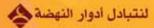


المذهب القيمي في التشريع وأبعاد تطوير مناهج الاستنباط

حوارمع سماحة المرجع الديني السيد محمد تقي المدرسي



خيارات العلاقة مع الغرب والتحول العربي



مفهوم الحرية عند الإمام الخميني

العقل والفلسفة والدين

الثقافة الرسالية كنظرية في العلوم الاجتماعية 📤

انهيار القوى العظمى.. الاتحاد السوفياتي نموذجًا

إقصاء الآخر وثقافة النقد





بسيِ وَاللَّهُ اَلرَّهُ زَالَتِ مِهُ ﴿ هَذَا بَصَنَيْرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمِ يُوقِنُونَ ﴾



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 الوعى 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

■ بريطانيا جنيهان ونصف

■ سویسرا ۱۰ فرنکات

■ ألمانيا ١٠ ماركات

■ إيطاليا ٥٠٠٠٠ ليرة

■ هولندا ۱۰ فلورن

■ كندا ٥ دولارات

■ أمريكا ٥ دو لارات

■ أوستراليا ٦ دولارات

الدول الأوربية والأمريكية

والإفريقية الأخرى ٥ دولارات



سعر العبدد

- لبنان ۳۰۰۰ ل. ل ■ العراق ۱۰۰۰ دينار
- إيران ١٠٠٠٠ ريال ■ سوريا ٦٠ ل. س
- اليمن ١٧٠ ريال ■ الأردن دينار ونصف
- السودان ۷۰ دینار ■ مصر ٥ جنيهات
- ليبيا دينار ونصف ■ الكويت دينار ونصف.
 - السعودية ١٥ ريالاً
 - البحرين دينار ونصف
 - الإمارات العربية ١٥ درهماً
 - عمان ريال ونصف
 - قطر ١٥ ريالاً
- المغرب ٢٠ درهماً ■ موريتانيا ١٥٠ أوقية

■ تونس دینار ونصف

- الجزائر ٢٠ ديناراً
- فرنسا ٣٠ فرنكاً

التوزيع

التوزيع خارج لبنان: الفلاح للنشر والتوزيع لبنان ـ بيروت ص.ب ١١٣/٦١٥٩ فاکس: ۹۲۱-۱-۸۵۲۲۷



مجلة إسلامية فكرية

يصدرها مركز الدراسات والبحوث الإسلامية في حوزة الإمام القائم العلمية



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



رئيس التحرير

* السيد جعفر العلوي (السعودية)



مدير التحرير

* الشيخ محمد زين الدين (السعودية)



هيئة التحرير

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



للتواصل المتواصل

- * لبنان- بيروت الحمراء، ص.ب: ٦١٥٩/١١٣.
- *P.O.Box 113/6159 Hamra -Beirut-Lebanon
- * www: albasaer.org
- *E-mail: albasaer@gawab.com





السنة الثالثة والعشرون ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م







23th year 1433h - 2012m

1) *	ك التعريب مفهوما وواقعا - د. قريد محمد المعصسة
	حوار البصائر
تباط حوار مع سماحة	 المذهب القيمي في التشريع وأبعاد تطوير مناهج الاست
177	المرجع الديني السيد محمد تقي المدرسي
	رأي
جعفر العلوي	 حيارات العلاقة مع الغرب والتحول العربي - السيد -
	نافذة الأدب
147	🛭 قَلَمٌّ جَريح - حسين مكي المتروك
	إصدارات حديثة
14.	
	تقارير ومتابعات
زات العراق وإيران ١٩٣٠٠	 السلط الدينية في الإسلام الشيعي: الثقافة والتعليم في حوة
	 مؤتمر الشيخ البهائي تراث الأصالة في الوحدة الإسلا

من المحرر

لا تزال دعوات التطوير في مناهج الاجتهاد تشغل مساحة كبيرة في عقلية الفقيه النهضوي، فمن الفقهاء مَنْ يترسم طرائق سابقة ساعيًّا للتطوير في مبتنياتها، والآخر يسبر أغوار الفكر الإسلامي محاولاً استكشاف مناهج جديدة تتناسب وواقع التحولات، لتبي طموح وتطلعات عصرية، بغية دفع الأمة للشهود الحضاري. يقدم هذا العدد حوارًا مميزًا مع أحد رواد النهضة والتجديد في الفكر الإسلامي، وهو سماحة المرجع الديني السيد محمد تقي المدرسي، في مشروعه «تطوير عملية الاستنباط الفقهي»، والحوار - في قسمه الأول - يحاول قراءة هذا المشروع التجديدي، بغية التعرف على معالم هذه النظرية الأصولية التي عرفها سماحته بالمذهب القيمي في التشريع، والتي شغلت سماحته منذ عقودٍ ثلاثة، كان من أهم نتاجها (موسوعة التشريع الإسلامي.. مناهجه ومقاصده) في أجزائه التسعة، ثم أتبعها بموسوعة (فقه الاستنباط.. دراساتٌ في مبادئ علم الأصول)، مدر منها مع مطلع ٢٠١١م، جزءٌ، وستصدر بقيتها تباعًا. والتي عرّفنا من خلالها على مناهج التشريع ومقاصده، فتبلورت عبرها نظراته الخاصة في الفقه والأصول، مقدمًا أسس أصولية فقهية جديدة في عملية الاستنباط.

وفي قراءة لمستقبل التحول العربي، يقدم لنا مفتتح العدد رؤية جادة يطرقها الأستاذ العطار، تنطلق بدعوة الأمة الإسلامية في تعزيز تبادل أدوار النهضة على كافة المستويات، مرتكزه التنوع الذي يحظى به الشارع الإسلامي، مع ضرورة مراعاة خصوصية كل مجتمع في إقامة النموذج المناسب لتطلعاته، في إطار الخطوط العامة للقيم الإسلامية. مؤكدًا في ذلك أن «الرهان على جماهير الثورات العربية والتيار الإسلامي الصاعد أن يتضامن مع خيارات الأمة الأصيلة وتطلعاتها في الأمن والحرية والسلام والكرامة، لأنها القيم الربانية التي تمثل رسالة القرآن، وفي السياق ذاته يتساءل رئيس التحرير في باب (رأي ونقاش) حول إمكانية تجسير العلاقة مع الغرب في ظل إرهاصات التحول العربي ؟.

كما حوى العدد العديد من الدراسات الفكرية المتنوعة، بعضها يعالج قضايا معاصرة كالتعايش والحرية، والتغريب، وثقافة الاقصاء، والهرمنيوطيقا. ومستقبل الحراك العربي، وبعضها يتطرق لقضايا لها شيء من الأثر في مسار الفكر الإسلامي كقراءة الأوضاع الفكرية لمدرسة القطيف. وأخرى يحاول فيها الأستاذ حكيمي إثباب ما يؤيد المسار التفكيكي في فكر الفلاسفة والدين. والله تعالى نسأله القبول، وللقارئ مزيد الفائدة.



مفتتح

لنتبادل أدوار النهضة

الاستاذ: حسن العطار*

الأمة الإسلامية مثلها كمثل الشجرة الطيبة، وارفة الظلال، مثمرة تؤتي أكلها كل حين، تستمد ثبات مشروع نهضتها من عمق الجذور المتأصلة في الدين، وترسم تطلعاتها من خلال العروج إلى رحاب الأسباب في الكون وعناق آفاق وحي السماء، في صورة متكاملة من تفرّع الأغصان وتشابكها. نستعير هذه اللوحة الكونية لتكون مدخلاً للحديث عن ربيع الثورات العربية وتفاعلاتها على الساحة الجماهيرية، التي أثمرت صعود التيار الإسلامي إلى السلطة، فحين يعجب الزرَّاع ربيع التفتّح والاخضرار فعلينا ألَّا ننسى أنه فصل من الزمان، يتكامل مع دورة فصول أخرى جرت وما زالت تجري على الشجرة الأم، من الشتاء ورياحه العاتية ذات البرد القارص، ومن الصيف ولهيبه الحار، والخريف وتساقط الأوراق، وما تبدّل الأوراق سوى تجدّد وتنامي الأمة.

شُنَّة التبديل

ومن هنا نطل على سُنَّة التبديل الإلهية التي تجري في الخلق وتتعاقب على الأقوام والجماعات في إطار الأمم كما في قوله تعالى: ﴿ وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آَمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلَفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي الْتَنْفَى لَهُمْ وَلَيْمَكُنَنَّ لَهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ

^{*} كاتب، مفكر إسلامي، مدير عام منتدى القرآن الكريم، عضو استشاري بمجلة البصائر، الكويت.

ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿(١).

فالتبدّل والاستبدال بين الجماعات والأقوام والأمم مرتبط بمهام الاستخلاف في الأرض وعمارتها والتمكين بأسباب القوة، وقد تراوحت عبر تاريخ الأمة المعاصر عناوين كالتغيير والإصلاح والإحياء والثورة عبر مشاريع وحركات وثورات، وهي لم تكن سوى تعبير عن الرغبة العارمة في إحداث نقلة نوعية في واقع الأمة للنهوض نحو مستقبل أفضل، وبعد عهود ملتبسة من العلاقة بين الإسلاميين ومشروعية الدولة، اكتشفت الأمة أن التمكين مرتبط بمؤسسة الدولة كنظام إداري حديث لإدارة الموارد البشرية والمادية بما يحقق الحياة الكريمة، فالتمكين من مفاهيم الإدارة الحديثة لتحقيق الجودة الشاملة، ودائرة أوسع تضم المعرفة والمستوى التقنى والثقة بالذات، وأساس التمكين هو تذويب احتكار السلطة في العمل الجماعي، وهو يرتبط بمفهوم المجتمع المدني في عملية لتغيير علاقات القوة، بما يتيح الفرصة للأفراد في المجتمع لاتخاذ المبادرات والقرارات واكتساب مزيد من السيطرة على حياتهم، ويؤدى في الوقت نفسه إلى تخلى النُّظُم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، عن جزء من سلطتها وإتاحة الفرصة للأفراد والجماعات المهمشة للمشاركة في عملية صنع القرارات ولعب دور مؤثر في المجتمع. يقول صاحب تفسير الميزان العلامة الطباطبائي في تفسير الآيات الكريمة من سورة الحج، وفي سياق إلقاء الضوء على ثنائية التدافع والتمكين قال تعالى: ﴿ وَلَوْ لا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضِ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقُويٌّ عَزِيزٌ (٤٠) الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأَمُورِ ﴾ (٧).

«المراد بدفع الله الناس بعضهم ببعض أعم من القتال، فإن دفع بعض الناس بعضاً ذبًا عن منافع الحياة وحفظاً لاستقامة حال العيش سنة فطرية جارية بين الناس، ويشهد به تجهيز الإنسان كسائر الموجودات بأدوات وقوى تسهّل له البطش ثم بالفكر الذي يهديه إلى اتّخاذ وسائل الدفع والدفاع عن نفسه، أو أي شأن من شؤون نفسه مما تتم به حياته وتتوقف عليه سعادته»(۱). والمراد من تمكينهم في الأرض إقدارهم على اختيار ما يريدونه من نحو الحياة من غير مانع يمنعهم أو مزاحم يزاحمهم.

والمتتبع لتاريخ الدول التي تعاقبت على الأمة منذ سقوط الخلافة الإسلامية وقيام الدولة العصبية ابتداءً من الدولة الأموية مرورًا بالعباسية وانتهاء بسلاطين الدولة العثمانية، والدولة العربية المعاصرة التي تعاقبت عليها التيارات القومية والعلمانية والاشتراكية، سيجد أنه ينطبق عليها قول الله تعالى في وصف بليغ بأنها خاوية على عروشها، وأن الظلم هو

⁽١) سورة النور، الآية ٥٥.

⁽٢) سورة الحج، الآية ٤١.

⁽٣) الميزان في تفسير القرآن، ج١٤، ص٣٨٧.

السبب المباشر لسقوطها وتفككها.

قال تعالى: ﴿ فَكَأَيِّن مِّن قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرِ مَّشِيدٍ ﴾ (١٠).

ونجد في الأيات خير تعبير عن ذلك الخواء في قوله تعالى: ﴿ وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ ﴾ فالبئر يمثل مصالح العباد والتعطيل لدور المجتمع، ومصادرة حرياته وشل حركته ونهب وتبديد ثرواته، أما قوله تعالى: ﴿ وَقَصْرٍ مَّشِيدٍ ﴾ فهو يمس سلطة الحكم المستبد المتلاعب بمقدرات الأمة الموغل في الفساد والذي هتفت الجماهير له. ارحل. يقول المرجع المدرسي دام ظله في تفسير من هدي القرآن: «لقد خلق الله سبحانه الطبيعة بحيث لا تتلاءم مع الانحراف والجريمة، فهي تصبر زمناً ثم تتفجر غضباً -حين يشاء الله- لتُعيد الأمور إلى نصابها. أما القصر المشيد فإنه يرمز إلى مباني الملوك والحكام الظلمة، حيث ذهبوا ولم تغن عنهم قصورهم من الله شيئاً. أما البئر التي هي محور الحياة في الصحراء، ويعتبر مالكها سيد الناس، فقد تعطلت بعد أن كانت مركز التجاذب وسبب الصراع، بينما بقيت القصور المشيدة التي تعالت وتجصصت خالية ترمز إلى فناء أهلها» (٥٠). فلم تكن هذه الدول سوى الشجرة التي اجتثت على أيدي الجماهير وما عاد لها مقر أو مستقر.

قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ ﴾ (١٠). هذا الخواء تُعبِّر عنه الدراسات الحديثة بالدول الفاشلة من خلال مؤشرات: كانهيار الحكومة، أو صراع السلطة، وفقدان الشرعية، وفساد الحُكم، والتمرد الاجتماعي، وحالة تدني الخدمات، وانتهاك القانون، والتدخلات الخارجية، والتدهور الاقتصادي، وحكم الأقلية، والنزاعات العرقية، وحركة النزوح واللجوء، ونقص الغذاء، والوضع الصحى، والمستوى التعليمي.

ولو بحثنا في الجنور التي استقت منها الأمة هذه النهج السلمي الثائر أمام دولة الطغيان والفساد والاستعباد وشحذ إرادة الجماهير بمقولة الشعب يريد: إسقاط النظام، لكان من إلهام التوقف عند ثورة الإمام الحسين المريخ التي أرست للأمة نهج عزة وكرامة وتحرّر في زمن مبكر، بعد سقوط الخلافة الإسلامية وبدء قيام الدولة الأموية الاستبدادية التي قامت على العصبية، وبطش القوة، واستعباد الناس وترهيبهم، والفساد الاقتصادي والإداري، والتلاعب بثروات الأمة، والفساد الأخلاقي والديني، قال الإمام الحسين المريخ؛ وأمّا بَعْدُ؛ فَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللهِ عَيَالِهُ قَدْ قَالَ فِي حَيَاتِهِ؛ مَنْ رَأَى سُلْطَاناً جَائِراً مُشْتَحِلًا لِحُرُمِ اللهِ نَاكِثاً لِعَهْدِ اللهِ مُخَالِفاً لِسُنَةٍ رَسُولِ اللهِ يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللهِ بِالْإِثْمِ

⁽٤) سورة الحج، الآية ٤٥.

⁽٥) من هدى القرآن، ج٥، ص٣٩٧. ط٢ عن دار القارئ.

⁽٦) سورة إبراهيم، الآية ٢٨.

وَالْعُدْوَانِ، ثُمَّ لَمْ يُغَيِّرْ بِقَوْل وَلَا فِعْل كَانَ حَقِيقاً عَلَى اللهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مَدْخَلَهُ» (٧).

وتكمن أهمية ثورة الإمام الحسين المنظ بأنها كانت حركة تصحيحية في الأمة للعودة إلى منابع الرسالة المحمدية ودولتها التي أسسها النبي الأكرم على وقد انتهج الإمام الحسين المنط نهجاً سلميًّا، وارتكز على نصرة أهل بيته وأصحابه من الرجال والنساء والأطفال، وبحضور شبابي لافت، وعمل على تعبئة الجماهير بقضيته الإصلاحية وقيم الشرع المقدس، وقدّم التضحيات العظيمة فداء لشجرة الإسلام.

وقد انطلقت بعد ثورة الإمام الحسين المناه حركات انتفاضة، وتمرّد على الدولة الأموية، لكنها لم تأخذ بُعداً جماهيريًّا، وأخذت بُعداً ثأريًّا، ولم يكن لديها برنامجاً إصلاحيًّا، كان يمكن للأمة وعلى إثر ثورة الإمام الحسين المنه أن تقود حركة جماهيرية تصحيحية وتقاوم سلطة الدولة الأموية، لكنها ولأسباب عديدة تخاذلت وسمحت لنموذج مشوه للدولة أن يتسلل إلى التجربة الإسلامية، وتتعاقب نماذج أخرى لا تمثل الإسلام لا شريعةً ولا نهجاً أو قيماً، ورغم أن الدولة الأموية سقطت، وكذا الدولة العباسية، لكنها زيَّفت وعي الأمة وثقافتها، حتى اعتبر الكثير من المفكرين الدولة الأموية بداية الدولة الحقيقية في العهد الإسلامي الأول ورجالها رجال السياسية، مما حمل على محاكاة نموذجها وثقافتها السياسية التي تكرّس التسلط والتضليل الإعلامي والنفعية وشراء الضمائر.

ومما أسهم في بقاء الدولة الأموية الاستبدادية وانحسار الثورة الجماهيرية هو إشكال الثقافة السائدة، التي أخذت بُعداً دينيًّا وإعلاميًّا بهدف تكريس سيطرة المستبد، كالثقافة الجبرية التي تكرّس الطاعة للحاكم ولو كان فاسداً مستبداً، وتحرّم الخروج على سلطته، وهذه الثقافة كانت وما زالت تتبناها بعض تيارات في الأمة، حيث تحرّم المظاهرات والنقد العلني للحاكم وتحرّم الثورة باعتبارها مفسدة وفوضى. لكن الزلزال الجماهيري من التظاهرات والثورات ضد الدولة العربية في أكثر من بقعة، وسريان ثقافة وروح التضعية والشهادة والكرامة التي تعبّر عن الإنسان الفطري، أبرزت عودة الأمة إلى منابع قيم الإسلام الأصيلة ومضامين الثورة الحسينية، نتستقي من قول الإمام الحسين المنهاد ومثلي لا يبايع مثله (^^)، وقوله: «هيهات منا الذلة» (^^)، شعارات. الشعب يريد إسقاط النظام. الرحل. وغيرها من شعارات متطورة، لقد أظهرت الأمة قدرة هائلة على تبديل الأفكار التبريرية غير المسؤولة، وكنس ثقافة الخوف واستبدالها بثقافة العزة والكرامة، في قدرة على تواصل الأفكار والقيم الإسلامية مهما كانت قطيعة الزمان أو المكان، وهي بذلك على تواصل الأفكار والقيم الإسلامية مهما كانت قطيعة الزمان أو المكان، وهي بذلك

⁽٧) بحار الأنوار، ج٤٤، ص٣٨١.

⁽٨) بحار الأنوار، جَ٤٤، ص٣٢٤.

⁽٩) الاحتجاج، ج٢، ص٣٠٠. مثير الاحزان، ص٥٤.

مصداق لقوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ خُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (١٠).

فقد كانت ظالمة حين خذلت نصرة الإمام الحسين الميلي وظّالمة حين لم تقاوم دولة الاستبداد بزمن مبكر، وظالمة حين سمحت للثقافة والإعلام المُضلِّل تكريس النموذج الأموي في واقع الأمة السياسي. ويمكن ملاحظة التبدّل في الفكر السياسي من خلال اجتهادات ومراجعات في العديد من دوائر الإسلام الحركي، نذكر منها التيار السلفي على سبيل المثال، باعتباره من الحركات الموغلة في تقديس التاريخ والنماذج التراثية، وأكثرها معارضة للخروج على الحاكم والمظاهرات والتغيير الثوري، كما أن فكرها يتصادم مع الدولة الحديثة وآلياتها الديمقراطية والدستورية. لكن يُلاحظ بروز حركة تجديدية فكرية في أوساطها برزت في تشكيلات مستقلة، وخروج البعض من دوائرها بتصورات مستجدة كالدكتور حاكم المطيري مؤسس حزب الأمة في الكويت، ومن مؤلفاته (الحرية أو الطوفان - تحرير الإنسان وتجريد الطغيان - أهل السنة وأزمة المشروع السياسي) (۱۱).

بدائل

أسهمت ثورة الربيع العربي في تبدل الخارطة السياسية والفكرية لتعود قضية السلطة من جديد مسألة محورية في الاجتماع الإسلامي السياسي، وأثمرت بصعود التيارات والحركات الإسلامية التي كانت تعيش حالة الاستضعاف إلى مواقع السلطة، كحركة الإخوان المسلمين وحزب النهضة في تونس وكذلك في ليبيا والمغرب وغيرها، ومع أن قضية السلطة شغلت حيّزاً من أحداث التاريخ الإسلامي لكنها تطل هذه المرة في ظل متغيرات معاصرة ومستجدات فكرية وسياسية، فالملاحظ خروج مسألة السلطة من احتكار اهتمامات النخبة السياسية إلى مشاركة جماهيرية عارمة في صنع الحدث والرقابة، باعتبار أن سلطة الدولة هي التي تصوغ حاضر وأيضاً من خلال تدعيم التيار الإسلامي الصاعد للسلطة بتجارب داعمة كالثورة الإسلامية في وأيضاً من خلال تدعيم التيار الإسلامي الصاعد للسلطة بتجارب داعمة كالثورة الإسلامية في وحركة حماس في فاسطين، كما برز عنصر الانفتاح على الدولة الحديثة من خلال مطلب الدولة الدستورية، وجدلية الدولة المدنية والدولة الدينية، مما انعكس على الاجتهادات في الفكر السياسي خاصة في مسألة صياغة الدستور الإسلامي، ليوائم بين نموذج الدولة الغربية وبين هوية الأمة وقيمها وواقعها. نذكر في هذا السياق ما قدمه المرجع الديني المدرسي دام ظله في سلسلة الوجيز في الفقه الإسلامي (فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية) (۱۲) وهو ما يلبي سلسلة الوجيز في الفقه الإسلامي (فقه الدستور وأحكام الدولة الإسلامية) (۱۲)

⁽١٠) سورة النمل، الآية ١١.

⁽۱۱) راجع موقع الدكتور حاكم المطيري على الشبكة العنكبوتية: http://www.dr-hakem.com/

⁽١٢) صدر في طبعته الأولى عن دار محبي الحسين الملك عام ٢٠٠٤م.

مشروع بناء الدولة العراقية الذي هو في إطار التشكُّل.

هذا الموقع غير المسبوق للتيار والحركة الإسلامية وحركة الاجتهاد الفكري، تتيح للتيار الإسلامي أن يُقدِّم للأمة والمجتمعات العربية بديلاً في موقع إدارة الدولة، وهو ما تتطلَّع له الشعوب العربية بعد أن فقدت الثقة بالتيارات القومية والعلمانية والاشتراكية، وأولت ثقتها للمشروع الإسلامي، وذلك مرهون بقدرة المشروع الإسلامي التجديدي على صياغة رسالة الإسلام على مستوى الساحة السياسية، كمشروع حياة وخلق وعي لشكل الدولة الإسلامية المعاصرة، يستقطب كل خيار الأمة ويمثل قناعة حقيقية ومقنعة لها، وكما يذكر الشيخ معتصم سيد أحمد في بحثة (عن الثورات الشعبية وأزمة الحركة الإسلامية) (۱۱): إن هذا المشروع يحتاج إلى ثورة معرفية تتجاوز كل التصورات الإسلامية التقليدية، وبناء حالة ثقافية تبحث عن الإسلام في النص الديني بعيداً عن الإسقاطات التاريخية، وقد يمثّل هذا المشروع بدايةً لتصحيح مسار الحركة الإسلامية وتحويلها من المعارضة إلى الحكم.

التبادل فكرة حضارية

تمثّل تطلعات الثورة العربية إلى بناء الدولة الدستورية تحدياً كبيراً ومسيرة تنموية شاقة، خاصة في مجتمعات ذات تعددية مذهبية وعرقية وثقافية في مكوناتها، محمّلة برواسب صراعات تاريخية وتباينات اجتهادية في المسائل الدينية والمشروعية السياسية ومحددات السلطة، فالنموذج الغربي مثلاً الذي أنجز مشروع الدولة الحديثة ارتكز على تأسيس منظومة من القيم والمفاهيم والآليات، كالتداول السلمى للسلطة والحريات العامة وحرية الأحزاب والمشاركة وفصل السلطات. لقد نجح التيار الإسلامي في القدرة على التواصل الثقافي والمعرفي وكجماعات وحركات وجماهير، وتشييد البناء الاجتماعي عبر المؤسسات التقليدية والمنظمات الأهلية التطوعية، ومع الانتقال إلى مواقع السلطة، فإنه من الهام تعميق القدرة على تبادل الأفكار والأدوار والتجارب، فالتبادل من الأفكار الحضارية التى يرتكز عليها مشروع نهضة أي أمة أو اجتماع بشري، فتبادل أدوار البناء، وتبادل الأفكار والمنافع، هو الذي ينشئ التجاذب وبالتالى الترابط ضمن بنية واحدة، والتبادل خاصية إنسانية لأنه يستلزم الحوار واللغة والتفاوض والتفكير، ويتأسس على مبدأ العطاء والأخذ. فكون الإنسان اجتماعيًّا يعنى الدخول في علاقات مع الآخرين وتبادل المنافع معهم. وقد شكَّل التبادل أساس القيم الإنسانية منذ بداية الحياة الاجتماعية، كما أسهم التبادل التجاري في جلب التحضّر والسلام والوئام حتى بين الشعوب المتباعدة. والمتأمل في مشاريع الوحدة التي تمت على مستوى الدول كالاتحاد الأوروبي يجد أنها ارتكزت في مقدماتها على التبادل الثقافي، من خلال المعارض والمؤتمرات والفنون والسياحة وغيرها،

⁽١٣) مجلة البصائر، العدد ٤٨.

وكذلك على التبادل الاقتصادي من خلال السوق المشترك، ثم الانتقال إلى صيغة الاتحاد ذات البعد السياسي. والدستور كوثيقة تعاقد اجتماعي والناظم لكيان الدولة في جوهره هو تنظيم للمراكز القانونية المتبادلة من الحقوق والواجبات والأدوار المتبادلة بين الأفراد في إطار المواطنة والأدوار المتبادلة بين السلطات.

ويمكن مقاربة فكرة تبادل أدوار النهضة من خلال مشهد الحج، وهي صورة مقاربة للاجتماع الإسلامي بتنوع مكوناته، وشعائر الحج العبادية ذات مضامين سياسية، فالحج أشبه بمؤتمر إسلامي عام يجتمع فيه المسلمون بتنوعهم في إطار شعائر ربانية، ذات مضامين دينية تربوية اجتماعية وسياسية، ومن الأهداف التي يشير إليها القرآن الكريم في سورة الحج كما في قول الله تعالى: ﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُومَاتٍ عَلَى مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَام فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقيرَ ﴾ (١٤).

هذه الآية الكريمة تُشير بوضوح إلى المنافع التي تتحقق في هذا الحضور الإسلامي، وأهمية الاستفادة وتبادل المنافع، والمنافع عنوان عام تندرج تحته مقاصد عامة ترتبط بأهداف الدولة في مجال التنمية، والحقيقة أن الثورات العربية التي انفجرت نتيجة القهر والتهميش والظروف المعيشية المتدنية، تتطلع إلى الدولة الدستورية التي تضطلع بمهام التنمية وتحسين الاقتصاد وتأمين المنافع الحياتية التي تكفل حياة كريمة للمواطنين، وفي مفهوم المنافع التي وردت في الآية الكريمة ذلك يقول صاحب تفسير الميزان العلامة الطباطبائي: المنافع الدنيوية، وهي التي تتقدّم بها حياة الإنسان الاجتماعية، ويصفو بها العيش، وترفع بها الحوائج المتنوعة، وتكمل بها النواقص المختلفة من أنواع التجارة والسياسة والولاية والتدبير وأقسام الرسوم والآداب والسنن والعادات ومختلف التعاونات والتعاضدات الاجتماعية وغيرها.

فإذا اجتمعت أقوام وأمم من مختلف مناطق الأرض وأصقاعها على ما لهم من اختلاف الأنساب والألوان والسنن والآداب، ثم تعارفوا بينهم وكلمتهم واحدة هي كلمة الحق وإلههم واحد وهو الله عز اسمه ووجهتهم واحدة هي الكعبة البيت الحرام، حملهم اتحاد الأرواح على تقارب الأشباح ووحدة القول على تشابه الفعل، فأخذ هذا من ذاك ما يرتضيه وأعطاه ما يرضيه، واستعان قوم بآخرين في حل مشكلتهم وأعانوهم بما في مقدرتهم، فيبدل كل مجتمع جزئي مجتمعاً أرقى، ثم امتزجت المجتمعات فكوّنت مجتمعاً وسيعاً له من القوة والعدة ما لا تقوم له الجبال الرواسي، ولا تقوى عليه أي قوة جبارة طاحنة، ولا وسيلة إلى حل مشكلات الحياة كالتعاضد ولا سبيل إلى التعاضد كالتفاهم، ولا تفاهم كتفاهم الدين (١٥).

⁽١٤) سورة الحج، الآية ٢٨.

⁽١٥) الميزان في تفسير القرآن، ج١٤، ص٣٧٠-٣٧١.

لنتبادل أدوار النهضة

إن الأمة الإسلامية اليوم مدعوة إلى تعزيز تبادل أدوار النهضة على كافة المستويات، وما يدعم هذا الاتجاه التنوع الذي يحظى به الحضور الإسلامي على مستوى الأمة، سواء في دائرة الاجتماع السني أو الاجتماع الشيعي، أو على مستوى تيارات الفكر الإسلامي، سواء التيار الشيعي أو الإخوان المسلمون أو التيار السلفي، وغنى التجربة على مستوى الدول كالثورة الإسلامية في إيران أو النموذج التركي أو الماليزي أو النماذج الصاعدة في العراق ومصر والمغرب العربي، أو على مستوى الحركات الإسلامية كحزب الله أو حركة حماس، كما تزخر المجتمعات العربية بطاقة هائلة من المفكرين والباحثين المجددين والمؤسسات الفاعلة، هذا التنوع يؤكد أهمية التبادل المعرفي والثقافي وتبادل التجارب من أجل التكامل، هذا التبادل المأمول يمكن أن يستهدف تطوير الخطاب الإسلامي الحركي وتطوير الرؤية لمشروع الدولة في إطار التصور الإسلامي، إن هذه التنوعية والتعددية في المشارب الفكرية والتجارب يمكن أن ينعكس على تنمية التجربة الإسلامية وإنضاجها. وما يميّز المشروع الإسلامي النظرة القرآنية التي تُعلي من موقع الأمة كعاضن للدولة كمؤسسة تمثل أحد أدوات رعاية مصالح العباد في المجتمعات الإسلامية وتظل الأمة حاضرة على جميع المستويات ولا ينتهي دورها ولا تختزل في الدولة.

فمثلاً حركة الإخوان المسلمين الصاعدة إلى السلطة في أكثر من موقع تدرّجت في الوصول السلطة من خلال حقبة طويلة من العضور الاجتماعي والثقافي في المجتمع والتقاطع مع جمهوره عبر مؤسسات المجتمع الأهلي، مما أكسبها بنية تحتية اجتماعية، مكّنها من أن تُنضج مشروعها السياسي ومنظورها للسلطة، وقد تميّزت الثورة المصرية التي أطاحت بنظام حسني مبارك بالنهج السلمي، وما زالت الثورة المصرية أمام تحديات وأولويات الاستقلال والتحرر والتنمية وبناء الدولة الدستورية، وستكون أمام هذه التجربة خيارات تبادل وتأثيرات متبادلة من خلال نماذج أخذت موقعها في الأمة، فيمكن ملاحظة التبادل بين تيارات الأمة في هذا الإطار، من خلال تحالف تيار الإخوان المسلمين مع التيار السلفي ممثلاً بحزب النور، مما يثير الاستفهام عن التأثيرات المتبادلة، فهل سيسهم تيار الإخوان في ترشيد التوجهات العامة للتيار السلفي بما يوائم متطلبات بناء دولة عصرية والانسجام مع الجمهور المصري العام ذي الطبيعة الثقافية المنفتحة والمتسامحة؟ أم سيعكس التيار السلفي توجهات متشددة قد تعرقل بناء المشروع؟ ويراهن على قدرة التيار الإسلامي الذي يحمل رسالة بناء ونهضة أن يرتقي بالوعي الديني إلى المستوى النهضوي، وهو ما يمكن ملاحظته في هوية التيار السلفي في مصر ودعاته وأطروحاته مقارناً بالنهج السلفي في بيئة جغرافية أخرى.

إن المشروع الإسلامي ينطلق من واقع التنوع ومراعاة خصوصية كل مجتمع في إقامة النموذج المناسب لتطلعاته في إطار الخطوط العامة للقيم الإسلامية، لا على طريقة نهاية التاريخ وتقديس نموذج أحادي ومحاولة تعميمه. ويمكن هنا أيضاً الإشارة إلى النموذج التركي بقيادة حزب العدالة والتنمية وتأثيراته المتبادلة في الساحة، كالزيارة التي قام بها رئيس الوزراء التركي أردوغان إلى مصر ومحاولة تسويق الإسلام العلماني، وإعادة تعريف العلمانية وفكرة تعايش الإسلام مع العلمانية، ودعوة دول الثورات العربية لتبني هذا النموذج، مما أثار ردود أفعال متباينة.

وفي الوقت الذي تتعرّض له مصر الثورة لضغط للاقتراض من البنك الدولي مما سيجعلها أسيرة هذه المؤسسة واشتراطاتها، والارتهان الاقتصادي ومن ثم السياسي، يبرز النموذج الماليزي، وتجربة محمد مهاتير رائد النهضة الماليزية الحديثة، الذي قاوم الارتهان للبنك الدولي ووضع خطة تنمية ذاتية جنبّت ماليزيا المصير الذي انتهت له دول آسيوية أخرى، وأسهم في نهضة ماليزيا اقتصاديًّا من خلال استنهاض المواطن الماليزي عبر التخطيط، ومقاومة الهيمنة الغربية.

ويمكن لدول الثورات العربية ومجتمعاتها قراءة تجربة الثورة الإسلامية العريقة التي أنجزت أولويات كالاستقلال والتحرر، والبناء الهيكلي للحكومة الإسلامية، والتنمية السياسية والثقافية والتقنية، ونصرة قضايا المستضعفين، ومن الطبيعي أن تواجه تجربة الثورة الإسلامية تحديات في تطلعات الشعب الإيراني بالمزيد من الحريات العامة وتحسين الوضع الاقتصادي ومستوى دخل الفرد؛ لذا من الهام أيضاً أن تقرأ التجربة الإيرانية معطيات الثورة العربية وتعمل على تطوير التجربة لتواكب المستجدات.

تبادل لا تباهل

لقد عملت القوى المعادية للمشروع الإسلامي وقوى الاستكبار العالمي على عرقلة وصول التيار الديني إلى مواقع السلطة بأساليب شتى، ولكن مع نضال القوى الإسلامية وانتصار الجماهير للتيار الديني أصبح أمراً واقعاً، ومن هنا تحاول القوى ذاتها أن تجهض هذا المشروع وتستنزفه، ولكن هذه المرة من خلال تحريف بوصلة المشروع واختطاف مقاصده، وهو ما برز في تأجيج الطائفية السياسية إلى مستوى غير مسبوق بافتعال الصدام المذهبي، حيث تحاول أطرافه تلغيم العلاقة بين التيار الإسلامي العام والنسيج الاجتماعي حتى ينتهي إلى إنسدادات وأزمات، واختطاف فكر النهضة من التواصي والتعاون والتعايش، إلى الملاعنة، وهي الظاهرة التي بدأ يتسابق إليها بعض الأطراف عبر المباهلة ضمن حالة إعلامية استعراضية عبر القنوات الفضائية. فالمباهلة بين أطراف المشروع الإسلامي هي قطيعة وارتداد إلى دوائر التخلّف وتوتير للسلم الاجتماعي، وانخراط في

دوائر المشاريع المعادية، والمستغرب حقًا أن تختزل العناصر المتطرفة التأزيمية دوائر الحوار وجهود التقريب والفكر والفقه المقارن والتعارف على الآخر في منحى المباهلة، والملاحظ أن البيئة الخليجية التي عرفت بتلاحم النسيج الاجتماعي والسلم الأهلي وأظهرت مقدرة فائقة في التعايش المذهبي؛ أصبحت مرتعاً لتيارات التطرف المذهبي وتصاعد وتيرة الطائفية السياسية. يقول المرجع الديني المدرسي دام ظله في تفسيره (من هدى القرآن) وفي سياق عرض البصائر القرآنية في واقعة المباهلة: «كان الابتهال أسلوباً يهدف إلى إقتاع الكفار من أهل الكتاب، والأسلوب الآخر هو طرح طريقة للوفاق تضمنته الآية التي دعت إلى المساواة على صعيد التوحيد ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ (١١٠).

هذه المبادئ (المساواة - الحق - الحرية) وسيلة للوفاق والتلاحم، وهذه الآية تجسّد جوهر سورة آل عمران، فهي دعوة إلى الوحدة وعلى أساس الحق وبناء المجتمع التوحيدي» (١٧).

ويمكن رصد ظاهرة التباهل السياسي من خلال مشهد الدولة العراقية ذات المجتمع المتعدد عرقيًّا ومذهبيًّا، الغارق في تبادل الرصاص والقتل والاستنزاف، مما يستدعي توظيف هذا التنوع في شراكة حقيقية والخروج من أفق المحاصصة الضيقة، وهيمنة الحزب الواحد إلى شراكة حقيقة توظف جميع الانتماءات، وتستنهض الإنسان العراقي في بناء الدولة الحديثة والارتقاء بالمواطن إلى مستوى الحياة الكريمة للمواطن بديلاً عن تبادل الرصاص والقتل شبه اليومي والنزاعات، لقد عُرف المجتمع العراقي بالعمق الحضاري وبالثراء الثقافي والتبادل الثقافي على مستوى العراق وعلى مستوى الوطن العربي، ومن المؤسف أن ينحدر إلى هذا الانقسام والتشرذم والعنف، لقد رأينا كيف تعرضت اليونان إلى هزة اقتصادية أودت بها على شفا الإفلاس والانهيار واضطراب أوضاعها الداخلية، لكن هبّت دول الاتحاد الأوروبي إلى مشروع انقاذ تبادلت من خلاله الدول الأوروبية الدعم والإقراض والاتفاق مع القطاع الخاص فانتشلت اليونان من مصير الانهيار.

النموذج الآخر الشاهد على الانحدار من التبادل إلى التباهل هو قضية فلسطين التي أثمرت برنامج عمل مشترك بين جميع مكونات الأمة وحظيت بدعم رسمي وجماهيري، ونجح التيار الإسلامي في التصدي للعدو الإسرائيلي وتصعيد خيار المقاومة الذي تَمَّ تبنيه على مستوى الأمة، وتلاحمت فيه جميع الجهود، وتبلور من خلاله محور المانعة، وتلاقت إسهامات وتبادل أدوار، من دور حركة حماس والجمهورية الإسلامية في إيران وحزب

⁽١٦) سورة آل عمران، الآية: ٦٤.

⁽۱۷) من هدى القرآن، ج١، ص٤١٧-٤١٨. بتصرف.

الله في لبنان، وتُرجم إلى انتصار حزب الله في حرب تموز، وفوز حماس في الانتخابات ووحكومتها في غزة؛ مما أرعب العدو الإسرائيلي، وكان من الواضح أن الربيع العربي سيضفي إسهامات تدعم هذا المحور، خاصة من خلال دور مصر الجديد والمغرب العربي، ويلاحظ أن المؤامرة تصاعدت على هذه الجبهة من أجل تفتيتها وضرب خيار الأمة المقاوم، وتغيير اتّجاه البوصلة عن العدو الإسرائيلي وخلق أعداء وهميين وتزييف الوعي العربي، من خلال مواقف بدأت توظّف الطائفية السياسية لخلق انقسام والتشكيك في الانتصارات، واختلاق حروب وصراعات مذهبية بعيدة عن العدو الإسرائيلي، ومحاولة الالتفاف على خيار المقاومة المانع عبر إنشاء محاور إقليمية تحاصر هذا الخيار

هذا الانحدار من التبادل النهضوي الحضاري إلى التباهل والملاعنة والقطيعة والتراشق يتم في إطار رواسب مشاريع محور الدول الاستبدادية الفاسدة، التي أسقطت الثورة العربية نماذج منها ولا زالت بقاياها تحارب من أجل استمرار الوجود، كما نشاهد في اليمن على سبيل المثال، ومن تأثيرات المدرسة الدينية التكفيرية المتطرفة التي هزمها وعي الأمة في أكثر من ساحة كأفغانستان والعراق والجزائر وتحاول التمترس من جديد خلف الطائفية السياسية برعاية قوى استكبارية، مما يمكن ملاحظته في محاولة عسكرة الأمة وتجييشها، وربطها بأحلاف عسكرية وسياسية خارجية، وفرض مبادرات وخيارات قسرية، لكن يبقى الرهان على جماهير الثورات العربية والتيار الإسلامي الصاعد أن يتضامن مع خيارات الأمة الأصيلة وتطلعاتها في الأمن والحرية السلام والكرامة؛ لأنها القيم الربانية التي تمثّل رسالة القرآن الكريم دستور الأمة والأمر الجامع.

قال تعالى: ﴿ إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّوهُ شَيْئًا وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (١٨) ت

⁽١٨) سورة التوبة، الآية ٣٩.



من بصائر الوحى

مبادئ التعايش في الرؤية القرآنية

الشيخ إبراهيم الميلاد*

للخروج برؤية واضحة المعالم عن موقفِ القرآن من مسألة التعايش بين البشر على اختلاف مشاربهم ومسالكهم في الطبائع والدين والحياة، ينبغي أن نفتش في القرآن عن الآيات القرآنية التي تُحدّثنا عن الحقائق المتصلة بالأبعاد الإنسانية التالية:

أو لاً: مقتضيات الاختلاف في الطبيعة البشرية، وهي تعبير عن الحقائق التكوينية في شخصية البشر وما تشكّله من عمق لأرضية التنوع والاختلاف.

ثانياً: مقتضيات الاختلاف من جهة التنوع في الاعتقاد الديني والمذهبي، وهو تعبير عن الواقع الاعتباري فيما يكون عليه البشر في إيمانهم والتزامهم الأخلاقي.

ثالثاً: مقتضيات الاختلاف في المصالح الحياتية، وهو تعبير عن مجموع آثار كل من العاملين السابقين وما لهما من آثار في الرؤية والموقف فيما يجري بين البشر من اختلاف وتدافع وتنازع.

وبملاحظة الآيات القرآنية المتحرّكة ضمن إطار هذه الدوائر الثلاث يمكن أن تنجلي لنا بعض معالم الرؤية القرآنية فيما يتّصل بمبادئ التعايش.

الآية الأولى: وهي ما يمكن أن تُلقي الضوء على جوانبَ من الطبيعة البشرية المجبولة على الاختلاف لما هي عليه في طبيعتها التكوينية الأولى، قال تعالى: ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً

^{*} عالم دين، كاتب وباحث، أستاذ الدراسات العليا في حوزة القائم العلمية، السعودية.

فَبَعَثَ اللهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ.. \$(1). يقول صاحب الميزان في سياق تفسيره للآية: «حيث ينبئ (القرآن) أن الإنسان في أقدم عهوده كان أمة واحدة ساذجة لا اختلاف بينهم حتى ظهرت الاختلافات وبانت المشاجرات، فبعث الله الأنبياء وأنزل معهم الكتاب ليرفع به الاختلاف ويردهم إلى وحدة الاجتماع محفوظة بالقوانين الشرعية (1). وأقول: وليس عامل الاختلاف هنا إلَّا الطبيعة البشرية فيما هي عليه من مكونات أولية فالاختلاف طبيعي فطري لا بدّ منه ولا نهاية له وهو معنى أصالته.

الآية الثانية: ويظهر لنا من مدلولاتها ما للاختلاف في العقائد والشرائع بين الأمم من دور في الاختلاف والتنوع. قال تعالى: ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللّٰهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَافُونَ ﴾ (٣).

ويقول صاحب الأمثل عن الآية: « تبين الآية إن الله لو أراد أن يجعل من جميع أبناء البشر أمة واحدة تتبع ديناً وشرعةً واحدةً لقدر على ذلك لكن هذا الأمر يتنافى مع قانون التكامل التدريجي وحركة مراحل التربية المختلفة..»(1).

الآية الثالثة: وهي بدورها يمكن أن تكشف لنا عن البعد الثالث في ثلاثية الخلفيات المتنوعة الكامنة وراء ما يسود حياة البشر من اختلاف في الرأي وتنوع في عموم السلوك حيث تضارب المصالح والمنافع واختلاف السبل المؤدية إليها، قال تعالى: ﴿ وَلَوْلَا دَفْعُ اللّهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْض لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ كَثِيرًا وَلَيَنْ صُرَنَ اللهُ مَنْ يَنْصُرُنَ اللهُ لَقَويٌ عَزيزٌ ﴾ (٥).

قال صاحب الميزان في تفسيره: «المراد بدفع الله الناسَ بعضهم ببعض أعمّ من القتال، فإن دفع بعض الناس بعضاً ذبًا عن منافع الحياة وحفظاً لاستقامة حال العيش سنة فطرية جارية بين الناس، والسنن الفطرية منتهية إليه تعالى، ويشهد به تجهيزات الإنسان كسائر الموجودات بأدوات البطش ثم الفكر الذي يهديه إلى اتخاذ وسائل الدفع والدفاع عن نفسه أو أيِّ شيءٍ من شؤون نفسه مما تتم به حياته وتتوقف عليه سعادته» (١).

والنتيجة من هذا الاستعراض المقتضب أن ثمة ثلاثة جذور لواقع الاختلاف والتنوع في حياة البشر، وهي بحسب طبائع الأشياء على النحو التالي: (الطبيعة البشرية في مكوناتها

⁽١) سورة البقرة، الآية ٢١٣.

⁽٢) الميزان، ج٤، ص٩٤.

⁽٣) سورة المائدة، الآية ٤٨.

⁽٤) الأمثل، ج٤، ص٢٦.

⁽٥) سورة الحج، آية ٤٠.

⁽٦) الميزان، ج١٤، ص٣٨٦.

الأولى حيث جبلت على الاختلاف - ما يقتضيه الانتماء الديني والمذهبي لما لهما من تأثيرات في الرؤية والرأي والموقف - ما يحكم حياة البشر من تدافع في المصالح وتضارب في تحقيق المنافع).

ولأن الحياة البشرية لا تستقيم إلَّا بإقامتها على دعامتي (الحق والعدل) باعتبارهما الضابطة الجامعة للحياة الطيبة والكريمة؛ لذلك وجدنا أن للقرآن كلمته الواضحة وبصيرته المتكاملة في الموقف من ظاهرة (الاختلاف والتنوع)، وهو ما يمكن استعراضه من خلال ما تدل عليه الآيات القرآنية من مبادئ تقتضي بالنتيجة خيار التعايش في ظلِّ هذا التنوع والاختلاف، وهي على النحو التالى:

قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آَدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (٧).

فالتكريم الإلهي في الآية عام لكل البشر بما هم بشر لوحدتهم في حقيقة الإنسانية بقطع النظر عن إيِّ انتماء كان. ويلوح للمتدبر أن البشر متساوون في حقّ استثمار الطبيعة وتسخيرها لصالح حياتهم الطيبة، وهو ما يتوقّف على إنجازه التعايشُ بمقوماته الصحيحة. والإخبار بالتفضيل إنما هو بلحاظ مناط التكريم نفسه، وليس هو إلَّا وحدة البشر في الإنسانية وما تنطوي عليه من مقومات التكامل كالعقل والإرادة، كما لا يخفى.

قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِنَّعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ الله عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (^).

خطابها العام للناس يكشف عن أن موضوعها إنما يتعلق بهم جميعاً من جهة جامعة، وليست هي إلا الوحدة في الإنسانية المنتهية بدورها إلى أصل واحد، حيث نبَّهت عليه الآية الأولى السابقة (ببني آدم) بينما ذكرته آية التعارف هنا بقولها: (من ذكر وأنثى)، وبالتالي فإن التنوع الذي عبّرت عنه الآية بقولها: (شعوباً وقبائل) وهو أمر تكويني لكونه مجعولاً إلهينًا (وجعلناكم) - أقول: إن هذا التنوع لا يتنافى مع وحدة الأصل، كما أنه مظهر جلي لما شاءت الحكمة الإلهية للبشر أن يكونوا عليه من أمر التعارف والتكامل فيما بينهم، وهو لن يكون له موضوع من دون وجود وعي وإرادة كاملين للتعايش ضمن صيغه الصحيحة. وإذا كان للتفاضل من معنى فإنما هو على أساس حقيقي واحد، وليس هو إلا (التقوى) وعمقها اجتناب الأهواء والتمحور حول الحق والعدل.

قال تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَأَنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمُ وَالْغُدُوانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ (٩٠).

⁽٧) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

⁽٨) سورة الحجرات، الآية ١٣.

⁽٩) سورة المائدة، الآية ٢.

التعاون ضمن إطار البر والتقوى هو المبدأ الثالث من مبادئ التعايش، الذي ينبغي أن يكون بين البشر بعد إدراك حقيقة الكرامة الإنسانية، والتسليم بواقع التنوع البشري، والسعي للتعارف! فمن دون الإيمان بمبدأ (التعاون) والالتزام العملي به تبقى المبادئ السابقة معطلة وشكلاً بلا مضمون، فالتعاون هو الإطار العام الذي ينبغي أن تتحرّك ضمنه كافة صيغ التعايش الضرورية والمكنة، ولكن حتى يكون التعايش حقيقيًّا ينبغي أن يكون التعاون من أجله قائماً على دعامتين يشكّلان معاً روح التعايش الفاعل وهما: البر، وهو التوسع في فعل الخير كما في الميزان عن الراغب (١٠٠٠). والتقوى: وهي ضبط النفس والتسلط على الشهوات كما في الأمثل (١١٠٠). هذا كله في الجانب الإيجابي المقوّم للتعايش القائم على التعاون ودعامتيه. أما في الجانب السلبي فينبغي الحذر من الخروج عن تلك الحدود والارتماء في تعاون لا يهدف أما في العدوان، وهما آفة كلّ محاولة تعايش تتطلّع للأمن والاستقرار وتحقيق أكبر وقدر من العدالة بين بنى البشر. ﴿ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْم والْعُدُوانِ ﴾.

والنتيجة أنه لا معنى للتعايش بلا تعاون، كما أنه لا طريق للتعاون بلا تعايش، وبأيهما تعلقت به الإرادة البشرية وجعلته خيارها قادها للآخر لا محالة. فكلٌ منهما هو أحد المقاصد العليا التي يتطلّع إليها القرآن في الموقف من واقع التنوّع البشري وحفظ الكرامة الإنسانية.

هذه هي مبادئ التعايش التي تشكّل في مؤدياتها منطلقات الدعوة للتعايش وأهدافه وضوابط آلياته العامة، وما عداها فهي متفرعة عنها راجعة إليها. أما الصيغ العملية الجزئية للتعايش فهي تختلف بطبيعة الحال باختلاف مساحة التنوع ونوعيته وظروفه الموضوعية وزمانه ومكانه وأحواله ومدى الإيمان به والالتزام بمبادئه على الأرض.

ولكن الذي ينبغي الجهر به والتأكيد عليه في التأصيل القرآني لمبدأ التعايش نفسه هو شمولية الرؤية القرآنية لمسألة التعايش! فلا يجوز تقريرها في الصيغ العملية المكن التراضي عليها بعيداً عن ثوابت العقيدة وحدود الشريعة، وإلا انتهى بنا الأمر إلى إفراغ الدين من محتواه، وكان الإفساد من حيث أُريد الإصلاح.

من هنا كانت البصائر القرآنية -كما هو شأنها في كلّ موضوع-، إلى جانب دعوتها للتعايش بين البشر لتحقيق المصالح المشتركة للجميع، تحتفظ لنفسها بالحق الكامل في إحقاق الحق وإبطال الباطل! وهو ما يفهم منه -كما سنرى بعد قليل- أن التعايش في آلياته كموضوع ليس هو خارجاً عن حكم الله الذي لا تخلو منه واقعة لكي يُكيّف بحسب الأهواء والآراء بعيداً عن مجموع ثوابت الدين.

أما أصول تلك الثوابت التي صرّح بها القرآن ونطقت به آياته في الكثير من المناسبات

⁽۱۰) الميزان، ج٣، ص٣٤٤.

⁽١١) الأمثل، ج١٦، ص٥٦٨.

فيمكن العثور على خطوطها العامة في قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا الشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ (١١).

وهي على -ما نعتقد- الآيةُ الأصلُ التي يمكن الاتّكاء عليها في التأصيل القرآني (للتعايش) بين بني البشر على اختلاف تنوّعهم في الأديان والمذاهب واختلافهم في الثقافات والعادات، فهى بحق آية (التعايش) بكل امتياز. وذلك لجملة الحيثيات التالية:

أو لاً: دلالتها الصريحة في الدعوة إلى التعايش بين بني البشر.

وهو ما نجده في قوله تعالى منها: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ ﴾، فهي دعوة صريحة وعامة ولا خصوصية في المخاطب تمنع من ظهورها في العموم والشمول، والمورد لا يُخصّص الوارد.

ثانياً: بيانها المحدد للقواسم المشتركة التي يمكن الالتقاء عليها في التعايش.

وهو ما نصت عليه الآية بقولها: (١- ألَّا نعبد إلَّا الله ٢- ولا نشرك به شيئاً ٣- ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله). وهي في فهمنا:

- نفي الاستحقاق للعبادة عن غير الله تعالى، ولازمه أن لا معبود إلَّا الله ولا عبادة إلَّا له. فلا طاعة مطلقة ولا تسليم إلَّا لله تعالى.
- نفي الشركاء في الإلوهية والربوبية والالتزام العملي بذلك، وعدم الخروج عنه، وفيه تأكيد لمبدأ التوحيد وتحديد للمعبود الواحد وجهة العبادة.
- إن البشر كلهم على تنوّعهم في مستوى واحد من حيث الإنسانية ومن حيث الحقوق والواجبات الطبيعية، وبالتالي لا حق لأحد بالأصالة في الاستعلاء على أحد والتميُّز عليه في الحقوق والواجبات في أي مرتبة من المراتب.

ثالثاً: الموقف المبدئي الإيجابي من الحالات الرافضة لدعوات التعايش العادلة.

وهو ما تؤسّس له الآية في خاتمتها بقولها: ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾، ففي مقابل الموقف السلبي من مشروع التعايش على القواسم المشتركة ومقاطعته، ينبثق الموقف الإيجابي الموحد في تأكيد الانتماء والتمحور حول الهوية.

رابعاً: اشتمالها على أصول وآداب وسنن الدعوة الصحيحة للتعايش الحقيقي حيث تتكشف كلما ازدادت عملية التدبر دقة وعمقاً، ومن جملتها:

- أخذ زمام المبادرة في الدعوة إلى التعايش والمشاركة فيه امتثالاً لنداء القرآن وتأسياً بسيرة نبي الإسلام في ذلك كله، مما يمكن استفادته من كلمة الأمر (قل) في قوله تعالى مخاطباً به نبيه العظيم عَرَبُهُمْ : ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا ﴾.
- التلطف في خطاب التعايش بما يكون للدعوة أثرها في نفسية المخاطب، تماماً كما

⁽١٢) سورة آل عمران، آية ٦٥.

- وجدنا الآية في خطابها لأهل الكتاب حيث كان نداؤها لهم: بـ فُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ ﴾. وربما فيه تذكير لهم بما ينبغي أن يكونوا عليه من منطلقاتٍ في الموقف من دعوات التعايش، بألَّا يكون ذلك منهم خارجاً عن مرجعيتهم الأولى.
- التوازن في الخطاب بالابتعاد فيه عن الأساليب الفوقية أو الاستعلائية التي من شأنها أن تُثير حفيظة الآخر أو تحرّك حميته وترفع مستوى العصبية وروح المانعة في الاستجابة لنداءات التعايش. قال تعالى: ﴿ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ ﴾. أي كلمة عدل مستوية بيننا وبينكم (٣٠).
- الدعوة في مشاريع التعايش إلى الالتقاء على القواسم المشتركة المتفق عليها بين الأطراف المعنية، والابتعاد قدر الإمكان عن الخوض في نقاط الخلاف وتفاصيلها، لا سيما فيما من شأنه أن يُجهض المبادرات أو يُعرقل المساعي. وهو ما يمكن أن نتعلمه من قوله تعالى ﴿ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللهُ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللهِ ﴾. وهو ما لم تختلف فيه الرسالات الإلهية قطعاً وهو حجة تامة على أهل الكتاب -مثلاً فيما لو لم يقبلوا بالتعايش بعد رفضهم للدخول في الإسلام.
- أما الموقف الذي ينبغي أن يكون عليه المبادرون إلى مشاريع التعايش فيما لو لم تلقَ دعوتهم قلوباً مفتوحة وآذاناً صاغية؛ فهو ما قد نصّت عليه آية التعايش في خاتمتها في مثال أهل الكتاب حيث قال تعالى: ﴿ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾. من التأكيد على الانتماء الديني والالتزام به عقيدة وشريعة وقيماً وأخلاقاً وعدم التراجع عن مبدأ الدعوة إلى الإسلام والتعايش.

وفي الختام نؤكد أن مبادئ القرآن في التعايش قادرة فعلاً على استيعاب كافة دوائر التنوّع والاختلاف المتحركة في حياة البشر، وذلك ضمن إحدى صيغتين لا أكثر:

الأولى: التسليم المطلق للدين الإسلامي والإيمان به عقيدة والالتزام به شريعة باعتباره خاتمة الرسالات الإلهية.

الثانية: قبول دعوته ومبادئه العادلة في التعايش على قاعدة المبادئ والمصالح المشتركة في درء مفاسد الاختلاف والشقاق، وجلب مصالح التعارف والتعايش بين جميع البشر ت

⁽۱۳) انظر: مجمع البيان، ج٢، ص٣١٤.

الهرمنيوطيقا...

جذور المصطلح ودلالات المعنى

الشيخ معتصم سيد أحمد*

الهرمنيوطيقا... الدلالة التاريخية للمصطلح

الهرمنيوطيقا - كأي مصطلح علمي - يتأثر بدلالات جديدة، ويتحقق ذلك التأثر تبعاً لتطور الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه المصطلح، ما يجعله يتسع لحمل مضامين لم تكن مثارة من قبل. وما شهده مصطلح الهرمنيوطيقا على وجه الخصوص من تطور كبير في الدلالة يستوجب نظرة خاصة، تتجاوز المعنى الحرفي والدلالة الشكلية للكلمة؛ وذلك لأن الهرمنيوطيقا في دلالتها الأولى لا تتجاوز الوصف المرحلي للمصطلح، وهي دلالة بالتأكيد ذات معنى محدود، تكتسب وجودها الاصطلاحي من خلال ارتباطها المنهجي مع غيرها من المصطلحات في الدائرة المعرفية الواحدة.

أما الهرمنيوطيقا في مجمل الدلالة التاريخية، وما اكتسبته عبر الزمن من مخزون معرفي جديد، لا يمكن كشفه من خلال الترجمة الحرفية. وبخاصة أن مصطلح الهرمنيوطيقا تحوّل من دلالة جزئية ضمن دائرة أوسع، إلى رسم دائرته المعرفية ذات الطابع الاستقلالي الخاص. ما يجعل الباحث في حيرة أمام وصف الحالة الدلالية للكلمة، فإما أن يجعلها في بعدين يستبطن البعد الأول الدلالة الحرفية للمصطلح، والبُعد الآخر يصف فيه المصطلح

^{*} عالم دين، أسرة التحرير، السودان.

