الأمن من الناس.

إن التناقض بين الفقر والغنى، وبين الحاجة والتخمة، وبعبارة أخرى النزاع بين قوى الإنتاج الاجتماعية والاحتكار للثروة، هو تناقض حقيقي على الدوام ولا يمكن حله بالتنكر له، فمجرد تفادي ذكر الفقر، وعدم التوجه إلى العوز الذي تعاني منه شعوب كثيرة في بلاد العالم. إن تفادي ذكر ذلك لا يجدي نفعاً في معالجة الفقر والتخلص من مشاكلها.

وتجاهل أوضاع الشعوب في ظل الاستبداد، لن يجعل المتنعمين بالحرية في مأمن من سيئات الطغيان.

إن مجرد الوعظ وإلقاء الخطابات الرنانة عن السلام والعدالة، من دون أن يكون الأثرياء والأقوياء مستعدين لدفع ثمن تحقيقهما بالفعل، لن يخلق أي تغيير حقيقي باتجاه الأمن والعدالة، والاكتفاء بالخطب لا ينطوي إلا على الكثير من خداع الذات ليس أكثر،

فللعدالة ثمنها، وللسلام ثمنه، وللحرية ثمنها.

وثمن العدالة والحرية والسلام هو في تعميمها على الآخرين، وليس في احتكارها لذوات الأقوياء.

فأن يشارك الناس في بعض ما تمتلك من امتيازات، هو ضمانة بقائها لك، أما ألَّا يشاركوا معك في أي شيء فهو أمر خطير، لأن ذلك يعني أنك لست مستعداً أن تدفع ثمناً لما تحصل عليه، وهذا يعني أنك لن تنعم به.

فلا يمكن تحقيق الرفاهية من دون أي تنازل لمصلحة الفقراء والمظلومين، فلا يمكن منع الحرية عن عشرات الملايين من أبناء البشر، تحت ذريعة أننا نملكها، ولا حاجة بنا إلى أن نمنحها للآخرين.

يجب على الأغنياء أن يعرفوا أن كل جهد يبذل من أجل عالم أكثر عدالة، هو بالضرورة جهد يبذل من أجل استمرار الرفاهية لهم.

قد يمكن بالطبع أن تعيش قلة في عالم لا حدود لترفه، ولكن الفترة الزمنية ستكون قصيرة حتماً، تماماً كما أن باستطاعة دكتاتور مهووس بالسلطة أن يستمر في الحكم، ولكن لفترة قصيرة فقط.

فكلّما عُمِّمت العدالة، والحرية، والسلام، كان عمر ذلك أطول بالنسبة إلى من يمتلكها. وكلما منعت العدالة، والحرية، والرفاهية عن الناس كان عمرها أقل بالنسبة إليه أيضاً.

* * *

ونعود إلى سؤالنا السابق: هل يمكن معالجة مشكلة الفقر العالمي، وتداعياته البغيضة كالجريمة والاستبداد وما شابه؟

والجواب: نعم، إذا أخلص أصحاب القرار النيّة في حل هذه المشكلة.

فالجديّة في تناول مشكلة الفقر ضرورية لحلها، ونستطيع أن نقول بكل تأكيد: إن كل الأوضاع المؤسفة التي تعيشها شعوب كثيرة في العالم يمكن أن تنقلب، إذا وفت الدول الغنية، بالالتزامات التي قدمتها هي بالفعل، وأعطت الأولوية لحل تلك الأوضاع.

تقول بعض الإحصاءات: إن نقص اليود يهدد مليار شخص، ويظل أحد الأسباب الرئيسة للتخلف العقلي في العالم، في حين أن كمية اليود الضرورية لحياة الإنسان تحتويها ملعقة قهوة، وسد هذا النقص لا يكلف إلا مائة مليون دولار، أي ما يعادل ثمن طائرة مقاتلة تصنعها شركة مكدونالد ويسقطها خطأ فني في قيادتها..

وتقول إحصائيات أخرى، أنه لتقليص عدد وفيات الأطفال الذين هم دون الخامسة إلى الثلث.. ولتوفير المياه الصالحة للشرب ووسائل النظافة لكل أسرة، ينبغي لبلدان الشمال الغني أن تحرر مليار دولار أكثر مما أنفق على النمو، وهذا المبلغ أقل بمقدار واحد

من ١٢ من المبالغ التي يخصصها الأوروبيون في سنة واحدة لشراء العطور، وأقل مما يخصصه الأمريكيون في كل سنة لشراء الجعة.

إحصائيات أخرى تقول: إن الصحراء الأفريقية كانت منذ بضع ملايين من السنين غابة كثيفة من الأشجار، ومن الممكن إرجاعها خصبة من جديد من داكار إلى مقديشو، ومن ثم إنهاء المجاعات في أفريقيا. غير أن ذلك يحتاج إلى ثلاثة أنواع من الأشغال:

أولاً: سدود هضابية صغيرة، ولاسيما عند محيط الصحراء، لتجميع مياه فصل الأمطار التي قد تؤدي إلى سيول مهلكة.

ثانياً: استخدام حقول الماء الجوفية، وهي قليلة العمق وبالتالي فإنها قليلة التكلفة.

ثالثاً: الوصول إلى الجيوب المتحجرة الهائلة المحتوى وهي جيوب عميقة، ولكنها أقل عمقاً بكثير من الحقول البترولية في (حاسى مسعود) حيث يبلغ عمق الحفر ٢٠٠٠ متر للوصول إلى البترول.

إن كلفة مجموع هذه الأشغال -التي إذا نفذت يتم إنقاذ حياة الملايين- يقدرها الاختصاصيون فقط (بمليار دولار ونصف)، وهذا هو سعر حاملة طائرات مع طائراتها الستة والثمانين من طراز (رافال) الفرنسية، وهو أقل بنحو مائة مرة من مجموعة الاعتمادات للتجهيزات العسكرية التي نصّت عليها ميزانيات فرنسا من العام ١٩٩٥ إلى عام ٢٠٠٠ أي حوالي (١٥٠ مليار دولار).

إن النفقة التي ينبغي أن تدفع لإخصاب الصحراء تمثل سدس ما قدمته الولايات المتحدة الأمريكية من أسلحة للبلدان النامية في عام ١٩٩٢، وهو ما يقدر بـ(١٥٠ مليار دولار).

لقد أشار تقرير للأمم المتحدة أُعلن في عام ١٩٩٧ أنه يمكن القضاء على الفقر بحلول عام ٢٠٢٠، وربما كان تحديد ذلك بتلك السنة هو تحديد مدلل، إذ يمكن حل هذه المشكلة في فترة أقل إذا كان هنالك اهتمام جدّي لذلك.

إن الأمر يتطلب عدة أمور نستطيع أن نذكرها باختصار:

أولاً: المساهمة في التنمية الاقتصادية في الدول الفقيرة، ذلك أن النمو الاقتصادي يسهم بشكل لا مثيل له في خفض معدلات الفقر، لأنه يزيد من فرص العمل والإنتاجية، ويرفع أجور الفقراء ويخصص جزءاً من الموارد العامة للصحة والتعليم. وقد نجحت الهند والصين وماليزيا وموريشيوس وكوريا الجنوبية -وكلها كانت تعاني من مشكلة الفقر لفترة طويلة من الزمن- نجحت في خفض معدل الفقر بشكل حاد خلال العشرين سنة الماضية، وذلك عن طريق التنمية الاقتصادية.

ثانياً: تعديل التفاوت الهيكلي في توزيع الخدمات الزراعية، والائتمانية، والسكنية، والإجتماعية ومحاولة فرض تكافؤ الفرص في التعليم، والعمل في البلاد الفقيرة، من خلال

سن قوانين تقلص عدم التكافؤ الموجود فيها.

ثالثاً: رفع القدرة الإنتاجية في الزراعة من خلال تصدير نتائج الاختبارات والتقدم العلمي الذي حصل في الهندسة الزراعية، إلى البلاد الفقيرة. إن غالبية الفقراء هم في الدول النامية ويعتمدون على الزراعة في كسب قوتهم، ومعنى ذلك أن رفع الإنتاج الزراعي يكون في مصلحة الفقير من جهة، وفي مصلحة الغني الذي سيأكل ذلك النتاج من جهة أخرى. ولقد تمكنت الصين واليابان وكوريا الجنوبية من خفض معدل الفقر من خلال مشروعات زراعية كثيرة بالاعتماد على نتائج التقدم العلمي في تلك المجالات.

رابعاً: النهوض بالمشروعات الصغيرة في القطاع غير الرسمي من الاقتصاد.

خامساً: استخدام الائتمانات والمدخرات لتحسين البنية الأساسية في الدول الفقيرة.

إن على صندوق النقد الدولي أن يغيّر من سياسته لكي يكون في منفعة الفقراء، وليس في منفعة الأغنياء وحدهم.

إن الديون التي تذهب إلى جيوب الحكام المستبدين يجب أن يكون هناك إشراف على صرفها، بحيث تصرف في تحسين البنية الاقتصادية وليس للصرف غير المنظم.. وترتيب برنامج عاجل لاستغلال المساعدات الدولية،

والموارد الوطنية والديون في خدمات اجتماعية أساسية في الدول الفقيرة.

سادساً: شطب ديون الدول الفقيرة المدينة.

صحيح أن جهوداً متواضعة بذلت في هذا المجال فيما سمّي بـ(نادي باريس) إلا أنه منذ العام ١٩٩٤ شرع هذا النادي بإجراء مفاوضات منفردة مع بلدان أفريقيا المعروفة بطاعتها لصندوق النقد الدولي بهدف تقليص المديونيات، وأعرب النادي عن نيته في خفض هذه المديونيات بنسبة تصل إلى ٦٧٪ في حالة البلدان ذات المديونيات الأكثر ارتفاعاً، ولكن الشروط التي وضعها النادي لمشاركة هذه البلدان في المفاوضات بلغت حدًّا من التشدد أصبحت معه قيمة التخفيض زهيدة جدًّا، فأوغندا وهي الدوبة التي شملتها أكثر من غيرها أريحية (نادي باريس) لم تحصل إلا على تخفيض بلغ ٣٪ من إجمالي مديونيتها الخارجية، كما أن مجموع الشطبيات والتخفيضات التي منحت لجميع بلدان أفريقيا جنوب الصحراء عام ١٩٩٥ لا تمثل سوى ١٪ من إجمالي مديونياتها، وهذا التلاعب بالألفاظ في قضية الشطب يجب تجنبه، والعمل بالفعل على شطب المديونيات في هذه الدول، والجدية في قضية الشطب وعدم إستغلال مسألة الديون أو تخفيضها لزيادة الأرباح من الدول المديونة.

لقد قام البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ونادي باريس في العام ١٩٩٦ بمبادرة، قالوا عنها: إنها جديدة، بهدف مساعدة البلدان الأكثر فقراً والأكثر مديونية لمساعدتها على تحمل دفع خدمات ديونها التي تبلغ أكثر من مائتي مليار دولار، وكان من المنتظر أن تبدأ العمل بتلك المبادرة في عام ١٩٩٩ ولكن كما يقول (أريك تولسين) -رئيس لجنة شطب ديون

العالم الثالث-: فإن أكثرها لن يبدأ قبل الألف الثالث للميلاد.

فقد أعرب البنك الدولي وصندوق النقد الدولي عن استعدادهما لتجميع «سبعة مليارات دولار» على الأكثر لتمويل مبادرتهم، أي ما يقرب من المبلغ الذي صرف لتنفيذ مدينة ألعاب (ورلدديزني) في فرنسا، وما يقل ثلاثين ضعفاً عن المائتي مليار دولار التي تبخرت في البورصات الآسيوية في شهر آب في عام ١٩٩٧.

ولابد هنا من الإشارة إلى أن المديونية الخارجية لبلدان أفريقيا السوداء، والتي يعيش فيها أكثر من ١٠٪ من سكان العالم، هذه المديونية لا تمثل إلا أقل من ١٪ من مجمل المديونية العالمية بالدولار، وبالنظر إلى الثمن الاجتماعي إلى هذه المديونية، وما يترتب على ذلك من تخلّف في هذه البلدان، واستمرار الفقر فإن رفض شطب هذه المديونية هو رفض لمد يد المعونة لمن يتهدده خطر الموت.

وفي الحق فإن الخطوة الأولى لأية مساعدة للدول الأكثر عوزاً، هي أن يضع المجتمع الدولي ميزانية معينة لحذف الفقر.

فكما أن العالم اهتم بالقضاء على بعض الأمراض كالجدري واستطاع أن يفعل ذلك، فإن باستطاعة العالم أن يقضي على مرض الفقر، من خلال وضع ميزانية خاصة للقضاء عليه، بشرط ألَّا تكون هذه الميزانية تحت رحمة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، وألَّا يصبح هو أيضاً وسيلة لزيادة الديون على الدول المدينة، وزيادة أرباح للدول المساعدة.

وحسب برنامج الأمم المتحدة فإن ما تحتاج إليه البشرية للتغلب على الفقر، هو مبلغ ثمانين مليار دولار، وهذا المبلغ لم يمثل إلا ١٠٪ من الإنفاق العسكري العالمي في سنة ١٩٩٥ وهو يمثل ١٪ فقط من الدخل العالمي.

إن ما يحتاج إليه الإنسان للقضاء على الفقر هو إعادة ترتيب الأولويات، فالبشرية بالنتيجة تصرف الكثير من الأموال، ولكن ليس على ما تحتاج إليه أكثر..

سابعاً: ضرورة معاملة منتجات الدول النامية على قدم وساق مع منتجات الدول الصناعية، وخاصة الصادرات الزراعية.

ثامناً: لابد من اعتماد سياسة متشددة مع الحكام المستبدين فيما يرتبط بقضية المساعدات والديون، ويمكن تشريع نظام يجمّد الأموال التي يملكها الحكام المستبدون في مصارف البلدان الغنية، وذلك بهدف تمكين المنظمات الإنسانية في كل بلد من التدخل لصرف هذه الأموال في مجالاتها المحددة، تحت إشراف السلطات القضائية والتشريعية، فإذا ما تبين أن هذه الأموال قد حصلت بطرق غير شرعية ينبغي عندها أن تستعاد هذه الأموال لتصرف في تمويل صناديق التنمية الاجتماعية بإشراف عام، ومن ثم فإن ما يجب العمل به هو ربط مساعدة الدول الفقيرة بإتاحة الفرصة للناس، وإعطاء الحرية للشعب، وعدم مساعدة الحكام المستبدين. وبعبارة أخرى فك الارتباط ما بين الأغنياء في الدول الغنية، وما

بين المستبدين في الدول الفقيرة.

وهكذا نجد أن مشكلة الفقر ليست قضاءً وقدراً على البشرية، وإنما يمكن معالجتها إذا توافرت النية، والجدية، والمبادرة اللّازمة، واستطعنا أن نحدّ من جشع الدول الغنية التي تريد أن تزداد غنى على حساب الفقراء المعوزين.

وإلا فإن العالم لن يستمر بين غنى بلا حدود وفقر بلا نهاية ❑

الفلسفة الغربية وقراءة النص

د. الشيخ مرتضى الفرج*

أستهدف من هذه الورقة استعراض أهم المدارس الغربية في مجال قراءة النص، وإعطاء القارئ غير المتخصص مدخلاً، أو صورة بانورامية عامة، أو خريطة، تعينه على التعمق في قراءة المناهج والآليات الغربية المقترحة لقراءة النصوص وتفسيرها.

لتحقيق هذا الغرض سأحاول التبسيط قدر الإمكان، وسأحاول تجنب التعقيد، الذي أصبح جزءاً لا يتجزء من كتابات بعض تلك المدارس. وفي مجال نقد تلك المدارس والآليات التي تقترحها، سأكتفي بالحد الأدنى، وذلك من خلال إرسال رسائل قصيرة وسريعة، قد تُعين القارئ على معرفة أبرز نقاط ضعف هذه المدرسة أو تلك. لكن لا أستهدف من هذه الورقة -بالأصالة- نقد تلك المدارس، وإنما استعراض أفكارها بشكل واضح ومبسط. وإن وجد القارئ في هذه الورقة نقداً، فإنما يأتي بشكل عابر وسريع، وربما على لسان مدارس أخرى منافسة للمدارس التي يُراد استعراض آرائها.

مقدمة

في البداية، إن كان بعضنا يرغب في التعرف إلى تلك المدارس وآلياتها في قراءة النص الديني بالتحديد، فهذا يعود -في أغلب الظن- لمحاولة بعض مفكري العرب والمسلمين تطبيق تلك الآليات على القرآن الكريم (والسنة الشريفة) تطبيقاً متعسفاً، وإدراك بعضنا للنتائج

* عالم دين، أكاديمي، الكويت.

الخطرة التي قد تتمخض عنها تلك المحاولات.

والحقيقة أن إخضاع الكتب المقدسة (كالإنجيل والقرآن وغيرهما) لتلك الآليات ليس من أولويات الغرب، لا لأنهم ينظرون إليها على أنها مقدسة، وإنما لأنهم ينظرون إليها على أنها تقف في صف واحد مع كتب الأدب والقصص والشعر والأساطير. وبالتالي الغرب لا يهتم لتطبيق تلك الآليات على النصوص الدينية، إلا بقدر اهتمامهم لتطبيقها على كتب الأدب والأساطير، لذا تجد أنهم غالباً لا يتحدثون عن النص الديني، بل عن النص عموماً، سواء كان نصًّا علميًّا أو أدبيًّا أو شعراً أو نصًّا تاريخيًّا... إلخ.

سأتحدث في هذه الورقة -وباختصار- عن ثلاثة مسارات، تطورت فيها طرق وآليات قراءة النص في الغرب:

المسار الأول مدرسة التحليل اللغوي: التي مهَّد لها فريجه (١٨٧٢-١٩٧٠)، وبدأت مع جورج إدوار مور (١٨٧٣-١٩٥٨) وطورها برتراند رسل (١٨٧٢-١٩٧٠) وواصل تطويرها لودفيج فتجنشتين (١٨٨٩-١٩٥١). بعد ذلك خرجت من رحم هذه المدرسة ما يعرف بالوضعية المنطقية، وكان أبرز أعلامها رودلف كارناب (١٨٩١-١٩٧٥) وألفرد آير (١٩١٠-١٩٨٩).

ثم خرج بعد ذلك من رحم مدرسة التحليل اللغوي ويلارد كواين (١٩٠٨-١٩٩٠) الذي اهتم بدراسة العلاقة بين المعنى والصدق.

وخرج منها نظرية الأفعال الكلامية Speech act Theory، ومن أبرز أعلامها أوستن (١٩١١-١٩٦٠) وجون سيرل (١٩٣٢- ؟) اللذان انصب جل اهتمامهما على العلاقة بين اللغة والمتكلم.

وقد تدس نظرية السياق Contextual Theory عند فيرث (١٨٩٠-١٩٦٠) في هذا المسار، حيث ركز على تأثير سياق الموقف context of situation في المعنى إلى جانب تأثير سياق النص فيه.

كما قد تدس أيضاً في هذا المسار النظرية التحويلية في النحو Transformational Theory of Grammar لنعوم تشومسكي (١٩٢٨- ؟)، والتي تركز اهتمامها -عندما تبحث عن تركيبات الجمل وبنائها- على كيفية تطور القدرة اللغوية عند الطفل، وتفسير ظاهرة تأليف الطفل تركيبات لغوية جديدة لم يسبق له أن تعلمها (ملكة توليد جمل جديدة غير مكتسبة)[١].

ويمكن القول: إن هذا المسار نشأ في بريطانيا، وبالتحديد مدرستي كيمبردج وأكسفورد،

(١) في هذه الدراسة لن نستعرض نظرية فيرث وتشومسكي، ونكتفي هنا بالإشارة إلى هاتين النظريتين.

ثم انعكس بعد ذلك في الولايات المتحدة الأمريكية.

المسار الثاني ما يعرف بعلم الظواهر (= الفينومينولوجيا Phenomenology) الذي تداخل مع ما يعرف بعلم تفسير (أو تأويل) النصوص (= الهرمنيوطيقا Hermeneutics) أو فلسفة التأويل: بدأت الفلسفة الفينومينولوجية مع مؤسسها إدموند هوسرل (١٨٥٩-١٩٣٨)، ثم تداخلت الفلسفة الفينومينولوجية مع الهرمنيوطيقا مع مارتن هايدجر (١٨٨٩-١٩٧٦).

وكانت الهرمنيوطيقا قد برزت مع فريدريك شلايرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤)، ثم انتعشت من جديد على يد فيلهام دلتاي (١٨٣٣-١٩١١)، وروَّج لها وطورها ونقلها نقلة جديدة هانز جورج جادامِر (١٩٠٠-٢٠٠٢).

وتعرضت نظرية جادامر لنقد بتي وهيرش، ودافع عنها كل من بُلتمان وإيبلينج وفوكس الذين وجدوا فيها ما ينفعهم في مجال تأويل النصوص الدينية.

ثم حصل سجال حار بين جادامِر ويورجين هابرماس (١٩٢٩- ؟) أحد أعلام مدرسة فرانكفورت، وكان نتيجة هذا السجال ما انتهي إليه هابرماس من هرمنيوطيقا نقدية، أفادت من نظرية الأفعال الكلامية (لاحظ تأثير المسار الأول على هذا المسار). وقدم بول ريكور (١٩١٣-٢٠٠٥) ما يعرف بهرمنيوطيقا الارتياب[٢].

والحقيقة أن الهرمنيوطيقا إن كانت في البدء تستهدف تفسير النصوص الدينية، فقد انطلقت بعد ذلك لتستهدف النصوص عموماً، كالأدب والقصص والشعر... إلخ.

والمسار الثاني إن كان منشؤه ألمانيا، فهو أثر بدوره في المسار الثالث (الآتي ذكره) والذي ظهر في فرنسا، وانعكس أخيراً في الولايات المتحدة الأمريكية.

المسار الثالث البنيوية وما بعدها Structuralism and Post-Structuralism، أو ما يعرف باسم النظرية النقدية Critical Theory: البنيوية هي المدرسة التي تضرب بجذورها إلى النظرية اللغوية لفردينان دي سوسير (١٨٥٧-١٩١٣)، والتي تأثرت -بشكل أو بآخر- بماركس وفرويد، ومن أبرز أعلامها جاك لاكان (١٩٠١-١٩٨١) وميشيل فوكو (١٩٢٦-١٩٨٤) وليفي شتراوس (١٩٠٨- ؟) الذي طبق البنيوية في المجال الأنثروبولوجي، واهتم كثيراً بدراسة الأساطير، وظهر فرع من البنيوية سُمِّي بالماركسية البنيوية، من أبرز أعلامها ألتوسير (١٩١٨-١٩٩٠)، ثم قدم لنا -كأحد التطورات المرتبطة بالماركسية البنيوية- لوسيان جولدمان (١٩١٣-١٩٧٠) ما يعرف بالبنيوية التوليدية. ثم جاء أحد أعلام البنيوية، وهو رولان بارت (١٩١٥-١٩٨٠)، لينقلب عليها، ويتحدث عما بات يعرف بنظرية التلقي Reception Theory، لننتقل إلى مرحلة نتجاوز بها البنيوية، تسمى بالتفكيكية

(٢) في هذه الدراسة لن نستعرض نظرية ريكور، ونكتفي بالإشارة إليها.

.Deconstruction

ونلحظ هنا تأثيراً واضحاً للمسار الثاني في التفكيكية، التي يعتبر جاك دريدا (١٩٣٠-٢٠٠٤)، من أبرز أعلامها وأكثرهم تأثيراً، الذي -بدوره- أوصل الفلسفة الغربية -وفقاً لوجهة نظر بعض النقاد- إلى الحضيض. ويمكن إدراج فرانسوا ليوتار (١٩٢٤-١٩٩٩) وجان بودريار (١٩٢٩- ٢٠٠٧) في مرحلة ما بعد البنيوية[٣].

هذا المسار نشأ وتطور في فرنسا، ثم انتقل بعد ذلك إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

في هذه الورقة سنستعرض المسارات الثلاثة، مع شيء من التركيز على المسارين الثاني والثالث... لماذا؟ لأن المسار الأول كان يميل إلى توظيف دراساته اللغوية لخدمة العلوم الطبيعية، والوصول إلى لغة علمية صارمة، في حين أن المسارين الثاني والثالث كانا يتحدثان مباشرة عن قراءة وتفسير النصوص الأدبية والدينية والتاريخية والقانونية، وهو ما يهمنا في هذا المقام.

وسوف أترك لملاحق هذه الورقة فرصة تفصيل بعض النقاط المرتبطة بواقعنا الذي يهتم بتفسير النصوص الدينية (وبالتحديد القرآن والسنة)، وانعكاس آليات الغرب في قراءة النصوص على الفكر الإسلامي المعاصر.

المسار الأول: مدرسة التحليل اللغوي

تنطلق مدرسة التحليل اللغوي من قناعة مفادها أنك تستطيع حل مشكلات فلسفية تقليدية معينة عن طريق فحص منطق التعبيرات العادية التي تستعمل في مناقشة هذه المشكلات. فلو كنت معنياً -مثلاً- بالمعرفة ودرجاتها وحالات الشك، فلابد أن تحلل وتدقق في كلمات من قبيل «شك»، «يقين»، «معرفة»... إلخ، ولو كنت معنياً بحل مشكلة الإرادة، فلابد أن تحلل وتدقق في كلمات من قبيل «إرادي»، «لا إرادي»، «يستطيع»... إلخ، وهكذا.

وقد تطور منهج التحليل اللغوي إلى حد بعيد في العالم الأنجلوساكسوني، وبلغ مداه في العقدين الرابع والخامس من القرن العشرين، ولا زال يحتل حتى يومنا هذا مكانة مهمة من فلسفة العالم الناطق بالإنجليزية، وإن صارت بعض تياراته بحكم الميتة فعلاً، كالوضعية المنطقية.

يستخدم «التحليل» من حيث هو مصطلح منطقي وفلسفي ليشير إلى المعنى ذاته

(٣) في هذه الدراسة لن نستعرض نظرية ليوتار وبودريار، ونكتفي هنا بالإشارة إليهما. وتجدر الإشارة إلى أننا إن كنا سنستعرض أبرز إسهامات رموز المسار الأول والثاني، فسنكتفي في المسار الثالث باستعراض الأفكار العامة للتيار البنيوي والتيار التفكيكي، دون استعراض إسهامات أبرز الرموز، وسنكتفي بالإشارة إلى إسهامات أبرز الرموز في هوامش البحث.

الذي تستعمل به كلمة «تحليل» في اللغة العادية، أي تفتيت أو فك المركب إلى أجزائه التي يتكون منها. والتحليل اللغوي لا يُعنى بتحليل المفاهيم والأفكار بغية اكتشاف المبدأ الكامن وراءها، كما لا يعنى بتحليل الفكر والمعرفة إلى عناصرها الأولية، وإنما يعنى بتحليل اللغة دلالةً وتركيباً.

من أهم خصائص مدرسة التحليل اللغوي، على اختلاف تياراتها وتباين مواقفها، ما يلي:

- إيمانها بدور اللغة الفعال في الفلسفة.
- اتجاهها إلى تفتيت المشكلات الفلسفية إلى أجزاء صغيرة لمعالجتها جزءاً جزءاً.
- خاصيتها المعرفية.
- المعالجة البين-شخصية Inter-subjective لعملية التحليل.

مـــــور:

في البدء، نظر مور في المشكلات التي يزخر بها تاريخ الفلسفة -وفي مجال الأخلاق بصفة خاصة- فوجد أنها ترجع أساساً إلى سبب في غاية البساطة، ألا وهو محاولة الإجابة عن أسئلة معينة دون أن نتبين حقيقة السؤال الذي سنجيب عنه.

فلو حاول الفلاسفة اكتشاف المعنى الحقيقي للأسئلة التي يطرحونها قبل أن يشرعوا في الإجابة عنها، فإن المحاولة الجادة قد تكفي لضمان النجاح، وقد تتلاشى معظم المشكلات الخادعة، وتختفي أصعب الخلافات الفلسفية. لذا تجد أن جهد مور الفلسفي انصب على تحليل أقوال الفلاسفة بغية اكتشاف ما فيها من أخطاء ومغالطات وإزالة ما يكتنفها من غموض أو لبس.

ذهب مور إلى أن أي كلمة تدل على تصور أو فكرة هي معناها، ويتضح هذا المعنى إذا حللنا التصورات إلى تصورات أخرى تكافئه وتساويه وترادفه، وذلك بنوع من التقسيم والتمييز. فكلمة «أخ» مثلاً، تنحل إلى تصورين: «ذكر» و «من ينحدر من أصل مشترك»... وهكذا.

رســــــل:

على حين يتفق رسل مع مور بأن الفلسفة -في جوهرها- تحليلٌ، نجد أن هدف التحليل عند رسل يختلف عنه عند مور. فإذا كان هدف التحليل عند مور ليس اكتشاف حقائق أو معرفة جديدة عن العالم، بل توضيح ما نعرفه بالفعل، فإن من أهم أهداف التحليل عند رسل ازدياد معرفتنا بالعالم الخارجي.

فرسل يعتقد أن اللغات الطبيعية هي بمثابة مرشد يقودنا إلى فهم طبيعة العالم الذي

نتحدث عنه. وهو يقول في ذلك بصراحة: «إن هناك -فيما أعتقد- علاقة قابلة للاكتشاف بين بناء الجمل أو العبارات، وبناء الوقائع أو الأحداث التي تشير إليها تلك العبارات... أنا أعتقد أننا إذا اتخذنا من الحيطة القدر الكافي، فقد نستطيع أن نتخذ من خواص اللغة أدوات نستعين بها على فهم بناء العالم».

وقد رفض رسل رد المنطق الأرسطي لأغلب القضايا إلى القضية الحملية، المكونة من موضوع ومحمول، وهو الرد الذي راج في المنطق الأرسطي، لأن هذا الرد يخفي العلاقات بين حدود القضايا. وأسهم بدوره في تقديم مجموعة من النظريات المهمة في التحليل اللغوي كنظرية الأنماط، التي نستطيع من خلالها حل سلسلة من المفارقات المنطقية، ونظرية الأوصاف المحددة، التي نميز بواسطتها الأوصاف المحددة عن أسماء الأعلام(٤).

فتجنشتين:

ثم جاء فتجنشتين ليقترب قليلاً من مور، ويبتعد عن رسل إلى حد ما. فإذا كان مور يرى أن مهمة الفلسفة هي توضيح ما نعرفه بالفعل، وليس إضافة معرفة جديدة، فإن الفلسفة عند فتجنشتين فاعلية تنصب على التوضيح المنطقي للأفكار.

من الإسهامات المهمة لفتجنشتين في مجال اللغة، هو إيمانه بأن اللغة نشاط ينحصر في استخدام الكلمات كأدوات Tools. وهنا نجد أنفسنا بإزاء نظرية جديدة في المعنى تقرر أن معنى أي كلمة لا يتمثل في موضوع يفترض أن الكلمة تقوم مقامه، لأننا في الحياة العادية حين نتحدث عن معنى أية كلمة، فإننا نتحدث عن الطريقة التي نستخدم بها تلك الكلمة، وحين نقول عن أي شخص إنه قد تعلم أو فهم معنى أية كلمة، فإننا نعني أن هذا الشخص قد تعلم أو قد أصبح يفهم كيف يستخدم تلك الكلمة. وبالتالي فإننا نقول عنه إنه قد أصبح عضواً في جماعة لغوية معينة. وتبعاً لذلك فإن للغة طابعاً اجتماعيًّا يجعل منها شيئاً أكثر من مجرد وسيلة لتصوير الوقائع.

ورفض فتجنشتين النظرية المنطقية التي تجعل من النشاط اللغوي مجرد عملية لصق بطاقات على بعض الموضوعات. وليس أدل على مرونة اللغة من أنها تقبل التعبير عن العديد من الاستعمالات الجديدة. ويشبه فتجنشتين فهم الإنسان للاستعمالات المختلفة للألفاظ، بفهمه للقواعد التي لابد من مراعاتها في كل لعبة من الألعاب Games.

فاللغة هي أشبه ما تكون باللعبة: من حيث إنه لابد من التزام بعض القواعد. وكما أن الفوضى لابد من أن تشيع بين اللاعبين، لو سمح كل لاعب لنفسه أن يبتدع قواعد جديدة

(٤) وعلى أساس هذا التمييز: لو كان اسم العلم «ابن سينا» يشير إلى شخص له وجود خارجي، فإن الوصف المحدد «مؤلف كتاب الشفاء» لا يتطلب وجود شخص خارجي، ولا يكون له معنى إلا عندما يكون ضمن جملة، وبالتالي الوصف المحدد وحده لا يعني شيئاً.

للعبة أثناء استمراره في اللعب، أو لو أساء كل لاعب تطبيق أصول اللعبة، أو لو عمد كل اللاعبين أو بعضهم إلى تصور اللعبة بطريقة سكونية جامدة. فكذلك لابد من أن يحدث ضرب من الفوضى والحيرة لو عمد الناطق باللغة إلى ابتداع قواعد لغوية جديدة، أو خالف أصول بعض القواعد المرعية، أو لو أساء تصور اللغة نفسها. ولا سبيل إلى بلوغ الوضوح المطلوب حول معنى أية كلمة، إلا بالرجوع إلى طرق استعمالها Uses. لقد نتج عن هذا المفهوم المحوري الجديد نظرية جديدة في المعنى، هي نظرية الاستعمال، التي توجزها العبارة القائلة «لا تسأل عن المعنى، بل اسأل عن الاستعمال».

وسوف نرى أن هذه النظرية ستنبه من سيأتي بعد فتجنشتين إلى أن المعنى لا يتضح إلا من خلال وضع الكلمة أو التعبير في سياق، وأن استخدامها محكوم بقواعد معينة. لذا راحوا يبحثون عن قواعد الاستعمال، وسيتجلى هذا في بحث أوستن عن القواعد التي تحكم الجمل الإنشائية (= العبارات الأدائية) Performative Sentences.

والحق أن فتجنشتين التفت إلى أن مهمة اللغة لا تنحصر في عملية تصوير أو وصف الأشياء، بل نحن نستعين باللغة لإصدار أوامر، وللتعبير عن مشاعرنا، وللتحذير، والتنبيه، والاستثارة، ولوضع أسئلة... إلخ[٥].

قلنا: إن الفلسفة عند فتجنشتين فاعلية تنصب على التوضيح المنطقي للأفكار. يقول فتجشنتين: «معظم القضايا والأسئلة التي كتبت عن أمور فلسفية، ليست كاذبة، بل هي خالية من المعنى. فلسنا نستطيع إذن أن نجيب عن أسئلة من هذا القبيل، وكل ما بوسعنا هو أن نقول عنها إنها خالية من المعنى. فمعظم الأسئلة والقضايا التي يقولها الفلاسفة إنما تنشأ عن حقيقة كوننا لا نفهم منطق لغتنا... وإذن فلا عجب، إذا عرفنا أن أعمق المشكلات ليست في حقيقتها مشكلات على الإطلاق».

الوضعية المنطقية:

من هذه البيئة الفكرية، خرجت الوضعية المنطقية، أو ما يعرف بحلقة فيينا، التي نظر لها كارناب وآير وغيرهما، الذين اتفقوا فيما بينهم على عدة مبادئ تمثل المحاور الرئيسية التي ترتكز عليها حركتهم الفلسفية، وأهمها:

- الفلسفة تحليلية.
- الفلسفة علمية.
- القضايا تحليلية أو تركيبية.

(٥) بعبارة أخرى ليس من الصحيح أن يحصر فيلسوف اللغة همه في القضايا المنطقية (= الجمل الخبرية)، لأن اللغة تؤدي دور أيضاً في المجال الإنشائي، كالأمر والنهي والاستفهام والنداء والتمني والتعجب والعقد والإيقاع...إلخ، وسوف تنطلق نظرية الأفعال الكلامية، من هذه النقطة بالتحديد.

- الميتافيزيقا لغو[٦].

وأكدت الوضعية المنطقية أن كل جملة لا يمكن التأكد من صدق مدلولها أو كذبه بالحس والتجربة فهي كلام فارغ من المعنى، شأنها شأن حروف هجائية مبعثرة، ترددها على غير هدى.

وأما الجملة التي يمكن التأكد من صدق مفادها وكذبه، فهي كلام له معنى، فإن أكد الحس تطابق مدلولها مع الواقع، فهي جملة صادقة، وإن أكد العكس فهي كاذبة. فإن قلت: «المطر ينزل من السماء في الشتاء»، فهي جملة لها معنى وصادقة في مدلولها. وإن قلت: «أن شيئاً لا يمكن أن يرى أو يحس به ينزل في ليلة القدر»، فهذه ليس لها معنى، فضلاً عن أنها صادقة أو كاذبة، إذ لا يمكن التأكد من صدق المدلول وكذبه بالحس والتجربة، فهي تماماً كما نقول: «ديز[٧] ينزل في ليلة القدر»، فكما لا معنى لهذه الجملة، كذلك لا معنى لتلك. وعلى هذا الأساس، لو قلت: «الله موجود»، لكان بمثابة أن تقول: «ديز موجود»، فكما لا معنى لهذه الجملة، كذلك تلك، لأن وجود الله تعالى لا يمكن التعرف عليه بالحس والتجربة!

وواجهت هذه النزعة المنطقية تناقضاً، بسبب أن قولها هذا، وما فيه من تعميم، هو نفسه شيء لا يمكن التعرف إليه بالحس والتجربة، فهو كلام فارغ من المعنى، بحكم ما يحمل من قرار. فهذه النزعة المنطقية التي تدعي أن كل جملة لا يتاح للحس والتجربة اختبار مدلولها فهي فارغة من المعنى، تصدر بهذا الادعاء تعميماً، وكل تعميم هو تجاوز نطاق الحس، لأن الحس لا يقع إلا على حالات جزئية محدودة.

وهكذا تنتهي هذه النزعة إلى تناقض مع نفسها، إضافة إلى تناقضاتها مع كل التعميمات العلمية التي يفسر بها العلماء ظواهر الكون تفسيراً شاملاً، لأن التعميم - أي تعميم- لا يمكن الإحساس به مباشرة، وإنما يستنتج ويستدل بدلالة ظواهر حسية محدودة[٨].

كـــواين:

ثم جاء كواين لينطلق من فكرة مفادها أن معنى أي كلمة أو تصور يتمثل في الإتيان بتصورات أخرى تُكافئهُ منطقيًّا، ويسمى المعنى الذي نأتي به ترادفاً.

لكن هل يعتمد معنى الكلمة على الإتيان بكلمة مرادفة لها؟ أم تعتمد فكرة الترادف على سبق علم بمعنى الكلمة التي تأتي بمرادف لها؟

(٦) صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد، ص٥-١٢.

(٧) «ديز» كلمة مهملة لا معنى لها، تقال عادة كمثال للكلمة الفارغة من المعنى.

(٨) محمد باقر الصدر، المرسل الرسول الرسالة، ص١٥-١٧.

حاول كواين الخروج من هذا المأزق باصطناع النظرية السلوكية في المعنى، أو نظرية المنبه والاستجابة في المعنى، التي تقول: إن معنى جملة ما بالنسبة لشخص ما تحدده مجموعة المنبهات التي تؤدي إلى قبول الشخص للجملة. أي أن الجمل المختلفة تعتبر مترادفة إذا حققت استجابة واحدة.

لكن كواين يجد هذه النظرية قاصرة أيضاً لأسباب عدة، ويقول: إن الترادف لا يعني أن نستبدل عبارة بأخرى دون أن يتغير المعنى إذا دخلت العبارتان في قضايا، وإنما نفهم الترادف في إطار ماصدقات الكلمات، أي أن معنى الكلمة أو العبارة هو البحث عن قيمة صدقها: لجملتين المعنى نفسه إذا كانت لهما قيمة صدق واحدة.

بعبارة أخرى: إن لتعبيرين المعنى نفسه إذا كان لهما الماصدقات نفسها، وهذا هو معنى الترادف، كما يفهمه كواين. وكأنه يريد أن يقول لنا: لا تبحث عن معنى الكلمة، وإنما عن ماصدقها أو ما تشير إليه في الواقع، وماصدقها هو معناها.

أوستن:

ثم خرجت من رحم مدرسة التحليل اللغوي، نظرية الأفعال الكلامية، ويأتي على رأس أصحاب هذه النظرية: أوستن.

انطلق أوستن من النقطة التي لاحظها قبله فتجنشتين، والتي أكد فيها على أن مهمة اللغة لا تنحصر في عملية تصوير أو وصف الأشياء، بل نحن نستعين باللغة لإصدار أوامر، وللتعبير عن مشاعرنا، وللتحذير، والتنبيه، والاستثارة، ولوضع أسئلة... إلخ.

ويعتبر الالتفات إلى هذه النقطة لحظة تحول مهمة في مدرسة التحليل اللغوي، لأن بعضهم أصر على أن العبارات التجريبية هي فقط العبارات ذوات المعنى، بالإضافة إلى قضايا المنطق والرياضة، وحذفوا كل ما عداها من عبارات من دائرة المعنى، مثل عبارات الميتافيزيقا والأخلاق والجمال بحجة أننا لا نجد لها من وقائع العالم ما تطابقه.

ولدحض هذا التصور عمد أوستن بداية إلى الكشف عن التعارض بين نوعين من الجمل ذات الصيغة الخبرية Declarative: تقريرية (= وصفية) Constative وإنشائية (= أدائية) Performative. وعلى أساس هذا التقسيم طرح ما يعرف بنظرية المنطوقات الإنشائية (= أو الأدائية) Performative utterance. والنقطة المركزية في هذه النظرية تؤكد على أن القول يكون فعلاً في بعض الأحيان (كالوعد أو المراهنة أو إيقاع الطلاق... إلخ).

والوظيفة الأساسية للمنطوقات الإنشائية ليس التطابق مع الواقع، فلا يمكن الحكم عليها بالصدق أو بالكذب. لكن هذه المنطوقات لا تؤدي وظيفتها بشكل صحيح إلا في إطار قواعد إذا تم كسرها تجلت المخالفات.

لذا سعى أوستن لتحديد تلك القواعد التي إذا التزمنا بها تكون منطوقاتنا الإنشائية

مؤدية لوظائفها بشكل صحيح.

لكن أوستن انتهى إلى قصور نظرية المنطوقات الإنشائية، وذلك حينما اكتشف أن لكل منطوق -بما في ذلك المنطوقات الإخبارية (= التقريرية)- بعداً أدائيًّا، فقدم تطويراً لها، نظرية جديدة، عرفت بنظرية الأفعال الكلامية Speech act Theory. وتعد دراسة هذه الأفعال ذات أهمية عظيمة ليس للفلاسفة فحسب، بل وأيضاً للنحاة وعلماء الأصوات اللغوية.

قسم أوستن في نظريته الجديدة الأفعال التي نؤديها من خلال الكلام إلى ثلاثة: فعل القول (= الفعل التعبيري) Locutionary act، وفعل متضمن في القول (= الفعل الغرضي) Illocutionary act، وفعل ناتج عن (أو بواسطة) القول (= الفعل التأثيري) Perlocutionary act [٩].