بوصفه عنواناً لحقل علمي له خصوصيته المعرفية، أو يتجاوز هذه الثنائية بالقول: إن مصطلح الهرمنيوطيقا يحمل في داخله منذ بدايته بذور تكامله ليصبح علماً له تشخّصه المستقل بذاته.

فإذا نظرنا إلى المادة اللغوية الأولى التي تشكّل منها المصطلح نجدها ترجع إلى اللغة اليونانية، برغم الاختلاف حول الجذر اللغوي للمصطلح، فبعضهم يرى أن الهرمنيوطيقا «Hermeneutic» مشتق من الفعل اليوناني «Hermenevin» مؤنثه «Hermeneutic» في حين يرى آخرون أن المصطلح مأخوذ من «Hermeneutikikos» بمعنى التوضيح وإزالة الغموض من الموضوع، يقول الدكتور عبد الوهاب المسيري: «الهرمنيوطيقا هي مشتقة من الكلمة (Hermeneuin) بمعنى يُفسر أو يوضِّح، من علم اللاهوت، حيث كان يقصد بها ذلك الجزء من الدراسات اللاهوتية المعني بتأويل النصوص الدينية بطريقة خيالية ورمزية تبعد عن المعنى الحرفي المباشر، وتحاول اكتشاف المعاني الحقيقية والخفية وراء النصوص المقدسة».

وقيل: إن هناك ارتباطاً في الجذر المعرفي بين الهرمنيوطيقا وبين هرمس رسول الآلهة عند الإغريق، وقد يرجع هذا الارتباط إلى طبيعة الرسول بوصفه وسيطاً يقوم بمهمة الشرح والتوضيح لمضمون النص إلى المخاطب به، ما يجعل الأمر يدور بين نص ومفسر لهذا النص، إلَّا أن غادامير (١٩٠٠م -) يرى أن هذا نوع من الالتباس في الدلالة حيث يقول: «نجد في الاستعمال القديم للفظ نوعاً من الالتباس. فقد أُعتبر هرمس Hermes رسول الآلهة إلى البشر، كما أن الأوصاف التي دلّ عليها هوميروس تظهر غالباً أنه -أي هرمس- يبلغ حرفيًّا وينجز كاملاً ما وكّل بتبليغه... لا توجد دون شك أيُّ صيغة لفهم التقارب بين فن التأويل والفن التكهني»(١)، وبعد أن ينفي هذا التقارب يصل إلى المعنى الذي يؤكد دلالة المصطلح على التفسير: «هكذا تطور المعنى المعرفي لـ«Hermeneias» في الهيلينية المتأخرة ليدل على التفسير العلمي أو المؤوِّل المترجم»(١)، وبالتالي ترجع الهرمنيوطيقا في أول دلالاتها إلى معنى «التفسير» بغض النظر عن جذرها اللغوى.

وما يؤيد هذا الاستنتاج استخدام أرسطو هذا المصطلح في منطق القضايا، حيث جعل الهرمنيوطيقا دالة على قضايا العبارة، وذلك إشارة لما يحمله اللفظ من دلالة على التفسير، يقول حسن حنفى: «إن لفظ الهرمنيوطيقا لفظ يونانى -بيري هرمنياس- وضعه أرسطو

⁽١) هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل الأصول، المبادئ، الأهداف، ترجمة: محمد شوقي الزين، ط٢، الدار العربية للعلوم بيروت، والمركز الثقافي العربي المغرب، منشورات الاختلاف الجزائر، ت ٢٠٠٦م، ص ص 10-٦٢.

⁽٢) المصدر السابق، ص ٦٢.

جزءاً من أجزاء المنطق، ويعني به (وكما ترجمه قدماء المناطقة «العبارة») قضية العبارة، وهو الكتاب الثاني من كتب المنطق بعد كتاب المقولات، أي كيف يمكن تفسير العبارة؟»(^{٦)}. وقد طبع أول كتاب يحمل عنوان الهرمنيوطيقا لدان هاور سنة ١٦٥٤، وهو التاريخ الذي اعتبره غادامير المرحلة التي تميّز بين التأويل اللاهوتي والتأويل القانوني⁽¹⁾.

وقد حافظت الهرمنيوطيقا على هذه الدلالة في دائرة الدراسات اللاهوتية، إلَّا أن نصر أبو زيد يشير إلى دلالة جديدة، يمكن أن تحمل مخزوناً جديداً في المعنى أو قد تكون مجرد مفارقة اعتبارية ناظرة فقط إلى جعل المصطلح أكثر تقنيناً، حيث يقول: « مصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح قديم بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللاهوتية ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني (الكتاب المقدس). والهرمنيوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذى يشير إليه المصطلح Exegesis على اعتبار أن هذا الآخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير المصطلح الأول إلى نظرية التفسير»(٥). وهذا التباين في المعنى ناظر إلى الفرق بين المنهج في مستواه النظري، والممارسة العملية للمنهج نفسه. وكما أتصور أن هذا الدقة في التمييز لا ينظر إليها عادةً في بداية تشكّل المصطلح، ففي حينها يكون المصطلح في طور العموم الباحث دوماً عن نظائره، ويكون مستوعباً إياها ضمناً في وقت تشكّله، فالتفسير في تفاصيله التطبيقية يستبطن بطريقة آلية نظرية التفسير، وبالتالي لا يعتبر ذلك إضافة معنى جديد للمصطلح لم يكن مستوعباً إياها منذ تشكّله، وفي العموم لا يخلو هذا التمييز من الإشارة إلى نضج المصطلح في تطوره التاريخي، حيث يتحوّل معها التفسير من دور الممارسة الساذجة إلى دور الممارسة العلمية، وذلك إذا اعتبرنا أن المصطلح في دلالته الأولى كان يشير إلى خصوص التفسير الساذج وهو مستبعد نظرياً، ومع ذلك يمكننا اعتماد هذه الإضافة الدلالية نقلةً جديدة في مصطلح الهرمنيوطيقا، لا سيما أن الدراسات اللاهوتية بدأت في الاهتمام الجدى لوضع هذه الضوابط وبخاصة في الأوساط البروتستانتية، حيث يقول غادامير: «تلقّت الهرمنيوطيقا دفعاً جديداً بالرجوع إلى حرفية الكتابات المقدسة كما مارسها الإصلاحيون من البروتستانت بدخولهم في جدال مع عقيدة الكنيسة»(1).

وبما أن التفسير اللاهوتي كان مختصاً بتفسير الكتاب المقدّس فمن الطبيعي أن يكون اهتمامه منصباً على فهم لغة النص، الأمر الذي جعل استدلالاتهم ترتكز على

⁽٣) حنفي حسن: مجلة قضايا إسلامية معاصرة كتاب الاجتهاد الكلامي، ط ١، دار الهادي للطباعة والنشر بيروت - لبنان، ت ٢٠٠٣م، ص ٣١٥.

⁽٤) انظر: فلسفة التأويل غادامير، مصدر سابق، ص ٦٣.

⁽٥) أبو زيد نصر حامد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، ط ٢، المركز الثقافي العربي بيروت - لبنان، ت ١٩٩٢م، ص ١٣.

⁽٦) هانس غيورغ غادامير: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص ٦٥.

مباحث الألفاظ والمعاني والبيان، «والواقع أن أية مساع علمية لم تكن تُبذل لفهم النصوص الدينية، باستثناء مباحث الألفاظ والمعاني والبيان مضافاً إلى بعض الافتراضات الواهية، وساد التصور بأنه لا حاجة إلى شيء سواها في هذا الباب» (١) مما جعل الهرمنيوطيقا تنحو منحى لسانيًّا تهتم بفقه اللغة لتفسير النصوص، وتوضيح الغموض، ورفع اللبس الذي يُسببه قِدَم المخطوطة، وبالتالي يصبح الهرمنيوطيقي عالمًا لغويًّا بامتياز، يوظف علمه في تفكيك النص الديني من أجل بيان الغامض وتوضيحه. يقول عبد الكريم شرفي: «إن الهرمنيوطيقي مترجم، يجعل بفضل معارفه اللسانية الغامض قابلاً للفهم، وذلك باستبدال الكلمة التي لم تعد مفهومة. بكلمة أخرى: تنتمي إلى الحالة اللغوية الخاصة بالقارئ الذي يترجم له هذا الهرمنيوطيقي» (٨). وبهذا نكون قد وصلنا لدلالة جديدة للمصطلح، تحمل في طياتها المنهج اللغوي أو علم الإدراك اللغوي، وهو المجال الذي تُصنَّف فيه الهرمنيوطيقا ضمن الدراسات الأدبية، وقد تطور هذا المصطلح ضمن هذه الدائرة أيضاً تبعاً لتطوّر علم اللغة الحديث.

إلى هذا المستوى من الدلالة يبدو أن الهرمنيوطيقا لا تؤسس لأي معنى فلسفي، إلّا إنسع المصطلح لدلالة جديدة تدخله في دائرة البحث الفلسفي، وهذا ما بدأت بوادره مع شلاير ماخر (١٧٦٨ – ١٨٣٤) الذي جعل (الفهم) في مركز الممارسة الهرمنيوطيقية، عندما عرفها بدهن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم» (١)، وبذلك يرجع إليه الفضل في تأسيس الهرمنيوطيقا الحديثة، بعد أن عمل على جعلها ذات دلالة منهجية تؤسس لنظرية الفهم الصحيح، ليس للنص الديني فحسب وإنما النص في كل أبعاده: الاجتماعية، والسياسية، والقانونية، والتاريخية، والفلسفية، والأدبية، «فعلى يد شلاير ماخر إذن تخلّت الهرمنيوطيقا عن مهمتها الأولية المتمثلة في متابعة المعنى لتصب جل اهتمامها على وضع القوانين والمعايير التي تضمن الفهم المناسب للنصوص أيًّا كانت هذه النصوص في تحققها الملموس» (١٠٠)، وبرغم هذا المفهوم الواسع للهرمنيوطيقا الذي أوجده شلاير ماخر إلَّا أنها تظل تبتعد عن دائرة البحث الفلسفي، في الوقت الذي تقترب فيه من طبيعة البحوث المنهجية التي تحاول إخراج الإنسان من دائرة الفهم الخاطئ، ومن هنا لم يهتم شلاير ماخر بطبيعة النهم وماهيته الذي يدخله في صلب البحث الفلسفي.

إنّ الأسس التي وضعها شلاير ماخر في عملية الفهم الهرمنيوطيقي، فتحت الباب أمام

⁽٧) شبستري محمد مجتهد: مجلة قضايا إسلامية معاصرة، كتاب الاجتهاد الكلامي، مصدر سابق، ص

⁽ ٨) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط١، الدار العربية للعلوم، بيروت - لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ت ٢٤٠٠م، ص٢٤.

⁽٩) المصدر السابق، ص ١٧.

⁽١٠) المصدر السابق، ص ٢٥.

تأسيسات أكثر شمولية واتساعاً على يد الفيلسوف دلثاي (١٨٨٣ - ١٩١١م) الذي جعل منها أساساً للمنهج العرفي للعلوم الإنسانية، وبالتالي أخرج الهرمنيوطيقا من مجال الفهم المحدود بإطار النص إلى مجال الفهم الذي يتسع لكل علوم الفكر، وقد أوجد بذلك مفارقة منهجية بينها وبين العلوم الطبيعية، «بعد أن رأى الوضعيون أن الخلاص الوحيد لتأخر العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية يكمن في ضرورة تطبيق نفس المنهج التجريبي للعلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية، سعياً للوصول إلى قوانين كلية يقينية» (١١٠). وقد أسس دلثاي هذه المفارقة على أساس أن العلوم الطبيعية ذات سمة وصفية بعكس العلوم الإنسانية التي هذه المفارقة على أساس أن العلوم الاجتماعية -وهي العقول البشرية- مادة معطاة، والطبيعية يكمن عنده في أن مادة العلوم الاجتماعية -وهي العقول البشرية- مادة معطاة، وليست مشتقة من أي شيء خارجها، مثل مادة العلوم الطبيعية التي هي مشتقة من الطبيعة» (١١٠). وبهذه الدلالة الجديدة اكتسبت الهرمنيوطيقا فاعلية جعلتها حاضرة لدى كل العلوم الإنسانية بما فيها الفلسفة، إلَّا أنها تظل ذات سمة منهجية أكثر من كونها فلسفية محض.

أما النقلة الكبيرة التي أدخلت الهرمنيوطيقا إلى عالم الفلسفة فكانت في القرن العشرين على يد مارتن هيدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦م)، الذي أقام الهرمنيوطيقا على أساس فلسفي، أو أقام الفلسفة على أساس هرمنيوطيقي كما يُعبر أبو زيد، طالما أن الفلسفة هي فهم الوجود. وبالتالي تصبح الهرمنيوطيقا ملازمة فلسفة هيدغر الوجودية سواءً أصرَّح بها أم لم يصرّح؛ لأن البناء الفلسفي لوجودية هيدغر يرتكز على إدراك الوجود من خلال إدراك الوجود الإنساني، الذي يتميز عن بقية الموجودات بحالة الوعي الوجودي، وبحسب تعبير هيدغر «هي كائنات تمتلك الكينونة بالطبع لكنها لا تعي ذلك. وحده الإنسان يعي كينونته، وحده يتجاوز كينونته نحو وجوده»(١٠٠). واللحظة التي يكون فيها الكلام عن كينونته، وحده أسس نظاماً فلسفيًّا للفهم من خلال فلسفته الوجودية. والذي يهمنا هنا هو البحث عن الدلالات الجديدة التي اكتسبها مصطلح الهرمنيوطيقا، ولا شك أن هيدغر جمل للمصطلح طبيعة فلسفية بامتياز.

وقد سار على خطى هيدغر نفسها الفيلسوف الهرمنيوطيقي غادامير، الذي قام بانتقاد المسار الكلاسيكي للهرمنيوطيقا الباحثة عن المنهج، وأكد على رسم مسار جديد

⁽١١) أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ١٤.

⁽١٢) المصدر السابق، ص ١٤.

⁽١٣) أحمد إبراهيم: إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، ط١، الدار العربية للعلوم، بيروت - لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ٢٠٠٦م، ص ٧١.

يتناول عملية الفهم في ذاتها، ومسارها، وملابساتها التاريخية، «ولذلك يؤكد غادامير على ضرورة تجاوز المناهج لتحليل عملية الفهم نفسها في فعالياتها وملابساتها التاريخية، ما دامت كل المناهج -بما في ذلك العلمية-، تتأسس في العمق على التفكير التأويلي» (١٤). والإضافة الدلالية عند غادامير لمصطلح الهرمنيوطيقا يمكن ملاحظتها من خلال إنضاج هذا المصطلح في بحوثه المتعددة، في تشكيل مدرسة هرمنيوطيقية أفنى عمره الطويل في تحديد ملامحها، وسوف نتعرض لها بشيء من التفصيل فيما سيأتي.

وبالتائي نكون قد وصلنا إلى مجموعة من الدلالات رافقت مصطلح الهرمنيوطيقا منذ تشكله وإلى الآن متجاهلين بعض الدلالات، كالتي أوجدها بول ريكور الذي جعل الهرمنيوطيقا من مختصات المعاني الكامنة في الأساطير والرموز، وإنما استبعدتها ظنًّا مني بأنها خارجة عن النسق التاريخي للمصطلح، مع إيماني بأن التأويل الرمزي قديم جدًّا ولكن ضمن مصطلح آخر وهو «الهيبونويا»، وهو لفظ قديم كان يدل على المعنى الرمزي في ضمن مصطلح أخر وهو «الهيبونويا»، وهو لفظ قديم كان يدل على المعنى الرمزي في أنها في المعنى الرمزي في أنها في المعنى الرمزي أنها في المعنى المعن

ويمكن تلخيص الدلالات التي أوردناها على النحو التالي:

- * التفسير.
- * نظرية تفسير الكتاب المقدس.
- * علم المنهج اللغوي وعلم الإدراك اللغوي.
- * فن امتلاك كل الشروط الضرورية للفهم.
 - * أساس المنهج المعرفي للعلوم الإنسانية.
- * الفهم الوجودي، أو الفهم نفسه في فعالياته وملابساته التاريخية.

ولكي نستوضح هذه المعاني نتناول بعض الفلسفات التأويلية بشكل مختصر بقدر ما يتبين لنا ما يمكن أن يكون له حضورٌ في الوسط الإسلامي كفاعلية لفهم النص القرآني.

الهرمنيوطيقا الرومانسية

أدخل شلاير ماخر الهرمنيوطيقا إلى مرحلة جديدة تجاوزت الحالة التقليدية المختصة بالكتاب المقدس، وذلك بخلق فاعلية جديدة للهرمنيوطيقا تجعلها حاضرة في كل النصوص، وأعتبر هذا إيذاناً لمرحلة أصبحت الهرمنيوطيقا فيها علماً له خصوصيته الساعية إلى توفير فهم صحيح لكل قول مهما كان نوعه، وبالتالي «يعود إليه الفضل في أنه نقل المصطلح من دائرة الاستخدام اللاهوتي ليكون علماً أو فننًا لعملية الفهم وشروطها في تحليل النصوص. وهكذا تباعد شلاير ماخر بالتأويلية بشكل نهائي عن أن تكون في خدمة علم خاص، ووصل بها إلى أن تكون علماً بذاتها يؤسس عملية الفهم، وبالتالي عملية علم خاص، ووصل بها إلى أن تكون علماً بذاتها يؤسس عملية الفهم، وبالتالي عملية

⁽١٤) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٣٦.

⁽١٥) غادامير: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص ٦٤.

التفسير» (١٦). والهرمنيوطيقا بهذا المعنى تشكّل مفارقة جديدة للنمط التقليدي السائد، وتتضح هذه المفارقة بملاحظة الدافع وراء تأسيس منهج للفهم، فشلاير ماخر ينطلق من قاعدة سوء الفهم المبدئي لأي نص وبخاصة النصوص المتقدمة زمناً، ما يجعل من الضروري إيجاد منهج تأويلٍ يعصمنا من سوء الفهم، وهذا خلاف النمط التقليدي الذي ينطلق من إمكانية الفهم لكل شيء، وإمكانية الفهم المطلقة هذه لا تدع مجالاً لتأسيس منهج يمنع الإنسان من الفهم الخاطئ، ولا تكمن أهمية هذه المفارقة فقط فيما بيّنا؛ وإنما لها انعكاس معرفي مهم قد يكون له حضورٌ واضحٌ في النمط الإسلامي، فمبدأ سوء الفهم يفتح الباب دائماً لإمكانية وجود معانٍ غير مكتشفة وهو بخلاف إمكانية الفهم النهائي، مما يجعل عملية الهرمنيوطيقا أو الفهم غير منتهية. أو بمعنى آخر تأسيس خفي لنسبية الفهم، ووصف النسبية هنا بكونها خفية ذلك لأنها تختلف في جذرها المعرفي عن النسبية المطلقة التي لا تعترف بمعنى خاص يحتفظ به النص هو بخلاف الهرمنيوطيقا التي يؤسس لها شلاير ماخر.

أما الكيفية التي يقترحها شلاير ماخر للفهم فتعتمد على تحليل الحالة الإبداعية التي ترتبط بالحياة الداخلية والخارجية للمبدع، ما يجعل من الضروري لفهم الإبداع استصحاب كلا الحالتين في عملية الفهم. وهو اعتراف واضح بالذات المبدعة وعدم إهمالها، وهو في الواقع (كما أرى) اعتراف بالقصد المستبطن في النص، ومن هنا يكتسب النص تصوراً جديداً عند شلاير ماخر يصبح فيه تجلياً لحياة المبدع. «وإذا كان الأمر كذلك فإن من المهم في الممارسة الهرمنيوطيقية ليس تفسير المقاطع النصية فحسب، بل وإدراك النص في أصله أو منبعه، وفي بزوغه من الحياة الفردية لمؤلفه (i). وتتجاوز وظيفة الهرمنيوطيقي حينها تفسير النص لتصل إلى اكتشاف التجربة الحياتية للمبدع؛ لأن النص ليس مجرد وصف (تصوير) يستمد وجوده من الخارج فحسب، وإنما أيضاً مفعماً بحياة الأخر عندما يعكس التجربة الداخلية للمبدع، وتكون اللغة وقتها وسيطاً لنقل تلك التجربة. ومن هذا البعد نتعرف على الحالة الرومانسية التي وصفت بها هرمنيوطيقا شلاير ماخر؛ لأنها تؤكّد دور المبدع على حساب الواقع، وتعد النص تعبيراً لعالمه الداخلي أو موازياً له، كما هو معروف في مدارس الأدب الرومانسي.

وبالتالي عملية الفهم عند شلاير ماخر ترتكز على بعدين:

- * هرمنيوطيقا لغوية.
- * هرمنيوطيقا نفسية.

ويتم الفهم من خلال هذه الهرمنيوطيقا الثنائية، ويتحقق ذلك بحاصل الجمع بين

⁽١٦) أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٢٠.

⁽١٧) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٢٦.

فهم اللغة وفهم القائل. والغموض الذي يحتاج إلى توضيح في هذه الثنائية هو ما يتعلق بفهم القائل الذي قد تفصله آلاف السنين عنا. والحل المقترح هنا لا يستدعى شيئاً من الخارج وإنما يعتمد على لغة النص نفسه لفهم القائل، مأخوذاً بعين النظر أن المبدع أو المؤلف يجد من خلال اللغة مساحة يبرز فيها ذاته وفكره، أما كيفية ذلك فيشرحها أبو زيد بالقول: « ولكن ما هي طبيعة العلاقة بين فكر المؤلف (أو نفسيته) وبين الإطار اللغوى الوسيط الذي يتم فيه التعبير؟ يرى شلاير ماخر أن اللغة تحدّد للمؤلف طرائق التعبير التي يسلكها للتعبير عن فكره. وللغة وجودها الموضوعي المتميز عن فكر المؤلف الذاتي، وهذا الوجود الموضوعي هو الذي يجعل عملية الفهم ممكنة. ولكن المؤلف -من جانب آخر- يعدّل من معطيات اللغة تعديلًا ما؛ إنه لا يغير اللغة بكاملها، وإلَّا صار الفهم مستحيلًا، إنه -فحسب-يعدل بعض معطياتها التعبيرية، ويحتفظ ببعض معطياتها التي يكررها وينقلها، وهذا ما يجعل عملية الفهم ممكنة» (١١٨). وأرى أن إيضاح الأمر بهذه الطريقة قد يستشف منه جعل اللغة والواحدة لغتين أو لغة واحدة ذات دلالتين تختص الأولى بالتفاهم المشترك والأخرى بنقل فكر المؤلف ونفسيته، وهذا ما لا يمكن تصوره، وإنما نفس الوجود الموضوعي للغة يحقق التفاهم المشترك في الوقت الذي لا يمكن أن نستبعد فيه ذاتية المتكلم أو المؤلف لأنه هو الذي أراد التعبير عن فكره من خلال اللغة، فالأمر غير موقوف على تغيّر أو تعديل في اللغة إلَّا إذا كان المقصود من التبديل والتغيّر هو توظيف اللغة بحسب الحاجة، وهو المقصود على ما يبدو، وبخاصة عندما يقول: «هناك إذن جانبان: جانب موضوعي يشير إلى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلّى في استخدامه الخاص للغة» (١٩). ولكن لا نستشف ذلك من النص الأول إلّا إذا وظفنا الهرمنيوطيقا الرومانسية ذاتها لفهمه؛ لأن التغيّر والتبديل يستبطن فرض سلطة جديدة على النص، وهذا ما تَحرّز منه بالقول: « إنه لا يغيّر اللغة بكاملها، وإلّا صار الفهم مستحيلاً». مع أن كلامه مازال يحمل دلالة تغيّر بعض اللغة، فإذا كان تغيّر كل اللغة يجعل الفهم مستحيلاً -كما يقول- فإن تغيّر بعض اللغة في النص المستخدم تجعل فهم النص أيضاً مستحيلاً، لأنه يحتوي على تلك اللغة المغيّرة، بينما التوظيف هو حُسن الاختيار من الوجود الموضوعي للغة بكيفية تنسجم مع مراده وقصده من الاستخدام. ولذا أجد عبارة عبد الكريم شرفى أكثر دقة عندما يقول: «ويرى شلاير ماخر أن النص الأدبى يشير من جهة إلى استخدام خاص أو متفرد للغة المشتركة، وبالتالي فلا يمكن فهمه إلَّا في علاقته باللغة، ويشير من الجهة الأخرى إلى أفكار المؤلف ونفسيته وتجربته الذاتية التي تكمن وراء

⁽١٨) أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٢١.

⁽١٩) المصدر السابق، ص ٢١.

هذا الاستخدام المخصوص للغة»(٢٠). وبهذا نخلص إلى أن شلاير ماخر يعتمد (مضافاً إلى اللغة في كليتها) على توظيف المؤلف الخاص للغة ليكتشف من خلال هذا التوظيف خصوصيته وعالمه الخاص.

وتكتمل عملية الفهم عنده بموهبتين: الأولى لغوية تمتلك الفهم الشامل والدقيق للصور اللغوية وما يحدثه النص في كلية اللغة، وتكون المعرفة المتضمنة في النص حينها نتاجاً للغة، والثانية الوعي الفني والنفسي بذهنية المؤلف بإعادة بنائه التاريخي، واكتشاف تأثير اللغة في التعبير عن أفكاره الداخلية، ليغدو المقصود هو فهم المؤلف وليس فهم النص، أو فهم النص باعتبار كونه تجربة حية عن حياة المؤلف. «ومن هنا كان يرى أن فهم النص هو فهم الفرد، وليس فهم قاعدة أو قانون معين» (٢١٠). ولكي يتحقق هذا التلاقي بين فهم النص وفهم المؤلف في وقت واحد، يجب أن يرقى المؤوّل إلى مستوى المؤلف نفسه، ما يعني تجاوز المؤوّل واقعه التاريخي الراهن بابتعاده عن ذاته ليفهم النص فهماً موضوعيًّا، ومن هنا نفهم السياق الطبيعي لبعض تعبيرات شلاير ماخر التي تحاول أن توجد هذا النوع من التلاقي مثل: «التغلغل العاطفي، والتعرّف النفسي، والتوحّد بروح الكاتب، والإحساس بالأخر، والتجربة المعيشية، والتجربة الحية، وتجربة الحياة...» (٣٠٠). كل ذلك كان تحرزاً من الفهم الخاطئ وتأسيساً لفهم موضوعيًّ للنص كما أراده مؤلفه بل حتى أكثر، «وذلك لسبب بسيط، لكون القارئ قادراً على إدراك أشياء كثيرة يبقى المؤلف غير واع بها» (٣٠٠).

هذه النظرية في بساطتها المنهجية تحتوي على تعقيد كبير في الممارسة العملية، وذلك الاشتراطها بُعداً مثاليًّا يُنزل المؤوِّل منزلة الذات الفاعلة للنص، ما يجعلها ترتكز على أمر يستحيل تحقيقه معرفيًّا. ومن هنا أصبحت عرضة للانتقاد وخاصة من رواد الهرمنيوطيقا المتأخرين، ونكتفي هنا بما أورده غادامير في حقه بالقول: «بيد أن فن التأويل عند شلاير ماخر لم يتحرر نهائيًّا من الجو المعكر للأدب التأويلي كما تبلور في العصور القديمة مثل أعماله الفلسفية التي التزمت بأشباح كبار مفكري المثالية. لم تكن لشلاير ماخر أطروحات واستنتاجات صلبة وصارمة كتلك التي لفيخته (١٧٦٧ – ١٨١٤)، ولم تكن له نفس اللباقة النظرية والعذاقة الفكرية لشلاير ماخر سوى خطيب حتى وهو يمارس الفلسفة. مساهمته في فن التأويل هزيلة للغاية» (١٧٠٠ - ١٨٥٤) أشار إليه هو الاهتمام التقليدي في فن التأويل هزيلة للغاية» (١٤٠٠ - ١٩٤٨)

⁽٢٠) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٢٦.

⁽٢١) المصدر السابق، ص ٢٩.

⁽٢٢) المصدر السابق ص ٢٩.

⁽٢٣) المصدر السابق ص ٢٩.

⁽ ٢٤) غادامير هانس غيورغ: فلسفة التأويل.. الأصول - المبادئ - الأهداف، مصدر سابق، ص ٧١.

للهرمنيوطيقا الذي ارتبط بالكتاب المقدّس، وبذلك نستشف أن غادامير لم يكن راضياً تماماً عن الاستنتاج الذي جعل الفضل لشلاير ماخر في تخليص الهرمنيوطيقا من طابعها التقليدي، ونؤكد ذلك بقوله: «ظل فن التأويل اللاهوتي والذي ابتدأ بالتأسيس العام والعالمي مع شلاير ماخر، أسير معضلاته المذهبية. إذا ألح لوك Lock (ناشر دروس شلاير ماخر في فن التأويل) على أهميتها الثيولوجية، هكذا رجعت العقائدية الثيولوجية برمتها إلى الإشكالية التأويلية البروتستانية الأولى» ($^{(7)}$. ولكي يتم التعرف على دوافع الانتقاد اللاذع لشلاير ماخر من قبل غادامير لا بد أن نتعرّف إلى هرمنيوطيقيته الخاصة، لكي نقف على البون الشاسع بين النظريتين، وحينها تنكشف لنا أسباب عدم الرضا، وهذا ما سوف نؤخره لعنوانه الخاص.

إلى هذا المستوى يتكون لدينا فهم عام للهرمنيوطيقا شلاير ماخر، بعد توضيح مرتكزات البعد المنهجي للنظرية، ويبقى الكلام عن إمكانية حضور هذا المنهج في الوسط الإسلامي الذي يعتبر النص الديني فيه محوراً معرفيًّا وثقافيًّا. ولذلك أجد من الضروري تبيّن النقاط الإيجابية والسلبية في نظريته، حتى تتم معالجتها إذا احتُمل تعلقها بتأويل القرآن الكريم.

الأبعاد الإيجابية:

- * الاعتراف بقصد المبدع، ومراده الكامن خلف النص وهذا ما لا يتعارض مع المسلم.
- * سؤ الفهم حقيقة واقعية، وبالتالي من الضروري تأسيس منهج علمي لتحقيق الفهم الصحيح.
 - * اللغة ضرورية لمعرفة الدلالة العامة للنص، مضافاً إلى كشف مراد المتكلم.

الأبعاد السلبية:

- * الحالة المثالية للفهم والتغلغل في نفسية المبدع، فإذا أمكن ذلك مع البشر فهو محال مع الله، إلّا إذا اعتبرنا النص القرآني هو إبداع النبي محمد عَلَيْكُ كما يستشف من بعض مؤولي النص القرآني.
 - * النسبية المحتملة لعدم إمكانية الوصول النهائي للمعنى.
- * حصر الفهم فقط في لغة النص، واستبعاد أي معونة خارجية تساهم في إتمام الفهم. وسوف نقوم بوضع هذه النقاط في ميزان النقد لدى معالجتنا الهرمنيوطيقا في واقعها الإسلامى.

⁽٢٥) المصدر السابق، ص ٧٦.

الفهم في هرمنيوطيقا دلثاي (١٨٨٣ - ١٩١١م)

ما يهمنا هنا ليس التأسيس المنهجي الذي حاول دلثاي إيجاده من خلال الهرمنيوطيقا للعلوم الإنسانية، بقدر ما يهمنا النهم وكيفية تحققه ضمن تلك المنهجية التي أوجدها، فقد تتدخل آليات الفهم ذاتها في أي مشروع معرفي يرتكز على النص.

ولذا يكون من الضروري الوقوف عليها في هذه الدراسة التي تحاول إيجاد علاقة ما بين المشروع الهرمنيوطيقي وواقع الثقافة الإسلامية التي تنتمي في أصولها إلى جذور نصية.

نظرية الفهم عند دلثاي تأخذنا من جديد إلى البعد السيكولوجي للفهم، كما هو عند شلاير ماخر بل قد يكون أكثر تعميقاً لها. حيث تتلخص عملية الفهم عند دلثاي في الانتقال والتسرب إلى نفسية المبدع، التي تحتفظ بالمعنى أو قد تكون هي ذاتها المعنى الذي نبحث عنه. فكل التعبيرات الإنسانية -لغوية أو غيرها- هي في الواقع تجلِّ لنفسية المبدع، ولا يمكن الوصول إلى ذلك الإبداع إلَّا من خلال الوصول إلى تلك النفسية التي أوجدته. فيتحوَّل التعبير بذلك إلى مظهر خارجي تنكشف قيمته الحقيقية من خلال المعنى النفسي الداخلي، فإذا كان التعبير حاكياً عن نفسية المعبّر فمن الطبيعي أن تصبح النفسية هي المقصودة بالذات ويتحوّل التعبير إلى حالة عرضية كاشفة عن تلك النفسية. ومن هنا تغدو الأهمية القصوى للهرمنيوطيقا هي فهم هذه الفردية النفسية من خلال الشكل الخارجي. وبذلك تصبح الدلالة النصية غير مستقلة عن الظواهر النفسية التي أوجدتها فلا يمكن العيادة بناء النص بعيداً عنها. كما أننا لا نجد تلك الظاهرة النفسية في إعادة بناء التجربة الحياتية بمفهومها المشترك، بل نجدها من خلال إعادة إنتاج التجربة الحية كما عاشها الأخر وعانى من وقع تأثيراتها. «إن ما يريده الفهم في نظر دلثاي هو تحقيق تطابقه مع باطن المؤلف والتوافق معه وإعادة إنتاج العملية المبدعة التي ولدت النتاج أو الأثر الإبداعي» (٢٠).

أما الموضوعية في هذه العملية الهرمنيوطيقية، فتتحقق في كون التعبير أو الشكل الخارجي للإبداع هو في واقعه موضوع لتلك التجربة الحية للمبدع. فالتعبير عن تلك التجربة الداخلية «ليس تدفقاً عشوائيًّا للمشاعر والانفعالات بالمعنى الرومانسي، ولكنه تحديد موضوعي Objectification لعناصر هذه التجربة -التي قد تكون مختلفة ومتباعدة - في شكل موحد. هذا التحديد الموضوعي للتجربة هو ما يؤسس عنده موضوعية العلوم الاجتماعية والإنسانية، ويتباعد بها عن الذاتية التي يتهمها بها الوضعيون» (۱۲۰). وبهذه الطريقة تتحوّل التجربة الذاتية للآخر إلى حالة موضوعية يمكن فهمها، ولكن ليس

⁽٢٦) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٣٣.

⁽ ٢٧) أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٢٦.

باعتبارها تجربة الحياة المشتركة وإنما تجربة الحياة كما عاشها المؤلف. مما يعنى تخلى المؤوِّل عن تجربته الخاصة ليعيش مجدداً تجربة الآخر. فنستبعد بذلك كلام أبو زيد الذي يؤكد «أن هناك بين المتلقى والنص الأدبى شيئاً مشتركاً هو تجربة الحياة. هذه التجربة ذاتية عند المتلقى... وهذه التجربة من جانب آخر موضوعية في العمل الأدبي. وعملية الفهم تقوم على نوع من الحوار بين تجربة المتلقى الذاتية والتجربة الموضوعية المتجلية في الأدب» (٢٨)، وهذا الاستبعاد لكلام أبو زيد يبتنى على أن مقصود دلثاى بالتجربة الحياتية للمبدع هو شعوره الخاص الذي أنعكس في هذا الإبداع، وليس التجربة الحياتية العامة التي تمثل قاسماً مشتركاً بين الناس. ومن هنا لا نتصور حواراً بين التجربتين، وإنما محاولة ذات طرف واحد يقوم بها المؤوِّل لكشف التجربة النفسية الخاصة بالمبدع، وذلك بتنازله عن تجربته الخاصة والتمحض في تجربة الآخر. وبذلك نتعرَّف إلى النقد الذي وجهه عبدالكريم شرفى لأبو زيد: «يقول نصر حامد أبو زيد: إن دلثاى يعتقد أن النص تعبير عن تجربة الحياة الموضوعية وليس عن تجربة الحياة كما عاشها المؤلف، في حين أن دلثاي يوكد على العكس تماماً. ومن هنا تسقط بكيفية تلقائية كل الانتقادات التي وجهها أبو زيد إلى دلثاي بشأن تضحيته بذاتية المبدع وتوحيده بين تجربة مبدع وتجربة مبدع آخر، طالما كان ينظر، في رأى أبو زيد، إلى كل تجربة إبداعية على أنها تعبير موضوعي عن تجربة الحياة، وليس باعتبارها تشكيلاً لرؤية الفنان الخاصة، في حين كان دلثاى يجعل من فردية الإنسان مدار علوم الفكر كلها» (٢٩)، وبالتالي نفهم أن دلثاي ضحّى تماماً بالذات المؤوّلة لصالح الذات الفاعلة بعكس ما قاله أبو زيد «علينا ألَّا ننسى أنه ضحى في سبيل ذلك بذاتية المبدع» (٣٠)، ولعل ما يؤكد صحة فهمنا لدلثاى في هذا الأمر هو فهم غادامير له بالطريقة نفسها التي فهمناها، وذلك عندما اعتبر غادامير أن دلثاى استبعد المؤوِّل وذاتيته المنتجة للتأويل، عندما حصر الإبداع التأويلي فيما يقدّمه المؤلف، يقول غادامير: «بأي حق نريد إنكار واستبعاد المعنى المبدع أو المنتج للتأويل، أى المعنى الذى يكشف عنه العلم؟ هل يتم هذا الإنتاج بطريقة سرنمية وغير واعية؟ لا يمكننا اختزال محتوى دلالة الإنتاج أو الإبداع إلى مجرد ما ينتج عن الدلالة التي يعرضها ويقدمها المؤلف»(٢١). ومن هنا نكتشف أن الفهم الحقيقي عند دلثاي يتمثل في اكتشاف تلك النفسية التي أوجدت الإبداع، ولتحقيق ذلك يضحى دلثاي بالتجرية الخاصة للمؤول.

وبهذا نصل إلى مستوى الإثارة الحقيقية في نظرية دلثاي المتمثل في كون الفهم

⁽٢٨) المصدر السابق، ص ٢٧.

⁽٢٩) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، هامش ص ٣٥.

⁽٣٠) أبو زيد: إشكالية القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٢٩.

⁽٣١) هانس غادامير: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص ٨٠.

الموضوعي يتحقق باكتشاف نفسية المبدع، مما يفتح الباب أمام احتمال آخر يجعل الفهم ينطلق من خصوصية المؤوِّل وذاتيته الخاصة، ومنها نتعرف على جدلية تصبح مصاحبة عملية الفهم تدور بين جعل الفهم حقيقة ذاتية أو حقيقة موضوعية. وهذا النمط من الجدل بين الذاتي والموضوعي وبين أفق الحاضر وأفق الماضي، سيشكّل حضوراً واضحاً في هرمنيوطيقا غادامير. وما يهمنا نحن في هذا النمط التفكيري هو أن هذه العلاقة الجدلية بين الذاتي والموضوعي ليست بمنأى عن المعرفة الدينية في الوسط الإسلامي، ومعالجة هذه القضية ليست ذات علاقة منهجية فحسب وإنما ذات طابع معرفي تتشكّل على أساسه الاتجاهات الفكرية لدى المسلمين، لأن الخيار المعرفي إما أن يكون ذا منحى ذاتي أو موضوعي، وإما أن تكون الموضوعية ذاتها في الاعتراف بكلا البعدين كما عند غادامير، أو بالتعالي على الذاتية والموضوعية كما عند هيدغر.

أما بخصوص السؤال الذي يمكن أن تطرحه نظرية الفهم عند دلثاي على الوسط الإسلامي بشكل مباشر يمكن إيجاده في مسألتين:

- * هل الفهم هو التعرف على التجربة النفسية للمؤلف؟ وبالتائي هل يمكن أن يكون ذلك ذو واقعية في النص الإلهي؟
- * هل الموضوعية في تأويل النص تتلخّص في كون النص تجلياً للتك التجربة النفسية؟ الإجابة على هاتين المسألتين لا يكون منفصلاً عن معالجة الحضور الهرمنيوطيقي العام في دراسة النص الإسلامي؛ لأن هذه المسائل قد تكون بدائية بالنسبة للأسئلة التي يطرحها غادامير والهرمنيوطيقا الفلسفية، فتتقلص أهميتها في مقابل تلك الأسئلة. ولذلك لم يكن إبرازها في هذا السياق من أجل معالجتها لاحقاً وإنما لمجرد الإشارة لتلك البدايات في إثارة المعضلة، والحلول الساذجة التي طرحتها الهرمنيوطيقا في معالجة تلك الجدلية، ومن ثم التمهيد إلى واقع المعضلة الكبرى التي تثيرها الهرمنيوطيقا الفلسفية في عملية الفهم ولكي نتعرف عليها وعلى الأبعاد التي يمكن أن تشكل حضوراً واضحاً في واقعنا الإسلامي، لا بد أن نتناول الهرمنيوطيقا الفلسفية في عنوان منفصل.

الفهم والتأويل في الهرمنيوطيقا الفلسفية « هيدغر، غادامير »

أولاً: مارتن هيدغر:

إن السياق الطبيعي الذي نتعرف فيه على هرمنيوطيقا هيدغر هي فلسفته الوجودية، لولا أننا نجد أن تلك الفلسفة قائمة في الأساس على الهرمنيوطيقا أو على ماهية الفهم عنده، ما يجعل الأمر أكثر تعقيداً. فهل تكمن البداية في معرفة الهرمنيوطيقا ومن ثم معرفة فلسفته الوجودية أم العكس؟

هذه الجدلية أوجدها هيدغر عندما أقام فلسفته على أساس الهرمنيوطيقا في الوقت الذي أقام فيه الهرمنيوطيقا على فلسفته الوجودية، ما يجعل الجدلية في صورتها الظاهرية أشبه بالدور المنطقى، إلَّا أن ذلك التناقض لا يتصور إلَّا في دائرة النسق المعرفي الذي يقوم على الاستنتاجات العقلية، فإذا حاولنا مثلاً أن نجد تصوراً للهرمنيوطيقا موازياً لتصور الوجود سوف يتشكّل لنا مفهومان بينهما حالة من التقابل. أمّا ضمن النسق المعرفي لفلسفة هيدغر يصبح هذا التناقض محال في ذاته؛ لأن هيدغر لا يؤسس فهماً للوجود بعيداً عن الدازاين (Dasein) الذي يمثل كينونة الإنسان، فهو النقطة التي ينطلق منها هيدغر لإيجاد معنى للوجود. وهنا يكمن التداخل بين هرمنيوطيقا الدازاين وفلسفة الوجود، أي أن اللحظة التي يتشكل فيها فهم الدازاين هي ذاتها اللحظة التي يتشكّل فيها فهم الوجود. ومن هنا يكون هيدغر قد أوجد نمطاً فلسفيًّا معقداً تحوّلت معه الفلسفة والهرمنيوطيقا إلى نسق معرفي واحد. طالما كان سعى هيدغر هو تأسيس فهم حقيقي للوجود يبدأ من فهم الدازاين، وهنا أجدني لا أفهم اعتراض جان غراندان، الذي اتَّهم هيدغر بعدم الوضوح في تعريف الهرمنيوطيقا، في الوقت الذي يجده قد تمكّن من شرح مشروعه الأنطولوجي والفينومينولوجي بشكل واضح حيث يقول: «وباختصار نقول: إن الأنطولوجيا والفينومينولوجيا عبارة عن مشروعين واضحين، أو أنهما، (وهذا على أقل تقدير) قد تم حصرهما بطريقة مقبولة في برنامج الكينونة والزمان، أما فيما يخص الهرمنيوطيقا فإن هيدغر لم يحتفظ لها إلّا بنصف صفحة قام فيها بسرعة فائقة»(٢٦). وبحسب ظنى: إن عدم اهتمام هيدغر بتعريف الهرمنيوطيقا بشكل أكثر تفصيلاً كما صنع مع الأنطولوجيا والفينومينولوجيا؛ يرجع إلى التأسيس المشترك لكل المشروع الفلسفي لهيدغر، بمعنى أن رؤية هيدغر الوجودية هي في الواقع تأسيس فلسفى للهرمنيوطيقا، كما أن الفينومينولوجيا عند هيدغر ما هي إلّا هرمنيوطيقا بامتياز، وبالتالي لا يمكن أن نبحث

وبما أن إطار البحث لا يحتمل عرض فلسفة هيدغر الوجودية ولا منهجه الفينومينولوجي، سنكتفي بالإشارة العابرة لما يتعلق بالهرمنيوطيقا. ونبدأ مباشرة بالسؤال الذي يبحث عن الفهم في فلسفة هيدغر.

وإنما الوجود.

عن تصور للهرمنيوطيقا منفصلاً عن فلسفته الوجودية، وبما أن وجودية هيدغر تختلف عن السياق الفلسفى العام فلا تصبح عند ذاك الدائرة الأكثر غموضا هي الهرمنيوطيقا

إن اختيار هيدغر المنهج الظاهري لا يحدّد فقط مساره المعرفي، في مقابل المسار الفلسفي العام، بل يحدّد أي نمط من أنماط الوعي والفهم التي يبحث عنها هيدغر، إنه

⁽٣٢) جان غراندان: المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة: عمر مهيبل، ط ١، الدار العربية للعلوم، بيروت - لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ت ٢٠٠٧م، ص٧٩٠.

الفهم والوعى الذي يلامس الحقيقة في ذاتها وليس ذلك الفهم الذي تتوسطه المفاهيم والصور والمقولات الذهنية «مثل هذه الظاهرية هرمنيوطيقية، بمعنى أنها تتضمن أن الفهم لا يقوم على أساس المقولات والوعى الإنسانيين، ولكنه ينبع من تجلى الشيء الذي نواجهه، من الحقيقة التي ندركها» (٣٣)، وهذه التفرقة المنهجية تؤسس لمفارقة جوهرية في نظرية المعرفة، إذ إن نظرية المعرفة التقليدية تصور الإنسان على أساس كونه ذاتاً عارفة تؤسس رابطاً مفهوميًّا بينها وبين الموجود الآخر، وهي نفسها النقطة التي بدأ منها الجدل بين الذاتي والموضوعي في المعرفة، طالما تصورنا وجود فارقٍ جوهري بين وجود الإنسان الذاتي والآخر الموضوعي. أما في منهج هيدغر الظاهري لا نتصور تلك الثنائية، لأن الإنسان ليس وجوداً منفصلاً وإنما وجود الإنسان وكينونته هي في وجوده مع الآخر، «فكذلك الأمر بالنسبة للموجود الإنساني، إنه يُشُّوه ويُزيِّف عندما يُفسَّر بوصفه ذاتاً جوهرية. إن الإنسان ليس بالذات الإبستمولوجية (العارفة)، المنعزلة، التي تدرك وجودها أولاً، ثم تحاول بعد ذلك البرهنة على وجود العالم، كما فعل ديكارت، بل إن الإنسان يدرك العالم إدراكاً أوليًّا بخبرته واهتمامه المباشر، فالعالم بهذا المعنى مكوِّن لوجود الإنسان، ونتيجة لذلك قضى هيدغر على ثنائية الذات والموضوع التي سادت -بتأثير ديكارت- حتى الوقت الحاضر»(٢٤). إن هيدغر بذلك يريد أن يخلق انسجاماً وجوديًّا بين الأشياء تتموضع فيه الكينونة أو (الدازاين) بحيث تصبح هي التعبير الحقيقي للوجود، وحينها تندك المسافة الفاصلة بين الإنسان والموجود الآخر حينما يتواصل الوجود عبر الدازاين «وعلى الرغم من أن محاولة هيدغر في المحافظة على السافة بين الذات والموضوع، فإننا نجد أنه يذهب في نهاية الأمر إلى الاعتراف بأن الذات والوجود هما نفس الشيء» (٢٥). إن هيدغر -على ما أظن- لا ينكر وجود الآخر وإلّا اتُّهم بالمثالية، وبهذا القدر يحافظ على المسافة بين الإنسان والآخر، ولكن بما أن وجود الآخر يتمظهر عبر الدازاين وكينونته، فلا يكون هناك عندئذٍ توسّط معرفي مفهومي يخلق هذه البينونة، وإنما وجود واحد عبر الكينونة، «لقد أصبح الإنسان على يد الفلاسفة الوجوديين، يمثل ذلك الكائن البشري الموجود في العالم، وسط الأشياء، ولم يعد مجرد ذات عارفة. فلا بد أن يترتب على ذلك أن يصبح معاشراً للأشياء وليس عارفاً لها. ولهذا نجد هيدغر يقول: إن الفيلسوف الحق هو الذي يحب معاشرة الأشياء ويطيل الإقامة بينها، ووسطها، ويستمتع إلى همسها في تعاطف ودي» (٢٦).

هذا النمط من التلاقي الوجداني بين الإنسان والأشياء -إن صعَّ التعبير - هو الذي

⁽٣٣) أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٣٢.

⁽ ٣٤) إبراهيم أحمد: إشكالية الوجود والتقنية عند هيدغر، مصدر سابق، ص ٨٢.

⁽٣٥) المصدر السابق، ص ٨٣.

⁽٣٦) المصدر السابق ص ٧٦.

يؤسس للفهم عند الإنسان بحيث يصبح الفهم حالة من حالات الكينونة، وبتعبير فلاسفة الوسط الإسلامي: يعتبر الفهم اكتساب مرتبة وجودية جديدة، ما يعنى تحوّلاً مستمراً وصيرورة دائمة في هذه الكينونة، «ولما كان العالم في تبدل مستمر كانت هذه الكينونة الإنسانية غير مستقرة على حال» (٢٠٠). وهذا الأمر يؤسس لشيئين، الأول: هو الفردية التي تجعل لكل إنسان الحق في قول (أنا)؛ لأن كل فرد يعيش وجوده بنفسه. وإذا تحقق ذلك يكون الفهم أيضاً حقيقة فردانية؛ وذلك لأن الفهم ليس إلَّا شكل من أشكال الوجود في العالم. أما الثاني: فهي محدودية هذا الكائن وتاريخيّته الذي لا يستطيع أن يبدع إلّا من خلال الآنية، «يقول هيدغر: الآنية ليست هي أصغر جزء من الحاضر، إنها اللحظة، وهي تفتح الحاضر أو تصدعه» (٢٨)، أي إن الإنسان هو الذي يجد ذاته باستمرار، وكلا الأمرين قد يؤسسان للنسبية، وفي نظرى: أن هيدغر لا يرى الفردية التي تجعل المعرفة ذاتية وإلا تناقض مع نفسه، فهو لا يمنع من التواصل الوجودي الذي يتجلَّى عبر اللغة المعبرة عن هذا الوجود، « لعل اللغة كما يعتبرها هيدغر من أهم العناصر في الوجود الإنساني، فهي أساسية له،... اللغة هي أيضاً أداة اتِّصالنا مع العالم ومع الآخرين» (٢١)، ولا يكون للاتصال أي مسوّغ إذا لم يكن هناك تلاقِ في المعنى والإدراك والفهم. ومن هنا يؤسس هيدغر لكينونة مستقلة ولكنها متصلة بحلقة حوارية مع الآخر، ففي اللحظة التي يحافظ فيها على خصوصية الكينونة يجعلها متصلة بالآخر بالقصد المشترك كما يقول: «إن الحوار يريد أن يوحّد بيننا في قصد مشترك، دون أن نختلط بعضنا ببعض»(٤٠). وهذا القصد المشترك -كما أفهم- هو ظهور العالم وانكشافه عبر اللغة.

وبهذا نصل إلى محطة أساسية في هرمنيوطيقا هيدغر، بعد أن بدأ يلامس المعنى الذي نبحث عنه، وهو اللغة والنص وكل ما له علاقة بالفهم والتأويل. فقد جعل هيدغر اللغة لسان الوجود الناطق باعتبارها المُظهِر والكاشف للعالم، فأصبح لها دورها المحوري الحاضر في عملية الفهم، ولكن ليس اللغة في تصورها التقليدي بوصفها وسيطاً بين الذات والموضوع، وإنما اللغة ذات الطابع الخاص الذي ينسجم مع فلسفته الوجودية، فكما أن الذاتية والموضوعية غير متحققة في الكينونة الوجودية، كذلك غير متحققة في اللغة؛ لأنها هي المظهرة والكاشفة عن تلك الكينونة الوجودية.

ومن هنا يتغيّر المسار الكلاسيكي للهرمنيوطيقا التي كانت تنظر إلى النص بوصفه تعبيراً ذاتيًّا كما في الرومانسية، أو بوصفه تموضعاً لنفسية المؤلف الخاصة كما عند دلثاي.

⁽٣٧) المصدر السابق ص ٧٧.

⁽٣٨) المصدر السابق ص ٧٨.

⁽٣٩) المصدر السابق ص ٨٦.

⁽٤٠) المصدر السابق، ص ٨٨.

فيغدو النص عند هيدغر تجربة وجودية تتجاوز إطار الذاتي والموضوعي، «ومن هذا المنطلق أيضاً كان هيدغر يرفض كل أشكال التفسير النفسانية والذاتية التي تربط اللغة بذاتية الإنسان وبتجربته الداخلية الخاصة، يرى فيها -أي في اللغة- محض تجلُّ لحقيقة العالم بما هو كذلك»(11). وبهذا المسار الجديد يصبح النص الأدبى والعمل الإبداعي عموماً هو التجلي الأنسب لحقيقة الوجود. والتجلي هنا لا يعني أن العمل الإبداعي يصنع الوجود بل يكشفه ويعبر عنه، فالوجود الذي يكشف ذاته للإنسان من غير وسيط هو ذاته يظهر ويتكشف من خلال اللغة المعبرة عن تلك الحقيقة المنكشفة. وبالتالي تتسم اللغة بسمة تلك الحقيقة ظهوراً وخفاءً، «والعمل الفنى قائم على التوتر الناشئ عن التعارض بين الظهور والانكشاف من جهة والاستتار والاختفاء من جهة أخرى. إنه -من الوجهة الوجودية- يتضمن الجانبين في حالة توتر مثل الوجود تماماً الذي يفصح عن نفسه للإنسان من خلال تعارضات الوجود والعدم»(نناً. وهذا الاطراد القائم بين العمل الفنى وحقيقة الوجود نستشفُّ منه نوعاً من التبعية غير المعلنة. فالفنان أو الذات المبدعة في الواقع ليس لها إبداعٌ حقيقي. بمعنى أنها ليست المنتجة أو المولدة لتلك المعرفة، وإنما منفعلة بتلك الحقيقة الوجودية، كأنما الأمر أشبه بنظرية الكسب الأشعرية التي تجعل الإنسان منفعلاً دائماً، فهو كالظرف الذي يكتسب المعرفة اكتساباً من غير أن يكون فاعلاً فيها. وإذا ثبت ذلك لا يكون هناك أى نوع من أنواع الربط التي تربط العمل الفني بمبدعه، وبمعنى آخر هو تأسيس خفى لنظرية موت المؤلف التي عمل عليها رولان بارت، طالما أصبح الفنان هو الوسيط الذي يتكلم من خلاله الوجود. «إن العالم في نظر هيدغر، هو الذي يتكشف للفنان ويمكّنه من أن يعطيه وجهاً ثابتاً يستقيم في العمل الإبداعي» (٢٠٠). وبالتالي لا يكون العمل الفني تعبيراً عن ذاتية المؤلف ولا نفسيته الخاصة. ومن هنا قطع كل أنواع الصلة بين العمل الفنى ومبدعه؛ لأن الذاتية والنفسية الخاصة للمؤلف هي التي تخلق ذلك الرابط بينه وبين إبداعه. هذه هي المفارقة التي أشرنا إليها بين هرمنيوطيقا هيدغر والهرمنيوطيقا الكلاسيكية، ما يعني أنه فتح لنا باباً جديداً لفهم النصوص لا يكون البحث فيه عن قصد المؤلف ولا عن تجربته الحياتية ولا عن نفسيته الخاصة، فكيف يا ترى تتم عملية فهم النصوص؟

ضمن هذا التصور لا يمكن أن يقترح هيدغر منهجية معينة لفهم النص؛ لأن أي منهجية مقترحة يتحول معها النص تلقائياً إلى موضوع في قبال الذات، وهذا ما يهرب منه هيدغر لأنه سوف يرجع من جديد لنظرية المعرفة الفلسفية التي تجعل الإنسان ذاتاً عارفة في قبال الموضوعات. ومن هنا يكون الخيار الطبيعي لهيدغر أن ينصت المتلقي للنص كما

⁽٤١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ١١١٠.

⁽٤٢) أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٣٤.

⁽٤٣) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ١١٢.

أنصت المبدع للوجود. وبذلك تصبح عملية التأويل عملية سلبية بامتياز، «أما التأويل الأدبي فإنه لا يجد أساسه بالنسبة إلى هيدغر في الفعالية البشرية، فهو ليس بالدرجة الأولى شيئاً نفعله وإنما شيء علينا أن ندعه أن يحصل، علينا أن نفتح أنفسنا للنص بصورة سلبية» (ئن) ومن هنا ضحّى هيدغر -حسب تصوري- بالذات المبدعة والذات المؤوّلة معاً، عندما جعلها في كلتا الحالين سلبية ذات قدرة انفعالية فحسب. وأنا لا يمكنني أن أتصور كيف يفصح النص عن معناه من غير أن يكون للمؤول أي نوع من أنواع التدخل في عملية الفهم، وبخاصة أن النص المقترح هو النص الأدبي بكل ما يحمله من تعقيدات في الدلالة، إلَّا أن يكون التدخل المقصود هو إجادة الإنصات، فكلما استطاع الإنسان أن ينصت بشكل جيد كلما كانت فرصه أكبر في الفهم، وهذه المسامحة في التعاطي لا تتم إلَّا إذا تجاهلنا حقيقة الإنصات نفسها ومدى علاقتها بالذات المنصتة وهذا مستبعد في التقييم والنقد الفلسفيين.

هنا محاولة من أبي زيد يشرح فيها الكيفية التي يتحقق فيها فهم النص الأدبي في هرمنيوطيقا هيدغر، ترتكز على الحوار الناشئ من التقاء اللحظتين، لحظة الوجود الذاتي للمتلقي ولحظة وجود العمل الفني، يقول في ذلك: «إن الانفتاح الوجودي عند المتلقي حمن خلال وعيه بوجوده الذاتي لمعلية الفهم ممكنة. إن الوجود الذاتي للمتلقي لحظة من لحظات الوجود الحقيقي، والعمل الفني -بالمثل لحظة وجودية. وحين تلتقي اللحظتان يبدأ الحوار، يبدأ السؤال والجواب الذي تنكشف به حقيقة الوجود» (من).

إلَّا أنني لا أفهم هذا التلاقي والحوار ضمن فلسفة هيدغر التي تجاوزت الذاتية والموضوعية، فاللحظة التي يعترف فيها بوجود متحاورين وسائل ومجيب هي ذاتها اللحظة التي يكون فيها الاعتراف بالذات والموضوع، فالثنائية التي تخلقها مادة الحوار ترتكز على نوع من أنواع التقابل، والتقابل الذي يخلقه الحوار هنا هو بين المتلقي والنص، وحينها لا نجد أي تصنيف معرفي يصنف هذه الحالة إلَّا ضمن إطار الذات والموضوع، وهو ما لا ينسجم مع فلسفة هيدغر.

وبهذا نخلص إلى أن هرمنيوطيقا هيدغر هي نمط من الوعي والفهم لا يجيد استخدامها ومعرفتها إلا هيدغر نفسه، فهي أقرب إلى الحالة الوجدانية التي يعيشها الإنسان بشكل منفصل عن الآخرين وبعيد عن أي منهج مشترك. ومن هنا لا اعتقد أن يكون هناك نوع من الحضور لطريقة الفهم هذه، في الوسط الإسلامي، إلا إذا عُدّلت بشكل يخرجها حتى من إطارها الطبيعي.

⁽٤٤) المصدر السابق، ص ١١٤.

⁽٤٥) أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٣٦.