ثم جاء سيرل بعده، لينتقد تمييز أوستن الثلاثي، ويقدم بدلاً عن ذلك تقسيماً ثنائيًّا للفعل الكلامي يتمثل في: فعل متضمن في القول Illocutionary act وفعل له محتوى قضوي Propositional act.

والحق أن نظرية الأفعال الكلامية، سواء بالصيغة التي قدمها أوستن، أو تلك التي قدمها سيرل، جديرة بالدراسة والتمحيص[١٠].

الخلاصة أن مدرسة التحليل اللغوي آمنت بدور اللغة في الفلسفة، ودعت إلى تفتيت المشكلات الفلسفية إلى أجزاء صغيرة، وانصب اهتمامها على اكتشاف المنطق الذي يقبع خلف اللغة، وركزت على اللغة العلمية، وعلى قراءة النصوص العلمية، وربما النصوص القانونية أيضاً (لاحظ نظرية الأفعال الكلامية)، أما النصوص الأدبية والتاريخية، فضلاً عن الدينية، فلم تلق من هذه المدرسة اهتماماً ملحوظاً.

لننتقل الآن لدراسة المسار الثاني المتعلق بالفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا.

---

(٩) والحقيقة أن تمييز أوستن بين الفعل المتضمن في القول والفعل الناتج عن القول، يقترب إلى حد بعيد من تمييز السيد السيستاني بين الاعتبار الأدبي والاعتبار القانوني. فالنص الذي يعبر عن اعتبار أدبي يقوم بإعطاء حد شيء لشيء آخر بهدف التأثير في إحساس المجتمع ومشاعره، كإعطاء حد البحر للعالِم غزير العلم، أو إعطاء حد الأسد للرجل الشجاع بهدف زرع الهيبة والإكبار في نفوس الآخرين. أما النص الذي يعبر عن اعتبار قانوني، فإنه يقوم بصنع القرار المناسب للمصلحة الفردية أو الاجتماعية، وهذا الاعتبار متأصل، لأنه يمثل ظاهرة اجتماعية. انظر: السيستاني، الرافد في علم الأصول، ص٤٧-٤٨.

(١٠) راجع الدراسة القيمة التي قدمها: طالب سيد هاشم الطباطبائي، والتي تحمل عنوان «نظرية الأفعال الكلامية بين فلاسفة اللغة المعاصرين والبلاغيين العرب»، مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٩٤.

المسار الثاني: علم الظواهر وعلم تفسير النصوص (= الفينومينولوجيا والهرمنيوطيقا)

تشتق كلمة «فينومينولوجيا» من الكلمة اليونانية Phainomenon وتعنى مظهر، وكلمة Logos وتعني علم. فالفينومينولوجيا هو علم الظواهر، وبالتحديد علم الموضوعات القصدية للوعي. وتتخذ الفينومينولوجيا شعاراً لها «إلى الأشياء ذاتها»، بمعنى أننا ينبغي أن نواجه الأشياء بالضبط كما نخبرها في الوعي، وبمعزل عن أي فروض مسبقة نظرية أو ميتافيزيقية.

ترتكز الفينومينولوجيا على فكرة أننا حين نأتي لرؤية الموضوعات بما هي ظواهر في الوعي، يمكننا أن نرى حقائق يقينية وضرورية تتعلق بالملامح الماهوية لهذه الموضوعات. بذلك نفهم الموضوعات كما هي في ذاتها دون آية فروض مسبقة أو أية تفسيرات مقحمة عليها.

تبدأ فينومينولوجية هوسرل من برنتانو، الذي تتلمذ عليه هوسرل، وجعل بعض أفكاره نقطة انطلاق لفلسفته. كان برنتانو يعتقد أنه اكتشف ماهية الذهني، أو ماهية الوعي أو الشعور. فالقاسم المشترك بين كل ما هو ذهني أو وعي أو شعور هو القصدية Intentionality. فخاصية كل شعور هي أن يكون شعوراً بشيء. وكل ما هو وعي وفعل ذهني هو موجه نحو موضوع، أي موضوع قصدي. وجميع حالات الوعي (من تفكير واعتقاد ورغبة وحب وكراهية وتذكر... إلخ) لها دائماً موضوع أو محتوى. الوعي دائماً له موضوع، والوعي دائماً موجه نحو موضوع، بصرف النظر عما إذا كان هذا الموضوع موجوداً بالفعل أم غير موجود. فقد «يعتقد» طفل أو «يتمنى» أن يتحفه بابا نويل بالهدايا، وإن كان بابا نويل كائناً غير موجود.

أخذ هوسرل هذه الفكرة من برنتانو، وانطلق منها لتأسيس علم الظواهر.

هوسرل:

ولتحقيق حد أدني من الوعي بنقاوة الأسس، وخلوها من الفروض المسبقة، يقدم هوسرل منهجاً يطلق عليه «الرد الفينومينولوجي»، أو «الوضع بين أقواس»، أو «الإبوخية» Epoche، وهذه الأخيرة، كلمة يونانية تعني تعليق أو توقف. وتعني هذه الكلمة في هذا المقام تعليق الاعتقاد أوالتوقف عن الحكم. فالرد الفينومينولوجي يمر بمرحلتين:

- تعليق الحكم على وجود أو عدم وجود موضوعات الوعي، ومن خلال هذا التعليق يتسنى لنا التركيز على موضوعات الوعي كظواهر خالصة، أي التركيز عليها كما تتراءى وتتبدى في الوعي.

- أن ننظر إلى هذه الموضوعات (التي تم ردها إلى ظواهر محضة) لا في جزئيتها وعرضيتها، بل في كليتها وماهيتها.

ولكي يتسنى لنا أن نركز على الأشياء كما هي معطاة للوعي فحسب، فإن علينا أن نضع جانباً تلك المسلمات التي نُسلم بها دون سؤال -سواء الخاصة بنظرة الحس المشترك أو بنظرة العلم الطبيعي إلى العالم- لكي نخلص الوجهة إلى محتويات الوعي المحض وندرسها بنزاهة. والإبوخية لا يعني إنكار وجود العالم الخارجي (ولا إثباته)، فنحن لا نحذف الواقع الخارجي أو نقصيه أو نلغيه، وإنما نحن، ببساطة، نحيده ونضعه جانباً... حتى ندع الأشياء تتكشف لدى الوعي.

وإذا أردنا تطبيق فينومينولوجية هوسرل على مجال تفسير النص، نجد أن هذا المنهج يفترض أننا لكي نصل إلى تفسير سديد للموضوع، يلزمنا سياق صحيح أو إطار ذهني، لكن دون الانطلاق من أطر خارجية تاريخية أو ثقافية، لأن النص يعكس إطاره الذهني الخاص. وحينما يرفع هوسرل شعار «إلى الأشياء ذاتها» فهو يريدنا أن نعزل النص منهجياً عن كل ما هو دخيل عليه، بما في ذلك تحيزات الذات، وأن نتيح للنص أن يوصل معناه للذات.

فهدف الفينومينولوجيا هو أن تقبض على حقيقة النص كما هي، دون أي تلوين من الذات أو إسقاط من القارئ. فالتفسير من الوجهة الفينومينولوجية ليس شيئاً يفعله القارئ، بل هو شيء يحدث له.

شلايرماخر:

قبل أن نذهب إلى هيدجر، لنلحظ تداخل الفينومينولوجيا مع الهرمنيوطيقا. ننتقل إلى الهرمنيوطيقا التي برزت مع الفيلسوف اللاهوتي فريدريك شلايرماخر، الذي يعد مؤسس الهرمنيوطيقا العامة وأبا الدراسات الثيولوجية والدينية الحديثة، والذي أعلن أن هدفه الأساس هو تأسيس هرمنيوطيقا عامة بوصفها فن الفهم.

فنقطة بداية شلايرماخر هذا السؤال العام: كيف يتم على وجه الدقة فهم أي عبارة أو أي قول، سواء أكان قولاً منطوقاً أو مكتوباً؟

ويؤكد شلايرماخر على أن فن الفهم هو فن واحد من حيث ماهيته، سواء كان النص -المراد فهمه وتفسيره- نصًّا تشريعيًّا أو دينيًّا أو عملاً أدبيًّا. صحيح أن هناك فروقاً مؤكدة بين هذه المجالات العديدة من النصوص، مما يستدعي أن يطور كل مجال أدواته النظرية الملائمة لمشكلاته الخاصة، غير أنه من وراء هذه الاختلافات تكمن وحدة أصيلة، إذ إن جميع هذه النصوص تَمثُل في جسد لغوي، ومن ثم فلابد من استخدام النحو لكشف معنى العبارة. فالفكرة العامة تتفاعل مع البنية اللغوية لتكون المعنى، أيًّا كان صنف

النص. فإذا أمكن صياغة مبادئ كل فهم لغوي، فإن هذه المبادئ تشكل هرمنيوطيقا عامة. وكانت جهود شلايرماخر ترمي إلى تحويل الفهم إلى علم منظم، وذلك بتنظيم الملاحظات المتفرقة في وحدة متماسكة منهجيًّا.

وعملية فهم النص تحدث في إطار مبدأ الدائرة التفسيرية، فالكل يأخذ دلالته ومعناه من الأجزاء، والأجزاء في الوقت نفسه لا يمكن فهمها إلا بالإحالة إلى كل. والمعنى هو ذلك الذي يظفر به الفهم في عملية التفاعل المتبادل بين الكل والأجزاء.

والفهم عند شلايرماخر، بوصفه فهماً، هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص. فهي عكس التأليف، لأنها تبدأ من تعبير ثابت ومكتمل، وتعود القهقرى إلى الحياة الذهنية التي نبع منها التعبير. إن المتحدث أو المؤلف يبني جملة، وعلى المستمع أو القارئ أن ينفذ إلى داخل بناء الجملة وبناء الفكرة.

وهكذا يتجلى أن هدف التفسير كما يراه شلايرماخر، هو إعادة بناء الخبرة الذهنية لمؤلف النص. التفسير يستهدف إعادة معايشة ما عايشه المؤلف. وهذه المعايشة ليست بالضرورة تحليلاً نفسيًّا للمؤلف، بل هي مجرد تذكير بأن الفهم هو فن إعادة بناء التفكير الخاص بشخص آخر. وبعبارة أخرى إن غايتنا ليست تحديد دوافع المؤلف السيكولوجية أو بواعث شعوره، بل إعادة تشييد الفكر نفسه الخاص بشخص آخر من خلال تفسير حديثه.

واستشفاف فردانية المؤلف هو شيء متقوم باللغة، ومستند إلى الأسلوب الخاص لهذا المؤلف. ولن يتم أي فهم لنفسية كاتب، بمعزل عن لغته وأسلوبه، ففي محاولة فهم النص لابد أن ننفذ إلى نفسية الكاتب من خلال أسلوبه، وسيظل الفهم الوافي لأسلوب المؤلف هو غاية علم التفسير.

دلـتـــاي:

ثم جاء دلتاي ليؤكد على أن الهرمنيوطيقا هي الأساس لكل العلوم الروحية، أي الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية. والمقصود بذلك الأفرع البحثية التي تضطلع بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان، سواء كانت هذه التعبيرات إيماءات أو أفعالاً تاريخية أو قانوناً مدوناً أو أعمالاً فنية أو أدبية. وكان هدف دلتاي هو تأسيس مناهج للوصول إلى تفسيرات صائبة موضوعياً لتعبيرات الحياة الداخلية.

وكان دلتاي على وعي بعجز المنظور الآلي للعلوم الطبيعية عن الإيفاء بهذه المهمة. ومن هنا نظر إلى هذه المهمة على أنها مشكلة إبستمولوجية من جهة، وأنها تتطلب تعميق تصورنا للوعي التاريخي من جهة ثانية، وأنها تعكس حاجة إلى فهم التعبيرات التي تنبع من الحياة ذاتها من جهة ثالثة.

هذه المهمة إبستمولوجية، لأن الحياة الداخلية للإنسان هي مركب من المعرفة والشعور والإرادة، وهذه أمور لا يمكن إخضاعها لمعايير العلية وتصلب التفكير الكمي الآلي. فإذا كانت مهمة العلوم الطبيعية أنها تشرح Explain الطبيعة، فإن مهمة الدراسات الإنسانية هي أن تفهم Understand تعبيرات الحياة.

من ناحية ثانية، مهمة الفهم تتطلب تعميق تصورنا للوعي التاريخي، لأن الفهم يتطلب إعادة تشييد أو إعادة معايشة لعالم الخبرة الداخلية لشخص آخر، غير أن اهتمامنا لا ينصب على الشخص الآخر، بل على العالم نفسه، وهو عالم ننظر إليه كعالم اجتماعي-تاريخي.

ومفهوم التاريخية عند دلتاي يعني أمرين: أولهما أن الإنسان يفهم نفسه، لا من خلال الاستبطان، بل من خلال جعل الحياة موضوعاً. ما هو الإنسان؟ التاريخ وحده هو الذي يمكن أن ينبئه. لا يخبر الإنسان ما هو؟ وماذا يريد؟ إلا في تطور طبيعته عبر القرون. وما دام الفهم يعتمد على التاريخ فهو تاريخي بالأساس وبالضرورة. الأمر الثاني أن طبيعة الإنسان ليس ماهية ثابتة، فالإنسان ليس مجرد راسم لوحات جدارية على حوائط الزمن عساه أن يكتشف طبيعته التي كان عليها دائماً، بل الإنسان على العكس من ذلك، هو كائن لم يتحدد بعد. ما سيكونه الإنسان هو أمر يتوقف عليه وينتظر قراراته التاريخية. فهو ليس رباناً على سفينة تامة ومكتملة، بل هو بالأحرى معماري السفينة ذاتها. فمفهوم التاريخية لا يعني اعتماد الإنسان على التاريخ في فهم ذاته وتفسيرها فحسب، ولا يعني تناهيه الإبداعي في تحديد ماهيته تاريخيًّا فحسب، بل يعني أيضاً استحالة الفكاك من التاريخ، وصميمية الزمانية لكل فهم.

من ناحية ثالثة، الجملة اللغوية تقدم لنا مثالاً واضحاً على التفاعل المتبادل بين الكل والأجزاء، وعلى أهمية الطرفين في عملية الفهم، فنحن من معنى الأجزاء نظفر بفهم لمعنى الكل، الذي يغير بدوره حالة اللاتحديد في الكلمات المفردة إلى نمط ثابت وذي معنى. ويؤكد دلتاي على أن العلاقة نفسها توجد بين الكل والأجزاء في حياة المرء، فمعنى الكل مستمد من معنى الأجزاء، ومن الممكن لحدث أو خبرة أن تغير حياتنا بحيث يصبح ما كان ذا معنى من قبل شيئاً لا معنى له، فالمعنى هو شيء تاريخي، إنه علاقة كل بأجزاء، وبالتالي فالمعنى أمر سياقي، إنه جزء من الموقف.

ولدائرية المعنى (= التفاعل بين الكل والأجزاء) نتيجة أخرى بالغة الأهمية للهرمنيوطيقا، وفيها يفترق الهرمنيوطيقيون عن هوسرل الفينومينولوجي: فدلتاي يؤكد على أنه ليس هناك نقطة بدء حقيقية للفهم، ما دام كل جزء يفترض الأجزاء الأخرى، وهذا يعني استحالة الفهم بلا فروض مسبقة Pre-supposition-less، وكل فعل للفهم يتم في سياق أفق معطى، ففي الدراسات الإنسانية الفهم يتخذ من الخبرة المعاشة سياقاً له. ويرى دلتاي أن الفهم الذي لا يتعلق بالخبرة المعاشة ولا ينتسب إليها ليس فهماً ملائماً

للدراسات الإنسانية. وإنه لممَّا يبعث على السخرية أن يدَّعي الموضوعية أي تفسير يغفل تاريخية الخبرة المعاشة، ويطبق مقولات لا زمانية على موضوعات تاريخية. ذلك أن مثل هذا التفسير قد قام بتحريف الظاهرة منذ البداية. وحيث إننا نفهم دائماً داخل أفقنا الخاص الذي هو جزء من الدائرة التفسيرية، فإنه من المتعذر وجود أي فهم غير موقفي لأي شيء من الأشياء.

من ذلك يتبين أن المهمة المنهجية التي يتعين على المفسر أن يضطلع بها هي ألَّا يغمر نفسه كليًّا في موضوعه (وهو أمر مستحيل على كل حال)، بل أن يجد طرقاً ممكنة عمليًّا للتفاعل المتبادل بين أفقه الخاص وأفق النص (لاحظ تأثير هذه النقطة على جادامر فيما بعد).

هايدجر:

بعد أن استعرضنا فينومينولوجية هوسرل، وهرمنيوطيقة شلايرماخر ودلتاي، ننتقل إلى هايدجر، الذي امتزجت في فلسفته الفينومينولوجيا بالهرمنيوطيقا، مؤكداً على أن الأبعاد الأصيلة لأي منهج فينومينولوجي تجعله هرمنيوطيقيًّا بالضرورة.

الموضوع الرئيس الذي تدور حوله كل فلسفة هايدجر هو الوجود، ومهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود. والمنهج الذي يستخدمه هايدجر في سبيل ذلك هو الإشارة، لأن الوجود لا يقبل البرهان للتدليل عليه، بل الإيضاح والكشف، وذلك بالإشارة إليه.

ذلك أن الوجود اسم مشترك، وهو يشمل السائل نفسه الذي يسأل عن معنى الوجود. ومن المستحيل النظر إلى الوجود من الخارج، او استنباطه من شيء أسبق، لأنه لا شيء أسبق عليه.

أين تتجلى ظاهرة الوجود؟ في الموجودات نفسها. إن الوجود هو وجود الموجودات التي تستمد كلها منه وجودها الخاص بها. فعلينا إذن أن نمضي من الموجود إلى الوجود. لكن الوجود نفسه ليس موجوداً من الموجودات، بل هو ما يعطي الوجود لكل ما هو موجود، لا كعلة خارجية، بل كمبدأ أساس قائم في أعماق الموجودات. ومن هنا يقوم تمييز أساسي بين ميدان الوجود، وميدان الموجود.

وعلينا أن نبدأ من وجود الإنسان، وجودنا نحن هو الذي ينبغي أن نبدأ به البحث، إذ لا توجد نقطة ارتكاز أخرى أقوم من الإنسان. وبالنسبة للإنسان وحده تكون باقي الموجودات مفتوحة منكشفة. ووجود الإنسان يسميه هايدجر الآنية Dasein الدازاين (= الوجود-هناك)، أي الوجود في العالم. والإنسان هو ذلك الكائن الذي ينكشف من خلاله معنى الوجود، فالموجود البشري حقيقة متفتحة على الوجود العام، وهو -بكل عواطفه

وميوله ورغباته- موجه نحو العالم الخارجي. ومشروع هايدجر يتلخص في كونه تفسيراً للآنية أو تفسيراً للدازاين، ومن هنا تبدأ هرمنيوطيقية هايدجر.

أول خاصية جوهرية لوجود الإنسان هي أن وجوده لا يشبه وجود الشيء، لأنه لا يبدو أبداً كنسخة من هذا الصنف أو ذاك. والخاصية الثانية لوجود الإنسان أن هذا الـ(أنا) ليس جوهراً، أي موضوعاً ثابتاً تجري عليه التغيرات، ذلك أن وجود الإنسان يتجلى على أنه إمكان وجود، إنه ينبوع للإمكانات، واستعداد لتحقيقها. والخاصية الثالثة لوجود الإنسان هي الحرية، فأنا الذي أقرر طريقة وجودي بنفسي، وذلك باختياري لأحد أوجه الممكن المتاحة أمامي.

ولا يكفي أن نقول: إن الإنسان هو الموجود الذي يفهم الوجود، بل لابد من أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن هذا الفهم الإنساني للوجود هو نفسه وجود، بمعنى أنه ليس صفة أو نعت للإنسان، وإنما هو أسلوبه في الكينونة. ولهذا يعزف هايدجر عن مفهوم الوعي أو الشعور (نقطة انطلاق أستاذه هوسرل)، لكي يتخذ من الوجود نفسه دعامة لفهم الوعي أو الشعور، لأن حقيقة الوجود سابقة -في نظره- على الوعي أو الشعور الإنساني.

مرة أخرى، تجاوز هايدجر هوسرل عندما تحدث عن التاريخية. لقد ألمح هوسرل إلى تاريخية الوعي، وقدم وصفاً فينومينولوجيًّا للوعي الداخلي للزمان، إلا أن سعيه لتحويل الفلسفة إلى علم، وتوقه إلى المعرفة الضرورية، قد أدى به أن يترجم «الزمانية» إلى المصطلحات السكونية للعلم، وهذا -وفقاً لهايدجر- إنكار لزمانية الوجود نفسه وإثبات لعالم الأفكار ورفعُهُ فوقَ تيار التغير.

وبالنتيجة، فالفينومينولوجيا -عند هايدجر- يجب ألَّا تؤول بالضرورة على أنها استكشاف للوعي، لأنه من الممكن أن تكون وسيلة لكشف الوجود بكل وقائعيته وتاريخيته. الفينومينولوجيا تعني أن نترك الأشياء تظهر على ما هي عليه دون أن نُقحم عليها مقولاتنا الخاصة. والاتجاه هنا هو عكس الاتجاه الذي اعتدنا عليه: ليس نحن من يشير إلى الأشياء، بل الأشياء هي التي تكشف لنا عن نفسها. هذا المنهج سيكون له أهمية كبيرة للنظرية التفسيرية، حيث إنه يتضمن أن التفسير لا يتأسس على الوعي الإنساني بل على انكشاف الشيء الذي نقابله، الواقع الذي يصادفنا.

والفهم -عند هايدجر- هو قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العالم الحياتي الذي وُجِد فيه. فالفهم ليس شيئاً نمتلكه، بل هو شيء نكونه، وبالتالي هو شكل من أشكال الوجود -في- العالم، وهو الأساس لكل تفسير، وهو متأصل ومصاحب لوجود المرء، وقائم في كل فعل من أفعال التفسير. والفهم -من ناحية ثانية- دائماً يتعلق بالمستقبل. فماهية الفهم لا تكمن في مجرد فهم موقف المرء، بل في كشف الإمكانات الملموسة للوجود داخل الأفق الخاص بموقع المرء في العالم.

والمعنى -وفقاً لهايدجر- هو شيء أعمق من النسق المنطقي للغة. إنه قائم على شيء سابق على اللغة ومطمور في العالم - ذلك هو الكل العلائقي. فمهما تكن كثرة الكلمات التي تشكل المعنى أو تصوغه، فإن الكلمات تشير إلى ما يتجاوز نسقها الخاص، إلى معنى كامن أصلاً في الكل العلائقي. المعنى إذن ليس شيئاً يمنحه شخص ما لموضوع ما، بل هو ما يمنحه الموضوع للشخص من خلال إمداده بالإمكان الوجودي للكلمات واللغة.

ويؤكد هايدجر في أعماله المتأخرة على الصلة بين اللغة والوجود، حتى ليصبح الوجود ذاته لغويًّا. هذه العلاقة بين الكلمات واللغة -على حد تعبير هايدجر- ليست لفائف تعبأ بها الأشياء لكي يتبادلها أولئك الذين يكتبون أو يتحدثون، إنما في الكلمات واللغة تدخل الأشياء إلى الوجود للمرة الأولى وتنوجد وتكون. وهذا هو مقصود هايدجر في كلمته المشهورة «اللغة هي بيت الوجود».

من جانب آخر، يؤكد هايدجر على استحالة التفسير من دون فروض مسبقة، لأن محاولة الوصول إلى تفسير مجرد من أي تحيز أو فرض مسبق هي محاولة عابثة، لأنها تمضي ضد الطريقة التي يتم بها الفهم. إن ما يظهر من الشيء أو الموضوع هو ما يسمح له المرء أن يظهر، وهو أمر يتوقف على فروضه المسبقة ومنظومته اللغوية.

والعبارة، وفقاً لهايدجر، ترتكز على عمليات فهم وتفسير قائمة في الفهم المسبق، ودون هذه العمليات فإن العبارات لن يكون لها معنى. فمثلاً في العبارة «المطرقة هي ثقيلة»، ثمة طريقة مرسومة سلفاً تعمل عملها، تلك هي الطريقة المنطقية. فمن قبل أي تأويل أو تحليل ظاهر، فإن الموقف قد تم تشييده في حدود منطقية لكي يلائم بنية عبارة. لقد تم بالفعل تفسير المطرقة على أنها شيء ذو خصائص (الثقل في حالتنا هذه). غير أن عمليات تفسير العالم لا تقوم في تقريرات منطقية وعبارات نظرية. فالكلمات في الأغلب تكون غائبة، كما هو الحال عندما يجرب المرء مطرقة ثم يتركها جانباً دون كلام، فهذا فعل تفسير، ولكنه ليس عبارة. يقول هايدجر: إن المطرقة في الأصل هي أداة في متناول اليد، وعندما تصبح موضوعاً لعبارة، فإن تشييد العبارة نفسه يحمل معه تحولاً في الحالة الأصلية، تحولاً من «بالمطرقة» إلى «عن المطرقة»، تحولاً من الاندماج والاستعمال إلى الإسناد والإشارة. إن إبراز المطرقة كشيء هو في الوقت نفسه إخفاء لها كأداة. فنحن في السياق الوجودي الأصلي نقارب المطرقة لا بوصفها موضوعاً، بل بوصفها أداة، فتختفي المطرقة: الشيء في طي وظيفة المطرقة: الأداة. ذلك هو المعنى الهرمنيوطيقي الوجودي للمطرقة. أما عندما نعزل المطرقة عن وظيفتها، عن السياق العلائقي الكلي المعاش، هنالك نكون قد انتقلنا من موقف الفهم المسبق إلى موقف الإشارة الموضوعية.

الخلاصة أن كل فهم، عند هايدجر، هو فهم زماني، قصدي، تاريخي، وأن الفهم ليس عملية عقلية، بل عملية وجودية، ليس دراسة عمليات شعورية ولا شعورية، بل هو انكشاف

الحقيقة للإنسان وانبلاجها وتجليها.

إلى جانب ذلك كله، يضيف هايدجر أن العملية التفسيرية في جوهرها تتمثل، لا في الإيضاح العلمي لما هو مصرح به في النص، بل في التفكير الإبداعي الذي يسلط الضوء على المعنى المضمر لا الصريح، الباطن لا الظاهر. وفي تناوله للشاعر الألماني جورج تراكل، يقول: إن دراسته لهذا الشاعر ليست بيوجرافية ولا اجتماعية ولا سيكولوجية، بل هي نظر في المكان الذي يُشعِر منه تراكل، المكان الذي يكشفه شعره ويسلط عليه الضوء. ذلك أن كل شاعر إنما يتحدث من داخل قصيدة شاملة وحيدة لا تُقال أبداً ولا تتم. ومهمة الحوار الفكري مع الشاعر هي العثور على ذلك المكان من الوجود الذي يمثل أساس القصيدة. وكما يدعو النقد الجديد، فإن القصيدة نفسها هي كل ما يهم وليس الخلفية البيوجرافية، وإن الخلفية الحقيقية للقصيدة ليست حياة المؤلف، بل الموضوع الذي تتناوله القصيدة.

جادامِر:

ننتقل الآن إلى المنظر الأبرز للهرمنيوطيقا المعاصرة، إلا وهو جادامِر. في كتابه الهام «الحقيقة والمنهج» (١٩٦٠م)، دخلت النظرية التفسيرية مرحلة جديدة وهامة. عنوان الكتاب ينطوي على تهكم؛ فالمنهج عند جادامر ليس هو الطريق إلى الحقيقة! لأن من دأب الحقيقة أن تفوت رجل الحقيقة وتروغ منه. لذا تعد طريقة جادامر أقرب إلى الجدل السقراطي، فالحقيقة عنده لا تُطلب منهجيًّا بل جدليًّا. هذه الطريقة الجدلية هي في الحقيقة نقيض المنهج، وهي وسيلة للتغلب على نزوع المنهج إلى أن يشكل العقل ويصبه في قالبه، ويحدد مسبقاً طريقة الشخص في رؤية الأشياء، فالمنهج لا يفعل أكثر من التصريح بصنف الحقيقة المضمر سلفاً في داخله. في المنهج تمسك الذاتُ الباحثةُ بالزمام وتقومُ بالقياد والتحكم والتلاعب. أما الجدل فيتركُ الموضوعَ الذي يقابله يلقي أسئلتَهُ الخاصة التي تتعين الإجابة عنها.

لذا فإن جادامر لا تعنيه كثيراً المشكلات العلمية لصياغة المبادئ الصحيحة للتفسير، إنه يود بالأحرى أن يسلط الضوء على ظاهرة الفهم نفسه: كيف يكون الفهم ممكناً، ليس في الدراسات الإنسانية فحسب، بل في خبرة الإنسان بالعالم ككل؟ وعند هذه النقطة يربط جادامر تعريفه للهرمنيوطيقا بفكر هايدجر بشكل صريح.

يرى جادامر أن الصبغة الشاملة للفهم تطرح السؤال الخاص بما إذا كان بإمكان المرء -بمجرد قرار أو أمر- أن يحد من نطاق الفهم أو يقصره على جانب دون آخر. ثم يذهب إلى أن خبرة العمل الفني تتخطى أي أفق ذاتي للتفسير، سواء في ذلك أفق المؤلف أو أفق المتلقي، ومن ثم فإن قصد المؤلف ليس مقياساً ممكناً لمعنى العمل. فالأمر الحاسم والفاصل هنا ليس هو نية المؤلف، ولا هو العمل كشيء في ذاته خارج التاريخ، بل هو ما يجيء ويمثُلُ

كل مرةٍ في اللقاء التاريخي بالعمل.

وتفسيرية جادامر لا تتأسس في الوعي الذاتي (كما عند هيجل)، بل في الوجود، في الصبغة اللغوية للوجود الإنساني في العالم. والجدل عنده ليس ارتقاءً بأطروحتين متضادتين (كما عند هيجل)، بل إنه جدلٌ بين أفق المرء وبين أفق التراث Tradition.

يرى جادامر أن ما يبدعه الفنان في عمله الفني هو ليس مجرد تعبير شكلي عن مشاعر، وما يقدمه ليس مجرد لذة جمالية. فخبرة الالتقاء بعمل فني تفتح لنا عالماً، وليس مجرد انشداهٍ بلذة حسية إزاء ظاهر الأشكال. وبمجرد أن نكف عن النظر إلى العمل على أنه موضوع وننظر إليه على أنه عالم، عندما نرى عالماً من خلاله، عندئذ سندرك أن الفن ليس إدراكاً حسيًّا بل معرفة. عندما نلتقي الفن تتسع آفاق عالمنا الخاص، وفهمنا لأنفسنا، فنرى العالم في ضوء جديد، كما لو كنا نراه للمرة الأولى. حتى الأشياء المعتادة والشائعة في الحياة تبدو في نور جديد عندما يضيئها الفن.

ونحن في لقائنا بالعمل الفني لا نوغل في عالم غريب، ولا نخطو خطوة خارج الزمن والتاريخ، ولا ننفصل عن أنفسنا أو عن الأشياء غير الاستطيقية، إننا بالأحرى نصبح حاضرين حضوراً أكثر امتلاءً. عندما نفهم عملاً فنيًّا عظيماً، فإن خبرتنا بالعمل تتفاعل مع كياننا كله، ويوضع فهمنا لأنفسنا على المحك. وما يحدث إذاك هو أننا لسنا من يستجوب العمل، وإنما العمل هو من يستجوبنا ويلقي علينا سؤاله. وعندما نشاهد عملاً فنيًّا عظيماً، ونلجُ إلى عالمه، فنحن لا نغادر بيتنا -إن صح التعبير- بل نعود إلى البيت... إننا نقول على الفور: حقًّا إن الأمر كذلك، لقد قال الفنان الحق، لقد قبض على الواقع في صورة، في شكل، لم يستحضر عالماً مسحوراً لا وجود له، بل حوله إلى شكل، إلى وجود. ومن ثم فمشروعية الفن لا تأتي من أنه يقدم لذة جمالية، بل من أنه يكشف النقاب عن الوجود. وحينما يحول الفنان خبرته بالوجود إلى صورة أو شكل، فإنها تتخذ قواماً وتصبح ماثلة باقية، ويصبح الالتقاء بها متاحاً للأجيال التالية، أي تصير قابلة للإعادة والتكرار، وينبغي علينا ألَّا نختزل هذا العالم إلى معايير عالمنا أو إلى معايير المنهج.

من ناحية ثانية، يصرح جادامر أنه يتخذ من تحليل هايدجر للبنية المسبقة للفهم وللتاريخية الصميمة للوجود الإنساني، مرتكزاً وأساساً ونقطة انطلاق لتحليلة الخاص للوعي التاريخي. ويؤكد جادامر على أنه ليس هناك فهماً خالصاً أو رؤية للتاريخ دون الإشارة، أو الإحالة، إلى الحاضر، بل إن فهمَ التاريخ ورؤيتَهُ لا يتمَّان أبداً إلا من خلال وعي يقف في الحاضر. فالماضي ليس كومة من الوقائع يمكن تحويلها إلى موضوع للوعي، وإنما الماضي تيار نتحرك فيه. التراث ليس شيئاً يقف أمامنا، بل هو شيء نقف فيه ونوجد خلاله، وهو في معظمه، وسطٌ بلغ من الشفافية حدًّا يجعله غير مرئي لنا، تماماً مثلما أن الماءَ غير مرئي للسمك.

ونقد الوعي التاريخي عند كل من هايدجر وجادامر موجهاً بالدرجة الأولى إلى المدرسة التاريخية في ألمانيا، والتي تمثل امتداداً للهرمنيوطيقا الرومانسية (شلايرماخر ودلتاي)، والتي تدعو عالم التاريخ ألَّا يدع مشاعره الشخصية تتسرب إلى التاريخ، وإنما تدعوه لأن يدخل بكليته في العالم التاريخي الذي يود أن يصفه. ويترتب على تاريخية الفهم (= رؤية العالم دائماً في حدود الماضي والحاضر والمستقبل) بعض النتائج التفسيرية، أهمها:

مسألة الحكم المسبق:

تعد فكرة التحرر من التحيزات، أي تنقية الفهم والتفسير من التحيزات والأحكام المسبقة، شائعة جدًّا بيننا. لقد درجنا على القول بأن من السخف أن نحكم على إنجازات عصر مضى بمقاييس اليوم، وبأن من المحال أن نصل إلى معرفة تاريخية إلا بالتخلص من سيطرة الأفكار الذاتية والانفتاح الكامل على عالم الأفكار والقيم الخاصة بذلك العصر الماضي... وهذا ما يرفضه جادامر.

فمعنى العمل الماضي إنما يتحدد في ضوء الأسئلة التي توجه إليه من الحاضر، وأحكامنا المسبقة لها أهميتها الخاصة في عملية التفسير. فالأحكام المسبقة للفرد هي أكثر من مجرد أحكام له، إنها الواقع التاريخي لوجوده. وما دام الفهم هو بنية أساسية متراكمة تاريخياً وعاملة تاريخياً فإنه يستبطن حتى التفسير العلمي. والحقيقة أننا لا نحصل على فروضنا المسبقة من التراث فحسب، لأن الفهم هو عملية جدلية من التفاعل المتبادل بين الفهم الذاتي للشخص (أفقه أو عالمه) وبين الشيء الذي يواجهه... ويترتب على ذلك المبدأ التالي: لا يمكن أن يكون هناك تفسير دون فروض مسبقة، فلا النص الإنجيلي ولا النص الأدبي يتم تفسيره دون فروض مسبقة.

وإذا كان من المحال وجود تفسير بلا فروض مسبقة، فإن فكرة وجود تفسير صحيح واحد بوصفه صحيحاً في ذاته، هي -في نظر جادامر- بالغة الحمق وأمرٌ محال. فليس هنا تفسير دائم وثابت، وكل نص ينحدر إلينا -وليكن الإنجيل أو مسرحية شكسبيرية- يتعين أن يفهم في الموقف التفسيري الذي يقفه، أي في علاقته بالحاضر. إذن من الضروري أن ننظر إلى النص داخل أفق تاريخيتنا. طبعاً هذا لا يعني أن المعنى مختلف بالنسبة لنا عما كانه عند قراءه الأوائل، بل يعني أن المعنى هو شيء متعلق بالحاضر ونابع من الموقف التفسيري.

مفهوم المسافة الزمنية:

يذهب جادامر إلى أن التوتر القائم بين الحاضر والماضي هو عمل محوري في

الهرمنيوطيقا، ويقول: «موقعٌ بين الغرابة والإلفة يوجد بين ما هو مقصود تاريخيًّا (الموضوعية البعيدة للموروث) وبين انتسابنا لتراث معين. هذا «الما بين» هو الموقع الحقيقي للهرمنيوطيقا». وما يجسده النص وينقله لا تكمن أهميته عند المفسر في كونه شعوراً أو رأياً لمؤلفه، بل هو مهم في ذاته كشيء مقصود. وعمل الزمن أن يقصي ما هو غير جوهري، فيسمح للمعنى الحقيقي المخبوء في الشيء أن يظهر وينجلي.

وهكذا يتبين أن للمسافة الزمنية -إلى جانب سلبياتها- آثاراً إيجابية أيضاً: فالمسافة الزمنية لا تتيح فقط لفروض مسبقة أن تتنحى وتبيد، بل تأتي أيضاً بفروض تؤدي إلى فهم جديد للنص، وتدفع بها إلى الصدارة. فالانفصال الزمني عن النص كالمسافة التي تفصل المشاهد عن المسرح لكي يرى الوحدة المنشودة، دون أن يتشتت انتباهه بمطالعة الطلاء على وجوه الممثلين!

فهم مؤلف النص:

في نظر جادامر، تنحصر مهمة الهرمنيوطيقا بالدرجة الأساس في فهم النص، لا في فهم المؤلف، وهو أمر لابد أن يكون واضحاً من خلال مفهوم المسافة الزمنية، ومن خلال التأكيد على المعنى في الفهم التاريخي. فالمفسر يدع النص يخاطبه في عالمه الحاضر. والفهم ليس عملية ذاتية بقدر ما هو مسألة أن يضع المرء نفسه في تيار التراث، في لحظة امتزاج الماضي بالحاضر... هذه هي النقطة المرجعية، لا ذاتية المؤلف، ولا ذاتية القارئ.

إعادة بناء الماضي:

هنا لابد من إعادة النظر بالمبدأ القائل بأن: إعادة تشييد العالم الخاص بالعمل الفني هو المهمة الأولى لفهم أي نص قديم... وهذا ما كان يؤكد عليه شلايرماخر. جادامر لا يناقش في ضرورة إعادة بناء الماضي، لكنه يؤكد على أن ذلك لا يتم من خلال استعادة الماضي وإعادة خلقه، لأنه أمر محال، بل يتم من خلال دمج الماضي بالحاضر.

أهمية التطبيق:

والمقصود بالتطبيق ربط معنى النص بمجريات الحاضر. فمعنى القوانين وروحها لا تتبلور وتبزغ إلا بكدح القضاة في تطبيقها على الحالات الخاصة، قاضياً تلو الآخر، وحالة تلو الأخرى... وهكذا فإن الهرمنيوطيقا ليست فهماً وتفسيراً فحسب، بل هي أيضاً تطبيق وربط للنص بالزمن الحاضر. وبالتالي الظن القائل بأننا حين نقرأ مسرحية شكسبير نعود بكليتنا إلى عالم شكسبير تاركين وراءنا أفقنا الخاص، هو مجرد وهم، ودليل على أن اللقاء الاستطيقي قد نجح في أن يُغشي على عامل التطبيق في الفهم. لذا تجد جادامر يصرح بأن

الفهم دائماً يشتمل على التطبيق، التطبيق على الزمن الحاضر.

وعلى هذا الأساس، وفي مقابل ذلك الصنف من الوعي التاريخي الذي ينتقده، يصف جادامر صنفاً أصيلاً من الوعي يظل فيه التاريخ فاعلاً على الدوام، يطلق عليه بعض الباحثين اسم «الوعي التاريخي العامل» أو «الوعي التاريخي الحق». فأفق المعنى الذي يقف داخله النص أو الفعل التاريخي، تتم مقاربته من داخل الأفق الشخصي للمرء. فالمرء عندما يقوم بالتفسير، لا يترك أفقه الخاص وراءه، بل يوسعه بحيث يدمجه بالأفق الخاص بالنص أو الفعل. وجدل السؤال (من القارئ أو المفسر) والجواب (من النص) يحدث انصهاراً للأفقين أو التحاماً بينهما، يعبر عنه جادامر بـ«التحام الآفاق» Fusion of horizons.

نقد بتي وهيرش:

بعد عامين من صدور كتاب جادامر، وبالتحديد في عام ١٩٦٢، قام بتي (المهتم بالنصوص القانونية) بنقد هرمنيوطيقة جادامر (المهتم بالنصوص الفنية). ويتمثل اعتراضه الأساس عليه في أن تلك الهرمنيوطيقا لا تقوم مقام المنهج، ولا تخدم أي منهج للدراسات الإنسانية، فضلاً عن أنها تعرض للخطر مشروعية الإشارة إلى الوضع الموضوعي لموضوعات التفسير، ومن ثم تثير الشكوك حول موضوعية التفسير نفسه.

ومثلت انتقادات بتي لجادامر اعتراضاً عنيفاً ضد الذاتية الوجودية وضد تاريخية الفهم، وأكدت أن جادامر قد فشل في تقديم مناهج معيارية لتمييز التفسير الصحيح من التفسير الخطأ، وأنه كوَّم معاً -ومن غير تمييز- حالات متباينة من التفسير. فالمؤرخ مثلاً، وفقاً لبتي، لا تهمه الصلة العملية بالحاضر بقدر ما يهمه أن يغوص في النص الذي يدرسه، في حين يقلب رجل القانون النص وفي ذهنه تطبيق عملي يعتزم اجتراحه في الحاضر. ومن ثم فإن ما زعمه جادامر من أن كل تفسير يتضمن تطبيقاً على الحاضر لا يصدق إلا على التفسير القانوني، دون التفسير التأريخي.

وفي عام ١٩٦٧، أصدر هيرش رسالة مستفيضة عن الهرمنيوطيقا، أكد فيها أن قصد المؤلف يجب أن يكون المعيار الذي تقاس به صحة أي تفسير. هذا القصد هو كيانٌ محددٌ يمكن أن تُحشد له بنية موضوعية، وبالإمكان حين تتوافر هذه البنية تحديد المعنى، وسوف يكون هذا المعنى مقبولاً على نحو عمومي شامل، وسوف يدركه الجميع على أنه معنى صحيح.