ثانياً: غادامىر:

ليس من المستبعد أن يكون غادامير أقام نسقه الهرمنيوطيقي على أساس فاسفة هيدغر الوجودية، وبخاصة فيما يتعلق بحقيقة الفهم الوجودي، ويمكننا أن نستشف ذلك من قوله: «وعليه وجدت، من جانبي، المنطلق الأول في نقد المثالية Idealismus والمنهجاوية Methodologismus – اللتين ميّزتا عهد نظرية المعرفة – امتداد مفهوم الفهم إلى الوجودي عند هيدغر بمعنى التصميم الحاسم للدازاين –الوجود في العالم – Dasein ويعبر عندي عن مرحلة حاسمة، فإنه تحت تحريضه، حملني هذا المفهوم على مجاوزة مناقشة المشكلات المرتبطة بنقد المنهج لتوسيع مسألة التأويل فيما وراء حقل العلم وإدراج تجربتي الجمال والتاريخ» (٢٠٠٠). وبذلك سوف أتجاوز البحث عن بنائه الفلسفي لمدرسته التأويلية، طالما نظر إليها هو نفسه بوصفها امتداداً لمفهوم الفهم الوجودي عند هيدغر، وبرغم ذلك لا يمنع أن يكون لغادامير مقاربته الخاصة لموضوع الهرمنيوطيقا، التي نحاول الدخول إليها بشكل مباشر.

ينطلق غادامير في مشروعه الهرمنيوطيقي من ملاحظة أساسية، تذهب إلى أن النص الأدبي أو العمل الإبداعي هو في حقيقته مضمون معرفي وليس شكلاً جماليًّا مجرداً، ولكن تظل تلك المعرفة في نظر غادامير بعيدة عن ذلك التصور الرومانسي الذي يعتبر مضمون النص كاشفاً عن التجربة النفسية أو الحياتية للمبدع، في حين أن النص عند غادامير له استقلاليته الخاصة التي انفصلت عن نفسية المبدع ليحقق وجوده الخاص، وبالرجوع قليلاً إلى وجودية هيدغر نكتشف مقصود غادامير من المضمون المعرفي للنص، فبناءً على تلك الفلسفة الوجودية تصبح المعرفة المقصودة هي التجربة الوجودية أو التجلي الوجودي لذلك المبدع، وهذه التجربة عند غادامير تتحوّل إلى وجود موضوعي، يكسبها حالة من الثبات والاستقلال إذا تحوّلت بفعل الكتابة إلى نص أدبي «وهكذا يستقل النص، بفعل الكتابة، عن كل العناصر النفسانية التي تولّد عنها، ويصبح حاملاً لحقيقته ولتجربته المعرفية الخاصة التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعي الثابت» (من هنا لا تكون أهمية العمل الفني عند غادامير تكمن في دلالاته الجمالية، وإنما فيما يحمله من حقيقة نابعة من العمل نفسه، ما يجعلنا نُصنّفه ضمن المدافعين عن مضمون الفن ومعناه الذي أهمِل لصالح خمالية الشكل.

إلى هنا توصّلنا لمعطيات مهمة في هرمنيوطيقا غادامير، تتلخّص في كون الفن والعمل الإبداعي لا يُعبّر عن حياة المؤلف وعواطفه، أو كما يقول: بأن النص لا «يُفهم بما هو

⁽٤٦) هانس غادامير: فلسفة التأويل، مصدر سابق، ص ١٧٥.

⁽٤٧) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٣٨.

تعبير عن حياة، بل بما يقوله حقًا»(٤٠)، وهذا أول معالم القطيعة بين هرمنيوطيقا غادامير والهرمنيوطيقا الرومانسية.

أما كيف يتحوّل هذا النص إلى معطى يمكن فهمه؟ الإجابة تشكّل البُعد الآخر في هرمنيوطيقاه، عندما ينظر إلى النص بوصفه حالة موضوعية مستقلة عن القائل، وحينها تكون مهمة التأويل هي البحث عن هذا المعنى الخاص بالنص ليس إلّا، أن الفهم عند غادامير يعني «أن نسعى إلى فهم ما يقال، لا إلى فهمه هو، باعتباره هذه الفردية. فما يهم إدراكه هو حق الشيء نفسه» (١٠). وبالتالي يمتلك النص القدرة على امتلاك معنى بعيد عن مبدعه، وبهذا يحرر غادامير أفق المعنى من قصد المؤلف، ولكنه في الوقت نفسه يؤسس لفتح آفاق جديدة ومستمرة لفهم النص، طالما أسّس لفك معنى النص من الأفق الأول، الذي يمكن أن يكون مرتكزاً معياريًّا يمكن التحاكم إليه، وفي الواقع لا يبدو أن غادامير غافلٌ عن هذا المعنى وإنما قاصدٌ هذا التأسيس المنفتح لأفق المعنى، ونتحقق من ذلك عندما يتحدث عن طبيعة هذا الفهم، فالمعنى عند غادامير ليس حقيقة تاريخية تنتمي إلى الماضي يمكن استخلاصها بالبحث عنها، طالما أن الإنسان يفهم ضمن سياقه التاريخي وتجربته الخاصة ومفاهيمه المسبقة.

ومن هنا يبدأ الحديث عن نوعين من الأفق: أفق الحاضر وأفق الماضي، فالمؤوّل لا يمكنه الخروج من أفقه ليعيش أفقاً آخر في الماضي، وبهذا يقلب غادامير العملية التأويلية رأساً على عقب عندما يجعل المتاح هو نقل أفق الماضي إلى الحاضر وفهمه ضمن المعطى الراهن، وهذا عكس كل المدارس الهرمنيوطيقية التي تحاول إدراك المعنى وهو في سياق الماضي، وبالتالي فتح غادامير الباب أمام المؤوّل ليشارك في صناعة المعنى ليجعل الماضي معاصراً الحاضر دائماً، وهذه المعاصرة التي يقتضيها فهم النص تعني إفساح المجال أمام النوازع والمفاهيم المسبقة والتجارب الحاضرة، تلك النوازع التي اعتبرها المنهج التاريخي عوامل سلبية تمنع من رؤية الماضي رؤية موضوعية «يرى غادامير حملى العكس- أن الأهواء والنوازع -بالمعنى الحرفي- هي التي تؤسّس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق من أهوائه ونوازعه وكل ما يشكل أفق تجربته الراهن لا يفعل أكثر من أن يترك مثل من أهوائه ونوازع تمارس فعلها في الخفاء بدلاً من مواجهتها باعتبارها عوامل أصيلة في تأسيس عملية الفهم» (۵۰۰). وبهذا المعنى -بحسب ظني- يكون النص قد فقد معناه الأول الذي وجد

⁽٤٨) غادامير: اللغة كوسيط للتجربة والتأويل، ترجمة: أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي العدد، سنة ١٩٨٨، ص ٢٦.

⁽٤٩) المصدر السابق، ص ٢١.

⁽٥٠) أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٤١.

له، ومن أجله. وبالتالي تنقطع كل روابط الصلة بين النص ومبدعه، هذا الأمر يجعلني لا أفهم غادامير عندما يدافع عن حقيقة النص ومضمونه في قبال الجمالية الشكلية، فأي نوع من أنواع المعرفة يحملها النص قبل أن يُفهم ضمن الأفق الحاضر للمؤول؟ فكل معنى -بعد ذلك- ينسب للنص يكون في حقيقته معنى مكتسباً ينتسب إلى أفق المؤول الحاضر. وبتقريب آخر: إذا كان النص فاقداً لمعنى في الماضي كما يؤكد، وإن المعنى الحقيقي هو ما يمنحه المؤول للنص بحسب تجربته الحاضرة، فلا يكون النص حينها حاملاً لمعرفة، والوصف الأقرب لطبيعة هذا النص -كما أفهم- هو كون النص قابلاً للمعرفة وليس حاملاً لها؛ لأن اللحظة التي ينفصل فيها النص عن مبدعه يفقد حينها معيارية الفهم المحدد، وهي السمة التي تجعل النص يتحرك بمعان غير متناهية بحسب الآفاق التي تطل عليه. وبالتالي المؤول وتجربته الراهنة، فيتغيّر المعنى باستمرار ومن جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر، «ويخلُص غادامير من هذا كله إلى أنه لا يوجد أي منهج، علمي أو غير علمي، يستطيع أن يضمن الوصول إلى حقيقة النص، أى أنه لا مجال لمعرفة النص الأدبى كما هو» (٥٠).

هذا المعنى الذي يرتكز على أفق الحاضر في العملية التأويلية هو أكثر ما يميز فلسفة غادامير التأويلية حينما تجاوز مناهج المعرفة التي تسعى إلى تأسيس موضوعية نزيهة تتجاوز ذاتية الباحث.

أما الفهم الموضوعي الذي يقترحه غادامير هو في السياق المشترك الذي يوحد بين المؤوِّل والنص، ويتحقق ذلك من خلال الشروط الوضعية التاريخية للمؤول، فهي ليست عملية اعتباطية تتجاوز كل شروط التجربة الراهنة، ولا تهمل واقع النص ذاته في دلالته على المعنى المؤوِّل في الوقت نفسه، «وبفضل التفاعل الممكن بين تجربتي الخاصة وتجربة النص يتوصّل إلى التعبير شيء ليس لي فقط، ولا لمؤلفي، ولكنه شيء مشترك بيننا» (٢٥٠). وهذا المعنى يتشكّل من الحوار المشترك بين المؤوِّل والنص، ما يجعل خلفيات المؤوِّل ذاتها قابلة للتغيّر والتبديل بسبب التعاطي المنفتح مع النص، فيصبح المعنى نتاج انصهار أو اندماج آفاق الحاضر والماضي، فتكون عملية التأويل وفقاً لذلك الوصف ليست عملية مكرَهة تتحكم فيها الذاتية الخاصة للمؤوِّل، وفي تصوري: هذه محاولة من غادامير يتجنب بها الاتهام بجعل المعنى نابعاً من ذاتية المؤوِّل الخالصة، ولكنه اتهام يظل ماثلاً خاصة أنه لم يرسم حدوداً واضحة لتدخل أفق المؤوِّل، في الوقت الذي لم يجعل دلالة واضحة لمعنى النص عندما لم يجعل له أي صلة مع مبدعه أو القصد الأول الذي شكله، ومن هنا يصبح من العسير علينا فهم هذا الاندماج، فذاتية المؤوِّل طرف واضح في عملية الاندماج، أما الطرف العسير علينا فهم هذا الاندماج، فذاتية المؤوِّل طرف واضح في عملية الاندماج، أما الطرف

⁽٥١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٤١.

⁽٥٢) المصدر السابق، ص ٤٢.

الآخر فغير واضح المعالم، وإذا استبعد بشكل أو بآخر لا يبقى أمامنا إلَّا طرف واحد وهو الناتية المحضة التي يتهرّب منها غادامير. إما إذا كان المعنى الذي يحمله النص هو التجربة الوجودية للمبدع بحسب فلسفة هيدغر بعيداً عن نفسية المؤلف، فعملية الإبداع حينها تكون عملية سلبية، بمعنى أن المبدع لم يتكلم باللغة وإنما لغة الوجود هي التي تحدّثت من خلاله. فإذا قبلنا هذه الفلسفة الوجودية في عملية الإبداع لا بد أن نقبلها أيضاً في عملية التلقي والتأويل، فلا يكون للمؤول أي فاعلية في إيجاد المعنى. ومن هنا اشتراط غادامير لحضور نفسية المؤول الخاصة وأفقه الحاضر هو تراجع عن تلك العملية السلبية في الإبداع والفهم بحسب الفلسفة الوجودية. وبمعنى آخر: إذا كان النص نتاج تجلي الوجود فكذا يكون فهمه دون شرط لأي ذاتية، وكما يقول هيدغر يجب أن ننصت إلى النص، فالمعنى لا يكون معطى نصنعه وإنما معنى يحدث فينا. وهذه الأراء النقدية هي محاولة لفهم فلسفة غادامير التأويلية ليس إلَّا.

والمهم بالنسبة لهذا البحث أن غادامير جعل عملية التأويل فاعلية مستمرة بين أفق المؤوّل وأفق الماضي لكل ذات متلقية، وتجاوز بذلك كل موضوعية مدّعاة في عملية التفسير؛ لأن المعنى عنده ليس حقيقة في الماضي يمكن ضبطه بالمنهجية. وهذا التصور الذي يقوم على موقف المفسر وأفقه الراهن باعتباره عاملاً أساسيًّا لفهم النص، لو فسح له المجال ليكون فاعلاً في النص القرآني قد يؤدي إلى تأسيس معرفة مخالفة تماماً لما هو موجود ومتعارف عند المسلمين.

وقد بدأت بوادر نقل تلك التجربة التأويلية إلى واقع النص القرآني مع بعض المفكرين النين اعتبروا تأويلية غادامير تفتح الطريق أمام تأسيس جديد للمعنى القرآني. ومن أمثال هؤلاء نصر حامد أبو زيد الذي يقول عن هرمنيوطيقية غادامير: «وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامير بعد تعدلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب. فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر-من خلال ظروفه- للنص القرآني، ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات -في النص الديني والنص الأدبي معاً- على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيًا كان ادِّعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك» (٢٠٠).

وقد يكون الناتج المتوقع من هذه العملية التأويلية في واقع النص القرآني هي معرفة دينية نسبية ومتحركة بشكل لا يضمن معه أن تكون هناك ملامح ذات تصور ثابت للإسلام. وقد نجد تلك النتيجة عند مفكر آخر وهو عبد الكريم سروش، الذي يفصل بين

⁽٥٣) أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٤٩.

الدين والمعرفة الدينية حيث يجعل كل أنماط المعرفة الدينية هي تأويلات متحركة لا تعبر عن الحقيقة بشكل نهائي، حيث يقول: «إذاً المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي وجمعي ومتحرك، ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، أما الشريعة الخالصة، فلا وجود لها إلّا لدى الشارع عزّ وجل» (30).

وعلى أقل تقدير تثير هذه العملية التأويلية منظومة من الإشكالات في واقع المعرفة الإسلامية، بشكل تستفز معه الباحث الإسلامي للدخول في هذا الجدل المعاصر والذي مازال بكراً يتحمل التقييم والنقد من زوايا متعددة.

الهرمنيوطيقا... دلالة المعنى في الواقع الإسلامي

مصطلح الهرمنيوطيقا مصطلح له انتماؤه الثقافي، ذلك الانتماء الذي يشكّل الحاضن الطبيعي لمضمونه الدلالي، فلا يتوقع حينها أن تكون له حركة دلالية خارج إطار البيئة التي أنتجته. وبالتالي لا يتصور أن يكون هناك بحث دلالي في الثقافة العربية والإسلامية لمصطلح الهرمنيوطيقا. ومن هنا نجد كثيراً من الباحثين يفضلون إبقاء المصطلح على طبيعته الأساسية دون أن يترجم لأي مصطلح مقابل، وذلك بناءً على أن الهرمنيوطيقا وما تحمله من مخزون دلالي لا يوجد لها بالفعل ما يقابلها في الثقافة الإسلامية والعربية.

هذا على مستوى البحث عن مصطلح الهرمنيوطيقا بوصفه مصطلحاً له عنوانه الخاص في الفلسفة الغربية، أما على مستوى البحث الذي لا يهتم بالدلالة الأصلية في سياقها الثقافي، فيمكن أن يجد مقاربة دلالية بين مصطلح الهرمنيوطيقا ومصطلح آخر في الثقافة الإسلامية، تجمع بينهما حالة من الاشتراك في بعض المضامين الدلالية. وضمن هذا الإطار هناك مصطلحان لهما استخدامهما الرائج في الواقع الإسلامي ولهما مخزونهما الدلالي الخاص، ومع ذلك يمكن أن يشكّلا حالة من المقاربة مع مصطلح الهرمنيوطيقا، وهما مصطلحا: التفسير والتأويل، والوحدة الدلالية التي يمكن أن نستشفها بين هذين المصطلحين ومصطلح الهرمنيوطيقا هو في اهتمامها جميعاً بفهم النصوص.

لا نهتم الآن بشرح مصطلحي التفسير والتأويل أو نشغل البحث بإيجاد مقارنة بينهما وبين الهرمنيوطيقا، حفاظاً على المسار المرسوم لهذه الدراسة، التي تحاول أن تتبع الحضور الهرمنيوطيقي في فهم النص القرآني. والنقطة الأساسية التي نلاحقها في هذا البحث هي النتائج النسبية التي تفرزها الممارسة الهرمنيوطيقية لفهم النص، وبخاصة هرمنيوطيقية غادامير التي تجعل الفهم رهين الأفق الحاضر للمؤول.

ومن هنا تصبح دلالة الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي التي نعتني بها، ذات دلالة

⁽ ٥٤) سروش عبد الكريم: القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: د. دلال عباس، ط ١، دار الجديد منتدى الحوار العربي الإيراني، بيروت - لبنان، ت ٢٠٠٢، ص ٣٠.

خاصة لا نبحث عنها في الموروث الثقافي والفكرى لدى المسلمين، وإنما نبحث عن القواسم المشتركة بين دلالة الهرمنيوطيقا في نسختها الأصلية، وبين طرق بعض الكتاب في إيجاد محاولات جديدة لفهم النص القرآني، وحينها نكتشف التلاقي بينهما. ومن هنا عندما نبحث عن دلالة الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي نبحث عنها في بعض الكتابات التي اهتمت بهذا الشأن مثل نصر حامد أبو زيد عندما يتحدّث عن طبيعة فهم النص القرآنى؛ يقول: «إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات، إنه يتحرّك وتتعدّد دلالته. إن الثبات من صفات المطلق المقدس، أما الإنساني فهو نسبى متغيّر، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبى والمتغيّر، أي من جهة الإنسان ويتحوّل إلى نص إنساني (يتأنسن)، ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندري عنها شيئاً إلَّا ما ذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغيّر والنسبي، النص منذ لحظة نزوله الأولى -أى مع قراءة النبي له لحظة الوحى- تحوّل من كونه نصّا إلهيًّا وصار فهماً (نصًّا إنسانيًّا)، لأنه تحوّل من التنزيل إلى التأويل» (٥٠٠)، وهذا الكلام الذي يعتبر القرآن نصًّا إنسانيًّا يمثل الخطوة الأولى لجعله نصًّا قابلاً لتطبيق الهرمنيوطيقا الفلسفية التي تعطى المؤوِّل وما يحمله من أفق الحق في فهم النص. ومن هنا يقول أبو زيد: « ما دام التأويل فاعلية ذهنية استنباطية فمن البديهي أن يكون للذات العارفة دور لا يصح إنكاره أو تجاهله»(٥١)، وبهذا تصبح معالم تأويلية غادامير واضحة، وخاصة عندما يتحدّث عن أفق المؤوِّل وما يضيفه لفهم النص بشكل مباشر عندما يقول: « · · · إذ يتدخَّل أفق القارئ الفكرى والثقافي في فهم لغة النص، ومن ثم في إنتاج دلالته» (٥٧). ولا يبقى شيء من فلسفة غادامير التأويلية إلَّا القول بأن الفهم ليس حقيقة موجودة في الماضي نبحث عنها، وإنما يعنى جعل النص في مدلوله حاضراً ومعاصراً، وهذا ما يريده أبو زيد أيضاً بقوله: « فمن الطبيعي، بل من الضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفى المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدماً »(٥٠).

ونحن هنا لسنا في مقام نقاش هذه الأفكار وإنما في مقام تبيّن الدلالة التي نقصدها بالبحث عن الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، إنها الهرمنيوطيقا التي لا تختلف في المضمون والنتيجة عن تلك التي أثارتها الهرمنيوطيقا الفلسفية في بيئتها الأصلية. ومن هنا يتضح مدى الوهن الذي يسوق الهرمنيوطيقا باعتبارها مقابلة لدلالة التفسير أو التأويل في

⁽٥٥) أبو زيد نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ١، سينا للنشر القاهرة، ت ١٩٩٢م، ص ٩٣.

⁽٥٦) المصدر السابق، ص ١١٣.

⁽٥٧) المصدر السابق، ص ٨٧.

⁽٥٨) المصدر السابق، ص ١٠٢.

الثقافة الإسلامية. إنها في الواقع محاولة جديدة تتجاوز الحالة التقليدية للتفسير أو التأويل، لتؤسس فهماً يتجاوز كل الصور المعهودة والمعروفة.

ومن الطبيعي أن يكون هناك تباين في المواقف عندما يتعلّق الأمر بإحضار الهرمنيوطيقا إلى الواقع الإسلامي. ونحن هنا لا نرى من المفيد عرض آراء المخالفين والموافقين؛ لأن كثيراً منها يبتني على تحليلات انفعالية غير علمية، كما أن هذا البحث برمته قد يشكّل اتجاهاً معارضاً، في الوقت الذي يعرض فيه آراء المؤيدين فتكتمل بذلك الصورة، ونكتفي هنا بقول محمد مجتهد شبستري المناصر للهرمنيوطيقا في تقيمه مخالفيها لها حين يقول: «في مجتمعاتنا أشخاص ينزعون إلى العلم والإنصاف والدقة، يعارضون إمكانية تعدد القراءات الدينية بأساليب علمية ونظرية، وينبغي الإصغاء لطروحات هؤلاء بكل تواضع.

أما الطيف العدواني يتشكّل من جماعتين:

الجماعة الأولى: هي الجاهلة تماماً بثقافة العالم المعاصر والمنجزات الفلسفية، لا سيما الهرمنيوطيقا الفلسفية. وهم يخاصمون المنظرين للهرمنيوطيقا من باب (الناس أعداء ما جهلوا).

والجماعة الثانية: هم المنهمكون في التضحية بـ(الحقيقة) على مسلخ (القوة). أسأل الله أن يهدي الجميع» $^{(60)}$ \square

⁽٥٩) شبستري محمد مجتهد: قضايا إسلامية معاصرة الاجتهاد الكلامي، مصدر سابق، ص ٨١.



قضايا إسلامية وفكرية

الثقافة الرسالية كنظرية في العلوم الاجتماعية

دلالات الثقافة الرسالية

محمود الموسوي*

مفتتح

البحث عن الثقافة الرسالية كنظرية في العلوم الاجتماعية، واستيضاح ما إذا كانت صالحة لأن تكون كذلك فعلاً، يحتاج منّا إلى بحث متسلسل، حول الثقافة الرسالية كثقافة لها مدلولاتها، وتحديد حقولها وأطر حركتها المعرفية، ثم ننتقل إلى البحث عن تلك الثقافة كنظرية لها مديات وإسهامات واقعية في الحياة، بما فيها العلوم الاجتماعية المتداولة. وحيث إننا بحثنا مصطلح الثقافة الرسالية تاريخاً وتطوراً في دراسة سابقة (۱)، فإننا نقدّم في هذه الدراسة بحثاً دلاليًّا، نسبر من خلاله غور المعنى بمقاربة نستلهمها من الأدوات المعرفية للفكر الإسلامي الرسالي. كما أننا سوف نعمّق البحث ونتقدّم به في دراسة قادمة، للبحث حول المجالات والمديات (۱) التي تستوعبها الثقافة الرسالية بوصفها نظرية لقراءة وصياغة حقولها في العلوم الاجتماعية.

تمهيد

الثقافة، أية ثقافة فهي تعنى بالإنسان العاقل في كافة النواحي، والسبل الحركية التي

^{*} كاتب، أسرة التحرير، البحرين.

⁽١) مجلة البصائر، العدد ٣٩.

⁽٢) في الدراسة القادمة بإذن الله تعالى.

يتجّه نحوها، وكل أنواع الفعل الذي يصدر عنه ويؤدّيه، بما يشمل رؤاه وأفعاله وشبكة العلاقات التي ينخرط فيها؛ لأن الثقافة هي نوع معرفي أو أداة معرفية تخاطب العقل، وتتعاطى مع حاسّة التفكير لدى الإنسان، وهي بتعبير آخر: الصدى الذي يتردّد عن الفعل العقلي البشري، وبهذا العقل قد كرّم الله الإنسان وفضّله على من خلق تفضيلاً، حيث علّمه البيان، كما في قوله تعالى: ﴿ خُلَقَ الْإِنسَانُ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾ (٢)، وقال عز وجل: ﴿ وَلَقَدْ كُرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَعْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّالْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ كُرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَعْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّالْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مُمَّنْ خُلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ (١٠)، وقد خاطبه بالرسالات السماوية وبعث إليه بالرسل والأنبياء، مُمَّنْ خُلَقْنَا تنفضيلاً ﴾ (١٠)، وقد خاطبه عله خليفة في الأرض وأسجد ملائكته له من هذا المجانب، حيث قال تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ﴾ (١٠)، وهذه الحقيقة لا يختلف عليها النان، ومن هذا المنطلق فإننا سنكون في رحلة استكشاف للثقافة الرسالية، كثقافة معبرة عن ماهية التفكير، كمنتج صادر عن الإمعان العقلي، فسنقوم بالعمل على تفكيكها والحفر في مضامينها لاستبيان مداليلها وظلالها.

المشترك في تعاريف الثقافة

عندما نلاحظ التعاريف الواسعة التي سيقت للتعبير عن مفهوم الثقافة عند علماء الاجتماع والتربية وغيرهم، نرى أنهم ينطلقون في تعريفاتهم من المكوّنات الفعلية لسلوك الإنسان وفق الواقع الذي يعيشه والمحيط الذي يتعايش معه ذلك الإنسان، أي أنهم يحاولون اكتشاف الأسباب التي تؤثّر على الإنسان في تحركاته بغضّ النظر عن ماهيتها ومصداقيتها، فعلى سبيل المثال يقول (تيلور) صاحب أقدم تعريف علمي للثقافة، بأنها «ذلك الكل المركّب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفنّ والأخلاق والقانون والعرف وكل المقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع»(۱)، فهو ينظر لتلك المعارف المكتسبة بأنواعها من حيثية عضوية الإنسان في المجتمع الذي ينتمي إليه، وبغض النظر عن صحة وعدم صحة منشأ التلقي الذي ذكره تيلور واختلافنا معه فيه، إلَّا أنه يعبّر عن الثقافة كماهية، بذلك الكم المعرفي المؤثر في حياة الإنسان، ويلحظ جانباً مهمًّا من جوانبها وهو جانب التأثير في حياة الإنسان نفسه، ومن هذا المنطلق إذا طالعنا التعريفات الكثيرة الأخرى التي تعبّر عن الثقافة بالمعايير والقيم والأنساق والرؤى والطرائق والسلوكيات والقوانين وغيرها، فهي تشترك في أن الثقافة إنما هي في مجملها «منظومة الرؤى والأفكار والقوانين وغيرها، فهي تشترك في أن الثقافة إنما هي في مجملها «منظومة الرؤى والأفكار

⁽٣) سورة الرحمن، الآية ٣ - ٤.

⁽٤) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

⁽٥) سورة البقرة، الآية ٣١.

⁽٦) ثقافة الإسلام وثقافة المسلمين، علي آل موسى، ص ٢٦.

المؤثّرة في حياة الإنسان والتي تحدّد مسار سلوكه وطبيعة مواقفه $^{(v)}$.

فالنتيجة التي خرج بها السيد المرجع المدرّسي في تعريفه هي المقدار المشترك والمتفق عليه، والمتعلّق بجانب ماهيتها المحرّكة في الفعل الإنساني والدافع لمتبنياته والمحدّد لخياراته لترسم طريقه وأدائه في الحياة، بغض النظر عن مصدرها الذي تحدثنا عنه في بحث سابق وسوف نتعرّض له لاحقاً.

الثقافة في معطيات الفكر الإسلامي

لسنا في هذا المبحث بصدد التأصيل لكلمة (الثقافة) كلفظ عربي عن طريق المعاجم العربية أو عن طريق استعمالات أهل اللغة حصراً، فإن ذلك لا يجدي المزيد من النفع في المبحوث المراد لها أن تدفع باتجاه تقديم رؤى معاصرة في خدمة الإنسان وحياته، باعتباره المعنى المعجمي الواضح والمتكامل مفقود كتنصيص متطابق مع استعمالاتها المعاصرة، إلّا أننا سوف نتطرّق للبحث اللغوي الذي يكون منطلقاً في رحاب المعنى، والبحث عن الآفاق المعنوية لكلمة الثقافة في الارتكاز العام ومقاربتها للمعنى في المصادر الإسلامية.

فإن أول من طابق كلمة الثقافة مع الاستخدامات الأجنبية لها، إنما ذكر أنه طابق المعنى المقارب لها، وهو الكاتب (سلامة موسى) ففي مقالة له حول الثقافة والعضارة، نشرها في مجلة الهلال المصرية سنة ١٩٢٧م، حيث اعتبر نفسه أول من أفشى لفظ الثقافة، وحسب قوله: «كنت أول من أفشى لفظة الثقافة في الأدب العربي الحديث، ولم أكن أنا الذي سكّها بنفسه فإني انتحلتها من ابن خلدون، وإذ وجدته يستعملها في معنى شبيه بلفظ (Culture) الشائعة في الأدب الأوروبي» (١٠). فهذه المقاربة اجتهاد من قبل سلامة موسى، ولذلك علينا أن نبحث عن المشتركات المعنوية منطلقين من الغاية العامة للثقافة وهي ترشيد سلوك الإنسان بالمعارف، فنقوم بمطابقة تلك المعاني بالمصطلحات التي يختزنها إرثنا الإسلامي الواسع، والذي جاء بألفاظ عربية أعطاها العمق في المداليل، ولذلك فإن من الخطأ إيكال التأسيس لنظرية في الثقافة على قلة البحوث التي تحفر في كلمة (ثقافة) من حيث كونها لفظاً لغويًا (١٠)، و نحن بهذا الرأي لا نلغي دورَ المدلول اللغوي لكلمة الثقافة، وإنما نعطي الجانب المعنوي أهمية أكبر ومساحة أوسع لكون هذا اللفظ هو في الأساس مقاربة واجتهاداً من شخص ما للمعنى السائد للثقافة في المجال الغربي، خصوصاً إذا عرفنا أن

⁽٧) الإسلام ثقافة الحياة، المرجع المدرسي، ص ٣.

⁽٨) هل يوجد لدينا نظرية في الثقافة؟، زكي الميلاد، مجلة الكلمة العدد (٤٠) - السنة العاشرة - صيف ٢٠٠٣م - ١٤٢٤هـ.

⁽٩) وهنالك آراء تختلف أصلاً مع توافق كلمة (ثقافة) مع كلمة (Culture) الغربية، انظر: كتاب (العضارة) للدكتور حسين مؤنس عن عالم المعرفة، ص ٣٩٤. إلّا أنه يتسامح في اللفظ ويعتبره نوعاً من إضافة المعانى الجديدة للفظ عربى.

هذا الشخص علماني التوجّه، أي إنه لم يكن ملتفتاً للألفاظ القرآنية ولم يكن متفاعلاً معها بشكل خاص، ولذلك يتعيّن علينا أن نرى الكلمات والألفاظ البديلة التي جاء بها الإسلام كمنظومة فكرية من خلال معطيات القرآن الكريم والسنة المطهّرة للمعصومين علي والحفر في تلك الألفاظ واستخراج مداليلها وإيحاءاتها والسبر في أغوارها. كمحاولة أخرى للمقاربة المعنوية مع استخداماتها.

ونشير في هذا السياق إلى ملاحظة مهمّة، وهي أن هناك حالة انبهار أو أسر لكثير من المثقفين والمفكرين العرب في بحوثهم الحديثة تجاه البحوث الغربية أو المتأثرة بها، ولذلك فإن بعض الكتّاب، لا يراعى طبيعة الخطاب وخصائصه في جانب المفردات في الفكر الإسلامي، فيلغى وجود مواد معرفية في الإطار الإسلامي كالتي وجدت في ساحة التداول الغربي لمجرد عدم وجود تطابق في اللفظ أو الشكل، وكلامنا ينطبق على (الثقافة) من حيث المضمون، فإن البحوث الإسلامية زاخرة برؤى في مجال العلم والنظر والتفكير من جهات عديدة، وحتى صياغتها وإن لم تكن صياغة ذات مواصفات أكاديمية، ولكنها ضمن المناهج الموضوعية المتبعة في العصور التي أنتجت فيها وهي متناغمة ومتسقة مع التداول العلمي آنذاك، فكما أن في علم الاجتماع، جاء البعض ليقول: إن ابن خلدون قد أسّسه أو وضع لبناته، بناء على المطابقة الموضوعية في المعنى مع علم الاجتماع الحديث، برغم أنه عرّف اشتغاله بعلم العمران وليس علم الاجتماع، فلابد لنا كذلك أن نلاحظ التشابه المعنوى في الثقافة لنرى هل هنالك كلمة بديلة في التراث الإسلامي، ليس لكي نتظاهر بالاستقلالية، وإنما لكي ننهل من ديننا ما يراد لنا أن نكونه، ولكي نلاحظ خصائصه ومميزاته، لا أن نكون في حالة أسر واستجابة لمقولات غريبة عن المنظومة القيمية الإسلامية، وكما يعبّر عبد الوهاب المسيرى في كتابه فقه التحيّز: «وقد لاحظت أن العرب المحدّثين لم يضعوا أسس أي علم على الإطلاق، فإذا قالوا في الغرب: (علم النفس التنموي) قلنا نحن أيضاً: (علم النفس التنموي)، وإذا قالوا: (علم النفس الصناعي) رددنا معهم: (علم النفس الصناعي)، وإذا قالوا: (علم النفس التفكيكي) سارعنا بالقول: (علم النفس التفكيكي)، أي إننا نردد وراءهم ما يقولون، ونتبنّى ما يستحدثون من علوم، وأما أن نؤسس نحن علوماً جديدة كي نتعامل مع الإشكاليات الخاصة بنا، فهذا ما لم يحدث في تاريخ الحضارة العربية الحديثة» (١٠)، ولا شك أن المسيرى يقصد هنا المفكرين العرب الذين انبهروا بالحضارة الغربية، وليس علماء الإسلام الذين جدّدوا في الكثير من العلوم.

والخلاصة التي نريد الوصول إليها هي أننا نستعمل كلمة (الثقافة) كمصطلح شائع، وككلمة عربية لها دلالات في المعرفة بنحو ما، إلّا أننا لا نقف عند دلالاتها اللغوية الخاصّة، ولا ننحصر في معطياتها وأشكال تداولها بين العلماء المسلمين، لكيلا تأتي بعد ذلك مقولات

⁽١٠) فقه التحيز، عبد الوهاب المسيري، كتاب قضايا إسلامية معاصرة رقم ١٤، ص١٦٠.

من البعض، بأن الدين لم يعطِ مفهوماً واضحاً للثقافة أو أنه يعيش غربة في الوسط الديني!، أو ما شابه ذلك، كالنظريات التي أطلقها محمد أركون، والجابري، وعلي حرب، فنحن لا نقف عند ذلك الحد اللغوي وإنما ننطلق للمطابقة المعنوية مع المقاصد العامة للثقافة، وهي تحديد منظومة الإنسان الفكرية التي ترسم مساره في الحياة، لتنكشف أمامنا المعطيات الحقيقية التي جاء بها الدين الإسلامي.

وذلك ما قدمته الثقافة الرسائية وأضافته، ولم يلتفت إليه الكثير من الباحثين، وتجاهله البعض وقلّل من شأنه آخرون، وكل أولئك صاروا في عملية استجداء لمقولات مجزوءة في الثقافة عند بعض المفكرين، حيث أطلقوا عليها نظريات في الثقافة، كما نجد ذلك واضحاً لدى زكي الميلاد في كتابه (المسألة الثقافة.. من أجل بناء نظرية في الثقافة)، حيث تطرق للعديد من مقولات المفكرين في الثقافة بنوع من التضخيم (۱۱)، ولم يولِ الثقافة الرسائية اهتماماً بالمستوى المنصف، ولم يتحدث عنها كنظرية أساساً، ولم يأت على ذكرها إلا في سياق عابر كإشارة من الإشارات التي أضيفت لمفهوم الثقافة وهي المقاربة بين (الثقافة والبصيرة) وقد وصفها أنها مقتضبة وبدون توسع (۱۱)، والتساؤل الجوهري لكتابه هو (لماذا لم تظهر لدينا نظرية في الثقافة)، وهو مستغرب من أمثاله، ولكننا سنجد من خلال هذه البحوث الميزات والإضافات التي أضافتها الثقافة الرسائية كنموذج في الفكر الإسلامي المعاصر، وسنكتشف بأنها نظرية ذات عمق غائر ومدى مستوعب، ولها إضافات ومميزات رائدة.

الدلالات العامة للثقافة

لقد عدّ البعض من تعاريف الثقافة ١٢٠ تعريفاً، وعدّها البعض إلى ٢٥٠ تعريفاً $(1)^{(1)}$, إلَّا أن تلك التعريفات لم تكن كلها تعريفات حقيقية، فبعضها كان توصيفاً عامًّا لها، وبعضها يشير إلى ضرورتها أو إلى مجالاتها أو إلى تداعيات وجودها، ومن تلك التعريفات المتنوعة في بقاع مختلفة من العالم، والتي صدرت من جهات ثقافية متعددة ومختلفة في النظر، نذكر بعض العينات منها:

1- «الثقافة أسلوب حياة شعب ما، يشمل نماذج تعاقدية من التفكير والسلوك تتضمن قيماً ومعتقدات ومقررات وسلوكاً ومؤسسات سياسية وأنشطة اقتصادية وما إلى ذلك، تنتقل من جيل إلى جيل عن طريق التعلم وليس عن طريق التوارث الحيوي»(١٤٠).

٢- ويعرفها الإنجليزي إدوارد برنت تايلر: «الثقافة هي ذلك الكل المؤلف الذي

⁽١١) ماعدا مالك بن نبي فهو مشتغل بشكل كبير بالثقافة من جوانب عديدة.

⁽١٢) مجلة الكلمة، العدد ٤٦، في سبيل بناء نظرية في الثقافة، زكي الميلاد.

⁽١٣) نظرية الثقافة، ص ٥١، محمد جواد أبو القاسمي، تعريب حيدر نجف.

⁽١٤) المصدر: عن رجب زادة، العلم الاجتماعي، ص ٢ - ٤.

يشمل المعرفة والعقيدة والفن والأخلاق والقانون والأعراف وجميع قدرات وعادات الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع»(١٥٠).

٣- كان علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيون حتى عام ١٩١٠م يستخدمون مفردة الثقافة للتعبير عن مجموعة من الخصال الخاصة بالمجتمعات القبلية. وفي عام ١٩٢٠م اعتبر روت بنديكت الثقافة بمعنى نموذج من التفكير والعمل يجري خلال أنشطة جماعية من الناس، فيميزهم عن سائر المجاميع البشرية، وفي السنوات الأخيرة أضحت الثقافة مصطلحاً لوصف حالة الإنسان المميزة التي تجعله منسجماً مع محيطه. ويشدد جميع علماء الإنسان على أن الثقافة تشمل السلوكيات المكتسبة والمتعلّمة دون النماذج الوراثية الغرائزية» (٢٠٠).

3- «لقد رُصد استخدام مفردة (فهرنك) -التي تعني الثقافة - في الأدبيات الإيرانية قبل الإسلام وبعده تكراراً، يكتب أحد الباحثين الإيرانيين من ذوي النوق السليم في دراسة قيمة ما يلي: «اعتبرها البعض مرادفة للرأي، والذكاء، والعقل، والحجى، وقال البعض الآخر: إنها تعني الحكمة، والعلم، والأدب، والتربية السليمة. ورأى آخرون أنها تعني الفن، والمعرفة، والوعي، والقدرة على تقييم الأشياء، وملكة تمييز السيئ أو القبيح من الحسن، وهي في حدود الفضيلة الأخلاقية، ومجموع الصفات الحسنة، والفضائل الروحية والمعنوية، وكل ما يدخل في دائرة الأخلاق، والسلوك، والقول، والفكر الإيجابي. وساقوا تشبيهات واستعارات ليفسروها على أنها (تهذيب الروح) و (سبب تنقية النفس) ومدعاة الرئاسة والإمارة، و (النفع وعدم الإضرار)، أنها (تهذيب الروح) و (سبب تنقية النفس)، و (سبب حيوية الفؤاد)، (نورانية القلب)» (۱۰).

٥- يعرفها المفكر الجزائري مالك بن نبي (١٩٠٥ - ١٩٧٣) بأنها: مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقّاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكّل فيه الفرد طباعه وشخصيته (١٨٠٠).

٦- ويرى (تيرز) أنها نسق من الرموز التي لها دلالة أو معنى، والتي يكوّنها ويحافظ عليها أفراد المجتمع من أجل تنظيم شؤون حياتهم (١١).

٧- وذهب (ماثيو أرنولد) إلى أنها -الثقافة- محاولتنا الوصول إلى الكمال الشامل
 عن طريق العلم بأحسن ما في الفكر الإنساني، مما يؤدي إلى رقي البشرية...، والدين من
 العناصر التي استعان بها الإنسان في محاولته الوصول إلى الكمال (٢٠٠).

٨- وفي معنى مفردة الثقافة في مختلف اللغات، تشير المعاجم أنها في اللغة الفرنسية

⁽١٥) المصدر، ص٥٣.

⁽١٦) المصدر، ص ٥٣.

⁽١٧) المصدر، ص ١٤.

⁽١٨) شروط النهضة، مالك بن نبي، ص ٨٣.

⁽١٩) ثقافة الإسلام وثقافة المسلمين، على على آل موسى، ص ٢٧.

⁽٢٠) المصدر، ص ٢٩.

مشتقة من الكلمة اللاتينية cultura وتستخدم بمعنى الغرس والإنماء والمعالجة والمراقبة، والاحترام والعبادة، وفي اللغة الإيطالية تفيد مجموعة المعارف والأحوال والمواهب والميول المادية والاجتماعية للإنسان، وفي اللغة الإنجليزية هي مشتقة من culture الفرنسية، وهي بالتالي مشتقة من اللاتينية، بمعنى الغرس والزراعة والإنماء والتعهد والمراقبة، وفي اللغة الروسية بمعنى الشعور الفكري، والظرف الروحي والتصورات الطبيعية للإنسان، وفي اللغة الألمانية بلائلية الألمانية المعنى الجيد والجميل (۱۲).

معطيات اللغة

الثقافة حسب قواميس اللغة العربية مشتقة من ثقف، وهي تعني سرعة التعلّم و « ثَقِفْتُ الشيءَ حَذَفْتُه، وتَقِفْتُه إذا ظَفِرْتَ به » (٢٠٠). وجاء كذلك الإشارة إلى أنها آلة يقوّم بها الإعوجاج، كما في لسان العرب: « والثّقافُ حديدة تكون مع القَوَّاسِ والرَّمّاحِ يُقَوِّمُ بها الشيءَ المُعْوَجَّ» (٣٠). « والثقافُ ما تُسَوَّى به الرماحُ. وتَثْقيفُها: تسويتها » (٢٠٠).

وذكر في مقاييس اللغة حول أصل كلمة الثقافة: «الثاء والقاف والفاء كلمة واحدة إليها يرجع الفروع، وهو إقامة دَرْءِ الشيء.

ويقال: ثَقَّفْتُ القناةَ إذا أقَمْتَ عِوَجَها. قال:

نَظَرَ المثقِّفِ في كُعوب فتاتِهِ حَتَّى يقيم ثِقافهُ من آدَها وتُقِفْتُ هذا الكلامَ من فلانِ» (٢٥).

إن معطيات اللغة للثقافة فيما يختص بفعل الإنسان هي صفة عقلية وقوّة إدراكية تستوعب المعارف وتكون قادرة على وعيها، وهي المأخوذة من عبارة الحذق، وهي من جهة أخرى صفة مادية تتمثل في التمكّن من الشيء والإحاطة به.

ومعطيات اللغة فيما يختص بالآلات فإنها تقوم بفعل التسوية والتعديل ليبتعد الشيء عن الاعوجاج من أجل إصابة الهدف والتمكن من أداء الوظيفة المنشودة.

لذا فإن أصل الفعل (ثقف) هو فعل إيجابي يعنى بالتمكّن من الأمور والإحاطة بها على نحو الصواب أو الإصابة.

⁽٢١) انظر: نظرية الثقافة ص ١٥ - ١٧.

⁽٢٢) لسان العرب، ابن منظور، مادة ثقف.

⁽٢٣) المصدر.

⁽ ٢٤) الصحاح في اللغة.

⁽ ٢٥) مقايس اللغة.

الثقافة في النصوص الإسلامية

لقد ورد فعل ثقف في القرآن الكريم في ست آيات، وكلها بمعنى واحد، وهو الإيجاد والظفر بالآخر، سواء كان عدوًّا مريداً للفتنة وفيها خمس آيات، كما في قوله تعالى: ﴿ سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُواْ قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّواْ إِلَى الْفِتْنِةِ أُرْكِسُواْ فِيهَا فَان يَأْمَنُونُ مَعُمْ وَيَكُفُّواْ أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثِقِفْتُمُوهُمْ وَأَوْلَا لِكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَاناً مُّبِيناً ﴾ (٢٦).

أو العكس من ذلك كأن يظفر الأعداء بالمؤمنين وهي آية واحدة في قوله تعالى: ﴿ إِن يَتْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاء وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَنْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ ﴾. (٣٠)

وإننا نجد أن الباحثين الذين يستعرضون أصل كلمة الثقافة في النصوص وورودها يكتفون بذكر الآيات القرآنية هذه، ويكتفون بالتعليق على أنها جاءت بمعنى الإيجاد، وهي بالفعل جاءت بهذا المعنى ولكن ذلك لا يعني حصر استخدامها في ذلك؛ لأنه -كما قلنا- فقد يكون الفعل فعلاً ماديًّا وقد يكون فعلاً عقليًّا معنويًّا، بل إن الإيجاد المقصود في الآيات ليس مجرد الإيجاد وإنما الظفر والإحاطة بالشيء إحاطة تدعوه للتمكّن منه لكي يؤدي الفعل تجاهه.

وبمزيد من البحث في نصوصنا الإسلامية ظفرنا برواية واردة عن الإمام علي بن الحسين زين العابدين عَلَيْنَ ضمن رسالة الحقوق حسب بعض الروايات، وهي ليست كالنص المتعارف عليه والمشهور في رسالة الحقوق المتداولة، ولكنه وارد في كتاب بحار الأنوار للعلامة المجلسي، وكذا في كتاب (من لا يحضره الفقيه) للشيخ الصدوق، وكذا في مستدرك الوسائل للميرزا النوري، والنص الروائي يذكر الثقافة باعتبارها حق من حقوق الولد الصغير على أبيه ومربيه، وهو التالي:

«وأما حق الصغير فرحمته وتثقيفه وتعليمه، والعفو عنه والستر عليه، والرفق به والمعونة [له، والستر] على جرائر حداثته فإنه سبب للتوبة، والمداراة له وترك مماحكته فإن ذلك أدنى لرشده»(x).

والرواية لها أبعاد مهمة جديرة بالتوقف، ومنها:

١- أن تثقيف الولد حق من حقوق الوالد، فمن واجب الوالد أن يعمل على تثقيف ولده كما ينفق عليه، فالنفقة من الجوانب المادية الأساسية التي يحتاجها الولد في صغره من أجل التغذية وصلاح البدن، والثقافة من الجوانب المعنوية التي يصلح بها العقل وتتهذب السلوك،

⁽٢٦) سورة النساء، الآية ٩١.

⁽ ٢٧) سورة المتحنة، الآية ٢.

⁽ ٢٨) بحار الأنوار، للعلامة المجلسي، ج ٧١، ص ٢٠، وفي مستدرك الوسائل للميرزا النوري، ج١١، ص١٦٨، وفي من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق ج٢.

وهذه لفتة مهمة تبيّن لنا اهتمام الإسلام بوعي الإنسان منذ صغره، ولأنه غير قادر على التمكّن من هذه الصفات لقلّة إدراكه وعجزه صغيراً، جعل لوليه هذه المهمة، التي إن عمل بها سيكون الولد متكاملاً في شخصيته، وهذه مقدمات الشخصية الراشدة، كما قال: «فإن ذلك أدنى لرشده».

٢- في المقطع الأول من حقوق الولد في الرواية المذكورة هي: «وأما حق الصغير فرحمته، وتثقيفه، وتعليمه»، وهذه الثلاثية هي أمور واردة على الطفل وهو في موقع المستقبل والمتلقي لها، والحقوق التي تلتها تعبّر عن رد فعل الوالد على أفعال صادرة عن الطفل حيث عليه أن يعفو عنه ويستر عليه ويرفق به، وما يهمنا هو المقطع الأول الذي يمكن أن يسهم في إعطاء دلالة إيجابية متناسقة مع المعطى اللغوي والارتكاز الذهني في بعده المشترك للثقافة.

فالحقوق الثلاثة منها العامل النفسي المتمثل في (الرحمة) كأجواء نفسية إيجابية تهيئ الشخصية للاستقبال، والعامل المعرفي المتمثل في (التعليم) لسد مساحات الجهل في العقل واكتسابه النور لمعرفة الأشياء، والجانب الثالث، وهو الأوسط ترتيباً (التثقيف) وهو الترشيد لكي يضع العلم موضعه وهو بمثابة التوجيه الصحيح للمعارف.

٣- أن الثقافة جاءت متوسطة بين الرحمة وهي من العوامل النفسية، وبين العلم وهو
 من الفعل العقلى، بما يعطينا إشعاراً بأن الثقافة مرتبطة بالعقل وبالنفس معاً.

ونعيد التذكير في نهاية هذا المطاف بالتعريف الذي ذكره السيد المدرسي للثقافة، وهو الذي يعتمد القدر المشترك بين التعريفات:

الثقافة هي: «منظومة الرؤى والأفكار المؤثّرة في حياة الإنسان، والتي تحدّد مسار سلوكه وطبيعة مواقفه» (٢١).

لننتقل إلى الدلالات الإضافية للثقافة الرسالية.

ثقافة المجتمع وثقافة الحق

نحن بحاجة إلى التمييز بين توصيفين للثقافة لكي نكون على بيّنة في مفهوم الثقافة الذي نحن بصدد الحديث عنه، وهو (الثقافة الرسالية)، فأحياناً يُعبَّر عن الثقافة بأنها تلك المكونات العامة الأخلاقية والعرفية السائدة في مجتمع ما، والمعبِّرة عن مساره وتوجهاته وطرائق معاشه، وهذه يمكن أن نسميها ثقافة المجتمع أو الواقع. وأحياناً يُعبَّر عن ثقافة ما مضافاً إليها نسبة ما، كالثقافة الإسلامية أو الثقافة الغربية أو الثقافة الهندية أو غيرها، فهذه ثقافة مصاغة سلفاً، وتبشر بوضع أفضل للمجتمع، وهي ما يسعى الإنسان المتبني لها إلى تمكينها في المجتمع لكي يتأثر بها في صياغة حياته.

⁽٢٩) الإسلام ثقافة الحياة، المرجع المدرسي، ص ٣.

وفي الصدد ذاته قد قسّم البعض الثقافة قسمين هما: «الثقافة المثالية والثقافة الواقعية أو القائمة على أرض الواقع، الثقافة المثالية هي الثقافة المحبّذة التي تشمل جميع المحاسن والايجابيات، وتضم الإدراكات والتوقعات والقناعات والمُثُل، كما ينبغي أن تكون. وبكلمة أوضح، الثقافة المثالية هي ثقافة تتوفر فيها النماذج السلوكية البينة والمقبولة بشكل رسمي، بينما الثقافة الواقعية تعبّر عن السلوكيات والأفعال الموجودة في المجتمع وما يسود المجتمع عمليًّا» (۲۰).

وهذا التوصيف يعني أننا أمام مصدرين أساسيين للثقافة وهما:

المصدر الأول: المجتمع والواقع، بما يفرز من تداخلات وعلاقات اجتماعية معقدة وأعراف انبنى عليها سلوك الناس خلال سيرورته الحضارية والمعاشية، بغض النظر عن صحتها من عدمها، وهذه عادة ما تحتاج إلى تعديل وتقويم وإصلاح، لما تحمل من صفة تلقائية غير مدروسة في العادة، ومنها تنطلق تسميات مثل الثقافة الأمريكية والثقافة الشعبية والثقافة الخليجية أو الشرقية وغيرها، حينما ينظر للبناء العام الذي يجمع سلوك ذلك المجتمع، وهذا بالطبع ليس له قداسة إلّا بمقدار اتّفاقه وانطباقه مع الحقائق والقيم.

ولهذا جاءت بعض التعريفات للثقافة ناظرة لهذا الجانب مثل د. جسنوكوف حيث قال: «الثقافة عبارة عن مجموعة عادات الناس، ومعلوماتهم، وأفكارهم، وعواطفهم، وكذلك تمرّسهم في فنون الإنتاج، والخدمات اليومية على مستوى التعليم والمؤسسات الاجتماعية التي تنظم الحياة الاجتماعية، والتي تتبلور ضمن الظروف التاريخية والمكتسبات العلمية والفنية، وفي الأثار الأدبية» (٢٠).

وهذا الجانب هو موضوع علم (الأنثربولوجيا) الحديث، حيث يقوم بدراسة المجتمعات البشرية جفرافيًّا ومعرفيًّا للبحث عن قوانين جامعة ومواصفات مشتركة فيما بينها، «إن ما يعرفه علماء الأنثروبولوجيا هو البحث الميداني الأثنوجرافي: الدراسة المكثفة وطويلة المدى لجماعة صغيرة إلى حد ما من خلال علاقات تقوم على قدر من المواجهة، وأن أول مهام عالم الأنثروبولوجيا في الميدان هو أن يستبين مما يجري ويثبته. كما أن أول مهام عالم الأنثروبولوجيا حين يعود إلى مكتبه هو أن يصف ما يجرى»(٢٣).

وثقافة المجتمع هذه يمكنها أن تتغير وتتبدّل بتبدّل العصور، والتأثر بالحضارة الأقوى، كما تأثر الغرب بالمجتمعات الإسلامية في زمان قوتها وتقدمها، وكما يتأثر الآن المجتمع العربى والمسلم بالسلوكيات الغربية التى تُشيعها عبر وسائل الإعلام، أو عبر تجاذبات

⁽٣٠) نظرية الثقافة، ص ١٧٤، محمد جواد أبو القاسمي، ترجمة حيدر نجف.

⁽٣١) نظرية الثقافة، ص ٥٧.

⁽٣٢) لماذا ينفرد الإنسان بالثقافة؟ الثقافات البشرية: نشأتها وتنوعها، مايكل كاريذرس، ترجمة شوقي جلال، ص٤٩، عالم المعرفة ٢٢٩.

السوق والاقتصاد أو هيمنة السياسة.

المصدر الثاني للثقافة: الفكر باعتباره المجرّد، بما يأخذه من تعدد المشارب والأصول، وهذا المصدر للثقافة هو الذي نعبّر عنه بالثقافة المبشر بها أو المتبناة، ومن هنا جاءت الكثير من الفلسفات والديانات والأنظمة المعرفية لتبشّر برؤى جديدة لصياغة المجتمعات من جديد، كالثقافة الرأسمالية والاشتراكية، والكونفوشسية، والإسلامية وغيرها.

كما هي «الثقافة من وجهة نظر ماثيو آرنولد، هي على العموم مجموعة المعارف أو أفضل أفكار وسلوكيات الأفراد التي تساعد على انتصار العقل والإرادة الإلهية في العالم» (۳۳). من هنا تحديداً تنطلق الثقافة الرسالية كثقافة يراد لها أن تصوغ المجتمع الإسلامي صياغة جديدة متطابقة مع الرؤى الإسلامية، بما يستدعي ذلك من حالات تعديل وإصلاح وتجديد ونهوض وإعطاء رؤى معاصرة للحياة الجديدة معتمدة على مصادرها التي تتبناها.

حركة الحق في ميدان الثقافة الرسالية

وتأتي مقولة (الحق) كتعبير وتدليل على مصداقية الثقافة وشرعيتها ومدى تطابقها مع الحقيقة والصواب، وفي مقابلها الرؤى الخاطئة والفاسدة، والكلمة التي تقابل (الحق) كتعبير عن هذه الجهة هي كلمة (الضلال)، والضلال هو الباطل، كما في قول الله عز وجل: ﴿ فَنَالِكُمُ اللهُ رَبُّكُمُ الْحَقِّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلاَّ الضَّلاَلُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ ﴾ (١٢٠).

وصفة الحقانية هي صفة أساسية في بنية الثقافة الرسالية وإحدى أهم علائمها، حيث جاء تعريفها في كتاب الثقافة الرسالية على النحو التالي: «الثقافة الرسالية هي الثقافة السليمة والإنسانية والشجاعة التي تنتج الإصلاح الجذري لمشاكل الأمّة اليوم» (٢٥٠)، فكلمة (السليمة) متكئة على مقولة الحق والإيمان بالحق الذي يقوّم مسارها ليكون المسار سليماً.

وعندما نتكلم عن الحق، فنحن بالضرورة نستدعي مفاهيم أساسية تقوم بتثبيت هذه المقولة، وهي القول بالثبات التشريعي، أي بوجود ثوابت قيمية وأصول ثابتة تحتكم لها متغيرات الإنسان الحياتية وتشرعن حركته، فنحن عندما نتكلم عن (ثقافة) فإننا بالضرورة نؤمن بالمتغيرات كقضايا لا بد من معالجتها وإعطاء رؤية حولها، لأن الثقافة هي التي تصوغ الواقع المعاش واللحظة الراهنة لأي مجتمع من المجتمعات بالشكل الذي تراه صائباً، ولهذا السبب نحن سنتخطّى الحديث عن المتغيرات وننتقل إلى الحديث عن الثوابت لأن الإيمان بالثابت في منظور الثقافة الرسالية، هو التعبير الأجلى عن الحق وأهم مصداق من مصاديقه في الحياة، والضامن الأكبر لتصحيح مسار الإنسان وسيرته، فالحق هو محل

⁽٣٣) نظرية الثقافة، ص ١٠١.

⁽٣٤) سورة يونس، الآية ٣٢.

⁽٣٥) الثقافة الرسالية، ص ٧٧.

الخصوصية وهو مكون أساسي من مكونات الثقافة الرسالية، فمنه المنطلق وإليه المآل.

إن الإيمان بالقيم الثابتة يأتي خلافاً للتوجهات الحداثية المتغربة التي تقول بنسبية القيم وحركية الأصول وتحولها الزمني، فلا إيمان لديهم بثبات فكري، وبالتالي فإن ذلك يستدعي ضرب المقدّس وتدنيسه، ويستدعي الوقوف على أرض متحركة بلا أسس، فمن ذهب هذا المذهب شط شططاً كبيراً، فهذا الاتجاء الحداثي أراد أن يضرب الدين وثوابته، وأراد أن يضرب المقدسات كما يدّعي، إلّا أنه أضاف مقدساً جديداً وهو ما أسموه بالعقل وعملوا على تأليهه وعبادته، ولا شك أن التجرّد يوضح لنا أن هذا الرأي مناقض لنفسه، فلا يمكن أن يحدد أي رأي من الآراء إلّا وهو يعتمد على ثوابت معينة، لكن المختلف أنهم استأجروا تلك الثوابت المصاغة في شكل نظريات أو قواعد من إنتاج بشري واستبدلوها بما هو سماوى وإلهي، ما ذلك إلّا إرضاء لنزعة مادية بشرية أرادوا إشباعها.

والثوابت التي تعتمدها الثقافية الرسالية هي (القرآن الكريم) والسنة المطهرة، والعقل الرشيد المهتدي بالوحي المقدس. وقد جاء القرآن الكريم بلغة واضحة لا تقبل التأويل أو اللَّف والدوران بكثير من الآيات التي تدعو للحق وتؤسس ثوابته، و توصّف الأشياء والأفعال والآراء به.

قال الله تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ مِن شُرَكَآئِكُم مَّن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ قُلِ اللهُ يَهْدِي لِلْحَقِّ أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ. وَمَا يَتَّبِعُ يَهْدِي إِلَى النَّهِ عَلَيْمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾ (٢٦). أَكْثَرُهُمْ إِلاَّ ظَنَاً إِنَّ الله عَلَيْمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ ﴾ (٢٦).

«من هاتين الآيتين نستوحي أن أصل القيم وأساسها وينبوعها هو الحق، وإنما نتبع رسالات الله لأنها تهدينا إلى الحق، وإن الطريق الذي يجب أن نسلكه لنصل إلى الحق يجب أن يكون طريقاً حقًّا (وعلميًّا) لكي يوصلنا إليه، لذلك لا ينفع الظن في هذا المجال ولا يغني عن الحق شيئاً» (٢٠٠).