ويميز هيرش تمييزاً واضحاً بين أمرين خلط بينهما جادامر، هما المعنى والدلالة، ويؤكد أن غرض الهرمنيوطيقا ليس العثور على دلالة الفقرة بالنسبة لنا اليوم، بل تبيان معناها اللفظي نفسه. فالهرمنيوطيقا هي ذلك الفرع الفيلولوجي المختص بوضع القواعد التي يمكن بها استخلاص المعنى اللفظي للفقرة على نحو موضوعي محدد. وإلا، إذا كان

معنى الفقرة (اللفظي) متغيراً، لما عاد هناك معيار ثابت نعرف به ما إذا كان تفسير الفقرة يمضي على نحو صحيح. وجادامر، وفقاً لهيرش، لا يقدم مبدءاً معياريًّا راسخاً يمكن أن نحدد به المعنى الصحيح للفقرة تحديداً صائباً.

بُلتمان يدافع عن جادامر:

وجد بُلتمان في هايدجر وجادامر بعض العناصر الإيجابية التي تساعد الباحثين على التصالح مع النصوص المقدسة. ويعد بُلتمان واحداً من اللاهوتيين البروتستانت في القرن العشرين، اقترن اسمه بمشروع نزع الطابع الأسطوري من الكتاب المقدس Demythologizing، والذي كان وما يزال محل خلاف.

ونزع الأسطورة لا يفترض حذف العناصر الأسطورية من الأناجيل أو تجاوزها وغض الطرف عنها، بل يؤكد فيها المعنى الأصلي والمكنون. إن نزع الطابع الأسطوري لا يعني بحال تطويع الأناجيل لكي تلائم طرائق الرؤية الحديثة، إنما هو موجه ضد نزعة الفهم الحرفية السطحية، ضد ميل عامة الناس إلى اعتبار اللغة مجرد معلومات، بدلاً من النظر إليها كوسيط من خلاله يواجه اللهُ الإنسانَ بإمكانية فهم ذاتي جديد تماماً. نزع الأسطورية لا يرمي إلى الإطاحة بالرمز الأسطوري وتحطيمه، بل يعتبر الرمز الأسطوري نافذة لنا على المقدس. فأن نؤول الرمز، يعني أن نتذكر معناه الأصلي الحقيقي، وإن توارى الآن واحتجب.

ويؤكد بلتمان أن الإنجيل يخضع لشروط الفهم نفسها، وللمبادئ الفيلولوجية والتاريخية نفسها، التي تطبق على أي كتاب آخر. ومن ثم فإن مشكلة الهرمنيوطيقا ليست وقفاً على اللاهوت، بل هي قائمة في كل تفسير، سواء كان تفسير وثائق قانونية أو تفسير أعمال تاريخية أو أدبية أو تفسير الكتاب المقدس... في كل ذلك، يبقى لب المشكلة هو تحديد مكونات الفهم التاريخي بالنسبة لنص من النصوص. وما من تفسير إلا وهو مسترشد بالفهم المسبق للمفسر. فإذا طبقنا ذلك على التاريخ، فهو يعني أن المؤرخ يتخير دائماً زاوية معينة للرؤية، ومهما تذرع المؤرخ بالموضوعية في استقصاء موضوعه، فما هو بقادر على أن يهرب من فهمه الخاص.

هابرماس:

شيد هابرماس فلسفته على الأسس الفكرية نفسها التي تقوم عليها مدرسة فرانكفورت، الذي يعتبر هو أحد أعلام مرحلتها الثانية. وأهم الأسس التي تقوم عليها تلك المدرسة: أن المعرفة هي نتاج المجتمع. وهذا النتاج عُرضة في كثير من الأحيان للتزييف والتعمية والتشيؤ. والتأمل النقدي كفيل بكشف هذا الزيف والتغلب على التشيؤ.

ولم يُقدَّر لهابرماس أن ينشغل بالهرمنيوطيقا بشكل جاد، إلا بعد اشتباكه مع جادامر في سجال عنيف، استمر عدة عقود من الزمن. في هذا الجدل أخذ هابرماس على جادامر ميلَهُ إلى إخضاع الفهم والتفسير لسلطة التراث. فالتراث، في نظر هابرماس، هو وعاءٌ يحوي تحريفات أيديولوجية هائلة ويختزن في قلبه الزيف والتعمية والتشيؤ. زد على ذلك، أن التراث ليس شيئاً متصلاً موصولاً ثابتاً، فهو عرضة للتمزق الذي يحدثه التعقل والتفكير العقلاني.

وسخر هابرماس من إحجام جادامر عن التنظير في المنهج التفسيري، واكتفائه بمجرد عرض مصطلحات موغلة في التجريد، مثل «الآفاق» و «التحام الآفاق»، الأمر الذي جعل الهرمنيوطيقا هدفاً لوابل من التهكم والازدراء من جانب الوضعيين.

ويرى هابرماس أن المشكلة الجذرية في تفسيرية جادامر، هي أنه يظن أن كل حوار بين ذات وموضوع، أو بين ذات وأخرى، هو حوار صادقٌ وأصيل، ويظن أن كل التحاق بين أفقين هو التحام حقيقي. ولم يضع في حسبانه احتمال وجود حوار زائف. ولم يدُر بخلده أن لعبة الفهم والتفسير يمكن أن تفسدها القوى الأيديولوجية المسيطرة، والتي قد تشف وتدِق بحيث لا يراها ولا يحسها اللاعبون أنفسُهم.

كبديل لما طرحه جادامر، ذهب هابرماس إلى أن نظرية الأفعال الكلامية (لأوستن) تشق طريقاً لنظريته عن البراجماطيقا العامة، من حيث إنها تتناول بعض القواعد العامة للكفاءة التواصلية التي تهدف إلى تبيان الشروط اللازمة للاستعمال الموفق، أي الاستعمال المفهوم والملزم للجمل، في منطوقات أو عبارات كلامية. ذلك أن البراجماطيقا العامة معنية بتحليل اللغة المستخدمة كفعل اجتماعي، وفعل تواصلي. ومن بين الأصناف الثلاثة من أفعال الكلام التي طرحها أوستن فإن الفعل «الأدائي/ الإنجازي/ الإنشائي» هو الذي يهم هابرماس بالدرجة الأولى.

لكن هابرماس لاحظ، رغم ذلك، أن نظرية الأفعال الكلامية لأوستن تعاني من قصور أساسي. فأوستن -كما يرى هابرماس- لم يدرك أن أفعال الكلام يمكن أن ترتبط بتحليل للصواب validity أعقد بكثير من مجرد تحليل صدق القضية Propositional truth، فهناك أبعادٌ أخرى للصواب غير البعد الذي يقدمه صدق القضية، وإن كانت مساوية له في الأهمية والمشروعية.

ويرى هابرماس أن الأفعال الكلامية الإنجازية يمكن تقسيمها إلى ثلاثة: تقريرية (= وصفية) constative، ومعيار الصدق فيها المطابقة مع العالم الخارجي (وهو ما نعبر عنه في تراثنا بالصدق الخبري)، وإشهارية avowal، ومعيار الصدق فيها الإخلاص والأمانة وصدق النية (وهو ما نعبر عنه في تراثنا بالصدق المخبري)، وتنظيمية regulative، ومعيار الصدق فيها الملاءمة أو السداد «أي فيما إذا كانت طريقتها في تأسيس علاقات بين-شخصية

هي طريقة ملائمة وقويمة أم لا»[11].

ننتقل الآن إلى المسار الثالث الذي يتناول البنيوية ومن بعدها التفكيكية، وسوف نلمس بوضوح تأثير المسار الثاني على الثالث.

المسار الثالث: البنيوية وما بعدها

البنيوية:

جاء البنيويون ليحلوا محل الوجوديين، الذين سيطروا على الحياة الفكرية في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية، في الخمسينات والستينات من القرن الماضي.

وفقاً للبنيوية، تحت سطح كل أنظمة العلامات توجد بُنية عميقة، شيء أشبه بالبرنامج الوراثي، تملي الطريقة التي تعمل بها مثل هذه الأنظمة. فمثلاً إن كان ماركس قد حدد لاوعياً مستتراً في الانتاج الاقتصادي، وإن كان فرويد قد نقَّب عن هذا اللاوعي في الدوافع النفسية، فبالنسبة للبنيوية، يوجد هذا اللاوعي في اللغة ذاتها. فكل أنظمة العلامات مناظرة للغة، وتتكون من نحو قواعد يمكن فك شفرته. قواعد تسري على عناصر نظام علامات معين من خلال الأعراف. ويهدف التحليل البنيوي إلى الكشف عن الطريقة التي نفهم بها بعضنا بعضاً، من خلال مثل هذه القواعد العرفية. وحالنا مع اللغة حالنا مع لعبة الشطرنج، حيث يتعين علينا أن نلعب وفقاً لقواعد متفق عليها، ولا يمكن لهذه القواعد أن تتغير إلا من خلال الإجماع على تغييرها.

عن طريق تحليل البُنى الصغيرة داخل نص ما، تستهدف البنيوية الوصول إلى بُنى تحكُم علاقات النص، ثم بنى كلية يُمكن تطبيقها على نصوص أخرى.

تقوم اللغويات البنيوية عند تعاملها مع النص اللغوي بالبدء من نقطة صغرى، فتبدأ بتحديد العناصر التي ربما لا يكون لها معنى مثل الفونيمات، وهي أصغر عناصر تكوين اللغة.

ثم ينتقل التحليل البنيوي لرصد تجميع هذه العناصر في وحدات ذات معنى، وهي الكلمات.

ثم تجمع هذه الوحدات الدلالية الصغرى في نظام أوسع أو نسق أكبر، وهو اللغة.

إلى هنا، بدأنا بعناصر، ثم تحولنا إلى وحدات صغرى -أصغر الوحدات اللغوية ذات الدلالة- وهي الكلمات. لكن الكلمة بمفردها، بنحو معزول خارج نسق، لا يمكن أن تدل أو تشير إلى وحدة أخرى معزولة. ولهذا نتحول إلى النسق الأصغر، وهو الجملة. داخل النسق

(١١) راجع: مدخل إلى الهرمنيوطيقا، عادل مصطفي، دار النهضة العربية، لبنان، ٢٠٠٣.

الأصغر تصبح الوحدة الصغرى جزءاً من نسق دال وتكتسب دلالتها الأوسع من علاقتها مع الوحدات الأخرى داخل النسق.

المرحلة التالية أكثر تعقيداً، وهي ربط هذه الجمل/ الأنساق الصغرى وتجميعها داخل نسق أكبر، هو النص.

في النسقين السابقين تتحدد دلالة الوحدة (الكلمة في الجملة، والجملة في النص) عن طريق علاقاتها مع الوحدات الأخرى، في ظل مبدأ اتفق حوله البنيويون جميعاً، وهو التضادات الثانية.

وهناك نسق ثالث، هو النسق العام، أو النظام الذي حكم الإنتاج الفردي للنوع. وهو نسق نتحرك في اتجاهه انطلاقاً من النصوص الفردية، أو منطلقين منه في اتجاه النص الفردي في تحليل تطبيقي، تؤكد اتفاق النص المفرد أو النسق الأصغر أو اختلافه مع النسق أو النظام العام.

ما يريد البنيويون تحقيقه هو التقنين للإبداع. والناقد البنيوي يرى أنه ليس أدنى من العالم التجريبي. وهنا تكمن خطورة المشروع البنيوي من أساسه. ومهما بلغ نجاح النقد والنقاد في التقنين للإبداع، انطلاقاً من ملاحظة النصوص الفردية المبدعة ثم استنباط القواعد منها، والانتقال بعد ذلك إلى التقنينات العامة، فسوف يظل ذلك التقنين معرضاً للانهيار الكامل حينما يجيء إلى الوجود نص إبداعي جديد يخرج على تلك القوانين، ويفرض قوانينه هو. وعندها سوف يضطر النقد من جديد لمحاولة التقنين، وهكذا إلى ما لا نهاية. وهذا يؤكد عبث الجهد الذي يبذله البنيويون في محاولاتهم الأخيرة.

لا يمكن تجاهل التأثير الذي مارسته الماركسية لما يقرب من نصف قرن على المشروع البنيوي. إن كلا المذهبين يرى أن الأفراد لا يمكن فهمهم بمعزل عن وجودهم الاجتماعي، فالماركسيون يعتقدون أن الأفراد حمالون للمكانات في النظام الاجتماعي وليسوا أحراراً، أما البنيويون فيعتقدون أن التصرفات والكلام الفردي ليس لهما معنى بمعزل عن أنساق الدلالة التي تولدها.

نقطة الاختلاف الجوهرية بين البنيويين الماركسيين، والبنيويين اللاماركسيين، هي تأكيد القيمة التاريخية Diachronic للدوال، وهي قيمة تعطي هذه الدوال دلالات تراكمية تتدخل في تحديدها الظروف التاريخية، الاجتماعية، والاقتصادية، لمستخدمي تلك اللغة. باعتبار أن وعي الفرد هو الذي يشكل لغته، وليست اللغة هي التي تحدد وعيه. وهذا الوعي ينفتح على مؤشرات مختلفة، أبرزها الظروف الاجتماعية والاقتصادية. أما فكرة الآنية Synchronic التي يقول بها معظم البنيويون، ترى أن الدلالة تحددها العلاقات بين الدوال وبين الأنساق داخل النص، وهذا هو المفهوم الشائع للنصية

عند البنيويون، ويرفضها البنيويون الماركسيون باعتبارها عودة إلى قطب مفرد من الثنائية، وهو الداخل[١٢].

فالبنيوية الماركسية تحاول تحقيق حل وسط، تستطيع البنية اللغوية للنص الأدبي على أساسه أن تكون مستقلة (الداخل) من ناحية، وأن تؤكد علاقتها بالبنى والأنظمة الأخرى -كالنظام الاقتصادي والصراع الطبقي والواقع الثقافي العام (الخارج)- من ناحية أخرى. أما البنيوية الأدبية في مفهومها العام، فهي ترفض ذلك الربط بين النظام اللغوي الداخلي للنص وأي أنظمة أخرى خارجية.

والماركسية السابقة للشكلية الروسية[١٣] والمعاصرة لها فيما بعد تستند في رفضها للشكلية الجمالية إلى مبدأين: الأول هو آنية اللغة عند الشكليين، والثاني هو ما ينادون به من استقلال الفن كنظام عن الأنظمة الأخرى، ويقصد بها حقائق التاريخ والاجتماع والاقتصاد. وكان رفض الماركسيين الأول، ومن بعدهم البنيويين الماركسيين، لبعض مبادئ فرديناند سوسير اللغوية بسبب تأكيده للقيمة الآنية في دراسة النظام اللغوي.

وفي مقابل التركيز على البناء الداخلي للنص، الذي دعا له الشكليون الجماليون الروس، يرى أتباع الجناح الآخر، مثل ياكبسون، أنه رغم استقلالية البناء اللغوي للنص، فإننا لا نستطيع أن نفصله فصلاً كاملاً عن البنى التحتية التي تشكل الثقافة ووعي الكاتب، أي أننا لا نستطيع أن ندرس أو نحلل العمل الأدبي بمعزل عن القوى الاقتصادي والاجتماعية والصراع الطبقي.

هذا الجناح من الشكليين الروس هم الذين سيصمدون لفترة طويلة، بعد أن يضطر الشكليون الجماليون للانسحاب من الساحة النقدية، حينما بدأت الثورة بعد تولي ستالين السلطة في فرض أيديولوجيتها على الثقافة. وهم أيضاً الذين سينجحون في إحداث تأثير قوي في المشروع البنيوي فيما بعد. فأحد جوانب التناقض أو حتى الجدل داخل المشروع البنيوي ذاته، يرجع إلى هذا التوتر الدائم بين دعاة الداخل والخارج، وأن استقبال الثقافات المختلفة للبنيوية كانت تحدده درجة اقتراب النسخة البنيوية من أحد طرفي الثنائية، فالفرنسيون يرحبون بالبنيوية في التزامها الماركسي، والأمريكيون يستقبلونها في فتور مفضلين عليها ذاتية الوجودية.

(١٢) ويفسر ذلك تلك الحيرة التي تعكسها كتابات البنيويين العرب دون استثناء، فهم يتأرجحون بين نصية هي جوهر البنيوية، وبين تاريخية تمليها عليهم انتماءاتهم الواضحة إلى يسار الوسط بدرجات متفاوتة.

(١٣) الشكلية الروسية سادت الساحة الأدبية في روسيا الثورة لبضع سنوات في العشرينات من القرن العشرين، ويرى البعض فيها بنيوية مبكرة.

النموذج اللغوي للبنيوية:

البنيوية الأدبية ارتبطت في نشأتها بالبنيوية اللغوية التي أسسها فردينان دي سوسير في السنوات الأولى من القرن الحالي[١٤].

وفقاً لسوسير، للغة، أي لغة، نسق أو نظام كلي. وهو بذلك يفترض أننا في تعاملنا مع سياق لغوي فردي سوف نبحث عن خصائص النسق الأصغر أو الأنساق الصغرى، في علاقتها بعضها ببعض وفي علاقتها بالنسق أو النظام الكلي، وهو ما ينتقل إليه عالم اللغة في بقية التعريف. ونحن في دراستنا للأنساق الصغرى (بناء النص اللغوي) نهتم في التحليل الأخير، وعن طريق دراسة الأنساق الصغرى، بالكشف عن النسق أو النظام الكلي الذي يفترض وجوده وانتماء النص اللغوي إليه. تلك هي البنيوية اللغوية في أبسط تعريفاتها وأكثرها دقة في الوقت نفسه. هذا المفهوم للبنيوية اللغوية هو المفهوم الذي تبناه أقطاب البنيوية الأدبية جميعاً، بصرف النظر عن انتماءاتهم السياسية والأمزجة الثقافية التي ينتمون إليها.

لقد أدرك البنيويون الأوائل، ياكبسون وجولدمان[١٥] على سبيل المثال، خطورة المنزلق الذي يقودهم إليه التبني الكامل للبنيوية اللغوية، وهو المنزلق الذي يتمثل فيما وصل إليه مفهوم البنيوية عند بارت حينما دعا القارئ للتمتع بالمشهد اللغوي الذي ينتجه النص، بدلاً من النظر إلى العالم من خلال اللغة! فالدالات مغلقة مستقلة عن ذلك الواقع. وزاد من إحساس هؤلاء بخطورة ذلك المنزلق انتماؤهم السياسي الماركسي، الذي يرفض ذلك الترف الجمالي الذي عاشوه عن كثب مع الشكليين الروس.

المأزق الآخر الأشد خطورة، يتمثل في أن البنيويين الماركسيين وجدوا أنفسهم في موقف لا يحسدون عليه. لقد تبنوا النموذج اللغوي الذي يقوم على تأكيد استقلالية بنية النص، وفي الوقت نفسه فإن التزامهم الماركسي يفرض عليهم تأكيد العلاقة بين النص كنسق والأنساق الأخرى غير الأدبية التي تؤثر في تشكيل الثقافة. وكان عليهم البحث طوال الوقت عن مخرج يتمثل في جسر بين طرفي هذه الثنائية المربكة. كانت تلك أبعاد أزمة ياكبسون

(١٤) كان سوسير يهدف إلى كشف البنية الكلية للغة باعتبارها نظام قواعد مركباً، وتتمثل فكرته الأساسية في العلاقة بين الدال والمدلول، فالارتباط بين الدال اللغوي «قطة» والمفهوم المدلول «قطة» ارتباط اعتباطي تماماً. ولدى سوسير مبدأ آخر يتمثل في أن المعنى ناتج عن اختلافات وحدات زائدة عبر سلسلة من الدوال (لاحظ التشابة والاختلاف بين هذه الكلمات: قطة، قمة، قمل، نمل ... إلخ).

(١٥) تفترض البنيوية التوليدية لجولدمان وجود تماثلات -أو تناظرات حسب مصطلح جولدمان- بين الأعمال الأدبية وبعض الجماعات الاجتماعية الموجودة في وقت إنتاج هذه الأعمال. فالنصوص الأدبية تعبر عن وعي الجماعة بطريقة أفضل من قدرة هذا الوعي على التعبير عن ذاته في توترات الحياة اليومية، وتتمثل مهمة البنيوي التوليدي في أن يحدد طبيعة العلاقات بين مثل هذه النصوص والجماعات.

وجولدمان والبنيويين العرب.

من ناحية ثانية، نجد أن الذات التي ترفضها البنيوية هي الذات الفردية بمعنى الكيان الواعي الشخصي الحافز والذي يعرف نفسه، كيان على اتصال بحقيقة يمكن الكشف عنها واكتشافها من خلال عملية ذهنية. أما الموضوع بالنسبة للبنيويين فهو النسق أو النظام. فالبنيويون، ومن بينهم بارت[١٦] ولاكان[١٧] وفوكو[١٨]، يتفقون على كبت الذات أو تفتيتها. وأعدى أعداء الذات يتمثل في جوهر البنيوية نفسه الذي لا يرى فقط أن النسق اللغوي أو الأدبي هو أساس التحليل البنيوي، بل إن النسق يسبق اللغة. فاللغة تسبق الذات وتشكلها. وكأن نسق اللغة ينتظر مترقباً مولد كل طفل جديد، حتى قبل أن يولد ليمسك به ويحدد له مكانه ودوره، وبالتالي هدفه النهائي الثابت.

الكُتّاب، إذن، لا يكتبون، كما يقول بارت، للتعبير عن ذواتهم، إنهم فقط يملكون القدرة على خلط أو تركيب كتابات موجودة بالفعل. إن ما يقوم به الكاتب هو تجميع هذه الكتابات وإعادة نشرها redploy، وهو في ذلك يستفيد من القاموس الضخم للغة والثقافة، الذي يكون مكتوباً بالفعل قبل مجيئه. اللغة، مرة أخرى، تسبق الذات المبدعة.

---

(١٦) يرى بارت أن البنيوية ليست مقصورة على الأدب والفن، بل يمكن تطبيقها بالمثل على «عالم علامات» الموضة والإعلان ووسائل الإعلام، أو حتى على المصارعة وكرة القدم وقوائم الطعام بالمطاعم. وكما يوضح بارت، صارت البنيوية في خمسينات وستينات القرن الماضي نظرية قابلة للتطبيق على أي وكل ظاهرة ثقافية، فهناك «بنية عميقة» لا واعية للظواهر الثقافية تحدد شكلها الإجمالي. وفي مقالة مشهورة كتبها بارت عام ١٩٦٨، نادى بموت المؤلف، وكان يعني بذلك موت «المؤلف» التقليدي البطل الذي ينقل حكمته إلى الجمهور الممتن السلبي في الأساس، أي أن القصص تتخذ حياة خاصة بها بعد أن تترك المؤلف وتنتقل إلى التداول العام، وبالتالي لا يمكن للمؤلف أن يتحكم في استقبال عمل بعد أن يصل هذا العمل إلى نقطة معينة. ومن ثم عارض بارت تقديس المؤلف، واعتبره مجرد قناة «تتحدث» من خلالها اللغة، والقراء لا يقلّون إبداعاً للقصص عن المؤلفين، ويجب أن يكون ميلاد القارئ على حساب موت المؤلف! والتفسير ليس شيئاً يمكن تشريع قوانين ضده بنجاح كبير، خاصة على المستوى الفردي. وما زالت أعمال شكسبير تلهم تأويلات مختلفة اختلافاً بيِّناً، وفي العادة متناقضة تناقضاً حادًّا، فكل من المؤسسة والمتمردين على المؤسسة يؤول أعمال شكسبير لصالحه، ويستمر هذا الوضع على الدوام.

(١٧) عرض لاكان -الذي ينتمي لمرحلة ما بعد الفرويدية- الفكرة القائلة بأن اللاوعي يتشكل «مثل اللغة»، وكان يقصد أن اللاوعي لا يظهر لنا إلا في شكل «نظام نحو»، ولكنه يظل مجهولاً لنا في حد ذاته. فاللغة توجد قبل أن يوجد أي منا، ونحن بوصفنا «أفراداً» نتشكل بما يسبقنا دوماً باعتباره «معنى موجوداً بالفعل». هذه الفكرة تقوض الزعم الشائع عن «الذات»، ذلك الزعم الذي يؤيده معظمنا في حياتنا اليومية.

(١٨) يصف فوكو بحوثه التاريخية بأنها «حفريات» أو «سلالات أنساب» تهدف إلى تسليط الضوء على الخطابات المقموعة في المجتمع الغربي، فالثقافات تقوم على سلطة تعطي «الشرعية» ولا تقوم على أفكار الحقيقة أو العدل، كما يفضلون أن يزعموا بوجه عام. وما يدرسه من المعرفة والسلطة والنظام هو «خطاب» معين ينبني في أساسه على علاقات القوة.

نقد البنيوية:

المشروع البنيوي، مثله في ذلك مثل أي مشروع نقدي آخر، بدأ بطموحات غير محدودة، تتماشى مع روح القرن العشرين، الساعية دائماً إلى تأسيس شرعية علمية لأنساق الثقافة، في الوقت الذي تلتزم فيه بالوظيفة الأساسية للنقد، وهي التوسط بين العمل الأدبي والمتلقي، بغية إنارته وتقريبه إلى القارئ. فماذا حدث لهذا الطموح المبدئي للمشروع؟

حدث الغموض والإبهام والمراوغة، فكتابات البنيويين لم تصبح عصية على الفهم بالنسبة للقارئ العادي، بل عصية على الفهم حتى على القارئ المثقف العارف.

إن فشل البنيوية الحقيقي، والذي تلتقي عنده ألوان القصور المختلفة في التحليل البنيوي، هو عجز المنهج عن تحقيق المعنى، برغم أن محوري النقد الحداثي كله هما اللغة والمعنى. وإذا سلمنا بكفاءة المنهج البنيوي في تقديم تحليل منهجي علمي للغة، فمن الصعب التسليم بكفاءته في تحليل النصوص الأدبية وإنارتها وتحقيق المعنى.

إن البنيوية الأدبية، شأنها في ذلك شأن البنيوية اللغوية، تتبع منهجاً معكوساً عند مقاربتها للنص الأدبي. فالمنهج لا يبدأ بالجزئيات وتحليلها، بغية الوصول إلى كليات أو أنظمة. ولكنه يبدأ بالنظام الذي يحكم الإبداع في النوع، لينتقل إلى الدرجة الأدنى على سلم التحليل وهو نسق النص، ثم الوحدات تليها العناصر، وهي أصغر مكونات النص. وقد يسترجع الناقد البنيوي بعد ذلك خطواته متحركاً من أصغر العناصر تجاه النسق أو النظام العام ليقارن بين الخاص (النص) والعام (النظام).

تقوم شرعية هذا المنهج على تركيز البنيوية المبدئي على الأنساق العامة أو الأنظمة، وهم يقولون: إن التحرك من العام إلى الخاص يمثل حركة في العمق من السطح إلى البنى التحتية المكونة لنسق النص. فالمقاربة البنيوية هنا تعوض بالعمق ما تفقده بالمساحة.

والتحليل البنيوي على هذا الأساس، كما يقول بعض الرافضين للمنهج البنيوي، يشبه تسليط الأشعة السينية (أشعة إكس) على الجسم لتصل إلى العظام متخطية، بل متجاهلة، لطبقات كثيرة، قبل أن تصل إلى العظام. من هنا فإن ما يحدث هو اختزال للجسم البشري، وهو من وجهة نظر المشككين في المنهج البنيوي، ما يحققه التحليل البنيوي للنص؛ فالناقد البنيوي في تركيزه على تحديد العناصر والوحدات الصغرى المكونة للنص يقوم بعملية اختزال مخلة له... وبرغم كل هذا فإن تحقيق المعنى لا يتم أو يتحقق!

وفي الواقع هناك شبه إجماع بين الرافضين للمنهج البنيوي، بل بعض البنيويين أنفسهم، على أن تطبيق المنهج اللغوي على النص الأدبي لا يحقق المعنى. فما يفعله الناقد البنيوي في كثير من الأحيان، إعادة كتابة النص، بل خلق نص جديد يعجز القارئ العادي عن التعامل معه... والأخطر من ذلك أن مثل هذه التحليلات البنيوية لا تقدم لنا أكثر من نحو النص.

من ناحية ثانية، نلاحظ أن خطورة النموذج البنيوي تكمن في افتراض أن النص مغلق ونهائي، فالقول بوجود نسق أو نظام عام للنوع تدرس في ضوئه الأنساق/ النصوص الفردية، يعني بالدرجة الأولى وجود نسق عام مغلق ونهائي، إذ كيف نحلل نصًّا فرديًّا في ضوء نسق غير مكتمل؟ وما يفعله الناقد البنيوي، مسلحاً بتلك الصيغة الآلية المسبقة، هو تحليل النص في ضوء أحكامها وقوانينها. هذا التحليل يفترض أيضاً اكتمال النص ونهائيته. وحيث إن المؤلف في المنظور البنيوي قد مات، وأنه لا مكان في النص لقصدية مؤلف لا وجود له، وأن النص مغلق ذاتي الدلالة، فإن وظيفة الناقد البنيوي هو إنطاق النص، حتى لو كان ذلك يعني إنطاقه بأشياء ليست موجود فيه!

وفي مقابل موضوعية النقد الجديد الذي نادى بفصل تحليل النص عن ذات المؤلف والناقد معاً، اتجه البنيويون منذ البداية إلى استبدال المؤلف بالناقد (أو القارئ). فالفراغ الذي ولَّده موت المؤلف في المشروع البنيوي شغله الناقد البنيوي الذي لبس مسوح الإبداع، ورفع شعارات اللغة الشارحة أوالميتالغة والنقد الشارح أو الميتانقد، واتجهت اللغة النقدية الجديدة إلى لفت النظر إلى نفسها باعتبار أنها لا تقل إبداعاً عن لغة النص!

لقد رفع أتباع البنيوية الأدبية منذ البداية شعار «علمية النقد»، أي تطبيق مبادئ المنهج العلمي، واستخدام أدوات التجريب والقياس، وإعمال قوانين المنطق لتحقيق درجة مقاربة موضوعية للنص الأدبي تماثل موضوعية التعامل مع النص في الفيزياء أو الكيمياء.

وقد ظل هذا الهدف يراود الجميع إلى أن وجد البنيويون الأدبيون ضالتهم أخيراً في دراسات شتراوس في الأنثروبوجيا البنيوية. وكان إنجاز شتراوس الأول، من وجهة نظر البنيويين، هو نقل نموذج التحليل البنيوي للغة -الذي أسسه سوسير- إلى أنظمة وأنساق غير لغوية، مما جعل عملية نقله إلى نظام الأدبي ممكناً أخيراً. وسرعان ما تحوَّلت العملية إلى عبء ثقيل، أقعد البنيويين عن تحقيق هدفهم في مقاربة النص. لقد جاء تحقيق العملية على حساب المعنى. إن أخطر التهم التي تُوجَّه للمشروع البنيوي ترى أن العملية أدت إلى اختزال أو تصغير النص بصورة أفقدت التحليل العلمي القدرة على تحقيق المعنى.

ومن بين أبرز أوجه القصور في البنيوية عدم صلاحية المشروع البنيوي للتطبيق على كل الأنواع الأدبية. فالنموذج السوسيري -مثلاً- قد يلائم طبيعة بعض الأنواع الأدبية، مثل الأشكال السردية، دون أشكال أخرى، كالشعر.

التفكيكية:

المزاج الثقافي الفرنسي أفرز بعد البنيوية: التفكيكة. ثم لفظها، حتى اضطر أصحابها إلى الهجرة إلى تربة أخرى (أمريكا)، حين اكتشف أن التفكيك في حقيقته ينسف التوحد ويلغي التجانس، لأنه ينادي بالتعدد اللانهائي لتفسير النص!

بدأ التفكيك في فرنسا على يد رولان بارت، الذي يرتبط بالمشروع التفكيكي أكثر من ارتباطه بالمشروع البنيوي. وهاجر التفكيكيون الجدد، وعلى رأسهم جاك دريدا[١٩]، إلى مناخ ثقافي مختلف يقوم على التعددية الثقافية ويحتفي بها. ونقصد به المناخ الثقافي الأمريكي، الذي احتفى بالمهاجرين الجدد ورحبت جامعاتها بالتفكيك. ووجد الأمريكيون ضالتهم في مبادئ التفكيك عن الصراعات غير المنتهية، والمراوغة الدائمة، والدلالات اللانهائية، وهوة دريدا التي لا قرار لها.

جوهر التفكيك هو غياب المركز الثابت للنص[٢٠]، إذ لا توجد نقطة ارتكاز ثابتة يمكن الانطلاق منها لتقديم تفسير معتمد، أو قراءة موثوق بها، أو حتى عدد من التفسيرات والقراءات للنص. بل إن ما هو مركزي أو جوهري في قراءة ما، يصبح هامشيًّا في قراءة أو قراءات أخرى. وبالتالي فإن ما هو هامشي في قراءة ما يصبح مركزيًّا أو مركزاً في قراءة أو قراءات أخرى. ويستتبع ذلك بالطبع ما أسماه التفكيكيون «اللعب الحر» Free play للغة. وحيث لا يوجد مركز ثابت، ولا قراءة معتمدة أو موثوق بها، أو قراءة مفضلة، وإن الوحدات اللغوية المكونة للنص في حالة لعب حر، إذن لا توجد قراءة نقدية واحدة، بل إن كل قراءة نقدية هي في حقيقة الأمر فشل الناقد (او القارئ) في قراءة النص. وحتى تفسح المجال لمحاولة قراءة أخرى تفشل هي الأخرى وتفسح المجال من جديد، بصورة لا نهائية. وهكذا يستبدل بالمفهوم التقليدي لتعدد قراءة النص الواحد -حسب قدرته على الإيحاء عن طريق الرمز- مفهوم لا نهائية القراءات.

ويصف ميللر علاقة المراوغة بين القارئ والنص بالرقص على الجانبين، حيث يقول: «إن على القارئ أن يقوم بالرقص التفسيري على الجانبين ليشرح مقطوعة ما، دون أن

(١٩) تشكل أعمال دريدا هجوماً متواصلاً على مؤسسي البنيوية -خاصة سوسير وليفي شتراوس- ويرى أن البنيوية سلطوية بطبعها وتقوم على فرضيات فلسفية مشكوك فيها. فالبنيوية تتطلب أن يكون الماضي حاضراً في المنتجات، ومنتظراً أن يتم الكشف عنه من خلال فعل التحليل، لكن نظرية المعنى عند دريدا ظاهرة أكثر زوالاً وأقل استقراراً من ذلك. ويقول دريدا بأن التصور المعياري في الغرب يعتمد على افتراض «ميتافيزيقا الحضور»، أي أن المعنى الكامل لكلمة ما يفترض أنه «حاضر» في ذهن المتحدث أو الكاتب عند استخدامها. لكن دريدا يرى أن الكلمات تحتوي دائماً على آثار لمعان أخرى غير معناها الأساس المفترض، لذا كان من الأفضل أن نتحدث عن حقل معنى، بدلاً من أن نتحدث عن تناظر أحادي بين الكلمة والمعنى. في التفكيكية ننتقل من بناء النظام إلى حل النظام. ويتمثل اهتمام دريدا الأساس في لفت انتباهنا إلى الفجوات العديدة في أنظمة الخطاب لدينا، تلك الأنظمة التي مهما حاولنا، لن نستطيع أن نخفيها تماماً. إذن التفكيكية فلسفة تهدف بطريقة واعية بذاتها تماماً إلى أن تفضح الإدعاءات الفلسفية الخاصة بقدرتنا على تنظيم العالم.

(٢٠) ترى التفكيكية أن البنيوية شطحت عندما تصورت نفسها شكلاً شاملاً من أشكال التحليل قادراً ظاهريًّا على تفسير أي شيء وكل شيء عن الأمور البشرية والعالم من حولنا. لقد صار كل شيء -في نظرها- نظام علامات، ولم يكن شيء بإمكانه أن يهرب من كونه جزءاً من نظام علامات ما.

يصل أبداً إلى مقطوعة يمكن اعتبارها المقطوعة الرئيسية أو الأصلية أو المنشئة لمبدأ مستقل عام للتفسير». أي أن كلا من القارئ والنص يقومان بعملية دائمة ومستمرة من الرقص على الجانبين، وهكذا يصعب أو يستحيل، من وجهة نظر التفكيك، التقاؤهما في نقطة مركزية ساكنة، إنها عملية المراوغة المستمرة واللانهائية التي يستند إليها التفكيكيون في قولهم بالتفسيرات اللانهائية للنص الواحد.

ويبرز جون إليس حالة الفوضى التي تترتب على الأخذ بالمقولات التفكيكية، وخاصة تلك القائلة بغياب النص الثابت، واختفاء المركز أو الجوهر، واللعب الحر، ولا نهائية القراءات. فهو يرى أن غياب القراءة الموثوقة أو المفضلة تعني أن كل القراءات، أو كل إساءات القراءة متساوية، لا فرق بين إساءة قراءة وإساءة قراءة أخرى. وهذا استنتاج منطقي تماماً في غيبة النص الثابت الذي يمكن أن نرجع إليه. ثم إن ذلك يعني أيضاً أننا في تقديم قراءة جديدة، أو إساءة قراءة جديدة للنص، لسنا مطالبين بتقديم أي قرائن أو أدلة من داخل النص - فالنص لا وجود له- لتعضيد ما يقول.

ويمكن إعادة موقف التفكيك إلى أصوله الفلسفية عند هايدجر في كتابه عن «الكينونة والزمان» والذي دعا فيه إلى تدمير تاريخ المعرفة، وإلى ما يسميه «وليامز» حرق المكتبة، باعتباره المخرج الرائع من أزمة إنسان العصر. وهايدجر لا يدعو إلى التدمير بمعناه الحرفي الضيق، فهو يستخدم لفظة أخرى يتحول إليها في حديثه عن التدمير، نعنى إعادة التركيب de-construction. والتدمير الذي يقصده هايدجر هو عملية الكشف عما حجبته التقاليد وأخفته، تلك القوة التي تسد الطريق أمام الوصول إلى كل ما هو أصيل وأولي وحقيقي داخل التقاليد نفسها. فالتقاليد يجب أن تدمر حتى يمكن إعادة الحيوية لها، وتلك هي المفارقة التي تحكم موقفه من التقاليد.

وثنائية التقاليد المتمثلة في استحالة الهروب منها من ناحية، وضرورة تدميرها للكشف عن المنابع الأولى للكينونة والتجربة الإنسانية من ناحية أخرى، تنقلنا إلى صلب التفسير والدلالة. فكل نص جديد بالنسبة لهايدجر في حقيقته تناص[٢١]، وأن النصية (= الدلالة التي تحددها العلاقات بين الدوال وبين الأنساق داخل النص الواحد) هي أيضاً بينصية، بمعنى النص الجديد ينشأ عن نصوص سابقة، ويحمل في داخله بقايا التراث الثقافي. وكأن المؤلف، من منظور هرمنيوطيقي، يمسك بيده معولاً يدمر به التقاليد وتراثها المتراكم من النصوص، ليعيد تركيب ما يستحق الاحتفاظ به مما يكشف عنه خدمة للنص الحاضر.

(٢١) مفهوم التناص أحد المفاهيم الأساسية لجوليا كرستيفا (ولدت سنة ١٩٤١)، ويعني ببساطة أن القصص يتم نسجها من أصداء وآثار نصوص أخرى، أي شبكة أو «فسيفساء اقتباسات».

بين البنيوية والتفكيك:

رغم الاختلاف بين البنيوية والتفكيك في الوسائل والغايات، فإن المدرستين تلتقيان حول موت المؤلف واختفاء النص. المدرسة الأولى تدعو لإنشاء نقد جديد يصبح أكثر جذباً من النص المبدع ذاته، والثانية تلغي النص وتقتل المؤلف وتواريه التراب. والمسافة بين المدرستين في هذا ليست واسعة.

وينطلق البنيويون والتفكيكيون أيضاً من مبدأ قديم - جديد، وهو إنكار القصدية. ويقصد بها أن النص يجب دراسته بمعزل عن قصد المؤلف. إلا أن القول بانتفاء القصدية -وهو يقع في صميم مشروع التفكيك- ليس جيداً وليس تفكيكيًّا، بل إنه في الواقع يمثل ذروة فكر النقاد الجدد (إليوت ومدرسته). إن نفي القصدية يتسق مع فكر النقد الجديد والنظرية الموضوعية المنادية بتحليل النص بعيداً عن كل من المؤلف والمتلقي، أي بعيداً عن قصدية المؤلف وعن أهواء وميول وقيم المتلقي المسبقة. كان النقد الجديد في ذلك يهدف إلى تحقيق درجة من الموضوعية العلمية القائمة على التجرد من الذات، ذات المبدع وذات المتلقي، والاحتكام فقط إلى النص في حد ذاته. لكن نقاد الحداثة، والتفكيكيون على وجه الخصوص، طوَّروا مبدأ انتفاء القصدية إلى درجة من فوضى التفسير. فقصد المؤلف غير موجود في النص، والنص نفسه لا وجود له، وفي وجود ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع موت المؤلف وغياب النص، تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد. لا يوجد نص مغلق ونهائي، لا توجد قراءة نهائية وموثوق بها، بل توجد نصوص بعدد قراءة النص الواحد، ومن ثم تصبح كل قراءة نصًّا جديداً مبدعاً[٢٢].

تلخيص وخاتمة

في دراستنا هذه قسمنا مسارات قراءة النص في الغرب إلى ثلاثة مسارات:

المسار الأول تمثل في مدرسة التحليل للغوي. في البدء، كانت هذه المدرسة تطمح للوصول إلى لغة علمية صارمة، ثم تواضع هذا الطموح بعد ذلك، لكن جهود هذه المدرسة أثمرت لنا سلسلة من النظريات المهمة، التي كان لها أثر كبير في الفلسفة الغربية المعاصرة وطريقتها في قراءة بعض أنواع النصوص، من أبرز تلك النظريات نظرية الأفعال الكلامية لأوستن، (والنظرية التحويلية في النحو لتشومسكي، ونظرية السياق لفيرث التي لم نعرض لهما)، ويمكن أن نعبر عن هذا المسار بالمسار الإنجليزي - الأمريكي.

المسار الثاني تمثل بتداخل علمي الظواهر (= الفينومينولوجيا) بتفسير النصوص

(٢٢) راجع الثلاثية الرائعة للدكتور عبد العزيز حمودة، والتي نشرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت ضمن سلسلة عالم المعرفة، تحت عنوان «المرايا المحدبة»، «المرايا المقعرة»، «الخروج من التيه»، على التوالي.

(= الهرمنيوطيقا)، الذي تراوح بين محاولات لتقديم قواعد لتفسير النصوص وإعلان استحالة الوصول إلى قواعد من هذا القبيل، ويمكن أن نعبر عن هذا المسار بالمسار الألماني، الذي أثَّر بدوره في المشهد الفكري الفرنسي والأمريكي.

والمسار الثالث تمثل بظهور تيارين فلسفيين هامين. فبعد أن خبا وهج تيار الفلسفة الوجودية -الذي سيطر على المشهد الفرنسي بعد الحرب العالمية الثانية- ظهر التيار البنيوي، الذي تأثر بعض أتباعه بالماركسية. التيار البنيوي كان يطمح أساساً إلى الوصول إلى قواعد تحدد طريقة اكتشاف البنية العميقة الكامنة داخل النص. لكن سرعان ما تلاشى هذا الطموح مع ظهور التفكيكية، التي قامت بقلب الطاولة على البنيوية، عندما نادت الأخيرة بلا نهائية القراءات، وعدم وجود قراءة موثوق بها للنص، وأوصلت الحال في الغرب إلى فوضى فكرية عارمة (ربما ظهرت جليًّا بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١). ويمكن أن نعبر عن هذا المسار بالمسار الفرنسي، الذي أثَّر بشدة في المشهد الفكري الأمريكي.

إن كان ثمةَ تفاعل بين المسارات الثلاثة، فهناك نحوٌ من الاستقلال النسبي بينها.

وفي الختام، إذا نظرنا إلى هذه المسارات، وحاولنا الإفادة منها في مجال قراءة القرآن، فلابد من الالتفات إلى النقاط التالية:

- أن القرآن الكريم هو كلام صادر من الله تبارك وتعالى. وهذا أصل موضوعي، ينطلق منه المسلمون في قراءتهم لقرآنهم، ولا يمكنهم التخلي عنه مطلقاً. وهو المائز الأساس بين قراءتهم للقرآن الكريم، وقراءة الغربيين للكتب المقدسة.

- أن الله تعالى صاغ خطابه -على الأغلب- وفق الطريقة العقلائية المتعارفة، وبالتالي دراسة أصول الخطاب العقلائي، ستكون مفيدة في فهم القرآن الكريم.

- ما تحدثت عنه بعض المدارس الغربية من موت المؤلف، والميل نحو تجاهل قصد المؤلف، لصالح المتلقي أو القارئ أو الناقد، أمر لا يمكن القبول به في مجال القرآن، لأن هدف مفسر القرآن والمتدبر فيه هو الكشف عن مراد الله تعالى. نعم، قد يصح تطبيق هذا المنهج في مجال الشعر أو الأدب، وربما الفن أيضاً، لكن لا يصح تطبيقه على القرآن.

- بالنسبة للفروض والأحكام المسبقة، لابد من التمييز بين مستويين: مستوى ما هو كائن، ومستوى ما ينبغي أن يكون. في مجال القرآن الكريم، على مستوى ما ينبغي أن يكون، يتعين على المفسر أن يحاول ويبذل قصارى جهده لتحرير نفسه من التحيزات والأحكام المسبقة، حتى يكون عقله وقلبه بمثابة مرآة نقية تعكس مراد الله تعالى في خطابه. لكن -على مستوى ما هو كائن- إذا تساءلنا: هل سيحقق المفسر نجاحاً كاملاً في محاولاته أو لا؟ هذا قابل للمناقشة. والأرجح عدم إمكانية تحرر الإنسان الاعتيادي من التحيزات والأحكام المسبقة. لكن عدم قدرته التكوينية شيء، وضرورة بذل أقصى الطاقة للتحرر شيء آخر... ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

- إن كان مقصود البعض من ضرورة الإفادة من الفروض المسبقة، بعض الخرائط الذهنية التي تساعد المفسر على فرز ما يتلقاه من النص، لينتظم في النهاية في منظور معرفي محدد، فلا بأس في ذلك، شريطة أن تكون هذه الخرائط مرنة، وقابل للتعديل، وأن يلتفت المفسر إلى أنها مجرد أداة معرفية تساعده على تنظيم المعطيات التي ترده من النص القرآني. القرآن -بالنسبة للمفسر المسلم- هو المقدس، أما الخرائط المعرفية التي تساهم البيئة الثقافية في رسمها في ذهن المفسر هي ليست شيئاً مقدساً، وإنما هي أداة معرفية تعينه على تنظيم معارفه بنحو متسق.

ما انتهت إليه بعض المدارس الغربية من لانهائية القراءات، أمر لا يمكن القبول به في مجال القرآن. نعم، تعدد القراءات -وفق ضوابط معينة- يمكن القبول به. لكن لانهائية القراءات، وعدم تفضيل قراءة على أخرى، واعتبار كل قراءة إساءة قراءة، الأمر الذي يؤدي لا محالة إلى فوضى التفسير، لا يمكن القبول به أبداً في مجال القرآن الكريم.

ملاحق

(١)

في هذا الملحق نذكر تنبيهاً هامًّا أشار إليه السيد محمد باقر الصدر، في «المرسل، الرسول، الرسالة» أو «موجز في أصول الدين» المنشور كمقدمة لكتابه «الفتاوى الواضحة»، يؤكد فيه أن تفسير الرسالة على أساس الغيب لا ينافي تفسيرها على أساس العوامل والظروف المحسوسة.

تنبيه:

«لا يعني تفسير الرسالة على أساس الوحي والإمداد من السماء، بدلاً عن العوامل والظروف المحسوسة، إلغاء هذه العوامل والظروف عن التأثير نهائيًّا، بل إنها مؤثرة وفقاً للسنن الكونية والاجتماعية العامة، ولكن تأثيرها إنما هو في سير الأحداث، ومدى ما ينجم عنها من مؤثرات لصالح نجاح الرسالة، أو لإعاقتها عن النجاح. فالرسالة -كمحتوى- حقيقة ربانية، فوق الشروط والظروف المادية، ولكنها بعد أن تحولت إلى حركة، إلى عمل متواصل في سبيل التغيير، يصبح بالإمكان ربطها بظروفها وما تكشفها من ملابسات وأحاسيس.

فإذا قيل مثلاً: إن شعور الإنسان العربي بالتمزق والضياع، وهو يجد نفسه يجسد آلهته ومثله الأعلى في حجر يحطمه في لحظة غضب، أو حلوى يلتهمها في لحظة جوع، جعله يتطلع إلى الرسالة الجديدة.

أو قيل مثلاً: إن شعور البائس والكادح، في المجتمع العربي، بالظلم والتعسف من قبل المرابين والمستغلين، دفعه إلى تأييد حركة جديدة، ترفع راية العدالة، وتقضي على رأس المال الربوي.

أو قيل: إن الشعور القبلي، لعب دوراً مهمًّا في حياة الرسالة، سواء ما كان منها على مستوى محلي، كمشاعر الصراع والتنافس بين قبائل قريش، وما أسبغه النبي على عشيرته من حصانة وهيبة، حمته من الأعداء، أو ما كان منها على المستوى القومي، كمشاعر عرب جنوب الجزيرة تجاه شمالها.

أو قيل: إن ظروف العالم المتداعي، والأحوال المحرجة التي مرت بها الدولتان العظيمتان الرومانية والفارسية على المسرح الدولي وقتئذ، أشغلت هاتين القوتين الكبيرتين بنفسيهما، وحالت دون تدخلهما في إجهاض الحركة الجديدة في الجزيرة العربية.

إذا قيل شيء من هذا القبيل، فهو أمر معقول، وقد يكون مقبولاً، غير أن هذا إنما يفسر الأحداث، ولا يفسر الرسالة نفسها»[٢٣].

(٢)

في هذا الملحق نتحدث عن معالم القراءة الدينية التقليدية للنصوص، كما بينها الشيخ أحمد واعظي في مقالة منشورة له في مجلة «المحجة»، العدد ٦، ٢٠٠٣/ ١٤٢٣هج، ص٥٤ - ٥٨.

القراءة التقليدية للدين:

المفسر يستهدف الكشف عن معنى النص: ومعنى النص هو ذلك الذي يقصده المتكلم أو المؤلف، والذي يستخدم الألفاظ والجمل للتعبير عنه. إذن لكل نص معنى محدد ونهائي، هو الغرض الحاسم لصاحب النص، وهذا المراد الحاسم والمعنى النهائي للنص أمر موضوعي واقعي، يحاول المفسر إدراكه والوصول إليه والكشف عنه. والمقصود بالموضوعي والواقعي هو أن المفسر قد يخطئ فلا يقبض على المعنى الصحيح للنص، وأحياناً قد يصيب فيتطابق فهمه مع معنى النص، ويبقى المعنى في الحالتين شيئاً ثابتاً لا يقبل التغيير، ولا تؤدي ذهنية المفسر دوراً في صناعته. بحسب هذا التصور، تتضمن النصوص الدينية رسائل إلهية للبشر، وغاية مفسرها إدراك هذه الرسائل التي تمثل الأهداف الحقيقية لصاحب النص.

استكشاف معنى النص ميسور عن طريق انتهاج الأسلوب العقلائي المشهور لفهم النص. وفيه أن الظهور اللفظي للنص جسر للوصول إلى الغرض الحقيقي والمعنى المقصود.

(٢٣) محمد باقر الصدر، المرسل الرسول الرسالة، الدار العالمية، بيروت، ١٩٨٦، ص٩٩ - ١٠٠.

فالمتكلم أو صاحب النص عبَّر عن مراده بواسطة الألفاظ وتراكيبها. ودلالة الألفاظ على المعاني تتبع الوضع اللغوي والأصول العقلائية للتحاور والتفاهم والتفهيم، وهي قواعد عرفية وعقلائية تؤخذ بنظر الاعتبار من قبل المتكلم والمخاطب في جميع اللغات. وعدم مراعاة هذه الضوابط والقواعد تخل طبعاً بعملية فهم النص.

الوضع النموذجي للمفسر، هو أن يصل إلى فهم يقيني موثوق لمراد المتكلم الجدي. لكن هذا اليقين لا يتأتى في كل الأحوال، بل في حالة وضوح دلالة النص على المراد فقط، وهي حالة تسمى اصطلاحاً بـ«النص». ففي النص الديني يتوافر المفسر على فهم موضوعي مطابق للواقع. أما في غير «النص»، الذي يصطلح عليه بـ«الظاهر»، فرغم أن المفسر لا يتيقن من أن ما توصل إليه من معنى هو المعنى النهائي الحاسم للنص، لا يمكن -تحت مبرر عدم اليقين- تجريد التفسير عن الموضوعية والقيمة. فعدم الاطمئنان، وصعوبة الفهم للواقع أو لمراد المتكلم، لا يعني عدم وجود معيار لفحص صحة التفسير من سقمه. ففي تفسير النص، لا سيما النص الديني، نطمح إلى بلوغ درجة التعويل والحجية. وإنما يصح التعويل على التفسير واعتباره حجة وذا قيمة إذا جاء وفق منهج تُراعى فيه القواعد والأصول العقلائية للتحاور.

الفاصل الزماني بين عصر المفسر وزمن صدور النص لا يمنع المفسر من القبض على المعنى المقصود، والمراد الجدي للنصوص الدينية. فالفهم الموضوعي للنص ممكن رغم الفاصل الزماني والمكاني بين المؤلف والمفسر، ذلك أن تغيرات اللغة على مر العصور ليست بالنحو الذي يخلق لفهم النص عراقيل حادة، ويجعل الظهور اللفظي للكلام -الذي يتبدى للمفسر- على تضاد مع المعنى الذي رمى إليه المؤلف.

ينبغي أن يتركز هم المفسر على وعي رسالة النص وإدراكها. ففهم النص عملية مدارها النص والمؤلف (أصالة النص والمؤلف)، والمفسر يسعى لمعرفة مراد المؤلف عن طريق دلالة النص. من هنا، فإن أي إشراك لذهنية المفسر في تحديد محتوى الرسالة مرفوض تماماً. فقبليات المفسر وأحكامه المسبقة تُشوِّش عملية الفهم وتلوثها، وتجعلها «تفسيراً بالرأي». وهكذا فأي تنظير لعملية التفسير، والذي يقضي إلى «أصالة المفسر»، ويشير إلى إسهام ذهنيته وقبلياته في عملية الفهم، يتعارض بشدة مع الأسلوب المقبول الدارج للتفسير. فالمفسر، بناء على الأسلوب التلقيدي، منفعل حيال النص، ولا دور له إلا تلقي الرسالة من دون أي تصرف أو مساهمة في تشكيلها وصياغتها. وإذا أراد أن يتعامل بشكل فاعل في تحديد مضامين الرسالة يكون قد انحرف عن المنهج الدارج المقبول للفهم، وسلك سبيلاً غير مبرر، وفسر النصوص برأيه.

تعارض القراءة التقليدية للنص «النسبية التفسيرية» أشد المعارضة. والمراد بالنسبية التفسيرية الافتقار إلى معيار لتمييز الفهم الصائب من الخاطئ، فلا يمكن تحديد الفهم

السليم من السقيم، فيغدو كل فهم للنص، أو الفهوم المتنوعة المتفاوتة على الأقل، مسوَّغة ومقبولة، وما من فهم يتسم بالموضوعية دون غيره. إن المنهج المتعارف عليه في فهم النص، يرفض وضع تفاسير كيفما اتفق، كما أن النص ذاته لا يتقبل أي تفسير مهما كان. وللمثال ينبغي الالتفات في باب النصوص الدينية إلى أن «النص» لا يفيد إلا تفسيراً وفهماً واحداً، أما «الظاهر» فهو إلى جانب تقبله لاحتمالات تفسيرية متعددة، إلا أن هذه الاحتمالات لا تخرج عن دائرة محدودة جدًّا. فالظاهر هو أيضاً لا يتقبل التفاسير المنغلقة غير المعقولة. وقد تبرز إلى السطح تباينات معينة في فهم بعض الظواهر. ولهذه التباينات مساحتها الصغيرة التي يحددها النص، لا ذهنية المفسر. بعبارة أخرى: حينما يطرأ الاختلاف في تفسير النص، تبقى الأصالة للنص والمؤلف في التفسير، ولا يتاح المجال لأصالة المفسر بأي حال من الأحوال.

(٣)

في هذا الملحق نتحدث عن أهم التحديات التي تثيرها الهرمنيوطيقا حيال الأسلوب الديني التقليدي الدارج في قراءة النصوص، كما بيَّنها الشيخ أحمد واعظي في مقالة منشورة له في مجلة «المحجة»، العدد ٦، ٢٠٠٣/ ١٤٢٣هج، ص٥٩ - ٦٠.

أهم التحديات التي تثيرها الهرمنيوطيقا حيال الأسلوب التفسيري الدارج:

فهم النص حصيلة أفق المعاني لدى المفسر مع أفق المعاني في النص، ولذلك إشراك ذهنية المفسر في عملية الفهم ليس بالمذموم، بل هو شرط وجودي لحصول الفهم، وينبغي التسليم له كواقع لا مندوحة منه.

الفهم الموضوعي للنص، بمعنى الفهم المطابق للواقع، غير ممكن، لأن العنصر الباطني أو ذهنية المفسر وقبلياته شرط لحصول الفهم، فخلفيات المفسر ذات دور حتمي في كافة فهومه وتفاسيره كافة.

عملية فهم النص عملية غير منتهية، فإمكانية القراءات المختلفة للنص لا تعرف حدوداً تقف عندها، إذ إن الفهم تركيب وامتزاج بين أفق معاني المفسر وأفق معاني النص، ومع كل تحول في المفسر والفقيه تتاح إمكانية جديدة للتركيب والامتزاج وولادة فهم جديد. إذن لا نهاية لاحتمالات التراكيب ولإمكان القراءات والتفاسير المختلفة للنص.

ليس ثمة فهم ثابت غير متحرك، ولا يصح تحديد فهم، بوصفه الفهم النهائي الذي لا يتغير، لنص من النصوص.

ليست الغاية من تفسير النص القبض على، واستكشاف، «مراد المؤلف». فنحن نواجه النص وليس المؤلف. وما المؤلف إلا أحد قراء النص، ولا يتميز عن باقي المفسرين، فينتج

عن ذلك فهم النص. وهكذا، فالمفسر لا يعبأ بالمقاصد والغايات التي أراد المؤلف التعبير عنها.

لا يوجد مناط أو معيار لفحص التفسير القيِّم من غير القيِّم، إذ لا يوجد أساساً شيء اسمه «تفسير قيِّم»، والرؤية التي تتحدث عن شيء اسمه «تفسير قيِّم أو صحيح» تقرر إدراك مرامي المؤلف كغاية للتفسير، بينما الهرمنيوطيقا الفلسفية ترى «أصالة المفسر» ولا تتوخى معرفة قصد المؤلف إطلاقاً. ولأن مفسري النص كثر، ولهم على مر الزمان آفاق متعددة مختلفة، ستظهر فهوم للنص جدُّ متباينة، لا يصح اعتبار أي منها أفضل من الآخر.

الهرمنيوطيقا الفلسفية ملائمة تماماً لـ«النسبية التفسيرية»، وتفتح مجالاً رحباً لتفاسير متطرفة[٢٤].

(٤)

في هذا الملحق ندرس مصطلح «التفسير» ومصطلح «التأويل»، عند مفسري القرآن الكريم من المسلمين، ونستعين هنا بما كتبه السيد محمد باقر الصدر، المنشور ضمن كتاب «علوم القرآن» للسيد محمد باقر الحكيم.

التفسير:

التفسير يعني -لغويًّا- البيان والكشف.

والتفسير تارة يكون للفظ على صعيد المفاهيم، وتارة أخرى يكون للمعنى على صعيد المصاديق. تفسير اللفظ عبارة عن بيان معناه لغة، وأما تفسير المعنى فهو تحديد مصداقه الخارجي الذي ينطبق عليه ذلك المعنى.

فحين نسمع شخصاً يقول: «إن دول الاستكبار تملك أسلحة ضخمة»، تارة نتساءل: ما هو معنى «أسلحة»؟ ونجيب على هذا السؤال: إن الأسلحة هي الأشياء التي يستعين بها صاحبها في قهر عدوه. وأخرى نتساءل: ما هي نوعية السلاح الذي تملكه تلك الدول؟ ونجيب: إن سلاحها القنابل الذرية أو الصواريخ بعيدة المدى أو أقمار التجسس الفضائية أو الغواصات الذرية... إلخ.

ففي المرة الأولى فسرنا اللفظ إذا ذكرنا معناه لغة، وفي المرة الثانية فسرنا المعنى إذ حددنا المصداق الذي ينطبق عليه معنى الجملة ويشير إليه. فتسمى المرحلة الأولى بمرحلة تفسير اللفظ أو التفسير اللغوي، وهي مرحلة تحديد المفاهيم. وتسمى المرحلة الثانية

(٢٤) أحمد واعظي، ماهية الهرمنوطيقا، مجلة المحجة، العدد السادس، ٢٠٠٣، ص٥٤ - ٦٠.

مرحلة تفسير المعنى، وهي مرحلة تجسيد تلك المفاهيم في صور معينة محددة.

وأمثلة ذلك من القرآن الكريم كثيرة، فنحن نلاحظ في القرآن أن الله سبحانه يوصف بالحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام، ونواجه بالنسبة إلى هذه الكلمات بحثين:

أحدهما: البحث عن مفاهيم هذه الكلمات من الناحية اللغوية.

والآخر: البحث عن تعيين مصداق تلك المفاهيم بالنسبة إلى الله تعالى.

فكيف يسمع سبحانه؟ وهل يسمع بجارحة؟ وكيف يعلم؟ وهل يعلم بصورة زائدة على ذاته؟

ضرورة التمييز بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى:

والتمييز بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى يعتبر نقطة مهمة في تفسير القرآن الكريم، وأداة لحل التناقض الظاهري الذي قد يبدو بين حقيقتين قرآنيتين:

الأولى: أن القرآن كتاب هداية للبشرية، أنزله الله تعالى لإخراجها من الظلمات إلى النور. وهذه الحقيقة تفرض أن يجيء القرآن ميسَّر الفهم، وأن يتاح للإنسان استخراج معانيه منه، إذ لا ينتظر من القرآن أن يحقق آهدافه ويؤدي رسالته لو لم يكن مفهوماً من قبل الناس.

الثانية: أن كثيراً من الموضوعات التي يستعرضها القرآن أو يشير إليها، لا يمكن فهمها بسهولة، بل قد تستعصي على الذهن البشري، لدقتها وابتعادها عن مجالات الحس والحياة الاعتيادية التي يعيشها الإنسان، نظير ما يتعلق باللوح، والقلم، والعرش، والملك، والشيطان... إلخ.

إذن حقيقة أهداف القرآن الكريم ورسالته تفرض أن يكون ميسَّر الفهم، لكن واقع بعض موضوعاته يستعصي على الفهم ويتيه فيها الذهن البشري.

وحل التناقض الظاهري بين هاتين الحقيقتين، إنما يكون بالتمييز بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى، لأن الحقيقة الأولى أهداف القرآن إنما تفرض أن يكون القرآن ميسر الفهم، بوصفه كلاماً دالاً على معنى، أي بحسب تفسير اللفظ، وهو بهذا الوصف ميسر الفهم، سهل على الناس استخراج معانيه، وإنما الصعوبة في تحديد الصور الواقعية لمعانيه ومفاهيمه.

فكل الآيات التي استعرضت تلك الموضوعات -التي أشرنا إليها في الحقيقة الثانية- تعتبر مفهومة من ناحية لغوية، ولا صعوبة في التفسير اللفظي لها، وإنما الصعوبة تكمن في تفسير معنى اللفظ، لا في تفسير اللفظ نفسه، لأن تلك الموضوعات ترتبط بعوالم أرقى من عالم الحس الذي يعيشه الإنسان، فيكون من الطبيعي أن يواجه الإنسان صعوبات كبيرة إذا

حاول تحديد المعنى في مصداق معين، وتجسيد المفهوم في الذهن ضمن واقع خاص[٢٥].

التفسير بوصفه علماً:

وأما التفسير بوصفه علماً، فهو علم يبحث فيه عن القرآن الكريم بوصفه كلاماً لله تعالى.

وتوضيح ذلك أن القرآن الكريم له عدة اعتبارات: فهو تارة يلحظ بوصفه حروفاً كتابية ترسم على الورق، وأخرى يلحظ بوصفه أصواتاً نقرؤها ونرددها بلساننا، وثالثة يلحظ باعتباره كلاماً لله تعالى.

والقرآن الملحوظ بأي واحد من هذه الاعتبارات يقع موضوعاً لعلم يتكون من بحوث خاصة به.

فالقرآن من حيث إنه حروف تكتب، موضوعٌ لعلم الرسم القرآني الذي يشرح قواعد كتابة النص القرآني.

والقرآن من حيث إنه يقرأ، موضوع لعلم القراءة وعلم التجويد.

والقرآن من حيث إنه كلام الله، يقع موضوعاً لعلم التفسير.

فعلم التفسير يشتمل على جميع البحوث المتعلقة بالقرآن بوصفه كلام الله، ولا يدخل في نطاقه البحث في طريقة كتابة الحرف، أو طريقة النطق بصوته، لأن الكتابة والنطق ليسا من صفات نص القرآن بوصفه كلاماً لله، إذ ليس لكونه كلاماً لله دخل في كيفية كتابته أو قراءته.

وإنما يدخل في علم التفسير -في ضوء ما ذكرناه له من تعريف- البحوث الآتية:

أولاً: البحث عن مدلول كل لفظ أو جملة في القرآن الكريم، لأن كون هذا المعنى أو ذاك مدلولاً للفظ القرآني، من صفات القرآن بوصفه كلاماً لله، وليس من صفات الحروف أو أصواتها بما هي حروف أوأصوات.

---

(٢٥) من فوائد التمييز بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى، معرفة الفرق بين المحكم والمتشابه، فالمحكم من الآيات ما يدل على مفهوم معين، لا نجد صعوبة أو تردداً في تجسيد صورته أو تشخصيه في مصداق معين، والمتشابه ما يدل على مفهوم معين تختلط علينا صورته الواقعية ومصداقة الخارجي. فالتشابه في الآيات لا ينشأ من ناحية الاختلاط والتردد في معاني اللفظ ومفهومه اللغوي، وإنما ينشأ من ناحية الاختلاط والتردد في تجسيد الصورة الواقعية لهذا المفهوم اللغوي المعين، وتحديد مصداقه في الذهن من ناحية خارجية. ففي قوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾، نجد أن للفظ الاستواء مفهوماً لغويًّا معيناً اختص به، وهو الاستقامة والاعتدال مثلاً، وليس هناك أي تشابه بينه وبين معنى آخر في علاقته باللفظ، فهو كلام قرآني قابل للإتباع، ولكنه متشابه، لما يوجد فيه من التردد في تحديد صورة هذا الاستواء من ناحية واقعية وتجسيد مصداقه الخارجي بالشكل الذي يتناسب مع الرحمن الخالق الذي ليس كمثلة شيء. راجع: محمد باقر الحكيم، علوم القرآن، ص١٧١.

ثانياً: البحث عن إعجاز القرآن، والكشف عن مناحي الإعجاز المختلفة فيه، فإن الإعجاز من أوصاف القرآن باعتباره كلاماً دالاً على المراد.

ثالثاً: البحث عن أسباب النزول، لأن الآية حين ندرس سبب نزولها نلاحظها بما هي كلام، أي بما هي لفظ مفيد دال على معنى، لأن ما لا يكون كلاماً ولا يدل على معنى، لا يرتبط بحادثة معينة لتكون سبباً لنزول الآية.

رابعاً: البحث عن الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، والمطلق والمقيد، فإن كل ذلك يتناول النص القرآني بوصفه كلاماً دالاً على معنى.

خامساً: البحث عن أثر القرآن في التأريخ، ودوره العظيم في بناء الإنسانية وهدايتها، فإن أثر القرآن ودوره مردهما إلى فعالية القرآن بوصفه كلاماً لله تعالى، لا بوصفه مجرد حروف تكتب أو أصوات تُقرأ.

ومن خلال تعريف علم التفسير، نحدد موضوعه أيضاً، وهو القرآن من حيث كونه كلاماً لله تعالى[٢٦].

التأويل:

«التأويل» كلمة أخرى ظهرت إلى جانب كلمة «التفسير» في بحوث القرآن عند المفسرين، واعتبروها مرادفة تقريباً لكلمة «التفسير» في المعنى، فالكلمتان معاً تدلان على بيان معنى اللفظ والكشف عنه، قال صاحب القاموس: «أوَّل الكلام تأويلاً: دبَّره وقدَّره وفسَّره».

والمفسرون الذين كادوا أن يتفقوا على التوافق بين الكلمتين بشكل عام، اختلفوا في تحديد مدى التطابق بين الكلمتين، ونحن هنا نذكر بعض الاتجاهات والمذاهب في ذلك:

الاتجاه العام لدى قدماء المفسرين: الذي كان يميل إلى القول بالترادف بينهما، فكل تفسير تأويل، والعكس صحيح أيضاً. وعلى هذا فالنسبة بينهما هي التساوي.

الاتجاه العام لدى من تأخر عنهم من المفسرين: الذي يميل إلى القول بأن التفسير يخالف التأويل في بعض الحدود، إما في طبيعة المجال المفسَّر والمؤوَّل، أو في نوع الحكم الذي يصدره المفسِّر والمؤوِّل، أو في طبيعة الدليل الذي يعتمد عليه التفسير والتأويل.

---

(٢٦) وفي هذا الضوء نعرف أن إطلاق اسم علم الناسخ والمنسوخ، أو علم أسباب النزول، أو علم إعجاز القرآن، على البحوث المتعلقة بهذه الموضوعات، لا يعني عدم إمكان اندراجها جميعاً في نطاق علم واحد باسم علم التفسير، فهي في الحقيقة جوانب من هذا العلم، لوحظ في كل جانب منها تحقيق هدف خاص يتعلق بالبحث في ناحية خاصة من كلام الله. ففي علم إعجاز القرآن يدرس كلام الله في القرآن مقارناً بالنتاج البشري أو بالإمكانات البشرية، ليدلل على أنه فوق تلك الإمكانات، وهو معنى الإعجاز.

فهنا مذاهب نذكر منها ثلاثة:

التمييز بين التفسير والتأويل في طبيعة المجال المفسَّر: ويقوم هذا المذهب على أساس القول بأن التفسير يخالف التأويل بالعموم والخصوص؛ فالتأويل يصدق بالنسبة إلى كل كلام له معنى ظاهر، فيحمل على غير ذلك المعنى، فيكون هذا الحمل تأويلاً، والتفسير أعم منه، لأنه بيان مدلول اللفظ مطلقاً، أعم من أن يكون هذا المدلول على خلاف المعنى الظاهر أو لا.

التمييز بين التفسير والتأويل في نوع الحكم: ويقوم هذا المذهب على أساس القول بأن التفسير والتأويل متباينان، لأن التفسير هو القطع بأن مراد الله كذا، والتأويل ترجيح أحد المحتملات دون قطع، وهذا يعني أن المفسِّر أحكامه قطعية، والمؤوِّل أحكامه ترجيحيه.

التمييز بين التفسير والتأويل في طبيعة الدليل: ويقوم هذا المذهب على أساس القول بأن التفسير هو بيان مدلول اللفظ اعتماداً على دليل شرعي، والتأويل هو بيان اللفظ اعتماداً على دليل عقلي.

الموقف من هذه الاتجاهات:

يرى السيد محمد باقر الصدر أن البحث في تعيين مدلول كلمة «التأويل»، والمقارنة بينها وبين كلمة «التفسير» يتسع -في الحقيقة- بقبول كل هذه الوجوه حين يكون بحثاً اصطلاحيًّا يستهدف تحديد معنى مصطلح معين لكلمة «التأويل» في علم التفسير، لأن كل تلك المعاني داخلة في نطاق حاجة المفسر، فيمكنه أن يصطلح على التعبير عن أي واحد منها بكلمة «التأويل»، لكي يشير إلى مجال خاص أو درجة معينة من الدليل، ولا حرج عليه في ذلك، ولكن الأمر يختلف عندما يكون البحث عن معنى كلمة «التأويل» عندما ترد في الكتاب والسنة، فإن الخطر يكمن في اتخاذ المعنى المصطلح معنى وحيداً للفظ، وفهم كلمة «التأويل» على أساسه إذا جاءت في النص الشرعي (القرآن أو السنة).

ونحن إذا لاحظنا كلمة «التأويل» وموارد استعمالاتها في القرآن نجد لها معنى آخر، لا يتفق مع ذلك المعنى الاصطلاحي الذي يجعلها بمعنى التفسير، ولا يميزها عنه إلا في الحدود والتفصيلات. فلكي نفهم كلمة «التأويل» يجب أن نتناول -إضافة إلى معناها الاصطلاحي- معناها الذي جاءت به في القرآن الكريم. وقد جاءت كلمة «التأويل» في سبع سور من القرآن الكريم:

الأولى: سورة آل عمران، ففيها قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ... ﴾ (آل عمران، ٧).

الثانية: سورة النساء، ففيها قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ (النساء، ٥٩).

الثالثة: سورة الأعراف، ففيها قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَى عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ، هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ... ﴾ (الأعراف، ٥٢).

الرابعة: سورة يونس، ففيها قوله تعالى: ﴿ بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ... ﴾ (يونس، ٣٩).

الخامسة: سورة يوسف، جاء فيها قوله: ﴿ وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ... ﴾ (يوسف، ٦).

والسادسة والسابعة: سورتا الإسراء (٣٥)، والكهف (٧٨)، إذ جاءت فيهما كلمة «التأويل» على هذا المنوال أيضاً.

وبدراسة هذه الآيات نعرف أن كلمة «التأويل» لم ترد فيها بمعنى التفسير وبيان مدلول اللفظ، بل يبدو عدم إمكانية ورودها بهذا المعنى إلا في الآية الأولى فقط، لأن التأويل في الآية الأولى أضيف إلى الآيات المتشابهة، ولهذا ذهب كثير من مفسري الآية إلى القول بأن تأويل الآية المتشابهة هو تفسيرها وبيان مدلولها، وتدل الآية عندئذ على عدم جواز تفسير الآية المتشابهة، ومن ثم على أن قسماً من القرآن يستعصي على الفهم، ولا يعلمه إلا الله، أو الله والراسخون في العلم (على الاحتمالين في الوقف والوصل)، وأما ما يتاح للإنسان الاعتيادي فهمه وتفسيره ومعرفة معناه من القرآن فهو الأيات المحكمة منه فقط.

وهذا الموقف الذي وقفه أولئك المفسرون من هذه الآية الكريمة، وحملهم لكلمة «التأويل» على ضرب من التفسير، يأتي نتيجة لانسياقهم مع المعنى الاصطلاحي لكلمة «التأويل». ونحن بإزاء موقف من هذا القبيل، يجب أن نعرف قبل كل شيء أن المعنى الاصطلاحي هل كان موجوداً في عصر القرآن؟ وهل جاءت كلمة «التأويل» بهذا المعنى وقتئذ؟ ولا يكفي مجرد انسياق المعنى الاصطلاحي مع سياق الآية لنحمل كلمة «التأويل» فيها عليه.

وملاحظة ما عدا الآية الأولى من الآيات التي جاءت فيها كلمة «التأويل» تدل على أنها كانت تستعمل في القرآن الكريم بمعنى آخر غير التفسير، ولا نملك دليلاً على أنها استعملت بمعنى التفسير في مورد ما من القرآن.

والمعنى الذي يناسب تلك الآيات هو أن يكون المراد بتأويل الشيء هو ما يؤول وينتهي إليه في الخارج والحقيقة، كما تدل عليه مادة الكلمة نفسها، ولهذا أضيف التأويل إلى الرد إلى

الله والرسول تارة، وإلى الكتاب أخرى، وإلى الرؤيا، وإلى الوزن بالقسطاس المستقيم.

وهذا نفسه هو المراد -كما عرفنا- من كلمة «التأويل» في الآية الأولى التي أضيف فيها التأويل إلى الآيات المتشابهة في قوله تعالى: ﴿... فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ...﴾ (آل عمران، ٧)، فتأويل الآيات المتشابهة ليس بمعنى بيان مدلولها وتفسير معانيها اللغوية، بل هو ما تؤول إليه تلك المعاني، لأن كل معنى عام حين يريد العقل أن يحدده ويجسده ويصوره في صورة معينة، فهذه الصورة المعينة هي تأويل ذلك المعنى العام.

وعلى هذا الأساس يكون معنى التأويل في هذه الآية هو ما أطلقنا عليه اسم «تفسير المعنى»، لأن الذين في قلوبهم زيغ كانوا يحاولون أن يحددوا صورة معينة لمفاهيم الآيات المتشابهة إثارة للفتنة، لأن كثيراً من الآيات المتشابهة تتعلق معانيها بعوالم الغيب، فتكون محاولة تحديد تلك المعاني وتجسيدها في صورة ذهنية خاصة -مادية أو منسجمة مع هوى ورأي المؤول- عرضة للخطر وللفتنة.

ونستخلص من ذلك أمرين:

أحدهما: التأويل جاء في القرآن بمعنى ما يؤول إليه الشيء، لا بمعنى التفسير. وقد استخدم بهذا المعنى للدلالة على تفسير المعنى، لا تفسير اللفظ، أي على تجسيد المعنى العام في صورة ذهنية معينة.

والآخر: أن اختصاص الله سبحانه والراسخين في العلم بالعلم بتأويل الآيات المتشابهة، لا يعني أن الآيات المتشابهة ليس لها معنى مفهوم، وأن الله وحده الذي يعلم بمدلول اللفظ وتفسيره، بل يعني أن الله وحده الذي يعلم الواقع الذي تشير إليه تلك المعاني، ويستوعب حدوده وكنهه. وأما معنى اللفظ في الآية المتشابهة فهو مفهوم، بدليل أن القرآن يتحدث عن اتباع مرضى القلوب للآية المتشابهة، فلو لم يكن لها معنى مفهوم لما صدق لفظ «الاتِّباع» هنا. فما دامت الآية المتشابهة يمكن أن تُتَّبع، فمن الطبيعي أن يكون لها معنى مفهوم، وكيف لا يكون لها معنى مفهوم وهي جزء من القرآن الذي أُنزل لهداية الناس وتبيان كل شيء؟!

والواقع أن عدم التمييز بين تفسير اللفظ وتفسير معنى اللفظ، هو الذي أدى إلى الاعتقاد بأن التأويل المخصوص علمه بالله هو تفسير اللفظ، ومن ثم إلى القول بأن قسماً من الآيات ليس لها معنى مفهوم، لأن تأويلها مخصوص بالله. ونحن إذا ميزنا بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى، نستطيع أن نعرف أن المخصوص بالله هو تأويل الآيات المتشابهة، بمعنى تفسير معانيها لا تفسير ألفاظها.

وهكذا يمكننا -في هذا الضوء- أن نضيف إلى المعاني الاصطلاحية التي مرت بكلمة «التأويل» معنى آخر يمكن استنباطه من القرآن الكريم، هو تفسير معنى اللفظ، والبحث عن استيعاب ما يؤول إليه المفهوم العام، ويتجسد به من صورة ومصداق.

(٥)

في هذا الملحق ندرس الشروط التي يجب توافرها في مفسر القرآن، وفقاً لرؤية السيد محمد باقر الصدر، الواردة في كتاب «علوم القرآن» للسيد محمد باقر الحكيم.

الشروط التي يجب توافرها في المفسر:

التفسير بوصفه علماً تتوقف ممارسته على شروط كثيرة، لا يمكن بدونها أن ينجح البحث في القرآن، ويوفق المفسر في مهمته، ويمكن أن نلخص تلك الشروط في الأمور الأربعة التالية:

يجب على المفسر أن يدرس القرآن ويفسره بذهنية إسلامية، أي ضمن الإطار الإسلامي للتفكير، فيقيم بحوثه دائماً على أساس أن القرآن كتاب إلهي، أُنزل للهداية وبناء الإنسانية بأفضل طريقة ممكنة، ولا يخضع للعوامل والظروف والمؤثرات التي يخضع لها النتاج البشري في مختلف حقول المعرفة الإنسانية، فإن هذا الأساس هو الأساس الوحيد لإمكان فهم القرآن وتفسير ظواهره بطريقة صحيحة.

وأما حين يستعمل المفسر، في دراسة القرآن، نفس المقاييس التي يدرس في ضوئها أي كتاب دعوي آخر، أو أي نتاج بشري، فهو يقع نتيجة لذلك في أخطاء كبيرة واستنتاجات خاطئة، كما يتفق ذلك لبحوث المستشرقين الذين يدرسون القرآن في ضوء نفس المقاييس التي يدرسون بها أي ظاهرة من ظواهر المجتمع التي تنشأ فيه، وترتبط بمؤثراته وعوامله وتتكيف بموجبها.

وهذا الشرط تفرضه طبيعة الموقف العلمي، لأن المفهوم الذي يكوِّنه المفسر عن القرآن ككل يشكل القاعدة الأساسية لفهم تفصيلاته، ودرس مختلف جوانبه. فلابد أن يُبنى التفسير على قاعدة سليمة ومفهوم صحيح عن القرآن، يتفق مع الإطار الإسلامي للتفكير، لكي يتجه اتجاهاً صحيحاً في الشرح والتحليل. وأما إذا أقيم التفسير على أساس تقييم خاطئ للقرآن، ومفهوم غير صحيح عنه، فسوف ينعكس انحراف القاعدة على التفصيلات، ويفرض على اتجاه البحث انحرافاً في التحليل والاستنتاج.

وفيما يلي بعض الأمثلة التي يتجلى فيها مدى الفرق في الاتجاه بين دراسة القرآن بوصفه كتاباً إلهيًّا للهداية، ودراسته بوصفة ظاهرة في مجتمع تتأثر به وتتفاعل مع عوامله ومؤثراته، وكيف تنعكس القاعدة التي يقام على أساسها التفسير في التفصيلات وطريقة التحليل والاستنتاج؟

ففي إقرار القرآن لعدد من الأعراف وألوان من السلوك التي كانت سائدة بين العرب قبل بزوغ نور الرسالة الجديدة، قد يخيل لمن ينطلق من قاعدة خاطئة، ويحاول أن يفسر

القرآن بمقاييس غيره من منتجات الأرض أن ذلك الإقرار يعبر عن تأثر القرآن بالمجتمع الذي وُجد فيه. ولكن هذا التفسير لا معنى له حين ننطلق من القاعدة الصحيحة، ونفهم القرآن الكريم بوصفه كتاباً إلهيًّا للهداية وبناء الإنسانية، بالصورة التي تعيد إليها فطرتها النقية، وتوجهها نحو أهدافها الحقيقية الكبرى.

بل نستطيع على أساس هذه القاعدة الصحيحة أن نفهم ذلك الإقرار من القرآن فهماً صحيحاً، إذ ليس من الضروري لكتاب هداية من هذا القبيل أن يشجب كل الوضع الذي كانت الإنسانية عليه قبله، لأن الإنسانية مهما تفسد وتنحرف عن طريق الفطرة والأهداف الحقيقية الكبرى فهي لا تفسد كلها، بل تبقى في العادة جوانب صالحة في حياة الإنسانية، تمثل فطرة الإنسان أو تجاربه الخيرة. فمن الطبيعي للقرآن أن يقر بعض الجوانب، ويشجب أكثر الجوانب في عملية التغيير العظيم التي مارسها، وحتى هذا الذي أقره وضعه في إطاره الخاص وربطه بأصوله وقطع صلته بالجاهلية وجذورها.

وفي تدرج القرآن الكريم في التشريع، قد يخيل لمن ينطلق من القاعدة الخاطئة التي تقول ببشرية القرآن أن القرآن قد داهن المجتمع وجامله، وأنه كان ينتظر الفرص السانحة ليزيد من الضوابط والقيود. ولكن هذا التفسير لا معنى له حين ننطلق من القاعدة الصحيحة، ونفهم القرآن بوصفه كتاباً إلهيًّا للهداية. فالتدرج في عملية الإصلاح ترتبط بطبيعة عملية البناء التي يمارسها القرآن، لأن القرآن لم ينزل ليكون كتاباً علميًّا يدرسه العلماء، وإنما نزل لتغيير الإنسانية وبنائها من جديد على أفضل الأسس، وعملية التغيير تتطلب التدرج.

وفي القرآن الكريم نجد كثيراً من التشريعات والمفاهيم الحضارية التي كانت متبناة من قبل الشرائع السماوية الأخرى، كاليهودية والنصرانية. وقد يخيل لمن يدرس القرآن على أساس هذه القاعدة الخاطئة بأن القرآن قد تأثر وانفعل في ذلك بهذه الأديان، فانعكس هذا الانفعال من ثم على القرآن نفسه.

ولكن الواقع -وعلى أساس المفهوم الصحيح- إن القرآن يمثل الإسلام الذي هو امتداد لرسالات السماء وخاتمها، ومن الطبيعي أن تشتمل الرسالة الخاتمة على الكثير مما احتوته الرسالات السماوية السابقة، وتنسج الجوانب التي لا تتلاءم مع التطورات النفسية والفكرية والاجتماعية للمرحلة التي وصل إليها الإنسان بشكل عام، لأن مصدر الرسالات هذه كلها واحد، وهو الله سبحانه. خصوصاً إذا أخذنا بنظر الاعتبار إيمان الإسلام بهذه الوحدة في مصدر الرسالات وتأكيده إياها.