وقال تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴾ (٢٦).

«وهذه الآية تعطينا فكرة واضحة عن الحق، فلقد خلق السماوات والأرض بالحق، أي جعل الحق محتوى خلق السماوات والأرض، أو بتعبير أفضل: إن السنن التي أودعها الله سبحانه وتعالى في السماوات والأرض هي سنن قائمة ثابتة، وإنما تجري السماوات والأرض بهذه السنن، وعبرها وفي إطارها» (٢٦).

واستطراداً وتثبيتاً لمحورية الحق وثبوتيته يقول المرجع المدرسي: «الله سبحانه هو

⁽٣٦) سورة يونس، الآية ٣٥ - ٣٦.

⁽٣٧) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، ج٤، ص ٦٤ آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي.

⁽٣٨) سورة الأنعام، الآية ٧٣.

⁽٣٩) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، ج٤، ص ٦٤ آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي.

الخالق المقدّر المدبّر، فاسمه الحق، والحق من عنده، وقوله الحق، وكتابه المنزل من عنده حق. فهو الذي أنشأ السماوات والأرض إنشاءً، وابتدعها ابتداعاً، فكيف لا يكون الحق من عنده، دعنا نتدبّر في الآية السابقة وبالذات في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَثُولُ كُن فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقّ ﴾.

ترى كيف اتصلت بصيرة خالقية الله ببصيرة أن قوله الحق، حيث نستوحي من ذلك أن الحقيقة الثانية هي ناشئة من الحقيقة الأولى.

والله إذاً هو يقول الحق، والذي من أبعاده، أنه يهدي السبيل، قال الله تعالى: ﴿ وَاللّٰهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ﴾.

وقال تعالى: ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ﴾.

إنما قيمة قبول الحق -أنَّى كان- باعتباره من الله سبحانه، لأن الله سبحانه عليم بكل شيء، فلابد من التسليم لما يأمر به، من دون جدال أو مناقشة، ويبيّن ربنا هذه القيمة من خلال بيان قصّة الملائكة عندما ناقشوا ربهم في أمر الحق، والله ذكّرهم بأنهم لا يحيطون علماً بكل شيء» (11).

فالحق يتجلّى في الرسالة السماوية التي جاءت من الله تعالى، كحقيقة ثابتة لا تقبل التغيير أو التبدّل وقد قال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءُكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَآمِنُواْ خَيْراً لَّكُمْ وَإِن تَكْفُرُواْ فَإِنَّ لِلْهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَكَانَ اللهُ عَلِيماً حَكِيماً ﴾ (انا).

فمصدر الحق الثابت من الله تعالى، وليس مصدره العقل الجمعي أو المجتمعي وإفرازات الحراك المجتمعي، وليس مصدره القوّة والقدرة، ولا التطور الاقتصادي كما هي النظرية الماركسية، وليست هي اللذة أو غير ذلك.

وذلك باعتبار أن الحق الذي هو من الله تعالى كما أشارت الآيات، يضمن صحّة مسار الإنسان وصحة القوانين التي ينتهجها وصحة الرؤى التي يتبناها، أما إذا كان الحق أو الصحة معيارهما هو الإنسان نفسه أو شيء من إفرازاته ومقرراته التعيينية أو التعيينية والتعيينية أو التعيينية أو التعيينية أو التعيينية أو التعيينية أو التعيينية أو التعيينية أضطر إليه، فضلاً عن أنه لا يفقه من الدنيا وسننها إلّا القليل، فإن خالق الإنسان وخالق كل شيء هو أعلم بمخلوقاته من أنفسهم، يقول تعالى إجلاء لهذه الحقيقة: ﴿ وَلُو اتّبَعَ الْحَقّ أَهْوَاءهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنّ بَلْ أَتَيْنَاهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُعْرضُونَ ﴾ (١٤٠).

والروايات الشريفة استفاضت بهذا المعنى، فقد جاء عن الإمام علي المليل: «الحق أقوى

⁽٤٠) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، ج٤، ص ٦٥ آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي.

⁽٤١) سورة النساء، الآية ١٧٠.

⁽٤٢) سورة المؤمنون، الآية ٧١.

ظهير »، «الحق سيف قاطع»، «الحق سيف على أهل الباطل»، وقال الإمام الصادق المليلا: «إن الحق منيف فاعملوا به».

وقال الإمام الحسن العسكري المليل: «ما ترك الحق عزيزٌ إلَّا ذلّ، ولا أخذ به ذليلٌ إلَّا عزّ» $(^{(1)})$.

ويمكن هنا أن نلخص ما ذكرناه سابقاً ونحدد الأدلة التي نعتمدها للقول بالثبات التشريعي الذي يمثل الحق، بثلاث نقاط:

الأولى: أن من المسلمات العقلية لدى كافة البشر، ضرورة وجود ثوابت تشريعية وقانونية يتحرك في سياقها التفكير البشري. والذين رفضوا الثوابت التشريعية والدينية إنما وضعوا ثوابت أخرى من عندياتهم، ومنها نظريتهم القائلة بعدم الثبات، فهم يعتبرونها ثابتاً.

الثانية: إن البشر كمخلوقات لم يشهدهم الله خلق أنفسهم، وقد ثبت أن الإنسان محدود المعرفة بأعماق الإنسان نفسه وبآفاق الكون، لذلك فإن خالق الإنسان وهو الله تعالى، هو أعلم بمخلوقاته من أنفسهم، لذلك فما يقوله يمثل الحق.

الثالثة: الحق هو اسم من أسماء الله تعالى، ومما يتجلّى فيه هم الأنبياء وأوصياؤهم، حملة رسالته، ويتجلّى في الكتب التي ينزلها الله معهم، والتي تحتوي على تشريعات الله الثابتة والحقة. لذلك فإن نبينا محمد عَلَيْنَ وأهل بيته هم الهداة إلى الحق، وبه يعدلون.

فالكلمة السواء التي ننطلق منها في التأسيس للثبات التشريعي، بيننا وبين من لا يؤمن بالله تعالى، هي ضرورية وجود الثابت، والكلمة السواء بيننا وبين من يؤمن بالله هي أعلمية الله بكافة خلقه، والكلمة السواء بيننا وبين من يؤمن برسالة نبينا محمد عليه أنهم أمناء الوحي وحملة الرسالة.

البصيرة والأفق المعنوي للثقافة الرسالية

ما مضى هو بيان حقيقة الثقافة الرسالية من حيث منطلقها، ومن حيث تحديد موضوعها الأساس، حيث إنها ثقافة حق تنطلق من الحق لتصوغ مجالها الاجتماعي أو الفردي صياغة خاصة وفقاً لما تراه حقًّا، ونأتي الآن إلى الأفق المعنوي الذي تتضمنه مقولة الثقافة كمقدّمة لتحديد مكانها وموقعيتها من مختلف العلوم والمسارات.

الكلمة البديلة عن الثقافة حسب التأسيس الرسالي هي كلمة (البصيرة) كما أشار إليها كتاب الثقافة الرسالية وكتب أخرى عديدة لسماحة المرجع المدرسي، وكلمتا (الهدى والحكمة) تمثل المبادئ العامّة للثقافة، حيث جاء فيه ما نصّه: «ونستطيع تعريف الثقافة بأنها المعارف التي تُعطي الإنسان بصيرة في الحياة، ونوراً يمشي به في الناس، ولذلك تعتبر

⁽٤٣) جميع الروايات السابقة من كتاب ميزان الحكمة للريشهري، ج٢، ص ٤٧٢ .

فلسفة الحياة، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الاجتماع كلها ثقافات.

لاذ؟

لأنها تعطي صاحبها رؤى ينظر من خلالها إلى الحياة.

والكلمة التي أطلقها القرآن بديلة عن الثقافة هي (البصيرة) كما أطلق كلمة (الهدى) و (الحكمة) بديلة عن (الفلسفة).

فالبصيرة، هي الثقافة المفصّلة التي تهدف إصلاح الإنسان وإصلاح سلوكه، بينما (الهدى) هي المبادئ العامّة لهذه الثقافة»(ننا).

فمن خلال الارتكاز الذهني المترسّع من مجمل التعريفات للثقافة، وملاحظة الغاية من الثقافة يمكن استخلاص الأفق المشترك بين ما يراد للثقافة أن تقوم به، وبين ما هو لدينا في الدين، كمقاربة معنوية، وهذا يمثّل للباحث عملية انتقال من متطلبات الواقع إلى النص، بهدف اكتشاف رؤية النص لذلك الواقع على حقيقته، تماماً مثل الفقيه الذي يطرق بحثه أي مفهوم جديد أو مشكلة جديدة، فيعمد إلى تفكيكها وينظر إلى آثارها وغاياتها، فيرجع للنص ليطابق تلك المعطيات مع الأسس التي يحتويها، ليخرج برؤية حول ذلك الموضوع في عملية تطابق المسميات الحديثة مع المسميات التي جاء بها النص المقدّس، لذلك وجب أن نتعمّق في الأفق الدلالي لمعاني البصيرة باعتبارها بديلاً عن (الثقافة) أو معبراً عن آفاقها المعنوية، ونبحث عنها في القرآن الكريم و السنة المطهّرة التي تُعبّر عن ثوابت عن آفاقها المعنوية كما أسلفنا.

دلالات البصيرة:

من خلال تلاوة آيات الله المقدّسة في كتابه الكريم، يتضح لنا أن البصيرة صفة عالية وقيمة أساسية يتصف بها الأنبياء والأولياء والذين آمنوا، لأنها تعطيهم وضوحاً في الرؤية وتبعد عنهم الغشاوة التي تغطي الحقائق، وهي جلاء للنفس من وساوس الشيطان وخداعه، وبها يتميّز الحق من الباطل والصواب من الخطأ.

ففي اللغة قال بن منظور في لسان العرب: «الليث: البصيرة اسم لما اعتقد في القلب من الدين وتحقيق الأمر، وقيل: البصيرة الفطنة، تقول العرب: أعمى الله بصائره أي فطنه، عن ابن الأعرابي، وفي حديث ابن عباس: أن معاوية لما قال لهم: يا بني هاشم، تصابون في أبصاركم، قالوا له: وأنتم يا بني أمية تصابون في بصائركم، وفعل ذلك على بصيرة أي على عمد، وعلى غير بصيرة أي على غير يقين» (منه).

ونحن بدورنا سنسير مع معطيات الآيات في كلمة البصيرة وما يتصرف منها، لنستلّ

⁽٤٤) الثقافة الرسالية، ص ٧٧.

⁽٤٥) لسان العرب، ابن منظور، ج٤، ص٦٦.

منها الدلالات المعنوية التي تضفيها كلمة البصيرة للوعي الإنساني والأداء المعرفي ومساره في ميادين الحياة المختلفة.

١- البصير اسم من أسماء الله الحسني:

قال تعالى: ﴿ قُلْ أَؤُنَبُّكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتُ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللهِ وَاللهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾ (٢٠).

وقال عز وجل: ﴿ مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِندَ اللهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالأَخِرَةِ وَكَانَ اللهُ سَمِيعاً بَصِيراً ﴾ (٢٠٠).

والبصير «يعني الإحاطة والرؤيا لجميع الأشياء ظاهرها وباطنها ومخفيها بدون آلة» (١٤٠). والانفتاح على أسماء الله الحسنى وصفاته يمكن للإنسان أن يرتقي بها، ويمكنه أن يتعرّف على الأفق الخاص لكل اسم، فأسماء الله هي صفاته التي ينبغي أن نتعرّف على الله تعالى بها، كما قال عز وجل: ﴿ فَلَهُ الْأُسْمَاءُ الْخُسْنَى ﴾ (١٤)، لنزداد قرباً من الله ومعرفة به عز وجل، ومن خلال معرفة اسم (البصير) وتجلياته في الحياة تترشح أمامنا معارف تجعلنا نتصل بهذه الصفة بعد أن نعرفها.

فكما يقول السيد المدرسي: لأن «أسماء الله هي تجليات لسننه في الخلق» فعلى سبيل المثال فبخصوص الرحمة الإلهية فإن هناك سننا وقوانين وأنظمة تعبر عن هذه الرحمة، وهكذا الحال بالنسبة إلى بقية صفات الله -جل وعلا-، وأسمائه الحسنى كالعظمة، والكرم، واللطف، والعلم، والعلم وغيرها، وعلى سبيل المثال فإنك عندما تتأمل الظواهر الطبيعية والكونية المذهلة، وتفكر في خلقها، ووجودها، واستمرارها، وعظمة حجمها من شمس وقمر ونجوم، ومن جبال وسهول، وكائنات حية عجيبة... فإن عظمتها تدفعك بشكل لا إرادي إلى أن تذكره -سبحانه- بأسماء عظمته وكبريائه، وهذا هو تعبير عن النظرة السليمة التي لم تخالطها الشائبات المادية والإلحادية، فعظمة الشيء دليل على عظمة خالقه.

ولشنّة الجزاء أسماء إلهية عديدة تتعلق بها، وأكثرها صلة بهذه السُنّة اسمه -تعالى- (السميع البصير). فالإنسان متمرد ومجادل بطبعه، وهذا الطبع كان فيه منذ اليوم الأول الذي نفخت فيه الروح، ولذلك كان لا بد من رادع وكابح لجماح التمرد الكامن في ذات الإنسان، ولعل الوازع النفسي هو من أهم هذه الكوابح. فإذا ما فقد الإنسان هذا الوازع الذي يحافظ على سلوكه، ويكون له خير ناصح وواعظ فإن نصائح وإرشادات الآخرين لا

⁽٤٦) سورة آل عمران، الآية ١٥.

⁽٤٧) سورة النساء، الآية ١٣٤.

⁽٤٨) رسالة في خواص أسماء الله الحسنى ومعانيها، حبيب الله بن على مدد الشريف الكاشاني، ص ٣٥.

⁽٤٩) سورة الإسراء، الآية ١١٠.

تكفى لوحدها ولا تنفع معه.

وبالإضافة إلى ذلك فإن القوانين والنظم سوف لا تجدي معه نفعاً هي الأخرى؛ ذلك لأن الذي يفقد الوازع النفسي يعرف كيف يتحايل على القانون ويتهرب ويتملص منه، وشواهد التحايل والالتفاف والتهرّب هذه كثيرة تعج بها مجتمعاتنا، فما أكثر عمليات التزوير والتهريب والارتشاء والمحسوبية وما إلى ذلك من أنواع الخرق، والاعتداء على القوانين والأنظمة.

ترى ما الذي يضبط سلوك الإنسان ومواقفه وحركاته، وما الذي يجعل قلبه واعياً متبصراً بحيث يبادر الإنسان عندما يلج في دهاليز المعصية إلى الإمساك بزمام نفسه بنفسه، والوقوف أمام تدنيها، وترديها في المعاصي والذنوب، وبتعبير آخر: من أين يأتي هذا الوازع النفسي، وكيف ينمو وينشط في الذات البشرية؟

لا ريب أن هذا الوازع النفسي يتمثل في معرفة الله -سبحانه وتعالى-، والإحاطة بعظيم صفاته وأسمائه، ومنها أنه -سبحانه- سميع بصير، يسمع ويرى؛ وحس المسؤولية إنما يظهر ويترسخ في وجدان الإنسان وضميره كلما ازداد معرفة بالله -جل جلاله- بحيث يعيش الشعور برقابته سبحانه إياه في كل حركة وسكنة تصدر منه، فهو معه في كل مكان، وفي كل لحظة وأوان.

والرقابة الإلهية هي التي تجعل الإنسان يتزن، ويستقيم في حياته، فتخلق فيه روح التقوى، وتقويها شيئاً فشيئاً، وتنمو في ذاته روح الرقابة، والمحاسبة، والشعور بالذنب والندم حين التقصير أو ارتكاب المعصية. وهذا هو ما نسميه بـ (الوازع النفسي) الذي ينبت ويتجسد في الضمير الحي، والوجدان الطاهر. فالمهم أن يكون قلب الإنسان نقيًّا، طاهراً لتنمو، وتنشأ فيه المعرفة الإلهية، ولذلك جاء التأكيد في الأحاديث الشريفة على أن نذكر الله -تبارك وتعالى- في الخلوات.

وحقيقة كون الله سميعاً بصيراً يجب أن نعيشها لتختلط بدمائنا، وأرواحنا، ولتتجلّى في قلوبنا، وحينئذ نزداد إيماناً، وتقوى، وهدى من الله -سبحانه-. وإذا ما نفذت هذه المعاني والخصال النورانية في قلوبنا، وانسجمت مع أرواحنا، فعندئذ سنعيش حس المسؤولية، والواجب، ونسدد قلوبنا بالطاعة، والأداء، والالتزام، والاستقامة، فترضى ضمائرنا، وتطيب أرواحنا، وبالتالي يرضى الله -سبحانه- عنا وهو الرضا الذي ننشده، (٥٠٠).

٢- البصيرة صفة الأنبياء:

قال الله تعالى: ﴿ وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُوْلِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ ﴾ (٥٠). صفات الأنبياء هي الصفات الكمالية للبشر والتي أصبحوا من خلالها أسوة لسائر

⁽٥٠) التوحيد يتجلَّى في الحياة، آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، ص ٥٣

⁽٥١) سورة ص، الآية ٤٥.

البشر، فالصفتان اللتان ذكرهما القرآن في هذه الآية للأنبياء هما أنهم (أولي الأيدي والأبصار)، وهذا يدل على أن «ما يحتاجه الإنسان لبلوغ التكامل: القوة والرؤية، فبقوته يحقق ما يراه. ويبدو أن ظاهر الآية يدل على وجود الأيدي (القوة) عند الأنبياء، والأبصار (الرؤية)، إلا أن باطنها القوة في الإيمان، والبصيرة في الدين، وهكذا جاء في الحديث المأثور عن الإمام الباقر الملكل، قال: أولي القوّة في العبادة والبصر فيها» (٥٠٠).

٣- البصيرة وضوح في الرؤية:

قال الله تعالى: ﴿ بَلِ الْإِنسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ. وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ ﴾ (٥٠)، فالإنسان يعرف ما به من دواخل وتأثيرات ودواعٍ، حتى لو اجتهد في تقديم الأعذار، فإن بينه وبين نفسه، يعرف الحقيقة.

ويصف ربنا عز وجل النهار بأنه مبصراً، في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِراً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْم يُؤْمِنُونَ ﴾ (١٥٠).

فكما أن الليل يخيّم بظلامه الدامس على الأشيًاء ويمنع الرؤية الواضحة، يأتي النهار ليكشف الستار بضيائه، فتتكشف الأشياء وتتضح الرؤية، فهو مبصر، أي يجعل الرؤية واضحة.

وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُواْ لَوْلاَ اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يِوحَى إِلَيَّ مِن رَّبِّي هَـذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْم يُؤْمِنُونَ ﴾ (٥٠٠).

ولذلك قال رسول الله عَلِيْلَيْ: «ليس الأعمَّى من يعمى بصره، وإنما الأعمى من تعمى بصيرته» (٥٦).

ولذلك أصبح ضروريًّا أن يكون الإنسان في دعوته وفي حركته من أجل التأثير في الحياة أن تكون لديه بصيرة فيما يدعو إليه، وقد جاء في الآية الكريمة: ﴿ قُلْ هَـنِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللهِ عَلَى بَصِيرةٍ أَنَا وَمَنِ النَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (٥٠).

٤- البصيرة نفاذ إلى الحقائق:

ومن البينات التي نستفيدها من النصوص أن الانسان ببصيرته ينتقل من ظواهر الأشياء إلى بواطنها، ومن المسميات إلى الحقائق، فهو ينفذ ببصيرته إلى الحقائق ويعيها

⁽٥٢) تفسير من هدى القرآن، ج٨، ص ١١٠، آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي.

⁽٥٣) سورة القيامة، الآية ١٤ – ١٥.

⁽٤٤) سورة النمل، الآية ٨٦.

⁽٥٥) سورة الأعراف، الآية ٢٠٣.

⁽٥٦) ميزان الحكمة، الريشهري، ج ١، ص ٢٦٦.

⁽٥٧) سورة يوسف، الآية ١٠٨.

وبصفة النفاذ إلى الحقائق والأعماق، وصّف الإمام الصادق المِلِيِّ، العباس بن علي المِلِيِّ، قائلاً: «كان عمّنا العباس نافذ البصيرة صلب الإيمان» (٥٠٠). وقال الإمام علي المِلِيِّة: «ألا إن أبصر الأبصار ما نفذ في الخير طرفه» (٢٠٠).

ومثال على ذلك: قال جل وعلا: ﴿ هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللهِ فَأَتَاهُمُ اللهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرَّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي اللهُ مِنْ عَيْثِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ ﴾ (١١).

وهنا يبدد الله تعالى الظن الذي قد يساور الإنسان بسبب المظاهر المادية، لينفذ الإنسان بالبصيرة إلى عمق هذه المظاهر ف«يذّكر القرآن بإحدى الحوادث التاريخية، التي تعكس بأحداثها وآثارها عزة الله وحكمته، حيث يضع أمامنا صورة واقعية لغلبته ورسله، ويفصل فيها بالقول مما يجلي عزّته وحكمته، فبعزته كتب الهزيمة على أعدائه، والنصر ليسول وللمؤمنين، وبحكمته أعطى هذا النصر الكبير للمسلمين من دون تضحيات» (١٢٠).

٥- البصيرة اعتبار من حركة الكون:

وقال عز وجل: ﴿ يُقَلِّبُ اللّٰهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِي الْأَبْصَارِ ﴾ (١٣). فتقليب الليل والنهار لكي يعتبر بها أولي الأبصار، فلا يكتفون بمجرد الظاهرة الكونية، وإنما ينتقلون منها عبر الاعتبار إلى حقائق أخرى منها قدرة الله وحكمته وتوحيده.

«حين يزوّد الإنسان بسلاح البصيرة النافذة ويتذكر، يستنبط الحقائق المختلفة، أو بالأحرى الأبعاد المختلفة من الظاهرة الواحدة، فمن ظاهرة السحاب والمطر وإحياء الأرض يتوصّل إلى أن نبات الأرض مختلف بالرغم من أن الماء الذي ينزله الله على الأرض واحد، مما يدل على أن استجابة الأرض للماء شرط أساسي لحياة الرض، كذلك استجابة البشر

⁽٥٨) سورة القصص، الآية ٤٣.

⁽٥٩) بلاغة الإمام على بن الحسين، جعفر عباس الحائري، ص٢٣٦، عن قاموس الرجال ج٥، ص ٢٤١.

⁽٦٠) ميزان الحكمة، الريشهري، ج١، ص ٢٦٦.

⁽٦١) سورة الحشر، الآية ٢.

⁽٦٢) من هدى القرآن، المدرسي، ج١٠ ص٣٦٤، طبعة ٢٠٠٧م.

⁽٦٣) سورة النور، الآية ٤٤.

لرسالة الله تعالى شرط لانتفاعه بها» (٦٤).

٦- البصيرة تمييز بين الصواب والخطأ:

ومن دلالات البصيرة أنها تعطي المتصف بها قوّة التمييز بين الخطأ والصواب، بين الحق والباطل، بين ما هو في صلاح الإنسان وبين ما هو في فساده، خصوصاً في حال كون الإنسان في غمار التحديات والتجاذبات بين القوى المختلفة التي تسعى للتأثير على مسار الإنسان وتعمل جاهدة على جرّه إلى ما تؤمن به وتطويعه نحو ما تصبو إليه، قال تعالى: ﴿ إِنَّ النَّذِينَ اتَّقُواْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ ﴾ (١٥٠). قد أبصروا الحق والصواب، ولم يخدعهم الشيطان بوساوسه.

٧- البصيرة نور:

يقابل القرآن الكريم البصيرة بالنور، ويقابل الصفة المضادة لها وهي العمى بالظلمات، في قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ. وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ. وَلَا الظُّلُ وَلَا الظُّلُ وَلَا الْخُرُورُ. وَمَا اللهُ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِع مَّن فِي الْقُبُورِ ﴾ (١٦٠).

فالـ «البصيرة هي الآلة التي تساعد على التبصّر، والقرآن بصائر، لأنه يحتوي على مناهج للفكر وآيات للحقيقة، والقرآن يزكي النفس، ويرفع عنها حجاب الكبر حتى ترى الحقيقية.

﴿ قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ والكلمة المشهورة في أدبنا الحديث والتي تستخدم مكان البصيرة هي الرؤية، بيد أن البصيرة (وجمعها بصائر) أقرب إلى المعنى المطلوب لأن الرؤية تطلق حيناً على الإبصار وحيناً على اتخاذ رأي، بينما البصيرة هي التي تساعد على عملية الإبصار، ومشاهدة الحقائق عن كثب من دون احتمال للخطأ» (١٠٠).

البصيرة والحكمة

المترشح من البحث أن البصيرة (الثقافة) هي التسلح بالعلم والاستنارة به حيث ينتفع به الإنسان أفضل انتفاع، وقد جاء في الفروق اللغوية أن: «الفرق بين البصيرة والعلم: أن البصيرة هي تكامل العلم والمعرفة بالشيء» (١٨). وهذا التكامل هو عملية وضع العلم في مواضعه العملية، أي وضع الشيء موضعه، وهي الحكمة، وكما يقول السيد المدرّسي:

⁽٦٤) من هدى القرآن، ج٣، ص٥٣، طبعة ٢٠٠٧م.

⁽٦٥) سورة الأعراف، الآية ٢٠١.

⁽٦٦) سورة فاطر، الآية ١٩- ٢٢.

⁽٦٧) من هدى القرآن، آية الله العظمى السيد محمد تقى المدرسى، ج٢، ص ٣٢٠.

⁽٦٨) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ص ١٠٣.

«عندما يقترن العلم بالعمل يطلق عليه اسم (الحكمة) (١٠٠٠). وهذه غاية الانتفاع، حيث يقول ربنا عزّ وجل: ﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكُّرُ إِلَّا أُولُواْ الْأَلْبَابِ ﴾ (٢٠٠).

ولذلك «نحن نرى أن بعض الناس يمتلكون العلم ولكنهم لا يمتلكون الحكمة، وبالتالي فإنهم لا ينتفعون بالعلم الانتفاع الحقيقي.

وقد استعاذ رسول الله عَلَيْنَ بالله تعالى من مثل هذا العلم، حيث روي عنه عَلَيْ أنه كان يدعو في أثر الصلاة فيقول: «اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع». وقال الإمام علي الملح: «لا خير في علم لا ينفع».

ذلك لأن هذا العلم هو بمثابة استيعاب للطبيعة دون التكيّف معها، والإنسان الذي يحمل هذا النوع من العلم لا يمكن أن ينفعه علمه، بل إنه سيحترق بنار علمه في يوم القيامة»(۱۷).

فالبصيرة هي تطبيق للحكمة، فهي الحكمة في حركتها التفاعلية بين عقل الإنسان والأشياء من حوله كالتحديات والمشكلات والسنن الكونية وغيرها مما يستنبط منه معرفة تقوده نحو الطريق الصحيح والهدف المتوخى. والبصيرة معتمدة على نور العلم فهي حركة العلم النافع، في حياة البشر، ويمكن أن نزداد إحاطة بدلالات الثقافة الرسالية من خلال تتبع آيات العلم في القرآن الكريم، ولكننا نركز البحث على البصيرة كونها فعلاً يستبطن العلم في حركته.

فقه آيات البصيرة:

يستنبط سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي من آيات البصيرة في القرآن الكريم مجموعة من الأحكام والحقائق المهمة، وهذه الحقائق هي إضافات تطبيقية لمفهوم البصيرة، والتي هي الكلمة البديلة عن الثقافة، لتضاف إلى نظرية الثقافة الرسائية في جانبها التطبيقي، وهنا نذكر فقه الآيات من كتاب (التشريع الإسلامي):

1- (الأنعام: ١٠٤) و(يوسف: ١٠٨) و(الأعراف: ١٢٠)؛ القرآن بصائر وعلى المؤمن أن يتحلّى بها حتى يكون على بصيرة، فإذا مرّت به وساوس الشيطان تذكّر واستعان بالله تعالى واستفاد من بصائر الوحي حتى يميّز بين وساوس الشيطان، وبين حقائق الإيمان فإذا به مبصر يشاهد الحق حقًّا فيتبعه، والباطل باطلاً فيجتنبه.

ثم يدعو الناس إلى الله وهو على بصيرة، ولا يدعو أحداً إلى شيء لا يعرفه ولا

⁽٦٩) الوعي الإسلامي، آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، ص١٧١٠.

⁽٧٠) سورة البقرة، الآية ٢٦٩.

⁽٧١) الوعي الإسلامي، ص ١٧٠.

يقين له به.

ونستفيد من هذه الحقائق الأحكام التالية:

ألف: ينبغي ألَّا يدّخر المؤمن جهداً في سبيل وعي بصائر الوحي حتى لا تفاجئه الفتن فيضل عن سبيل الله، وذلك بتلاوة الكتاب حق تلاوة ودراسة ما فيه والتأمل في تطبيق آياته على حقائق الحياة.

باء: كلما مرت بالمؤمن سحابة من الدعايات والإشاعات آو الثقافات فإنه يسارع إلى ما عنده من بصائر الوحي ومعاييره وقيمه حتى لا يدخل في الباطل من حيث لا يدري، وهكذا يقيس ما طرقه من الكلمات بما يملكه من موازين الوحي فيتذكر ويبصر.

جيم: المؤمن يتكلم بما يعلم، ويسكت إذا لم يعلم، ودعوته الآخرين تكون في حدود معارفه، فلا يدعو إلى شيء يجهله أو لا يمتلك فيه رؤية واضحة ويقين ثابت.

٢- (القيامة: ١٤)؛ لأن الإنسان على نفسه بصيرة، ولأن إلقاء المعاذير للآخرين لا
 تغنيه عن الحق الذي يعرفه من نفسه فإن الأحكام التالية تفيض من هذه الحقيقة.

ألف: المعيار في كثير من أحكام الشّرع تقدير الإنسان نفسه ومن ذلك المرض والصحة فإذا عرف المرء من نفسه المرض والضعف بحيث لا يقدر على الصيام أو يضر به أفطر. كذلك الصلاة، فإذا لم يقدر على القيام فيها لمرض أو ضعف شديد صلى جالساً أو على جنبه.

ومن ذلك العسر والحرج، فإذا كان الحج مثلاً حرجاً عليه، سقط عنه، ومن لم يطق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأنهما حكمان حرجيّان عليه سقطا عنه.

ومن ذلك نية الإحسان، فمن أقدم على أمر أضر بالآخرين، وهو يعرف من نفسه أنه أراد الإحسان فما عليه من سبيل، كما لو حمل سائق شخصا مصابا في الطريق ليوصله إلى المستشفى فمات فإنه لا يضمنه.

ومن ذلك نية المعروف فمن تحدّث إلى امرأة وكان من نيّته الزواج وليست الفاحشة لم يكن مأثوماً.

وهكذا سائر ما تعلّق في الشرع بالنية من أحكام فإن الإنسان هو حاكم نفسه لأنه بصير بها تماماً.

باء: لأن الإنسان بصير بنفسه فعليه ألَّا يُلقي المعاذير الباطلة التي يعلم أنها ليست صحيحة فإنها من الكذب والكذب باب الفواحش.

والمهم جدًّا ألَّا يقول المرء للناس شيئاً لا يعتقد به ولا يقبله إذا اختلى إلى نفسه، ولا يقوله لربه عند لقائه (۲۲).

⁽٧٢) التشريع الإسلامي، آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، ج٦، ص ٢٧٩.

إضافات مفهومية لنظرية الثقافة الرسالية

إن نظرية الثقافة الرسالية إنما تُضيف إلى مفهوم الثقافة التي هي المعارف التي تؤثر في حياة الإنسان، دلالات جديدة نستنبطها من مفهوم (البصيرة) ودلالاتها القرآنية، فتكون الثقافة الرسالية هي المعبّرة عن الرؤية الحق للحياة، وتُعطي صاحبها نوراً يُبصر به في مساراته ويشكل به قناعاته، وينتقل من ظاهر الأشياء إلى عمقها، ويستخرج العبرة مما حوله من حركة كونية أو حركة اجتماعية، وتضيف إليه قدرة على التمييز بين الفكرة الصائبة والفكرة الخاطئة، أي بين الحق والباطل، معتمداً في ذلك على هدى القرآن الكريم والسنة المطهرة للنبي عَلَيْ وأهل بيته للله المناس ثابت لا يقبل التغيير ولا التبديل.

ويضاف إلى ذلك فكرة (المسؤولية) التي ذكرانها في بحث سابق، وهي من أهم مميزات نظرية الثقافة الرسالية والتي كان لها الفضل في هذه الإضافة المهمّة التي تكشف سر (النهضة) وتفسّر أسباب (التخلّف)، وذلك من خلال محاولاتها كشف سر الفاعلية الذي يمكّن الإنسان من العمل والحركة والانطلاق لصنع واقع جديد، فلم تقتصر الثقافة الرسالية على بيان الرؤية أو عرض المفاهيم، بل تناولت بشيء من التدقيق في السر الذي يجعل الإنسان فاعلاً بعد أن كان جامداً، والعكس، فإن الإنسان المسلم يؤمن بالقرآن، ويؤمن بجميع عقائده وقيمه، إلّا أنه يعيش واقعاً متخلّفاً، فالسر إذاً هو في شيء يكمن في ربط العلاقة بين الإنسان وما يؤمن به، وهذه العلاقة هي طريقة الفهم، أو الانحراف الذي قد يصيب رؤيته إلى مصادر التفكير نفسها، ولذلك ومن خلال التأسيس لفكرة (المسؤولية) كأهم صفة في المكونات الثقافية التي يؤمن بها، يمكن تحديد الأفكار الميتة من الأفكار الحية والطيبة، ويمكن من خلال تجزيء النظريات إلى أجزاء ووضعها في ميزان الفكرة المسؤولة أن نتعرّف على صدقيتها.

فالمسؤولية هي هدف الحياة، حيث «تؤمن الثقافة الرسالية بالفكر المسؤول، وترفض بإصرار الأفكار اللامسؤولة، الأفكار الغيبية التواكلية التي تُوحي بتعطيل دور الإنسان وفاعليته في الأحداث.

وبالتالي ترفض كل الأفكار المتخلفة التي ورثتها الأمة من أجيال التخلف، كما ترفض الثقافات الحتمية (٣٠) التي استوردتها الأمة من الخارج.

وإيمان الثقافة الرسائية بالمسؤولية آتية من رؤيتها الواضحة إلى الحياة والهدف منها $\binom{1}{2}$.

وتأسيساً على ذلك سعت الثقافة الرسالية إلى إعادة بلورة المفاهيم الإسلامية لإزالة

⁽٧٣) الحتمية التاريخية، والحتمية الاقتصادية والاجتماعية أو السياسية التي ظهرت في الثقافات الغربية في عهد متأخر من نهضتها نتيجة تشوش الرؤية الحضارية عندهم . (هامش الثقافة الرسالية، ص ٩٤). (٤٧) الثقافة الرسالية، ص ٩٤.

الالتباسات والتشويشات الحاصلة في فهمها عند بعض الفئات، وبيّنت على سبيل المثال معنى التوكّل، ومعنى الخوف والرجاء، ومعنى الانتظار، وسر الغيبة وغيرها على أساس البناء المفهومي للفكرة المسؤولة التي تحتويها وتتميّز بها الثقافة الرسالية (٥٠٠) ت

⁽ ٧٥) الرسالية: دراسة في تحولات الوعي والأبعاد النظرية الثقافية، السيد محمود الموسوي، البصائر العدد ٢٩٠.

مفهوم الحرية عند الإمام الخميني

الشيخ محمد محفوظ*

مفتتح

قليلة هي الشخصيات العلمية والفكرية والسياسية، التي تترك بصمات واضحة وتأثيرات عميقة في واقع مجتمعاتها وأممها. وذلك لأن خلق التأثير العميق على هذا الصعيد، بحاجة إلى إنجازات نوعية وشاملة وعميقة، حتى يتحقَّق مفهوم التأثير العميق والدائم. ومن هذه الشخصيات التي تركت ولا زالت تأثيرات عميقة في مسيرة الأمة الإسلامية بشكل عام والشعب الإيراني المسلم بشكل خاص هو الإمام الراحل السيد روح الله الموسوي الخميني تَدُنُّلُ الذي تمكَّن في بعدين أساسيين من ترك بصمات واضحة وتأثيرات صريحة في مسيرة الأمة. وهذان البعدان هما:

1- البعد العلمي - الفقهي، حيث إن الإمام الخميني من مراجع الدين وفقهاء الأمة وعلماء العصر، الذي ترك تأثيراً علميًّا في مسيرة الحوزات والمعاهد العلمية والبحثية، ولا زالت نظرياته وتصوراته الفقهية والعلمية محلَّ دراسة وعناية من قبل العديد من المهتمين والمختصين. كما أن نظريته في الفقه السياسي، لا زالت تسير بخطى حثيثة في نظام الجمهورية الإسلامية في إيران والتي التزمت منذ انتصار الثورة في عام ١٩٧٩م بنظريته السياسية في إدارة البلاد والعباد.

^{*} كاتب وباحث، مدير تحرير مجلة الكلمة الدراساتية - السعودية.

٢- البعد السياسي، حيث إن الإمام الخميني رضوان الله عليه، لم ينعزل عن قضايا الأمة وإنما تفاعل معها، وتحمّل وجاهد في محاربة الاستبداد السياسي وتمكّن بفضل حنكته وصبره وشجاعته وصمود وتضحيات الشعب الإيراني المسلم من صنع ثورة شعبية في إيران، أسقطت الإمبراطورية الشاهنشاهية، وخلَّصت الشعب الإيراني من ظلم واستبداد الشاه ونظامه. لم تتوقَّف جهود الإمام الخميني بإسقاط الشاه وقيادة ثورة شعبية. وإنما عمل بعد ذلك على إرساء دعائم نظام جمهوري يستمد شرعيته من الشريعة والشعب.

فالإمام الراحل في نظريته السياسية لم يتخلَّ عن حق الفقيه وواجبه في آن في التصدي لشؤون الأمة العامة، والإشراف على سير مؤسسات الدولة ومراقبة أدائها. وفي الوقت نفسه لم يتجاوز حق الناس في اختيار شكل نظامهم السياسي والأشخاص الذين يتحملوا المسؤوليات العامة في الدولة.

لذلك نجد على الصعيد الواقعي أن الإمام الخميني كفقيه له ولاية شرعية على شؤون الأمة، مارس هذا الحق وثبَّت ولاية الفقيه كرأس للنظام الدستوري والسياسي للجمهورية الإسلامية، كما أنه أرسى معالم الانتخاب المباشر، وحمَّل الشعب الإيراني مسؤولية اختيار حكّامه ومسؤوليه. وبهذا المركَّب تمكَّن الإمام الخميني وَيَثُنُ على هذا الصعيد من الوفاء بالشروط والمتطلبات الشرعية للحاكم وفق الرؤية الشرعية - الإسلامية، كما أنه التزم بمقتضيات الممارسة الديمقراطية التي تُعطي للناس حق الاختيار والانتحاب ومراقبة السؤولين ومحاسبتهم.

ولعل من أهم الميزات التي تُميّز هذه الشخصية الربانية الرائعة، هو حضورها الدائم في الساحة والتصدي النوعي لكل شؤون الناس. فاهتمامه العرفاني والفلسفي لم يمنعه من التعاطي مع الشأن السياسي من موقع المبادرة ومكافحة الظلم والاستبداد بكل أشكاله ومستوياته. كما أن مرجعيته الدينية وفقاهته لم تمنعانه من الإنصات إلى قضايا الناس وحاجاتهم الملحة.

لذلك فإننا نستطيع القول: إن شخصية الإمام الخميني وَيَثُنُ هي من الشخصيات المتكاملة التي جمعت بين العلم والعمل، بين الفقاهة والسياسة، بين العرفان وقضايا الناس. لذلك أضحى بحق نموذجاً فريداً على أكثر من صعيد. ولم تستطع كل ضغوطات الدنيا أن تحول بينه وبين العمل للوصول إلى أهدافه وغاياته، فقاوم النظام الشاهنشاهي من موقع المسؤولية الشرعية، وتحمَّل في سبيل ذلك ألواناً هائلة من الضغوطات والصعوبات، ولكن جميعها لم تثنه عن مواصلة الدرب وتحقيق المنجز الإسلامي المعاصر.

وفي سياق بناء الدولة الجديدة واجهته الصعوبات الجمَّة والمؤامرات المحلية والإقليمية والدولية، ولكنه كان صلباً لا تُزحزحه الهزائز، وكانت بصيرته الثاقبة دوماً صوب البناء والتنمية وتحقيق حلم الأنبياء والأئمة والمصلحين عبر التاريخ.

وقاد الإمام الراحل باقتدار وحكمة الشعب الإيراني بعد الانتصار العظيم في بناء دولة جديدة لا زالت هي التي تقود الشعب الإيراني وتحافظ على أمنه ومصالحه الاستراتيجية. ولقد تميَّز الإمام الخميني في مختلف أطوار حياته بصفات نفسية وسلوكية متميزة واستثنائية، فهو فقيه الفلاسفة وفيلسوف الفقهاء، كما هو القائد السياسي الفذ الذي قاد ركب الثورة الإسلامية في إيران، وأخرجها بحنكته وحكمته من الكثير من المحن والابتلاءات. وسيَّج هذه الملاكات والقدرات بالتواضع الجمّ وحبّ الناس والزهد في الدنيا والتعفّف عن مباهج الحياة وزخرفها. فبفضل الأبعاد الفقيه والعلمية والسياسية والإدارية والميدانية، التي تجسدت في شخصية الإمام الخميني ترك بصمات واضحة في مسيرة الشعب الإيراني والأمة الإسلامية. وبفضل الجهاد العلمي والسياسي والتصدي المباشر الذي باشره الإمام الخميني ترك بطمات واضحة في مسيرة الشعره الإمام الخميني الإسلامية. وبفضل الجهاد العلمي والسياسي والتصدي المباشر الذي باشره الإمام الخميني المامين خلال سنين طويلة من حياته، فقد تبوَّأ موقعاً مركزيًّا أساسيًّا في المشروع الإسلامي الماهن.

وما أحوجنا اليوم وفي ظل هذه الظروف الحساسة التي تعيشها الأمة الإسلامية اليوم، من دراسة تجارب العلماء والعظماء، والتعرُّف على منجزاتهم، واستلهام خبراتهم العلمية والسياسية.

ونود في هذا السياق أن نتحدَّث عن (مفهوم الحرية عند الإمام الراحل)، وذلك لأن الظلم والاستبداد بمتوالياتهما النفسية والمجتمعية، هما السبب الأول لدمار المدنيات والحضارات. إذ قال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتُلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ ﴾ (١١). لذلك لا يمكن أن تنمو مدنية أو تتطوّر أمة وهي تعيش الظلم. لأن الظلم يمنع الإنسان فرداً أو جماعة من ممارسة دوره وتأدية وظيفته، ويحول دون انطلاق الإنسان في عملية البناء والتنمية. فحيثما حل الظلم، حلى الفشل والتدمير ولو بعد حين.

لذلك فإن التقدّم الحضاري، يتطلّب باستمرار تنقية الواقع من كل أشكال الظلم والعدوان والاستبداد.

و «الفقيه المسلم مسؤول في أن تكون له (حيلة) واسعة حتى لا يقع في حبائل الحيل الشرعية، وحتى يحافظ على الشريعة الإسلامية بوصفها قوة تحرير للإنسان لا تعيقه ولا تعرقل مسيرته في السعي إلى تحقيق ذاته، بما يتناسب مع المهام العظيمة التي أسندها الله له على هذه الأرض أي مهام الاستخلاف ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ ﴾.

إن الفقيه المسلم ليس فقيهاً وحسب، إنه صاحب رسالة هدفها تحرير الإنسان والاجتماع الإنساني، وهذا العنصر (أي العنصر الرسالي) في شخصية الفقيه ليس مفصولاً عن اختصاصه الفقهي، إنه عصب هذا الاختصاص فهو -أذن- مسؤول عن مهمات كثيرة

⁽١) سورة القصص، الآية ٥٩.

ومنها أن يساهم في إنجاز أطروحة فقهية، تتسع لا لتحرير الإنسان من أغلال الشرائع السابقة فحسب، بل من أغلال الشرائع الراهنة الوضعية البشرية التي ما زالت تتحكم في إنتاجها موازين القوة داخل الاجتماع الإنساني، بما يجعل الإنسان مفتقراً إلى روح العدل والمساواة وسائر الحقوق التي لم تُنجز منها عصورنا الحديثة إلَّا القليل.

إن فقهاً إسلاميًّا يخاطب الاجتماع الإنساني من هذه الزاوية هو من أفضل وجوه تجديد المشروع الاسلامي، سواء داخل المجتمع الاسلامي أو في البعد العالمي لهذا المشروع» (۱۰). فالمهمة الكبرى الملقاة اليوم على الفقهاء والعلماء والمفكرين الإسلاميين، هي صياغة تصوراتهم ونظرياتهم ومشروعاتهم الفكرية والسياسية والمجتمعية، على قاعدة أن مهمتهم الأساسية هي المشاركة في تحرير الإنسان الفرد والجماعة من كل الأغلال والعقبات التي تحول دون عبادة الله سبحانه وتعالى، وتسعى نحو أن تكون تصرفات الإنسان متطابقة ومنسجمة وقيم الإسلام ومثله العليا.

مكونات الحرية

وبإمكاننا أن نُوضِّح رؤية الإمام الراحل للحرية من خلال النقاط التالية:

1- نبذ الظلم والوقوف بحزم ضد كل سياسات الاستبداد والاستئثار بالقرار والسياسة؛ وذلك لأنه لا يمكن أن تُبنى الحرية دون مقاومة الظلم ومجابهة الاستبداد. فبوابة إرساء معالم الحرية في المجتمع هي مقاومة الظلم وتفكيك ظاهرة الاستبداد. والرؤية السياسية التي تُبرِّر الظلم وتُسوِّغ سياسات الإقصاء والنفي وتغييب الحريات العامة، لا تنسجم ومقاصد الشريعة. وإن وجود هذه الرؤية في الموروث السياسي الاسلامي، لا يعني بأي حال من الأحوال أنها مصنوعة على قاعدة مقاصد الشريعة، بل هي وليدة ملابسات تاريخية وسياسية أقل ما يقال عنها: إنها لا تنسجم وقيم الإسلام.

إننا مطالبون أن نُحرِّر تصوراتنا السياسية من تلك الملابسات التاريخية والوقائع المجتمعية التي صاغت تصوراتنا وفق حاجات السلطة وأهوائها ومصالحها، ومارست القطيعة مع الإسلام وقيمه في الحرية والسياسة. فكل رؤية تتَّجه إلى تغييب الحريات العامة للناس وتحول دون مشاركتهم في تقرير مصيرهم ومستقبلهم، هي رؤية تساهم في تغييب جوهر الإسلام وتصوراته الحضارية، التي تُكرِّم الإنسان وتمنحه الحرية التامة في التعبير عن آرائه وقناعاته، بعيداً عن ضغوطات الواقع ومصالح السلطة.

لذلك نجد أن الإمام الخميني حلى وفي أطوار حياته المختلفة، نابذاً للظلم والاستفراد بالسلطة ومقاوماً ومحارباً لحالة الطغيان السياسي. وذلك لأنها من صميم رؤيته للحرية وفق الرؤية الإسلامية الشرعية.. فالحرية في رؤية الإمام الراحل تبدأ بمقاومة الظلم

⁽٢) مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الثامن، ص ٥٢، ١٩٩٩م.

ومجابهة الطغيان، وتعبئة الجماهير وتوعيتهم باتّجاه رفض الاستبداد بكل أشكاله وألوانه. ويقول الإمام الخميني في صدد نفي الظلم وأصل الحرية والبراءة: «لقد تم الاستدلال على البراءة بأدلة مصادر التشريع الأربعة (القرآن والسنة والإجماع والعقل)، أما من القرآن الكريم يقول في الآية (١٥) من سورة الإسراء: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذّبِينَ حَتّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾، فهذه الآية الكريمة هي في صدد تنزيه الخالق سبحانه عن الظلم، وهي تُبيّن أن إنزال العقاب بأحد قبل إلقاء الحجة عليه عن طريق بيان الحكم الشرعي له ينافي مقام الربوبية، وبتوضيح أكثر تُبيّن هذه الآية الكريمة أن إنزال العذاب بالعباد لمخالفتهم حكماً إلهيّا قبل تبيين هذا الحكم لهم يكون إما منافياً لعدل الله وقسطه وأما منافياً لرحمته وإحسانه ولطفه بعباده. وأما الدليل العقلي على أصل البراءة فليس هناك أدنى شك بأن العقل يحكم بقباحة إززال العذاب بالعباد قبل تبيين الحكم لهم، أي قبل إلقاء الحجة عليهم» (٢٠).

فالتحرُّر النفسي والسلوكي هو طريق الحرية. ولا يمكن أن يُنجز الحرية من يعيش الخضوع الأعمى لأهوائه وشهواته ونزواته. فالتحرر المعنوي هو طريق بناء الحرية في الواقع السياسي والاجتماعي للمسلمين. فمن يبحث عن الحرية الخارجية ينبغي أن يتحرَّر من ضغوطات الأهواء والشهوات، لأن هذا التحرُّر هو السبيل لبناء الحرية في السياسة والاقتصاد والثقافة. ويذكر الأخ الأكبر للإمام السيد مرتضى «أن السيد روح الله، ومنذ سنين حياته الأولى، كان قد سمع بأذنه وأدرك بوعيه، أن أباه راح ضحية النضال ضد الظلم، وحينها طاف في رحاب التاريخ، أدرك أن الأديان جاءت لتعظ الآلاف المؤلفة وتعلمهم الدروس والعبر، وعبر ذلك ومن خلال وعي التوحيد -الذي يمثل الدرس الأول والأخير للأديان الإبراهيمية- تلفت الأنظار إلى عدم إمكانية المصالحة مع الظلمة والظلم مطلقاً. وقد آمن روح الله بذلك بقوة، حتى أنه قال في أواخر عمره، حيث تضعف الشيخوخة في الغالب حماس المناضلين الكبار وتجعلهم صوفيي المزاج، بنفس مقدار حماس الشباب واندفاعه: بالنسبة لي لا أعير أهمية للمكان، المهم هو الصراع ضد الظلم. فأينما يكون هذا الصراع، سأكون هناك» (1).

وفي خطاب للإمام الراحل أمام لفيف من علماء الدين والجامعيين قال فيه: « لا ينفع علم التوحيد مع غياب التهذيب، العلم هو الحجاب الأكبر، فكلما تراكم العلم -حتى علم التوحيد الذي هو أسمى العلوم- في عقل الإنسان وقلبه، فإنه سيقضيه عن الله تبارك وتعالى إذا لم يكن ذلك الإنسان مهذباً. هل تعلمون من الذي حاكم المرحوم الشيخ فضل

⁽٣) رضوان زيادة، الإسلام والفكر السياسي - الديمقراطية - الغرب - إيران، ص ١٢٩ - ١٣٠، المركز الثقافي العربي، بيروت ٢٠٠٠م.

⁽٤) الدكتور علي قادري، الخميني - روح الله - سيرة ذاتية، الجزء الأول، تعريب منير مسعودي، ص ١٠٢، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني.

الله نوري؟ حاكمه معمم زنجاني - ملا زنجاني- وأصدر حكماً بقتله. فحينما يكون المعمم والملا غير مهذب، فإن فساده أكبر من الجميع. ففي الروايات أن بعض أهل جهنم يتعذّبون بالرائحة النتنة لبعض المعممين، والدنيا في عذاب أيضاً من نتن بعضهم "(°).

٢- المصالحة بين الدين والحرية: لعلنا لا نأتي بجديد أن الإمام الخميني تَدَيُّن، واجه الكثير من الصعوبات والعقبات الثقافية والاجتماعية، التي تنزع مشروعية عمله وكفاحه وجهاده، وتدق إسفيناً في أنشطته الثقافية والتوعوية. بدعوى أن ما يقوم به الإمام الراحل من جهد وجهاد، يناقض وظيفة الفقيه وعالم الدين، وإن أنشطة الإمام تعود بالضرر الكبير على المجتمع الديني والحوزة العلمية بالذات.

فالثقافة الدينية السائدة آنذاك، لا تدفع الفقيه إلى التصدي لشؤون الأمة والدخول في المعترك السياسي. فهي ثقافة دينية - تقليدية تكتفي بالاهتمام بالجوانب الشخصية والشكلية للإنسان الفرد، دون أن تتعداه إلى شؤون المجتمع والأمة المختلفة. وكانت قيم الدين ومبادئه، تُصوَّر وكأنها مناقضة لتلك الجهود والأنشطة الفردية والمؤسسية التي تُطالب بالحرية والعدالة.

ولعل من أهم الجهود التي بذلها الإمام الراحل على هذا الصعيد، هي مصالحة الثقافة الدينية مع الحرية والعدالة الاجتماعية، عبر خلق وبلورة خطاب ديني جديد يُؤصِّل لمفاهيم الحرية والعدالة، ويُعيد صياغة العلاقة بين مقتضيات الدين ومتطلبات الحرية والعدالة. فالدين في جوهره ومعناه العميق، هو الحرية والعدالة. ولكن ولاعتبارات تاريخية وسياسية وثقافية، تشكَّلت ثقافة دينية مناقضة لمفهوم الحرية ومحاربة كل الجهود التي يبذلها أبناء الأمة للمطالبة بإنصافهم وحرياتهم العامة.

فحركة الإمام الخميني الثقافية والسياسية تتَّجه صوب تنوير الساحة الدينية، وتحميلها مسؤولية مركزية في عملية التصدي للظلم والظالمين. لذلك نستطيع القول: إن حركة الإمام الخميني على ساهمت بشكل مباشر وغير مباشر في تنمية الإنتاج الثقافي والمعرفي الديني، الذي يتَّجه إلى تطوير الوعي السياسي والاجتماعي المناقض للاستبداد السياسي والمساهم في مستويات الحياة المتعددة.

ويقول الإمام الراحل في هذا السياق لو أن فقيهاً مارس الديكتاتورية في حالة واحدة لسقطت ولايته (٢).

ومن هنا فإننا نعتقد أن تفكيك الاستبداد السياسي من واقعنا العام، يتطلَّب العمل على خلق معرفة وثقافة دينية جديدة، تبلور خيار الحرية، وتُفكِّك كل السياقات الثقافية والاجتماعية المُولِّدة لظاهرة الاستئثار والاستبداد. والفكر الاسلامي المعاصر ينبغي ألَّا يكون

⁽٥) المصدر السابق، ص ١٧٩.

⁽٦) المصدر السابق، ص ٣٦٦.

منعزلاً أو بعيداً عن قضايا العرية والديمقراطية، ونقد الاستبداد بكل صنوفه وأشكاله. وإنما من المهم الاستفادة من القيم التعررية التي يتضمنها الدين الاسلامي، والعمل على بلورتها في سياق خطاب إسلامي، يتَّجه صوب تفكيك الاستبداد وخلق حقائق العرية في الفضاء الاجتماعي. فالدين الاسلامي بقيمه ومبادئه ونظمه، هو مناقض جوهري لنزعة الهيمنة والتسلط السياسي. والتوجيهات الإسلامية تحث الإنسان على رفض الذل والخضوع للظلم والاستبداد. فقد جاء في العديث الشريف عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب للهين ألا وإن الظلم ثلاثة: فظلم لا يُغفر، وظلم لا يُترك، وظلم مغفور لا يُطلب. فأما الظلم الذي لا يُغفر فالشرك بالله، قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّه لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِه ﴾. وأما الظلم الذي يُغفر فالشرك بالله، قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّه لا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِه ﴾. وأما الظلم العباد فلمه عند بعض الهنات. وأما الظلم الذي لا يُترك فظلم العباد بعضهم بعضاً. القصاص هناك شديد، ليس هو جرحاً بالمدى ولا ضرباً بالسياط، ولكنه ما يستصغر ذلك معه. فإياكم والتلوّن في دين الله فإنه جماعة فيها تكرهون من الحق خير من فرقة فيها تحبون من الظلم» (٧).

فالإسلام لا يُشرِّع للظلم والاستبداد، بل يدعو المسلمين إلى رفض الظلم ومقاومة الاستبداد ونشر المساواة والعدالة في كل الأحوال والظروف. فحينما انتصرت الثورة الإسلامية، كان الإمام الراحل «يعلم عن تجربة أن مستوى فهم الشعب للدين ليس متساوياً، فربما يتجاوز البعض الحدود، لهذا -وبنفس الحزم الذي أعلن فيه: أن (على الشاه أن يرحل) - أمر ألَّا ينتقم أحد من أحد، وألَّا يحرق أحد أو ينهب بيتاً. فإذا كان هناك مذنب فلا بد من اعتقاله، لكن دون أن يلحق أدنى ضرر بزوجته وأبنائه».

فالظلم لا يُواجه بالظلم المقابل، بل بالعرية وتشجيع الناس لممارستها، ذلك لأن متوالياتها هي الكفيلة بتفكيك ظاهرة الظلم والاستبداد. ومقتضى المصالحة بين الدين والعرية، أو بتعبير أكثر دقة: إن إبراز قيم التعرر والعرية في الدين الاسلامي، تقتضيان الانفتاح والتواصل مع منجزات العصر، وعدم خلق حواجز نفسية أو معرفية تحول دون الاستفادة من المكاسب العلمية والتقنية التي صنعتها العضارة العديثة. ولقد أشار الإمام الراحل في الخطاب الذي أدلى به إلى الشعب الإيراني في جنة الزهراء حين عودته إلى إيران من المنفى، إلى السينما كنموذج إلى تلك القضايا والعناوين التي كانت تشغل بال وعقل العاملين في الحقل الديني آنذاك. إذ قال «السينما في بلادنا مركز للفحشاء، نحن لا نعارض السينما وإنما نعارض مركز الفحشاء؛ نحن لا نعارض المذياع وإنما نعارض الفحشاء، نحن لا نعارض التافزيون وإنما نعارض ذلك الذي يصب في خدمة الأجانب ويقود إلى تخلّف شبابنا ويهدد طاقاتنا الإنسانية» (٨). والنظام السياسي الذي أرسى دعائمه ومعالمه الإمام

⁽٧) محمدي الريشهري، ميزان الحكمة، المجلد الخامس، ص ٦٠١، الدار الإسلامية، لبنان.

⁽٨) الدكتور علي قادري، مصدر سابق، ص ١٣٣.

الراحل، كان مرتكز على حقيقة المصالحة بين الدين والحرية.

لذلك نجد أن الخطوات الأساسية والمفصلية لهذا النظام في أسسه الدستورية أو في طبيعة الأشخاص الذين سيمارسون المسؤولية العامة، لأن الاختيار الشعبي والانتخاب المباشر من الناس هو السبيل الوحيد لذلك، حتى على اسم النظام وطبيعته الهيكلية والسياسية، حمل الإمام الراحل الشعب الإيراني مسؤولية الاختيار. ولا زلنا نحن أبناء هذا الجيل نتذكر ملحمة الديمقراطية الأولى في إيران المعاصرة، حينما نزل الملايين من الشعب الإيراني إلى صناديق الاقتراع للاستفتاء على النظام المقترح للدولة في إيران.

٣- إن الحرية ليست أشكالاً وأطراً سياسية واجتماعية فحسب، بل هي وقبل كل شيء قناعة وفكرة وسلوك. فالحرية تبدأ من الإنسان نفسه. فحينما يكون قلب المرء طاهراً وبعيداً عن كل الأهواء والشهوات، فإنه يتمكن من التحرُّر والانعتاق من كل ضغوطات السياسة والمال والقوة.