وبعد سلامة القاعدة الأساسية في فهم القرآن وتقييمه، يجب أن يتوفر في المفسر، مستوى رفيع من الاطلاع على اللغة العربية ونظامها، لأن القرآن جاء وفق هذا النظام، فإذا لم تكن لدينا صورة عن النظام العام للغة العربية، لا نستطيع أن نستوعب معاني القرآن، فيحتاج

المفسر إلى الاطلاع على علم النحو والصرف والمعاني والبيان، وغيرها من العلوم العربية. والقدر اللازم توفره من هذا الشرط يختلف باختلاف الجوانب التي يريد المفسر معالجتها من القرآن الكريم، فحين يدرس فقه القرآن مثلاً، لا يحتاج التعمق في أسرار اللغة العربية بالدرجة التي يحتاجها المفسر إذا أراد أن يدرس الفن القصصي في القرآن أو المجاز في القرآن مثلاً.

ولابد للمفسر أن يحاول إلى أكبر درجة ممكنة الاندماج كليًّا في القرآن عند تفسيره، ونقصد بالاندماج أن يُدرس النص القرآني ويُستوحى معناه دون تقييد مسبق باتِّجاه معين غير مستوحى من القرآن نفسه، كما يصنع كثير من أصحاب المذاهب الذين يحاولون في تفسيرهم إخضاع النص القرآني لعقائدهم، فلا يدرسون النص ليكتشفوا اتجاهه، بل يفرضون عليه اتجاههم المذهبي، ويحاولون فهمه دائماً ضمن إطارهم العقائدي الخاص. وهذا ليس تفسيراً، وإنما هو محاولة توجيه للمذهب، وتوفيق بينه وبين النص القرآني. ولهذا كان من أهم الشروط في المفسر أن يكون على درجة من التحرر الفكري تتيح له الاندماج بالقرآن، وجعله قاعدة لتكوين أي إطار مذهبي، بدلاً من جعل الاتجاه المذهبي المحدد قاعدة لفهم القرآن.

وأخيراً لابد للمفسر من منهج عام للتفسير، يحدد فيه عن اجتهاد علمي طريقته في التفسير، ووسائل الإثبات التي يستعملها، ومدى اعتماده على ظهور اللفظ وعلى نصوص السنة، وعلى أخبار الآحاد، وعلى القرائن العقلية في تفسير النص القرآني، لأن في كل واحد من هذه الأمور خلافاً علميًّا، ووجهات نظر عديدة. فلا يمكن ممارسة التفسير دون أن تدرس تلك الخلافات درساً دقيقاً، والخروج من هذه الدراسة بوجهات نظر معينة، تؤلف المنهج العام للمفسر، الذي يسير عليه تفسيره. ولما كانت تلك الخلافات تتصل بجوانب من الأصول والكلام والرجال وغيرها، كان لزاماً على المفسر لدى وضعه للمنهج، ودراسته لتلك الخلافات، أن يكون ملماً إلماماً كافياً بتلك العلوم[٢٧].

(٦)

في هذا الملحق ندرس أصول التفسير القرآني عند الشيخ مصباح يزدي، كما أوردها في مقالته «منطق الفهم القرآني: قراءة في أساسيات تفسير النص الديني»، المنشورة في مجلة نصوص معاصرة، السنة الأولى، خريف ٢٠٠٥/ ١٤٢٦هج.

أصول التفسير القرآني عند الشيخ مصباح يزدي:

الأصل الأول: اعتبار القرآن الصادر من الله تعالى أحد الأصول التفسيرية المسلَّم

(٢٧) بحوث قرآنية للسيد محمد باقر الصدر، منشورة ضمن كتاب علوم القرآن للسيد محمد باقر الحكيم، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هج، ص٢١٦ - ٢٤٦.

بها، لا البديهية. فلابد في البدء أن ننظر إلى القرآن بوصفه كلام الله كأصل موضوعي.

الأصل الثاني: الله سبحانه هو الهادي لنا عن طريق الوحي، ومن خلال الوحي نستطيع أن ندرك ما لا سبيل للعقل إليه في القضايا الضرورية ذات المدخلية الكبيرة في رسم طريق سعادة الإنسان.

الأصل الثالث: أن للكتاب الذي نزل من عند الله تعالى لهدايتنا لغة عقلائية، أي أنه جاء وفقاً لأصول الخطاب العقلائي. ولهذه المسألة أهمية بالغة: فهل الخطاب الديني خطاباً واقعيًّا أم رمزيًّا أسطوريًّا؟ بعض الأوروبيين نظروا إلى التوراة والإنجيل على أنه ليس بالضرورة كاشف عن الوقع، تماماً كلغة القصص والأساطير والشعر. لكن هنا نؤكد على واقعية اللغة القرآنية. نعم، لا ينفي ذلك وجود أساليب الاستعارة والمجاز بين طيات نصوصه، كما أن خطابات العقلاء أيضاً لا تخلو هي نفسها من تلك الأساليب، مع بقاء غرضها الأصلي في درك الحقائق.

الأصل الرابع: الله تعالى استخدم في إيصال معاني الآيات الأسلوب عينه الذي اتخذه العقلاء في تخاطبهم وتحاورهم. وبعبارة أخرى: لم يتصف الخطاب الإلهي بأسلوب مغاير لأساليب العقلاء، وإن اشتمل أحياناً على بعض الدقائق والأساليب الفنية التي يصعب على عامة الناس فهمها.

الأصل الخامس: أن الله تعالى ألقى خطابه على الناس بالأسلوب عينه المستخدم في هذا الغرض، وطلب منهم تفسير خطابه وفهمه، ولو في الجانب المتأتي لدى من هم على علم بأصول الخطاب على أقل تقدير. ويقابل هذا المبدأ نظرية بعض أتباع المذهب الشافعي، وهي نظرية ذات جذور لدى بعض الشيعة أيضاً، حيث تصوروا أن إدراك المحتوى القرآني وتفسيره مختص بالمعصوم، ولا يحق لغيره الاجتهاد في فهم النص القرآني، أو أن فهم غير المعصوم ليس بحجة على أقل تقدير.

(٧)

في هذا الملحق ندرس قواعد التفسير القرآني عند الشيخ مصباح يزدي، كما أوردها في مقالته «منطق الفهم القرآني: قراءة في أساسيات تفسير النص الديني»، المنشورة في مجلة نصوص معاصرة، السنة الأولى، خريف ٢٠٠٥/ ١٤٢٦هج.

قواعد التفسير القرآني عند الشيخ مصباح يزدي:

الشرط الأول لفهم النص القرآني فهماً سليماً، إتقان اللغة العربية، وهو شرط عقلائي.

الشرط الثاني: أن لكل لغة استخداماتها الخاصة بمفرداتها، مما يولد تارة اشتراكاً لفظيًّا وأخرى معنويًّا، بحيث يصعب علينا تحديد الحقيقة من المجاز. ومن هنا يتعين علينا

اللجوء إلى القرائن المتصلة والشواهد، وأولادها ما يتعلق بالنص الحالي من بدايته وحتى نهايته، من آية سابقة أو لاحقة، مما يصدق عليه جملة السياق المحيط بالنص.

الشرط الثالث: ضرورة الاستعانة القرائن اللفظية المنفصلة، إذ من الممكن أن نستعين في فهم آية بآية أخرى ذات صلة للتأكد من صحة فهمنا الحاصل من الآية الأولى. وهذا أسلوب عقلائي أيضاً، لا تعبدي.

الشرط الرابع: الاستفادة من الشواهد التاريخية (= سياق الموقف). وتنبع أهمية هذا الشرط من كونه أمراً عقلائيًّا، لا تعبديًّا. فالكلام بين المتكلم والمخاطب يعتمد على حيثيات متفق عليها من قبل كل منهما، كأن يفرضا معنىً معيناً لأحد الألفاظ حصراً لدلالة ذلك اللفظ على المعنى المقصود، وهكذا بالنسبة لعبارة أو جملة من الجمل، من قبيل قوله تعالى: ﴿ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ ﴾، في معرض بيان بعض مميزات بلقيس وسلطانها، فلو أخذنا الآية على إطلاقها للزم أن يحتوي ملك بلقيس على كل ما هو شيء، ماديًّا كان أو غير مادي! إذن التركيز على الظروف المحيطة بالخطاب، وسبب صدروه، وما إلى ذلك من عوامل تاريخية، من ثوابت الفهم الصحيح له.

الشرط الخامس: اعتبار كلام المعصوم حجة في تفصيل المجمل القرآني، وكل ما يحتاج إلى تفسير.

شبهة وجوابها:

الشبهة: نشاهد -وعلى مر العصور- اختلافاً بين المفسرين في بعض الآيات، مما قد يصل إلى حد التناقص التام أحياناً، بحيث يقول أحدهم بحكم، فيما ينفيه الآخر. فإذا كان بإمكاننا الرجوع للقرآن وتفاسيره، فأين هو الصواب من بين هذه الآراء المختلفة؟

الجواب: إن استنتاجاتنا من القرآن إذا كانت وفق القواعد المذكورة، وما قد يضاف إليها، بحيث توافق رأي العقلاء، فهي حجة قطعاً. أما في الجوانب الظنية المحتملة للخلاف، فحالها في ذلك حال المسائل الظنية في سائر العلوم. فالعلوم الإنسانية جميعها تحتوي قسماً يقينيًّا قطعيًّا، كما تحوي آخر غير قطعي. والقاعدة أن يعمل الجميع بالموارد القطعية، أما غيرها فلذوي الخبرة والمقدرة على البحث فيها إبداء رأيهم، وإن لزم أن يقوم بهذه المهمة غيرهم، فعليه أيضاً الالتزام بالأصول العقلائية والرجوع إلى الأعلم في ذلك ليطلع على رأيه فيه»[٢٨].

(٢٨) محمد تقي مصباح اليزدي، منطق الفهم القرآني، قراءة في أساسيات تفسير النص الديني، مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤، ٢٠٠٥، ص١٤٣ - ١٥٥.

(٨)

في هذا الملحق ندرس خطر الذاتية في تفسير النص. وقد بيَّن السيد محمد باقر الصدر هذا الخطر بشكل مفصل في كتابه «اقتصادنا»، عندما كان يعمل على اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام. وينطوي هذا الملحق على أفكار لا تخفى أهميتها على القارئ الفطن.

خطر الذاتية في تفسير النص:

فهم النص، واكتشاف المضمون المحدد من مجموع النصوص التي تعالج ذلك المضمون، عملية معقدة، لا فهماً بسيطاً. والخطر الذي يحف بعملية الاكتشاف، القائمة على أساس الاجتهاد من فهم الأحكام والمفاهيم في النصوص، هو خطر العنصر الذاتي، وتسرب الذاتية في عملية الاجتهاد، لأن عملية الاكتشاف كلما توفرت فيها الموضوعية أكثر، وابتعدت عن مظان العطاء الذاتي، كانت أدق وأنجح في تحقيق الهدف. وأما إذا أضاف الممارس خلال عملية الاكتشاف وفهم النصوص، شيئاً من ذاته، فإن البحث يفقد بذلك أمانته الموضوعية، وطابعه الاكتشافي الحقيقي.

ويشتد الخطر ويتفاقم، عندما تفصل بين الشخص الممارس والنصوص التي يمارسها فواصل تاريخية وواقعية كبيرة، وحين تكون تلك النصوص بصدد علاج قضايا يعيش الممارس واقعاً مخالفاً كل المخالفة لطريقة النصوص في علاج تلك القضايا، كالنصوص التشريعية والمفهومية المرتبطة بالجوانب الاجتماعية من حياة الإنسان.

ولأجل تعاظم خطر الذاتية على العملية التي يمارسها، كان لزاماً علينا كشف هذه النقطة بوضوح، وتحديد منابع هذا الخطر، وبهذا الصدد يمكننا أن نذكر الأسباب الأربعة التالية بوصفها أهم المنابع لخطر الذاتية:

تبرير الواقع:

إن عملية تبرير الواقع هي المحاولة التي يندفع فيها الممارس -بقصد أو بدون قصد- إلى تطوير النصوص، وفهمها فهماً خاصاً يبرر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس، ويعتبره ضرورة واقعة لا مناص عنها، نظير ما قام به بعض المفكرين المسلمين، ممن استسلم للواقع الاجتماعي الذي يعيشه، وحاول أن يخضع النص للواقع، بدلاً عن التفكير في تغيير الواقع على أساس النص.

دمج النص في إطار خاص:

عملية دمج النص ضمن إطار معين هي دراسة النص في إطار فكري غير إسلامي،

وهذا الإطار قد يكون منبثقاً عن الواقع المعاش، وقد لا يكون. فيحاول الممارس أن يفهم النص ضمن ذلك الإطار المعين، فإذا وجده لا ينسجم مع إطاره الفكري أهمله، واجتازه إلى نصوص أخرى تواكب إطاره، أو لا تصطدم به على أقل تقدير.

ومن الإطارات الفكرية التي تعلب دوراً فعالاً في عملية فهم النص: الإطار اللغوي. كما إذا كانت الكلمة الأساسية في النص لفظاً مشحوناً بالتاريخ، أي ممتداً ومتطوراً عبر الزمن... فمن الطبيعي أن يبادر الممارس بصورة عفوية إلى فهم الكلمة، كما تدل عليه في واقعها، لا في تاريخها البعيد. وقد يكون هذا المدلول حديثاً في عمر الكلمة، ونتاجاً لغويًّا لمذهب جديد، أو حضارة ناشئة. ولأجل ذلك يجب عند تحديد معنى النص الانتباه الشديد إلى عدم الإندماج في إطار لغوي حادث، لم يعش مع النص منذ ولادته.

تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه:

تجريد الدليل من ظروفه وشروطه هو عملية تمديد للدليل دون مبرر موضوعي. وهذه العملية كثيراً ما ترتكب في نوع خاص من الأدلة الشرعية، وهو ما يطلق عليه فقهيًّا اسم «التقرير». ولنبرز الخطر الذي يتهدد هذا الدليل نتيجة لتجريده عن ظروفه وشروطه، لنشرح أولاً معنى «التقرير».

التقرير مظهر من مظاهر السنة الشريفة، ونعني به سكوت النبي ﷺ أو الإمام عن عمل معين يقع على مرأى منه ومسمع، سكوتاً يكشف عن سماحه به، وجوازه في الإسلام.

والتقرير على قسمين، لأنه تارة يكون تقريراً لعمل معين، يقوم به فرد خاص، وأخرى يكون تقريراً لعمل عام، يتكرر صدوره من الناس في حياتهم الاعتيادية. وهذا ما يطلق عليه في البحث الفقهي اسم «العرف العام» أو «السيرة العقلائية». ومرده في الحقيقة إلى اكتشاف موافقة الشريعة على سلوك عام معاصر لعهد التشريع، عن طريق عدم ورود النهي عنه في الشريعة. إذ لو لم تكن الشريعة موافقة على ذلك السلوك الذي عاصرته، لنهت عنه، فعدم النهي دليل الموافقة.

ويتوقف هذا الاستدلال من الناحية الفقهية على عدة أمور:

فأولاً: يجب التأكد من وجود ذلك السلوك تاريخيًّا في عصر التشريع، إذ لو كان السلوك متأخراً زمنيًّا عن عصر التشريع، لم يكن سكوت الشريعة عنه دليلاً على رضاها به، وإنما يستكشف الرضا من السكوت إذا عاش السلوك عصر التشريع.

وثانياً: يجب التأكد من عدم صدور النهي من الشريعة عن ذلك السلوك، ولا كيف عدم العلم بصدوره، فما لم يجزم الباحث بعدم صدور النهي ليس من حقه أن يستكشف سماح الإسلام بذلك السلوك، ما دام من المحتمل أن تكون الشريعة قد نهت عنه.

وثالثاً: يجب أخذ جميع الصفات والشروط الموضوعية المتوفرة في ذلك السلوك بعين الاعتبار، لأن من الممكن أن يكون لبعض تلك الصفات والشروط أثر في السماح بذلك السلوك وعدم تحريمه. فإذا ضبطنا جميع الصفات والشروط، التي كانت تكتنف ذلك السلوك الذي عاصر التشريع، أمكننا أن نستكشف من سكوت الشريعة عنه، سماحها بذلك السلوك، متى ما وجد ضمن تلك الصفات والشروط التي ضبطناها.

نستطيع الآن في ضوء هذا الشرح أن نفهم كيف يتسرب العنصر الذاتي إلى هذا الدليل، متمثلاً في تجريد السلوك من ظروفه وشروطه.

وعملية التجريد هذه تتخذ شكلين: ففي بعض الأحيان يجد الممارس نفسه يعيش واقعاً عامراً بسلوك معين، ويحس بوضوح هذا السلوك وأصالته وعمقه، إلى درجة يتناسى العوامل التي ساعدت على إيجاده، والظروف المؤقتة التي مهدت له، فيخيل له أن هذا السلوك أصيل، وممتد في التاريخ إلى عصر التشريع، بينما هو وليد عوامل وظروف معينة حادثة، أو من الممكن أن يكون كذلك على أقل تقدير.

وأما الشكل الآخر من عملية التجريد في دليل التقرير، فهو ما يتفق عندما ندرس سلوكاً معاصراً لعهد التشريع حقًّا، ونستكشف سماح الإسلام به من سكوت الشريعة عنه، فإن الممارس في هذه الحالة قد يقع في خطأ التجريد، عندما يجرد ذلك السلوك المعاصر لعهد التشريع عن خصائصه، ويعزله عن العوامل التي قد تكون دخيلة في السماح به، ويعمم القول: بأن هذا السلوك جائز وصحيح إسلاميًّا في كل حال. مع أن من الضروري لكي كون الاستدلال بدليل التقرير موضوعيًّا، أن ندخل في حسابنا كل حالة من المحتمل تأثيرها في موقف الإسلام من ذلك السلوك، فحين تتغير بعض تلك الحالات والظروف يصبح الاستدلال بدليل التقرير عقيماً.

اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص:

ونقصد باتخاذ موقف معين تجاه النص: الاتجاه النفسي للباحث، فإن للاتجاه أثره الكبير على عملية فهم النصوص. ولكي تتضح فكرة الموقف، نفترض شخصين يمارسان دراسة النصوص، يتجه أحدهما نفسيًّا إلى اكتشاف الجانب الاجتماعي من أحكام الإسلام، بينما ينجذب الآخر لاتجاه نفسي نحو الأحكام التي تتصل بالسلوك الخاص للأفراد. فإن هذين الشخصين بالرغم من أنهما يباشران نصوصاً واحدة، سوف يختلفان في النتائج التي يخرجان بها من دراستهما لتلك النصوص، فيحصل كل منهما على مكاسب أكبر فيما يتصل باتجاهه النفسي وموقفه الخاص، وقد تنطمس أمام عينيه معالم الجانب الإسلامي الذي لم يتجه إليه نفسيًّا.

وهذا الموقف النفسي الذي تفرضه ذاتية الممارس، لا موضوعية البحث، لا يقتصر

تأثيره على إخفاء بعض معالم التشريع، بل قد يؤدي أحياناً إلى التضليل في فهم النص التشريعي، والخطأ في استنباط الحكم الشرعي منه، وذلك حينما يريد الممارس أن يفرض على النص موقفه الذاتي الذي اتخذه بصورة مسبقة، فلا يوفق حينئذ إلى تفسيره بشكل موضوعي صحيح[٢٩].

(٩)

في هذا الملحق نستعرض عبارات للسيد السيستاني، يشرح فيها منهجه في «التفسير النفسي» في مجال قراءة النصوص، ولا يخفى على القارئ الفطن التشابه الواضح بين هذا المنهج وبعض نسخ البنيوية.

يقول دام ظله: «تفسير الكلام -في حد نفسه- عملية معقدة، لا تكفي فيها معرفة الجهات اللفظية من المفردات اللغوية والهيئات العامة فحسب... بل يمكن القول بأن العوامل اللفظية بالنسبة إلى سائر الجهات المؤثرة في معنى الكلام، مثل ما يظهر من الجبل الثابت في البحر بالنسبة إلى ما كان منه كامناً تحت الماء، لأن هذه العوامل لا تؤلف إلا جزءًا يسيراً من مجموع ما يؤثر في محتوى الكلام، وإن كانت ظاهرة أكثر من غيرها.

وسر ذلك: أن الكلام بما أنه ظاهرة حية من الظواهر النفسية أو الاجتماعية، فإنه يتفاعل بحسب محتواه مع جميع الملابسات التي تحيط به من محيط وشائعات وأعراف وغير ذلك. فإذا ما أريد تفسير كلام ما، فلابد من ملاحظة جميع الخصوصيات التي تقترن به من الإطار الذي ألقي فيه، ومن طبيعة الموضوع الذي يتحدث عنه، ومن الصفات النفسية للمتكلم والمخاطب... فربما تختلف الكلمة الواحدة من زمان إلى زمان، أو من موضوع إلى موضوع، أو من متكلم إلى متكلم، أو من مخاطب إلى مخاطب.

فإذا لاحظنا الجهات المختلفة التي تحتضن الكلام، وقدرنا نوع التفاعل المناسب معها، أمكننا تفسير الكلام في ظل مجموع تلك الجهات. وقد عبَّرنا عن هذا المنهج في تفسير الكلام بـ«منهج التفسير النفسي»، نظراً إلى أن تأثير هذه الجهات في الكلام، إنما هو بلحاظ تأثيرها في الحالة النفسية للمتكلم أو المخاطب أو معها»[٣٠] □

(٢٩) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، ص٤٠٢ - ٤١٥.

(٣٠) السيد السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار، نشر مكتب السيد السيستاني، ط١، ١٤١٤هج، ص١٣٧-١٣٨.

منتدى البصائر

فهم النص.. بين الحاضر وهيمنة التراث

القسم الثاني

أجرى الحوار: هيئة التحرير

المشاركون:

- السيد جعفر العلوي
- الشيخ شفيق جرادة
- الشيخ مرتضى الفرج

كلمة المنتدى

لا يزال الحديث عن (النص) وشؤونه المختلفة، منذ ما يربو على أربعة عقود، حديثًا حيويًّا وضروريًّا، وذلك لما يمثله النص من أهمية في الفكر الإسلامي وعند المسلمين، فهو كتابهم المنزل من الله -عزّ وجلّ- وكلام نبيهم ﷺ، وهدى أئمتهم المعصومين عليهم السلام، وباختصار هو أهم مصادر الثقافة والفكر والعلوم عند المسلمين.

وتزداد أهمية الحديث عن (النص) اليوم بتزايد اهتمام المسلمين بشؤون نهضتهم وتقدمهم في عالمهم المعاصر، واهتمام الآخرين بالمسلمين كمكوّن أساس وفاعل في المجتمع الدولي.

ويأتي الاهتمام بالقضايا المنهجية المتعلقة بالنص على رأس قائمة الاهتمامات المتداولة اليوم على أيدي المفكرين والعلماء والمثقفين؛ كمسألة فهم النص، ومنهجيات قراءته، وآليات التعاطي معه، وذلك لما تشكله هذه المسائل من دائرة تقاطع تتجاذبها مختلف التيارات والتوجهات، سواء منها المؤمنة بالنص وضوابط فهمه بوصفه مرجعيةً معرفيةً فاعلةً في الإبداع والنهضة الحضارية، أو المعادية للنص والتي تراه حجر العثرة الذي يقف أمام النهضة المرجوة، ناهيك عن المحفزات والضرورات الأخرى التي تؤكد الاهتمام به.

وقد خيّم على تداول المسألة في عالمنا الإسلامي الإرباك؛ فلم تُحرر مناطق النزاع بشكل منهجي، ولم تضبط الحوارات في المسألة بصورة علمية، بل ساد على أغلب الذي تناولوا المسألة (حوار الطرشان) والمنطلقات الانفعالية؛ فهنالك جدار سميك من الكلمات التي لا تُفهم الأطرافَ المتنازعةَ مراداتِ أصحابِها في قضاياهم، وهنالك الانفعال السلبي الذي يقف عائقاً حقيقيًّا وراء تفاهم المتخاصمين.

ومجلة البصائر إذ تدخل هذا الحقل فهي تدرك مدى الصعوبات التي تواجهها في خوض حوار في المسألة بروح منهجية وعلمية، ولكن الضرورة الحضارية، والمسؤولية الرسالية توجبان مواجهة هذه الصعوبات ومحاولة تذليلها.

ومن هذا المنطلق فإن مجلة البصائر تفتح باباً جديداً في المجلة تحت عنوان (منتدى البصائر) ليكون محوره على مدى عدة أعداد موضوع (فهم النص)، وتحاور فيه عدداً من المفكرين والعلماء من أهل الفضيلة والعلم ليدلوا بدلوهم في المسألة بما يخدم إنضاج وتطوير واقعنا الفكري والثقافي.

في هذا العدد نلتقي وإياكم في حوارنا -القسم الثاني- مع أصحاب الفضيلة العلماء، وهم -هجائياً-:

السيد جعفر حسين العلوي:

كاتب، وباحث إسلامي، السعودية، أستاذ الدراسات العليا بحوزة القائم العلمية، ورئيس تحرير مجلة البصائر الدراساتية، شارك في العديد من المؤتمرات الفكرية في السعودية وخارجها، له العديد من المساهمات البحثية المكتوبة، نُشرت في العديد من المجلات الفكرية والثقافية.

الشيخ شفيق عبدالله جرادة:

عالم دين كاتب وباحث إسلامي، لبنان، أستاذ فلسفة في الحوزة العلمية، ورئيس معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية)، رئيس تحرير مجلة المحجة، شارك في العديد من المؤتمرات الفكرية في لبنان وخارجها، له العديد من المساهمات البحثية المكتوبة، من مؤلفاته:

- مقاربات منهجية في فلسفة الدين: ٢٠٠٤م.

الشيخ مرتضى الفرج:

عالم دين، أكاديمي، كاتب وباحث إسلامي، الكويت، دكتوراه في فلسفة المنطق وعلم المعرفة من جامعة سندرلاند بريطانيا، وأستاذ في مركز العلوم الإسلامية بالكويت، شارك في العديد من المؤتمرات الفكرية في الكويت وخارجها، له العديد من المساهمات البحثية المكتوبة، نُشرت في العديد من المجلات الفكرية والثقافية.

فهم النص.. بين الحاضر وهيمنة التراث

- **منتدى البصائر: عند كل تحوُّل اجتماعي - حضاري في واقعنا الإسلامي يعود الحديث إلى موضوع فهم التراث والتراث الديني تحديداً والنص الديني بشكل أخص بوصفه أهم مقوم للحضارة الإسلامية، فبعد سقوط الخلافة العثمانية في عشرينات القرن الماضي تداول العلماء والمفكرون مسألة التجديد الديني، ومع إعلان دولة إسرائيل وبداية المواجهة مع المشروع الصهيوني وسلسلة الثورات العربية والإسلامية أيضاً تكرر الحديث مرة أخرى حول المسألة نفسها، وهذه الأيام وبعد سقوط النظام في العراق وبروز تيارات مختلفة على الساحة يتكرر الحديث اليوم مرة أخرى وبشكل ملحّ حول المسألة نفسها، ومن الملاحظ أن في كل محطة من تلك المحطات يميل الحديث حول التجديد الديني إلى قراءة أقرب للتيار الأقوى على الساحة، فمن الميل إلى الماركسية ومروراً بالقومية ووصولاً اليوم إلى الليبرالية.**

والسؤال: هل تُعدّ هذه الظاهرة أمراً طبيعيًّا أم أنها خلل في الواقع الفكري - الحضاري للمسلمين؟ وكيف يمكن ضبط أمواج هذه القراءات المتعددة للنص الديني؟ وهل يمكن الجمع بين الضبط الحازم لقراءة النص الديني والإبداع الفكري الثقافي؟.

السيد جعفر العلوي:

هو تعبير طبيعي لحالة الخلل، تماماً كما تتعرض جماعة ما كالأسرة لأزمة وتحديات، فإن انقسامها في التعاطي مع الأزمة يكشف عن ضعف في تماسك الجماعة وتنوُّع مرجعياتها الفكرية. وواضح أن هذا من السمات الواضحة للأمة في الأزمان الحديثة، حيث كانت لحظة اتصالها بالغرب هي حقبة التخلف العميق والشمولي. بل إن هذا الاتصال الإكراهي عبر الاستعمار هو صاعق التنبيه من السدور في غفلات التخلف.

ومن الطبيعي عند حدوث أزمات في أمة ما أن تحدث مراجعات نقدية لاستكشاف الخلل ومكامن الضعف، وتارة تتجه بالنسبة لموضوع السؤال إلى تفصيل المنهج وتطويره، وتارة تتصل بالمباني والأسس المعرفية التي يتكئ عليها المنهج.

والأول لا يعتبر خروجاً عن النسق؛ حيث إن البناء المعرفي وصبغة المنهج العامة محفوظة، ومن هذا التطور الحادث في علم الأصول الذي يرصده المؤرخون لهذا العلم، ومن الأمثلة أن نشأة علم الرجال هو تعبير عن استجابةٍ لأزمة حصلت مع الفاصل الزمني عن

زمن المعصوم (عليه السلام)، بيد أن هدم الظهور -الذي مارسه بعض المتصوفة للسماح بتفسير رمزي لا مستند له- هو تعبير عن تجاوزٍ لمرتكز المنهج الأساس وهو الظهور من حيث هو نص لغوي.

وحاضرنا مأزوم بتناقضات الاستجابة للتحديات. وعمق الأزمة ناتج عن أمور منها:

الأول: وجود فجوة شاسعة بين واقع العصر بمعطياته المادية والاجتماعية والمعرفية، والنتاج الفقهي للفقهاء رحمهم الله، حيث كان جهدهم متوجِّه لقضايا عصورهم. خصوصاً أن الشيعة بالخصوص تحولوا من الحياة الهامشية -التي جعلت الفقه يصطبغ بمعالجة مشاكل الفرد- إلى المشاركة في الحياة العامة مما يتطلب معالجات تتصل بفقه المتغيرات. وواضح أن جهود الفقهاء السابقين معظمها باتجاه فقه الثوابت من العبادات والعقوبات، والأحوال الشخصية...،

الثاني: ارتفاع معدلات التغيير وتسارع وتيرته بدرجة لم تعهدها البشرية من قبل، لدرجة تغدو الدول الغربية المتقدمة مرتبكة من حيث الاستجابة المعرفية والقانونية لها.

الثالث: الجهود المبذولة من المؤسسة الدينية العلمية ذات طابع فردي، ولم تنجح (بعدُ ونوعاً ما) في تشكيل تيار عام في المجتمع العلمي يوازي حجم وخطورة المستحدثات العصرية التي تعصف بالمجتمع كله. في حين ظل التيار العام تقليديًّا لا يتعامل مع المستحدثات إلا بمنطق الاضطرار.

وهنا أي في الأمر الثالث؛ فإن إرهاصات التحول أو الاقتراب من التحول لتُشكِّل تياراً عامًّا له مؤشرات ضافية، مع وجود أرضية ملائمة في المجتمع العلمي.

ففي الأرضية العلمية؛ يمكن الإشارة إلى النزعة العقلانية التي هي سمة مدرسة التشيع، والانفتاح العلمي على المناهج الحديثة والمشكلات المعرفية والقانونية وما يتصل بالحوزة، وتنوُّع المواطن الجغرافية لطلاب الحوزات العلمية، مما يفتح آفاقاً مختلفة لمشاكل الأمة داخل المجتمع العلمي، خصوصاً مع قوة الدفع للانفتاح على الواقع، الذي ترسَّخ بفعل الثورة الإسلامية في إيران.

ويمكن رؤية مؤشرين واضحين. الأول؛ التحديث في شكل العملية التعليمية. الثاني؛ تطوير في بنية المادة العلمية، والمتجلي في الانفتاح على معارف العصر وعلومه وتياراته.

ونسجل أخيراً؛ أن التخوُّف من الحَجْر على الإبداع لا معنى له بملاحظة أن الضبط للمنهج لا النتاج، وبملاحظة أن الإبداع متوجه لتفصيل المنهج الذي لا يصيب أسسه المعرفية. وتاريخ الحوزة يكشف عن رحابة صدر في المراجعات النقدية للمناهج، نعم في سيرورة بطيئة. ويمكن أن نفسر قسماً من التباطؤ في طبيعة تطور المناهج. أما الإبداع الذي يُصوِّب سهامه للأسس المعرفية أو الصبغة العامة للمنهج فهو تعبير عن التمرد عليه كليًّا. ومنطقيًّا لا يمكن أن تطالب المؤمنين بمنهج ما أن يُرحِّبوا بنقض إيمانهم، فالكلام في

الروحية العلمية في التعاطي مع الآخر المختلف، ونحن نزعم أن تاريخ الحوزة يتعاطى بعلمية موضوعية مع المختلف. وأيضاً الكلام في وضوح الآخر في تحديد أرضيته بما أنه يُقوِّض الأرضية التقليدية للمؤمنين بالمنهج الإلهي.

الشيخ شفيق جرادة:

مما لا شك فيه أن للسياسة والسلطة السياسية تأثيرها الفعال في تبدُّل الميول بل والانتماءات أحياناً.. ذلك أن السلطة السياسية كأي سلطة أخرى لها سطوتها على تجسيدات العقل الجمعي عند الأمم والشعوب، وتبرز التأثيرات غالباً عند المرتكزات التي تعتمدها الأمم والشعوب في خصائص هويتها وقناعاتها، والتي تنطوي هي بالأساس على قابلية أن تكون سلطة قائمة وحاكمة.

والدين هو ركيزة ثابتة من ركائز عالمنا العربي والإسلامي، وهو في الوقت نفسه يمثل تحفُّزاً دائماً أما ليكون هو السلطة، الحاكمة، أو السلطة المعارضة، أو على الأقل مشاركاً في السلطة.. إذ لم نعهد في تاريخ المنطقة أن كان الدين مقصىً بالكامل.. لأنه حتى لو أُبعد عن المجال السياسي، فقد بقي العصب الجامع للجماعات والطوائف والمذاهب في المدن والقرى... وبالتالي بقي ذاك المحذور الخطر عند الحكام.. بناءً عليه فمع كل حصول لتبدل جديد في الواقع كان التأثر العفوي والتلقائي ينعكس على مساحة الاهتمام الديني، بل والفكر الديني... رغبة من ممثليه إما بأن يتكيَّفوا مع الواقع المستجد فيسوِّغوا استمرارهم في ظله، عبر القول: إن في الإسلام ما يشابه هذا المنزع أو ذاك الاتجاه.. وأما باعتماد مفاهيم ولغة دينية ثورية تبرر شكل المعارضة لهذا الاتجاه أو ذاك.. إلا أن هذه الانعطافات تؤكد وجود ثابت عند كل الحالات والتبدلات، وهو الدين نفسه.. من هنا فالأصالة هي لهذا الثابت نفسه، أما التحولات بالنظرة فإنها تخضع دوماً للمراجعة والتدقيق خاصة إن كانت نتيجة ردة الفعل.. ونحن إن كنا لا نُحبِّذ أن نتحول إلى ما يشبه (محاكم التفتيش) في القرون الوسطى.. لكن الأمر يستدعي من أهل الأصالة في الاجتهاد الفكري العمل على ترقية الخطاب الديني ورد الدخيل النقيض عنه.

الشيخ مرتضى الفرج:

القارئ لأدبيات مفكري أمتنا لا يستطيع إنكار حقيقة أن عدداً منهم قد انساق بالفعل مع التيارات السائدة في عصرهم، إلى درجة أن تحوَّل الأمر إلى ظاهرة.

فعندما أراد البعض التحرر من هيمنة الخلافة العثمانية، قام برفع شعار (القومية العربية)، ثم راج هذا الشعار مع حركة جمال عبد الناصر، وانشغل بعض مفكريهم بتطويع النص الديني لخدمة القومية العربية، على أساس أن لغة القرآن هي العربية وأن العرب

هم الذين حملوا الإسلام إلى العالم. وحينما كانت قوة الاتحاد السوفيتي في صعود، وأراد البعض التصدي لهيمنة الرأسمالية الغربية، رفع شعار (الاشتراكية)، وانشغل بعض مفكريهم بتطويع النص الديني لخدمة الاشتراكية، على أساس أن الإسلام يدعو للعدالة الاجتماعية وأقامة القسط بين الناس وتوزيع الثروة بالسوية. وتداخلت الحركتان (القومية العربية) مع (الاشتراكية) وسارتا جنباً لجنب ردحاً من الزمن. وعندما غزا صدام الكويت، وانهار الاتحاد السوفيتي، وتحدث فوكوياما عن (نهاية التاريخ)، وانفردت الولايات المتحدة بقيادة العالم، نزع بعض مفكري أمتنا جلباب القومية والاشتراكية، ولبس ثوب (الليبرالية)، وانشغل بعضهم من جديد بتطويع النص الديني لخدمة الليبرالية، على أساس أن الإسلام يحترم الملكيات الخاصة ويدعو لحرية الفكر والاجتهاد وتعدد القراءات... وهكذا صار الإسلام -على حد تعبير أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام- كـ(القرآن) حمَّالاً ذا أوجه (أو وجوه)، كلٌّ يقرؤه كما يحلو له!.

جانب من هذا الانسياق مفهوم إلى حدٍّ ما، لأن أي قارئ للنص قد يقع في فخ الذاتية إن لم يكن حذراً بقدر كاف عند تفسير النص. وقد بيَّن الشهيد الصدر في (اقتصادنا) منابع خطر الذاتية في تفسير النص. فتحدَّثَ عن خطر تبرير مُفسِّر النص للواقع، ومحاولته إخضاع النص للواقع، بدلاً عن التفكير في تغيير الواقع على أساس النص. وتحدث عن خطر دمج النص ضمن إطار فكري غير إسلامي، عندما يحاول المفسِّر فهم النص ضمن ذلك الإطار، فإذا وجده لا ينسجم مع إطاره الفكري أهمله، واجتازه إلى نصوص أخرى تواكب إطاره، أو لا تصطدم به على أقل تقدير. وتحدث عن خطر تجريد النص من ظروفه وشروطه دون مبرر موضوعي. وتحدث عن خطر اتخاذ موقف نفسي معين بصورة مسبقة تجاه النص.

لكن هناك جانب آخر من الانسياق غير مفهوم وغير مبرر، لأن منشأه نفسي بحت. فعدد غير قليل من هؤلاء إما عاش عقدة التفوق والرغبة في إثبات أجوف للذات، فحاول البحث عن هوية (وإن كانت مُزيَّفة) لتحدي الآخر، وطوَّع النص الديني لخدمة تلك الهوية المصطنعة. أو عاش عقدة نقص وانهزام أمام الآخر، ووقف أمامه بخواء، وبالنتيجة لم يحترم تراثه وتاريخه ونصوصه الدينية، وانصهر في الآخر وقلَّدَهُ في كل شيء، في الشعار والزي وحتى الثقافة والفكر، فأصبح مصداقاً لكلمة ابن خلدون في المقدمة: «المغلوب مولع بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه وسائر أحواله وعوائده». وعاش فريق ثالث عقدة التفوق أيضاً، لكن استجابته للتحدي كانت مختلفة، حيث تمسك بالنص الديني في حرفيته، وتحجَّر عند الماضي، وحرك الجمهور باتجاه التحجر في فهم النص الديني، وفرض قراءته الخاصة، ورفضَ أي قراءة أخرى، ومارس عملية الإلغاء والإقصاء، وربما حتى التكفير.

- **منتدى البصائر: في مقابل ما يمكن وصفه بالقلق والاضطراب الحاصل لدى بعض الاتجاهات في قراءتها للنص الديني؛ ينتظر المؤمنون بالمؤسسة الدينية المعاصرة أن تساهم في بلورة رؤى وآليات جديدة في قراءة النص الديني، تحافظ فيه على الأصالة وتساهم في المقابل في عملية التطوير المعاصر.**

والسؤال: ما هو الإسهام الذي قدَّمه علماء ومفكرو المؤسسات الدينية العلمية على مستوى الرؤى والآليات في قراءة النص الديني؟.

السيد جعفر العلوي:

يمكن الحديث في أكثر من اتجاه؛ لكن المهم هو التوقف بدءاً عند توضيح مفاده متشعب في جهتين؛ أولاهما أن الكثير من آليات التأويل والقراءة المعاصرة تتكئ على أسس معرفية تتناقض مع الأسس المعرفية التي تبتني عليها القراءة التقليدية، فمثلاً ارتباط المعرفة بالواقع الاجتماعي تخلق نسبية تطيح بواضحات الدين وضروراته، وهي غير مقبولة لأمرين، لبطلانها (حال إطلاقها) في حد نفسها، ولأن هذا الدين إلهي المصدر وليس ثقافة بشرية. ومن ثم الآليات المنبثقة من أسس معرفية مغايرة لا يمكن قبولها إلا مع تبدل الأرضية المعرفية، وهذا لا يعني السلبية المطلقة إزاء المستجد، وإنما ندعو للانفتاح بروح نقدية ترتكز على أساس الثقة بهذا الدين.

والثاني؛ أن القصور في الاستجابة لمشكلات العصر ليست في المنهج في خطوطه الأساسية، فضلاً عن الأسس المعرفية، وإنما في الانفتاح الفعلي والجدي على العصر ضمن مشكلات الجماعة لا الفرد، وإرادة التقدم لا القناعة بالتخلف، وهنا يتأتى توظيف المنهج بصورة طيبة، وهنا نستكشف القصورات الجزئية في المنهج فتعالج في المجتمع العلمي. هذا أولاً.

ثانياً: في النتاج العلمي يمكن رؤية جملة من العطاءات. بعضها يتعلق بالصياغة بلغة معاصرة حيث إن جملةً من ارتباك الحوار هو التباين في لغة الاصطلاحات والتعابير غير المفهومة، فيمكن توصيفه بـ«التجديد الأسلوبي»، وهذا التجديد الأسلوبي بدأ يمتد لمنهج الدراسة، حيث بدأت بوادر الفصل بين الفقه العملي والاستدلالي، وتقدمت حركت تهذيب المناهج من التضخم ترشيداً لصالح أغراض العلم الفعلية.

والبعض هو نتاج الانفتاح على مشكلات العصر علماً أن ذلك يُشكِّل اجتهاداً فرديًّا، مثل الرؤى الجديدة عن فقه المرأة، ومثل تحجيم «الاحتياط» الفتوائي في السلوك الفردي اعتماداً على الورع الشخصي لأن الحياة العامة تتطلب اليُسر، وهذا التحجيم قد ينال المنهج في «الاحتياط العلمي» بحصره في قاعدة الاشتغال، ومثله تحجيم «خبر الواحد» في دائرة

موافقة القرآن الكريم.

لكن الأكثر أهمية في هذا مجال المنهج، الذي يُشكِّل قفزةً، الأيام القادمة كفيلة بإيضاح أبعادها، هو تكريس الاعتبار للقرآن الكريم في عملية الاستنباط. ويكون من مفاعيله توسعة تقويم خبر الواحد بالعرض عليه، والبحث عن قواعد جديدة أو غايات الشريعة لُتشكِّل موجِّهات في فهم النصوص الروائية أو في تطبيقها.

لكن كل هذا في المجتمع العلمي؛ أما في دائرة التعريف بهذا الحراك العلمي لعامة المجتمع فهو نقطة ضعف ملحوظة إزاء الكم الهائل من كتابات الحداثيين.