فحجر الزاوية في مشروع الحرية في الرؤية الإسلامية، هو أن تحرّر الإنسان نفسه، وألَّا يكون خاضعاً لشهوة أو عبداً لنزوة وإنما علاقته شديدة بالله عز وجل. فالإنسان نفسه هو الذي يُقرِّر أن يكون حرَّا أو عبداً، وموالياً لأولياء الله أو معادياً لهم. ولعل في الحديث الشريف التالي إشارة إلى هذا المعنى، إذ جاء فيه «إذا أردت أن تعرف نفسك فانظر قلبك، فإن كان قلبك يُوالي أولياء الله ويُعادي أعداء الله، ففيك الخير، والله يحبك، وإن كان قلبك يُوالي أعداء الله ويُعادي أعداء الله فليس فيك خير، والله يبغضك، والمرء مع من أحب». فالمعادلة بكل مستوياتها، تبدأ من الإنسان نفسه. فهو الذي يُقرِّر شكل حياته ونمط اختياراته والتزاماته الخاصة والعامة.. والحرية الحقيقية للإنسان تبدأ حينما يثق الإنسان بذاته وعقله وقدراتهما. وذلك لأن التطلُّع إلى الحرية دون الثقة بالذات والعقل، تحوَّل هذا التطلُّع إلى سراب واستلاب وتقليد الآخرين دون هدى وبصيرة. لذلك فما لم يكتشف الإنسان ذاته، ويفجر طاقاته المكنونة، لن يستطيع من اجتراح تجربته في الحرية وبناء واقعه العام على قاعدة الديمقراطية والشراكة بكل مستوياتها.

فالحرية من مرتكزات فكر الإمام الراحل ورؤيته السياسية والعضارية، لذلك كان في مختلف أطوار حياته مدافعاً عن العرية ومنافعاً عن حقوق الناس، وبذل كل الجهود والإمكانات حتى يتخلّص الشعب الإيراني المسلم من الاستبداد السياسي والقهر الذي مارسه النظام الشاهنشاهي. ولقد تحقّق حلم الأمة بانتصار الثورة الإسلامية في إيران، بقيادة الإمام الراحل الذي واصل مسيرة البناء والتنمية، وتجاوز كل مخططات الاستعمار ومؤامراته التي لا تألوا جهداً من أجل إسقاط هذه التجربة الفتية الم

العقل والفلسفة والدين*

الشيخ محمد رضا حكيمي** تعريب: سعيد الرضوان

إن الأسس والمحاور العامة التي تُسلِّط الضوء على (المدرسة التفكيكية) والتي تثبت عدم صحة اتِّهام أصحاب هذه النظرية بتهمة الأخبارية ومخالفة العقل، هي على النحو التالى:

http://www.ostadhakimi.com

^{*} عقل خود بنياد دينى، عنوان المقالة باللغة الفارسية، نشرت في مجلة (كيهان الثقافي) كيهان فرهنكي، الصادرة في طهران عام ١٣٧١هـ. ق. وقد أورد العلامة الحكيمي أقوال عدة لكبار الفلاسفة وأهل العرفان، وعدها تأييدًا للمدرسة التفكيكية، وقد اختصرت المقالة دون أقوال الفلاسفة كما أشار إلى ذلك محرر كيهان الثقافي، وبعد ذلك نشرت في كتاب حمل عنوان (مدرسة التفكيك) مكتب تفكيك، كان سببًا في إثارة جدل واسع في المحافل الثقافية والفكرية، فعدت من البحوث الجادة التي تستحق إدخال رأي جديد في ساحة الفكر الديني في إيران. ونحن ننشرها هنا للفائدة بعد ترجمتها عن أصلها الفارسي المنشور في سايت (الحكيمي)، راجع الرابط التالي:

http://www.ostadhakimi.com/Subpage.php?pid=204&id=44

^{**} عالم دين، باحث في الدراسات الإسلامية، وأستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في مشهد وطهران، يعد من أبرز علماء مدرسة التفكيك في عصرنا، مؤلف مكثر، وصاحب دراسات إسلامية رصينة، من أشهر مؤلفاته موسوعة (الحياة)، ونشر له كتب مترجمة من الفارسية من أبرزها شمس المغرب، مدرسة التفكيك، الاجتهاد التحقيقي، وغيرها، للفائدة راجع سايت (أستاذ حكيمي):

١- الفصل بين الفلسفة والعرفان والدين:

هذه الفكرة ليست حكرة على أصحاب مدرسة التفكيك، بل كل العلماء يعرفون أن الدين والفلسفة والعرفان تختلف في حقيقتها بعضها عن بعض، فالعلامة الطباطبائي يقول –بعد تقسيمه القائلين بالجمع بين الدين والفلسفة والعرفان إلى فئات أربع-: «ومع ذلك كله فالاختلاف العريق على حاله لا تزيده كثرة المساعي في قطع أصله إلَّا شدّة في التعرّق، ولا في إخماد ناره إلَّا اشتعالا: ألفيت كل تميمة لا تنفع» (١١).

فإذا كانت الطاقة الاستيعابية والمعنوية للإمام الصادق الله تقف على خط واحد ومستوى متماثل مع استيعاب ومعنوية أمثال: أفلاطون، وفلوطين، وأرسطو، كان بإمكاننا القول: إن علومهم ومعارفهم هي في مستوى واحد أيضاً، ولكن المسافة بين الطرفين هي ما بين الأرض والسماء.

وواضح أنّ المدارس الثلاث (الدين، والفلسفة، والعرفان) تهدف أمراً واحداً، فهي جميعها تبحث عن معرفة الله تعالى، ولكن الفرق بينها كبير وأساسي. من هنا فإنّ (مدرسة التفكيك) لا تعتقد بـ(التعارض الكلي) بين المدارس الثلاث، كما لا تقول بـ(التطابق الكلي) بينها أيضاً. وهكذا فإنّ ما يزعمه البعض من أنّ العلاقة بين الدين والفلسفة هي علاقة العموم والخصوص من وجه، هو نوع من التفكيك.

٢- أصالة المعرفة الدينية:

يقول الإمام علي اللي في وصيّته المطوّلة لولده الإمام الحسن المجتبى اللي واعلم -يا بُنيَّ- أنّ أحداً لم يُنبّئ عن الله سبحانه كما أنبأ عنه الرسول عَيْلَيْنِ، فارضَ به رائداً، وإلى النجاة قائداً»(٢).

ويروي الإمام الصادق ﴿ إِنَّ اللهَ عَن أمير المؤمنين ﴿ لِللِّ - فِي حديث - قوله: « » إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَوْ شَاءَ لَعَرَّفَ الْعِبَادَ نَفْسَهُ، وَلَكِنْ جَعَلْنَا أَبْوَابَهُ وَصِرَاطَهُ وَسَبِيلَهُ وَالْوَجْهَ الَّذِي يُؤْتَى مِنْهُ، فَمَنْ عَدَلَ عَنْ وَلايَتِنَا أَوْ فَضَّلَ عَلَيْنَا غَيْرَنَا فَإِنَّهُمْ عَن الصِّرَاطِ لَنَاكِبُون . . » (").

وفيما يرتبط بالفلسفة النظرية يعترف كبار الفلاسفة بأن القضايا الفلسفية عبر التاريخ كانت ولا تزال موضع خلاف بين أنصار النظريات الفلسفية، وذلك بسبب تداخل (الوهم) مع (العقل) في الاجتهادات الفلسفية، الأمر الذي يجعل مهمة تمييز الحق عن الباطل عملية شاقة، ولا أمل في توصل علماء الفلسفة إلى إتفاق في وجهات النظر حول هذه القضايا في المستقبل (٤)

⁽١) تفسير الميزان، ج٥، ص٢٨٩، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤١١هـ - ١٩٩٩١م.

⁽٢) نهج البلاغة، صبحي الصالح، الوصية رقم ٣١.

⁽٣) الكافي، ج١، باب معرفة الإمام والردّ إليه ، ص٢٠٦، ح٩.

⁽٤) راجع: بدايات شرح الإشارات والتنبيهات، نصير الدين الطوسي.

كما يعترف آخرون بأنَّ علوم الأنبياء مركَّزة، وبيِّنة، وسهلة المنال، وشاملة لكل الهدف(٥).

٣- استناد المعرفة الدينية إلى القرآن والسُّنَّة:

يعرِّف القرآن نفسه على أنه: ﴿ هُدىً لِلنَّاسِ ﴾ (١)، فهو كتاب هداية ومعرفة، وإذا احتاج الإنسان إلى مزيد من البيان فإن القرآن يرسم له الطريق قائلاً: ﴿ فَسُأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ﴾ (١)، وهذا ما يحكم به العقل أيضاً، وأهل الذكر هم العلماء بالقرآن ﴿ الذِّكْرِ ﴾ وهو علم لا يشوبه خلاف ولا خطأ، وهذا العلم هو ما نجده عند المعصومين للله المخط حديث الثقلين (١)، فإنه يربط بين القرآن والعترة بما لا يقبل الافتراق.

ومما لا غبار عليه أن الاستناد إلى العقل لا بد منه في المعرفة الدينية والعَقديَّة، ذلك لأن العقل حجة باطنة (1) والحجة الباطنة هي طريقنا إلى الحجة الظاهرة، والحجة الباطنة هي العقل والتعقل لا الفلسفة والتفلسف. فهناك عشرات المذاهب الفلسفية -قديماً وحديثاً ولكل منها آراؤه ونظراته، وقد اختلفت طوال قرون في مسائل كثيرة، مثل: أصالة الوجود أو الماهية، اتّحاد العاقل والمعقول، خلق الأرواح قبل الأجساد، وغيرها. من هنا فإن من يزعم بأن مدرسة التفكيك تخالف العقل، فهو إما يتحدث عن غير تفكير ودراسة، ولا يعرف شيئاً عن هذه المدرسة وعن علمائها وسعة معلوماتهم ودراساتهم العقلية وأسرارهم، وإما يغالط بالخلط بين (العقل) و(الفلسفة).

فالتفكيكيون لا يعارضون الفلسفة فضلاً عن العقل، بل إنهم يرفضون خلط وتأويل الحقائق الإلهية بالمعطيات الفلسفية، أنّى كانت تلك الفلسفة. ولأنّ التفكيكيين يتّبعون الوحي المثير لـ« دفائن العقول» (۱۰۰)، فهم يستفيدون من هذه الدفائن العقلية التي تشكّل «أعماق العقل»، بينما الآخرون يستفيدون من سطوح العقل التي تشكل (العقل الوظيفي)، والفرق شاسع بين (العقل الوظيفي) و (العقل النوري) (۱۱۰).

⁽٥) تاریخ فلسفه در جهان اسلام (بالفارسیة)، ص۳۸۰.

⁽٦) سورة آل عمران، الآية ٤.

⁽٧) سورة النحل، الآية ٤٣.

⁽ ٨) عن امير المؤمنين (المُولِّ : « قَالَ رَسُولُ اللهِ عَلَيْ فِي آخِرِ خُطْبَتِهِ يَوْمَ قَبَضَهُ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَيْهِ: إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ أُمْرَيْنَ لَنْ تَضلُّوا بَعْدِي مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا، كِتَابَ اللهِ وَعِثْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي، فَإِنَّ اللَّطِيفَ الْخَبِيرَ قَدْ عَهِدَ إِلَيَّ أَنْهُمَا لَنْ يَفْتَرَقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحُوْضَ» الكافي، ج٢، ص٤١٤.

⁽٩) قَالَ الإمام الكاظَم ﴿ لِللهِ : ﴿ يَا هَشَامُ إِنَّ لِلَهِ عَلَى ٓ النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً وَحُجَّةً بَاطِنَةً، فَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْمُقُولِ... » الكَافِي، ج١، ص١٥. الظَّاهِرَةُ فَالدُّسُلُ وَالأُنْبِيَاءُ وَالأُرْمَّةُ عليهم السِلام، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْمُقُولِ... » الكافي، ج١، ص١٥.

⁽١٠) قالَ الإمام علي المُلِيُّ في خطبة: ﴿ ... فَبَعَثُ فِيهِمْ رُسُلُهُ وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ، لِيَسْتَأْدُوهُمْ ميثَاقَ فَطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيُحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْمُقُولِ، وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدَرَةِ... فهج البلاغة، الخطبة رقم ١٠ المُقدرَة... ، نهج البلاغة، الخطبة رقم ١٠

⁽١١) يشير الكاتب الى الحديث الشريف المروي عن رسول الله عليه أنه قال: «العقل نور خلقه الله للإنسان، وجعله يضيء على القلب ليعرف به الفرق بين المشاهدات من المغيبات». عوالي اللآلي، ج١، ص٢٨٤.

٤- الاعتماد على ظاهر الآيات والروايات:

إن حجيّة المراد الجدى من قول القائل، أي حجيّة ظواهر الكلام لأي متكلم دون تأويل وتحريف إنما هو مبدأ عقلي، والعدول عنه هو عدول عن العقل، وعلى حجيّة ظواهر الكلام يقوم أساس الحياة البشرية، بدءاً من الحياة العادية وانتهاءً إلى ما توصلت إليه مسيرة تكامل الثقافات والعلوم والفنون المختلفة.

وكون القرآن قد نزل ﴿ بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبينِ ﴾ (١٢)، ليفهمه الناس ويعملوا به، وكون خطابات القرآن تقول: ﴿ يَا لَيُّهَا النَّاسُ ﴾ و ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ و ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتاب ﴾، كل ذلك يدل بوضوح على أن الله سبحانه وتعالى يريد التحدث إلى الناس باللغة المتعارفة بينهم، كما إنّ القرآن الكريم يذمّ بشدّة اختلافات الأمم السابقة في دينهم، تلك الاختلافات التى لم تنشأ إلَّا بسبب «القراءات» المتنوّعة للدين. (وبالمناسبة إن كلمة «القراءات» هذه هي كلمة حديثة الظهور ومريبة).

وفى مجال المعارف والأحكام الشرعية تؤدي حجيّة الظواهر دوراً مهمًّا للغاية، بحيث لا يمكن التخلّي عن الظواهر في أي موضوع ما لم يكن بإزائها برهان بديهي وليس البرهان النظرى الذي يمكن ردّه ببرهان نظري آخر، والبرهان البديهي هو ما تكون صورته ومقدماته بديهية، مثل: «الواحد نصف الاثنين» (١٢). وإذا كان الفارابي وابن سينا يعتقدان بأن إثبات المعاد الجسماني لا بد أن يتم عبر الآيات والروايات، وإذا كان ملا صدرا يصرّح بأنّ المعاد الحقيقي هو ما ثبت في الشرع، ألَّا يدل كل ذلك على حجيّة الظواهر عند هؤلاء؟.

٥- رفض التأويل:

نظراً لما أشرنا إليه عن حجيّة الظواهر، فإنّه لا يبقى مجال للتأويلات والتفسيرات الشخصية. والشرع -بدوره- قد منع تأويل الآيات والروايات، إذ إن التأويل هو بمثابة إسكات المتكلِّم والتحدث عن لسانه، وهذا أمر يرفضه العقل والشرع والوجدان، إلَّا إذا كان هناك دليل بديهي، ولم يطرح أحدُّ مثل هذا الدليل حتى الآن.

وإذا ارتضينا التأويل، فلا شيء يحدّه، بل ينهار المفهوم والمراد الأصلي للكلام. وبالطبع فإننا نقبل بالتأويلات الأدبية بشكل مطلق، مثل: «وَجاءَ رَبُّكَ»(١٤)، فمثل هذه التأويلات ليست في الحقيقة من نمط التأويلات الفلسفية أو العرفانية أو العصرية التي تقلب المضامين القرآنية رأساً على عقب، بل هي قائمة على أساس معاييرها الخاصة والمعقولة.

⁽١٢) سورة الشعراء، الآية ١٩٥.

⁽١٣) راجع: العلامة الطباطبائي، شيعه در اسلام (بالفارسية) ص ٤٥ - ٤٦. (١٣) اشارة الى الاية الكريمة: ﴿ وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلُكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ الفجر: ٢٢.

٦- مجانبة الفهم الفلسفي أو العرفاني للدين:

وكما أشرنا فإنّ الفهم الفلسفي للدين يختلف عن الفهم العقلي. فالدين لا بد أن يُفهم بالعقل، والفلسفة لا تتساوى مع العقل. فأي مذهب فلسفي، من بين الكم الهائل من المذاهب الفلسفية منذ غابر الزمن حتى اليوم، يمكن أن يكون مساوياً مع العقل؟. فالعلوم البشرية تنبع من العقول الجزئية، وذلك خلافاً لمعارف الوحي التي تنطلق من العقل الكلي المتمثّل في المعصوم الذي يتلقى الحقائق والقرآن «القول الثقيل» (١٠٠)، وينقلها إلى الإنسان الراغب والمستعد.

إذن، فحصر فهم الحقائق بالفهم الفلسفي فقط هو إلغاء للعقل، إذ إنّ العقل البعيد عن الفلسفة -ذلك العقل الذي قد يختلط مع الوهم كما يقول نصير الدين الطوسي- ينتج آلاف المعطيات الأخرى غير الفلسفية. فالألوف من كبار المفكرين والمبدعين والفنانين والرياضيين والسياسيين عبر التاريخ، والذين لم تكن لهم أيّة علاقة بالفلسفة، ألم يكن لهم نصيب من الفكر والعقل؟ أَوَلَمْ يستفيدوا من العقل؟.

وخلال القرون الأربعة الاولى من تاريخ الإسلام التي خرّجت كبار علماء الدين ومفسّري القرآن الكريم من بين أصحاب النبي الأعظم على المراققة ألم المراققة المراققة الأخرين المراققة المراققة الأخرين المراققة المراققة والعرفان؟.

إن عدداً قليلاً من علماء المسلمين عبر التاريخ كانوا يهتمون بالفلسفة. أما سائر علماء الدين فلم ينشؤوا في مدرسة غير مدرسة القرآن. فعلى أي عقل اعتمد هؤلاء غير العقل الرحماني؟ إذ «العقل ما عُبِدَ به الرحمن» (٢١٠).

وهل كانت الفلسفة هي المراد من كل ما قاله الأنبياء والقرآن؟. وماذا عن كبار العرفاء النين قالوا ببطلان الفهم الفلسفى للدين، وأن أقدام الاستدلاليين هي من خشب؟.

وهل عجز بعض كبار المفكرين المتأخرين الذين لم يعترفوا بالعلم الكلي أو فلسفة ما بعد الطبيعة، هل عجزوا عن فهم الدين؟ ألم يتألّق بينهم علماء متألّهون ومتدينون؟.

والأهم من كل ذلك: لماذا لم يهتم الرسول عَلَيْكُ ، ولم يأمر بترجمة الفلسفة حتى يتسنّى للمسلمين فهم الدين عقليًّا؟ ولماذا لم يبادر الأئمة الأطهار الله بتشجيع حركة ترجمة الفلسفة، بل أبدوا معارضتهم لذلك، وأكدوا باستمرار على ضرورة عدم تلقي المعارف الدينية من غير القرآن حذراً من الضلال والانحراف؟.

يقول العلامة الطباطبائي: « ... لأن الحكومات المعاصرة لأئمة الهدى الملك كانت

⁽١٥) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿ إِنَّا سَنُلْقي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقيلًا ﴾ المزمل: ٥.

⁽١٦) سُئل الإمام الصادق ﴿ لِللِّجْ : مَا العقلَ ؟ فقال: «ما عُبِد به الرحمن واكتُسِب به الجنان» الكافي، ج١، كتاب العقل والجهل، ح٣.

بعيدة عن نهجهم، ولأنها كانت تتوسّل بكل وسيلة ممكنة لعزل الأئمة عن الأمة، ومنع الناس من الارتباط بهم والاستفادة من علومهم، يمكننا القول: إنّ ترجمة اللاهوت (الفلسفة اليونانية) كانت تهدف إلى فرض العزلة على أئمة أهل البيت المنظي (١٧٠).

أجل، فمن أجل القضاء على (بيت القرآن) في المدينة المنورة، أسسوا (بيت الحكمة) في بغداد.

إذن، ففي كل المجالات العلمية الحسّاسة التي ترتبط بالدفاع عن استقلال معارف القرآن وتعاليم الأوصياء في بناء الفرد (التربية) وإدارة المجتمع (السياسة والعدالة)، ينبغي الاهتمام بصيانة حقائق الوحي السامية، ومعالم الأوصياء الرفيعة، والخوض في هذه الأمور بدقة ورصانة.

إننا نشاهد عبر التاريخ الطويل (وعلى لسان المستشرقين، خصوصاً في العصور المتأخرة) من يزعمون أنّ الإسلام لا يملك منظومة معرفية مستقلة، بل كل ما هنالك هو مجموعة من الإرشادات والأخلاقيات، وأنّ معارف الإسلام مستقاة من اليونان والهند.

فعندما نجد بين المدرسين والباحثين في أجوائنا من يفكر أيضاً بهذه الطريقة، ويزعم بأن فلسفة اليونان وعرفان الهند وسلوك أورفه وسرينجار هي التي مهدت للفهم العقلي للدين، وأنّ هذا الفهم العقلي يقتصر على الفهم الفلسفي للدين، وكلٌّ عن طريق الفلسفة التي يعتنقها، وأنّ لكل شخص حقه في أن يتبنّى (قراءةً) خاصّة للدين ولكتاب الله -هذا المصطلح الذي شاع في الفترة الأخيرة بشكل مريب- وتعدّ (قراءة) كل شخص دينه الذي يدين به، عندما يكون الأمر كذلك تكون النتيجة أنه لا ضرورة للإمام، والمعلّم المعصوم، والموجّه الإلهى في فهم الدين.

فهل فهم الميرزا الإصفهاني للدين والقرآن يُعدّ فهماً غير عقلي لأنه لا ينبع من فلسفة اليونان، بينما يقول المقرّبون من الميرزا الأصفهاني بأنه كان أحياناً يغرق في التعقل المتواصل (التعقّل التجريدي) أكثر من ٨ ساعات متواصلة؟.

من هنا فإننا، ورغم الاحترام الذي نكنّه للفلسفة ولطلابها وباحثيها، وللكتب الفلسفية، لا نرى في الفلسفة قاعدة نهائية لمعرفة الحقائق؛ ذلك لأنّ معرفة الحقائق ينبغي أن تأتي عبر العلم النابع من الوحي، وبواسطة العقل المؤيّد بالوحي، فالعقل بحد ذاته عاجز عن فهم واستيعاب جميع الحقائق، وقد عرّف الفلاسفة أنفسهم الفلسفة بأنها: «معرفة الحقائق بحجم الاستيعاب البشري».

أما المنطق فهو بالطبع منهج يشبه قواعد اللغة، ولا علاقة له بجوهر الموضوعات الفلسفية، ومَنْ لا يقبل بالمعطيات الفلسفية في اللاهوت لا يعني بالضرورة أنه لا يستفيد من الاستدلال والمنطق.

⁽۱۷) مجموعه مقالات (بالفارسي)، ج٢، ص٢٢٠.

٧- الدين والاستقلال المعرفي:

إنّ ما تفخر به حوزة خراسان ومدرسة التفكيك هو أنها لا ترى افتقار المعرفة الدينية للاستجداء من الموائد الأخرى، فقد روي عن رسول الله عَلَيْهِ في حديث مطوَّل حول القرآن الكريم قوله: « . . . ومن طلب الهدى في غيره أضلّه الله» (١٠).

وعندما سئل الإمام الرضا المليلا: ما تقول في القرآن؟ أجاب: «كلام الله لا تتجاوزوه، ولا تطلبوا الهدى في غيره، فتضلّوا». (١١)

أجل، يقول أنصار مدرسة التفكيك: إنّ مختلف العلوم السائدة في العالَم، وفي مختلف مجالات العلم والصناعة والفلسفة والرياضيات وأبواب العلوم الإنسانية المتنوعة، وكل علماء هذه العلوم والفنون والمذاهب، إذا أرادوا السير في طريق النمو الحقيقي، والتقدم الصادق، والتناغم مع تسبيح الكائنات، والوصول إلى الإدراك والفهم الحقيقيين، ليس أمامهم سوى التوجّه للقرآن وللمعصومين لللللم، والوصول بالعقل الفطري وبدفائن العقول إلى التكامل الإلهي بواسطة هداية القرآن ودلالة المعصومين الملكم. فالفلسفة والصناعة والعلوم الجزئية تسمّر الإنسان في حالة الحركة الوضعية، وقلّما تهديه إلى الحركة الانتقالية.

٨- التفكيك بين تفسير الدين وبين الفلسفة والعرفان:

هذا هو حقيقة مدرسة التفكيك، فالدين والقرآن لابد لهما من تفسير، ولكن بواسطة وأهل الذَّكْر ، أي العالِمين بالقرآن الذين ورثوا علوم النبي بين المتمكنوا من تفسير القرآن النازل على الرسول الأعظم، وهذا ما تعنيه مجموعة الروايات الصحيحة التي تنهى عن تفسير القرآن بالرأي، بل كما يقول المعصومون بين نحن المفسرون للقرآن، تعلموا منّا حتى تتعلّموا القرآن، وليس الفلسفة والعرفان. فأين الفلسفة والعرفان - رغم قيمتهما - وأين القرآن وتعاليم الرسول الأوصياء؟. يقول أمير المؤمنين المنه «يا كميل، لا تأخذ إلّا عنّا، تَكُنْ منّا» (٢٠٠).

عندما نقرأ شرح ملا صدرا على أصول الكافي، لا نعرف هل هذا الكتاب هو شرح للأحاديث الشريفة أم هو عرض لفلسفة وعرفان ملا صدرا ؟.وكذلك فإنّ مطالعة تفسير ملا صدرا للقرآن تضعنا أمام تساؤل مشابه: هل يسعى هذا الفيلسوف الكبير لاستخراج مبادئه الفلسفية من القرآن، أم على العكس يسعى لتفيسر القرآن انطلاقاً من مبادئه الفلسفية ؟

⁽١٨) بحار الأنوار، ج٨٩، ص٣١، ح٣٤.

⁽١٩) الشيخ الصدوق: التوحيد، ص٢٢٤.

⁽٢٠) تحف العقول عن آل الرسول، في وصية علي الله للميل بن زياد.

٩- استناد العقل إلى الوحى:

في كتاب (الاجتهاد والتقليد في الفلسفة) (١١) استعرضتُ كلمات بعض العلماء مثل ابن سينا، نصير الدين الطوسي، شيخ الإشراق، صدر المتألهين، أنيشتاين، وايتهيد، وغيرهم حول عجز العقل عن فهم الحقائق بشكل مستقل.

إذن فالجميع متفق على أنّ العقل غير قادر -باستقلاله- على الوصول إلى كل الحقائق النظرية والعلمية في الكون، وإذا كان المطلوب إعانة العقل، فالأفضل إعانته بالوحي وليس بالعلوم الناقصة دائمة التغيّر. وبإمكاننا استلهام هذا الموضوع من العديد من الروايات الشريفة، منها قول رسول الله عَلَيْلُمْ: «ما عُبِد الله بمثل العقل» (٢١٠)، وقول الإمام علي الملمِّن العلم إمام العقل» (٢١٠)، وقول الإمام الحسين الملكِّن: «لا يكمل العقل إلَّا باتباع الحق» (٢٠٠).

١٠- ترجيح الدين على العقل:

نستنتج مما سبق أنه إذا كان العقل عقلاً جزئيًّا يفتقر إلى التكامل، وإذا كان الدين صادراً عن ينبوع الوحي الإلهي، وإذا كان الإنسان قد توصّل إلى هاتين الحقيقتين عبر المقدمات العقلية وغير العقلية وآمن بهما، فإنه لا شك يرجّح معطيات الوحي الإلهي في حالات الخلاف، وكمثال: عندما يزعم الفلاسفة والمتكلمون من أشباه سليمان المروزي بأنّ الإرادة صفة للذات، بينما يؤكد الإمام الرضا الملك على أنّ الإرادة ليست صفة الذات، ويؤيّد القرآن الكريم ذلك أيضاً، فإننا -وبدون تردّد- نرجّح كلام القرآن والمعصوم الملك على مزاعم الفلسفة والكلام.

وعندما يقول ملا صدرا حول قضية مهمّة مثل (معرفة النفس) بأنه يتعذّر الوصول إلى ذلك من غير طريق النبوّة والوحي (٢٥٠)، فهذا يدل على أنّ كل مزاعم الفلسفات المختلفة تُهمل إذا تعارضت مع معطيات الوحي، وتُرجّح هذه المعطيات، وذلك ليس تعبّداً بل استناداً إلى التعقّل ذاته، إذ إنّ الوحي أقوى من الفلسفة، وهذا ما يعترف به كبار العلماء.

١١- أسباب إخفاق المسلمين:

نحن -كمسلمين- باستطاعتنا الانفتاح على كل العلوم والفنون الموجودة عند الشعوب والأمم المختلفة، والاستفادة من المجالات المفيدة فيها، أما بالنسبة لاستيراد الفلسفة

⁽٢١) الكتاب للمؤلف بالفارسية وإسمه: (اجتهاد وتقليد در فلسفه).

⁽٢٢) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج١، ص ١٠٩، ح٦.

⁽٢٣) ابن الشهيد الثاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، ص١٢.

⁽٢٤) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج٧٥، ص١٢٨، ح١١٠

⁽٢٥) الأسفار، ج٧، ص١١٨.

اليونانية، والعرفان الهندي والغنوصي، وملء الأجواء الإسلامية والمساجد والمدارس بهما، فلم يكن انفتاحاً من قِبَل المسلمين عليهما، بل كان -إذا صح التعبير- نوعاً من الغزو الثقافي السياسي الذي دبّره الخلفاء وفئة غير مؤمنة بالإسلام، وذلك بهدف مواجهة العلوم والمعارف السامية للقرآن والعترة.

فواقع الأمة يشهد بأنه بعد وفاة النبي الأعظم على المنام على المنام على المنام المرجعية السياسية) للأمة، واجه المناوئون معضلة كبرى عندما لاحظوا رجوع الأمة في مجال العلوم والمعارف إلى الإمام على المنابع، وتألقه في مجال «المرجعية العلمية» للأمة، ومن دون احتواء هذا الخطر كانت (المرجعية السياسية) ستعود ثانية إلى آل البيت خلال فترة قصيرة. من هنا بادر معاوية، في خطوة ثقافية لإقصاء الإمام على المنابع عن المرجعية العلمية) إلى إقحام علم اللاهوت المسيحي وعلمائه في الثقافة الإسلامية، وتلميع دمشق كمركز ثقافي، بإزاء مدينة الرسول عليها.

إنّ من الأسباب الرئيسية لإخفاق المسلمين علميًّا هو أنّه: رغم أنّ القرآن الكريم هو كتاب علمي تجريبي، فهو يحتّ المسلمين على السير في الأرض، والنظر في عاقبة الأمور: (سيروا)، (انظروا)، إلّا أن أذهان المسلمين التي امتزجت بالموضوعات الفلسفية والجدلية كانت قد فقدت كفاءتها، فانشغلت بالمفاهيم والمصطلحات الذهنية البحتة عوض التوجه نحو معرفة الحقائق الخارجية والعلوم التجريبية. وما أكثر الكفاءات العظيمة التي ضاعت في هذا المجال، حتى أنك تجد من أنكر رحلة الإنسان إلى الفضاء واعتبر ذلك خبراً مختلقاً، لأنه يرى (استحالة الخرق والالتيام). بينما لو أمعنّا النظر فيما وصلنا من الأئمة الأطهار شيئ في مجال علم الفلك، لوجدناه مختلفاً بشكل كبير عن هيئة بطليموس، بل ومتقدماً إلى حدٍّ ما حتى على علم الفلك المعاصر.

٢١- أهمية العقل في مدرسة التفكيك:

تحدثنا عن أهمية العقل والتعقّل في كتاب (مدرسة التفكيك) $^{(77)}$ و كتاب (الاجتهاد والتقليد في الفلسفة) وذكرنا بعض النقاط لمعرفة التعقّل السليم وتمييزه عن التخيّل، كما أفردنا في كتاب (الحياة) فصولاً عديدة لمناقشة هذا الموضوع، وبتوفيق الله تعالى سوف نثبت في كتاب (مكانة العقل) $^{(77)}$ أنّ التعقّل الإلهي الكامل لا يتحقق إلّا في مدرسة التفكيك وبنهج التفكيك؛ أما الأنواع الأخرى من التعقّل فهي تعقّل فلسفي – قرآني، أو تعقّل كلامي – قرآني، أو صوفي – قرآني، أو ما شابه ذلك. أما التعقل القرآني – القرآني، الذي يشكّل أصل التعقّل، والتعقّل الأصلي، فلا يتيسّر إلّا بمنهج التفكيك، وسوف نتحدّث في الكتاب الأخير عن (دفائن العقول) أيضاً مع بعض التوضيحات.

⁽٢٦) اسم الكتاب بالفارسية: (مكتب تفكيك).

⁽٢٧) اسم الكتاب بالفارسية: (مقام عقل).

٣١- نقد الفلسفة في مدرسة التفكيك:

مع غياب نقد الفلسفة، فإن تعليم وتعلّم الفلسفة لا يكون إلّا اجتهاديًّا، والتقليد في الأمور العقلية أبشع من التقليد في الفروع، فلا بد أن يكون عقل كل إنسان مستقلاً في حدود طاقته، وأن يفكر ويفهم الأمور بنفسه ولنفسه، لا أن يفكر الآخرون بدلاً عنه حتى لو كانوا كباراً في الفلسفة والعرفان. وإذا وجدنا أنّ الغرب قد تقدّم في بعض المجالات العلميّة، فلأنه حرّر نفسه من قيود بعض كبار علمائه السابقين من أمثال أرسطو، فانفتحت أمامه الآفاق التي ساعدته على اكتشاف أمور جديدة، ولكن عندما يكتب بعض علماء الفلسفة عندنا: «إذا تحدث صدر المتألهين عن موضوع ما، فإنه لا ينبغي التساؤل عن ذلك»، فإنّ هذا النوع من التفكير يؤدي إلى الجمود والانطواء قبل أن يكون تعليماً للفلسفة وتنميةً للعقل.

ا٤- مدرسة التفكيك وتشخيص الآفات المعرفية:

من الواضح اليوم أنّ قضية المعرفة -حتى في أبعادها السياسية- تعاني من الأفات الكثيرة، وعلينا -قبل كل شيء - المبادرة إلى تشخيص هذه الأفات والأمراض، ثم الإسراع في معالجتها والقضاء عليها، وأنجع السبل في تشخيص الآفات المعرفية هو البدء بالتشخيص والمعالجة في مجال المعارف السامية، وهي علوم التوحيد (الالهيات). وأعظم الكتب الإلهية هو القرآن الكريم، فإلى جانب تعلم ودراسة الموضوعات الأخرى، علينا الانتفاح وبعمق على معارف القرآن، والرجوع إلى عِدْل القرآن، أي أهل بيت رسول الله عليه والسباسية، والمتزيز قواعد المجتمع الاسلامي في كل المجالات العقيدية، والاقتصادية، والسياسية، والقضائية، و...

* * * *

تنویه(۲۸):

ما يُطلق عليه العلامة حكيمي (مدرسة خراسان المعرفية) أو (مدرسة التفكيك) ليس أمراً جديداً، بل له جذوره الممتدة في رؤية قديمة وتاريخية في الفكر الشيعي، فقد كان الفقهاء والمحدِّثون الشيعة والكثير من متكلميهم يرون ضرورة الفصل بين معارف الوحي من جهة، ومعطيات الفلسفة والعرفان من جهة ثانية، وعدم الخلط بين هذين المجالين. وفي الضفّة الأخرى كان الفلاسفة والعرفانيون المسلمون يعتقدون بشكل أساسي أن ما يتوصلون إليه عن طريق العقل (الفلسفة) أو الشهود (العرفان) ليس لا يتعارض مع الحقائق الدينية فحسب، بل يشكّل جوهر وعمق معارف الوحي. وتعود جذور هذا الاختلاف

⁽٢٨) جاء هذا التنويه من المحرر في مجلة كيهان الثقافي، ننشره للفائدة (المحرر).

-الذي تحوّل في بعض الفترات إلى صراعات واسعة- إلى اختلاف الرؤية حول حقيقة الدين، وماهيّة العقل، وشكل العلاقة بينهما.

ويجدر بنا أن نشير إلى أنّ كبار علماء هذه المدرسة، من أمثال ميرزا مهدي الأصفهاني وَخَلَسُهُ وتلاميذه قد طرحوا أبحاثاً ونظرات جديدة عن المعارف العقيدية ونقاط الخلاف بين الدين من جهة، والفلسفة والعرفان من جهة ثانية، يتطلب الخوض فيها مجالاً أوسع، إلّا أنّ إثارة النقاط التالية قد تسلط المزيد من الضوء على الموضوع:

1- إنّ إطلاق تسمية (مدرسة التفكيك) على هذا الفكر يطرح السؤال التالي: هل إنّ مؤسسي هذه الرؤية يعتبرونها (مدرسة) حقًّا، أم أنهم لا يفكرون إلَّا في إعادة الحياة للمعارف الدينية، ورسم النهج السليم لفهم الدين؟ ولا يتوقف هذا التساؤل عند التسمية فقط، بل يتسع لسؤال آخر يقول: هل علينا أن ننتظر من هؤلاء العلماء أن يقدموا لنا مدرسة كاملة بكل أبعادها، أم علينا ألَّا نتطلع منهم إلى أكثر من إعادة إحياء الفكر المعرفي القرآني، وإحياء معارف أهل البيت للله والكل مدرسة مبادؤها، ومنهجها الخاص، ومنظومتها المعرفية الخاصة، وقواعدها العملية في الحياة الاجتماعية والفردية. فهل ما يطرحه علماء هذا الفكر يستجيب لمثل هذه التطلعات؟

ربما الأرجح تسمية هذا التيار بـ (الاتجاه التفكيكي) أو (النظرة التفكيكية) أو (الفكر التفكيكي) في أفضل الحالات.

7- يعمل الأستاذ حكيمي -عبر كتاباته ومؤلفاته- على عرض المبادئ العامة والكلية لمدرسة التفكيك دون الخوض في التفاصيل، وربما كان هذا الأسلوب أمراً ايجابيًّا في الوهلة الأولى، وعاملاً لشحذ أجواء الحوار بين النظريات المختلفة، إلَّا أنه قد لا يستجيب لتطلعات المخاطب في المراحل المتقدمة، فتقتصر أجواء الحوار على استعراض الادِّعاءات فقط، يبدو أن الأجدر في مثل الظروف الراهنة أن يبادر الأستاذ حكيمي أو غيره من أنصار الفكر التفكيكي، وبصورة جادة وعلمية، إلى عرض أفكارهم بشكل أدق وأعمق، كي يتسنّى للمحاورين تقييم مدى صدقية الموضوع ورسوخه.

٣- لا بد من تثمين سعي الكاتب في هذه المقالة المطوّلة لإبراز القواسم المشتركة بين مدرسة التفكيك من جهة، والفلاسفة أو العرفانيين من جهة أخرى، ولكن المبالغة في التأكيد على نقاط التشابه ومساحات التقارب بين الطرفين تثير التساؤل عن ميزات مدرسة التفكيك، وكيف تريد هذه المدرسة، وبمنهج جديد وكفوء، أن تحل المعضلات الفكرية والعَقَديَّة للمجتمع؟

٤- حول علاقة الدين بالفلسفة والعرفان، يُصرِّح الكاتب بأنّ مدرسة التفكيك لا تقول بالتعارض التام بينهما، إلِّا أنها لا ترى التطابق التام بينهما أيضاً، ويضيف: إنّ من يصنِّف هذه العلاقة على أنها عموم وخصوص من وجه فقد اعتقد بنوع من التفكيك. ولكن يبدو

أن هذا التعبير لا يتسم بالدقة المطلوبة، ذلك لأن هذا التصنيف إمّا أن يكون في مجال المحتوى والمضمون وإمّا في مجال المنهج. وقد قال الفلاسفة في مجال المحتوى: إنّ بعض الموضوعات تختص بالفلسفة (مثل موضوعات الجوهر والعرض و...) وبعضها يختص بالدين (مثل تفاصيل موضوع المعاد).

من هنا، ومن أجل تسليط ضوء أكبر على الفوارق والاختلافات، ينبغي الكشف الدقيق عن الفوارق الأساسية والحقيقية بين الدين والفلسفة.

أما في مجال المنهج، فمما لا شك فيه أيضاً أنّ الفلاسفة والعرفانيين يشتركون مع الدين في بعض الأصول والمناهج ويختلفون في بعض آخر، إلّا أن هذا الأمر لا يدل على شيء بحد ذاته، ذلك لأنه لا أحد يزعم أن الدين يتشابه ويشترك مع الفلسفة والعرفان من جميع الجهات. إن الاختلاف الرئيسي بين الفقهاء والمتكلمين من جهة، والفلاسفة والعرفانيين من جهة ثانية هو في هذه النقطة: في أي الأمور تكون مسايرة النصوص الدينية واتباعها أمراً ضروريًّا؟ وإلى أي مدى يتمكَّن العقل أو الشهود التوصل إلى معرفة مستقلة عن الوحي؟ محالاً كافياً لفك العُقد والإجابة عن التساؤلات الأساسية المطروحة في هذه القضايا. محالاً كافياً لفك العُقد والإجابة عن التساؤلات الأساسية المطروحة في هذه القضايا. وكمثال نسوق هذا التساؤل الذي لم يجد جواباً شافياً في هذا المقال: كيف وبأي دليل يمكننا

وكمثال نسوق هذا التساؤل الذي لم يجد جواباً شافياً في هذا المقال: كيف وبأي دليل يمكننا تقديم فهمنا للمعارف الدينية على استنتاجاتنا العقلية والشهودية؟ وكيف يستطيع العقل أن يصر على التزامه بالظواهر الدينية رغم تلقيه المختلف والمتمايز عن الوحي أحياناً؟ وهكذا بالنسبة لحقيقة التأويل وحدوده المائزة بين ما هو مجاز وما هو ممنوع، نجد أن المقالة تكتفي بإشارة بسيطة فقط، بينما يُعدّ الموضوع من الموضوعات القديمة والشائكة التي تتطلب المزيد من البحث والتحقيق في أبعاده المختلفة.

7- وحول «الدين والاستقلال المعرفي» يكتفي الكاتب أيضاً بإثارة بعض النقاط فقط، ولكن رغم اتساع رقعته فإن ادعاءات الكاتب الموقّر ليست واضحة وشفّافة. فمثلاً: ماذا يعني هذا القول: «إن الفلسفة والصناعة والعلوم الجزئية تسمّر الإنسان في حالة الحركة الوضعية، وقلّما تهديه إلى الحركة الانتقالية»؟ فهل يرى المؤلف أن علاقة الدين بالعلوم التجريبية والتكنولوجيا هي مثل العلاقة بين الدين والفلسفة والعرفان، أم يطرح رؤية أخرى حول علاقة العلم والدين؟ يبدو أن أنصار الفكر التفكيكي لم يخوضوا بحوثاً جادّة وشافية في هذا المجال، رغم أنّ حل هذه الإشكالية لا تقل أهمية عن تلك المسألة في عالم اليوم.

٧- وفي ختام مقالته يؤكد العلامة حكيمي على ضرورة تشخيص الأفات المعرفية وإزاحتها من وجه المعرفة الدينية، ويعتبر هذا الأمر أحد الميزات الرئيسية لمدرسة التفكيك.
 ونظراً للتطورات الراهنة في عالم اليوم فإن الشعور يتزايد بضرورة هذا الأمر، ولكن مع

الأسف نجد أنه لا يحظى إلَّا بأقل قدر من الاهتمام من قبل العلماء المخلصين والصادقين. وكلنا أمل أن يحظى هذا الموضوع أكثر فأكثر باهتمام علمي من قبل الباحثين، ومن المؤمّل أن يتحمل الكاتب الفاضل هذه المسؤولية، وهو العارف والمنفتح على الأفكار والتيارات الفكرية الحديثة \Box

إقصاء الآخر وثقافة النقد*

الشيخ حسين الشيخ**

إقصاء الآخر وإلغاؤه

من المشكلات العويصة التي يعاني منها عالمنا اليوم مشكلة التعاطي مع الآخر، سواء على صعيد النفي والإلغاء، أو على صعيد النوبان والتغييب، أو الاعتراف والاحترام للآخر، مع الاحتفاظ بقيمة الذات الحقيقية، وعدم تضخيمها أو إعطائها أكثر من حجمها الحقيقي، حتى يتصور أنها هي الأساس وغيرها مجرد فروع ثانوية لا وجود لها في هذا الكون.

والمشكل الخطير الذي يجتاح ساحتنا الإسلامية منذ عهد النهضة، هو إقصاء الآخر الذي نختلف معه، كبديل عن الاعتراف به والحوار معه، وفي حال الاعتراف بالآخر فإننا نقوم بتغييبه كتعبير عن رغبة في الذات متأصلة لا نستطيع التخلُّص منها، ويكون التعامل

^{*} مقال لرئيس التحرير السابق لم ينشر.

^{**} عالم دين، باحث، يعد من أبرز تلامذة وأساتذة حوزة الإمام القائم العلمية، رئيس تحرير مجلة البصائر لمدة تزيد على الأربع سنوات، نشر خلالها العديد من البحوث الفكرية والثقافية، صدر له: الأندلس الضائع: أضوء على مسلمي الاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا والهند، الصادر عام ١٤١٥هـ، وشيء من الماضي، مجموعة قصصية، الصادر عام ١٤١٥هـ، عن دار النخيل، بيروت، وافته المنية وهو في رحلة الحج عام ١٤١٨هـ. للوقوف على سيرته وفكره، راجع كتاب: (أفئدة وجراح.. الشيخ حسين آل الشيخ: وميض حياة وعزيف رحيل) لمؤلفه محمد أمين أبو المكارم، الصادر عن دار المكارم لإحياء التراث، عام ٢٠٠١م.

معه أشبه بتعاملنا اللغوي مع الضمائر المستترة، نشعر بوجودها ولكن لا نحاول إخبار الآخرين بأنها موجودة.

وهذه المشكلة ورثناها من عهود التخلُّف والهزيمة التي رافقت مسيرة أمتنا الإسلامية، بحيث لا نستطيع التخلُّص منها بسهولة، أي باتخاذ قرار حقيقي وآني، وقد يعود (الإقصاء) إلى جذر آخر أكثر وضوحاً وهي سيكولوجية الخوف من الأخر التي تكتنف نفوسنا، فنحن نخاف من الاعتراف بالأخر، لعدم وجود قدرات دفاعية نتحصّن بها، فأضحينا ننكفئ على دواخلنا، مفضِّلين ذواتنا التي قد تخالجها بعض الأخطاء على الاعتراف بالآخر والحوار معه على أسس متينة.

ولذا لا يمكن الاستغراب من الدعوات المفتوحة للتعاطي مع الآخر، والتي نشاهدها في أحايين كثيرة، والخالية من أي ضابطة في التعاطي أو الاعتراف من جانب واحد، وفي تصورنا أن مردها التعصب للذات التي تنتج ردّ فعل قاسية تدعو للاعتراف بالآخر من دون أي حد، وذلك لأن حالة الإلغاء المستمرة والدائمة تُحوِّل التعصب إلى حالة عكسية غير مضمونة النتائج.

والمشكلة الأكبر أهمية في هذا المرض، أن الجميع يشتكي من حالة الإلغاء والإقصاء التي تُمارس ضده من الآخر، ويحاول دائماً طرح ذلك على قاعدته الفكرية والسياسية، بينما يمارس هو الإقصاء بعينه، ويقوم بوضع الخطط تلو الخطط لإلغاء الآخر المنافس له، حتى لو تخطّى في بعض الأحيان ضوابط الشرع والأخلاق. وفي تصورنا، إن هذه هي المشكلة الأكبر التي تواجه الجميع في طريق معالجة هذا المرض الخطير الذي يسود ساحتنا الإسلامية.

البخس قرآنيًّا

والتعبير القرآني عن هذه الحالة المرضية التي نعيشها تأتي تحت عنوان «البخس»، والتعبير القرآني عن هذه العرآن الكريم، وقد تكون أكثر الآيات تعبيراً عن البخس تلك التي جاءت في سبع مواطن من القرآن الكريم، وقد تكون أكثر الآيات تعبيراً عن البخس تلك التي جاءت في سورة يوسف: ﴿ وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنْ الزَّاهِدِينَ ﴾ (١)، حيث تُبيِّن أكبر درجات البخس، عندما يُشرى نبي من أنبياء الله بدراهم قليلة إضافة إلى عدم رغبتهم بشرائه، والتي تجلَّت في زهدهم عندما أرادوا شراءه.

وإذا أردنا الاقتراب أكثر من المفهوم القرآني (البخس) يجب أن نُحاول معرفة السياق العام للآيات الأربع التي جاءت في خط واحد، وهو «النقص» في المكيال عند وزن الأشياء أنّى كانت. وفي قصة مدين الواردة في القرآن نستشعر ذلك، عندما نكتشف أن هذه المشكلة «التلاعب في المكيال والميزان» كانت مشكلتهم الأساسية، إضافة إلى مشاكلهم الأخرى، التي

⁽١) سورة يوسف، الآية ٢٠.

استدعت أن يُرسل الله لهم نبيه شعيباً ﴿ لِللِّي مُدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيباً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا المشاكل اجتماعية ودينية، فيخاطبهم قائلاً: ﴿ وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيباً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتُكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأُوفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ (١٠).

وفي السياق ذاته تأتي الآيات الواردة في سورة هود والشعراء والبقرة، بل تتفق حتى في اللفظ، وتحاول أن تصل إلى المعنى الذي تستهدفه الآيات وهو التحذير من البخس، إضافة إلى الإصرار على أن هذا البخس يستتبعه الفساد في الأرض، وهذا ما يُثير الاستغراب من قضية جزئية قد نتصورها هامشية، فلماذا هذا التأكيد والتحذير ؟!

الإقصاء والإلغاء ونتائجهما

ويمكننا الاستفادة من هذا النقص (البخس) في قضايا الميزان والمكيال، لنقوم بسحبه على موضوعنا وهو الإلغاء والإقصاء الذي نبحثه، وذلك لأن الإنسان الذي يمارس إلغاء الآخرين وإقصاءهم، إنما يضع يده على الميزان لكي يجعل كفته هي الأفضل مقابل الكفة الأخرى، وهذا جوهر البخس، نقصان كفة الطرف الآخر، وتحت ذرائع كثيرة أهمها صوابية الذات ورؤيتها أنها تسير نحو الحق المطلق، غير القابل للخطأ أو النقاش.

والأهم في هذه المشكلة أنها تُمارس على كل الصعد، ففي الثقافة والأدب، سوف تشاهد الإقصاء بصوره الفكرية والمؤدلجة، أما في الشأن الاجتماعي فإنه يكون بارزاً بطريقة واضحة لا غبار عليها، ممَّا يُشكِّل أزمة اجتماعية، فالمال والجاه يلعبان دوراً كبيراً في إلغاء الآخرين، تحت حجة خدمة المجتمع وتقديم الأفضل في نظرهم...

أما في السياسة فإن إقصاء الآخر وإلغاءه عادة ما يترافق بالشأن السياسي، بحيث إن ما يغلب على كل شأن يتخذ في هذا الجانب هو حالة الإلغاء والتغييب للأطراف المتنافسة، ويحاول كل طرف أن يمارس هذه العادة السيئة متذرعاً بالنظرة الميكافيلية كمرجعية فكرية شرعية للشؤون السياسية التى تتعدد ولكنها تتفق في هدف واحد.

هو تطبيق هذه النظرية البائسة، وقد يكون العمل الحزبي في عالمنا الإسلامي، هو إحدى هذه الساحات الأساسية التي تمارس فيها سياسة الإلغاء من كل طرف تجاه الآخر، بحيث ترى ساحاتنا الحزبية مريضة بهذا السرطان الخبيث، وقد تكون جذر المشاكل المتواجدة في هذه الساحات، سببها البخس.

إن الإقصاء نتائجه وخيمة، ولا يمكن اختزالها إلّا في شيء أساسي أشار إليه القرآن وهو «الفساد» الذي يجلل كل مناحي الحياة بشتى صورها الثقافية والسياسية والاجتماعية.. والأهم من كل ذلك هو ترسيخ الحالة السلبية في المجتمع، مما ينتج عن ذلك فساد في

⁽٢) سورة الأعراف، الآية ٨٥.

جوانب المجتمع بشكل شمولي.

إن عدم الاعتراف بالآخر وإلغاؤه من الساحة سبب رئيسي للاختلاف، وبالتالي يُهدِّد العاملين بالانقراض، وذلك لأنه يساهم في إذكاء روح الخلاف والفرقة، وهذا يعنى أن المجتمع يتجه نحو الذوبان والانقراض، بفعل التنازع والاختلاف.

لأن هذا المرض جعل العاملين في الساحة بدلاً من الاتجاه نحو التغيير، يتجهون إلى بوصلة التنازع والشقاق، وبالتالي تتحوَّل الساحة إلى جحيم لا يُطاق، بسبب انتشار حالة التعبئة المتبادلة بين الأطراف، وينطبق عليهم قول الله في ذهاب قوتهم، حيث يقول الله في كتابه: ﴿ وَأَطِيعُوا اللهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴾ (٢).

العلاج

أما كيف نتخلّص من هذا الداء الوبيل الذي استشرى في قلوبنا وأضحى من مكونات ثقافتنا التي يصعب التخلّي عنها، فهناك عدة أمور قد تُساهم في استئصال هذا المرض، وهي على النحو التالي:

١- إرساء قاعدة العوار مع الآخر، وعدم التهاون بالاعتراف بأي طرف يتخندق في خانة الآخر مهما كان حجمه في الساحة؛ لأن الاعتراف به، يُشكِّل الخطوة الأولى لبدء العوار معه، فمن غير المكن أن يتم العوار مع طرف غير موجود في ذهنية الطرف الرئيسي.

٢- إيقاف دعوة الوحدة تحت شعار التخلِّي عن تمايزات التيارات في الساحة؛ لأن الوحدة الاجتماعية أو السياسية، لا تأتي من خلال إلغاء كل طرف تمايزه عن الآخر، بل تأتي من خلال جعل التعددية هي قاعدة المجتمع والأمة، مع المحافظة على القواعد الأخلاقية والشرعية في نقد الآخر.

7- نشر ثقافة التسامح بين أطراف الساحة؛ لأن كل طرف لا يتحلَّى بهذه الثقافة التسامحية، سوف يجرّ أتباعه إلى حروب تعبوية سرعان ما تتحوَّل إلى حرب حقيقية تتجلَّى في العنف والعنف المضاد، حيث تمارس هذه العادة السيئة (الإلغاء) في الإعلام، ومن ثم تتحوَّل إلى ثقافة واقعية في عقول أطراف الساحة، والتي نشاهدها في حروب بالسلاح فيما بعد.

3- الاحترام المتبادل القائم على أسس دينية وأخلاقية، فحالة التعبئة المستمرة، والتي تتخذ جانب الشتم والسباب بين الأطراف المختلفة، هي التي تساهم في إرساء قواعد الإقصاء، بينما من المفترض القيام بنشر الاحترام المتبادل بين الأطراف جميعاً، وذلك لأنه قيمة أخلاقية وشرعية، وفي الجانب الآخر هو قيمة إنسانية لا غنى عنها لأي مجتمع متمدن

⁽٣) سورة الأنفال، الآية ٤٧.

ينشد العدل والمساواة والحرية...

وختاماً نقول: إن الإلغاء للآخر ينطلق من دواخلنا، لذا لا بد من تحرير نفوسنا من الغل والحسد والحقد، لكي نستطيع التخلُّص من هذا الداء الوبيل، الذي يعشش في عقولنا، وقبل ذلك في نفوسنا، مقتدين بالآية الكريمة التي تنهانا عن بخس الناس أشياءهم: ﴿ وَلاَ تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ (٤).

نحو ثقافة نقدية وجديّة

يعيش الإسلاميون اليوم إحدى الإشكائيات الكبيرة، والتي تتمثل في إشكائية النقد وضرورته من خلال الحوار البناء، فما زال خطابنا الإسلامي اليوم، يفتقد الحوار والنقد بين أطراف الساحة، بحيث أضحى هذا الحوار والنقد محل إثارة، وإشكال من قبل جميع الأطراف.

وللأسف فإن النقد أصبح بعيداً عن أخلاقيات الساحة، وحلَّ مكانه العنف، والتآمر، والالتواء، واستعداء السلطة على الطرف المقابل، بدلاً من التحاور معه والاستماع إلى نقده ومناقشاته، وإن كانت قاسية، ولا نقبلها لصعوبة هضمها.

قبول النقد المضاد

يصعب على المرء أن يسمع نقد الآخرين، وأصعب منه أن ينتقد ذاته بصدق وموضوعية، بحيث يصل إلى نتائج جدية من خلال نقده لذاته أو الاستماع لنقد الآخر، وقد يتألم البعض لكونه يقع في خانة (المنتقد) بينما يتطاير فرحاً وهو يمارس دور (الناقد) لثقافة الآخر وممارساته المتعددة.

ونشاهد العديد من المثقفين يمارسون أشد أنواع القسوة في مجال النقد للآخر، وفي كثير من الأحيان يتفننون في إظهار خصومهم بمظهر المُتخلِّف عن الركب، ويتم التركيز على نقاط الضعف لدى الآخرين، ويصورون أنفسهم يسبحون في أنهار الطهارة، بينما يكون موقفهم منعكساً عندما يمارس بحقهم الممارسات ذاتها ويوضعون تحت المجهر لكي تنقب ثقافتهم أدوات النقد الدقيقة.

بالرغم من أنه يُجيز لنفسه التطاول على مقدسات الغير ويعبث بمفاهيم ثابتة لدى عامة المسلمين مثل احترام العلماء وتوقيرهم، وشعائر الدين، وعندما يتصدى لهم الآخر للردّ أو للمناقشة يَعُدُّ ذلك نوعاً من التهجم غير المحمود، بينما تصب هذه المناقشة في خانة المثاقفة المطلوبة التي تساهم في دعم العمل الثقافي والفكري المفقود.

والغريب في الموضوع أن يَعُدَّ نقده وتسليطه الضوء على قضايا هامشية يساهم في

⁽٤) سورة هود، الآية ٨٥.

تدعيم الثقافة الموضوعية والجدية التي ترفع وعي الأمة وتُنير دربها، ولكنه يرى في الجانب الآخر أن مناقشة هذه الأفكار النقدية التي يتعرَّض لها لا تعني مثاقفة مبررة بالمسؤولية الشرعية عند الآخر الذي مارس عليه أقسى أنواع النقد، أو أنها إلزاماً عقليًّا وأدبيًّا فرضه الناقد بنقده اللاذع وغير المبرر. وبينما يدعو لممارسة التعددية الفكرية والإيمان بمبدأ الاختلاف ويعتبرهما أساساً لخطابه الثقافي، في واقع الحال ينفذ نقيض ما يدعو له عندما لا يقبل النقد المضاد من الآخرين.

الحاجة إلى ثقافة جدية

إننا بحاجة إلى ثقافة جدية وموضوعية تستلهم من الإسلام مفاهيمه ومن القرآن الكريم خطوطاً عامة، نفهم تفاصيلها من خلال السير على هدى السنة الشريفة التي تكفَّل بشرحها أئمة أهل البيت المنهم الكثيرة التي تمثل كنوزاً غالية من المعرفة الإسلامية العميقة.

نحاول التوصل إلى هذه الثقافة الجدية عبر فهمنا للقرآن والسنة، ولا ندَّعي أننا نملك الحقيقة المطلقة، وأن غيرنا واقع في مستنقع الخطيئة وبعيداً عن قيم الدين الأصيلة.

وفي هذه المرحلة الزمنية الحساسة من تاريخ أمتنا الإسلامية نحن بحاجة إلى ثقافة واعية وموضوعية تلتزم بالجدية في الطرح للمساهمة في دعم مسيرة الحالة الإسلامية، وخصوصاً أن الصحوة الإسلامية أضحت هدفاً للمؤامرات الغربية والدولية، إضافة إلى تسلل حالة الإحباط النفسي للبعض جرَّاء المحن والمآسي التي يعيشها الإسلاميون في هذه الفترة.

والوصول إلى هذا النوع من الثقافة الواعية يفترض الالتزام بنقاط عديدة أهمها:

- 1- تحويل الحالة النقدية في الساحة الإسلامية إلى أداة بنّاءة بدلاً من التماهي معها كوسيلة هدم وترسيخ حالات اليأس والإحباط كما نشاهدها. وبالتأكيد، إن النقد لم يكن هدفه تلك الحالة غير المرغوبة، بل كان لأجل التقديم والتقويم في الاستراتيجية والأساليب للوصول إلى صيغ أفضل من الماضي وتجاوز الأخطاء.
- ٢- وفي حالة استخدامنا نقداً للأفكار لتقديم الحالة الدينية، فعلينا الالتزام بالحالة القيمية التي تفترضها المسؤولية الشرعية، كما يوجبها أدب الاختلاف من الناحية العقلية، وأن يتم قبول النقد من الآخر سواء كان على شكل ردّ أو طرح، ونعدّها نوعاً من المثاقفة المراد إقرارها وتثبيتها في الساحة، وكما نتحمّس للنقد فعلينا أن نتحلى بالصبر لسماع الآخر.
- ٣- التوقف عن إثارة القضايا الهامشية التي لا تخدم الساحة، والاهتمام بالأطروحات الحضارية لإفادة أمتنا الإسلامية التي تُعاني من الإحباط وتُقاسي آثار التخلف وواقع

الاستبداد في اتخاذ القرارات في مناحي الحياة الشاملة، وإذا كنا لا نستطيع تغيير حال الأمة فعلى الأقل لا نشارك في تثبيته من خلال طرح القضايا والأفكار الهامشية، أو إثارة الاختلافات حول مواضيع مضى عليها الزمن وأصبحت في حكم الماضي البعيد.

٤- دراسة المفاهيم المنتشرة في ثقافتنا والمتسللة لها من الآخر، والتي أضحت مثار جدل مثل: الديمقراطية - التعددية - المجتمع المدني - التراث، فنحن بحاجة إلى تحديد موقفنا القائم على أساس ديني وليس على أساس التماهي مع الآخر على حساب الذات، والحاجة لدراسة هذه المفاهيم ضرورة تفرضها الجذور الراسخة في تراثنا لهذه المفاهيم التي نُسيت وضاعت بفعل عهود التخلُّف، واتخذت ظلالاً أخرى عندما انتقلت إلى الآخر وقام بإعادة تصديرها لنا.

٥- إقرار سياسة الانفتاح الرشيد والمنظم في ثقافتنا الإسلامية للابتعاد عن خطر الاستلاب المحدق بنا دوماً من الآخر، وهذا يساعد على الإبقاء على نقاوة ثقافتنا وطهارتها، وبالتالي سوف يقرر الشكل الجدي الموضوعي للثقافة التي نسعى إليها.

إن هذه النقاط الخمس لا تشكِّل الحلّ الشامل للوصول إلى ثقافة جدية وموضوعية بالسرعة التي نطمح إليها، ولكنها بالتأكيد سوف تجعل ذلك أساساً مهمًّا لهذه الثقافة المطلوبة، والتي يراد منها التعبير عن الفكر الإسلامي الأصيل ت

انهيار القوى العظمى..

الاتحاد السوفياتي نموذجاً

آية الله السيد هادي المدرسي*

لا يمكن المرور على حادث انهيار الاتحاد السوفيتي مرور الكرام، ليس فقط لأن التاريخ لم يشهد تقوقع إمبراطورية مترامية الأطراف، ثم انهيارها من دون حرب خارجية، ولا ثورة داخلية، ولا غزو أجنبي، كما حدث للاتحاد السوفياتي، وإنما لأن هذا السقوط له أسبابه الطبيعية وعلله المنطقية أيضاً.. ولذلك فهو يمكن أن يتكرّر في أماكن أخرى.

ومن جهة أخرى فإن شظايا سقوط تلك الإمبراطورية سوف تصيب كثيراً من الدول والأمم، ولو أننا اعتبرنا الاتحاد السوفيتي مجرد بناية من عشرين طابقاً فقط، فإن شظايا انهيار مثلها لا بد وأن تصيب الجيران كما تُصيب الذين كانوا يعيشون فيها.

إن البعض يرى أن سقوط الاتحاد السوفيتي إنما جاء بسبب تدهور الوضع الاقتصادي فيه، وفي ذلك بعض الحقيقة وليس كلها. إن علينا أن نعرف كيف كانت النظرة في الخمسينات للاتحاد السوفيتي على أنه قوة عظمى اقتصاديًّا، وكان في ذلك بعض المبالغة، غير أن اقتصاد الاتحاد السوفيتي في السبعينات وبداية الثمانينات لم يكن -باعتراف وكالة المخابرات المركزية الأمريكية- مليئاً بالثقوب، فعندما تقلّد غورباتشوف السلطة كانت التقديرات تؤكد أن الاتحاد السوفيتي ظل ينمو بمعدل ٢٠١٪ في الفترة من عام ١٩٧٥م إلى عام ١٩٨٥م وهو أبطأ قليلاً من مثيله الأمريكي، على امتداد الفترة نفسها، فقد كان معدل النمو في أمريكا

^{*} عالم دين، مفكر إسلامي، العراق.

9,7%. وفي أواسط الثمانينات كان يحقق الاتحاد السوفيتي نجاحاً أكبر في عام ١٩٨٣م حيث سجّل معدل نمو مقداره ٣,٣%، وفي العام ١٩٨٥م كان أداؤه أفضل من ذلك، فقد بلغ ٤,٣ ولم تكن هنالك أية علامات على الانهيار، إما المشكلات الاقتصادية التي برزت فيما بعد ولا تزال، فكلها نشأت في عهد ميخائيل غورباتشوف وخلفه، وليس قبل ذلك أبداً. فما هو السر في سقوط الاتحاد السوفيتي؟ وما هي الآثار والدروس والعبر؟

في الحقيقة فإنه قد تمرّ فترة زمنية غير قصيرة قبل أن تكتمل الصورة كلها حول أسباب سقوط الاتحاد السوفيتي، إنما هنالك مجموعة نقاط لا بد من أخذها بعين الاعتبار في هذا المجال:

أو لا : إن انهيار الاتحاد السوفيتي حدث في الوقت الذي تحوّل فيه إلى إمبراطورية مترامية الأطراف، مما يعني أن تضخّم الدولة إنما هو كتضخّم الأجرام السماوية، لا يعني أبداً قدرتها على البقاء، بل قد يكون ذلك نذير شؤم، وعلامة من علامات الانهيار.

إن الإمبراطوريات لا بد أن تنتهى في يوم من الأيام. وذلك درس واضح من دروس التاريخ، وقد ظهر ذلك جليًّا في انهيار الإمبراطورية الرومانية، ثم الإمبراطورية الأموية، ثم الإمبراطورية العباسية، ثم الإمبراطورية العثمانية، ثم الإمبراطورية البريطانية، وأخيراً الإمبراطورية السوفياتية. و كل هذه الإمبراطوريات كانت قوية حين سقوطها، وهذا يعنى أن القوة وحدها لا تكفى لضمانة بقاء الدول، بل لا بد أن يصحبها العقل والرشد والضمير والالتزام بالأخلاق وإلَّا كانت القوة سبباً لاستعجال سقوط الدولة، بدل أن تكون مانعة لذلك. حقًّا إن الإمبراطورية حينما ينتهي عمرها تصبح ضخمة، لأن القدرة على إدارتها تتناقص، وإمكانية ضبط تناقضاتها تصبح ضئيلة. فالإمبراطورية تصبح مهترئة، وحينئذ لا يمكن ترقيعها، لأن الاهتراء سيكون كبيراً بحسب حجمها، وسعتها، وانتشارها، وقوتها، وضخامتها. وفي المفردات نجد أن ميخائيل غورباتشوف أضعف سلطة الجهاز القديم للتخطيط المركزي، لأنه أراد أن يجدده، ولكنه بدل التجديد خلق ثقوباً فيه ممَّا أدَّى إلى إضعاف سلطة الجهاز القديم، وخلق أوضاعاً استحالت معها العودة إلى الماضي، كما استحالت القدرة على ضبط الحاضر، فما أن فتح الباب أمام التغيير حتى تمزّق النظام، لا على يد غورباتشوف، بل على أيدى آلاف المواطنين السوفييت الذين أصبحوا غير مستعدين للتعاون مع غورباتشوف، وعندما تلاشى تعاونهم الطوعى مع النظام القديم تلاشى النظام نفسه. وحتى لو كان قادة الانقلاب غير الموفق في العام ١٩٩١م، قد نجحوا في مهمتهم، فإن قدرتهم على إعادة الشيوعية القديمة لم تكن لتزيد على قدرة أيّ نظام يسقط، على النهوض مرة أخرى بقوة. إن البعض يرى من نواح كثيرة في تراجع الشيوعية غموضاً، ويضربون مثالاً لذلك بتراجع جنكيز خان عن غزو أوروبا منذ أكثر من سبعمائة وسبعين عاماً، ويقول هؤلاء أنه عندما كان جنكيز خان على وشك أن يغزو أوروبا فإنه استدار واختفى في آسيا الوسطى من دون سبب وجيه، ويعتقدون أن الاختفاء المفاجئ للشيوعية لا يقل غموضاً عن اختفاء (جنكيز خان). ففي الوقت الذي كان الغرب يتوقع حرباً نووية عظمى، وربما غزواً سوفيتيًّا لجيرانه، ومن ثم للعالم، وإذا بالشيوعية تنهار في داخل الاتحاد السوفيتي نفسه. لكنني أعتقد أنه لا يوجد هنالك غموض، لأن البروز المفاجئ للشيوعية، والذي اعتبر في وقته من مفاجآت التاريخ، هذا البروز كان يتطلب سقوطاً مماثلاً له فيما بعد لأسباب كامنة في النظرية والتطبيق معاً.

ثانياً: لقد سعى غورباتشوف إلى إصلاح الإمبراطورية السوفيتية من أجل إنقاذها، لكن الإمبراطورية ذاتها لم تكن تتحمّل الإصلاح، فقد حاول غورباتشوف انتشال الشيوعية، ولم يكن يحاول دحرجتها كما ظن بعض الغربيين، إلَّا أن مهمة انتشالها كانت قد أصبحت قضية عصيّة على التحقق، لأن مثل تلك الإمبراطورية لم تكن جذورها سليمة، وحينما يريد الإنسان إصلاح شجرة جذورها فاسدة، فإن أي مسِّ للأوصال أو القيام بأي عمل فيها يؤدي إلى سقوطها.

ثالثاً: إن النظام السوفيتي كان نظاماً كافراً، ولأنه كان كذلك فقد كان نظاماً يتناقض مع أهم القيم: وهي قيمة الإيمان، وقيمة الحرية، وهكذا فإن الإمبراطورية الروسية قامت على أساس الاستئثار، وبُنيت على القوة والإكراء، وتحوّلت روسيا في ظل النظام الشيوعي، وفي مسيرة بناء إمبراطوريتها، إلى المعتدي والضحية معاً، فهي بينما استعبدت الآخرين قد عزلت واستعبدت ذاتها أيضاً، ولقد كان أمراً واقعيًّا أن تسعي شعوب الاتحاد السوفيتي إلى التحرّر من قبضة السيطرة الاستئثارية، لتزيل من دفة الحكم السلطات الشيوعية في موسكو التي ما برحت تتحكم في مصائر الأمم، بأساليب ديكتاتورية ليس لها مثيل. ولا ننسى هنا قوة الإيمان ودورها في انتزاع الحرية للشعوب من النظام السوفيتي، فمثلاً كان الخطأ الذي ارتكبه السوفيت في غزو أفغانستان، وفشلهم في إقامة نظام شيوعي فيها، حيث جوبهوا بمقاومة دينية في جذورها، بالرغم من الإمكانات الضحلة التي كان يملكها الأفغان في تلك الفترة من التاريخ. كان هذا الخطأ بمثابة القشة التي قصمت ظهر البعير. صحيح في تلك الفترة من التاريخ قلّما شهد سقوط إمبراطورية واسعة الانتشار، دون حرب، ولا ثورة ولا غزو خارجي، لكن الثورة كانت موجودة في الداخل، وكانت تتفاعل مع النفوس بصمت، وبمجرد أن تسربت الثورة إلى مستوى القمة، أدَّى ذلك إلى انهيار النظام كله.

رابعاً: إن نجاح الاتحاد السوفيتي في كثير من المناطق، كان يتطلب التغيير، لأنه ليس الفشل وحده هو الذي يقتضي التغيير، بل النجاح يطلبه ايضاً، ومن هنا كان لا بد من وقوع تغيير ما في تلك المنطقة بعد النجاحات الكبرى التي حققها الاتحاد السوفياتي، ولأن الحكم كان مطلقاً، والحزب الشيوعي كان يحسب على الناس أنفاسهم، فلم يكن التغيير ممكناً، كما هو الحال في البلاد التي لا تعاني من الديكتاتورية، فكان التغيير الوحيد الممكن

هو في تغيير النظام برمّته. إن كثيرين يبحثون في أسباب انهيار الاتحاد السوفيتي، عن فشله هنا أو هناك لكي يقولوا: إن هذا الفشل هو سبب انهيار الاتحاد السوفيتي، ولكنني أعتقد أنه يجب علينا أيضاً أن نبحث عن النجاح الذي أدَّى إلى ذلك التغيير، فالنجاح يولّد ظروفاً جديدة، وتلك الظروف تقتضي مؤسسات مختلفة، وإجراءات تشغيل مختلفة، فإذا كانت هناك إمكانية إقامة المؤسسات المختلفة وإجراءات تشغيل متفاوتة من دون تغيير النظام، فإن النجاح يعمل في بطء لتغيير الظروف التي تعمل في ظله. أمّا إذا لم يكن ذلك ممكناً فالتغيير يأتي للنظام كله. وبالطبع فإن سبب انهيار الإمبراطورية السوفيتية لم يكن هو النجاح وحده، فالنجاح في كثير من البلاد حمّل الاتحاد السوفيتي كثيراً من الأعباء، ولكن كان هنالك أيضاً أنواع من الفشل، وذلك مثل الفشل في تأمين الحاجيات الاستهلاكية اليومية للناس، والفشل في تحقيق آمالهم بالرغم من نجاحه في تأمين متطلبات الدفاع، وفي المجالات العسكرية. وهكذا فإن الفشل من جهة، والنجاح من جهة أخرى، كلاهما أدى إلى الهيار الاتحاد السوفيتي.

* * *

وما دمنا في صدد استخلاص العبر والدروس من هذا الحدث التاريخي الهام فلا بد من أخذ الحقيقتين التاليتين بعين الاعتبار:

الحقيقة الأولى: أن روسيا لم تخسر الحرب، لأنها أساساً لم تخض حرباً على مستواها وامتدادها، ومن ثم فإن (الدب) الروسى لم يُقضَ عليه في الغابة. لقد أصدر الرئيس الأمريكي الأسبق، (رونالد ريغان) بياناً في خريف عام ١٩٨٤م قال فيه: «هنالك دب سائب في الغابة. بعض الناس يسهل عليهم أن يروه، وبعض الناس لا يرونه على الإطلاق، وبعض الناس يرون أن الدب أليف، وغيرهم يقولون: إنه ضار وخطير، ولمّا كان من الصعب أن نعرف أيهم على صواب؟ أليس من الفطنة أن تكون قوتنا مساوية لقوة الدب، إن كان للدب وجود؟!». لقد كان (الدب) الروسى يثير القلق في معظم نصف القرن الأخير، لدى الدول الرأسمالية بشكل عام، والولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا بشكل خاص. وفي أواخر الأربعينات بدا وكأن هذا (الدب) السوفيتي، وبمؤازرة من التنين الصيني الذي كان قد كُلِّل حديثاً بالنصر، يريد أن يغزو العالم، وكان إنشاء حلف شمال الأطلسى، وإعادة تسليح اليابان وألمانيا الغربية، والحرب الكورية كلها جهوداً ترمى من الغرب إلى احتواء الدب والتنين «السائبين» في الغابة حسب تعبير الغربيين. وفي الخمسينات كانت القدرات الاقتصادية والتكنولوجية للدب السوفيتى تبدو مضاهية لقوته العسكرية، وفي الخمسينات كان ينمو بمعدل أسرع من الولايات المتحدة الأمريكية، ولو أن الحالة استمرت على هذا المنوال لكان إجمالي الناتج القومي السوفيتي قد تفوّق على مثيله الأمريكي في العام ١٩٨٤م. ولم يكن الاحتواء مشكلة تقتصر على أوروبا الشرقية، ففي العالم الثالث كانت الشيوعية

المستندة إلى النجاح الإقتصادى للاتحاد السوفيتي ينظر إليها بنطاقها الواسع باعتبارها النموذج الوحيد للتنمية الاقتصادية، وكانت كوبا الشيوعية على بعد تسعين ميلاً فقط من الولايات المتحدة هي موجة المستقبل. وعندما قرع (نيكيتا خروتشوف) الطاولة في الأمم المتحدة بحذائه، وهدّد بدفن الرأسمالية عسكريًّا وتكنولوجيًّا واقتصاديًّا، أخذه الجميع مأخذ الجد، وبدا وكأن ذلك يحدث بالفعل، وقد دارت حملة جون كنيدى في عام ١٩٦٠م للفوز بالرئاسة، حول دفع عجلة البلاد إلى الدوران من جديد على جميع الجبهات: عسكريًّا، و تقنيًّا، و اقتصاديًّا، في مدار أقوى وأوسع. وعندما أقيم (سور برلين) ونشبت أزمة الصواريخ الكوبية بعد انتخاب (كنيدى) بوقت قصير بدا (الدب) في مطلع الستينات أضخم ممًّا كان في أيّ وقت، وفي أواسط العقد اكتشف الرئيس (ليندون جونسون) (وليداً) جديداً للتنين الصينى في الأدغال وهي (فيتنام الشمالية)، وطيلة الأعوام العشرة التالية استحوذ (وليد التنين) على اهتمام أمريكا ومواردها. وبناء على ذلك ضاعفت الإدارة الأمريكية ميزانية الولايات المتحدة العسكرية في النصف الأول من الثمانينات، فقد بدا أنه لابد من برنامج ضخم لحرب النجوم بتقنية رفيعة للسيطرة على (إمبراطورية الشر) حسب تعبير الرئيس الأمريكي الأسبق. وفجأة اختفى الدب، وتحطم سور برلين، وتوحَّدت ألمانيا الشرقية والغربية، ودخلت الرأسمالية إلى بلدان وسط أوروبا -التي كانت شيوعية فيما سبق- وانسحب الجيش الأحمر إلى الشرق وألغى حلف وارسو.. وتفتت الاتحاد السوفيت إرباً إرباً، وانتهت الأحزاب الماركسية في أوروبا وهي مسقط رأسها. واندحرت الشيوعية.

والسؤال هو: هل خسر الروس كل شيء؟!

والجواب بالطبع: لا. إن روسيا لم تخسر الحرب الباردة، وإنما خسرها الشيوعيون، فليس لأمريكا أو الغرب أيّ فضل في سقوط الإمبراطورية السوفيتية، وإنما كل الفضل يعود إلى إنهيار النظام الشيوعي في داخل قلاعها. وربما كانت لسياسة الاحتواء الغربية للنظام السوفيتي تأثيرات جانبية مهمة في سقوطه، لكن الضربة القاضية وجهت للشيوعية السوفيتية من قبل الجماهير والناس في تلك البلاد، ومن هنا فلا يمكن النظر إلى الروس باعتبارهم مهزومين حتى يمكن فرض كل الشروط المطلوبة من المهزومين عليهم. فمن الناحية العسكرية لا تزال روسيا واحدة من أقوى الدول في العالم، ويعتقد الخبراء أنه إذا نجح الروس في إصلاح نظامهم الاقتصادي والسياسي، فإن روسيا ستبلغ ثانية، وفي غضون جيل واحد مصاف القوى العظمى من جديد. فروسيا الآن تملك ألوفاً من القنابل النووية، وربما وعندها عشرات من منشآت الطاقة الذرية، والعشرات من المستودعات الكيماوية، وربما الأسلحة البيولوجية، ممًّا لا يعد ولا يحصى، وروسيا أيضاً بلد غني بمصادرها الطبيعية، وليست بالطبع دولة فقيرة من تلك الجهة، فإن سيبريا وحدها تضم أكثر من سدس ذهب العالم، وخمس البلاتنيوم العالم، وثلث حديد العالم، وحوالي ربع ما هو موجود في العالم العالم، وخمس البلاتنيوم العالم، وثلث حديد العالم، وحوالي ربع ما هو موجود في العالم العالم، وخمس البلاتنيوم العالم، وثلث حديد العالم، وحوالي ربع ما هو موجود في العالم

من خشب، كما أن روسيا أيضاً غنية بمواردها البشرية، وفيها واحد وثلاثون جمهورية أعلن جميعها استقلالها وسيادتها، وفيها مائة واثنان وثلاثون موهبة مختلفة.

الحقيقة الثانية: أن انهيار الاتحاد السوفيتي لم يكن كله إيجابيًّا للعالم، فمن جهة فإنّ الشيوعية التي زرعت في عقول الروس سبعين عاماً من الأفكار الخاطئة تركت آثارها في نفوسهم، وبات من غير السهل بعد غسيل الدماغ الروسى بالشيوعية في هذه المدة، ومحو ذلك في عشر سنوات، ومن هنا فإن بعض الآثار تبقى موجودة حيث إن طبقة السياسيين مثلاً لا تخاف الله، والعصابات تنتشر في كل مكان وتنهب وتقتل، ومعدل الجريمة أخذ يزداد بشكل جنونى برغم من أن هذا المعدل لم يزل أقل من معدلها في العاصمة الأمريكية (واشنطن دى سي)، وارتفعت نسبة جرائم استخدام السلاح النارى إلى أكثر من مائتين وخمسين بالمائة، بالإضافة إلى أن الإمبراطورية التي انهارت تحوّلت إلى أجزاء، وكل جزء منها يمكن أن يكون قنبلة موقوتة، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار وجود قوميات مختلفة، وصراعات مزمنة فيما بينها كذلك، ووجود الموروث السوفيتي الشنيع في المركزية المطلقة، والشعوب التي تفتقر إلى أن تتعلم كيف تتعايش، والمظالم العرقية، والتخوف من حدوث حروب أهلية في دولة تملك الألوف من القنابل النووية. وبالنسبة لنا فإن ما يجب علينا تجاه ذلك هو: أن نفهم الإيجابيات والسلبيات، والمخاطر والمنافع لما حدث، وعلى الأخص ما يرتبط بالدول الإسلامية التي كانت تحت نير الشيوعية في الاتحاد السوفيتي، وأيضاً احتمال الردة إلى الشيوعية، وهو احتمال وارد وإن لم يكن قويًّا، حيث إن خيبة الأمل في التحوّل إلى الرأسمالية تساوى خيبة أمل الناس من النظام الشيوعي، فما إن دخلت روسيا في ظل الرأسمالية حتى بدت تخسر كل ما تملك: الاقتصاد، والإرادة الحرة، والقوة العسكرية معاً.. ويمكن القول: إن الشعب الروسى كان خلال قرن واحد عرضة لتجربتين قاسيتىن:

الأولى: أدخلته بالقوة في ظل الاشتراكية، ومآسي ديكتاتورية الشيوعية.

الثانية: أدخلته بالحيلة حيناً وبالقوة حيناً آخر في ظل الرأسمالية، ومآسي الخضوع لديكتاتورية صندوق النقد الدولى.

ولأن نتاج التجربة الثانية لم تكن أقل قسوة من الأولى، فإنه لم يكن عجيباً أن تنجح الأحزاب الشيوعية في كسب الكثير من الآراء في البرلمان الروسي، ممّا يعني أن الحزب الشيوعي قد يشكّل مع طرف أو آخر تحالفا ويعود، ليس إلى الحكم بالشكل السابق، ولكن على الأقل كما كان الحزب الشيوعي في فرنسا أي أن يلعب دوراً أساسيًّا في تلك البلاد. وهنالك أيضاً خطر من الحركات القومية المتطرفة، وهي في خطورتها تضاهي الحركات القومية المتطرفة وباعتبار قرب المنطقة من الشرق القومية المتطرفة في ألمانيا أو الولايات المتحدة الأمريكية، وباعتبار قرب المنطقة من الشرق الأوسط، فإن تأثير تلك الحركات سيكون تأثيراً خطيراً. ثم هنالك الاحتمال الآخر وهو

إمكانية أن تتحوّل روسيا إلى قمر يدور في الفلك الغربي، الأمر الذي تسعى إليه أمريكا بكل جهدها إلى درجة أنها تريد ضم روسيا إليها. يقول الرئيس الأمريكي الأسبق (نكسون) -وهو يبرر لماذا يجب على أمريكا أن تؤيد (يلتسين) في وقته-: «يتميّز يلتسين بأنه الزعيم الأكثر تأييداً للأمريكان عبر سفر التاريخ الروسى كله، وهو في أحايين معينة أكثر دعماً لأمريكا من صنيعه في الداخل، وسيخوض أيّ من حلفائه فترة عصيبة في نهجهم ذات السياسة الخارجية المعتدلة». ويضيف: «وإن من الأهمية بمكان ألّا نضع (يلتسين) وإدارته ومن سيأتى بعده كحلفاء له، في موقف يظهرهم تابعين للسياسة الخارجية الأمريكية، فهذا سيصيب فرصة تحالفهم معنا بضرر لا يمكن إصلاحه». ويضيف: «لقد أنجبت ثورة الديمقراطية فرصة تاريخية نادرة قادرة على ضم موسكو إلى مجموعة الدول الغربية وقيادتها، بعيداً عن ماضيها الاستئثاري، إن أمامنا الآن مصلحة حيوية في تعزيز الاستقرار في روسيا، وفي دعم استقلال جمهوريات الاتحاد السوفيتي، إن بعض المراقبين يجادل في ضرورة مساعدة روسيا، ويشكك في منفعة ذلك لنا نحن الأمريكيين، ويقول هؤلاء: إن موسكو قد تعاود الظهور ثانية كعدو استراتيجي يميني، وليس كعدو يساري هذه المرة، غير أن بوسع أى دولة قوية أن تغدو خصماً محتملاً كنتيجة لتغيير في قيادتها، أو لأى تطور مفاجئ آخر، بيد أن بناء سياستنا على أساس طوارئ الأحداث يتطلب منا عنصر التهكمية الذي من شأنه خرق أعراف السياسة الخارجية الأمريكية. إن روسيا ستغدو لا محالة قوة عظمى مرة ثانية، والتساؤل الوحيد هو: هل ستكون روسيا القوية صديقة أم عدوة للغرب، ومن جانبنا ستحتم علينا ألَّا نبخل بشيء وأن نجعل منها الصديقة». ونحن نعرف أن كلمة (الصديقة) تعنى لدى الأمريكيين، أن تكون روسيا قمراً يدور في فلك الولايات المتحدة الأمريكية، ومن ثم تنفصل عن محيطها الطبيعي. إن على العالم الإسلامي الاهتمام بالجمهوريات المستقلة، ومد جسور التعاون إليها، والدخول معها في شراكة حقيقية على مختلف الأصعدة. إن من مصلحة العرب والمسلمين ومصلحة العالم أيضا أن يسود الاستقرار في هذه المنطقة، وأن يتم التعاون ما بين دولها، وأن نمنع من حدوث أية مجابهات سواء بسبب الحدود أو بسبب الاختلاف العرقى أو المذهبي أو ما شابه ذلك. وفي هذا الأمر مصلحة الشعوب، لأن الذين تخلصوا من الشيوعية هم بحاجة إلى استرداد هويتهم من جهة، وبحاجة إلى معرفة التعايش مع الشعوب المجاورة من جهة أخرى. كما أنهم بحاجة إلى مساعدات تقنية واقتصادية، فالمنطقة على كل حال غنية بمواردها الطبيعية البشرية، والناس يتوقون إلى العودة إلى الذات، ومعرفة الإمكانات المتاحة في بلادهم والتمسك بدينهم □

الأوضاع الفكرية والعلمية في القطيف

إبان القرن الهجري الثالث عشر

ياسر عبد الله آك خميس*

تعكس هذه الصفحات وميضاً من تاريخ العياة العلمية والفكرية للشيعة في القطيف إبان القرن الهجري الثالث عشر، الثري بالعطاء العلمي ونشاط حركة التأليف، لنرى كيف شُيِّد الفكر الشيعي المعاصر على الصعيدين الفقهي بانتصار الوجود الأصولي على الوجود الأخباري، والكلامي بظهور المدرسة الأحسائية (۱)، ونرصد التباينات بين واقع الخلاف الفكري في القطيف وواقعه في العراق وإيران، لنرى جدارة القطيف في حيازتها لقب النجف الصغرى، ثم نرسم مشهدها العلمي والفكري إبان تلك الفترة التي أهملها التأريخ.

أما لماذا كانت النجف الصغرى ولم تكن كربلاء الصغرى أو غيرها من الحواضر العلمية الشيعية، فذلك أن مدينة النجف الأشرف قد أصبحت في ذلك الزمن عاصمة العلم الشيعية لما استقر فيها السيد محمد مهدي بحر العلوم والشيخ جعفر النجفي (كاشف الغطاء) بعد وفاة العلمين الشيخ الوحيد البهبهاني والشيخ يوسف البحراني في كربلاء المقدسة.

ونُنوِّه في البداية إلى أن النقص في هذه الدراسة واقع لا محالة والكمال لله تعالى، وكيف السبيل إلى الكمال في ظل غياب التأريخ المفصل للمنطقة إبان تلك الحقبة وغيرها من الحقب؟

ومن ذا يزعم الكمال ومداد المؤرخين الشيعة لم يستوف رجال المنطقة، بل تناول

^{*} كاتب، السعودية.

⁽١) نسبة إلى الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي (١١٦٦ - ١٢٤١هـ).

القلة منهم في صفحات متفرقة في بعض المصادر كأمل الأمل للحر العاملي، وتتماته لعلماء مختلفين، ولؤلؤة البحرين للشيخ يوسف البحراني، والدرة البهية للشيخ مرزوق الشويكي، وروضات الجنات للمولى الخوانساي، وقصص العلماء للتنكابني، والنريعة إلى تصانيف الشيعة وطبقات أعلام الشيعة للأغا بزرك الطهراني، وأعيان الشيعة للسيد محسن الأمين العاملي، وهو ما أقدح حزناً وبعث أسفاً في نفوس القطيفيين، حتى قال الشيخ فرج العمران خاطرته (دمعة على الوطن): «مما يؤسفني جدًّا ألَّا أرى كتاباً مدوّناً في تاريخ الوطن المحبوب القطيف، وألَّا أرى مؤلفاً جامعاً لتراجم العباقرة من علمائه الأعلام وشعرائه الكرام وأدبائه الفخام عدا ما تفضَّل به العلامة الشيخ علي بن الشيخ حسن آل الشيخ سليمان البحراني، أعني كتابه أنوار البدرين، فله اليد البيضاء على عامة الوطن، مع أنه أعلى الله مقامه - لم يذكر فيه إلَّا القليل ممن عاصرهم أو سمع بهم أو وقف عليهم في خلال المصادر والموسوعات كلؤلؤة البحرين وسلافة العصر وروضات الجنات وغير ذلك من المؤلفات، كيف وقد سمعت منه تثمُّلُ أنه كان في آل عمران أربعون عالماً في عصر واحد وهو لم يذكر منهم إلَّا ستة أو سبعة، فما ظنك بباقي أسر الوطن؟! فيحق لي أن أتاسف وأريق دمعتي الحارة على وطني الخامل وعلمائه المجهولين وآثارهم التي أصبحت شماطيط مبعثرة وذهبت أدراج الرياح» (*).

ورغم ظهور بعض المحاولات في جمع الشتات المبعثر عن رجالات القطيف في كتب التراجم والسير بعد كتابي أنوار البدرين للشيخ البلادي القديحي، وتاريخ البحرين للشيخ محمد علي بن الشيخ محمد تقي آل الشيخ يوسف العصفور البحراني، ككتاب (منتظم الدرين في تراجم علماء وأدباء القطيف والأحساء والبحرين) للمرحوم الشيخ محمد علي التاجر البحراني، وكتاب الحاج جواد آل رمضان الأحسائي (مطلع البدرين في تراجم علماء وأدباء القطيف والأحساء والبحرين) الذي انتهج منهج صاحب منتظم الدرين وانتهى عند الحرف (ح) من حروف المعجم، إلّا أن الحال لم يتقدّم إلى الأفضل، لأن الحديث عن وجود أسر علمية في المنطقة وقيامها على حوزات علمية يدل على وجود الآلاف من طلبة العلم القطيفيين ممن لم يبلغنا عنهم إلّا القليل.

وإن هذا القصور يدفعنا للتساؤل عن السبب الذي أدَّى إلى مجهولية أكثر رجالات الفكر والأدب القطيفيين لدى المهتمين من بلادهم فضلاً عن الآخرين، وما نجد إلَّا تحالف عدة عوامل في ذلك وأبرزها:

أو لاً: تواضع الأسلاف الجمّ، وزهدهم الكبير، ونفورهم من الرياء وخشيتهم من الوقوع فيه، فقد عزفوا عن كتابة تراجم أنفسهم حتى في متون إجازاتهم التي منحوها

⁽٢) الشيخ فرج العمران، عبقات الأرج في تاريخ حياة فرج (الجزء الأول من الأزهار الأرجية) ص: ١٣٣، مطبعة النجف الأشرف.

لتلاميذهم، فغدت أسماء بعضهم معروفة، وتاريخهم مجهول.

كما أنهم لم يظهروا على الساحة بالتصدّي المباشر للمرجعية الدينية وإن كانوا أهلاً لها، كما في سيرة الشيخين التقيين محمد (ت: ١٢٦٨هـ) وعلي (ت: ١٢٦٦هـ) ابني الشيخ مبارك الجارودي (ت: ١٢٢٤هـ) إذ كانا يأمران الناس بتقليد من يرتضياه من المجتهدين، ولا يفتيان عن أنفسهما تورُّعاً من خطر الفتوى (٢٠)، وفي هذا نقل الشيخ سعيد بن الشيخ علي أبو المكارم -حفظه الله- في ترجمة الشيخ عز الدين بن الشيخ عبدالله بن الشيخ أحمد العوامي حين نزل بلدة العوامية سنة ١٢٦٣هـ ما نصه: «وكان في ذلك الزمان في القطر القطيفي أبناء الشيخ المبارك آل حميدان حضرة الإمامين المقدسين الشيخ علي والشيخ محمد وكانا طالما تجاوزا العوامية في طريقهما لمنزليهما في القلعة وصفوى، قالوا فوثب من أهل العوامية رجال مؤمنون من عدولهم يسألونهما عن منزلة هذا الشيخ وهل هو أهل للمرجعية للتقليد أم لا؟ فكان جوابهما -عليهما الرحمة والرضوان- نعم أنا لنعرفاه شخصية علمية وهنيئاً لبلاد تشرَّفت بشمائله وأخلاقه فارجعوا إليه في أعمالكم» (٤٠).

أضف إلى ذلك أن زيادة عدد المقلدين لم يكن شغلاً شاغلاً لمن تصدَّى منهم لمقام المرجعية الدينية، بل ربما عمدوا إلى إظهار مكانة فقيه آخر بسؤاله بعض المسائل ليفصح جوابه عن مقامه العلمي فيقلده الناس، كأسئلة الحكيم المتأله الفقيه الشيخ محمد بن الشيخ عبد علي آل عبد الجبار القطيفي عن تقرير إثبات الإمام الثاني عشر وإثبات تصرفه في زمن الغيبة والتي وجَّهها للسيد كاظم الرشتي في كربلاء المقدسة أن وكذلك قيام الشيخ ضيف الله ابن مرجع التقليد القطيفي الشيخ أحمد بن صالح بن طوق بملازمة السيد كاظم الرشتي وتصديه لجمع فتاوى الأخير بأمره (١)، وكان السيد الرشتي في كربلاء المقدسة طرفاً في نزاع شيعي شيعي تلبس الثياب العلمية وهو شخصي قد أججته التدخلات السياسية.

ثانياً: الهجرة والتنقل لطلب الجوار أو العلم أو الأمن الذي فقد في القطيف جراء التقلبات السياسية (٧)، فهذا الشيخ عبدالله بن الشيخ مبارك الجارودي المتوفى بشيراز سنة

⁽٣) الشيخ علي البلادي، أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والأحساء والبحرين، ج: ٢ - ص: ١٥٢ الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، منشورات الهداية، بيروت - لبنان.

⁽٤) الشيخ سعيد الشيخ علي أبو المكارم، أعلام العوامية في القطيف، مطبعة النجف الأشرف سنة ١٣٨١هـ، ص: ٢٤.

⁽٥) ذكرها السيد كاظم الرشتي في (دليل المتحيرين) ص: ١٥٨، طبعة مسجد الإمام الصادق الملي الكويت.

⁽٦) أنوار البدرين، ج: ٢ - ص: ١٨٤.

⁽٧) لا يخفى على القارئ الكريم أننا لسنا بصدد تفصيل الأحداث السياسية والإسهاب في شرح الواقع السياسي للقطيف إبان القرن الهجري الثالث عشر حتى لا نخرج عن موضوع دراستنا، ومن أراد الاطلاع على مسلسل الأحداث فليراجع المجلد الثاني من كتاب (عنوان المجد في تاريخ نجد) للشيخ عثمان بن عبدالله بن بشر الحنبلي.

17٤٤ هـ قد ساح في البلدان وأبوه حي لطلب العلوم الغريبة، واستوطن المحمرة، والبصرة، وشيراز وبها توفاه الله $(^{\Lambda})$.

وهذا الشيخ إبراهيم العرفات القديحي الذي اشتهر باسم الشيخ إبراهيم البحراني في العتبات المقدسة، وباسم إبراهيم عرب في بلاد فارس أثناء مجاورته لمشهد المقدسة سنيناً طويلة (^).

وهذا الشيخ محمد بن الشيخ عبد علي آل عبد الجبار القطيفي وقد ساح في البلدان بعد تصديه للمرجعية الدينية قبل سنة ١٢٠٨هـ مرافقاً لأستاذه الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي في بلاد البحرين، والعراق، وإيران، إلى أن تُوفِّي بسوق الشيوخ (من نواحي البصرة) وكان له فيها مقلدين (١٠٠).

وهذا السيد محمد بن السيد مال الله أبو الفلفل القطيفي (ت: ١٢٧٧هـ) الذي ظل مجاوراً كربلاء المقدسة إلى وفاته، وكان ملازماً للشيخ أحمد الأحسائي والسيد كاظم الرشتى ونافح عنهما بشعره.

وهذا الشيخ سليمان آل عبد الجبار (ت: ١٢٦٦هـ) نزل بلاد عمان، وقلَّده أهلها (١١٠). وغير أولئك كثيرون ممَّن لسنا بصدد تتبعهم.

كما أن الأوضاع الأمنية وقفت حاجباً دون زيارة كبار العلماء لبلاد القطيف، فهذا الشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي (ت: ١٢٤١هـ) ورغم أنه كان مجازاً من الشيخ محمد بن الشيخ حسين آل عبد الجبار القطيفي، وأجاز عدداً من مشايخها كالفقيه الشيخ محمد بن الشيخ عبد علي آل عبد الجبار، والفقيه الشيخ أحمد بن صالح بن طوق، وغدا لمدرسته فيها أتباع ومنظرين، إلا أنه التقى القطيفيين في البحرين أثناء تتلمذهم وتباحثهم مع علم الفقاهة والفكر الإخباري الشيخ حسين العصفور الدرازي البحراني، وصَدَرَ تلميذه الشيخ عبد الحسين بن الشيخ يوسف البلادي للفتيا في البلاد.

ثالثاً: تردِّي الأوضاع الصحية بشكل مخيف، ومن النادر أن تطأ ثرى بلاد القطيف أقدام ضيوف عراقيين أو إيرانيين، ومن المألوف أن يزورها أحسائيين أو بحرانيين لأنهم عاشوا ظروفاً صحية مماثلة.

لقد كان شبح الموت وواقع المرض يتربصان بزوار القطيف خصوصاً وإقليم بلاد البحرين القديمة (هَجَر) عموماً، ففي قول مأثور عن الخليفة الثاني: «عجبت لتاجر هَجَر

⁽٨) الشيخ علي البلادي، مصدر سابق، ج: ٢ - ص: ١٥٠.

⁽٩) راجع ترجمته في مقدمة تحقيق كتابه (الكشكول) للأستاذ عبد الغني عرفات، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، شوال ١٤١٨هـ. وعدم وجود ترجمة لهذا الشيخ القديحي في كتاب الأنوار للشيخ البلادي القديحي القريب من عصره علامة تعجب كبيرة.

⁽١٠) الشيخ علي البلادي، مصدر سابق، ج: ٢ - ص: ١٦٥، - ١٦٦.

⁽١١) الشيخ علي البلادي، مصدر سابق، ج: ٢ - ص: ١٧٢.

وراكب البحر» $^{(1)}$. ويعود سبب تعجّبه إلى شدّة حرارة الجو، وانتشار المستنقعات، وإصابة رواد الإقليم وسكانه بأمراض الملاريا والطحال من قديم الزمان، قال ابن الأثير: «وإنما خصَّها لكثرة وبائها، أي تاجرها وراكب البحر سواء في الخطر» $^{(1)}$.

وقال الشيخ إبراهيم العرفات القديحي (ت: بعد العام ١٢٥٠هـ): «وقيل في مضار البلدان: حمى خيبر، فإنه كل يوم يحم بها مقيمها دون الطارئين عليها، قال الشاعر:

ولكن قومي أصبحوا مثل خيبر بها الداء لكن لا يضر الأعاديا وطحال البحرين، ودماميل الجزيرة، وطواعين الشام. وقيل في العراق: وحمى شفاذا ووجع البصرة. وينبغي أن يضموا إلى ذلك وباء بلادي القطيف، خصوصاً وقت رطب خصاب العصفور، وهو لا يقع برطبه إلَّا بعد صرام جميع النخل، فإن الحقير -مع أني ولد بطنها، وأول أرض مس جلدي ترابها- مررت بها حاجًّا في بعض السنين في هذا الفصل المذكور، فأنكرت عليَّ، وصرت مريضاً أشهراً، فتبت عن المرور بها، والشرب من مائها، والأكل من طعامها ورطبها وفاكهتها وسمكها، توبة عبد لا يعود، ولكن عادتها لا تنكر إلَّا على الغريب الداخل إليها بعكس بلاد خيبر، وأنا أضمن، وذمتي رهينة لهذا الضمان، لمن دخل بلادي القطيف في الفصل المذكور، ألَّا يرجع إلى بلده إلَّا مع أهل القبور، فكم من غريب أردته، وبصير أعمته، وسميع أصمته، وصحيح أظنته، ماؤها زعاق، هواؤها سموم، وصالها فراق، نزيلها محموم، معلومها مجهول، أمراضها لا تحول، أرضها حضرموت، أنيسها من يقتل فجأة ويموت، وما بعد الموت إلَّا المثلة، ولعل أجداثها بأمواتها تفعله» (١٠٠٠).

وقد استمرت الحالة الصحية في السوء حتى القرن الماضي وقبل سنين الطفرة، وكانت المستشرقة شريفة الأمريكانية قد وصفت بيئة القطيف عندما زارتها في مطلع القرن العشرين الميلادي قائلة: «وقد ازدادت أفواج البعوض بعد فترة قصيرة (أي من وصولهم إلى القطيف) بسبب دفء الشمس إذ كانت تلك المنطقة مليئة بمياه المستنقعات المتخلفة عن مياه الري، كان علينا أن نحصن أنفسنا بالعقاقير اللازمة خوفاً من الإصابة بالأمراض، وهذا بالفعل ما حصل لنا حيث إننا كنا قد التقطنا الملاريا المزمنة والانتكاسات المرضية من ذلك الوقت وحتى الفترة اللاحقة أنا ورفقائي من الإرساليين، وأصبح من اللازم البقاء في السرير والخلود للراحة كروتين من جراء تلك الإصابة» (١٠٠).

ولم يبلغنا عن زيارة عالم من خارج إقليم بلاد البحرين القديمة لبلاد القطيف والأحساء سوى المولى عبدالله الأفندي الأصفهاني في القرن الهجري الحادي عشر، وذكر شيئاً مما

⁽١٢) تاج العروس، ج: ٧، ص: ٦١١.

⁽١٣) المصدر السابق.

⁽١٤) الشيخ إبراهيم العرفات القديحي، الكشكول، ص: ١٣٠ - ١٣١.

⁽١٥) مذكرات شريفة الأمريكانية، ص: ٢٠٥، مطبوعات بانوراما الخليج، البحرين.

رآه في مكتبات القطيف والأحساء وبعضاً من أسماء العلماء في كتابه (الفوائد الطريقية) (١١٠). رابعاً: تخزين المخطوطات وعدم إتاحة الاستفادة منها، بل ووقوعها في أيدي من لا يعرف قيمتها، ومن سخريات القدر أن وجد عامل نظافة أسيوي كثيراً من المخطوطات في براميل النفايات المنزلية، فباعها لشخص لا يعرف قيمتها، فباعها هو الآخر في سوق واقف القطيفي الشهير (١٧٠).

خامساً: إسقاط جملة تراجم من كتب الرجال والسير، كما حدث للنسخة المحققة من كتاب الشيخ محمد علي التاجر البحراني (منتظم الدرين في تراجم علماء وأدباء الأحساء والقطيف والبحرين) على يد مؤسسة طيبة لإحياء التراث في سنة ١٤٣٠هـ، إذ سقطت من متنه تراجم العلماء البادئة أسماؤهم بحرف (ل) من حروف المعجم، هذا دوناً عن سقوط جملة تراجم من حروف أخر، كترجمة السيد ماجد بن أحمد بن علي بن إبراهيم الجدحفصي البحراني -من عشيرة السادة آل المير المقيمة في صفوى-، وقد كان أمير البحرين في أواخر أيام ملك حكومة العجم عليها، وحسب تتبعي فليس هناك مصدر ذكر عن هذا العلم شيئاً من تاريخه سوى الشيخ محمد علي التاجر في كتابيه (منتظم الدرين) المخلوط، و (عقد اللآل في تاريخ أوال) المطبوع.

وما حصل لأنوار البدرين لا يقل عمًّا حدث لمنتظم الدرين، فوقوع الإسقاط من طبعات الكتاب لا يحتاج إلى دليل يطول النقاش فيه، ولنأخذ هذه الشواهد:

خرجت ترجمة الشيخ محمد بن عبد الله آل عمران القطيفي مبتورة في أولى الطبعات، وكان ذلك بسبب تناوله لآراء الفيض الكاشاني بالنقد الشديد، وقد نبّه على ذلك الشيخ حسن الصفار في كتابه عن الشيخ البلادي، فعلّق الشيخ عبد الكريم البلادي حفيد المصنف والمستدرك على كتاب الأنوار قائلاً: «وردت الترجمة في مسودة الكتاب بالنص الذي ذكر، ويلاحظ القارئ أن ثمة اختلاف بينه وبين المصدر الذي أورده العلامة الشيخ فرج العمران في كتابه (تحفة أهل الإيمان في تراجم آل عمران) في ترجمة الشيخ محمد المذكور، ونقله عنه الفاضل الشيخ حسن الصفار في كتابه (الشيخ علي البلادي) وربما مرد الاختلاف أن الجد الجلى قد يكون عدّله في مبيضة الكتاب التي أشار إليها في وقفيته للنسخة الموجودة لدينا، ولم نقف على تلك النسخة حتى الآن، وإلّا فالشيخ فرج الله على من خيرة من يوثق بنقله وأمانته وعلمه» (١١).

⁽١٦) الذي طبعته مكتبة سماحة آية الله العظمى السيد شهاب الدين المرعشي النجفي تَدُّنُ بقم المقدسة سنة ١٦٧) من ١٤٢٧ م

⁽١٧) راجع مقالة الأستاذ عبد الغني العرفات (كنز في سوق واقف) المنشورة في مجلة الساحل، العدد ١٢ خريف ٢٠٠٩م.

⁽١٨) أنوار البدرين، ج: ٢ - حاشية الصفحة ١٠١.

كما نقل المستدرك في ترجمة الشيخ يحيى بن عمران (من أعلام القرن الثالث عشر) ترجمة مسهبة له من كتاب (تحفة أهل الإيمان) للشيخ فرج العمران، وقال: «وهذه الترجمة ليست موجودة في مسودة الكتاب بالنص الذي ذُكر وإنما ذكرت بالنص المطبوع حتى مع دمج الترجمتين لا يزال الاختلاف قائماً، ولعل الشيخ فرج اطلع على نسخة المبيضة التي ذكرها الجد في وقفيته للمسودة، وأشرنا إليها في القسم الأول من الكتاب، أو أخرى مستنسخة عنها، حيث أشار المؤلف إلى أن المبيضة أجمع منها وأكثر ترتيباً» (١١).

وفي ترجمة الشيخ حسين بن الشيخ محمد بن الشيخ مبارك ذكر الأغا بزرك الطهراني أنه: «من العلماء الأبرار، ترجمه العلامة الشيخ علي آل حاجي في كتابه (أنوار البدرين) فأطراه وأثنى عليه كثيراً، ووصفه بأوصاف جليلة تدل على رسوخ قدمه في العلم وعلو كعبه في التقوى والصلاح..» (٢٠). وبالرجوع إلى كتاب أنوار البدرين المطبوع لم نجد له ترجمة.

وروى الشيخ سعيد أبو المكارم ما يؤكد وقوع العبث في ذلك السفر القيم، قال في هامش ترجمة العلامة الشيخ محمد بن عز الدين الشيخ عبد الله أبو المكارم من كتابه القيم (أعلام العوامية في القطيف) ما نصه: «ولمؤلف أنوار البدرين بيتان في جملة ما أطراه به في كتاب له يسأل فيه من المترجم كتاب (المعتبر) للمحقق الحلي حلى المتعلم واليك الأصل والتشطير:

يا فائقاً في فضله البدو ركن الشريعة والهدى ومنن أنت جسواد لم تزل لديد لك اليد العليابنا فحد

البدو جميعاً والحضر ومسن إلينا مدخر لدين طه منتصر فحد لنا بالمعتبر

أنشدنيهما ابنه المؤيد شيخنا الحسين وذكر لي قصتهما وقال: إن أباه المقدس أنشدهما إياه وأنه وجدهما بقلم أبيه على كتاب (المعتبر). فقلت له كيف و(أنوار البدرين) وقد طبع قد خلا من ذكره وذكر أبنائه وآبائه الأعلام، وكان قد تفضّل علينا بإهدائه إيانا دامت مبراته، فأجاب شيخنا المؤيد «إن الكتاب سقطت منه جملة تراجم وذلك من يد المتولين قد عبثت به وإلا فمثل هؤلاء الحجج الأعلام لا يجهل مقامهم مثل هذا الشيخ المقدس هذا والأخوة الدينية التي بين الوالد والجد وبينهم فضلاً عن رحم المصاهرة غير خفية علينا ولا تخفى وكم وضع المتولون في الكتاب شيئاً لا نرضاه حتى السباب، وعندي أن كل من يتعرّض لسب أحد من العلماء فهو أجهل الجاهلين، ثم قال: وسنطبعه إن شاء الله ثانياً مع يتعرّض لسب أحد من العلماء فهو أجهل الجاهلين، ثم قال: وسنطبعه إن شاء الله ثانياً مع

⁽١٩) المصدر السابق، حاشية الصفحة ٢٠٢.

⁽٢٠) الأغا بزرك الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، ج: ١٠ - ص: ٤٢٦ دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ، بيروت، لبنان.

المستدرك» هذا ما قاله الشيخ الحسين.

قلت: ونحن لا نريد التعليق، كما أننا لا نشك في نزاهة ضمير المؤلف، فإنه كان ولله من الأتقياء، فالأمر كذلك، على أن الكتاب لا يخلو مما ذكره الشيخ المؤيد، كما أن الكتاب في كثير من التراجم غير مستوفى، بل ولا متتبع، ومما يفهم من الكتاب أن المؤلف المقدس كتبه على ما يحضره من غير فحص ولا تتبع كما هو واضح في كثير من عبائره.... الخ»(۱۱). وتأمل في قول الشيخ حسين ولله بسقوط (جملة) من التراجم، والتي تفوق في معناها الـ (بعض)، وهذا ما يرفع غرابة عدم احتواء الكتاب لتراجم علماء من صفوى وسيهات والقديح وغيرها.

ولذا فليعذرنا القارئ الكريم على تقديم هذا اليسير من تاريخ المنطقة، على أمل أن يحدث حراكاً لدى المهتمين فيكتبوا تاريخها بموضوعية وموسوعية.

إطلالة على حركة التوحيد والتشيع في الأحساء والقطيف

الأحساء والقطيف عينان في رأس واحدة عُرِفَ ساحلها قديماً بعدة مسميات منها: البحرين، هَجَر، الخط، القراح. ولهما في الحضارة جذور راسخة، وتاريخ مجيد في الاعتقاد بالتوحيد والنبوة والإمامة. وقد جانب الصواب كل من قال بوثنية أو مجوسية أهالي الواحتين في زمان بعثة النبي الأعظم عَلَيْنِي أو ما قبل البعثة الشريفة. فمقابرهما القديمة المبنية على شكل صليب، وبقاء الكنائس الأثرية إلى يومنا هذا، وما ذكره التاريخ المسيحي عن كنيسة مدينة هجر التي تولّها بعض الأساقفة كـ (فوسي) ثم دُمجت لفترة من الزمان مع أسقفية الخط تحت رئاسة الأسقف (إسحاق) عند بداية تأسيس الأخيرة سنة ٢٧٦ - ٢٧٦م (٢٠٠)، كلها شواهد تحكي عن واقع الدين المسيحي قبل بعثة النبي الأعظم عَنْنِينَ. وهذا لا يمنع تواجد بعض الأقليات الوثنية من غير السكان الأصليين.

ويحدثنا التاريخ عن بعض الشخصيات المسيحية من رجالات قبيلة عبد القيس -أكبر قبائل المنطقة- ممن كانوا يترقبون ظهور النبي محمد عليا كالله المشهور (٣٠) وراهب آخر بدارين (جزيرة تاروت) كان صديقاً لأشج عبد القيس المنذر بن عائذ، وهو الذي أخبره بظهور النبي عليا بمكة، فأرسل الأشج ابن أخته عمرو بن عبد القيس فلقي

⁽٢١) الشيخ سعيد الشيخ علي أبو المكارم، أعلام العوامية في القطيف، مطبعة النجف - النجف ١٣٨١هـ، ص: ٣٢ - ٣٣.

⁽٢٢) للمزيد من المعلومات راجع كتاب: البحرين في صدر الإسلام، للدكتور عبدالكريم العاني .

⁽٢٣) قال المسعودي في (ذكر أهل الفترة ممن كان بن المسيح ومحمد على): «ومنهم: بَحيرَا الراهب، وكان مؤمناً على دين المسيح عيسى بن مريم للله ، واسم بَحيرًا في النصارى سرجس، وكان من عبد القيس» (راجع مروج الذهب ومعادن الجواهر، ص: ٥١، دار إحياء التراث العربي).

النبي عَبِيْنِهُمْ بمكة قبل الهجرة -أثناء حصار بني هاشم في الشعب- وأسلموا(٢٠٠).

ثم إن الأهالي أرسلوا وفداً للنبي عَلَيْنِ في المدينة المنورة عام الفتح، وقال عَلَيْنِ لأصحابه قبل مجيئهم: «ليأتينَّ ركب من قبل المشرق لم يُكرَهوا على الإسلام، لصاحبهم علامة. فقدموا فقال: اللهم اغفر لعبد القيس، وكان قدومهم عام الفتح»(٢٥).

وقد استقبلهم النبي عَلَيْ بحفاوة تفوق الوصف، وتفقّد أحوال بلادهم موضعاً موضعاً، ومن تلك المواضع موضعي (الصفا) و (المشقر) وقرى أخر لم تخطر على بالهم، حتى ذُهلُوا من سعة إحاطته عَلَيْ ببلادهم، فقال زعيمهم من شدة الذهول: «بأبي وأمي يا رسولَ الله، لأنت أعلم بأسماء قرانا منا» فأخبره عَلَيْ بأن سبق له زيارة البلاد وفُسحَ له فيها، وللأسف فإن التاريخ لم ينقل لنا من وقائع تلك الزيارة شيئاً. لكنه عَلَيْ في رواية ثانية قد أوضح مكان بلاد المشقر (العوامية) من ساحل هَجَر بما لا يجعل للاجتهاد في مقابل النص مكاناً، وذلك بقوله: «فوالله لقد دخلتها، وأخذت بإقليدها، ووقفت على عن الزارة» (٢٠).

وروى الشيخ الصدوق عن سليمان بن جعفر الجعفري عن الإمام الرضا اللي عن آبائه الطاهرين: «أن رسول الله عليه كان يحب أربع قبائل، كان يحب الأنصار، وعبد القيس، وأسلم، وبني تميم»(٢٠).

وقد شهد من عبد القيس معركة بدر الخالدة الصحابي الجليل معبد بن وهب العبدي، قال ابن حجر: «ذكره بن أبي حاتم وغيره في الصحابة، وأخرج البغوي من طريق طالب بن حجير عن هود العصري عن معبد بن وهب بن عبد القيس أنه شهد بدراً فقاتل بسيفين فقال النبى عَبِيلًا: يا لهف نفسى على فتيان عبد القيس أما إنهم أسد الله في أرضه» (٢٨).

وكان أهالي الواحتين من قبائل عبد القيس وربيعة وبكر بن وائل من أثبت الناس في مشاهد أمير المؤمنين المرال الدفاعية عن الدولة الإسلامية، قال السيد محسن الأمين ويُشُّ : «كانت ربيعة من أخلص الناس في ولاء أمير المؤمنين علي المرالي ومثلها عبد القيس، فقد كانت متهالكة في ولائه، كذلك آل صوحان جميعهم. وفي مروج الذهب ج: ٢، ص:

⁽٢٤) الإصابة في تمييز الصحابة، الإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ، ج:٣، ص: ٣٣١.

⁽٢٥) المصدر السابق.

⁽٢٦) الزارة: ناحية من نواحي بلدة العوامية في هذا اليوم. راجع مسند الإمام أحمد بن حنبل، حديث وفد عبد القيس، وإن وُجدت طبعة شاذة من طبعات المسند برواية تخالف المن المشهور في الطبعات المعتبرة للمسند، بكون المشقر في هجر، والزارة في الخط، فإن بعض الكتب القديمة قد أوردتها كما أوردتها هذه الطبعات المشهورة، كالبسوي في المعرفة والتاريخ، ولا يخفى أمر اشتهار الساحل بمسمى ساحل هجر، وإجماع المؤرخين على وقوع الزارة على ضفاف ذلك الساحل، وانفصال الخط والقطيف وهجر عن الزارة.

⁽ ۲۷) الشيخ الصدوق، الخصال، ص: ۲۲۸.

⁽٢٨) راجع الإصابة، ج: ٦، ص: ١٣٤ .

18: اشتد حزن علي على من قتلهم طلحة والزبير من عبد القيس وغيرهم من ربيعة قبل وروده البصرة، وجدّد حزنه قتل زين بن صوحان قتله يوم الجمل عمرو بن سبرة، ثم قتل عمار بن ياسر عمرو بن سبرة في ذلك اليوم أيضاً، وكان على يكثر من قوله:

يا لهف ما نفسى على ربيعة ربيعة السامعة المطيعة»(٢١)

وقد روى الشيخ المفيد في كتابه (الجمل): «لما سار علي من ذي قار قاصداً البصرة حتى نزل الخريبة في اثني عشر ألف وعلى الميمنة عمار بن ياسر في ألف رجل، وعلى الميسرة مالك الأشتر في ألف رجل، ومعه في نفسه عشرة آلاف رجل، وخرج إليه من البصرة ألفا رجل، خرجت إليه ربيعة كلها إلا مالك بن مسمع منها، وجاءته عبد القيس بأجمعها سوى رجل واحد تخلف عنها، وجاءته بنو بكر يرأسهم شقيق بن ثور السدودسي، ورأس عبد القيس عمر بن جرموز العبدي...» (٢٠٠).