الشيخ شفيق جرادة:

أود في البداية أن أشير إلى تحفظي باستخدامكم كلمة المؤسسة الدينية.. لأن هذا المصطلح إنما كان بفعل النظام الإكليركي الذي غلب على الكنيسة وانقسم شعبها إلى ديني بمعنى لاهوتي، وإلى علماني بمعنى مدني،.. وهو الأمر الذي لا نجده في الإسلام.. فالحواضر العلمية من حوزات ومعاهد وجامعات ومرجعيات لم تتحول إلى تكتل له تفسيره الرسمي؛ بل بقي الاجتهاد وإبداء الرأي؛ وإن بحدود؛ هو سيد الموقف...

وهنا بودي الإشارة إلى أن هذه المجاميع العلمية هي التي حفظت الأصول والأسس، وهي التي كانت ولا تزال تسعى لتطوير نفسها حتى تواكب المستجدات.. وقد قام هذا السعي بمستويين..

المستوى الأول: وهو المبادرة الفردية من قبل بعض المرجعيات الدينية وأهل الفكر للتصدي الجدي لتقديم الرؤية الاسلامية باعتبارها أطروحة رسالية تتحدى الأفكار والأيديولوجيات.

المستوى الثاني: وهو ما نتج بعد انتصار الثورة الإسلامية المباركة في إيران وقيام الدولة الإسلامية.. والذي أشعل الأفكار والإرادات للعمل ضمن مؤسسات تخصصية على دراسة الإسلام وتقديمه بما هو أطروحة حياة حيَّة متفاعلة وفاعلة. وهذا ما فرض التوفر على معرفة آليات ومنهجيات بحثية جديدة أعادت قراءة منطق الفكر، وتأويلات النص، بل وقواعد تفسيره.. على أرضية من الاحتياجات الجديدة.

الشيخ مرتضى الفرج:

للمؤسسة الدينية إسهامات حقيقية في مجال قراءة النص الديني، سبقت الغرب بفترة طويلة، لكن انطلقت من دوافع مختلفة. وما زالت تلك الإسهامات تنتظر من يعيد ترجمتها إلى لغة معاصرة مفهومة، لأن فهمها صار مقتصراً على المتخصصين.

وأعني هنا إسهامات المؤسسة الدينية في علم أصول الفقه، وبالتحديد، في مباحث

الألفاظ من هذا العلم. فمباحث الألفاظ من علم أصول الفقه لم تنشأ إلا لتفسير النص الديني وتحديد آليات فهمه وضوابط انعقاد ظهوره.

هذه المباحث بدأت في وقت مبكر، ثم تطورت بوتيرة سريعة بدءاً من الوحيد البهبهاني[1] (١٢٠٦هـ/١٨٩٤م)، مروراً بالشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ/ ١٨٦٤م) الذي نقل هذا العلم نقلة نوعية. إلا أن النقلة الحقيقية في مباحث الألفاظ بدأت مع الشيخ كاظم الخراساني[2] (١٣٢٩هـ/ ١٩١١م)، وتعمقت هذه المباحث مع الأعلام الثلاثة من تلامذته، وهم الشيخ محمد حسين النائيني[3] (١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م)، والشيخ ضياء الدين العراقي[4] (١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م)،

(١) هو: محمد باقر بن محمد أكمل البهبهاني الأصفهاني (١١١٨/١٢٠٦هـ) من فقهاء الإمامية في القرن الثالث عشر الهجري، الشهير بالأستاذ الأكبر وبالوحيد، مجاهد كبير ومؤسس محقق، وأشهر مشاهير علماء الإمامية وأجلّهم في عصره، ولد بأصفهان، ونشأ بها ثم انتقل إلى بهبهان ثم هاجر إلى كربلاء، انتهت إليه زعامة الشيعة ورئاسة المذهب الإمامي، واعتبر مجددًا للمذهب على رأس هذه المائة، له نيّف وخمسون تأليفًا من كتب ورسائل، نذكر منها: تعليقة على منهج المقال للأسترابادي، حاشية مجمع الفوائد والبرهان، مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع.

(٢) هو: الشيخ محمد كاظم الخراساني المعروف بالآخوند (١٢٥٥/١٣٢٩هـ)، من فقهاء الإمامية في القرن الرابع عشر، ولد في طوس، نشأ في حجر والده الذي كان من أهل العلم والفضل، هاجر إلى طهران عام ١٢٧٧هـ، ثم إلى النجف الأشرف حيث حضر أبحاث العلامة الأنصاري قرابة ثلاث سنين، وبعد وفاة العلامة الأنصاري درس على يد الميرزا محمد حسن الشيرازي، وهاجر معه إلى سامراء، ثم رجع إلى النجف الأشرف، وانتهت إليه رئاسة الإمامية، قاد حركة المشروطة وتوفي وهو في طريقه إلى أطراف إيران للدفاع والوقوف في وجه المستعمر الأجنبي، له جملة من المؤلفات، نذكر منها: (حاشية فرائد الأصول، فوائد الأصول، القطرات والشذرات، كفاية الأصول).

(٣) هو: الشيخ محمد حسين بن شيخ الإسلام الميرزا عبدالرحيم الغروي النائيني، (١٢٧٧/١٣٥٥هـ)، من فقهاء الإمامية في القرن الرابع عشر، مجتهد خالد الذكر، من أعاظم علماء الشيعة وأكابر المحققين، ولد في نائين، ونشأ بها، ثم هاجر إلى أصفهان، وفي سنة ١٣٠٣هـ هاجر إلى النجف الأشرف وبقي ملازماً لبحث المجدد الشيرازي إلى أن توفي سنة ١٣١٢هـ، ثم صحب السيد إسماعيل الصدر إلى كربلاء، وبقي ملازماً له إلى سنة ١٣٢٤هـ حيث هاجر إلى النجف الأشرف وصار من أعوان الشيخ محمد كاظم الخراساني في مهماته، وكان يومذاك من أكبر الدعاة إلى الدستورية في إيران، وفي سنة ١٣٣٩هـ رجع إليه كثير من أهل البلاد البعيدة، وكانت الحوزة العلمية في النجف قد أنيطت بدروسه، وتخرج عليه جيل جليل من العلماء والأفاضل، له جملة من المؤلفات نذكر منها: (أجود التقريرات، تنبيه الأمة وتنزيه الملة، -وهي رسالة كتبها في تأييد المشروطة، وقرضها زعيم المشروطة الشيخ الاخوند الخراساني-، كتاب الصلاة، منية الطالب في حاشية المكاسب).

(٤) هو: الشيخ ضياء الدين علي بن محمد العراقي النجفي، (١٢٧٨/١٣٦١هـ)، من فقهاء الإمامية في القرن الربع عشر، مجتهد محقق ومن أكابر علماء عصره، ولد في سلطان آباد بالعراق، هاجر إلى النجف فأدرك بحث السيد الفشاركي وغيره، وحظي باحترام أساتذته وتقديرهم، اشتغل بالتدريس بعد وفاة أستاذه الآخوند الخراساني، ذاع اسمه في الأوساط العلمية، مارس التدريس في النجف أكثر من ثلاثين عاماً، وتخرج عليه عدد كبير من المجتهدين، له من المؤلفات، نذكر منها: (بدائع الأفكار، تقريرات الأصول، مقالات الأصول، نهاية الأفكار).

والشيخ محمد حسين الأصفهاني[٥] (١٣٦١هـ/ ١٩٤٢م). وواصل الفقهاء المعاصرون من تلامذة الأعلام الثلاثة المسيرة، وتألق في هذا المضمار الشهيد السيد محمد باقر الصدر[٦] (١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م).

ويمكن إجراء دراسات مقارنة بين ما قدَّمه هؤلاء الأفذاذ وما قدمه المفكرون الغربيون في مجال تفسير النص، وتشخيص العناصر المشتركة في فهم النص. فمثلاً يمكن إجراء دراسات مقارنة بين المدارس الأصولية التي قدمت نظريات متعددة في مبحث الوضع والمعاني الحرفية وهيئات الجمل والمائز بين الجملة الخبرية والإنشائية، والأمر وأدوات الطلب، والإطلاق وأدوات العموم، ومفاهيم الشرط والوصف والغاية والاستثناء والحصر وغيرها من المباحث، مع ما قدمه الغرب في مدارسه المختلفة، كمدرسة التحليل اللغوي ونظرية الأفعال الكلامية ونظرية السياق والنظرية التحويلية في النحو وعلم الظواهر (=الفينومينولوجيا) وعلم تفسير النصوص (= الهرمنيوطيقا) واتجاه البنيوية وما بعدها.

والجدل الفكري المثير الذي دار في إيران -والساحة العربية مع الأسف غائبة عنه- يأتي في هذا السياق. فما جرى من سجال فكري بين محمد مجتهد شبستري ومحمد خاتمي وصادق لاريجاني وأحمد بهيشتي وأحمد واعظي ومصباح يزدي (وجميع هؤلاء ينتسبون للمؤسسة الدينية) يمكن النظر إليه بوصفه إرهاصات لتقديم نظريات مهمة في مجال تفسير النص الديني بلغة مفهومة عالميًّا. لكن هذا السجال بحاجة إلى تعميق وتطوير، دون خلط الفكري بالسياسي، وهو ما لم يستطع هؤلاء تجنبه على ما يبدو.

---

(٥) هو الشيخ محمد حسين بن محمد حسين الأصفهاني النجفي الشهير بالكمباني، (١٢٩٦/١٣٦١هـ) من فقهاء الإمامية في القرن الرابع عشر، من أعاظم العلماء، وأجلاء الفلاسفة، درس على يد الشيخ محمد الفشاركي، والشيخ محمد كاظم الخراساني (الآخوند) ولازم أباحثه ١٣ سنة، وبعد وفاته برز بشكل خاص، واشتغل بالتدريس في الفقه والأصول، وكان جامعاً متقناً، من مؤلفاته: (الأنوار القدسية: وهي ٢٤ قصيدة في الأئمة المعصومين، الاجتهاد والتقليد، بحوث في الفقه، بحوث في الأصول، تحفة الحكيم: وهي: منظومة في الحكمة والمعقول).

(٦) السيد محمد باقر بن السيد حيدر بن إسماعيل الصدر، (١٣٥٠/١٤٠٠هـ)، من فقهاء الإمامية في القرن الخامس عشر، مجتهد جليل، كاتب مفكر، عبقري فاضل، حضر دروسه على يد خاله المرجع الشيخ مرتضى آل ياسين، وعند المرجع السيد محمد الروحاني، والمرجع السيد أبي القاسم الخوئي، حتى استقل بالتدريس وأسس جماعة العلماء في النجف برئاسة خاله المذكور وجماعة آخرين، قاوموا بنشراتهم المدّ الشيوعي الذي سيطر على العراق في عهد عبدالكريم قاسم، كما عارض النظام الصدامي الغاشم، فاعتقلوه عدة مرات، كان آخرها عام ١٣٩٩هـ، واعدم هو وشقيقته (بنت الهدى) في عام ١٤٠٠هـ، من مؤلفاته: (فلسفتنا، الأسس المنطقية للاستقراء، البنك اللاربوي في الإسلام، المدرسة القرآنية).

- منتدى البصائر: مقولة الفصل بين الدين والمعرفة الدينية- التي يتكثف حضورها من خلال توالد آليات القراءات الحداثية ومن خلال الاختلاف الكائن بين الفقهاء وبين المذاهب- تطرح تساؤلات عدة؛ منها ما يتعلق بتحديد الدين ذاته، ومنها ما يتعلق بإلزامية أو شرعية المعرفة الدينية.

والسؤال: هل يمكن تجاوز إشكالية الفصل لمعرفة الدين بصورة واقعية، وكيف يمكن موائمة الاختلاف والشرعية، والاختلاف والصفة الإلزامية؟.

السيد جعفر العلوي:

من المناسب التذكير بدءاً بأن مناهج استنباط الحكم الشرعي من الكتاب والسنة في ممارسة الفقهاء المعروفة تواضعاً بـ«الاجتهاد» - هي جزء لا يتجزأ من المنظومة المعرفية والتي تتصل بالكلام والفلسفة.

ولنلاحظ سعة الحجية لأقوال الصحابي أو لأهل البيت عليهم السلام، وتأسيس حجية الظهور وجملة من الأمارات على بناء العقلاء ومناهجهم العرفية/ العقلائية، والتصويب والتخطئة، وتمامية الدين واشتراط السماع عن المعصوم،... ومثلها كثير - سنجدها أبحاثاً كلامية. وبعضها غير منحصر بالجماعة العلمية فهو مسرح التجاذب عند عامة المسلمين بسب أهميته مثل حجية الصحابة وحجية أهل البيت عليهم السلام.

ومن جهة أخرى إن ملاحظة المفردات المتقابلة: شمولية الدين وتماميته وحاكميته/ الحصر في النطاق الشخصي والإرشادي، أصالة العقل/ نفوذ الحتميات الثقافية الاجتماعية، التسليم والتعبد لله/ أصالة الإنسان بمعنى تأليهه،.. وهكذا مفردات سنجدها كذلك مباحث تدخل دائرة الكلام والفلسفة.

فالمناهج تتأسس على أرضية فلسفية، وإنما تتحيد المناهج عن الفلسفات حين تنطلق من العقل العرفي (المشتركات العقلائية البشرية).

ومن خلال هذه المقدمة ننقل الحديث للآتي:

أولا: مفارقة الاجتهاد عن القراءات المتعددة:

الاجتهاد مأخوذ من الجُهد فالاجتهاد بمعنى بذل الوسع لتحصيل الحجة (دليل معتبر شرعاً) بالحكم الشرعي. وبعبارة هو مؤسَّس على انتهاج سبل واعتماد معايير معرفية مشروعة ومعتمدة من الدين، كما هو ينطلق من التسليم للشرع المتمثل في قبول أحكامه كما يفصّلها هو وبصورة دائمة وشاملة، وإنما تتعين حدود الشرائع وشرائطها من الدين نفسه. في حين أن «القراءات المتعددة» مع الغض عن النزعة لكسر احتكار رجال الدين المؤسَّس على تداعيات الإصلاح البرتستانتي الذي كسر الوسائط المصطنعة بين الرب والعباد، ودعا

إلى الانفتاح على الكتاب المقدس من خلال توفير ترجمات باللغات المحلية، والمؤسَّس على تهميش الكنيسة في الحداثة الأوربية.. فإن الإشكالية الجدية كامنة في مناهج ومعايير المعرفة المستحدثة. ويمكن ملاحظة مسألتين في هذا الشأن؛ الأولى: إعادة موضعة دور الدين حيث يتم تحجيمه في إطار الإرشاد الأخلاقي الثقافي، وأيضاً ضمن معايرة هذا الإرشاد فيما هو متوقع منه من خلال الخبرة المعرفية البشرية، فعلى ذلك يتحجم في دائرة المجهولات التي لم تنلها المعرفة العلمية إذ مع وفرة المعرفة يسقط من الدين ما هو متنافٍ مع العلم البشري.

والثانية: معايرة المعارف الدينية ضمن منطق التاريخانية ضمن مقولات (الثابت والمتحول، الذاتي والعرضي)، حيث يكون للشروط الاجتماعية الثقافية تأثير أساسي في تفصيل وتطبيق غايات الشرائع الدينية كما تحدده الخبرة البشرية لا النص، حيث يكون مدلول النص من الشكليات العرضية الزمنية التي تستهدف غايات يتوقعها القارئ من النص.

ثانياً: إمكانية المعرفة الموضوعية، أصالة العقل والرسالية:

التفكيك بين الدين والمعرفة الدينية صحيح من بعض الجهات، أما إطلاقية التفكيك فهو مؤسَّس على النسبية الكانتية وعلى النسخ الكانتية الجديدة، وهي نسبية تعرَّضت للنقد من الإسلاميين وغيرهم فهي محل اعتراض ومن يود الإحاطة فليراجعها في البحوث الفلسفية، لذا من نافلة القول: إن ضروريات الدين الواضحة غير مشمولة بهذا التفكيك، ولا نتوقع هذا حتى من النازعين لهذه المشارب من المسلمين المتدينين.

أما جهة الصحة -خصوصاً على مقولة التخطئة «لله حكم ثابت قد يُخطئه الفقيه» التي تتبناها المدرسة الإمامية- فهي في دائرة الأحكام الظنية التي هي مسرح الاجتهاد الفقهي.

إن نظرية المعرفة الدينية تعتمد أصالة العقل القادر على المعرفة الموضوعية من خلال قدرته الموهوبة على تجاوز الأطر الثقافية وأهواء النفس وضمن المناهج العقلائية. ولا يخفى أن نفي القدرة على المعرفة الموضوعية يتنافى مع «رسالية» هذا الدين التي اقتضت الحكمة الإلهية بعث الأنبياء سعياً لتحقيقها.

ثالثاً: العلمية وصفة الإلزام:

تأسيس الإلزام مترتب على الإيمان، وظنية (الظن العلمي) حكم الفقيه لا تفقده الصفة الإلزامية (المنجزية والمعذرية) النابعة من التدين. وذلك لأن شأن البشر حين يفقدون

العلم الجازم يعتمدون الظنون/ النظريات العلمية المستوفية لشروط المناهج المعتمدة، وهذا الدين جرى على نهج العقلاء، وإنما أرشد للمناهج المعتمدة الصالحة المتناسبة لاستنباط أحكامه.

والاستناد إلى استنباط الفقيه بما هو رجوع للعالم هو شأن العقلاء. فالعقل يدرك أن العمل فيما يتصل بأحكام الدين دون استناد إلى الحجة مستحق للمؤاخذة فلا مناص لدى العقل من تحصيل ما هو المؤمّن من العقاب، والمتحقق أما بأن يكون فقيهاً عالماً، وأما أن يستند إلى الفقيه، وذلك في غير الواضحات التي يعرفها كل قارئ للقرآن.

وهذا الاستناد المعروف فقهيًّا بـ(التقليد) يتأسس على وعي (اجتهاد) الإنسان العادي المعتمد على الارتكاز الفطري العقلائي «رجوع الجاهل إلى العالم عند العقلاء» لذا مسألة التقليد ليست محلًّا للتقليد.

وتعددية اجتهاد الفقهاء لا يفقدها الإلزامية في المطلق، وإنما الشأن هو أن يتخير بينها ضمن شروط يُفصِّلها الفقهاء أو يعمل بما هو موافق للاحتياط، وبعبارة ليس من شأن العقلاء أن يُعرضوا عن آراء المختصين في مجال ما كالطب حين الاختلاف واللجوء إلى اقتراحات غير علمية. طبعاً هذا في الشأن الفردي أما ما يتصل بالعام فمرجعه لشورى أهل الخبرة والفقهاء والأمة.

الشيخ مرتضى الفرج:

لاحظ أن علماء أصول الفقه الشيعة ميَّزوا بين الأحكام الواقعية والأحكام الظاهرية، واعترفوا بأن مطابقة الحكم الظاهري للحكم الواقعي الأولي ليست مطابقة دائمة، لكنها مطابقة أغلبية. وبالتالي عندما نتحدث عن تفسيرٍ معقول لنصٍ الديني، فنحن لا نتحدث عن تفسير مطابق على الدوام لمراد صاحب النص على نحو القطع واليقين، وإنما نتحدث عن تفسير ينسجم مع ظاهر النص، ويحظى بالحجية لأنه مستوفٍ لضمانات وضوابط معينة. فنحن إذن بحاجة لضمانات إذا ما توافرت في تفسيرٍ ما، فإنه يصبح جديراً بالدخول ضمن دائرة التفاسير التي يمكن التعويل عليها وتحظى بالحجية....وإلا إن رفضنا الاتفاق على ضوابط وضمانات، فسنقع في محظور فوضى القراءات، لا تعددها.

نعم، يمكن للتفسير الذي لم يستوفِ هذه الضوابط أن يُطرح للتداول بوصفه تفسيراً مقترحاً، ويمكن أن يساهم التفسير المقترح في تحريك أذهان المتخصصين وفتح آفاق جديدة أمامهم ولفت انتباههم إلى أن النص يحمل إمكانات تفسيرية آخرى. لكن هذا التفسير -طالما لم تتوافر فيه تلك الضمانات- فلن يُعوَّل عليه ولن يحظَ بالحجية.

وانطلاقاً من الإيمان بأن القرآن بسوره المتعددة يمثل نصوصاً دينية قطعية الصدور، حدَّد الشهيد الصدر كما جاء في (علوم القرآن) للسيد الحكيم، الشروط التي يجب توافرها

في مفسر القرآن في أمور أربعة: أولها أن يدرس المفسر القرآنَ بذهنية إسلامية، فيقيم تفسيره على أساس أنه كتاب إلهي لا يخضع للعوامل والمؤثرات ذاتها التي يخضع لها النتاج البشري. وثانيها أن يتوافر في المفسر مستوى رفيع من الاطِّلاع على اللغة ونظامها. وثالثها أن يحاول المفسر بكل طاقته أن يتجرَّد من مسبقاته ويندمج في القرآن. ورابعها أن يكون للمفسر منهج في التفسير يعتمد عليه في تفسير النص القرآني.

الشيخ مصباح يزدي في مقاله (منطق الفهم القرآني) قدَّم بدوره خمسة أصول لتفسير النص القرآني: منها اعتبار القرآن صادر من الله تعالى. ومنها الإيمان بأن الوحي يُطلعنا على ما لا سبيل للعقل إليه. ومنها معرفة أن هذا الكتاب الإلهي استخدم لغة عقلائية، وفق أصول الخطاب العقلائي، فالقرآن وإن استخدم أساليب الاستعارة والمجاز لكنه يكشف عن حقائق، ومنها أن الله تعالى طلب تفسير خطابه وفهمه وفقاً للغة العقلاء المتداولة، وبالتالي التفسير وفهم القرآن ليس مقصوراً على المعصوم، بل بإمكان المتخصص -إن راعى الضوابط- أن يُقدِّم تفسيراً يحظى بالحجية. ثم قدَّم الشيخ يزدي قواعد لتفسير النص القرآني: منها إتقان اللغة، ومنها معرفة المشترك اللفظي والمعنوي والحقيقة والمجاز والقرائن المتصلة، ومنها معرفة القرائن المنفصلة، ومنها الاستفادة من الشواهد التاريخية (= سياق الموقف).

الشيخ محسن الأراكي في (المعرفة الإسلامية: منهجاً وتصوراً) قدَّم أيضاً ثلاثة ضوابط وضمانات، وهي: الإحاطة الكاملة بمصادر الفكر الإسلامي (= قرآن وسنة)، واستيعاب المنهج الصحيح للتفكير (= المنطق وأصول الفقه)، وأخيراً الممارسة العملية الكافية لخلق ملكة علمية لاستخراج الفكرة الإسلامية.

أقول: لابد من تمحيص الضوابط التي قدمها هذا المفكر أو ذاك، والانتهاء إلى ضوابط نهائية (أو شبه نهائية) متَّفق عليها، نُقيِّم على ضوئها لا التفسير المختار، بل التفسير الذي يحظى بالحجية. فقد تتوافر لدينا قراءات متعددة لنصٍّ ديني، كلها تحظى بالحجية، لكن لا يطابق واقع مراد صاحب النص إلا واحد منها.

وإلا إن استمر البعض في رفض تحديد ضوابط وضمانات لتفسير النص الديني، فسنقع فيما وقعت فيه المدرسة التفكيكية الغربية، التي ادعت غياب المركز الثابت للنص، وبالنتيجة سنستبدل المفهوم التقليدي لتعدد قراءة النص الواحد، إلى مفهوم لا نهائية القراءات. وهذا يعني الوقوع في فوضى فكرية لا حدود لها.

- **منتدى البصائر: لكل أمة وحضارة سمات مختلفة عن الأخرى، لكننا يمكن أن نتلمس قاسماً مشتركاً بين جميع الحضارات وهو الاعتماد على النص المؤسِّس في مراحل الانتقال الحضاري وفي مراحل التأزم وتشابك وعي الأمة**

التاريخي بالمعاصر، لكن الأمة الأكثر تأثراً بالنص والأكثر عناية به هي أمتنا الإسلامية لكون النص يفرض هيمنة تامة في كل مفاصل وجودنا، في رأيكم ما هي ملامح المنهج الصحيح الذي من خلاله يمكننا أن نجعل النص الديني يُسهم بشكل فاعل في توجيه مسار الأمة لتواكب الأمم المتحضرة، بل لتكون رائدة التحضر في عالمنا المعاصر والذي تنتظر الأمم منا مساهمة حقيقية تخرجها من أزماتها المتكاثرة؟.

السيد جعفر العلوي:

ربما من المناسب الخروج بدءاً إلى تساؤل عن المعني بالسؤال!.. ويُقال هو شأن كل مسلم ابتناءً على طبيعة الدين الرسالية التي تصبغ المنتسبين إليه بصبغتها وشرائعه المتضمنة لمفردات الأمر بالمعروف والجهاد..، لكن الذي يتبادر غالباً أن المعني بالأولوية هو المجتمع العلمي الديني، وهو صحيح. وهكذا نرى تاريخ إرهاصات النهوض مرتبطة باسم جمال الدين الأفغاني رحمه الله.. لكن السؤال متعلق بالأمة بمجموعها مما يتطلب تفاعلاً وتعاوناً متآزراً، لذا من الأهمية دخول الشريحة المثقفة المتدينة كشريك فاعل مع رجال الدين في هذه المهمة لتحقيق تكاملية التأصيل والانفتاح الحيوي، وإنما قيمة القيم تتجلى حال تمثلها في الخارج.

والسؤال ناظر إلى فعل إيجابي يتجلَّى في الانفتاح النقدي، وفي تشكيل تيار معرفي مصطبغ بالتدين الحضاري يخرج من أروقة مجتمع (الحوزة) إلى رحابة المجتمع العام. وهذا الانفتاح يتطلب من المجتمع العلمي تجاوز الترف الفكري إلى تعاطي القضايا المعاصرة. وفي إطار الإجابة التي تتسع للكثير أود التأكيد على بعض الأمور التي تناولها الباحثون الإسلاميون لأهميتها بنظري:

الأول: من الأولويات المعرفية هو تفعيل مفهوم الثقة بالدين وحسن الظن بالله في إبراز مفاعيله المعرفية. وهذا التفعيل يخرج عن تلقينية التعليم إلى القناعة وهي تنفتح على الحياة. وبعبارة أكثر تحديداً خلق تواصل بين المجتمع والتحديات المعرفية بقدر مدروس ضمن ضخ المعارف الإلهية، وهذا التواصل الثقافي يتم بواسطة المفكرين الذين يخوضون غمار التحدي المعرفي في ساحة العمل، ومن خلال إشراك المجتمع في الحراك والتدافع المعرفي والحضاري. ولا ينبغي التخوف من الانفتاح والتدافع والنقد لثقتنا العميقة بهذا الدين، وقد دلت التجارب المعاصرة على تزايد الثقة بهذا الدين في ظل التحديات المعرفية والحضارية.

الثاني: تحرير الوعي من الخرافة والعاطفية والعصبيات الجاهلية والتقليد الأعمى، وتكريس العقلانية والتفكير العلمي النقدي والانفتاح الإيجابي، فأساس الدين العقل. وفي هذا الإطار ينبغي تجاوز ركام التحريف الذي شاب عقول الناس واصطنعته جهالتهم ديناً، ومن جهة أخرى استبدال هذا الركام بأصول المعرفة الدينية الصحيحة والمعيارية، وذلك بإعادة الثقافة القرآنية إلى المجتمع،

فمن الخطأ أن نجعل تراث المسلمين وتفاعلهم الثقافي في العصور الماضية مع التيارات السائدة حينئذ هو المرجعية المعرفية. والاعتقاد أن هذا التقديم الخاطئ للتفاعل الثقافي في الماضي في الحاضر على أنه الثقافة الدينية يأخذ مساحة واسعة من خلق اهتزاز الثقة بهذا الدين.

لقد كان المسلمون الأوائل، بل والمشركون قادرون على الفهم العرفي لهذا القرآن، وإنما يعاني المسلم اليوم إشكالية الحاجز اللغوي، فينبغي السعي لتجاوزه. وحينها سيُشكِّل القرآن عقلاً وسيطاً معياريًّا للمسلم وهو يخوض الحياة.

الثالث: إعادة الاعتبار للأخلاق الحضارية: أخلاق الفاعلية والسعي والمشاركة والإيجابية، والتي تتلخص في قيمة المسؤولية الإنسانية والتكريم الإلهي. وبعبارة: إعادة الاعتبار للتقوى بمضمونها الرسالي.

فقد عبثت تيارات التحريف بحقيقة صلاح الإنسان المسلم وحقيقة التقوى فأولدت مسلماً معتزلاً الحياة العامة. إن التدين التقليدي حيث يؤكد على التربية الروحية بعيداً عن أخلاقيات الفاعلية والمشاركة، فهو يكرس العزلة (الرهبانية)، بيد أن الدين يستهدف صناعة الإنسان المطيع المسؤول. فالتدين يؤسَّس على معارف الدين التي تدفع بقوة نحو استثمار الحياة الدنيوية لا اعتزالها، وليس من الدين أن تكون التقوى بالعزلة، وإنما هي روحية الخوف من الله والتحذر من غضبه أثناء خوض الحياة.

إن التوازن والشمولية والإيجابية التي هي سمات النظرة الدينية تتجلى في أمور منها ارتباط الصلاح الفردي بصلاح الجماعة، والعكس صحيح. وهذه التفاعلية تؤسس للمسؤولية الاجتماعية، كما أن التقوى تُعِدُّ الإنسان لتحمل المشاق في سبيل استصلاح المجتمع، وتوفر ضمانات الاستقامة.

الشيخ مرتضى الفرج:

في تصوري المدخل للمنهج الصحيح في تفسير النص، يتلخص في إدراك أن الظهور المعتمَد للنص لا ينعقد إلا إذا تعمَّق المتلقي في فهم شبكة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي صدر في سياقها النص. لابد أن يسعى المفسِّر لتعميق معرفته بتلك الشبكة وفهمها ومعرفة صراع القوى والتيارات الدينية والاقتصادية والثقافية والسياسية التي صدر في سياقها النص، لأنها ستكون بمثابة القرائن المنفصلة والحالية التي لا غنى عنها لفهمه.

صحيح أن النص الكامل له استقلاله، ويمكن أن يفهم على ضوء التركيب الكامل له، فيدخل في إطار ذلك القرائن المتصلة، وبالتالي ينعقد للنص ظهور أولي على ضوء سياقه. لكن ظهور النص على ضوء القرائن المتصلة قد يتغير تماماً إذا ما انفتح على القرائن المنفصلة والقرائن الحالية، وما يعبر عنه في الأدبيات المعاصرة بـ(سياق الموقف) في مقابل (سياق النص).

هذه الحقيقة تحدَّث عنها باقتضاب المرجع السيد السيستاني في تقرير بحثه في (قاعدة لا ضرر ولا ضرار)، ص: ١٣٧ - ١٣٨، عندما أشار إلى منهجه في قراءة النصوص، وعبر عنه

بـ(منهج التفسير النفسي)، حيث قال هناك: «تفسير الكلام -في حد نفسه- عملية معقدة، لا تكفي فيها معرفة الجهات اللفظية من المفردات اللغوية والهيئات العامة فحسب...». بل يمكن القول: إن العوامل اللفظية بالنسبة إلى سائر الجهات المؤثرة في معنى الكلام، مثل ما يظهر من الجبل الثابت في البحر بالنسبة إلى ما كان منه كامناً تحت الماء، لأن هذه العوامل لا تؤلِّف إلا جزءاً يسيراً من مجموع ما يؤثر في محتوى الكلام، وإن كانت ظاهرة أكثر من غيرها.

وسر ذلك: أن الكلام بما أنه ظاهرة حية من الظواهر النفسية أو الاجتماعية، فإنه يتفاعل بحسب محتواه مع جميع الملابسات التي تحيط به من محيط وشائعات وأعراف وغير ذلك. فإذا ما أريد تفسير كلام ما، فلابد من ملاحظة جميع الخصوصيات التي تقترن به من الإطار الذي أُلقي فيه، ومن طبيعة الموضوع الذي يتحدث عنه، ومن الصفات النفسية للمتكلم والمخاطب... فربما تختلف الكلمة الواحدة من زمان إلى زمان، أو من موضوع إلى موضوع، أو من متكلم إلى متكلم، أو من مخاطب إلى مخاطب.

فإذا لاحظنا الجهات المختلفة التي تحتضن الكلام، وقدرنا نوع التفاعل المناسب معها، أمكننا تفسير الكلام في ظل مجموع تلك الجهات. وقد عبرنا عن هذا المنهج في تفسير الكلام بـ(منهج التفسير النفسي)، نظراً إلى أن تأثير هذه الجهات في الكلام، إنما هو بلحاظ تأثيرها في الحالة النفسية للمتكلم أو المخاطب أو معها».

هذا المنهج -الذي أشارت بعض نسخ البنيوية إلى ما يقرب منه- يفتح آفاقاً جديدة في فهم النص، فيدعونا بادئ ذي بدء إلى التساؤل: هل للنص -الذي صدر في زمن معين- من السعة والشمول ما يسمح لنا بنقله لسياقات أخرى كالسياق الذي نعيشه اليوم؟ أم أنه محدد بظروف وملابسات خاصة؟.

وإن افترضنا أن للنص من السعة والشمول ما يسمح بنقله لسياقات أخرى، فهل يمكن تطبيق هذا النص بعنوانه على الواقع؟ أم أننا عندما نطبقه على الواقع تنشأ لدينا عناوين ثانوية جديدة يتغير على ضوئها الموضوع؟.

وأيضاً يدعونا هذا المنهج للتساؤل: عندما صدر النص (ولنفترض أنه نصٌّ من معصوم) فهل صدر بوصفه إعمالاً لمنصب الولاية والحكومة روعي فيه المصالح والمفاسد الزمانية والمكانية المكتنفة بالنص؟ أم صدر بوصفه أمراً تشريعيًّا ثابتاً ووحياً يستقر مضمونه في ذمة المتلقي في أي زمان ومكان؟.

هذا المنهج، كما يبدو لي، يعطي مرونة كبيرة للمفسِّر في مجال فهم النص. فهو يسمح له بادِّعاء أن النص خاص بسياقه، ولا يمكن نقله لسياقات أخرى، إن استطاع المفسِّر تقديم مبررات موضوعية لمثل هذا الادعاء... وبالتالي هذا المنهج يحرر المفسِّر من التشبث بحرفية النص. ومن ناحية ثانية يُبقي هذا المنهج على سلطة النص إن عجز المفسِّر عن تقديم ما يدل على أن النص خاص بسياقه الذي صدر فيه ❑

الفكر الشيعي المعاصر..

بين القطيعة والتواصل

■■ الشيخ زكريا داوود*

يتبادر إلى الذهن -ونحن نتأمل مشكلاتنا المعاصرة التي أصبحت تشكل عائقاً أمام التنمية الحضارية- السؤال عن الحل الواقعي لكل تلك الأزمات. وهنا تبدأ الاتجاهات الفكرية للعقل العربي المعاصر بتعداد الرؤى والمناهج التي يرى أصحابها قدرتها على تقديم أفضل الحلول لكل أزماتنا.

ومما يتداوله المشهد الثقافي العربي، مقولة الرجوع للإسلام كحل لكل مشاكل وأزمات الأمة المعقدة والمتشابكة، وهنا تزدحم التساؤلات والتي أبرزها يتركز في المنهج الذي نقرأ من خلاله الدين الذي خُتمت به رسالات الله.

ومع أننا مع الدعوة لتطبيق الإسلام في كل أحكامه ورؤاه، إلا أننا -ونحن نتعامل مع الدين- لابد أن نحذر من التطبيق الخاطئ، لأن هذا الأمر يخلق ردة فعل سلبية تجاه ثوابت الدين وقيمه، ولكي نتفادى حدوث هذا الأمر لابد من توفر أمرين لضمان صحة التشريع وسلامة تطبيقاته:

١- الإنسان المستوعب لكل قيم وثوابت وأحكام الدين، والمدرك للواقع البشري وما حدث ويحدث فيه من تغيرات لحظية.

٢- امتلاك المنهج القادر على تنزيل ذلك الفهم في واقع البشر بشكل متطور ومتكامل وحضاري.

والتشيع لأهل البيت عليهم السلام المعروف بالمذهب الإمامي يمثل فهماً خاصًّا ومتميزاً للدين، نزعم بكل ثقة أنه امتلك ناصية المعرفة الدينية بصورة صحيحة ووافية. وإذا كان هذا الأمر محل اختلاف المدارس الإسلامية، كما هو معلوم، فلا ينبغي للذين يؤمنون بمرجعية الدين

* عالم دين، كاتب وباحث، الهيئة الاستشارية، السعودية

ويبتغون تطبيقه في الحياة المعاصرة أن ينغلقوا عن مدرسة عريقة تنتمي إلى أهل بيت النبي ﷺ الذين يمتلكون امتيازات تجعل المدرسة التي تعتمد مرجعيتهم فريدة.

وفي الكلمات الآتية نعتمد على سعة صدر القارئ العزيز في نوع تقديم للذات من أجل التواصل، ومن أجل فهم أفضل.

توطئة للتعارف

في البحث عن مدرسة تزعم الفهم المستوعب للدين بكل ثوابته ومتغيراته، والواقع وحركته وتطوراته، سنجد ذلك واضحاً بصورة متميزة في مدرسة إسلامية واحدة بشَّر بها الرسول ﷺ الأمة وأمرها باتِّباعها، وقد ادَّعى قادة تلك المدرسة في كل مراحل حياة الأمة بأنهم وحدهم الأعرف والأقدر على فهم الدين وتطبيقه في حياة الأمة.

وفي إطلالة موجزة نشير للنواة المركزية في التشيع، أي الإمامة[1].

الولاية؛ كما وردت في الذكر الحكيم ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّـهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (٥٥) وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّـهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فإن حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ ﴾[2].

والولاية تعني فيما تعني ثلاثة انتماءات؛ الانتماء القلبي المتمثل في الحب للحق وأهله وبغض الباطل، وانتماء اجتماعي كبديل عن الانتماءات العرقية والإقليمية واللغوية، وانتماء سياسي يتمثل في الطاعة لولي الأمر باعتباره القيادة الشرعية.

والولاية بهذا المفهوم الواسع الصحيح ترسم حدوداً فاصلة عن الانتماءات الأخرى وتربط المؤمن المنتمي بإطار واضح وتجمُّع متماسك. وتتجلى الولاية في «الإمامة»، وهي في التشيع بمعنى أن الله اختار للأمة (أئمة) تميَّزوا عنها بأنهم كانوا أكثر (يقيناً) بآيات الله و(صبراً) على طاعة الله ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ ﴾[3].

وهؤلاء الأئمّة الاثنا عشر قاموا بدور النبي ﷺ في تكريس القيم الرسالية وتبيان شرائع الدين وقيادة الصفوة المؤمنة من الأمة.

ولم تكن جدارة الأئمّة لمنصب القيادة آتية من أنهم ذرية رسول الله ﷺ وإن كانت المشيئة الإلهية جعلتهم ذرية بعضها من بعض.. وتتجلى «الكفاءة» والجدارة بمنصب الإمامة في صفتين أساسيتين:

أ- **العصمة**: ولكن الأئمّة كما الأنبياء لا يمكنهم أن يتبوؤوا مناصبهم الرسالية، من

(١) نُحيل على كتاب (عقائد الإمامية الاثني عشرية) للشيخ المظفر، وكتاب الشيخ السبحاني الجزء السادس من سلسلة الملل والنحل.

(٢) القرآن الكريم، سورة المائدة، آية ٥٥ - ٥٦.

(٣) القرآن الكريم، سورة السجدة، آية ٢٤.

دون العصمة. والعصمة هي: أعلى درجات التقوى، وتعني أمرين:

الأول: أن يكون صاحب العصمة (عارفاً بالدين) فلا يخطئ في فهمه للرسالة.

الثاني: أن يكون عاملاً بالدين فلا يرتكب خطيئة أبداً.

وليست العصمة ذاتية تدل على اختلاف عنصر الأئمّة والأنبياء عن عنصر البشر ﴿قُلْ إنما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾، كما أنها لا تُفقد الأنبياء والأئمة شهواتهم الإنسانية، وقدرتهم على ارتكاب المعصية، وإنما هي تأييد من الله للإنسان الذي يتجاوز ذاته وواقعه بعد أن يرتفع بإرادته الحرة إلى مستوى تلقي هذا التأييد.

ويتصل بنظام الإمامة قضية «الغيبية»، ومفادها أنه بعد دور الإمام المعصوم يأتي دور الإمام العادل وهو الفقيه العارف بالدين والمخالف للهوى في قيادة المجتمع المؤمن. بمعنى أن غيبة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف تعني أن مقياس الشريعة ليس (أشخاص الفقهاء)، بل هناك (قيم) تتجمع في شخص الإمام الحجة باعتباره التجسيد الحي لها والامتداد الرسالي الصحيح والمستقيم للنبي ولطريقته في تنفيذ مبادئ الرسالة.

وليست الغيبة انتظاراً سلبيًّا لواقع يأتي في آخر الزمان، كما أنها ليست (فراغاً) في قيادة الأمة، إنها هي عملية فصل بين الأشخاص والقيم؛ لكيلا يصبح الأشخاص هم القيم.

وإنما عصر الغيبة هو عصر جديد انتقل إليه الشيعة بعد أن نضجت فيهم رسالة التشيع وأدَّوا حقوقها، ذلك أن الله الذي اختار الإسلام خاتم رسالاته، اختار له أمناء عليه هم الأئمّة الاثنا عشر، فكفى الله بهم عن مسؤولية اختيار القادة، ووجههم إلى أداء مسؤوليات الرسالة الخاتمة والمهيمنة على الرسالات، فلما انبثقت من الأمة طائفة تنبعث بأمر الله واختمرت فيهم تعاليم الرسالة اختار لوليه الغيبة ليحمل الأمة مسؤوليات ثقيلة، مسؤولية العمل بالرسالة ومسؤولية الطاعة؛ فكان على الشيعة في عصر الغيبة مسؤولية الإمامة، والتي تعني العمل من أجل خلق الظروف الملائمة لخلق القادة الذين تبرز فيهم صفات الأئمّة الطاهرين لتستمر مسيرة التوحيد.

تلك هي مدرسة أهل البيت النبوي الذي نزل في بيوتهم كتاب الله واستوعبوا كل آياته تفسيراً وتأويلاً، واتسموا بكل معاني العفة والطهارة، ولم يقترفوا خطيئة أو معصية يمكن لها أن تخلق حجباً تقف أمام المعرفة التامة للدين، إذ الخطيئة لا تسقط الشخص عن الاعتبار فقط بل تفقده القدرة على إدراك المعاني الكامنة وراء آيات الخالق، وهذا أحد معاني الآية ٧٩ من سورة الواقعة ﴿لَّا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾، أي لا يلج إلى معانيه وحكمه إلا المطهرون من المعاصي والخطايا، ولا ينطبق هذا الوصف إلا على الأئمة الاثني عشر من ذرية الرسول صلى الله عليه وآله وسلم.