وعندما انتصر أمير المؤمنين الملك في تلك المعركة أعاد السيدة عائشة إلى المدينة المنورة يحفها بـ«سبعين امرأة من عبد القيس في ثياب الرجال»(٢١).

وذكر المؤرخون أن بعضاً من أصحاب الإمام الحسين الملك المستشهدين بين يديه كانوا من عبد القيس، كسيف بن مالك العبدي (٢٣)، وعامر بن مسلم (٢٣)، ويزيد بن نبيط (ثبيت العبدي) (٤٤).

⁽٢٩) السيد محسن الأمين، أعيان الشيعة، ج: ٧، ص: ١٠١.

⁽٣٠) كتاب (الجمل) للشيخ المفيد، ص: ١٥٨

⁽٣١) تاريخ اليعقوبي، ج: ٢، ص: ١٨٣.

⁽٣٢) قال المرحوم الشيخ محمد مهدي شمس الدين: «ذكر في الزيارة (سيف بن مالك) وكذا في رجال الشيخ، وذكره ابن شهر آشوب باسم (سيف بن مالك النميري) في عداد قتلى الحملة الأولى. وفي الرجبية (سفيان بن مالك). كان سيف هذا من جملة الرجال الذين يجتمعون في بيت مارية بنت منقذ العبدية في البصرة التي كانت دارها مألفاً للشيعة.

عبدي: من عبد القيس، من العدنانية (عرب الشمال)». (راجع: أنصار الحسين المليل ص: ٩٣). (٣٣) قال الشيخ شمس الدين: «عامر بن مسلم، هكذا ورد في الزيارة، والرجبية عند ابن شهر آشوب في عداد قتلى الحملة الأولى، والشيخ، وقال عنه أنه مجهول. نسبه السيد الأمين فقال: العبدي، ونسبه بحر العلوم في هامش رجال الشيخ فقال: السعدي.

السعدي، أو العبدي (من عبد القيس) كلتا النسبتين في عدنان (عرب الشمال)، انتهى. (المصدر السابق، ص: ٩٦).

⁽ 87) قال الشيخ شمس الدين: «ذكره الطبري وصحف في الزيارة: (يزيد بن ثبيت القيسي)، وذكر في الرجبية باسم (بدر بن رقيط)، وذكرها سيدنا الأستاذ باسم (بدر بن رقيد – معجم رجال الحديث: 77 / ٢٦٦).

قدم إلى الحسين مع ولديه عبدالله وعبيدالله من البصرة إلى مكة، بعد أن وصل كتاب الحسين إلى أشرافها. كان منضوياً في جماعة شيعية في البصرة،

العبدي: من عبد القيس (عرب الشمال).» (المصدر السابق، ص: ١١٧).

وكان منزل الإمام الصادق الملي في بني عبد القيس عندما نزل الكوفة لسنتين في عهد السفاح (٢٠).

إن هذا التاريخ الولائي قد دفع بحركة التزوير البغيضة ضد التشيع لاختلاق مثالب للشيعة في هذه البلاد وترويجها بين الأخباريين حتى انطلت على الكثير من الباحثين، وقد حاول الأقاكون أن يحكموها، ولكن تضارب الأساطير وإجماعهم على مخالفة المسلمات قد ميَّز الخرافة من الحقيقة، ولعل أبرز تلك الخرافات ما تناقلوه عن شخصية المكعبر الفارسي أو ما يُسمى بمرزبان الزارة، وهو شخصية وهمية اختلقوها ليقولوا بارتداد أهالي المنطقة عن الإسلام بعد رحيل النبي الأعظم عَنْ الله وقد اخترعوا له بطولات وهمية وقصصا خيالية حتى يبرزوا شخصيته ويكرسوا وجوده، كبطولته المختلقة في يوم الصفقة المزعوم، خوالوا: إنه قتل في ذلك اليوم عدداً من رجالات بني تميم غدراً في حصن المشقر، وكفى دليلاً على هذه الخرافة أن العرب لا تطلق على حوادث الغدر بالأيام (٢٠٠٠)، وقد شكّك في هذا اليوم بعض الباحثين، منهم الأستاذ محمود عرفان، وقد قال مستطرداً على تشكيكه: هو الأكثر غرابة أنهم جعلوا ما وقع إذ ذاك يوماً من أيام العرب كان للفرس على العرب، مع أنه لم يكن فيه قتال بينهم، وإنما كان فيه غدر وقتل، والعرب لا تُسمِّي الغدر حرباً أو يوماً، ومن هنا يبدو أن الأمر كله تكلُّف وتزيَّد لا أكثر، ولا سيما إذا عرفنا أن المكعبر لقب للمعلى بن حنش العبدي، وأنه كان عاملاً على البحرين للملك عمرو بن هند اللخمي، الوك فارس، وكان ملكه بين (ع00 همه) (٢٠٠٠).

كما أن صاحب (موسوعة بني تميم) لم يأت على ذكر هذا اليوم، وقال: «إن معظم الأيام وأخبارها نقلت إلينا من رواية النقائض المعروفة بنقائض جرير والفرزدق، ونقائض جرير والأخطل، ولهذا فالأيام أصلها ومصدرها تميم، ولم تنقل أخبار أخرى عنها من غير النقائض، ولو أن بعض الإشارات الضعيفة والآراء الخاصة تلمح بين حين وآخر عن مصادر غير النقائض ولكنها لم تكن حاسمة، وليس لها دليل يقوي وجودها» (٢٨).

ولم يتفق المؤرخون على اسم لذلك المكعبر، فمن قائل بأنه أزاد فيروز كالزركلي في الأعلام، ومن قائل: إنه فيروز بن جشيش كالبلاذري في الأشراف، ومن قائل: إنه المعلى بن حنش العبدي كما نقل الأستاذ عرفان. وزعموا أن العرب كانت تسميه المكعبر لأنه كان يقطع الأيدي والأرجل. ومما ينهض دليلاً على اختلاق شخصيته أننا لم نجد في رسائل

⁽٣٥) تاريخ الكوفة للبراقى: ص ٤٠٨ .

⁽٣٦) حققنا شخصية المكعبر وسائر معاركه الوهمية في بحثنا المخطوط (أسطورة المكعبر، وخرافة يوم المشقر).

⁽٣٧) قواعد الأمن في مجتمعات العرب القديمة، عرفان محمد حمور، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، ص: ١٧٦ - ١٧٧.

⁽٣٨) موسوعة قبيلة بني تميم: الدكتور محمد عبدالرضا الذهبي، ج ١، ص ٢٨٤.

النبي عَيْنَا الموجهة إلى زعماء أهل البحرين أية رسالة له، وهو ما يدل على انتفاء وجوده بالمنطقة، ولو كان له حضور لظلَّت له زعامة كما ظلَّت للمنذر بن ساوى الذي رضي بأن يقتل المكعبر قومه في حصنه كما زعموا في ذلك اليوم.

وعلى كل حال فإن مسلسل الولاء للعترة النبوية الطاهرة على في الواحتين قد امتد إلى يومنا هذا متحدياً كل محاولات الطمس والتغيير، كتلك التي عمل فيها الجبوريين على تغيير معتقدات الناس^(٢٦). ولو أردنا أن نستفيض في سرد تفاصيل التاريخ الولائي للمنطقة ودور رجالها في حفظ الشريعة لاستهلك التوثيق منا مجلدات، ولكننا بصدد الاختصار وللتفصيل مكان آخر.

مناخ القطيف العلمي في القرن الهجري الثالث عشر

يتلخُّص ذلك المناخ في ثلاثة تيارات:

الأول: العلوم الآلية وازدهارها في الطب، والهيئة، والصناعة وما تحتويها من علوم غريبة. الثانى: حضور النقاش الأصولى الأخبارى.

الثالث: استقبال المدرسة الحكمية الأحسائية.

ولا يخفى أن هذه التيارات قد أخرجت مؤلفات قطيفية كثيرة، ولكن -مع الأسف الشديد- لم يبلغنا عن الكثير منها إلا أسماءها، فيما أهمل ذكر بعضها، وتلف بعضها الآخر، ومنها من لا يزال حبيس الرفوف ولا يُراد له الظهور، مع ملاحظة تزامن ذلك الثراء المعرفي والعطاء العلمي مع أوضاع أمنية متردية، فانظر إلى المعين الذي لم ينضب في أسوأ الظروف المعيشية.

القطيف قبلة علماء الهيئة، والصناعة، والطب

تقدَّم الحديث عن تردي الحالة الصحية في القطيف، وبما أن الحاجة أم الاختراع، فكان لا بد للأهالي أن يبرعوا في الطب.

ولكون أرض القطيف ساحلية زراعية وفيرة المياه فقد امتهن أهلها الزراعة وركوب البحر، وبما أن كلا المجالين يحتاج إلى علم الفلك، فقد برعوا في الهيئة.

ولم يقتصر اهتمامهم العلمي على الطب والهيئة إذ تخصص بعضهم في علم الصناعة،

⁽٣٩) جاء في كتاب (الضوء اللامع) لشمس الدين السخاوي في ترجمة أحوال الزعيم أجود بن زامل الجبري: «وكان رئيس نجد، ذا أتباع يزيدون على الوصف، مع فروسية، وقد تعددت في بدنه جراحات كثيرة، وله إلمام ببعض فروع المالكية، واعتناء بتحصيل كتبهم، استقرت في قضائه بعض أهل السنة منهم بعد أن كانوا شيعة، وأقام الجمعة والجماعات، وأكثر من الحج في أتباع كثيرين يبلغون آلافاً مصاحباً للتصدق والبدل».

حتى غدت البلاد قبلة لمريدي تلك العلوم، وكان ممن قصدها للتعلم الشيخ عبد علي التوبلي البحراني، قال في مقدمة أسئلته التي وجَّهها للشيخ أحمد بن زين الدين الأحسائي والتي عرفت بعد إجابتها باسم الرسالة التوبلية: «وسافرت الخط^(١٤)، وقرأت الهيئة، ونظرت في كتب الطب لشدة الحاجة إلى ذلك»^(١٤).

أما في علم الصناعة فقد كان الشيخ علي بن عبدالله بن فارس القطيفي من أطول الناس باعاً في هذا المجال.

وقد أخذ الاهتمام بعلم الصناعة في الاضمحلال إلى أن أصبح اليوم أثراً بعد عين، وآخر من بلغنا تضلَّعه فيه كان المرحوم الشيخ أحمد السنان (1710 - 1790/0/هـ)، وعد الشيخ فرج العمران من مؤلفاته:

١- تاج الجمال لأهل الكمال: ذكر فيه شطراً مهمًّا من علم الجفر الجامع الأصلي وغيره وعلم المساحة والأوفاق.

- ٢- سلم الوصول في علم الرمل.
- ٣- منية الطالب في نيل المطالب: في معرفة الحجر والزجاج وجملة أصباغه.
 - ٤- مقتبس علم الرمل: يشتمل على مقدمة وأحد عشر مقتبساً وخاتمة.
 - ٥- رسالة مختصرة في علم الرمل.
 - ٦- شرح مختصر على متن التهذيب للتفتازاني في علم المنطق شرح مزج.
- ٧- كتاب صغير في علم الصنعة (الكيمياء) مخطوط بقلمه لا يعرفها إلَّا هو رتبها على قاعدة رمز إليها في الكتاب نفسه، كل ذلك خشية أن يكون الكتاب مشرعة لكل وارد، وخوفاً من أن يظفر به من لو تمكن من هذا العلم لهلك الحرث والنسل.

الأصوليون والأخباريون

قد يفرز الخلاف نقاشاً وديًّا، وقد يفرز صراعاً بدنيًّا وروحيًّا مريراً، ومن تأمل خلاف الأصوليين والأخباريين في القطيف والأحساء والبحرين يراه وديًّا أغنى الساحة العلمية بالنقاشات، ومن تأمله في العراق وإيران يراه دمويًّا وإن تجلبب بثياب العلم وأفرز كتباً ودراسات، وما كان ليتخذ تلك الدموية لولا وجود نظامين سياسيين متحاربين أخرجاه عن سكة الخلاف الحضاري، ففي العراق كانت الغلبة الشعبية للوجود الشيعي وحوزاته العلمية، أما نظامه السياسي فكان عثمانيًّا سنيًّا، يعيش مع جارته إيران وحكومتها القاجارية الشيعية صراعاً سياسيًّا عنيفاً بسبب الحدود، وقد استخدم كلا النظامين السياسيين الشيعة كورقة ضغط على الآخر، فغدت الطائفة ضحية لصراعهما السياسي.

⁽٤٠) الخطه: مدينة دارسة، أطلق اسمها قديماً على إقليم البحرين، ثم اختزل ليختص بالقطيف.

⁽٤١) الرسالة التوبلية، جوامع الكلم - ج: ١.

كان السلطان العثماني موقناً بعدم مباركة علماء الحوزة العلمية لحكمه وحكومته، رغم قيام آل كاشف الغطاء بدور كبير في الصلح بين دولته ودولة القاجاريين. فيما كان الشاه القاجاري يعمل على تقوية الحوزة العلمية في النجف الأشرف وإبعاد القيادة الدينية قدر الإمكان عن إيران حتى لا يتفكك المجتمع الإيراني المتدين بما آل إليه صراع الأصوليين والأخباريين.

من هم الأصوليون؟ ومن هم الأخباريون؟

قال الشيخ فرج العمران: «الأصولي هو الفقيه المستنبط للأحكام الشرعية الفرعية عن الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل، والأخباري هو الفقيه المستنبط للأحكام الشرعية الفرعية عن الكتاب والسنة فقط، وبعد يأسه عن دليل الحكم يرجع إلى أصالة البراءة في الشبهات الحكمية التحريمية، فنسبته إلى الأخبار باعتبار أن أكثر الأحكام مستنبطة منها، هذا عند أكثر الأخباريين، وأما عند الشيخ المحدث الإسترابادي القائل بعدم حجية ظواهر الكتاب فوجه النسبة ظاهر.

والمجتهد يرادف الأصولي، والمحدث يرادف الأخباري، وإطلاق الأصولي والأخباري على الراجع إليهما في الفتوى من باب المجاز» (٢٠٠٠).

وقد انشغل بعض العلماء بإحصاء الفوارق بين الأصوليين والأخباريين، وأنهى السيد محمد الدزفولي الفروق بينهما إلى ستة وثمانين، بينما أنهاها الشيخ عبد الله السماهيجي إلى أربعين فرقاً، ذكر منها السيد محمد باقر الخوانساري تسعة وعشرين وقال: إن البقية ترجع إليها، ونقلها عنه السيد محمد صادق بحر العلوم، ولخصها السيد محسن الأمين في خمسة وقال: إن الباقي راجع إليها (٢٠٤)، وسواء اتفقوا في حصر نقاط الخلاف أم اختلفوا، فإن الخلاف من أكبر دوافع عجلة البحث العلمي، إذ يقوّي الأفكار ويوضحها شريطة ألَّا يخرج عن جوانبه العلمية إلى النواحي الشخصية والأهواء والرغبات الذاتية، وهو واقع بين الأصوليين فيما بينهم، وبين الأخباريين فيما بينهم أيضاً.

صراع الطرفين في العراق قبيل القرن الهجري الثانى عشر

لم يكن الشيعة يعيشون خلافاً بارزاً بين الأصوليين والأخباريين حتى ظهر المولى محمد أمين بن محمد شريف الإسترابادي (ت: ١٠٣٦هـ) وكتب كتابه (الفوائد المدنية) وفتح فيه باب الطعن على المجتهدين، وتقسيم الفرقة الناجية إلى أخباري ومجتهد، وأكثر

⁽٤٢) الشيخ فرج العمران، الأصوليون والأخباريون فرقة واحدة، ص: ١٩ - ٢٠، مطبعة النجف الأشرف. (٤٢) راجع: السيد محمد حسن آل الطالقاني، الشيخية نشأتها وتطورها ومصادر دراستها، ص: ٤٣، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ، الأمال للمطبوعات، بيروت - لبنان.

من التشنيع على المجتهدين، بل ربما نسبهم إلى تخريب الدين(ننا).

ورأى الشيخ يوسف البحراني -عمدة الأخباريين في عصره- أن صاحب الفوائد «ما أحسن وما أجاد، ولا وافق الصواب والسداد، لما قد ترتب على ذلك من عظيم الفساد» (ومن أحسل الحال ببعض الأخبارية المجاورين بكربلاء المقدسة في عهده «إذا أرادوا أن يمسكوا أحد كتب المجتهدين يمسكونه بواسطة قطعة قماش ولا يمسكونه باليد لاعتقادهم بنجاسته» (٢٤٠).

لقد أحيا المولى الإسترابادي الفكر الأخباري، فعاد إلى الانتشار من جديد، وغدا له متعصبون، وكان المولى محمد باقر البهبهاني المشهور باسم الوحيد البهبهاني قد اتقى منهم في كربلاء المقدسة حين نزل بها، وأخذ يدرس الأصول سرًّا في سرداب لأن جماعة الأخباريين كانت تحرّم دراسة الأصول $(^{\vee 1})$ ، إلى أن واجههم وانتصر، فعمد إلى تحريم الصلاة خلف الشيخ يوسف البحراني، ومنع الطلبة من حضور مجالس درسه، وهو ما لم يرتضه الأصوليون من معاصريه والمتأخرين عنه، قال المولى محمد باقر الخوانساري في روضات الجنات: «والعجب من سمينا العلامة المروج $(^{\wedge 1})$ كيف أنكر على سيرة هذا الرجل الجليل –يقصد الشيخ البحراني – في زمن حياته، وشدة الملامة والتسجيل على من حضر مجلس إفاداته، بحيث نقل أن ابن أخته الفاضل صاحب (رياض الدلائل) كان من خوفه يدخل على ذلك الجناب سرًّا، ويقرأ عليه ما كان يقرأ ليلاً ومتخافتاً لا جهراً، وإن كان سمينا سيدنا الآخر سيدنا الفقيه المعاصر، عامله الله بفضل ما لديه، وملأ بالمواهب من سوابغ فضله يديه، شافهني بمثل هذه المخادشة عليه» $(^{\wedge 2})$.

وقد قابل الشيخ يوسف البحراني مواقف خصمه البهبهاني بالضد تماماً، فكان يصحح الصلاة خلف البهبهاني، فقيل له: «كيف تصحح الصلاة خلف من لا يصححها بصلاتك؟ فقال: وأي غرابة في ذلك، إن واجبي الشرعي يحتم عليَّ أن أقول ما أعتقده، وواجبه الشرعي يحتم عليه ذلك، وقد فعل كل منا بتكليفه وواجبه، وهل يسقط عن العدالة لمجرد أنه لا يصحح الصلاة خلفي؟» (٥٠٠). كما أوصى بأن يصلي البهبهاني على جثمانه فصلى (١٥٠).

⁽٤٤) الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، ص: ١١٧-١١٨، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ، دار الأضواء، بيروت - لبنان.

⁽٤٥) المصدر السابق، ص: ١١٨.

⁽٤٦) الميرزا محمد بن سليمان التنكابني، قصص العلماء، ص: ٢١٦، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ، دار المحجة البيضاء، بيروت - لبنان.

⁽٤٧) المصدر السابق.

⁽٤٨) أي المولى محمد باقر البهبهائي.

⁽٤٩) أنوار البدرين، ج: ١ - ص: ٤٣٥.

⁽٥٠) الشيخية، ص: ٤٢.

⁽٥١) قصص العلماء، ص: ٢٩٣.

نقاشهما في القطيف

يعتقد البعض أن ماضي الحوزة العلمية في القطيف كان أخباريًّا صرفاً، والحق أنه كان أصوليًّا؛ بدليل نبوغ عَلَم الطائفة الأصولي الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي في القرن الهجري العاشر، كما نبغ غيره من الأعلام الأصوليين في حوزات القطيف والأحساء والبحرين في سائر القرون. ولم يظهر الفكر الإخباري في البحرين إلَّا في القرن الهجري الحادي عشر على يد الشيخ علي بن سليمان بن حسن بن درويش بن حاتم البحراني القدمي الملقب بزين الدين (ت: ١٠٦٤هـ) ولم يكن له قبل ذلك في البلاد أثر ولا عين (٢٠٠). ثم حضر بعد ذلك في الأحساء والقطيف، للترابط القوي بين الحوزات الثلاث، فتنوعت مشارب العطاء العلمي، ولم تهتز العلاقات العلمائية نتيجة الصراع الذي دار في العراق، ومن اللطيف أن نسجل مثالاً حيًّا على عدم التعصب في اختلاف المشرب بين الشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق وبين والده المقدس، فقد كان والده مجتهداً صرفاً كثير التشنيع على الأخباريين (٢٠٠)،

ومن خلال تتبعنا لعناوين مؤلفات العلماء القطيفيين في القرن الهجرى الثاني عشر وجدنا أن النقاش كائن حول بعض المسائل الخلافية التقليدية، كحرمة الظن وفتح باب العلم ووجوب صلاة الجمعة في زمان الغيبة، وأبرز ما قد يسجل من ذلك النقاش هو تقاطع بعض الأصوليين والأخباريين في قدح عَلَم الأخباريين المولى محسن الفيض الكاشاني، قال الشيخ محمد بن الشيخ عبد الله آل عمران القطيفي (كان موجوداً في العام ١١٨٤هـ) في كتابه الخاص بالعبادات: «اعلم إن محسن الكاشاني لا يجوز الاعتماد على الأخبار التي ينقلها، ولا يلتفت إليها، ولا يجوز العمل بها ما لم يثبت وجودها في الكتب التي ينقل منها، وذلك لعدم وثاقة الرجل لفساد عقيدته، لإنكاره المعراج الجسماني والملائكة ومنكراً ونكيراً والجنة والنار، وتأويلها بما يطابق اعتقاده الفاسد، إلى غير ذلك من المسائل الكثيرة التي أشنعها القول بوحدة الوجود، ونسبة الأفعال كلها إلى الله، ولطعنه في علماء الفرقة الناجية، كالشيخ العلامة والمفيد، ونسبتهم إلى العمل بالرأي والفسق والتضليل، وفي وصيته لابنه ﴿ يَا بُنَّيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ ﴾ -آية ٤٢ سورة هود- معرضاً بالمفيد صاحب التوقيعات المهدوية، والعلامة الذي لم يُسمح الزمان بمثله علماً وورعاً وفهماً حتى لقب بآية الله في العالمين، ووارث علوم الأنبياء والمرسلين، وكذا باقي علمائنا فإنهم في غاية الورع والاحتياط والفضل، ولعمرى إنه لم يعمل أحد منهم بالرأى غيره، وما نسبه إليهم فهم بريئون منه بل هو ثابت في حقه خاصة، كيف وقد رد أكثر الأخبار الأصولية مؤولاً لها بما يطابق

⁽٥٢) لؤلؤة البحرين، ص: ١٤.

⁽٥٣) المصدر السابق، ص: ٩٨.

اعتقاد الصوفية، ولولا تراكم الهموم من كل وجه لعملنا رسالة ونقلنا فيها من عبائره المتفرقة في كتبه الدالة على سوء عقيدته، وإن يسر الله لنا فرجه عملنا ذلك، وأوقفناك على كلامه في كل مسألة من المسائل الأصولية لتعلم بطلان مذهبه. والعجب من بعض علمائنا الأخبارية المتأخرين كيف يعتمدون على رواياته واختياراته وينقلون أقواله، وأظن إنما وقع ذلك منهم لعدم وقوفهم على كلامه، لكن كتابه الوافي مشهور عندهم، وقد تضمن كثيراً من الاصطلاحات المضلة والطعن على علماء الفرقة والملة ونسبتهم إلى العمل بالرأي، ومع ذلك يعتمدونه وغيره، وهو أمر عجيب غريب، ولمطابقة اصطلاحه اصطلاح الصوفية وأكثرهم يبيح الغناء أفتى بتحليله، إلا ما ينضم منه إلى آلات اللهو وحمل الأخبار المتواترة في التحريم على ذلك، مع إنه إذا لم يحرم منه إلا ما انضم إلى المحرم لم يكن هو في ذاته محرماً كما لا يخفى، فكيف يشنع على أعلام الفرقة برد الأخبار وهم إنما يردون الضعيف منها لمعارضته عموماً وخصوصاً؟ ويرد هو متواتر الأخبار لإباحة ابن عربي له، ويرد منها لمناز أخبار الأصول كما ذكرنا، لا يقال: إنكم تعملون بأخبار عمار والسكوني ونحوهما مع فساد عقيدتهم، لأنا نقول: إنما عملنا بأخبار هؤلاء لشهادة الشيخ رحمه الله تعالى بصحة تلك الأخبار وتواتر نقلها خلفاً عن سلف، بخلاف أخبار من هو غيرهم ممن يشاركهم في الضلال كأمثالهم، وكتب مؤلف هذا محمد بن عبد الله بن فرج» (١٠٠٠).

ورغم نقده اللاذع للفيض الكاشاني إلا أنه حمل الأخباريين على محامل حسن الظن، ولم يحملهم وزر مقالات الفيض، بل لفت نظرهم إلى ما يعتقده من ضلال في آرائه، ونصحهم بالطريقة التي ارتآها في التعامل مع كتبه، موافقاً بذلك رأي معاصره الأخباري الشيخ يوسف البحراني عندما قال في ترجمة الفيض: «وهذا الشيخ كان محدثاً إخباريًّا صلباً كثير الطعن على المجتهدين ولا سيما في رسالته (سفينة النجاة) حتى أنه يفهم منها نسبة جمع من العلماء إلى الكفر فضلاً عن الفسق، مثل إيراده الآية ﴿ يَا بُنَيَّ ارْكَبُ مَعَنَا ﴾ أي ولا تكن مع القوم الكافرين، وهو تفريط وغلو بحت، مع أن له من المقالات التي جرى فيها على مذهب الصوفية والفلاسفة ما يكاد يوجب الكفر -والعياذ بالله- مثل ما يدل في كلامه على القول بوحدة الوجود، وقد وقفت له على رسالة قبيحة صريحة في ما يدل في كلامه على القول بوحدة الوجود، وقد وقفت له على رسالة قبيحة صريحة في عبر عنه ببعض العارفين، وقد نقلنا جملة من كلامه في تلك الرسالة وغيرها في رسالتنا التي في الرد على الصوفية المسماة (بالنفحات الملكوتية في الرد على الصوفية) نعوذ بالله من طفيان الأفهام وزلل الأقدام» (**).

⁽ ٥٤) أنوار البدرين، ج: ٢، ص ١٠٠.

⁽٥٥) لؤلؤة البحرين، ص١٢١.

الصراع الأصولي الأخباري في العراق وإيران إبان القرن الهجري الثالث عشر

لم تقض حركة الوحيد البهبهاني على العركة الأخبارية، إذ ظل لها دعاة ومتبنون، كان أبرزهم الميرزا محمد الأخباري (١١٧٨ - ١٢٣٣هـ) وله باع طويل في الجدل، وعزا التنكابني قوة جدله إلى سعة إحاطته ووفرة معلوماته، فإذا دخل في نقاش مع أحد وشعر أنه سيغلب ينقله بشتى الحيل من تلك المسألة إلى علم آخر، فإذا رأى مثل ذلك انتقل إلى علم آخر، ولكن حديث التنكابني عن حيل الأخبارية شيء من الخلط في المقامات الذي عج بها كتابه (قصص العلماء). وهو لا ينطبق مع ما رواه عن نقاش الأخباري مع الشيخ الكلباسي والعلامة حجة الإسلام، قال: «وجاء إلى أصفهان في بعض الأيام فاجتمع في مجلس من المجالس الميرزا محمد والسيد محمد باقر حجة الإسلام والحاج الكلباسي، فعاتب الميرزا محمد العاج الكلباسي: كنا رفيقين في أيام التحصيل فلي حق الصداقة فلماذا لا تأتي لزيارتي؟ فسكت الحاج الكلباسي، فأجاب حجة الإسلام: لأن الحاج الكلباسي درس عند من يقول لهم: كل من يجلس منكم أو يعاشر الأخباريين فهو عاق لي، فلذا لا يأتي لزيارتك، فقال الميرزا محمد: الأن هنا مسألة وهي لو تعارضت الحقوق مع العقوق أيهما المقدم؟ فقال السيد: العقوق مقدم وجاء بحديث يدل على مدعاه، فقدح الميرزا محمد في سند ذلك الحديث وأتى بعدة إيرادات في اللغة العربية والألفاظ ثم اختار أن الحقوق مقدمة وأتى بحديث من كتاب الكافي يوافق مدعاه فسكت الحاضرون جميعاً» (أن).

أظهر الميرزا محمد الدعوة إلى إحياء الفكر الأخباري بعد رحيل الوحيد البهبهاني، وليحقق النجاح السريع للدعوة فقد سعى لأن تتبناها جهة سياسية، ولم يجد أفضل من الحكومة القاجارية ورأسها السلطان فتح علي شاه الذي كان يكرم العلماء ويشجع الناس على الانخراط في السلك العلمائي.

ارتحل الميرزا إلى إيران في وقت عاشت الدولة فيه خطراً سياسيًّا مهولاً بعدما أقدمت روسيا على احتلال بعض مدنها، وسار اشبختر -قائد جيش الروس- وسيطر على القبة والبادكوية، وكان كلما وصل إلى مدينة اضطرب السلطان اضطراباً عظيماً، فالتقاه الميرزا وتنبأ له بمقتل (اشبختر) خلال أربعين يوماً، وطلب منه في حال تحققت النبوءة أن يجعل المذهب الأخباري مذهباً رسميًّا في إيران، فقبل السلطان ولم يكن في حسبانه أن تتحقق النبوءة، ولكنها تحققت، ووصله رأس اشبختر بعد أربعين يوماً (١٠٠٠)، فوقع الشاه في حَيَصَ من وعده للأخباري، إذ كان قبل مجيء الأخباري يغازل المرجعية الدينية الأصولية في

⁽٥٦) قصص العلماء، ص: ١٩٣.

⁽٥٧) المصدر السابق، ص: ١٩٤.

النجف الأشرف، وفي سبيل ذلك أرسل والدته إلى زعيم الأصوليين الشيخ جعفر الجناحي النجفي (كاشف الغطاء) وقالت له: «ولدي سلطان، فأخشى أن ينالني شيء من ظلمه وظلم عائلتنا للرعايا والبرايا، فأرجو منك أن تقسم ليغفر الله تعالى ذنوبي وأن يحشرنا مع الصديقة الكبرى» (٥٨).

وكانت للشيخ النجفي زعامة دينية واجتماعية كبيرة ساعدته على قتل بعض نواصب مدينة الحلة من قبيلة عقيل -أعراب من عسكر العثمانيين- بعدما أسرفوا في سب الأئمة المعصومين المنتني وإحيائهم ليلة عاشوراء بالفرح والسكر والعربدة، والتعدي على الأعراض والسطو على أملاك الفلاحين مستغلين كونهم من العسكر، وحتى لا يطال البطش العثماني أهالي الحلة على إثر هذه المقتلة، فقد خرج منها وبعث بأهله وأولاده جميعاً إلى الحسجة، وسار هو مع ثلاثة من خواصه إلى إيران (٥٠) والتقى هناك بالميرزا الأخباري.

ونقل التنكابني أن أعيان طهران كانوا «يدعون في الليالي الشيخ للضيافة ويدعون أيضاً الميرزا محمد، فيتحدث الميرزا محمد مع الشيخ، ولما كان الشيخ ماهراً في علم المنقول، والميرزا محمد محيطاً وقادراً في المناظرة والجدل بدا أمام الناس أنه غلب الشيخ جعفر وجعل أوقات الشيخ مرّة، إلى أن جاءت ليلة وقد انزعج الشيخ منه فقال له: تجعل الأمر مشتبهاً على الناس بهذه الكلمات الواهية والكلام الفاسد تزيّنه وتفسد دين المسلمين، فإن كان معك كلام الآن فإني أدعوك وقت الظهر غداً إلى خارج الباب للمباهلة حتى يعرف الجميع المحق من المبطل، وفي اليوم التالي وقف الميرزا محمد للصلاة وكان قد اجتمع خلق كثير فاصطف خلفه جمع كثير ثم خرج الشيخ ووقف للصلاة فوقف الجميع خلفه، فصلى الميرزا صلاة خفيفة وترك المدينة مباشرة ولم يقف للمباهلة» (١٠٠).

أما الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء ورغم اعتماده على التنكابني في تأريخ الأحداث إلا أنه نقل حصول المناظرة الأخيرة في محضر الشاه وأمين الدولة، ونعت الأخباري بأقذع الألقاب والألفاظ من قبيل (...) و (المدمم) و (المبغض الخؤون) واتهمه بالسحر وغيرها من التهم الشنيعة، وأفاد بأن الشاه في يوم المباهلة قد أمر الأخباري بأن «يرتد عن غيه من معارضته الشيخ ومناصبته، وإلا أخذ بأم ناصيته» (١٠٠)، وهذا يعني أن المباهلة لم تتم بموجب قرار سياسي مع تحفظنا على ما نقله الشيخ عن تهديد الشاه للميرزا محمد، لما رواه التنكابني أن رجال الدولة نصحوا الشاه بعدم عدول الدولة إلى المذهب الأخباري، فلعل ذلك يوجب خللاً في نظامها، وأشاروا عليه أن يعطي الميرزا محمد مالاً ويعتذر منه

⁽٥٨) المصدر السابق، ص: ٢٠٦.

⁽ ٥٩) العبقات العنبرية في الطبقات الجعفرية، ص: ٧٨.

⁽٦٠) قصص العلماء، ص: ١٩٤.

⁽٦١) العبقات العنبرية في الطبقات الجعفرية، ص: ٩٣.

ويحكم بذهابه إلى العتبات العالية ليسكن هناك(T). فيما طلب من الشيخ النجفي أن يأذن له بالسلطنة، وأن يجعله نائباً عنه، فتم له ما أراد شريطة أن يعين لكل فوج عسكري مؤذناً وإماماً لصلاة الجماعة يقوم بمهمة الوعظ يوماً واحداً في كل أسبوع، وقد ذكر الشيخ النجفي كيفية ذلك في كتاب (الجهاد) من كتابه (كشف الغطاء)(T). وبذلك يكون الشاه قد نجح في إبعاد الخلاف عن الساحة الإيرانية، وأمسك العصا من المنتصف بوفاقه مع طرفي النزاع.

والملاحظ أن أحداث الخلاف بين الرجلين -الميرزا والشيخ- لم تخلُ من أكاذيب ومبالغات، ومن تلك الأكاذيب ما زعموه عن قيام الملا الأخباري بتأليف كتاب (الصيحة بالحق على من ألحد وتزندق) بحق الشيخ النجفي، وقيام الشيخ النجفي بتأليف كتاب (كشف الغطاء في الرد على ملا محمد الأخباري عدو العلماء)، قال الشيخ محمد حسين: «ورأيت في بعض كتب المتأخرين أن الشيخ كتب في طهران رسالة لرده بعث بها إلى فتح على شاه، ودل فيها على معائب الرجل وتدليساته وكفره، وأتى بشواهد على عدم حيائه وعدم دينه وعدم عقله، وقد ذكر منها نبذة لطيفة صاحب روضات الجنات، وأما نحن فلم نذكر منها شيئاً لعدم ثبوت صدور الرسالة منه، وصحة انتسابها إليه تَدُننُ ... ولم يعرفها أحد من مشايخنا أدام الله وجودهم، وما سمعوا بها عن مشايخهم، مع أن صاحب الدار أدرى بالذي فيها، بل ولا يعلم بها أغلب أهل النجف، بل كلهم. ومما يؤيد ذلك، بل يكاد يورث الجزم بالعدم، عدم تعرض الشيخ ميرزا علي في قصص العلماء لها بوجه من الوجوه، لأن هذا الرجل قد استوفي في أحوال الشيخ ما لم يستوفه فيه أحد، وأطنب بتفصيل أحواله ومصنفاته وعلمه غاية الإطناب، وليس فيه إشارة ولا تصريح بأن الشيخ قد رد عليه..» (17).

كما أقر بأن الأخباري لم يكتب تلك الرسالة المزعومة، ولم يجد له في كتاب الرجال الذي صنفه قدحاً في المجتهدين سوى ما قاله في حق الوحيد البهبهاني بما نصه: «كان مجتهداً صرفاً خالياً عن التحصيل كما كان معترفاً به، وتصانيفه أصدق شاهد على ذلك، وكان متقشفاً، له فوائد في الأصول أتى فيها بالخطابيات والشعريات التي لا طائل تحتها ولا أساس لها... وكان كثير التشنيع على المحدثين، وبه اندرست أعلام أحاديث الأئمة المعصومين، وطالت ألسنة المعاندين بشتم الأخباريين، حتى آل الأمر بتعدادهم من المبتدعين، وأفتى بإخراجهم مع العجز عن قتلهم فقيه المروانيين.. وصار المحدث الصارف عمره

⁽٦٢) قصص العلماء، ص: ١٩٥.

⁽٦٣) العبقات العنبرية في الطبقات الجعفرية، ص: ٨٤.

⁽٦٤) المصدر السابق، ص: ١٠١.

بقال الله وقال الرسول أذل من اليهود والمجوس وأصحاب الحلول» (١٥٠)، وكان يقصد بفقيه المروانيين الشيخ جعفر النجفى.

فهل أفتى الشيخ النجفي بقتل الأخباريين؟

في الحقيقة أننا لم نظفر بتلك الفتوى، ولكن الأخباري لقى حتفه شهيداً بالكاظمية القدسة.

الحال في القطيف

لم تسجل الساحة الفكرية والعلمية في القطيف والأحساء حضوراً لمدرسة الميرزا الأخباري رغم صحبته والشيخ عبد الله بن الشيخ مبارك الجارودي والتي أثمرت رسالة الميرزا (الميزان لمعرفة الفرقان) في الفرق بين الأصولي والأخباري. وكذلك صحبته لنزيل إيران الشيخ حسين بن الشيخ محمد بن علي العيثان الأحسائي (ت: قبل ١٢٤٠هـ) وتوجههما الكبير في نصرة الأخبارية (١٢٠٠).

ورغم الصراع الدامي بين الطرفين في إيران والعراق، إلا أن العلاقة في القطيف لم تخرج عن أطر الاحترام، فهذا الشيخ محمد بن الشيخ حسين آل عبد الجبار المشهور بالشيخ الكبير وكان من الأصوليين إذ يرى حجية الإجماع المنقول قد تتلمذ على يد الشيخ ناصر الجارودي كبير الأخباريين، وتتلمذ على يديه من علماء الأخباريين الشيخ سليمان آل عبدالجبار.

وكان الشيخ الشيخ محمد بن الشيخ عبد علي آل عبد الجبار أصولي جلد من تلاميذ المقدس الشيخ مبارك الجارودي والشيخ حسين العصفور.

وقد رأينا مكاتبات تدل على عمق الصلة العلمية المحترمة بين الطرفين، منها رسالة الفقيه الأصولي الشيخ أحمد بن صالح آل طوق في (شرح حديث زرارة المروي في الكافي أن الله تبارك وتعالى جعل لآدم في ذريته من هَمَّ بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة) للشيخ محمد ابن الشيخ مبارك الجارودي، قال في مقدمتها: «قد سألني سلالة العلماء الصالحين، وخلاصة الأخلاء الناصحين، العامل العالم، الكامل الزكي، الشيخ محمد ابن العلامة المقدس شيخنا الشيخ مبارك ابن الشيخ علي» (١٠٠).

ولا ينفى ذلك الاحترام وقوع النقاش العلمى بين الطرفين في القطيف، ومن خلال

⁽٦٥) المصدر السابق، ص: ١٠١.

⁽٦٦) ويظهر ذلك من أرجوزة الأحسائي في الاجتهاد والأخبار والتي طبعت ضمن كتاب (مصادر الأنوار) للميرزا الأخباري في النجف الأشرف سنة ١٣٤٢هـ، راجع ترجمته في (أعلام هجر) للسيد هاشم الشخص، ج: ١، ص: ٥٣٢.

⁽٦٧) راجع تحقيقنا لإجازة الشيخ محمد بن الشيخ عبد علي آل عبد الجبار القطيفي للملا حمزة بن سلطان محمد القائيني الطبسي، ص: ٢٦، والصادر عن هيئة الخط التراثية سنة ٢٠٠٨م.

استعراض عناوين المؤلفات في تلك الحقبة وجدناها تدور حول بعض المسائل الابتلائية للعوام، منها:

- ١- تقليد الميت ابتداءً: رأى الأخباريون جوازه، فيما رأى الأصوليون حرمته.
- ٢- صلاة الجمعة في زمان الغيبة: رأى الأخباريون وجوبها، فيما خالفهم الأصوليون.
- ٣- الجهر بالتسبيح: رأى الشيخ حسين العصفور وجوب الجهر بالتسبيح على الإمام
 في الأخيرتين والاخفات بالفاتحة، وخالفه في هذه الأصوليين، وناقشه بعض القطيفيين.
- 3- الجمع بين الفاطميتين: وهي مسألة زواج الرجل بامرأتين من السادة، ذهب الأخباريون إلى التحريم، وأباحه الأصوليون، بل وذهب الشيخ محمد بن الشيخ عبد علي آل عبد الجبار للقول باستحبابه كما يظهر من عنوان رسالته التي ذكرها الشيخ علي البلادي $(^{(1)})$ \Box

⁽٦٨) أنوار البدرين، ج: ٢، ص: ١٦٤.

التغريبُ مفهوماً وواقِعاً

st د. فرید محمد أمعضشو

من المصطلحات التي أخذت تنتشر في كتابات مثقفينا المُحدثين في الآونة الأخيرة، والتي تمتاز بحمولتها المعرفية والاجتماعية والسياسية والحضارية، نجد «التغريب» الذي شكَّل موضوعاً ثرًّا لغير واحدٍ من الكتاب المعاصرين. ترى فما المقصود به؟

يُراد بـ« التغريب»، في اللغة العربية، النفي والإبعاد عن البلد. يقول ابن منظور: « ... وغَرَّبَه، وأغْرَبَه: نَحّاه... والتغْريب: النَّفْيُ عنِ البلد... ومنه الحديثُ: أنَّه أمَرَ بتَغْريب الزَّاني؛ التَّغْريبُ: النَّفيُ عن البلدِ الذي وَقعَتْ الجِنايةُ فيه. يُقال: أغْرَبْتُه وغَرَّبْتُه إذا نَحَيْتُه وأَبْعَدْته... وغَرَّبُه وغَرَّبُه عليه: تَرَكَهُ بُعْداً».

انطلاقاً من التعريفات المُعجمية لكلمة «تغريب» يمكن أن نسجِّل المَلاحِظَ الآتية:

* يستعمل علماء اللغة «الإغْراب» و«التغريب» بمعنى واحدٍ، وهو التنْحية والإقصاء من الوطن.

* ورد لفظ «التغريب» في كلام النبي عَلَيْنَ بالمعنى الذي يَقصده علماءُ اللغة. والملاحَظُ أن هذا المعنى شهد تطوراً واضحاً مع مرور الأيام، ودخل ميادين حسّاسة وخطيرة في وقتنا الحاضر بخاصةٍ.

* إن «التغريب» مصدر قياسي للفعل غير الثلاثي «غُرَّب». وهذا الفعل مَزيدٌ

^{*} كاتب، المغرب.

بالتضْعيف. وأظن أن معنى هذه الزيادة هو «صَيْرورة شيء شِبْه شيء». ولا سبيل إلى فهْم هذا المعنى، إذا ما اقتصرنا على الدلالة المعجمية للتغريب، بل لا بد من ربْط هذا المعنى بالدلالة السياسية والأيديولوجية والحضارية للكلمة.

* التغريبُ انتقال إجباري وابتعاد اضطراري، لا يَملك الإنسانُ السلطة لرَدِّه أو دَفْعه، بل يُفرَض عليه فرْضاً. ويسمِّي بعض الدارسين هذا النمطَ من الارتحال بـ»غربة القهـر».

* تقتصر التعاريف القاموسية على إبراز الجانب الحِسّي للتغريب، والذي يتجلّى في النفي والإبعاد القسري عن الوطن والأهل. والحق أن ثمة جانباً معنويًّا للتغريب يفوق الجانب السابق في الخُطورة.

والواقعُ أن دلالة التغريب تتغيّر بانتقالنا من الإطار اللغوي إلى الأطر الثقافية والسياسية والاجتماعية، وتتشعّب معانيه مع توالي الأيام. فالتغريب، كما نُدركُه في الوقت الحاضر، ليس هو التغريب الذي كان يَعرفه الجوهري أو ابن منظور.

يُطلق «التغريب»، في الاصطلاح الثقافي والفكري المعاصر، غالباً على «حالات التعلق والانبهار والإعجاب والتقليد والمحاكاة للثقافة الغربية والأخْذ بالقيم والنُّظم وأساليب الحياة الغربية؛ بحيث يصبح الفرد أو الجماعة أو المجتمع المسلم الذي له هذا الموقفُ أو الاتِّجاه غريباً في مُيوله وعواطفه وعاداته وأساليب حياته وذوقه العام وتوجهاته في الحياة، يَنظر إلى الثقافة الغربية وما تشتمل عليه من قِيم ونُظم ونظريات وأساليب حياة نظرة إعجابٍ وإكبار، ويرى في الأخذ بها الطريقة المُثلى لتقدُّم جماعته أو أمته الإسلامية».

وهذا المعنى قريبٌ من دلالة الفعل «غَرَّب» (To Westernize) في الإنجليزية؛ إذ يعرِّف معجم «أوكسفورد» هذا الفعل على النحو الآتي: «To Make an eastern country, يعرِّف معجم «أوكسفورد» هذا الفعل على النحو الآتي: «person, etc more like one in the west, esp in ways of living and thinking, etc institutions, etc الشرق تابعاً للغرب في الثقافة وأساليب العيش وطرق التفكير ... وفي الفرنسية، يعنى التغريب الشيء نفسه.

ويتخذ التغريب أشكالاً مختلفة، لعل أخْطرها «التغريب الثقافي»؛ لأنه إبدال ثقافي يتغيًّا إحْلال ثقافة أجنبية محلَّ الثقافة المحلية الأصلية، مع ما يرافق ذلك من مظاهر التبدُّل والتغيير.

وعندما يتحدّث الباحثون والمفكرون المسلمون عن التغريب، فإنهم يشيرون إلى واقع يومي مَعيش مُشاهَد في الحياة المادية والاجتماعية والنفسية والثقافية والحضارية؛ واقع صنعَته ظروفٌ تاريخية عصيبة، وتضافرت على نسْج خُيوطه عواملُ كثيرة. وبالنظر إلى عُمق ظاهرة التغريب في حياتنا الثقافية المعاصرة، فإننا نرى هؤلاء الباحثين يستعملون عدداً من المصطلحات للدلالة عليه؛ نحو الاغتراب الثقافي، والإلحاق الثقافي، والاسترلاب الثقافي، والمسترلات المعاصرة المعروفة، من المقافى، والمسترلات المعاصرة المعروفة، من

نتاج الفكر الغربي، ويرتبط بالحركة الإمبريالية الأوروبية التي انطلقت في القرن التاسع عشر. يقول محمد مصطفى هدارة: إن «اصطلاح «التغريب» ليس من ابتكارنا في الشرق، ولكنه ظهر في المعجم السياسي الغربي باسم «Westernyation»، وكانوا يعنُون به نشْر الحضارة الغربية في البلاد الأسيوية والإفريقية الواقعة تحت سيطرتهم عن طريق إزالة التُوى المضادَّة التي تحفظ لهذه البلاد كيانَها وشخصيتها وعاداتها وتقاليدها، وأهمّها الدين واللغة، وفي زوال هذه القوى ضمانُ لاستمرار السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية حتى بعد إعلان استقلال هذه البلاد وتحرُّرها من نَيْر الاستعمار الغربي ظاهريًا».

إذاً، فالموجة التغريبية تستهدف ضَرْب ثوابت الأمة الإسلامية التي تتجلّى في القرآن الكريم واللغة العربية الفصحى، وتروم تقويض دعائم المجتمع الإسلامي؛ وذلك حتى تتمكن من تنفيذ مخططاتها التخريبية، وتمْرير مشاريعها النَّتِنَة المسطَّرة بدقة متناهية. والغربُ يعرف أن صراعه المباشر مع القرآن سيكون مآله الفشل والإخفاق؛ لأنه واع تمامَ الوعْي بمدلول الآية الكريمة: ﴿ إِنّا نَحْنُ نَزَّلْنا الذِّكْرَ وإنّا لهُ لَحَافِظون ﴾؛ أي إن القرآن تكلؤه العناية الربانية الأزلية. لذا، عزم على ضرْبه انطلاقاً من جوانبَ أخرى كاللغة والأسرة. وعليه، فقد عمد إلى تشجيع اللغات العامية في مجال الأدب والإعلام، وتمكن من خلق بَلبَلة واضطراب في صُفوف الأسرة المسلمة بوصفها عمادَ المجتمع الإسلامي ... وقد استطاع التيار التغريبي أن يحقق جملة من الأهداف والنتائج؛ فوُجد له أنصارٌ من أبناء المسلمين يُروِّجون لأطاريحه وأفكاره ابتغاءَ الحصول على الثروة والجاه، وتولَّدت طائفة من المتغرِّبين الذين بَهَرَتهم الحضارة الغربية ببَهْرَجها وشكلها الخَدّاع ...

وإذا كان التغريب في مجتمعاتنا الإسلامية أمراً ملموساً وحقيقة مسلَّماً بها، فمِنْ حقنا أن نتساءل ها هنا: ما هي عوامله ومُسبِّباته؟

إن عوامل التغريب الثقافي والحضاري كثيرة ومختلفة؛ فمنها القديم الذي يرجع إلى ظروف تاريخية قديمة، ولكن آثاره ما تزال قائمة تُحْدِث أثرَها في الوقت الحالي. ومنها ما هو حديث ومستمر في وجوده وتأثيره يعايش المسلمين في حياتهم المعاصرة، ويُحدث تأثيره فيها. ومنها أيضاً ما يُعزى إلى أجواء داخلية تتمثل بالشعوب الإسلامية نفسِها، وما تعرفه من نُظم وأعراف وعوائد . . . ومنها ما يعود إلى قوى خارجية تتجلّى في الإمبريالية والصهيونية، وفي صنائعهما من التبشير والاستشراق والتنصير . . . وحتى لا نُطيل هنا، سنُركّز فقط على العوامل الداخلية والخارجية. ونْتكُنْ البداية بالعوامل الداخلية:

أ- العوامل الداخلية: وهي تخصُّ كِيان العالم الإسلامي الذي كان مهيًّا للاحتلال أو «ذا قابلية للاستعمار» بعبارة المفكر الجزائري الراحل مالك بن نبي، في كتابه النفيس «شروط النهضة». وهذه العوامل «أشد خطراً وتأثيراً في عملية التغريب من العوامل الخارجية؛ لأنها تكمُن في نفوس الناس وإرادتهم وفي الثقافة والظروف المحيطة بهم، وتعمل

من خلال وسائط داخلية تصعب المناعة منها».

لقد عاشت أغلب المجتمعات العربية، في ظل الخلافة العثمانية، حالة من الجمود الفكري والتأخر الثقافي؛ فساد جوِّ من الخمول وعدم الانتفاع بالوقت، وتخلّى الفقهاء عن واجب الاجتهاد لا في مجال الفقه والتشريع فحسب، بل في جميع مجالات الفكر، واقتصر الأدب على اجترار ما قيل، وقعد العلماء عن البحث العلمي الأصيل، وحاربوا الحركات التحديثية والتجديدية ... إلخ.

كما انساقَ عددٌ من الأقطار الإسلامية وراء التوجّه العَلماني الذي ينبني على فصل الدين عن الدولة والحياة العامة، وتضييق نطاقه لينحصر في المساجد والكتاتيب وحدها، من مُنطلَق أن الدين هو السبب الرئيس في تخلف المجتمعات الإسلامية عن الركب الحضاري، وعدم قدرتها على اللَّحاق به ومجاراة إيقاعه.

وما يزال التعليم -بجميع أنواعه، وفي جميع أسلاكه- في جلّ المجتمعات الإسلامية متخلفاً في مناهجه واستراتيجياته وتجهيزاته وأهدافه البيداغوجية ... كما أنه ما فتئ يهتم بحَشْو أدمغة التلاميذ والطلاب بمعارف نظرية لا تَمُتُ إلى واقعهم المعيش بصلة وتغلب على مناهجه اللفظية، ويفتقر إلى التوازن بين الكمّ والكيْف، وبين الدراسة النظرية والتطبيق العَمَلي، وبين التعليم الأكاديمي والتعليم المهْني والفني ... ويتميز هذا التعليم أيضاً بكونه غيرَ معمَّم بعْدُ، ويعتمد الازدواجية في كثير من المنظومات التربوية العربية ... هذه الأمور وغيرُها تجعل من الصعب الاعتماد على تعليمنا في صُنع التقدم والإقلاع المنشودين والتنمية الحقيقية المُبتغاة، أو في صناعة حضارة قوية تواكب عصرها وتستَعْصي على الغزو والتغريب.

ولا ينبغي أن نُغفل ما لفساد الحُكم وغياب الحرية والعدل السياسي والاجتماعي في كثير من المجتمعات الإسلامية من بالغ الأثر في تأزيم الوضع الداخلي، ونشر ثقافة اليأس والشك وعدم الثقة في هذه المجتمعات.

هذه بعض العوامل الداخلية التي تقف وراء تأخر الأمة الإسلامية عن اللحاق بالركب الحضاري الذي يتقدم بخُطئ متسارعة إلى الأمام، والتي مهّدت لغزّوها سياسيًّا وعسكريًّا واقتصاديًّا واجتماعيًّا، ويسّرت عملية تغريبها واستلابها ثقافيًّا وحضاريًّا.

ب- العوامل الخارجية: علاوة على العوامل الداخلية، هناك عوامل - لا تقل خطورة عن سابقتها - تأتي من خارج جسد الأمة الإسلامية، أو تستمد - على الأقل - دعمها وتمويلها من خارج المنطقة الإسلامية. ومن هذه العوامل نذكر الاستعمار بنوعيه القديم السياسي والحديث الثقافي، والذي كان سبباً رئيساً في تغريب كثير من الأفراد والجماعات بالقوة أو بالإغراء أو بالنموذج.

لقد ركّز الغرب -لتحقيق مسمّعاه التغريبي- على المسيحيين العرب في بلاد الشام للنفاذ

بثقافته إلى صُلب الأمة الإسلامية؛ كما ذكر ألبرت حوراني في كتابه «الفكر العربي في عصر النهضة»، واتَّخذ من البِعْثات التبشيرية وإنشاء مدارس التبشير المسيحي في معظم أرجاء الوطن العربي والإسلامي وسيلة فعّالة لتغريب المسلمين، وإحداث الفوضى بينهم، ومحاولة خلق قطيعة اصطناعية بينهم وبين ماضيهم المجيد.

ويُسُهم الإعلام الأجنبي، بشتى أنواعه وتوجهاته، في نشر الحضارة الغربية، وتمويه الحقائق، وحمْل الآخر على تقبُّل كثير من قيم الغرب . . . كما تؤثر المراكز الثقافية الأجنبية المنتشرة في أنحاء الكيان الإسلامي الممتدّ، والمساعدات الفنية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية التي يقدمها الغربُ للشرق، والنشاط التجاري بين الطرفين، في تسهيل عملية التغريب واستتباع الشرق المتأخر للغرب المتحضِّر.

فهذه كلها عواملُ وأدواتٌ للاستعمار السياسي والثقافي، تغذيها الحركة الكولونيالية والصليبية والصهيونية العالمية، ويتلخَّص هدف هذا الثالوث في إضعاف شوكة الأمة الإسلامية، وتدمير ثقافتها الأصيلة، وتفتيت شمْلها إلى عدة كيانات قُطرية. كما يهدف هذا الثالوث نفسُه إلى زرع التشكيك في قيم هذه الأمة ولغتها وتراثها، وطمْس صُوَى مُويتها، وبثِّ الفُرقة بين صفوف أجناسها من خلال إثارة النَّعْرات القبلية والمذهبية والإثنية البغيضة ... ويسعى كذلك إلى إضْعاف الوازع الديني لدى أبناء الأمة الإسلامية، والتشجيع على الفساد والتطرّف بشتى ألوانه.

أكيدٌ أن تأثير هذه العوامل الخارجية متوقف على طبيعة البنية الداخلية للمجتمع الإسلامي؛ فهي تؤثر في حالة هشاشة هذه البنية وافتقادها إلى المناعة والحصانة، ويغيب تأثيرها مع تماسك الجسم الإسلامي، وتضامن مكوناته البشرية، وقوة معتقده.

هذه نظرة موجزة إلى أبرز العوامل الذاتية والموضوعية التي توفر الأرضية المناسبة لتعشيش التيار التغريبي، وتيسِّر أمْر عمله وتأثيره الفعّال.

ومما لا شك فيه أن للتغريب تجليات وآثاراً متعددة ومختلفة؛ منها ما يتصل بالفرد، ومنها ما يتصل بالمجتمع الإسلامي. ويجب أن نذكر، هاهنا، بأن تغريب الفرد واستلاب ثقافته وهويته يعد الخطوة الأولى في سبيل تغريب واستلاب ثقافة المجتمع ككل. فالتغريب الثقافي والحضاري يتسلط -بداءةً - على الفرد، حتى إذا ما تمكن من نفسه، وانتشرت آثارُه على نطاق أوسع في مجتمع إسلامي، فإنه يستحيل إلى ظاهرة اجتماعية علاوة على كونه ظاهرة فردية. وفيما يلي سنبرز بعض مظاهر وآثار التغريب إنْ على مستوى الفرد أو على مستوى المجتمع الإسلامي:

أ- بعض مظاهر وآثار التغريب الثقافي على مستوى الفرد المسلم: إن الفرد المسلم الني تمكن منه التغريب تظهر عليه جملة من الأوصاف والأمَارَات. فهو دائم التعلّق بما في الثقافة الأجنبية الغازية له من نُظم وأفكار وعوائد وأنماط سلوكية ... ويحاول

جاهداً تطبيقها في حياته الخاصة. ثم إن هذا الفرد لا يجد في نفسه أي حرج من محاكاة الغرب، والانصهار الكامل في بُوتَقته المسمومة، والأخْذ بما يُمليه حرْفيًّا. وبالمقابل، نجد هذا الفرد يتحامل على التراث الإسلامي بالرغم مما يختزنه من قيم سامية، وبذور حقيقية للإقلاع والتنمية. وهكذا نرى عدداً من أبناء الأمة الإسلامية يدْعون إلى الانفصام عن الماضي الإسلامي والالتحاق بالغرب، ويعد سلامة موسى من أخْطر هؤلاء؛ حيث يقول في كتابه «اليوم والغد»: «يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلحق بأوروبا، فإني كلما ازدادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني. وكلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها وتعلقي بها وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها». ويقول أيضاً أدونيس (علي أحمد سعيد): «لشنا من الماضي ٠٠٠ الإنسان عندنا مَلجومٌ بالماضي، نُعلِّمه أن يكسر اللجام ويجْمح، نعلمه أنه ليس حُزمة من الأفكار والمصنفات والأوقات يسمونها تراثاً» ١٠.

إن الفرد المسلم الذي غُرِّب فتَغَرَّب لا يولي أي اهتمام لمشكلات مجتمعه وأمته، بل إنه يشكل، في حد ذاته، مِعْوَل هدم يعمل من داخل الجسم الإسلامي لتخريبه وإضعافه.

هذه بعض الآثار التغريبية التي تتبدّى على مَنْ بهرتْهم الحضارة الغربية بشكلياتها الزائفة؛ فسلبت عقولهم، واستولت على عواطفهم، وأصبحوا يتنكرون لثقافتهم الإسلامية الأصيلة، ويجتهدون في تمثّل مظاهر الثقافة الغازية. وقد كان معظم هؤلاء المتغرّبين أو المستلبين ثقافيًّا ممَّن عاشوا في ظل الاستعمار ردحاً غير يسير من الزمن وتربّوا في مدارسه أو مدارس الإرساليات التبشيرية أو درسوا في الديار الغربية.