وهذه القناعة هي التي تدعونا إلى القول بأهمية تواصل الأمة مع رموزها وقياداتها لتتمكن من النهوض الحضاري عبر تجلي قيم الدين في كل مساراتها، لأن فقدان المعرفة بهم هو السبب الحقيقي وراء ضياع الأمة وتخلُّفها، إذ القطيعة معهم تُفوِّت علينا المعرفة بقيم الإسلام وأحكامه، وبما أن الاتِّباع فرع المعرفة، لزم الأمة أن تتعرف على من يملك القدرة والفهم التام للإسلام وأحكامه.

وكان أول نداء بهذا الاتجاه هو ما صرَّحت به فاطمة بنت رسول الله ﷺ بعد اجتماع سقيفة بني ساعدة، والذي حدث مباشرة بعد وفاة الرسول ﷺ وقبل دفنه، فعندما رأت الأمة أعرضت عن أهل البيت ﷺ ألقت خطبة في مسجد رسول الله ﷺ، فضمن ما قالت: «فَجَعَلَ اللَّـهُ الْإِيمَانَ تَطْهِيراً لَكُمْ مِنَ الشِّرْكِ، وَالصَّلَاةَ تَنْزِيهاً لَكُمْ عَنِ الْكِبْرِ، وَالزَّكَاةَ تَزْكِيَةً لِلنَّفْسِ، وَنَمَاءً فِي الرِّزْقِ، وَالصِّيَامَ تَثْبِيتاً لِلْإِخْلَاصِ، وَالْحَجَّ تَشْيِيداً لِلدِّينِ، وَالْعَدْلَ تَنْسِيقاً لِلْقُلُوبِ، وَطَاعَتَنَا نِظَاماً لِلْمِلَّةِ، وَإِمَامَتَنَا أَمَاناً مِنَ الْفُرْقَةِ، ...»[٤].

هنا تُوضِّح بضعة الرسول الأكرم ﷺ أن كل تلك الأحكام والشرائع والقيم لا يمكن تحققها وانتظامها إلا من خلال طاعة أهل البيت ﷺ واتِّباع الأئمة الطاهرين ﷺ، وقد أوضح الرسول ﷺ أهمية مدرسة الوحي والإمامة عندما قال: «مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجا ومن تخلف عنها هلك»[٥].

مما سبق يتضح الأمر من حيث أهمية وضرورة التواصل مع أهل البيت ﷺ ومعرفة الفكر الشيعي المعاصر الذي يمثل منهج وفكر ومدرسة الرسول وأهل بيته الطاهرين عليه وعليهم السلام، ويمكننا أن نحدد الضرورات التي تدعونا إلى للقول بذلك ما يلي:

التواصل مع الفكر الشيعي ودواعيه

التشيع هو اتِّباع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب وأبنيه الحسن والحسين ﷺ سبطي رسول الله ﷺ وتسعة أئمة نص الرسول ﷺ على إمامتهم وأمر باتِّباعهم وتلقِّي المعرفة بالدين منهم جميعاً دون فرق، ومما يُلفت إليه أن علماء الأمة جميعاً اعترفوا بأن الأئمة من أهل البيت ﷺ هم أفضل أهل زمانهم دون استثناء، وأثنوا على ورعهم وعلمهم وتقواهم، ولم نجد من تجرأ على الذم فيهم أبداً، وهو الأمر الذي لم يسلم منه أحد سواهم.

هذا الأمر يوضح أن الأمة لها قابلية التواصل مع مدرسة أهل البيت ﷺ، ولكن المشكلة أنها تتعرض لتضليل من قبل جهات عدة ورثت ثقافة الكراهية والتعصب الأموي الجاهلي، والذي جعل أهم أهدافه هو إقصاء مدرسة أهل البيت ﷺ من حياة الأمة، تارة عبر التضليل الإعلامي الواسع والذي تحالفت فيه السلطات المستبدة مع تيار التكفير، وتارة عبر دعم التيارات المنحرفة عن الدين كي تبث ثقافتها وأفكارها في المجتمعات العربية والإسلامية، وتارة أخرى عبر منع أتباع أهل البيت ﷺ من حرية التعبير عن آرائهم ومعتقداتهم الدينية خوفاً من معرفة الناس الحق والتأثر به.

وتنبع أهمية التواصل مع الفكر الشيعي من خلال التالي:

(٤) بحار الأنوار: ج٢٩، ص٢٢٣.

(٥) النيشابوري، مير حامد حسين ابن السيد محمد قلي الموسوي، عبقات الأنوار في إمامة الأئمة الأطهار، ج ٢ ص ٧١١.

١- التواصل مع المعرفة والانفتاح على فضاءاتها:

من الإشكالات الكبرى التي وقع فيها المثقف الديني سواء كمتخصص في علوم الشريعة والكلام أو كباحث في معارف وفلسفة التشريعات، هو إخفاء الحقائق عن عامة الناس، ويتم كتمان الحق في جميع الأديان في الغالب بعد رحيل المؤسس، وتتم تلك العملية من خلال ثلاثة أمور:

١- إخفاء حقائق أو معارف تسبب معرفتها من قبل الناس تفويت مصالح دنيوية للمثقف الديني، كالجاه والزعامة، أو كالمال والثروة.

٢- تبديل وتغيير الحقائق للسبب المتقدم ذاته، أو لعدم استيعابها وفهمها بصورة صحيحة.

٣- تزييف حقائق الدين وتأويل أحكامه ورؤاه لتخدم طبقة سياسية أو اجتماعية أو ممثلي الشريعة ومثقفيها الدينيين، بل وحتى العلمانيين والذين لا يؤمنون بالدين نفسه.

وقد وقعت الأمة بعد رحيل رسول الله محمد صلى الله عليه وآله وسلم في الإشكالية ذاتها، وتجلى ذلك بصورة واضحة في بداية تأسيس الدولة الأموية التي مارست كل تلك الأمور في طمس الحقائق التي تبرز أهمية آل البيت عليهم السلام ومكانتهم الدينية والسياسية بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، وقد دشنت الآلة الإعلامية الأموية كل طاقتها لتغييب أهل البيت عليهم السلام عن المشهد الثقافي والسياسي والاجتماعي للأمة، ومع توارث السلطات للنهج ذاته غاب عن فكر الأمة حتى معرفة شخصيات الأئمة عليهم السلام الذين أمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم الأمة باتِّباعهم وطاعتهم.

والمثقف المعاصر والذي يؤمن بقضية تحرير العقل العربي والمسلم من أفكار وثقافة المؤسسة الدينية الرسمية والتي مارست تاريخيًّا وحاضراً تضليلاً متواصلاً كي تبعد الأمة عن فكر أهل البيت عليهم السلام، مدعو كي ينفتح على هذا الفكر الذي أثبت قدرته على تأسيس نهضة حضارية، ومثَّل ولا يزال فكر الممانعة والمواجهة لكل تيارات الفكر والسياسة التي تسعى لطمس هوية الأمة، ومن الضروري أن ينفتح المثقف المعاصر على معارف التشيع حتى يزيد من رصيده المعرفي في عصر نشطت فيه حركة التواصل بين الثقافات العالمية، وبدأ مفهوم الحوار وقيمه يمثل طابعاً عاماً بين الثقافات والأديان والمذاهب.

ومن المهم جدًّا أن نسترشد بكتاب الله الذي يأمرنا بعدم كتمان الحق حيث يقول: ﴿ وَإِذَ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاء ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْاْ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ ﴾(٦).

٢- التواصل مع صانع المعرفة:

وقعت الأمة في إشكالية التواصل مع المعرفة، وكان ذلك جزءاً من الإشكالية، وليس هو مجملها، إذ الشق الأهم يتمثل في القطيعة مع صانع المعرفة، والذي تجسدت فيه مقولات

(٦) القرآن الكريم، سورة آل عمران آية ١٨٧.

القيم والشريعة، وكان فعله وقوله تفسيراً للمعرفة الدينية، ولعل ما تتوق إليه الأمة في حياتها المعاصرة هو رؤية من يمثل قيم المعرفة الدينية في حياته ويتجلى كمثال ونموذج قادر على إثبات إمكانية تعالي البشر عن ثقافة وفكر ونموذج الحياة المغتربة والمعاصرة، والتي تجردت من قيم الدين ومحدداته.

إن الأئمة من آل البيت (عليهم السلام) مثَّلوا النموذج المثالي الذي تجلَّت فيهم كل صفات القدوة التي بشَّر بها القرآن وكان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) هو الرائد والقائد الأول في سلسة القيادة الرسالية.

وكما يمثل أهل البيت (عليهم السلام) قدوات سلوكية في مجال التربية الروحية والأخلاقية فإنهم صُنَّاع المعرفة الدينية، أي أنهم المفسرون لآيات الكتاب والمبينون لمعالم الدين، وقد أسسوا مدرسة تميزت بعمق النظرة وشمولها ومواكبتها لحياتنا المعاصرة، وهنا تكمن أهمية وضرورة انفتاح المثقف والأمة على الأئمة من أهل البيت (عليهم السلام)، فلا يكفي التواصل مع المعرفة فقط، بل لابد من الاقتراب من نموذج المعرفة حتى تتضح وتتكامل الصورة في أذهاننا، ولعل هذا ما ترمي إليه آية المودة والتي تحث الأمة على مودة الآل (عليهم السلام)، وأن ذلك يؤدي إلى الاقتراب من الله سبحانه وتعالى.

قال تعالى في محكم كتابه: ﴿ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّـهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾(٧).

٣- التواصل مع المفاهيم والرؤى المتجددة للنظام المعرفي الشيعي:

مثَّل التشيع تاريخيًّا وفي زمننا المعاصر المناقض الديني للاستبداد بكل أشكاله، فلم يتكيف التشيع أبداً مع قيم الكبت والقهر والاستبداد، وعلى الرغم من المحاولات العديدة التي سعت فيها السلطات إلى تغيير مسار التفكير الديني للفقهاء والعلماء ومؤسساتهم الدينية في سبيل توظيف الحوزة لخدمة أهداف السلطة، إلا أن تلك المحاولات تبوء بالفشل الذريع، ولم يسجل التشيع في مسيرته التاريخية والمعاصرة ميلاً لفكر السلطة السياسية المستبدة أبداً، وغالباً ما يختزن المحيط الفكري لمدرسة أهل البيت (عليهم السلام) كمًّا هائلاً من التساؤلات والرؤى ذات الطابع التأسيسي، وبالأخص في مراحل التحول الحضاري.

والمؤسسة الدينية الشيعية، وعبر التاريخ، كانت مستقلة عن السلطة، الأمر الذي حفظ مسيرتها من التشويه أو التوظيف لخدمة أهداف السلطة المستبدة، وبسبب هذا البعد غابت الكثير من قيم ومفاهيم أهل البيت (عليهم السلام) عن أذهان أبناء الأمة، ومن الضروري أن تتعرف الأمة على تلك القيم والمفاهيم التي هي لكل الأمة وليس للشيعة فقط.

إن التواصل مع الفكر الشيعي هو ضرورة لاستحضار قيم وثقافة وفكر وفقه أهل

(٧) القرآن الكريم، سورة الشورى آية ٢٣.

البيت (عليهم السلام) في واقع الأمة، ويمكن لكل من يطَّلع على تراث أهل البيت (عليهم السلام) أن يُميِّز بين الغث والسمين، ويمكن أن يتعرف على الفرق بين مدرسة تواصلت مع فكر الرسالة ومدرسة سيطرت عليها السلطات المستبدة عبر التاريخ، وقامت بتحريف مفاهيمها وتوظيفها لخدمة أهدافها، وعلى العكس تماماً مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) التي اختزنت رؤى متنوعة وأصيلة نابعة من مشكاة النبوة، ولم تتأثر أبداً بالأنظمة السياسية.

وقد أظهر التشيع وفي كل مراحله، وعلى الرغم من إمكاناته المادية المتواضعة قياساً بمذاهب السلطات، قوة فكرية وعقائدية لم تستطع معها المذاهب الأخرى من الصمود أمام البرهان والدليل والحجة، ولكي يُحصِّن فقهاء السلطة أتباعهم من التأثر بفكر أهل البيت (عليهم السلام) أمروهم بالقطيعة مع أتباع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) حتى لا يتأثروا أو يميلوا إلى فكرهم.

وسوف نُسلِّط الضوء هنا على مفهومين أسهما في تشكيل الفكر والعقل الشيعي المعاصر لنفتح أمام الباحث والمثقف آفاق البحث والتنقيب في مدرسة الوحي والإمامة، وهما: الاجتهاد والعقلانية.

الفقه الشيعي المعاصر.. الاجتهاد والتجديد:

يتداخل الفقه كمحدد للسلوك وتالياً كمكون لأطر نظرة الإنسان للحياة، ومنهجه في وعي الوجود بجميع مكوناته، مع رؤى ومناهج وأزمات الأمة في محطات تحولاتها الكبرى، وبقدر ما ينفتح الفقيه على الواقع ويقترب منه، يتطور العقل الفقهي ليبدع حلولاً أكثر عملية ونضجاً.

لكن ما حدث لمسار الفقه الإسلامي السني هو وقف حركة تفاعله مع الواقع من خلال منع الاجتهاد وغلق أبوابه، لكن مسيرة التطور تواصلت في مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) وبقي باب الاجتهاد مفتوحاً ولم يتجرأ أحد على غلقه، بل لا يملك أي شخص القدرة على ذلك، من هنا تواصل الفقه المبدع والمتواصل مع الحياة في كل الأزمنة المختلفة.

وكان من نتيجة تواصل مسيرة الفقه الاجتهادي هو التطوير في الموضوعات وفي الرؤى، بل وفي فلسفة ومدارك الأحكام الدينية، وقد تواصل منهج الاجتهاد وانعكس على جميع فضاءات المعرفة داخل مدرسة الوحي والإمامة، وهنا تأتي أهمية تواصل المثقف العربي والمسلم مع هذا الفقه كي يستفيد من رؤاه ونظراته المتجددة والمتطورة، ليسهم في تعميق وتنويع وعي الأمة ذاتها وبإمكاناته المعرفية والعلمية.

إن السياسي يمكن أن يستفيد وتتبلور قواعد وأصول رؤاه من خلال فهم الكثير من المقولات التي نظَّر وأسَّس لها الفقيه من خلال أدوات فقهية ومنهجية معاصرة، وعلى المثقف أن يساعد السياسي في بلورة نظم المعرفة السياسية من خلال الرجوع لتأصيل الفقهاء لقواعد العمل السياسي، إذ تم بحث النظام السياسي بدءاً من تأسيس الدولة ومشروعيتها وانتهاء بطرق إدارتها، وكل ذلك لم يكن لولا انفتاح الفقيه على الواقع المتجدد

وإيمانه بالاجتهاد وتطوير الحياة.

إن العديد من الموضوعات المتجددة سوف يطَّلع عليها المثقف والمفكر والأمة عندما تنفتح على فقه مدرسة الوحي والإمامة، ويمكن أن يساهم هذا الانفتاح في إزالة الكثير من رواسب القطيعة، بل ويمكن أن يشكل مدخلاً لتعميق نظرتنا للحياة والمساهمة في تكوين نموذج يساعد ليس في حل أزماتنا نحن كمسلمين فحسب بل نحن كبشر نتفاعل مع بعضنا ونتأثر بشكل كبير بما يصيب بعض نظمنا المعرفية أو السياسية أو الاقتصادية كما نراه الآن في الأزمة المالية العالمية.

التأصيل للعقل.. نهضة المعرفة ضد الجمود

شكلت العقلانية مطلباً دائماً في عملية التثاقف والتواصل مع الذات والآخر، ولأن تحقيق صفة المعاصرة في كل زمن مع الحفاظ على الأصالة تطلب ذلك، كان التأصيل للعقل في النظام المعرفي عند مدرسة الوحي والإمامة يأخذ شكلاً متصاعداً، ويشتد التركيز عليه في أزمنة الاحتكاك الحضاري وإثبات الوجود.

وقد مثل العقل في منظومة المعرفة الشيعية دليلاً يتم التراضي به ومن خلاله، وبما أن العقل يمثل الكاشف والنور والميزان الذي به نميز الخطأ من الصواب، فإن تجديد الفكر الديني بمجالاته المتعددة يبدأ من التأكيد على العقل كدليل ومرشد لنا في أروقة الثقافات والمناهج والنظم المعرفية والفلسفات المختلفة والمتباينة، ولا يمكن أن ينهض الفكر والثقافة إلا من خلال تأكيد حضور العقل كأصول وقواعد وقيم يتم التأسيس عليها.

وهذا بالفعل ما أسهمت به مدرسة أهل البيت عليهم السلام فأسست كل المباني الفقهية والأصولية والكلامية والمعرفية على أساس أن العقل به تثبت كل حجة وبرهان ودليل، وقد شكَّلَ هذا أمراً فريداً في المنظومة المعرفية الشيعية، حيث أصبح العقل والنص توأمين يتلازمان في كل أبنية ومراحل التأسيس، وهذا خلاف لما في أبنية المدارس الفكرية والدينية الأخرى التي تناقض فيها العقل والنص، فشكَّلا مواطن حيرة معرفية في أزمان متعددة، لفقهاء ومتكلمي تلك المدارس.

إن العقلانية تدعونا إلى التعارف الثقافي والانفتاح والحوار والمشاركة، وهذا لا يمكن دون أن نتواصل مع الفكر الآخر، لنكتشف مكامن القوة والضعف، وليسهم ذلك في عملية اصطفاء معرفي لنُظم وأصول التفكير ولرؤى ومناهج تتفاعل مع الحياة المعاصرة، وبقدر ما نقترب من الأسس الفكرية للآخر ونسعى لمعرفة فلسفته وقناعاته، يكون ذلك اختباراً حقيقيًّا لقناعاتنا وآرائنا الفكرية والثقافية، وقدرتها على الصمود أو التفاعل والاستفادة من الآخر في تنشيط وتقوية الأبنية والأسس التي يرتكز عليها نظامنا المعرفي.

ويمكننا أن نسلط الضوء على الجانب الروحي لمدرسة الوحي والإمامة، حيث تشكل تعاليم والنصوص الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام منهجاً متكاملاً يستوعب الإنسان في جميع أدوار

حياته، ويشكل الدعاء مخزوناً معرفيًّا وروحيًّا يفتح آفاق الحياة أمام المؤمن، وتساهم تلك النصوص الدينية التي تُعلِّم الإنسان كيفية مخاطبة ربه في جعل الفرد الشيعي أكثر تماسكاً من الناحية الروحية في أوقات الأزمات المتعددة والمتغيرة، وبالتالي تربيه كشخصية ديناميكية وفاعلة في الحياة، فتعطيه الأمل والطموح وتخلق في نفسيته دوافع التغيير إلى الأفضل.

إن تواصل الأمة مع تراث أهل البيت عليهم السلام ضرورة كي تخرج من تجهيل السلطات المستبدة لها، وفرضها الرأي الواحد عليها. وكأن العقل العربي والمسلم لابد أن يبقى أسير الرأي الرسمي فقط، ولا يمكن له أن يتلمس الحق بعيداً عن السلطان الذي نصب نفسه ظلاً لله في أرضه.

وأخيراً يمكننا القول: إن التواصل مع مدرسة أهل البيت عليهم السلام هو تلبية لنداءين هما: ديننا وعقلنا، فديننا يأمرنا بمودة أهل البيت عليهم السلام، ومن مقدمات المودة المعرفة والتواصل وليس الجهل والقطيعة، ولن نكون معذورين أمام الباري جلَّ وعلا، إذا تجاهلنا تلك الدعوة والنداء الذي يفتح لنا آفاق المعرفة والعلم والثقافة.

وفي نص ديني اتَّفق على صحته علماء الأمة بشتى مذاهبهم يأمرنا رسولنا الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم فيه بوصية كررها كثيراً حتى قُبيل وفاته صلى الله عليه وآله وسلم بأن نتواصل مع أهل البيت عليهم السلام الذين حملوا حِكَم ومعارف وعلوم الإسلام، فعن حذيفة بن اليمان، قال: «صلَّى بنا رسول الله صلى الله عليه (وآله) وسلم الظهر، ثم أقبل بوجهه الكريم إلينا فقال: معاشر أصحابي أوصيكم بتقوى الله والعمل بطاعته، وإني يوشك أن أُدعى فأجيب، وإني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي إن تمسكتم بهما لن تضلوا وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض، فتعلموا منهم ولا تعلموهم، فإنهم أعلم منكم»[٨].

وفي القرآن الكريم حثٌّ للأمة على مودة أهل بيته عليهم السلام، وكيف يمكن أن نودهم ونُحِبهم من دون أن نعرفهم أو نطيعهم ونتواصل معهم، لأن المحبة في منهج القرآن الكريم ترتكز على مُقوِّم أساس وهو الطاعة للرسول عليهم السلام وأهل بيته الطاهرين.

قال تعالى في محكم كتابه العزيز: ﴿ ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّـهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّـهَ غَفُورٌ شَكُورٌ ﴾[٩].

وقال تعالى في محكم كتابه الحكيم: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّـهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّـهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللّـهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[١٠] □

(٨) القندوزي، شيخ الإسلام الشيخ سليمان الحنفي الحسيني، ينابيع المودة ص ٣٥.
(٩) القرآن الكريم، سورة الشورى آية ٢٣.
(١٠) القرآن الكريم، سورة آل عمران آية ٣١.

كيف نحن في العراق؟(١)

■■ الشاعر معروف الرصافي*

أيكفينا من الدولات أنّا
تُعلَّق في الديار لنا البنود
وأنَّا بعد ذلك في افتقار
إلى ما الأجنبيُّ به يجود
يجوز سيادة الهنديّ فينا
وأما ابن البلاد فلا يسود
إذن فالهند أشرف من بلادي
وأشرف من بني قومي الهنودُ
وكم عند الحكومة من رجال
تراهم سادة وهم العبيد

(١) ديوان الرصافي، ص٤٦٠. ط ٦، من منشورات دار مكتبة الحياة، لبنان، لم يذكر سنة النشر.
* شاعر عراقي مجوِّد، عُرف عنه خوضه في ميادين الجدل العلمي، كما كتب قصائد نقدية اجتماعية، وسياسية، هاجر إلى بيروت، ثم عاد إلى العراق وتوفي عام ١٣٦٥هـ.

كـــــلاب لـــلأجـــانـــب هـــم ولكن
علـــى أبنـــاء جِلدتهـــم أســـود
ولـــيـــس الإنـــكـــلـــيـــز بمنقذينا
وإن كتبـــت لنـــا منهـــم عهـــود
مـــتى شـــفـــق الـــقـــويُّ عـــلـــى ضعيفٍ
وكيـــف يعاهـــد الخرفـــان سِـــيد
ولـــكـــن نحـــن في يـــدهـــم أسارى
ومـــا كتبـــوه مـــن عهـــدٍ قيـــود
أمـــــا والله لـــــو كـــنـــا قروداً
لمـــا رضيـــت قرابتنـــا القـــرود

القرآن الكريم وآليات الفهم

إبراهيم علي السفسيف*

الكتاب: كيف نفهم القرآن؟
المؤلف: السيد محمد رضا الحسيني الشيرازي قدس سره
الناشر: دار الفردوس (ط١)
سنة النشر: ١٩٨٨م

تمهيد: ضخامة الإنتاج وضمور الفهم

يُمثّل القرآن الكريم، باعتباره خطاب الله سبحانه وتعالى المنزل على النبي الأكرم محمد صلى الله عليه وآله وسلم لهداية البشر عبر ملك الوحي جبريل عليه السلام، حجر الأساس الذي بُنيت عليه الحضارة الإسلامية، حتى باتت توصّف على أنها «حضارة النص» في إشارة إلى الدور المركزي الذي تبوأه القرآن الكريم في تشييدها.

والنص بحاجة إلى الفهم، والفهم بحاجة إلى التفسير، باعتبار أن الفهم هو العلم بالشيء[١]، والتفسير «بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها»[٢]، فلا فهم من دون تفسير.

* كاتب، البحرين.
(١) جاء في لسان العرب، مادة (فهم): فهِمه يفهَمهُ فَهْمًا: علمهُ وعرفهُ بقلبه.
(٢) محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان، قم: مطبوعات إسماعيليان، ج١٥/ ص٣٤٦.

مع الإشارة هنا إلى أن الأمة، بما فيهم صحابة الرسول باستثناء أهل بيت العصمة عليهم السلام، لم تتوافر على فهم كامل للقرآن الكريم.

بل إن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ومع كونه المفسر الأول للقرآن الكريم ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل/ ٤٤)، لم يكن تفسيره صلى الله عليه وآله وسلم شاملاً للقرآن في جميع أبعاده[٣].

ولهذا جاءت بدايات عملية التفسير في فترة مبكرة ومصاحبة لنزول القرآن الكريم، وأخذت تتطوّر وتنضج شيئاً فشيئاً مع تطوّر ونضوج العقلية الحضارية والعلمية للإنسان المسلم حتى وصلت إلى الكيفية التي هي عليها اليوم.

غير أن ما يمكن ملاحظته هنا، هو أن عملية التفسير استحوذت على أغلب الجهود التي بُذلت في التعاطي مع القرآن الكريم، حيث انتقلت عملية التفسير من بيان المجمل، وإيضاح المبهم، وتوضيح معاني الألفاظ، إلى كشف أبعاد الآيات وسبر أغوارها، عبر وضع آليات للتفسير وتحديد مناهجه.

وفي المقابل، ظلت عملية الفهم بعيدة عن الاهتمام؛ اعتماداً على أن التفسير سيؤدي حتماً إلى الفهم الصحيح ومن ثم إلى التطبيق الصحيح. وهذا ما لا يمكن ضمان الحصول عليه. خصوصاً مع تعدّد المدارس التفسيرية وتشعّب مرجعياتها، إضافة إلى اختلاف أفهام الناس.

وقد أفضى هذا الأمر إلى مفارقة عجيبة، وهي: أن الأمة الإسلامية تزخر بإنتاج تفسيري ضخم للقرآن الكريم أمام فهمٍ قاصر ضحل عند أفراد الأمة؛ ذلك أن عملية التفسير أصبحت منغلقة على نفسها، ومحصورة في المجامع العلمية والمتون التفسيرية، ولم تبحث عن آلياتِ تمرير إنجازاتها إلى واقع حياة أفراد الأمة. فتباينت حركة نموها وتوسعها عن عملية فهم الأمة للقرآن الكريم، حيث لا تزال هذه الأخيرة متأخرة بمفازات عن الأولى. وواقع الأمة المتخلف خير دليل على ذلك.

ولا يمكن أن نغفل هنا بعض المحاولات التي عملت على تجسير هذه الهوة، التي تمثّلت في وضع المختصرات التفسيرية، والشروح الميسرة في مجلد واحد. إلا أن هذه المحاولات، وإن أوجدت حالة من التواصل مع القرآن الكريم على مستوى الفهم، إلا أنها تكتفي بإعطاء السهل مما خفّ وزنه وسهل من المعاني للآيات القرآنية دون أن تصل إلى المستوى الأعمق من الآيات تفكّراً وتدبّراً.

من هنا تبرز الحاجة إلى تركيز الجهد على تحديد آلياتٍ صحيحة لفهم القرآن، هذه الآليات التي من شأنها أن تحرِّر قارئ القرآن من التلقي السلبي إلى التفاعل الإيجابي، وتخلِّصه من مشاكل الفهم التي تقف حائلة دون تفعيله في ساحة الحياة، ابتداءً من تحجيم

(٣) محمد علي الصغير، دراسات قرآنية، قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ص١٧ - ١٨.

التعامل معه في مجالات معينة كالاستخارة والصيدلة وطلب الرزق، وتلاوته تلاوة سطحية تجعل منه حروفاً بلا معانٍ وكلمات بلا مفهوم، والاهتمام بقشوره وإغفال لبِّه، وانتهاءً بفهمه فهماً تجزيئيًّا، ومصلحيًّا، وميتاً، وبلا عمل[٤].

والكتاب الذي بين أيدينا يعدّ محاولة مبكرة ومتقدمة لوضع آليات الفهم الصحيح للقرآن الكريم بين يدي الأمة، وتمرير إبداعات المفسرين إلى أفهام الأفراد العاديين. فما هذه الآليات؟

آليات الفهم الثلاث

يؤكد المؤلف منذ البداية أن القرآن الذي قام بدور تغييري قبل أربعة عشر قرناً هو ذاته الكتاب الإلهي القادر على البناء الحضاري وإنقاذ البشرية في الوقت الراهن. وما حالة التخلف التي تعيشها الأمة اليوم إلا نتاج طريقة تعاملها مع القرآن، وكيفية تلقيها لمفاهيمه ورؤاه. حيث كان المسلمون الأولون يفهمون القرآن كتاب حياة ومنهج تطبيق، أما المسلمون اليوم فهم يتعاملون معه بشكل معاكس تماماً.

وعليهم اليوم نفض الغبار عن أنفسهم ويبدؤوا التعامل بفهم جديد مع القرآن، عبر هذه الآليات الثلاث:

الآلية الأولى: منهج التدبُّر[٥]:

منهج التدبّر يعتمد طرح مختلف التساؤلات حول الظواهر القرآنية، وعلى الفرد الذي يحاول التدبر في القرآن أن يثير عقله فيها.

وهذه التساؤلات تتناول التدبر في الآتي[٦]:

- معنى الكلمة.
- تخيّر الكلمة وما تعطيه من أبعاد وظلال.
- موقع الكلمة والمغزى الذي تشير إليه.
- الشكل الخارجي للكلمة من حيث التقديم والتأخير والمعلوم والمجهول و..
- التسلسل المعنوي، والتناسب في الانتقال من غرض لآخر.
- التصنيف وفق الأبعاد الزمنية أو المواقف الاجتماعية أو النفسية.
- إضافة إلى الحكمة والتصوير والمفارقات.

(٤) محمد رضا الشيرازي، كيف نفهم القرآن؟، بيروت: دار الفردوس، ص١٠ - ١٦.

(٥) المصدر نفسه، ص١٧ - ١٠٦.

(٦) يعزز المؤلف كلامه في هذه الآلية وما سيأتي بأمثلة دقيقة وعميقة، أعرضنا عن التمثيل ببعضها هنا رجاء الاختصار.

ومنهج التدبر ينطلق من معطيات عديدة، هي:

التدبر في القرآن هو الطريق الوحيد للاستفادة من آياته والتأثر بها، خلافاً للقراءة الميتة التي لا تعني أكثر من ترديد الكلمات على اللسان.

التدبر في القرآن هو الطريق الوحيد لفهم قيم القرآن وأفكاره ومبادئه كما أنزلها الله.

القراءة الواعية للقرآن الكريم والتدبر في آياته يقومان بدور مزدوج في قبال ما يعترض الفرد من مشاكل وأزمات فردية أو اجتماعية في هذه الحياة، فمن جانب يقومان بتطهير النفس مما علق بها من سلبيات، ومن جانب آخر يقومان بوضع سبل حل هذه المشاكل.

وأخيراً، فإن التدبر في القرآن هو الطريق للعمل بما جاء فيه، ذلك أن العمل بالقرآن يتوقف على فهمه، وفهمه لا يكون إلا بالتدبر في آياته.

ولكي يكون التدبر في القرآن مثمراً ومفيداً ومتكاملاً وسليماً، لابد من توافر مجموعة من الشروط في من يتدبر، وهي:

- الملاحظة العلمية الدقيقة.
- التروّي والأناة.
- عدم التسرّع في تقبّل الأفكار.
- التتلمذ على يد القرآن.
- الرجوع إلى المصادر كالمعاجم والتفاسير والروايات.
- الثقة بالنفس والإبداع.

الآلية الثانية: الفهم الشمولي للقرآن[٧]:

يعدّ الفهم النصفي / النظرة الجزئية للقرآن من أخطر القضايا في التعامل معه؛ ذلك أنها تحوّله إلى أشلاء مبعثرة ومقاطع متفرقة، لا يرتبط أحدها بالآخر، بل ويتناقض بعضها مع بعض أحياناً.

ويتجلّى هذا الفهم في مظهرين، هما:

فصل الجملة القرآنية عن السياق، وقد ترتّب على ذلك مضاعفات خطيرة في مجال العمل والتحرك، ومجال العقيدة والإيمان، ومجال فهم الكلمة القرآنية.

التجزئة الموضوعية في فهم آيات القرآن، بالعمل على فهم كل آية بعيداً عن الآيات الأخرى كأنها وجود قائم بذاته. وقد أنتج هذا، فهماً خاطئاً لبعض الآيات القرآنية، وفهماً ناقصاً للموضوعات القرآنية.

(٧) المصدر نفسه، ص١٠٩ - ١٦٤.

وللتخلص من هذا الفهم يتوجب الانتقال منه إلى الفهم الشمولي للقرآن، والذي يسير في مراحل أربع:

الأولى: جمع الآيات القرآنية المرتبطة بالموضوع من مختلف السور القرآنية.

الثانية: فرز الآيات وتصنيفها، ووضع كل منها مع ما تماثله من الآيات.

الثالثة: ترتيب هذه المجموعات على حسب ما يقتضيه الحال.

الرابعة: استنباط الرؤية المتكاملة من خلال ذلك.

أما عن صور الجمع بين الآيات، فهي:

الجمع التفسيري: بكشف المدلول الحقيقي للآية القرآنية من خلال آية أخرى تتعرّض لذات الموضوع.

الجمع الترتيبي: بترتيب الآيات ترتيباً زمنيًّا أو منطقيًّا.

الجمع الاستنباطي: بالجمع بين آيتين من القرآن الكريم أو أكثر لاستنباط حكم تشريعي معيّن، أو فكرة معينة. وهذا الجمع مختص بفئة المختصين فقهيًّا.

الجمع الموضوعي: بفرز الآيات القرآنية التي تتحدث حول موضوع محدد، وتصنيفها إلى مجموعات، ومن ثمّ استخراج الرؤية القرآنية المتكاملة حول الموضوع.

ويعتبر هذا الجمع الأخير من أهم أنواع الجمع نتيجة لمزاياه ونتائجه.

الآلية الثالثة: الفهم الحيوي للقرآن[٨]:

إن الفهم غير الحيوي للقرآن الكريم بسبب اتباع الهوى والشهوات والفهم الخاطئ للدين والنظرة القاصرة للقرآن على أنه كتاب متعالٍ عن الإدراك، قاد إلى تصوّر القرآن على أنه «كتاب موت» يشتمل على مجموعة من القضايا الميتافيزيقية والقصص التاريخية والطقوس العبادية، فلا يستطيع الدفع والتحريك في واقع الأمة. وبالتالي انفصل عن الأجيال الصاعدة؛ ذلك أنها تبحث عن القضايا المتحركة والمرتبطة بالوضع القائم، مما كرّس المفاهيم الخاطئة عن القرآن في نفسية الأمة.

وقد تجلّى الفهم غير الحيوي / الواقعي في مظاهر ثلاث، هي:

- الفهم التجريدي للقرآن الكريم بربط مفاهيمه بعالم الغيب، وفصلها عن الواقع القائم.
- الفهم التاريخي للقرآن بتلقي قصصه كقصص تاريخية هدفها ذاتي لا ينفذ إلى العبر الكامنة وراءها، وربطها بذوات خاصة من دون اعتبارها نماذج متكررة في كل زمان ومكان.

(٨) المصدر نفسه، ص١٦٥ - ٢٠٠.

- عدم فهم الأبعاد الحقيقية للآيات القرآنية، والذي ينشأ عن عدم استيعاب المتغيرات الزمانية الجديدة «عدم الوعي بالعصر»، عدم صبّ هذه الآيات في قوالب جديدة عند التدبّر فيها.

والفهم الحيوي للقرآن الكريم عبر فهمه فهماً واقعيًّا، ونافذاً إلى بصائر القصص فيه، ومجلياً للأبعاد الحقيقية في آياته، كفيل بجعله كتاب حياة وبرنامج تحرّك وخارطة سلوك، فقد وعت الأمة بفضل القرآن، وتحرّكت بفضل القرآن، وأنجزت كل شيء بفضل القرآن.

وختاماً، وكما ذكرنا سابقاً، فإن الكتاب يعدّ محاولة مبكِّرة ومتقدِّمة لوضع آليات الفهم الصحيح للقرآن الكريم بين يدي الأمة، وتمرير إبداعات المفسرين إلى أفهام الأفراد العاديين، حيث صدر في نهاية العقد الثامن من القرن الماضي، إلا أنه لم يلقَ الاهتمام المطلوب من قبل المتخصصين في علوم القرآن وتفسيره، من حيث التقويم والبناء عليه □

● إعداد هيئة التحرير

من هدى القرآن ١/ ١٣

المؤلف: آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي.
الطبعة: الثانية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م. (١٣ مجلد ٥٨٣٥ صفحة).
الناشر: دار القارئ للطباعة والنشر، لبنان، بيروت.

الكتاب هو تفسير شامل للقرآن الكريم، ويأتي في طبعته الثانية في حلة جديدة مختلفاً عن الطبعة الأولى الصادرة في عام ١٤٠٥هـ، من حيث التحقيق والتدقيق والإضافة، كما أنه جاءت هذه الطبعة في (١٢) مجلداً، مع إضافة مجلد (الدليل المفهرس لتفسير من هدى القرآن) لتصبح الموسوعة في (١٣) مجلداً، بدلاً من (١٨) مجلداً في الطبعة الأولى. والسبب كما تذكر اللجنة المشرفة: «جمعاً بين سهولة اقتناء التفسير للقارئ الكريم، وبين الناحية الفنية. ومن هنا نستطيع القول: إن الطبعة الثانية تمتاز بالتنقيح والمراجعة، إضافة إلى كونها مزيدة».

وحول الباعث يسجل سماحة السيد (دام ظله) ملاحظاته:

الأولى: اتّساع الفجوة بين التفاسير المكتوبة والواقع المعاش للأمة، حيث كان هدف أغلب المفسرين، إلا نادرًا، توضيح كلمات القرآن، وليس تطبيقها على حقائق الزمان، ولذلك لم يهتمّوا أكثر بتأويل القرآن وتنوير الواقع بضيائه، في حين أن الهدف الأسمى للآيات إنما هو تذكير الإنسان بالله واليوم الآخر ثم تبصيره نفسه وواقعه ليعيش بصورة أنبل وأفضل، ولعلّ الظروف السياسية لأغلب المفسرين وانغلاق بيئتهم

الاجتماعية كانت تمنعهم من ذلك.

الثاني: وجود فجوة بين التفاسير والأحاديث المأثورة عن النبيّ ﷺ وأهل البيت عليهم السلام اللهم إلاّ تلك التي تهتمّ بصورة مباشرةٍ بتفسير آيةٍ كريمة، علمًا بأنّ كلَّ أحاديث الرسول وأهل بيته في الواقع تفسيرٌ للقرآن، لأنها ليست سوى انعكاس نور الوحي على أفئدتهم.. فيرى -سماحته- أن ذلك يكون بإلغاء قيد اللفظ منها والتوجه إلى المعاني.

ومن خلال الملاحظة الأولى نلاحظ أن المؤلف دأب في تفسيره للقرآن «على إبراز الجانب التربوي في القرآن مستهدفاً علاج مشكلات الإنسان خصوصاً المسلم المعاصر في إطار الرسالية الحضارية المتكئة على أسس التوحيد، معتمداً فيه منهج التدبر المباشر، والعودة إلى القرآن ذاته، وذلك وفق المنهج الذي علمنا إياه الرسول الكريم ﷺ وأئمة أهل البيت عليهم السلام حيث أمرونا بتفسير القرآن ببعضه.

وبهذا فهو: «يفسر القرآن بالقرآن قبل أن يرجع إلى التفاسير -والتي نادرًا ما يرجع إليها- ذلك لأن سماحة السيد المفسر -بحسب المقدمة-: كان يخشى أن يضع بينه وبين القرآن حجاباً من كلام البشر».

كما يقوم المؤلف وفي مطلع كل سورة ببيان فضيلة السورة، وأهميتها بالاعتماد على روايات المعصومين، فيقسِّم المؤلف كل سورة إلى عدة مقاطع من الآيات، يذكر تحت كل مقطع عدداً من الإشارات التي تأتي جميعها في إطار شرح وتفسير الآيات والكشف عن أسرارها، ويأتي هذا الأسلوب تحت العناوين التالية:

- الإطار العام.
- ألفاظ الآيات.
- هدى من الآيات.
- بيِّنات من الآيات.

وهذا القسم الأخير، يشكل في الحقيقة قلب التفسير الذي يوضح فيه المؤلف المقصود من الآيات، كما أن الإطار العام -الذي يعكس المنهجية السياقية المعتمدة على الرؤية الموضوعية للسورة- يتناول المساق العام للسورة والذي تتوضح فقراته في (هدى من الآيات).

ويمتاز تفسير (من هدى القرآن) بمميزات تجعله فريداً ورائداً، منها:

١- اليسر؛ فالمؤلف يتبع في أسلوب الكتابة منهجًا خاصًّا وإبداعيًّا لا نجده في سائر التفاسير الأخرى، فهذا التفسير يحتوي على موضوعات بسيطة ومحببة إلى القلوب، وفي الوقت نفسه مرتبة ومنظمة، وتخلو من تكرار موضوعات التفاسير الأخرى، وحشد أقوال وآراء الآخرين الموجودة في أغلب التفاسير المطوّلة لكيلا تحجب فكر القارئ عن المعنى المقصود للمؤلف.

وفي هذا الإطار (اليُسر للقارئ) يكتفي المؤلف بنقل الأحاديث بقدر الضرورة ويتجنب ما يؤدي إلى حيرة القارئ، ويقتصر في نقل قصص القرآن بالعبر المستلهمة من آيات القرآن، ولا يلجأ إلى نقل التاريخ والقصص (خارج إطار القرآن)، وهكذا يتجنب نقل الروايات الإسرائيلية الشائعة في ذيل القصص القرآنية.

ومن وسائل نفاذ التفسير للقلوب

اتباعه منهج التحليل النفسي في إظهار الجوانب التربوية في القرآن.

كما أن التمهيد بالإطار العام للسورة يتيح للقارئ بالدخول السلس لموضوعات الآيات.. وهكذا يتيسر له فهم الغايات والعبر.

٢- رسالة الهداية؛ إن أحد مميزات هذا التفسير هو اهتمامه بالجوانب الاجتماعية والتربوية للآيات، وقد تم تأليفه بأسلوب تحليلي تربوي مع التأكيد على القضايا الاجتماعية، كما يلاحظ المفسِّر الحاجات والتساؤلات العصرية ويطرحها بشكل يتناسب وتفسير الآيات.

ويعتقد المؤلف بإمكانية معالجة المشاكل الاجتماعية والحياتية على ضوء القرآن والتوصل تحت ظل القرآن إلى المجتمع المثالي المطلوب، وأن القرآن يستجيب لكل حاجات الإنسان ويقضي على كل العقبات التي تقف في طريق تقدم البشرية.

وتجدر الإشارة أن البصائر القرآنية إنما تُعالج مشاكل الإنسان من خلال الرؤية الفلسفية الدينية (التوحيد وحكمة الخلق وسنن الله) وضمن (الرسالية) و(الاجتماع/ الحضارة) في مقابل الصلاح الفردي.. ونلاحظ بقوة وكثافة حضور هذه الأبعاد في التفسير مما يجعله فريداً.

٣- المنهج السياقي؛ نعم يشارك سماحة المؤلف العديد من المفسرين في الإيمان بهذه المنهجية (اعتماد السورة كوحدة موضوعية).. لكنه امتاز بتطبيقها بصورة كبيرة وعميقة وتطوير وبلورة آليات دراسة السياق العام للسورة. ومن جهة أخرى استثمرها بصورة ناجحة في البعد التربوي الحضاري.

والمؤلف وتفسيره (من هدى القرآن)، أشهر من أن يُعرَّفا. وتجدر الإشارة هنا إلى ضرورة ذكر مميزات الطبعة الثانية، والتي يمكن أن تأتي فيما يلي:

١- تم إعداد التفسير تحقيقاً وتنقيحاً تحت اشراف لجنة مكونة من جملة من العلماء والفضلاء، وقد تضمن المجلد الأول مفتتح بعنوان: (بين يدي الكتاب)، ذكرت فيه اللجنة المعدة جملة من آراء العلماء والباحثين حول التفسير، كما ذكرت المنهجية المتبعة في تحقيقها وتنقيحها للتفسير (بين يدي الكتاب) وقد ختم ذلك بمقدمة للطبعة الثانية بقلم المؤلف (دام ظله).

٢- إضافة بعض البحوث في بحوث التمهيد، وذلك لإطلاع القارئ على بعضٍ من آراء المصنف المنهجية.

٣- التحقيق في الآراء والأقوال التي استشهد بها المؤلف، وتخريج الروايات مع ضبطها بالشكل، مع إضافة بعض الروايات التي كان من الضروري إلحاقها بتفسير بعض الآيات، والتي ربما سقطت سهواً من التفسير في طبعته الأولى.

٤- إضافة (الدليل المفهرس لتفسير من هدى القرآن) وهو المجلد الثالث عشر من الموسوعة، حيث أعدته اللجنة المشرفة على إعداد التفسير، فقد جاء الدليل ليكون مُعينا للباحثين من العلماء والخطباء والمثقفين في بحوثهم، بطريقة الفهرسة الموضوعية والألفبائية، وقد حوى المجلد الثالث عشر

الفهارس التالية:

- مداخل الدليل مرتبة ألفبائيًّا.
- محتويات مجلدات التفسير.
- ثبت المصادر والمراجع.

٥- ومن الناحية الفنية تم توزيع سور القرآن على مجلدات التفسير بحيث يبدأ المجلد بسورة وينتهي بسورة، أي لم تُجزَّأ السورة على ملجدين كما في بعض التفاسير، كما تم إضافة بطاقة تعريفية لكل سورة، شملت، المدني والمكي من السور، وعدد آياتها، وترتيبها النزولي، في مسار نزولها في المصحف، والسورة التي سبقتها.

وأخيراً: بدأ المؤلف في تفسير القرآن عام ١٣٩٨هـ، وانتهى منه عام ١٤٠٩هـ، كما ورد ذلك في خاتمة التفسير. وقد طبعت الطبعة الأولى عام ١٤٠٩هـ. كما طبعت الترجمة الفارسية للتفسير عام ١٤١٢هـ، أشرفت على الترجمة أستان قدس رضوي بمشهد، حمل عنوان: (تفسير هدايت) في ١٨ مجلد.

□ □ □

تاريخ تفسير القرآن

المؤلف: علي أكبر بابائي.

الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م (٦١١ صفحة).

الناشر: أكاديمية الحوزة والجامعة، بقم المقدسة، إيران.

إن للاطلاع على تاريخ التفسير دوراً كبيراً في التفسير الصحيح للقرآن والاستفادة الواسعة من الآثار التفسيرية. والكتاب الذي نروم التعريف به بصدد البحث عن تاريخ التفسير، وخصائص المفسرين، والكتب التفسيرية، وكيفية التفسير في العصور المختلفة، والتغييرات والتطورات الطارئة على مدارس ومناهج التفسير المختلفة.

يتضمن المجلد الأول من هذا الكتاب الكشف عن تاريخ التفسير من عصر الرسالة حتى عصر الغيبة الصغرى، وتم التعريف فيه بـ٢٨٠ مفسراً و٤٨ كتاباً تفسيريًّا، وأشير الى ٢٣٠ كتاباً مفقوداً في هذا المجال.

ومن جملة المواضيع المبحوثة في هذا الجزء من الكتاب يمكن الإشارة إلى: إثبات تفسير تمام القرآن من قبل النبي الكريم صلى الله عليه وآله وسلم، تدوين التفسير في عصر الرسول، وجود صفوة من المفسرين بعده، دور الأئمة المعصومين عليهم السلام في تفسير القرآن، التعريف بالمفسرين من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين، بيان مصادر ومراجع وخصائص وتطورات التفسير منذ عصر الرسالة وعصر الأئمة المعصومين عليهم السلام وعصر الغيبة الصغرى.

وجاء في الفصل الثاني من الكتاب تحت عنوان (تفسير مجاهد): «وثمة تفسير آخر أطلق عليه اسم تفسير مجاهد، طبع في بيروت عام ١٤٢٦هـ، والمحقق لهذا التفسير هو أبو محمد السيوطي، وجمع فيه ٢١٠٨ أثر تفسيري بترتيب السور والآيات القرآنية. ولم يرد ذكر لمجاهد في سند بعض تلك الآثار؛ إلا أن معظم تلك الآثار نقلت

عنه بخمسة وسائط، وأغلب ما نقل عن مجاهد آراؤه التفسيرية، وبعضها روي عن ابن عباس بواسطة مجاهد، أو روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بواسطتين.

□ □ □

الكبائر

المؤلف: آية الله الشيخ محمد علي النجفي.
تحقيق: مهدي الباقري، رحيم القاسمي.
الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، (٢١٠ صفحة).
الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، أصفهان، إيران.

إن القرآن الكريم والسنة الشريفة حدَّدت معالم الكبائر، محذرة المؤمنين من الوقوع في مهالكها، ولم يفتأ علماء الإسلام في العصور المتعاقبة من بحثها وإطلاع المجتمع المسلم على عظم خطرها. وهذا الكتاب من جملة تلك الكتب التي حثَّت الناس على توخي الحذر من المعاصي الكبيرة، وهو يقع في ثلاثة مقاصد: المقصد الأول: خُصِّص لإيضاح معنى الكبيرة والصغيرة من وجهة نظر المؤلف وغيره من علماء الدين الإسلامي.

أما المقصد الثاني: فقد تناول تحديد الكبائر وسرد الروايات الواردة فيها عن أئمة الهدى عليهم السلام.

وتضمن المقصد الثالث تعداد الكبائر وذكر العقوبات الواردة في مرتكبها في الآيات والروايات.

□ □ □

خواطر عن الإمام السيد محمد الشيرازي

المؤلف: آية الله السيد محمد رضا الشيرازي.
الطبعة: الأولى ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، (٣٢ صفحة).
الناشر: دار العلقمي للطباعة والنشر، كربلاء المقدسة، العراق.

الحديث عن العظماء، ليس بالسهل، وبالذات إذا كان الحديث عن العلماء الربانيين، فهم القدوة الأولى بعد الأنبياء والأوصياء، وفي هذا الكتاب يقدم لنا سماحة آية الله السيد محمد رضا الشيرازي قدس سره، قدوة ربانية عرفها العالم الإسلامي بعطائها المميز، وجهادها الرسالي الذي غيَّر شيئاً من واقع العراق (كربلاء) والخليج العربي وبالذات فترة إقامته في دولة الكويت قبل انتصار الثورة الإسلامية في إيران بعشر سنوات.

وقد استهل المؤلف كتابه بعبارة موجزة هي بمثابة خلاصة فكرة الكتاب: «هذه مجموعة من الخواطر شاهدتها بنفسي، أو سمعتها عن الآخرين، تتعلق بجوانب من حياة آية الله العظمى السيد محمد الشيرازي رضوان الله عليه».

جاء الكتاب في موضوعات ثلاثة، تمحور الموضوع الأول حول العبادة مُقسِّماً إياها إلى: عبادة بالمعنى الأعم، وبالمعنى الأخص. مصيّراً إياها تمهيداً لكتابة ذكرياته. ففيما يخص العبادة وقد ذكر ثلاث

ذكريات للإمام فيها، الأولى تخص مسجد السهلة، والثانية حول التوحيد وهو ذكر لا إله إلا الله، والثالثة حول الارتباط بالإمام الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف.

وتمحور الموضوع الثاني حول الزهد ذاكراً أن له معنيين:

الأول: ألَّا يملكك شيء.

الثاني: ألَّا تملك شيئاً، إلا بقدر الضرورة. ويذكر أربع ذكريات له حوله.

الهدف هو عنوان الموضوع الثالث، ذاكراً أن الأهداف الكبرى لا تتحقق إلا بتركيز الجهود عليها وعدم الالتفات إلى الأمور الهامشية، والإمام الراحل -أعلى الله درجاته- كان من ذلك النوع الذي يركِّز على أهدافه العليا دون المثبطين والخصوم، وكان يقول ليس لي وقتان، وقت للتأليف ووقت للرد على هؤلاء.

□ □ □

الأجوبة النجفية عن الفتاوى الوهابية

المؤلف: آية الله العظمى الشيخ محمد حسين آل كاشف الغطاء.

الطبعة: الأولى ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م (٢٠٠ صفحة).

الناشر: مؤسسة بوستان كتاب للنشر في قم المقدسة.

يهدف المؤلف للرد على استفتاءات وآراء علماء الوهابية ومن يدور في فلكهم. وقد نجح المؤلف بما يمتلك من براعة وحذاقة ومهارة فائقة، ومن خلال الاعتماد على المصادر المعتمدة لدى أهل السنة، في الرد على الآراء الخاطئة لعلماء الوهابية وأهل السنة عموماً في المسائل الكلامية والعقائدية المختلفة.

جاء الكتاب في فصول أربعة، تعرض الفصل الأول إلى مسائل من قبيل: التوحيد، تشييد القباب والأضرحة على قبور الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، هدم قبور الأئمة -في البقيع-، مسح الأضرحة وتقبيلها، بالإضافة إلى مسألة الشفاعة.

أما في الفضل الثاني فقد طرح المؤلف سبعة أسئلة هامة، داعيًا علماء الوهابية إلى الرد عليها ردًا علميًّا مبرهنًا.

وفي الفصل الثالث استعرض آية الله كاشف الغطاء عدداً من فتاوى الوهابية المخالفة لكافة الموازين الدينية في المجالات المختلفة نحو: الكهرباء والتلغراف، الجهاد، هدم المساجد والقبور، اتِّهام الروافض بالشرك وإلزامهم بالتوبة.

ثم تطرق إلى نقدها وتفنيدها ودحض أدلتها.

وأما الفصل الأخير فاشتمل على مسألة نقل متعلقات المسجد، وبناء القبور على الأضرحة، ومسألة الإمامة.

والكتاب ينشر لأول مرة، حيث بقي مخطوطًا، يستنسخه الكتاب والقراء، من زمان المؤلف (ت ١٣٧٣هـ) وحتى عصرنا الحاضر حيث قامت مؤسسة (بوستان كتاب) بقم بتحقيقه ونشره.

□ □ □

الشاب والثقة بالنفس

المؤلف: السيد محمد السبحاني.
الطبعـــة الأولى: ١٤٢٩هـــ/ ٢٠٠٨م. (١٨٨ صفحة).
الناشر: مؤسسة بوســتان كتاب للنشر في قم المقدسة.

جاء الكتاب في فصلين، فصّل المؤلف في الفصل الأول الحديث عن الثقة بالنفس والنقطة المقابلة لها، أي تحقير الذات بصورة مفصلة.

وذهب المؤلف الى أن عوامل ونتائج الثقة بالنفس عبارة عن: النجاح، الصمود في طريق تحقيق الهدف المنشود، سلامة الروح، كسب ثقة الآخرين، والتطور الاجتماعي. واعتبر كلًّا من التردد، التوهم والتخيل، الخوف وعدم الثقة، التعرض للمشاكل، خداع الذات، التمسك بالظواهر، تحقير الذات، التقليد الأعمى، والتنافس غير النزيه من علامات عدم الثقة بالنفس.

وجاء في جانب منه تحت عنوان التقليد الأعمى: «من يفتقر إلى تصور صحيح عن مواهبه وقدراته وقابلياته، لن يتمكن من الإبداع والابتكار. فالإنسان يستطيع أن يجد فرصة للبحث والأخذ بزمام الأمور وطرح أفكار حديثة في ظل الاستقلال الفكري والثقة بالنفس؛ أما الأفراد الضعفاء والفاقدين للإرادة فيسعون لتقليد الآخرين لسد عقدة الحقارة التي يعانون منها، ويرون نجاحهم رهناً بتقليدهم الأعمى للآخرين، في حين أن هذا العمل لا يزيدهم إلا وهناً إلى وهنهم».

وفي الفصل الثاني شدد المؤلف على أن آثار وتداعيات تحقير الذات هي: عدم الثقة بالنفس، الخجل، الطغيان، التكبر والزهو، حب الانتقام، الانكفاء على الذات، تعاطي المواد المخدرة والإدمان عليها، النفاق، الكذب، اتّباع الخيال، ارتكاب الجريمة، والتعامل الفظّ مع الآخرين. وأكد أن عوامل تحقير الذات على النحو التالي: النقص البدني كالإعاقة، قبح الاسم أو اللقب، توهم الضعف، الفقر والحرمان، التربية غير الصحيحة، اليأس، الخوف، ارتكب الجرم، العجز، الإخفاق والفشل، البطالة، الإيمان بالخرافات والأوهام.

وفي الختام بيّن المصنف سبل علاج هذا المرض النفسي.

السيرة الإدارية للإمام علي عليه السلام

المؤلف: مريم معيني.
الطبعـــة: الأولى ١٤٢٩هـــ/ ٢٠٠٨م (٣٨٨ صفحة).
الناشر: منشورات أمير كبير، طهران.

جاء الكتاب في فصول ثلاثة، تناول المؤلف -في الفصل الأول- أسلوب إدارة المجتمع المسلم في عصر الخلفاء الثلاثة. وفي الفصل الثاني: تم بحث ودراسة مباني الحكومة عند الإمام علي عليه السلام، وأركانها الإدارية وتشكيلات الحكومة العلوية في مجال الاقتصاد، المالية، الجيش والعدل في ثلاثة أقسام متفرقة. ثم الكلام عن المؤسسات الجديدة التي أسست عن طريق الإمام علي عليه السلام.

أما في الفصل الثالث، فقد تم عرض الإجراءات الإدارية للإمام في زمن خلافته في مجال عزل ونصب الموظفين وعمال الحكومة والأصول الإدارية البديعة للإدارة.

وقد تم نشر كتاب السيرة الإدارية للإمام علي عليه السلام طبقاً لما ورد في موقع مؤسسة نهج البلاغة بالشبكة العنكبوتية.

□ □ □

قصاص الرجل حيال المرأة

المؤلف: علي محمدي جوركويه.

الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، (٢٨٠ صفحة).

الناشر: أكاديمية الثقافة والفكر الإسلامي، قم المقدسة.

من المواضيع التي أثارت جدلاً واسعاً في النصوص الفقهية القديمة والحديثة على حدٍّ سواء، بل والنصوص غير الفقيهة (الحقوقية) الحديثة، مسألة قصاص الرجل مقابل المرأة. والكتاب يحاول التطرق باختصار الى هذا البحث، من خلال تسليط مزيد من الأضواء على مباحث من قبيل: تفاوت الرجل والمرأة في الحقوق الجزائية في الإسلام، وفلسفة هذا الأمر، والأمور المتعلقة بقصاص الرجل مقابل المرأة.

وقد حاول المؤلف بحث الزوايا المسكوت عنها أكثر من غيرها، وبيان وجه التفاوت بين الرجل والمرأة في بعض الأمور الجزائية، ومنها القصاص.

كما أن المؤلف يؤمن بأن قصاص الرجل إزاء المرأة مشروط، وهذا الحق حق تخييري، والفروق المذكورة في الفقه الجزائي للإسلام هي مقتضى وجود انسجام بين قوانين الإسلام في الحياة الأسرية والاجتماعية.

جاء الكتاب في أبواب ثلاثة:

الباب الأول: تعرض في فصلين الى التعريف بالمصطلحات وتاريخ القصاص، وإلى التفاوت بين الرجل والمرأة في الأمور الجزائية وفلسفتها.

الباب الثاني: تطرق إلى عقوبات الجرائم العمدية للرجل ضد كيان المرأة وخصوصياتها.

الباب الثالث: تناول بالتحليل والدراسة الشبهات الشائعة في موضوع القصاص وردودها.

□ □ □

الأسس الحديثية والرجالية

المؤلف: محمد رضا جديدي نجاد، عبد الهادي مسعودي.

الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م. (٢٩٦ صفحة).

الناشر: مؤسسة دار الحديث العلمية الثقافية.

الكتاب يتناول منهج العلامة الشيخ محمد تقي المجلسي (ت: ١٠٧٠هـ) -والد صاحب بحار الأنوار- في علوم الحديث بالاستفادة من كتاب: (روضة المتقين) و(لوامع صاحبقرانى = فارسي). تناول المؤلف في هذا الكتاب النقاط المهمة التي

ذكرها المرحوم محمد تقي المجلسي في هذين الكتابين، وأدرجت بترتيب منطقي تحت عناوين مناسبة. دُوِّن هذا الكتاب بمقدمة وثلاثة أبواب.

ذكر الكاتب في المقدمة ترجمة العلامة محمد تقي المجلسي. أما الباب الأول فيتناول تاريخ الحديث والرجال في نظر العلامة المجلسي.

الباب الثاني: دراسة مصطلحات علم الحديث في نظر العلامة.

أما الباب الثالث والأخير فيتناول منهج العلامة المجلسي في شرح وفهم الحديث (فقه الحديث).

□ □ □

آداب أمير المؤمنين عليه السلام المشهور بـ(حديث الأربعمئة).

المؤلف: قاسم بن يحيى الراشدي.

تحقيق: مهدي خداميان آراني.

الطبعة: الأولى، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م (٢٨٨ صفحة).

الناشر: مؤسسة دار الحديث العلمية الثقافية.

الكتاب هو في الحقيقة تنقيح لكتاب (آداب أمير المؤمنين) تأليف قاسم بن يحيى الراشدي (كان حيًّا في القرن الثاني الهجري) والذي نقل فيه الحديث المشهور بحديث الأربعمئة، وقد جاء في هذا الحديث ذكر أربعمئة توصية من التوصيات المختلفة لأمير المؤمنين عليه السلام. ورد في مقدمة الكتاب بحثاً مفصلاً عن المؤلف وكتابه وأصول وأسلوب تقييم الروايات في الكتاب في خمسة وخمسين صفحة.

حُقِّق الكتاب على أساس تسع نسخ خطية من كتاب (الخصال) في مئة وتسعين صفحة. ورد في هامش الكتاب وتعليقاته المطالب التالية: (اختلاف النسخ الخطية)، (المصادر الروائية الأخرى والكتب الفقهية التي نقلت الأحاديث من هذا الكتاب)، (نقل الرواية من غير طريق الراشدي)، (المؤيدات الحديثية لمضمون الأخبار)، (شرح الكلمات الغريبة والمشكلة).

كما ورد في آخر الكتاب فهارس مفصلة عن الآيات ومواضيع الأحاديث.

وثمة كلمة: إن الحديث ذكر في كتاب (الخصال) للشيخ الصدوق ولكن الموارد فيه لا تصل إلى أربع مئة، وقد يسدّ هذا النقص بالرجوع إلى المصادر الأخرى. علماً بأنَّ الأسانيد المشابهة لهذا الحديث قد ذُكرت أيضاً بالاستفادة من القرائن المختلفة الرجالية والكتب □

إعداد هيئة التحرير

مهرجان: الوهابية عائق أمام الانسجام الإسلامي

عقدت مؤسسة الإمام الخميني قدس سره، وبرعاية (بويا/ التجدد)، و(المنظمة الوطنية للشباب) مهرجان خطابي، حمل عنوان: (الوهابية عائق أمام الانسجام الإسلامي)، وذلك بمدينة قم المقدسة، في السابع والعشرين من شهر صفر لعام ١٤٢٩هـ، تزامناً والذكرى السنوية الثانية لهدم قبور الأئمة في سامراء، حيث استهل المهرجان بعرض أفلام وثائقية عن جرائم الوهابية ضد المسلمين والشيعة تحديداً في بعض الدول الإسلامية كإيران والعراق.

وقد تحدّث سماحة السيد أحمد رهنمائي، مدير مجلة (التجدد)، واصفاً وجود الفرقة الوهابية الضالة أهم عامل يقف بوجه الانسجام الإسلامي؛ ما يحتم التطرق إلى معالجة أبعادها المختلفة.

وبكلمة اعتبر فيها سماحة الشيخ محمد تقي مصباح يزدي -مدير مؤسسة الإمام الخميني قدس سره-: «أن مكافحة السلبيات وبيان حقيقتها واجب يقع على عاتق المؤمنين والعلماء في كل مجتمع»، مضيفاً: «ينبغي علينا ونحن نعيش أجواء عام الوحدة الوطنية والانسجام الإسلامي، أن نحدد معوقات الاتحاد والانسجام الإسلامي، ومن ثم نعمل على إزالتها والقضاء عليها».

وفيما أكد سماحته على أن نشوء الأفكار المنحرفة لا يقتصر على عصرنا الراهن فحسب، تابع قائلاً: «يجب أن نعلم كيفية محاربة الأفكار المنحرفة، وننتهج استراتيجية خاصة في هذا المجال؛ لئلا

نتحمل مزيداً من الخسائر في هذا الصدد».

وكانت الفقرة الأخيرة للمهرجان ندوة حوارية لمناقشة أبعاد أخطار الوهابية، شارك فيها كل من السيدين حسيني قزويني ويوسفي غروي.

لفت فيها سماحة السيد حسيني قزويني إلى الخطر الذي يتهدد الإسلام من الفرقة الوهابية قائلاً: «إذا ما أردنا القيام بعمل جادّ لمعرفة الوهابية فينبغي أولاً تحديد مواطن الضعف لدينا، ومن ثم تسليط الضوء على عوامل نمو وتطور تلك الفرقة الضالة».

وهذا وقد تشكّل الحضور الذي قدر بـ(١٣٠٠) من شخصيات علمية نخبوية حوزوية وجامعية بالإضافة إلى حشد من المسلمين من الدول الإسلامية وأمريكا اللاتينية.

□□□

ندوة: القراءات المختلفة للتقريب بين المذاهب الإسلامية

أشار سماحة الشيخ جعفر الهادي، أحد الأساتذة البارزين في الحوزة العلمية والجامعة، إلى أهمية التعامل بين المسلمين قائلاً: «التعايش السلمي بين طائفتي الشيعة والسنة يبعث على الافتخار في الرأي العام في الدول الغربية، والحل الأمثل والأنجع لإسلام قوي في غضون القرن القادم يحتم مواصلة وتعزيز الانسجام والاتحاد بين المسلمين».

جاء ذلك في الندوة العلمية التي عقدت في العشرين من فبراير ٢٠٠٨م - ١٣ صفر ١٤٢٩هـ، بمدرسة الإمام الخميني بمدينة قم المقدسة.

حيث أضاف الشيخ الهادي قائلاً: «استخدم الأعداء في القرن الأخير أدوات عسكرية وسياسية وثقافية لزعزعة الالتحام بين مكونات العالم الإسلامي، وإثارة خلافات على أساس التعصب الذي يؤول إلى الافتراء، والوقوف بوجه التقريب والاتحاد بين المذاهب الإسلامية، وتأجيج الفتنة في المبادئ الأساسية للمسلمين؛ وقد نجحوا إلى حدٍّ بعيد في مساعيهم الخبيثة».

وتابع قائلاً: «يصف البعض الدين الإسلامي في بعض الدول بأنه متحف لسائر الأديان؛ وهو ما يثبت نظرتهم العدائية لهذا الدين الإلهي، فلا ينبغي على المسلمين أن يعملوا على تشويه صورة الدين الإسلامي والإساءة إلى المسلمين بإثارة الفرقة فيما بينهم».

وأكد الشيخ الهادي: «أن المسلمين مكلفون برفع رأس الإسلام عالياً في العالم بتصرفاتهم وسلوكهم، وعليهم أن يحولوا دون تحقيق العدو لأهدافه الشريرة من خلال أعمالهم وسلوكاتهم النابعة من الإسلام، انطلاقاً من الدعوة القرآنية للتقارب والوحدة والانسجام».

ووصف سماحته إساءة البابا للإسلام بأنها جعلت قلوب المسلمين في العالم تعتصر ألماً، وأضاف: «يسعى العدو عبر الوسائل المختلفة كالأدوات الثقافية إلى إحداث شرخ في الصف الإسلامي وشق عصا المسلمين

بالتفريق بين الشيعة والسنة. وبوسع المسلمين القيام بترسيخ الوحدة فيما بينهم بالتأكيد على القواسم المشتركة والدعوة إلى التقريب».

وأخيراً ختم الشيخ جعفر الهادي حديثه مشدداً على ضرورة حفظ الهوية الدينية قائلاً: «التكتم على القواسم المشتركة بين المسلمين يوجب اتساع الهوة بين السنة والشيعة».

□□□

مؤتمر: العقلانية وتجلياتها في واقع الأمة

تحت شعار (العقلانية وتجلياتها في واقع الأمة) انطلقت فعاليات مؤتمر ملتقى القرآن الكريم في دورته السادسة بحضور جمع غفير من العلماء والفضلاء، والمهتمين بالبحث القرآني، وذلك على مدى يومين ١٦ - ١٧ رمضان ١٤٢٩هـ، الموافق: ١٦ - ١٧ سبتمبر ٢٠٠٨م بواقع جلستين.

الجلسة الأولى

الراشد: عقد المؤتمرات مساهمة جادة للانفتاح على القرآن

انعقدت الجلسة الأولى للمؤتمر بكلمة لرئيس المؤتمر الأستاذ عبدالجليل الراشد، بيَّن خلالها الهدف من انعقاد هذه المؤتمرات: «إن هدفنا من عقد هذه المؤتمرات هو المساهمة في الانفتاح على كتاب الله، وذلك لمعالجة المشكلات والقضايا الملحة التي تعتري الساحة الإسلامية عبر التسلُّح بالرؤى القرآنية».

وفي موضوع هذه الدورة بيَّن الراشد أنه: «علينا أن نعيد النظر في الجدلية القديمة الحديثة (تناقض العقل والوحي)، ونصرف الجهد والوقت لاستجلاء العقل القرآني للتعرف على هذا النور وآثاره ودوره في حياتنا»، مؤكداً أننا «بأمس الحاجة للتعرف على العقل الاجتماعي والحضاري».

آل سيف: بعض المظاهر العقلانية كما يقررها القرآن

قدّم بعد ذلك سماحة الشيخ فوزي آل سيف مدير حوزة القطيف العلمية، وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة، أولى الدراسات في هذه الدورة وكانت الدراسة تحت عنوان (بعض المظاهر اللاعقلانية كما يقررها القرآن الكريم)، بيّن فيها أنه «ينبغي للإنسان أن يستعمل العقل فيما خُلق لأجله مستشهداً في ذلك بذكر القرآن ﴿أَفَلاَ يَعْقِلُونَ﴾ ١٣ مرة و ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ في ٧ موارد.

وأردف السيف: «ليست المشكلة في أن بعض البشر لا عقل لهم، إنما في عدم إعمال العقل، وترك استعماله.. مما طبع حياتهم بطابع اللاعقلانية في كثير من الأمور».

وأشار في ذلك لبعض الطبائع اللاعقلانية، وقسَّم هذه الطبائع لعدة أقسام منها (ما يرتبط بنظام التفكير)، وقسَّم هذه أيضاً لعدة أقسام وهي: عدم التفكير فيما قال، اتِّباع الآباء و الأجداد من غير دليل، وإغلاق الباب أمام المقاييس

العقلائية».

وانتقل بعدها لـ(ما يرتبط بنظام السلوك) ذكر منها: الاستهزاء والسخرية، سوء الأدب مع الآخرين، الاستجابة للشهوة، التفرق والتمزق الداخلي.

وختم الدراسة بـ«ما يرتبط بالشأن العبادي) بيّن فيه أهمية أن يكون الشخص بنفسه مؤتمراً ومنتهياً لكي يكون ذا مصداقية». وأكد على أن «الاختراع في الأمور العبادية ممنوع، لا سيما في الأمور التي لا يقبلها العقل».

المقداد: النظرية العقلانية في القرآن

جاءت المشاركة الثانية للشيخ مهدي المقداد وكانت بعنوان (النظرية العقلانية في القرآن الكريم)، حيث عرَّف في بدايتها العقل بأنه: «القدرة التي يُستنبط بها، والتي تعين على معرفة الحق».

وقال: «إن القرآن الكريم أسس لهذه النظرية وبيَّن الأسس التي تستنبط بها الأحكام، حيث إن القرآن طرح أمور مشتركة للعقلاء»، وأردف سماحته: «شنَّع القرآن على أناس أنعم الله عليهم بهذه النعمة فلم يستخدموها، وكأن ليس لهم عقل حيث وصفهم بـ(الأنعام) التي يجزم العقلاء بعدم وجود العقل فيها».

وختم دراسته بذكر مجالات التعقل المشار إليها في القرآن الكريم، ذكر منها: «إثبات الصانع، وقدرة الله سبحانه وتعالى».

الجلسة الثانية:

الصادق: مفهوم العقلانية في الأمة

افتتحت فعاليات الجلسة الثانية للمؤتمر بمشاركة سماحة الشيخ صاحب الصادق استاذ الدراسات العليا في حوزة القائم العلمية بطهران، ومدير المكتب الفقهي لسماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي بطهران.

استوقفت دراسة الشيخ صاحب كلمة (العقلانية)، حيث قال الصادق: «لم أجد هذه الكلمة -حسب تتبعي- في السنة الشريفة، واستخدمت هذه الكلمة كثيراً في كتب المنطق والفلسفة الإغريقية، كما استخدمت في ترجمات الكتب الفلسفية الغربية الحديثة».

وفي معناه قال: «أما عن معنى الكلمة في تراث المسلمين، فقد استخدمها البعض بمعنى العقل نفسه».

ودعا الشيخ صاحب: «الناشطين في علم الدين، والثقافة الدينية، والعمل الديني والإرشاد» لليقظة في الحديث والكتابة لكي لا يسقطوا في «فخاخ المصطلحات المستعارة التي لا تعبر عن ضميرنا وعما نريد قوله حقيقة».

وفي دور العقل وتجلياته في واقع الأمة قال: «إن أبرز تجليات التعقل في واقع الأمة توجزها الآيتان (١٧ و ١٨) من سورة المزمر، حيث يقول الله: ﴿الَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ﴾».

وفي ختام دراسته أوصى الشيخ صاحب: «الباحثين بضرورة التعمق في معرفة العقل والتعقل وفق بصائر القرآن الكريم والسنة الشريفة»، وكما دعا الباحثين بالاستعانة بموسوعة التشريع الإسلامي (الجزء الأول والسادس) لآية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، لتوسُّعها في بحوث العقل، مفهوم وقيم على هدى القرآن السنة والشريفة.

النمر: العقلانية وتجلياتها في واقع الأمة

يرى السيد حسن العبدالله النمر بضرورة تنقيح مصطلح العقلانية للولوج في هذا الموضوع، جاء ذلك في دراسته التي شارك فيها في المؤتمر في الجلسة الثانية.

وبيّن سماحته في دراسته -التي حملت عنوان: (العقلانية وتجلياتها في واقع الأمة)- على أنه سيتناول المصطلح واستقراء معانيه وتجلياته في جانبه العملي في واقع الأمة وفق الرؤية القرآنية.

وفي مكانة العقل في القرآن الكريم قال السيد النمر: «من الظلم بمكان وصف العقل (كمصدر للفاعلية والعقلانية كنتاج عقلي) كندٍّ للدين والقرآن، أو قسيم لهما!.. إذ يحرّض القرآن دوماً على تفعيل العقل وقواه الكامنة في موارد مختلفة وعديدة».

وعدّد النمر الموارد التي طلب القرآن فيها تفعيل العقل لإدراك مشتركات المعرفة فمنها فهم الكلام، عدم التناقض، فهم الحجج والبراهين، موافقة القول للعمل، اختيار النافع وترك الضار سواء كان ماديًّا أو معنويًّا.

وفي ختام دراسته أكَّد النمر على أن: «العقل العربي والإسلامي متأزم مع الشعارات، معتبراً ذلك (عائقاً) لانتشار العقلانية القرآنية كنمط معرفي مؤثر يساهم في رشد المجتمع كله».

التوصيات:

اختتم المؤتمر بعد ذلك أعماله بقراءة توصيات ملتقى القرآن الكريم بسيهات، حيث جاء فيها:

١- السعي الجاد لنشر ثقافة العقل والتعقل في مجتمعاتنا لإحداث عملية تكاملية بين العاطفة والعقل.

٢- الدعوة إلى استحضار العقل القرآني، العقل الاجتماعي، العقل الحضاري، ذلك العقل الذي يخطط وينجز.

٣- ضرورة اهتمام المراكز والمعاهد العلمية بالبحوث القرآنية، وبالخصوص ما يرتبط منها بمعارف القرآن وعلى رأسها مسألة العقل، للخروج من الإشكاليات القديمة لجدلية العقل والوحي وأشباهها.

٤- تحويل المفردات القرآنية في حقل العقل إلى برامج تحاكي جميع فئات المجتمع.

٥- ضرورة إسهام المراكز والمجلات القرآنية والمنتديات والمؤتمرات في توضيح معارف القرآن وعلى رأسها العقل وتجلياته في واقع الأمة.

□□□

مؤتمر:
القرآن الكريم وليلة القدر

عقد في مكتب المرجع الديني سماحة آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي -دام ظله- بالعاصمة بغداد، المؤتمر القرآني السنوي الرابع، تحت عنوان (القرآن وليلة القدر).

افتتح المؤتمر الذي عقد في ٢٢ رمضان ١٤٢٩هـ، ٢٢ سبتمبر ٢٠٠٨م، بحضور جمع من العلماء وفضلاء الحوزة العلمية في كربلاء المقدسة، والنجف الأشرف، وبغداد، بدأ المؤتمر أعماله بتلاوة عطرة لسماحة السيد محمد العلاق أحد طلبة حوزة الإمام القائم عجل الله تعالى فرجه الشريف في بغداد. ثم ألقى الكلمة الافتتاحية سماحة السيد مثنى الموسوي، حيث أكد على «أهمية وضرورة العودة إلى القرآن بوصفه كتاب قراءة وتدبر وتطبيق». موضحاً إن «الحديث عن ولادة القرآن هو الحديث عن بصائر القرآن، وهو كتاب رحمة وفلاح لمن آمن به واتبع هداه في الحياة». وأضاف: «أن دعواتنا إلى القرآن الحكيم هي دعوة الاستفادة من قيمه والتدبر في آياته وهو الطريق المستقيم إلى العمل به».

ثم ألقى الشيخ حمزة اللامي، كلمة المؤتمر الرئيسة، وتضمنت العديد من المحاور، منها الحديث عن صفات وخصائص القرآن الكريم. موضحاً «أن سر عظمة القرآن تكمن في أمرين، الأول أنه كلام نازل من رب عظيم، والثاني أنه كلام يعلو كلام الخلق، ويعلو على عنصري الزمان والمكان؛ ولذلك فكل أفكاره وقيمه ومبادئه ثقيلة كما قال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلاً ثَقِيلاً﴾. وأضاف أيضاً أن «للقرآن أربعة آثار مركزية في حياة الأمة الملتزمة بالقرآن البصائر والهدى والشفاء والرحمة».

ثم تحدث الشيخ اللامي عن خصائص ليلة القدر مشيراً إلى أن: «الإحياء الحقيقي لليلة القدر ليس معناه أن نبقى مستيقظين إلى طلوع الفجر وإنما أن نحقق أهداف هذه الليلة المباركة، وهناك برنامج رسالة لتحقيق أهداف هذه الليلة المباركة يمكننا اكتشافه من خلال التدبر في السور التي تم التركيز عليها في روايات أهل البيت عليهم السلام في ليلة القدر، وهي سورة القدر والعنكبوت والروم والدخان». وأضاف أن «سورة القدر هي ميلاد الحضارة الإسلامية، وسورة العنكبوت هي سورة الصلابة العقائدية مهما كانت التحديات الحضارية التي تواجه الأمة، وسورة الدخان تتحدث عن ليلة القدر والفتن الكبرى التي تواجه المجتمعات، أخيراً عن الجزاء الإلهي، وهذا معناه أن البشرية مهما تواجه من محن وابتلاءات لابد أن تتحدى وتتحدى كي تحصل على الجزاء الإلهي، وأخيراً سورة الروم وهي السورة التي تتحدث عن أفضل شيء على صعيد العبادة وهي عقيدة البداء، البداء معناه أن كل مشاكلنا وقضايانا بيد الله تعالى، إن هذه البصيرة تعطينا إيماناً وتفاعلاً بقدرة وإمكانية التحرك والتغير».

هذا وأعقب الكلمة، عدة مشاركات منها، كلمة للشيخ عبد المنعم اللامي، مدير حوزة الإمام القائم في بغداد، وكلمة

للشيخ حيدر الشمري إمام جامع وحسينية الرسول الأعظم في شارع فلسطين، ثم فقرة خُصصت للإجابة عن الأسئلة، أعقبها توصيات المؤتمر.

ومما جاء في التوصيات الختامية:

١- الاهتمام بتأسيس رياض القرآن الكريم التي تُعلِّم وتربي أطفالنا على القرآن منذ نعومة أظفارهم.

٢- الاهتمام بإقامة الدورات القرآنية لشبابنا ولمختلف الأعمار والمراحل (الابتدائية والثانوية وأيضاً للجامعات والمعاهد).

٣- العمل الجاد على إدخال القرآن الكريم كمادة درسية في الحوزات العلمية والجامعات والمدارس النظامية.

٤- ضرورة إقامة مؤتمرات وندوات سنوية وتشكيل ورش عمل قرآنية.

جامعة أهل البيت تحتفل بتخريج دورتها الأولى

في نهاية العام الدراسي الأول عام ٢٠٠٧م، احتفلت جامعة أهل البيت عليهم السلام بكربلاء المقدسة - العراق، بتخرج دورتها الأولى، حيث رعى الحفل سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله)، وقد قام سماحته بتقديم الهدايا للطلبة الأوائل الثلاثة في كليات الشريعة والآداب والقانون.

ثم ألقى سماحته كلمة قصيرة في الحفل أكّد في جانب منها على أهمية الدور الذي يجب أن تلعبه الجامعة في المجتمع وإسهامها في بناء وتقدم البلاد.

وأوضح سماحته أن على الطلبة الأعزاء ألَّا يجعلوا من التخرج ونيل الشهادة نهاية الطريق في حياتهم العلمية والعملية، بل هي بداية طريق التقدم والإبداع والعمل المثمر. وإضاف: «إننا نطمح أن يكون العراق كله جامعة، تخرج الطاقات والكفاءات العالية، وحملة الشهادات العليا، مثلما نريد أن يكون كله جامع أيضاً».

يشار إلى أنه حضر الحفل حشد من الشخصيات والوفود الرسمية منها محافظ كربلاء الدكتور عقيل الخزعلي، ورئيس مجلس المحافظة السيد عبد العال الياسري، وعدد من أعضاء المجلس، ورئيس جامعة كربلاء الدكتور مفيد جليل عوض.

□□□

ضد الطائفية

لعل من أبرز مشكلات واقعنا المعاصر، هو ما نشهده من حروب طاحنة، تحركها ثقافة الطائفية البغيضة القائمة على بث روح التفرقة والتكفير، وزرع الفتنة المذهبية في وسط الأمة، وبالتالي تبديد قدرة المجتمع التنموية وتعزيز الاستبداد السياسي في مواجهة المصلحين، وهي بهذا تعيد للأذهان شعاراً جاء به الاستعمار في زمن ليس بالبعيد من تاريخ أمتنا الإسلامية (فرِّق تسد).

إن مثيري الفتنة الطائفية إنما يتحركون من مجاميع دينية متشددة في سياق سياسات الدول، وهي في داخل مجتمعاتها تستند لأجهزة الدولة في ممارسة قمعها للمختلفين معها فتكوِّن ما يُعرف بـ: (الشرطة الدينية)، غافلين عن مآل مسلكهم في خدمة السلطان وتنفير الناس من الدين أو متغافلين، تسوقهم عصبيات جاهلية ومصالح دنيوية.

إن هذه الثقافة تخالف تماماً أسس وقيم الدين الإسلامي، من الدعوة إلى قيم التسامح والحرية والعدالة والمساواة والتأكيد على أساس العيش المشترك، وفي مواجهتها لابد من العمل على توعية الأمة بخطر هذه الثقافة، وهذا يتطلب منا توحيد الصف، ووحدة الكلمة، القائمة على أساس تأكيد القواسم المشتركة، والنظر في مصلحة الأمة الإسلامية، والأخذ بعين الاعتبار المقدمات التالية:

١- تقليص الوظيفة الدينية في الدولة بحيث تتسع للتنوع المذهبي، وأن يكون العمل الدعوي إرشاديًّا (بالكلمة الطيبة) غير قائم على الشدة أو السلطة التنفيذية.

٢- احترام التعددية المذهبية، على أساس المساواة والعدالة وكفالة الحرية، وبإخراج (المذهبية) من أدوات الصراع السياسي.

٣- بث قيم التسامح التي يدعو إليها القرآن والتأكيد على التواصل المعرفي، وتأصيل قيم العيش المشترك.

وأخيراً.. تبقى هذه الدعوة في إطار التنظير، ما لم تتحرك النخب العلمية والدينية والإعلامية بمؤسساتها للعمل على تأكيد حضور الثقافة القرآنية الاجتماعي الثَّقافي والقانوني.

▪▪ محمد زين الدين

No. 44 20th Year. Winter 2009AD / 1430HG.

44

ALBASA'ER

ISLAMIC IDEOLGIC MAGAZINE

Islamic Ideoligic Magazine
Issued by: Islamic Studies
& Resarches Center
In the Universiy of
Imum ka'am

المشاركون في العدد:

- المرجع الديني السيد محمد تقي المدرسي
- آية الله السيد هادي المدرسي
- آية الله السيد جعفر سيدان
- محمود الموسوي
- عباس الجابر
- عبدالله اليوسف
- جعفر العلوي
- شفيق جرادة
- مرتضى الفرج
- زكريا داوود
- معروف الرصافي
- إبراهيم السفسيف
- محمد زين الدين