ب- بعض مظاهر وآثار التغريب على مستوى المجتمع الإسلامي ككل: لا يجد المجتمع الإسلامي الذي امتدت إليه أيدي التغريب غضاضة في تقليد الغرب، واتباعه في النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ولا يتردد في الأخذ بالتيار العلماني ونتائج الأبحاث الاستشراقية عن العقيدة الإسلامية واللغة العربية الفصحى التي تعد الوعاء الحامل لهذه العقيدة.

الملاحظُ في عدد من المجتمعات الإسلامية انتشارُ المجلات والأشرطة الهابطة، والأغاني الساقطة، والصور الخليعة، والكتب التي تحمل في صفحاتها أفكاراً هدّامة لكيان المجتمع الإسلامي؛ وذلك تحت ستار الحرية الشخصية. وتمثل هذه المظاهر التغريبية وسائل خطيرة في تشويه القيم الإسلامية، وطمس مُوية المسلمين فرادى وجماعات.

وتسمح مجموعة من دول العالم الإسلامي -بدعوى الانفتاح- بإنشاء المدارس والمعاهد الأجنبية، وانتشار الحركات التبشيرية فوق أراضيها. وفي ذلك فرصة سانحة لبَتّ سمومها الفتاكة، ونشر تُرَّهاتها وتلفيقاتها. ومن العجب العُجاب أن هذه المعاهد تعمل بحرية تامة، وتوفَّر لها الحصانة القانونية الكاملة، ويتخرَّج منها أناسٌ كُثرٌ تُفتح أمامهم فرص التشغيل وغيرها.

إن المظاهر آنفة الذكر كلَّها تسهم في ضعف الثقة بكل ما هو وطني وإسلامي من نظم واقتصاد وأدب وفن ٠٠٠ وتدفع بالمجتمع الإسلامي دفعاً إلى اقتفاء سَمْت الغرب وتقليده تقليداً أعمى في كل الأمور؛ بدُّءاً من أثفَهها وانتهاءً بأخْطرها. وتجدر الإشارة، هنا، إلى أن درجة التغريب والتغرُّب تختلف من مجتمع إسلامي لآخر؛ فهناك مجتمعات أنْهكها التغريب، وهناك أخرى لما يزال التغريب فيها محدوداً.

إن الغزو الفكري الغربي الحديث الذي يستهدف تكسير شوكة المسلمين، وتشويه هويتهم، وعزْلهم عن ماضيهم وميراثهم الحضاري، وتغريبهم عن عقيدتهم ولغتهم، لم يترك وسيلة إلَّا استخدمها لتحقيق مآربه، ولم يترك جهة لمس فيها الاستعداد للتعاون معه إلَّا تعاون معها وربط نفسه بها. وقد كان في طليعة هذه الجهات التي تعاونت مع المستعمر الغربي، وربطت أهدافها بأهدافه «الصهيونية العالمية» التي برزت بوصفها حركة سياسية عنصرية تتغيًّا بسُط النفوذ على العالم بأسره بشتى الطرق والوسائل. وقد حققت جملة من المكتسبات في الواقع الملموس، أبرزها الحصول على وطن قومي لليهود في أرض فِلسُطين المباركة.

ومن جهة أخرى، شكَّلت العلمانية «إحدى الوسائل الخطيرة التي مهّدت الطريقَ لحركة التغريب التي مسَّت نواحيَ مختلفة».

وبناءً على ما سبق، كان من الطبيعي أن تعرف المجتمعات المتغرِّبة حالات من الفوضى والتطرُّف العام. لذا، يربط بعض الباحثين بين الغلو والتغريب. يقول طارق البِشْري مثلاً: «يبدو لي أن الغلو سيبقى، بدرجات شتى وأشكال متنوعة وعلى فترات ممتدة أو متقطعة، ما بَقيت هيمنة التغريب، ولن يضعف إلا بضعفها».

إن التغريب أخطرُ من الغزو العسكري؛ ذلك بأن الاستعمار العسكري حدَثُ وقتي لحظي يتسلط على أمة من الأمم ردحاً من الزمن -قد يطول وقد يقصر - ثم يذهب وتعود تلك الأمة إلى وضعها الطبيعي وثقافتها الأصلية وحُرياتها التامة، وربَّما بصورة أقوى وأحسن من السابق، وربما كان ذلك التحدي عاملاً من عوامل الإبداع والتفوق والتقدّم نحو الأمام. أما التغريب فهو أخطر من ذلك بكثير؛ لأنه يضرب الأمة في موطن قوتها وبؤرة حياتها، ويقتل فيها روح المبادرة والثورة، ويهجم على ثوابتها التي لا غنى عنها في وجودها؛ إنه بكلمة مختصرة «احتلال العقل والنفس».

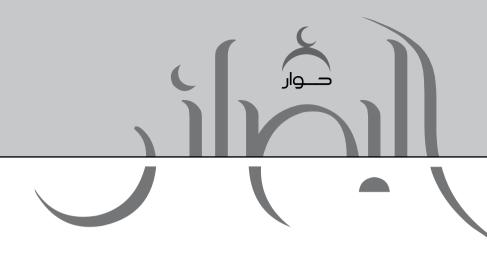
انطلاقاً من حديثنا عن حقيقة التغريب، وعوامله، ومظاهره وآثاره، وميكانيزماته ... توضَّح لنا أن التغريب تيارٌ فتاكُ يتخذ من التخريب شعاراً له، وأنه تحدُّ خطير يُجابِه الأمة الإسلامية في اللحظة الحضارية الآنية بقوة، وهنا يحق لنا أن نتساءل: كيف واجه المسلمون التغريب الثقافي والحضاري؟

مما لا ريبَ فيه أن أبناء الأمة الإسلامية تجنَّدوا لإبْطال مفعول سُمِّ التغريب؛ فقاموا

بردود فعل قوية وملموسة ٠٠٠ وهكذا «ظهرت الحركة الإسلامية مع هيمنة التغريب، وتصاعدت مع تصاعده، وهي تعتو مع عُتوِّه». كما نشطت حركة التعريب، واتسع نطاقها لتشمُّل عدة ميادين حيوية، واصطبغت بأصباغ جديدة تماشياً مع واقع التغريب؛ بحيث «لم يعُدِ التعريبُ في حياتنا المعاصرة مجردَ هدف ثقافي، وإنما أصبح هدفا حضاريًّا شاملاً، ينطوي على جوانب سياسية وقومية لا تقل أهمية عن جوانبه الثقافية». ولم يقف الشعراء الإسلاميون مكتوفي الأيدي إزاء موجة التغريب التي اكتسحت العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وإنما وظفوا أشعارهم واتخذوها أسلحة فعَّالة لمجاهدة التغريب... إلخ -

الهوامش:

- الجوهري: الصحاح، ١٩١/١ ابن أبي بكر الرازي: مختار الصحاح، ص٤٧٠ الزبيدي: التاج، ٤١٠/١ مجمع اللغة العربية بالقاهرة: المعجم الوسيط، ٢٤٧/٢.
 - ابن منظور: لسان العرب، ١/٦٣٨- ٦٣٩.
 - عبد الرزاق الخشروم: الغربة في الشعر الجاهلي، م.س، ص١٤٠.
- عمر التومي الشيباني: التغريب والغزو الصِّهْيوني، مجلة «الثقافة العربية»، ليبيا، ع١٠٠، س١٩٨٧، ص١٦٢٠.
- OXFORD UNIVERSITY: OXFORD Advanced Learner's Dictionary, P13 55.
- محمد مصطفى هدارة: التغريب وأثره في الشعر العربي الحديث، مجلة «الأدب الإسلامي»، مجهد، ، ع.٢، ١٩٩٤، ص٨.
 - سورة الحجر، الآية ٩.
 - عمر محمد التومي الشيباني: التغريب والغزو الصهيوني، م.س، ص١٦٠ وما بعدها.
 - نفسه، ص١٦٢.
 - محمد مصطفى هدارة: التغريب وأثره في الشعر العربي الحديث، ص٨، بتصرف.
- طارق البشري: سيبقى الغلو ما بقي التغريب، مجلة «العربي»، ع٢٧٨٠، يناير ١٩٨٢، ص٦١٠.
- شلتاغ عبود: في المصطلح الثقافي والتغريب، مجلة «آفاق الثقافة والتراث»، ع٣٠٠، س٩٠٠ أبريل ٢٠٠١، ص٥٤.
 - طارق البشري: سيبقى الغلو ما بقي التغريب، ص٦١٠.
- فؤاد زكريا: ثقافتنا المعاصرة بين التعريب والتغريب، مجلة «العربي»، ع٣٠٢٠، يناير ١٩٨٤، ص٣٥٠.



المذهب القيمي في التشريع وأبعاد تطوير مناهج الاستنباط

حوار مع سماحة المرجع الديني السيد محمد تقي المدرسي

القسم الاول

الشيخ زكريا داوود السيد محمود الموسوي الشيخ حبيب الجمري الشيخ حمزة اللامي

المشاركون:

تقديم

يروق للبعض اعتبار البنية الحالية لمناهج الاستنباط في أصول الفقه الإمامي على أنها نتاج مدرسة العلامة الوحيد البهبهاني؛ تلك المدرسة التي كانت نتيجة لما يُقارب القرنين من الحوار الساخن بين الأصولية والأخبارية، والتي كانت محصلتها على يد البهبهاني تفعيل الاجتهاد على أساس ثلاثية: العلم والظن والشك، مع إعادة الاعتبار لقدرة العقل على فهم النصوص، وتأسيس الأصول العملية، إضافة إلى ترتيب مصادر الاستنباط مبتدئة من القرآن الكريم. وتتضح ملامح هذه المدرسة بصورة جلية في «فرائد» الشيخ الأنصاري على المستوى الأصولي، و«جواهر» العلامة النجفي على المستوى الفقهي. وعلى الرغم من التوسع في المباحث الأصولية والفقهيه خلال القرنين السابقين؛ منذ عصر الشيخ الأنصاري وإلى اليوم، وخصوصاً في القرن الأخير على يد مدرسة النجف الأشرف، إلّا أن الإطار العام لهذه البحوث التوسعية ظل يدور في المحاور العامة لمدرسة العلامة البهبهاني.

لكن المتغيرات التي واجهها الفقه الشيعي مطلع القرن العشرين أبان الثورة الدستورية في إيران، ومن ثم في سبعينياته مع قيام أول دولة حديثة تستند إلى الفقه الشيعي في إدارتها، هذه المتغيرات أوصلت مرتكزات مدرسة البهبهاني إلى طريق مسدود أو بعبارة أخرى، وجدت مدرسة البهبهاني نفسها أنها قد استنفدت مرتكزاتها الأساسية أصوليًّا وفقهيًّا أمام هذه التحوّلات العميقة؛ فلم تعدّ الأصول العملية حلَّا لحالات فقدان النص، كما لم تعدّ النصوص الجزئية قادرة على معالجة المتغيّرات من غير وصلها بأصولها المقاصدية وغاياتها الأساسية. هذا؛ ناهيك عن ضرورات تطوير آلية فهم النصوص الدينية في مباحث الألفاظ.

وقد التفت أكثر من فقيه ومفكر إمامي لعمق هذا التحدي ومستواه، وبدأت دعوات عديدة لتطوير مناهج الاجتهاد بما يتناسب وواقع المتغيّرات اليوم، وفعليًّا طُرحت العديد من المحاولات؛ بعضها كان لا يزال يحاول التطوير من خلال مرتكزات مدرسة البهبهاني نفسها، وآخرون حاولوا البحث عن مرتكزات كلامية ومعرفية جديدة لمناهج استنباط تتناسب مع التطور الكلامي والمعرفي الذي حصل في الفكر الإمامي.

سماحة المرجع المدرّسي ومنذ ثلاثة عقود وهو يبذل جهوداً مركّزة لمشروع تطوير عملية الاستنباط الفقهي، وقد كانت بدايتها بسلسلة دروس ألقيت على طلبة حوزة الإمام القائم والعلمية عام ١٩٨٠م دارت حول «التمدّن الإسلامي»، تناول فيها الأسس الكلامية، والخلفيات المعرفية لإمكانيات التطوير الأصولي وآفاقه، ثم تلا ذلك ما عرف لاحقاً بموسوعة «التشريع الإسلامي؛ مناهجه ومقاصده»، حيث بدأ سماحته بإعادة النظر في الأدوات التقليدية لعملية الاستنباط (مدرسة البهبهاني) في محاولة لإعادة ترتيب بنيتها الداخلية، وتحديد موضع كل أداة أصولية، بالإضافة إلى إعادة النظر في بعض حدود حجيّة

بعض تلك الأدوات. إلّا أن المسألة لم تقتصر عند هذا الحدّ، بل راح سماحة السيد المرجع إلى مسعى دمج الجدل الأصولي الإسلامي الإمامي بعموم الجدل الإنساني المعاصر في قضايا فلسفة الأخلاق والقانون، اللتين تعدّان «البنية التحتية» لأيّ تحول حضاري، ولأيّ نظام اجتماعي؛ فعلى أساس فلسفة الأخلاق تُحدّد سياسات الدولة، ومن خلال فلسفة القانون تُقنن مسارات القيم الأخلاقية على أرض الواقع.

وهنا توصّل سماحة المرجع المدرسي إلى ما أسماه بـ«المذهب القيمي في التشريع»، وهو الذي يبني عملية الاستنباط الفقهي على أساس قيم الشريعة؛ إلّا أن هذه القيم ليست كمقاصد الشاطبي وآلياته، بل هي هرمية جديدة لمنظومة القيم الإسلامية التي تمثّل خلفية الفقيه المشرّع. وفي الوقت نفسه؛ فإنها ليست مجرد قيم نظرية بل قيم تتصل بواقع المجتمع وتحولاته، وهنا فإن سماحة السيد المرجع أدخل بحث «فقه الواقع» أو «فقه الأولويات» ضمن مباحث علم الأصول، ليس بصورته التقليدية كما في مباحث الأهم والمهم، والتزاحم، بل ضمن رؤية علمية اجتماعية عميقة في فقه الأولويات. بعبارة: فإن المرجع المدرسي يحاول في مشروعه «التشريع الإسلامي» الخروج بأسس أصولية جديدة لعملية الاستنباط تتجاوز انسدادات «مدرسة البهبهاني»، وفي الوقت نفسه تستمد أصولها وبنيتها الأساسية من الكتاب والسنة والعقل.

والحوار الذي بين أيدينا مع سماحة السيد المرجع المدرسي -دام ظلَّه- يمثّل محاولةً لاستجلاء بعض معالم هذه المدرسة الأصولية الجديدة، قام بها جملة من فضلاء الحوزة العلمية في حوار موسَّع حول هذه المسيرة؛ مبتدئة بهموم التطوير الأصولي وعقباته، ومنعطفة بعد ذلك نحو بعض تفاصيل «معالم المذهب القيمي في التشريع»؛ كعلاقة القيم بعضها ببعض، وتراتبها فيما بينها، وآلية تحديد الأوْلى فيها على أرض الواقع، ولم يخلُ الحوار من التطرق لواقع المؤسسة الدينية، وموقع الفقيه ونخب الخبراء في تجسيد القيم على أرض الواقع.

هذا كله في القسم الأول من الحوار؛ أما القسم الثاني فسيتناول الحديث عن المصادر الأساسية في عملية الاستنباط، ورؤية المرجع المدرّسي فيها، ابتداءً بالقرآن الكريم؛ وبنية القيم فيه، وموقعه الحساس في الاستنباط الفقهي، ثم مروراً على السنة المطهّرة؛ والحديث عن أقسامها وأبعاد حجيتها، وكيفية التفريق بين الأصول منها عن الفروع، وأخيراً عن العقل وعلاقته بالدين، ودوره في عملية الاستنباط.

شارك في الحوار كلُّ من:

الشيخ زكريا داوود:

عالم دين، باحث في الشأن الإسلامي، عضو الهيئة الاستشارية في مجلة البصائر

الدراساتية، نشر له في عدة مجلات وصحف العديد من البحوث والدراسات الفكرية، من أعماله المنشورة: تأملات في الحديث عند السنة والشيعة.

السيد محمود الموسوي:

عالم دين، باحث في الشأن الإسلامي، مدير ممثلية المرجع المدرسي في البحرين، عضو هيئة التحرير في مجلة البصائر، نشر له العديد من البحوث والدراسات الفكرية، من أعماله المنشورة: العولمة والمجتمع. التحديات الجديدة وبرنامج المهام.

الشيخ حبيب الجمري:

عالم دين، كاتب، أديب وشاعر، مدير عام جمعية النبأ الإسلامية، نشر له العديد من الأبحاث والمقالات في المجلات والصحف اليومية البحرينية، له ديوان مطبوع بعنوان: الرحيل إلى كربلاء.

الشيخ حمزة اللامى:

عالم دين، كاتب وباحث إسلامي، مندوب مجلة البصائر في بغداد، ناشط اجتماعي ومشارك في المنتديات الثقافية والفكرية في العراق، من أعماله المنشورة: خارطة الطريق الرسالي.

آفاق التطوير الفقهي وعقباته

السيد محمود الموسوي:

«من لم يطرق أبواب المستقبل بحزم اقتحم المستقبل رحابه بقوة، والمجتمع الذي لا يطوّر وسائل حياته فإنه يحكم على نفسه بالهلاك، ولا يعني التطوير تقليد الآخرين بل النّباع نهج وسطيّ يحافظ به على قيمه ويجعلها محور تطوير للوسائل، ولم تنسخ الشرائع الإلهية في أصولها بل في بعض التفاصيل لحكمة الحاجة إلى التغيير، والإسلام رسالة الله المهيمنة على سائر الشرائع بما فيها من قيم ومن نظام تطوير في سبيل تحقيقها. وهكذا التطوير في أحكام الدين يكون قائماً على أسس ثابتة، هي منظومة التعليم المثلى المتوفرة في كتاب الله المجيد وفي محكمات السنة الشريفة» (۱).

⁽١) عالج سماحة المرجع المدرّسي مسألة العلاقة بين العلم والدين في أكثر من نتاج ومؤّلف، وقد تم اقتباس بعض الكلمات التي وردت في الحوار من كتاب التشريع الإسلامي؛ مناهجه ومقاصده، ج٢، حيث تناول سماحة السيد المرجع المسألة بصورة موسّعة وفي سياق التطوير الأصولي والفقهي بل في عموم سياق

سماحة السيد؛ بهذه الكلمات تحدثتم عن مسألة «التطوير بين العلم والدين»، حبذا لو تعطونا فكرة عامة عن تصوركم للمسألة، لتكون منطلقاً لحوارنا معكم.

سماحة السيد المرجع:

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على سيد الخلق أجمعين وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.. وبعد.

السلام عليكم ورحمة الله. والسلام على الإخوة المؤمنين ورحمة الله وبركاته.

سبق وأن بيّنا أن لربنا -سبحانه وتعالى- على عباده حجتين: العقول والرسل. وبالرغم من أن هاتين الحجتين هما شعاعان ينبعثان من مشكاة واحدة وشعبتان من نور واحد، فإن لكل واحد منهما مسؤولية قد يختص بها. فإذا كان الوحي يحدّد لنا القيم والحِكم والأحكام بصورة أساسية، فإن العقل يقوم باكتشاف الحياة ومعرفة الحقائق، بالإضافة إلى أنّه أيضاً يساعدنا في معرفة الحقائق الكبرى؛ أي ما يرتبط بالمعارف الإلهية. إذا كان الأمر كذلك، فإن التطوير سيكون على محور الوحي وعلى قاعدة العقل. إذ إن العقل هو الذي يكشف لنا ضرورة التطوير، لماذا؟ لأنه يكشف لنا أنّ الموضوع قد تغيّر. كما لو أن الحاضر في وطنه سافر إلى خارج الوطن، فإن حكمه يتغيّر، فقد كان عليه أن يتم صلاته وهو في وطنه، أما وقد سافر، فعليه أن يقصر صلاته، وإن كان صائماً يفطر. فمع تغيّر الموضوع يتغيّر الحكم. كذلك العقل إذا اكتشف بأن هذا الموضوع حرجي أو ضَرَري، أو أن هذا الموضوع بتحديد الوحي، ولكن الموضوع الذي ينطبق عليه الحكم، فإن الحكم يتبع الموضوع بتحديد الوحي، ولكن الموضوع الذي ينطبق عليه الحكم يحدده العقل من خلال العلم والخبرة.. وغيرهما.

من هنا فإن مقولة «التطوير بين الدين والعلم» يمكنها أيضاً أن تكون بعنوان «التطوير بين الوحي والعقل». إذ إن العقل بما أنه يقوم بتحديد الموضوعات، ولأن الأحكام تتغير مع تغيّر الموضوعات، فإن العقل يقوم بدور أساسي في معرفة ضرورات التطوير. من هنا فإن مساحة التطوير تتم في الوسائل والأدوات التي لم ينصّ الشرع على قدسيتها أو بيَّن الشرع حكمها، ولكن لو كانت هناك أولوية وأهمية للحكم تفوق قدسية أو أهمية أو حكم الوسيلة، ففي مثل هذه الحالات يكون التطوير من نصيب الموضوع. مثلاً حينما أرى مريضاً في حالة صعبة وبالإمكان أن أوصله إلى المستشفى إما بسيارة سريعة أو بأخرى بطيئة، ولكنني أعرف

فهم الدين.

للتفصيل: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط۱، (لا، ت). ج٢، ٢١ - ٥٨.

لقراءة الكتاب من على الإنترنت: http://almodarresi.com/books/515/index.htm لقراءة الكتاب من على الإنترنت: كما تناولها أيضاً في كتابه: التمدن الإسلامي.

أن لو استخدمت السيارة البطيئة يمكن أن يكون في ذلك ضرر على صحة المريض، فالعقل في هذه الحالة يقول لي: بما أن واجبك الشرعي هو إنقاذ حياة هذا الإنسان، ولأن الشرع المقدّس يقول: «لا ضَرَرَ وَلا ضِرَارَ..»(٢)، ويقول أيضاً: ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنّمَا أَحْيَا النّاسَ بَمِيعاً ﴾(٢)، إلى آخر ما هنالك من الأدلة الشرعية التي تدلّ على قدسية الحياة، فعليك أن تستخدم السيارة السريعة، ولو كانت هذه السيارة تستخدم السيارة البطيئة، ولو كانت هذه السيارة هي السيارة التي تعودت عليها، وتعرف قيادتها جيداً، وهي سيارة والدك مثلاً وكرامة لوالدك، ولكن هذه أمور ثانوية. الأساس هو إنقاذ حياة هذا الإنسان.

وكذلك لو كنت أستطيع الدفاع عن بلدي بأسلحة بدائية، ولكنني أعرف أن لو استخدمت هذه الأسلحة، كالسيف والرمح والخنجر والترس والمغرفة وما أشبه، فسوف أنهزم في الحرب، فهل يجوز لي أن أستخدم تلك الأسلحة أو عليَّ أن أطوّر؟ لأن ربنا سبحانه وتعالى يقول لي: ﴿ وَأَعِدّواْ لَهُمْ مّا اسْتَطَعْتُمْ مّن قُوّةٍ وَمِن رّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوّ اللهِ وَعَدُوّكُمْ ﴾ (١٠).

والسؤال الذي يُثار هنا، وفي مثل هذه الحالات: هل العقل هنا مُشرِّع؟ الجواب: كَلَّا. العقل ليس مُشرِّعاً وإنما يحدِّدُ الموضوع، يعني أن الشرع في الحقيقة يحكم بما بَيَّنَ العقلُ موضوعَهُ وليس حكمَهُ.

القضية إذن في مسألة «التطوير بين العقل والوحي»، أن الوحي يحدّد الأحكام والعقل يحدّد الموضوعات، والتطوير يكون - في الحقيقة - بأن نطبّق أحكام الشرع على الموضوعات المتطوّرة والمتغيّرة حسب تغيراتها وتطوراتها.

الشيخ حمزة اللامي:

سماحة السيد أنتم دعوتم إلى التطوير في مناهج الاستنباط، وتناولتم هذا البحث في كتابكم «التشريع الإسلامي» منذ بداية التسعينات، ما ضرورة التطوير وما نظام التطوير المقترح لديكم؟

سماحة السيد المرجع:

في الحقيقة، المطّلع على هذا الكتاب^(٥) وكتبي الأخرى التي تتناول هذا الموضوع يعرف أن ضرورة التطوير هي ضرورة الحياة، وضرورة لتطبيق أحكام الدين، وقد بيّنت سابقاً

⁽٢) وسائل الشيعة، (آل البيت)، ج٢٥، ص٤٢٨.

⁽٣) سورة المائدة، آية: ٣٢.

⁽٤) سورة الأنفال، آية: ٦٠.

⁽٥) راجع الهامش السابق للتفاصيل.

أن الأوامر والأحكام الدينية يجب أن تطبق، خصوصاً ما عرفنا من الشرع أنه ضرورة، ولا يمكن التنازل عنها. وبتعبير آخر ما يسميه البعض بأمور الحسبة، فنحن نعرف أن المحافظة على الحياة، وعلى بيضة الإسلام –أيّ الإسلام ككل – وعلى الأمة، والكعبة، والمشاهد المقدّسة، والمساجد، والصلوات. وغيرها من الأمور التي تمثل ضرورة من الضرورات، إذا توقفت المحافظة على كل ذلك على شيء ما، علينا أن نحقق ذلك الشيء باعتبار أن مقدمة الواجب واجبة، وحينما يقول ربنا سبحانه وتعالى: ﴿ وَأَعِدّواْ لَهُمْ ﴾ فماذا تعني هذه الكلمة، ﴿ مّا اسْتَطَعْتُمْ مّن قُوّةٍ ﴾ بمعنى أن كل ألوان القوة سواء كانت قوة عسكرية، مالية، اقتصادية، صناعية، سياسية، اجتماعية، تدريبية، لوجستية، أي نوع من أنواع القوة لا بد أن نعدها؛ لأن الله سبحانه وتعالى حينما قال: ﴿ وَأَعِدّواْ لَهُمْ مّا اسْتَطَعْتُمْ مّن قُوّةٍ ﴾، وتركيب هذا الكلام يدل على ضرورة الوصول إلى كل قوة ممكنة يمكننا أن نصل إليها.

إذن ضرورة التطوير تأتي من ضرورة تطبيق أحكام الشرع (١)، باعتبار أن كثيراً من أحكام الشرع لا يمكن تطبيقها إلَّا بمقدّمات، وهذه المقدّمات سوف تكتسب شرعيتها ووجوبها من وجوب ذيها، أي ذي المقدمات التي أوجبها الرَّبّ سبحانه وتعالى، حينما يأمرك الرَّبّ –سبحانه وتعالى- بالحج: ﴿ وَللّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَن كَفَرَ فَإِنّ اللّٰه غَنِيّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴾ يجب (١)، فيجب عليك أن تفتش عن أية وسيلة توصلك إلى الحج، وحينما يأمرك بالجهاد: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدّينِ مِنْ حَرَجٍ مّلة أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتُكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى النّاسِ فَأَقِيمُواْ الصّلاَة وَآتُواْ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتُكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى النّاسِ فَأَقِيمُواْ الصّلاَة وَآتُواْ الرّكَاةَ وَاعْتَصِمُواْ بِاللّٰهِ هُوَ مَوْ لاَكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النّصِيرِ ﴿ (١)، عليك أن تفتش عن الرّكَاة وَاعْتَصِمُواْ بِاللّٰهِ هُوَ مَوْ لاَكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النّصِيرِ أَنْ مَا مَا فَي اللّٰهِ عَلَى أَن تفتش عن المّويد عليك أن تفتش عن المّولِي وَنِعْمَ النّصِيرِ أَنْ إللهِ هُوَ مَوْ لاَكُمْ فَنِعْمَ الْمَوْلَى وَنِعْمَ النّصِيرِ أَنْ اللّٰهِ عَلَى أَن تفتش عن

⁽٦) مثّل الحديث عن إمكانية تطبيق الشرع وضرورته في زمن الغيبة بداية الحديث في مسألة الدولة في الفكر الشيعي المعاصر، وهذا بدوره أثار تساؤلات في قضية إمكانات الفقه وأصوله بالمنهجية التي هما عليها على الوفاء بمتطلبات الدولة، كما وفي الوقت نفسه أثار مسألة موقع الفقيه في هذه المسألة، وقاد بالتالي إلى بحث ما عرفت بمسألة ولاية الفقيه، وقد كان سماحة السيد المرجع من أوائل الفقهاء والمفكرين الإسلاميين الذين تناولوا هذه المسألة منذ منتصف ستينات القرن الماضي، والتي عالجها في كتابه المعنون بـ«القيادة الإسلامية»، الذي طبع للمرة الأولى عام ١٩٧١، ثم تكرر طبعه مرات عدة. للتفصيل راجع: المدرسي، محمد تقي، القيادة الإسلامية، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط٢، ١٩٨٨ م - ١٩٤٠هـ.

ولقراءة الكتاب إلكترونيًّا من على الإنترنت: http://almodarresi.com/books/653/index.htm أما مسألة تطوير المناهج الأصولية لعملية الاستنباط فقد عالجه السيد المدرّسي في كتاب التشريع الإسلامي، كما أشير لذلك في الهوامش السابقة.

⁽٧) سورة آل عمران، آية: ٩٧.

⁽٨) سورة الحج، آية: ٧٨.

أية وسيلة تستطيع أن تحقق الجهاد بها، وحينما يأمرك بالدعوة إلى الله: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنّ رَبّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ (١) وبالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبإقامة العدل عن سَبِيلهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ (١) ، ﴿ يَا أَيّهَا الّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوّامِينَ للهِ ويقول: ﴿ وَأَقْسِطُواْ إِنّ اللّهَ يُحِبّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (١) ، ﴿ يَا أَيّهَا الّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوّامِينَ للهِ شَهَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلّا تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتّقْوَى وَاتّقُواْ اللهَ إِنّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (١١) ، أو يأمرك بأن تكون قوّاماً بالقسط، وقوّاماً لله وشاهدا بالحق. فإن هذه أوامر إلهية لا يمكن أن نتهاون في تطبيقها، فإذا احتاجت هذه الأوامر وتطبيقها إلى مجموعة وسائل جديدة متطورة فلا بد أن نقتنيها. فهي وسيلة إلى ذلك وتطبيقها إلى مجموعة وسائل جديدة متطورة فلا بد أن نقتنيها. فهي وسيلة إلى ذلك الحكم، فالخلاصة إنّ ضرورة التطوير تنبع من ضرورة تطبيق أحكام الشرع المقدس، تلك الأحكام التي جاءت مطلقة وغير مقيّدة بظرف أو بآخر، مما جاء في تعبير الفقهاء «مما عرفنا من الشرع ضرورة تطبيقها بأي شكل من الأشكال» أي إن الشرع يريدها بأي شكل من الأشكال» أي إن الشرع يريدها بأي شكل من الأشكال.

وأما بالنسبة إلى منهج التطوير، فهذا بحث طويل، إلَّا أن خلاصته أن منهج التطوير الأساسى هو في الحقيقة أن نتبع العقل(١٢)، نحدد الأولويات الشرعية، بالطرق التي بيّنتُها

http://almodarresi.com/books/603/index.htm

للتفصيل راجع: المدرّسي، محمد تقي، الفكر الإسلامي؛ مواجهة حضارية، دار المحجة البيضاء، لبنان - بيروت، ط١٠، ٢٠١١م، تحت عنوان: القسم الأول: العلم والفلسفة، البحث الأول: المعرفة بين الإسلام والتصورات البشرية. ولقراءة الكتاب إلكترونيًّا من على الإنترنت:

http://almodarresi.com/books/691/index.htm

كما تناول المسألة في شقها الكلامي العقدي، حيث التساؤل عن دور العقل في المعارف العقدية في ثلاثة كتب، هي: الفكر الإسلامي، والعرفان الإسلامي: بين بصائر الوحي وتصورات البشر، بحوث في القرآن الحكيم. للتفصيل راجع: المدرّسي، محمد تقي، بحوث في القرآن الحكيم، دار البيان العربي، لبنان - بيروت، ط٣، ١٩٩٧م، ص٩٩ - ١٣٤. ولقراءة الكتاب إلكترونيًّا من على الإنترنت:

http://almodarresi.com/books/20/index.htm

أما في الإطار التشريعي، حيث التساؤل عن دور العقل في التشريع، بدءاً بدوره في فهم النص، وعلاقته بالوحي، فقد عالجها في كتابين: بحوث في القرآن الحكيم، وفيه تناول علاقته بالنص القرآني

⁽٩) سورة النحل، آية: ١٢٥.

⁽١٠) سورة الحجرات، آية: ٩.

⁽١١) سورة المائدة، آية: ٨.

⁽١٢) تناول سماحة السيد المرجع قضية العقل من أكثر من زاوية فكرية، فقد تعرض لها في بعدها المعرف الإبستميولوجي في إطار نظرية المعرفة بصورة رئيسية في كتابين؛ هما: المنطق الإسلامي؛ أسسه ومناهجه، وفي كتاب: الفكر الإسلامي مواجهة حضارية. للتفصيل راجع: المدرسي، محمد تقي، المنطق الإسلامي؛ أسسه ومناهجه، دار البيان العربي، لبنان - بيروت، ط٢، ١٩٩٢م. تحت عنوان: القسم الثاني: أصول المنطق الإسلامي - البحث الثالث: ميزات المنطق الإسلامي. ولقراءة الكتاب إلكترونيًّا من على الإنترنت:

في كتاب التشريع الإسلامي الجزء الثالث (١١)، وبإيجاد آلية للتطوير، وآلية التطوير لا بد أن يشرف عليها الفقهاء والخبراء، الفقهاء بما أوتوا من علم الدين، والخبراء بما أوتوا من علم الدنيا أو علم الحياة. الخبير يحدّد الموضوع والفقيه يحدّد الحكم، هذا ليس في الأمور الكلية فقط وإنما حتى في الجزئيات. ولذلك أنا أدعو دائماً في مثل هذه الأمور إلى تشكيل مجالس الشورى التي تضم إلى جانب الفقهاء في الدين، خبراء في الحياة، وفقهاء في القانون وغيرهم؛ بحيث يكون الحكم الذي يخرج من خلال هذا المجلس حكماً شرعيًّا، لنضرب مثلاً معاصراً: ففي إحدى السنوات، تحدثت وسائل الإعلام عن إمكانية انتشار مرض أنفلونزا الخنازير (HIN1) انتشاراً واسعاً في أيام الحج (في العام ٢٠١٠)، مما أثار سؤالاً شرعيًّا في أروقة العلماء: هل الحج واجبٌ والحال هذه أم يسقط عن الوجوب بسبب الضرر البالغ باعتبار « لا ضرر و لا ضرار»، أم ماذا؟

هذا حكم شرعي إلّا أنه يعتمد في جانب منه على الفقيه، فمن جهته عليه أن يحدّد أهمية الحج ومدى مستوى الضرر الذي يسقط به الحج، لأن الحج بطبعه فيه ضرر بنسبة معينة شئنا أم أبينا، لكن الضرر هل يبلغ حدًّا يمكن للفقيه أن يسقط الحج عن المكلفين أم لا. ومن جهة أخرى نحتاج إلى الخبراء في الصحة، فهم يحدّدون مدى انتشار المرض، وهل يمكننا أن نعتصم دون المرض بسبب الكمّامات أو بسبب مجموعة أمور وقائية أو ما أشبه. الخبير يحدّد الموضوع والفقيه يحدّد الحكم، فمن خلال الحوار فيما بينهم سوف تُثنّج الفتوى أو الكلمة الأخيرة التي تخرج من خلال هذا المجلس، وهي بالطبع كلمة الفقيه المستندة، بالإضافة إلى الوعى الفقهى، إلى المشورة الصحية وما أشبه.

تحديداً، والتشريع الإسلامي؛ مناهجه ومقاصده، حيث تناول الموضوع بإسهاب، وهو ما أشار إليه في الحوار هنا. للتفصيل راجع: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م. ج١، ص٧ - ٨٥. ولقراءة الكتاب إلكترونيًّا من على الإنترنت:

http://almodarresi.com/books/706/index.htm

⁽١٣) تحدث سماحة السيد المدرسي عن مسألة الأولويات عند الشرع، وتناول المسألة من عدة جهات كان أهمها الجانب النظري الذي يحاول الإجابة عن سؤال: ما القيم عند الشرع وكيف تترتب من حيث الأولوية؟، والجانب الآخر هو الجانب العملي، أي حين يكون الفقيه في إطار مجتمعي ما، ويتصل بالواقع، فإن السؤال المثار هنا: بعد النظر في أولويات الشرع نظرياً، كيف يمكن تحديد ما الأولى عمليًّا وفي الظروف الاجتماعية الحالية؟ وفي هذا الإطار ناقش المسألة بصورة مقارنة مع ثلاثة من المفكرين، العلامة الشاطبي ومنهجه في تحديد الأولويات، والشيخ الغزالي، وأخيراً المفكر الأمريكي رالف بارتون

للتفصيل: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران ـ إيران، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م. ج٣، ص٣٦٥. ولقراءة الكتاب إلكترونياً من على الإنترنت: http://almodarresi.com/books/708/index.htm

التطوير الفقهى وهموم المؤسسة الدينية

الشيخ حبيب الجمري:

سماحة السيد، دعواتكم للتطوير دعوات سابقة، وليست جديدة، ومع ذلك هنالك فريق من المتشرعين المشتغلين بالعلم الديني والمتصدين للتشريع يلاحظون على هذا الخطاب، بمثل: «أن كتاب الله يدعو لسنن لا تبديل لها ولا تحويل»، وبالتالي كأنهم يميلون إلى عدم التقدم نحو مثل هذه الفكرة، فكرة التطوير خوفاً من الابتداع أو خوفاً من الانفلات، فكيف ترون ذلك؟

سماحة السيد المرجع:

طبيعي حينما نقول: «التطوير بين العلم والدين»؛ فإن معنى «التطوير» هنا لا يكون تطويراً من دون حدود، فالدين يحدّد التطوير، وسبق أن قلت كلمة: «الهدف يحدّد الوسيلة»، نحن هدفنا مرضاة الله -سبحانه وتعالى-، ولا بد أن تكون مرضاة الله دائماً نصب أعيننا ونحن نقوم بعملية التغيير والتطوير. فالأحكام الشرعية لا تتغيّر، إنما التطوير هو في الوسائل وفي الموضوعات، الحكم يتغيّر بتغيّر موضوعه وليس بتغيّره هو، الأحكام الشرعية أحكام ثابتة والحديث المعروف: «٠٠ حَلَالٌ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.، وَحَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَداً إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ.، والقرآن الكريم كذلك، كتابٌ أبديٌ للبشرية ولا نستطيع أن نغيّر حرفاً واحداً منه، ومن هذه الزاوية، ولأن هناك دعوات من للبشرية ولا نستطيع أن نغيّر حرفاً واحداً منه، ومن هذه الزاوية، ولأن هناك دعوات من قبل البعض للتحلّل من الأحكام الشرعية، فما يلزم توضيحه هنا - في الحقيقة- هو أن التطوير الذي ندعو إليه ليس تطويراً بلا حدود، إن صح التعبير، وقد بينًا ضوابط للتطوير، وأهم هذه الضوابط إشراف الفقهاء على عملية التطوير حتى لا يمسّ التطوير حكماً ثابتاً في الشريعة، وهذا الشيء قضية مهمة.

آلية التطوير التي نتبعها تجري ضمن سلسلة من الإجراءات تبدأ بالخبراء في كل مجال، بحيث يوصون بالتطوير ويبيّنون أسبابه، ومن ثمّ الحاكم الشرعي، وبعد النظر في كل الحيثيات، يعطي الفتوى بذلك.

الشيخ زكريا داوود:

سماحة السيد، الواقع إن كل موجة تطوير تحدث سواء في داخل الاتجاهات الدينية أم خارجها ترافقها موجة قوية جدًّا من رفض التطوير، والوقوف أمام هذه الموجة في المعاهد

⁽١٤) الكافي، ج١، ص٥٨.

الدينية بشكل ملحوظ، وقد حدثت فعلاً. فلو قلنا: إن هنالك مرحلة من التطوير مرّت بشكل جيد، ولكن لا يزال هناك أمور نحتاج فيها إلى مزيد من التطوير. مثلاً التطوير في معرفة الموضوع الخارجي، فلا يزال البعض إلى الآن يريد أن يعرف أول الشهر وآخر الشهر بالعين المجردة، بينما هنالك أساليب تكنولوجية حديثة ممكن أن تقدم لنا معرفة يقينية مباشرة بالموضوع.

لماذا لا زالت المعاهد الدينية ترفض مثل هذه الدعوات، الدعوة في تطوير المعرفة بالموضوع أو الدعوة في تطوير الفهوم، ففهومنا لا زالت مرتبطة بفهوم العلماء في المعاهد الدينية، التي لا تزال مرتبطة هي الأخرى بمفهوم السلف. وكذلك المناهج الدينية، تلك المناهج الدينية، تلك المناهج الدينية، التي تدرّس في المائتين سنة لا زالت هي تدرّس إلى الآن.

هذا في الواقع يدعونا إلى التساؤل: لماذا إلى الآن لم تستطع المعاهد الدينية أن تتجاوز هذه المرحلة وتنسجم مع العصر الراهن الذي تطورت فيه المعرفة وأساليبها؟

سماحة السيد المرجع:

أو لا الله الله أن نُبشِّر الأمة بأن تطوير المناهج بدأ وبصورة جيدة في كثير من المعاهد الدينية (١٥٠) والحوزات العلمية وربما في القريب العاجل نشهد نتائج هذا التطوير.

ثانياً: كان من أسباب توقف البعض عن الإستجابة للتطوير هو العاصفة الشديدة التي مرت بنا من الجهة الغربية، حيث إن هذه العاصفة كادت تقتلع كل الأشجار من الجذور وتمحو تراثنا بصورة كاملة (١٦)، فالبعض من أبناء الأمة ارتأوا في مواجهة هذه العاصفة أن يصدوها أولاً، ومن ثم يفكرون في التطوير، وفعلاً تم صدّها بصورة أو بأخرى، كما أن

⁽١٥) منذ منتصف الستينات تبنى المرجع المدرّسي رؤية في تطوير المؤسسة التعليمية الدينية (الحوزات العلمية)، اعتمد فيها على الأصالة والتطوير، وقد طبقها في مشروع أشرف عليه تحت مسمى «حوزة الإمام القائم على العلمية» التي تأسست في طهران عام ١٩٨١، وامتدت فروعها إلى مدينة مشهد المقدسة، وسوريا، وشرق المملكة العربية السعودية، والبحرين، والعراق؛ في كربلاء، وبغداد، والبصرة. وعلى مدى ثلاث حقب حتى الآن كان لهذه الحوزة مخرجاتها العلمية والعملية في الساحة الإسلامية. أما فاسفتها التعليمية، ورؤية السيد المرجع لأفاق تطوير الحوزات فقد كتبها في كتابه بعنوان: المعهد الإسلامي؛ بين الأصالة والتطوير، للتفصيل راجع: المدرّسي، محمد تقي، المعهد الإسلامي؛ بين الأصالة والتطوير، ط١، ١٩٩٢م، ١٤١٣هـ. ولقراءة الكتاب إلكترونيًّا من على الإنترنت:

http://almodarresi.com/books/601/index.htm

⁽١٦) تحدث سماحة المرجع المدرّسي عن أزمة التخلف التي عاشتها الأمة الإسلامية، عن جذورها ومسبباتها؛ سواء الداخلية المتمثلة في الثقافة التبريرية أم الخارجية المتمثلة في العلاقة بالغرب، وذلك في كتابه: الإسلام ثقافة الحياة، للتفصيل راجع: المدرّسي، محمد تقي، الإسلام ثقافة الحياة، انتشارات المدرسي، ط١، ص١١ - ٩٥. ولقراءة الكتاب إلكترونيًّا من على الإنترنت:

http://almodarresi.com/books/244/index.htm

الموجة قد انحسرت نسبيًّا، لأنها إنما جاءتنا بعد أن تقدَّمت أوروبا، لكن حينما وقعت حربان عالميتان، ثم تلتها أحداث كثيرة في العالم، كالحروب الإقليمية، والأزمات الحادة، انكشفت السوءات في أوروبا، مما حدا بالمسلمين الذين كانوا في البدء قد تأثروا بالتقدم في الغرب، أن يعيدوا حساباتهم، وكانت الفرصة في هذه اللحظة للكثير من الدعاة إلى الله، والمفكرين، والعلماء المتصدين للساحة الدينية أن يطوروا أساليبهم، لأنهم وجدوا أن هذه العاصفة قد مرّت. وذلك أشبه ما يكون بالإنسان الوحيد الذي يحمل في يده شيئاً ثميناً ممزوجاً بحجارة، ويريد أن يميّز بينهما، لكنه يخشى إن فتح يده أن تزيحها العاصفة الجديدة كلها، فهو يمسك يده بقوة حتى إذا مرت العاصفة، بدأ يُميّز.

ثالثاً: الانفتاح على تطور المعرفة والحياة البشرية من حيث الأحكام الشرعية أمور متعددة لا تنحصر فيما توقّفتم عنده، أي فهم خصوصيات الخطاب.. مثل المحكمات التي تندرج فيها المتغيّرات، وتقدير الموضوعات العامة المتغيّرة، وتحديد الأولويات لمعالجة التزاحم تبعاً لتغير الظروف الموضوعية.

أما ما أشرتم له، فنذكِّر بملاحظة هي: معروف أنه من القوانين الشرعية ما طابعه الثبات حتى في التفاصيل التي بيَّنها الشارع المقدس، وتنضوي هنا العبادات وأحكام الأحوال الشخصية كقضايا الزواج والإرث، وقانون العقوبات ووسائل الإثبات فيها. والتبدلات في هذا النوع مؤطرة ظاهراً بالطابع الشخصي والمحدود، ويعالجها الفقيه بما يعرف بالعناوين الثانوية.

ومن القوانين ما تسميه الروايات بـ (الموسّعات)، وينضوي تحتها ما يرتبط بالولاية العامة والسياسات والاقتصاد وما أشبه ذلك. والفارق بين النوعين بالنسبة للفقيه هو السعة والضيق التابعان لتفصيل الأدلة في الأول، وسوق التشريعات في الثاني على نحو الأحكام العامة والكليّات. والصنفان مستنبطان من الكتاب والسنة بلا فرق من حيث المصدر مطلقاً.

أي إنه من حيث الاستنباط والفهم لا فرق؛ فإنه يتبع خصوصيات الدليل. أي إن توصيفه أنه من الموسعات أو المفصّل أو طبيعة الحكم المستنبط يتبع الدليل ذاته لا افتراض الإنسان الذي يقوم بالفهم والاستنباط أو توقعاته.

لذا المثال الذي ذكرتموه (رؤية الهلال) لا يتعلق فهمه بالانفتاح، نعم ثمة حوار فقهي فيه وفي مواضيع أخرى تكون بعض الآراء قريبة من هذا العصر أو ذاك، لكن المعول على مفاد الدليل ذاته. ففي مسألة الهلال، يرى مشهور الفقهاء الإماميين أن الحديث المعروف: «صم للرؤية وافطر للرؤية» (١٠) يقصد الرؤية المباشرة بالعين المجردة كقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتَّى يَتَبَيّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمّ أَتِحَواْ الصّيامَ إِلَى اللّيلِ ﴾ (١٠)، أيّ بصورة واضحة، وللناس أي للعرف العام لا البعض، لذا

⁽١٧) تهذيب الاحكام، ج٤، ص١٦٠.

⁽١٨) سورة البقرة، آية: ١٨٧.

استشكلوا بالرؤية عن طريق الأجهزة التي تُقرِّب البعيد، وثمة رأي يذهب إلى أن ثبوت الهلال بخروج القمر عن المحاق بعد أن يتخذ الحجم المناسب مع الرؤية فتكون الأجهزة كاشفة عنه بل مجرد إمكانها أو أن الرؤية تعم العرفية وبالأجهزة... ومثل هذا اشتراط وحدة الأفق وعدمه، والمطهرية من الخبث بزوال النجاسة أو بالغَسْل، وموضوعات كثيرة من هذا القبيل إلَّا أن المعول على مفاد الأدلة كما يصل إليه الفقيه.

أما الشق المتعلق بالمعاهد والمراكز الدينية والحوزات، لا بد أن نعرف أن عملية التطوير عملية جدية ومعقدة تتطلّب الدقة، لأنه يمكن للإنسان أن يفقد امتيازه ولا يكسب الانفتاح، فالتطوير الحكيم يتم بتروِّ مدروس.

فليس من الصحيح أن نُقحم كل نظرية في الحوزة أو نتعامل معها على أنها مفتاح الحقيقة والمدنية، فكل نظرية بحاجة إلى زمن حتى تستقر علميًّا وتُعرف أبعادها وملائمتها من خلال التمحيص العلمى لها.

أما من يخالف التطوير بصورة عامة فأعتقد أنّ عدد هؤلاء قد تضاءل إلى درجة بعيدة جدًّا، وكما تعرفون أن حوزاتنا العلمية أخذت الآن بوسائل التطوير كثيراً، وكثير من الأبحاث الجديدة تعالج موضوعات جديدة ومعاصرة.

السيد محمود الموسوي:

سماحة السيد، ذكرتم فيما يتعلّق بعقبات التطوير، أن هنالك العديد من العقبات، من ضمنها ما عالجها القرآن الكريم بمسمى «مشكلة اتبّاع الآباء» إلّا أن هناك مشكلة معاكسة بحاجة إلى معالجة. فهنالك من جهة؛ الخوف من التطوير، ومن جهة أخرى هنالك الخوف من الانبهار بالتطوير السريع وإرادة التقدم سريعاً كما يحصل الآن في حالة الانبهار بالحالة الغربية، فنرى أن الشخص يريد التطوير بصورة سريعة في مناهج البحث أو أحياناً يتعداها من الآليات إلى الأحكام، حتى يصل الحال بحيث يجعل الشخص مشدوداً إلى التطوير وليس خائفاً منه.

وهذا يقودنا إلى الكلام حول الابتداع أو الإبداع، والبدعة التي هي -بالنتيجة- محرمة في الإسلام، فكيف نوازن بين هذه وتلك، كيف نعالج هذه الحالة من الانبهار؟

سماحة السيد المرجع:

أو لاً: فيما يتَّصل بالاتِّباع الأعمى والتقليد غير المدروس؛ فواضح أن القرآن الكريم قد عالج هذه الحالة، وبالتدبر في سورة الأنعام بشكل جِدِّي نجد كيف أن الله -سبحانه وتعالى- قد نهانا عن ذلك، كذلك فُصِّل القول في سورة الأعراف.

أما ما يتَّصل بالجانب الآخر، وهو جانب الانبهار بالحضارة الغربية، أيضاً فإن هذه

مشكلة في التطوير، لماذا؟ لأن المسلمين مقتنعون بصورة راسخة بأن دينهم هو أفضل الأديان، متمسكون بهذا الدين، ومصادره المعرفية من القرآن الكريم وسنة النبي على الأديان، وأقول بصراحة: لا يمكن للمسلمين أن يتخلوا عن دينهم، فالمسلمون وهم في بحبوحة الحضارة الغربية –إن صح التعبير – في البلاد الغربية كالولايات المتحدة وأوروبا، يزدادون تمسكا بالدين، وذلك لما يجدونه من أزمات أخلاقية كبيرة، فكيف بالمسلمين في بلدانهم. بل وحتى الحكومات التي حاولت أن تفرض على المسلمين التخلّي عن الدين كما في التجربة العلمانية التركية في مشروع مصطفى أتاتورك، أو في التجربة الإيرانية ما قبل الثورة في عهد رضا خان، أو غيرهم في العراق، أو غير هذه البلاد، فإن هؤلاء رُفِضوا ولم يستطيعوا أن يقدّموا شيئاً للغرب، بل بالعكس من ذلك أساؤوا للغرب وللحضارة أكثر مما نفعوها. وبالتالي فإن الفئة المنبهرة فئة محدودة وقليلة.

على أي حال، فإن فئة من الحداثيين إذا كانوا في الحقيقة منبهرين، فإن انبهارهم بالغرب وطرحهم التطوير الجارف ليس تطويراً، وإنما هو تغيير كلّي لكل القيم والمبادئ ولكل التاريخ، والواقع أن هذا الطرح في الحقيقة يعتبر عقبة في طريق التطوير.

أما كيفية المعالجة مع هؤلاء فلا بد أن نفكر تفكيراً موضوعيًّا، وألَّا نتعامل بردّة فعل، فربنا سبحانه وتعالى يقول: ﴿ يَا أَيّهَاۤ النّدِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوّامِينَ للهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتّقْوَى وَاتّقُواْ الله إِنّ الله خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (١٠).

أيّ إذا تعاملنا مع مثل هذه الدعوات بردود أفعال نحسر، وإنما يجب أن نُقيّم الموضوع تقييماً دقيقاً بعيداً عن دعوات الآخرين، ومن ثمّ نعمل بما يمليه علينا الشرع والعقل.

الشيخ حمزة اللامي:

سماحة السيد؛ فيما يتَّصل بما طرحتم، ما الثابت الذي لا ينبغي تطويره؟ وما المتغيّر؟ وما المقياس في ذلك؟ يبدو أننا نعيش فوضى في رسم الحدود بين ما يمكن تغييره وما يلزم البقاء عليه.

سماحة السيد المرجع:

باختصار، سنن الله لا تتغير، أحكامه الكلية العامة لا تتغير كذلك، شعائر الدين لا تتحمل التغيير، إنما التغيير يطال الأحكام التابعة للموضوعات (٢٠)، إذا تطوّرت الموضوعات

⁽١٩) سورة المائدة، آية: ٨.

⁽٢٠) فصّل سماحة السيد المرجع المدرّسي الحديث في موضوع الثابت والمتغير في أكثر من مُؤَلَّف وبأكثر من زاوية، فقد بحثها من الزاوية الثقافية في كتابه: (الإسلام ثقافة الحياة)، في فصل تحت عنوان:

أو المساحات الفارغة التي لا حكم فيها، حيث بَيَّن الإسلام القواعد الكلية وترك الأمور للناس، وإنما هناك تعليمات ووصايا ولكنها ليست بتعليمات موجبة أو حتمية، فنحن أحرار في هذه المسائل.

الشيخ حبيب الجمري:

سماحة السيد، مما طرحتم ضمن عقبات التطوير (الاحتياط) وعرَّفتم الاحتياط في الدين: «بأنه وعي الدين بحقيقته، ثم تطبيقه كله» (٢١)، وجاء في الحديث الشريف: «.. أَخُوكَ دِيثُكَ فَاحْتَطْ لِدِينِكَ» (٢١). والمؤمن يحاول بطبيعته أن يتورَّع خصوصاً إذا وجد نصوصاً مثل: «إِنَّ عَوَازِمَ الأُمُورِ أَفْضَلُهَا، وَإِنَّ مُحْدِثَاتِهَا شِرَارُهَا» (٢١)، يشكل عنده نوع من الارتباك. فنحن في قسم من الأوامر الشرعية مأمورون بالاحتياط، بينما هو من جانب آخر، كما تفضلتم، قد يكون الاحتياط عقبة أمام التطوير. فكيف نوازن بين هذا وذاك؟

سماحة السيد المرجع:

في الحقيقة الاحتياط ليس عقبةً، بل الاحتياط يدعونا إلى التطوير، فحينما يقول لك الشرع: «.. أُخُوكَ دِينُكَ فَاحْتَطُ لِدِينِكَ» (''')، فإن معنى هذا أن نطبق أحكام الدين بأية وسيلة، ولا يعني أن نتوقف عن تطبيق الحكم الشرعي، فالقرآن الكريم يقول: ﴿ وَأَعِدّواْ لَهُمْ مّا اسْتَطَعْتُمْ مّن قُوّةٍ وَمِن رّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْق اللهِ وَعَدُوّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللهِ يُوفّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ لَا تَعْلَمُونَهُمُ الله يُوفّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لاَ

http://almodarresi.com/books/244/am0s2dj8.htm

وفي كتابه: التمدن الإسلامي: أسسه ومبادئه، انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، ١٩٩٢م. في فصل تحت عنوان: الثوابت والمتغيرات في الحضارة الإسلامية، ص١٩٠. أما من الناحية الأصولية والتشريعية، وهو ما اختصره في الجواب أعلاه، فقد عالجه بتفصيل في كتاب التشريع الإسلامي، في الجزء الثاني.

للتفصيل راجع: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، (لا، ت). ج٢، ٢٧١. ولقراءة الكتاب من على الإنترنت:

http://almodarresi.com/books/515/index.htm

(٢١) للتفصيل راجع: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران – إيران، ط١، (لا، ت). ج٢، ٨٤. ولقراءة الكتاب من على الإنترنت:

http://almodarresi.com/books/515/index.htm

الثقافة بين الثوابت والمتغيرات، ص١٧٥. لقراءة الفصل إلكترونيًّا:

⁽٢٢) وسائل الشيعة، (آل البيت)، ج٢٧، ص١٦٧.

⁽٢٣) نهج البلاغة، خطبة رقم: ١٤٥.

⁽٢٤) وسائل الشيعة، (آل البيت)، ج٢٧، ص١٦٧.

تُظْلَمُونَ ﴾ (١٠٠) والاحتياط يقتضى أن نطبق هذا الأمر الإلهي.

في بعض الأحيان نجد أنّ الفهم الخاطئ للاحتياط قد يقود الإنسان إلى القول بأن الاحتياط يدعوه إلى عدم تغيير الأمور، والجمود على حالة معينة، وهذا هو نوع من التكلّف في الدين، والتكلّف في الدين مرفوض، ذلك أن الشرع المقدس دين اليسر: ﴿ يُرِيدُ اللّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾ (٢٦)، وفي آية أخرى: ﴿ وَجَاهِدُوا فِي اللهِ حَقّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدّينِ مِنْ حَرَجٍ مِّلّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرّسُولُ شَهِيداً عَلَيْكُمْ وَتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى النّاسِ فَأَقِيمُواْ الصّلاَةَ وَآتُواْ الرّكَاةَ وَاتُواْ الرّكَاة وَاعْمَ النّصِيرُ ﴾ (٢٧).

ويقول الإمام موسى بن جعفر -في حديث-: إِنَّ أَبَا جَعْفَر اللِيْ كَانَ يَقُولُ: «إِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِجَهَالَتِهِمْ إِنَّ الدِّينَ أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ» أَنْ .

والإمام الصادق ﴿ لِلْ يَقُولَ: «الدِّينُ وَاسِعٌ وَلَكِنَّ الْخَوَارِجَ ضَيَّقُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ · · » (٢٠) ، كما في روايات أخرى إشارة إلى بني إسرائيل، وكيف ضيَّقوا على أنفسهم فضيق الله عليهم.

فالاحتياط ('') الذي نعتقد به هو المحافظة على الدين بكل وسيلة، وربما نطور الوسائل للمحافظة على الدين وعلى أحكام الدين. أما ما يسمى بالاحتياط عند البعض فلعله هو نوع من التكلّف في الدين المرفوض شرعاً، وهو - في الحقيقة - نتيجة لترك بعض الناس جانباً من الدين، ولكن يتظاهرون بجانب آخر، مثلاً يترك الجهاد، وخدمة الناس، والمطالبة بالحكم بالعدالة ثم يبني مسجداً كبيراً جدًّا، إلّا أن القرآن الكريم يقول له: ﴿ أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَازَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنْ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الأَخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللهِ لاَ يَسْتَوُونَ عِندَ اللّهِ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظّالِمِينَ ﴾ ((۱۳).

⁽٢٥) سورة الأنفال، آية: ٦٠.

⁽٢٦) سورة البقرة، آية: ١٨٥.

⁽٢٧) سورة الحج، آية: ٧٨.

⁽٢٨) من لا يحضره الفقيه، ج١، ص٢٥٧.

⁽ ۲۹) الكافي، ج٢، ص٤٠٥.

⁽٣٠) لمعرفة الرأي التفصيلي لسماحة المرجع المدرّسي في مسألة الاحتياط، راجع البحث في كتاب التشريع الإسلامي الجزء الثاني، حيث تناوله السيد المدرّسي بتفصيل موضحاً حدوده، ومستعرضاً البعد التاريخي بعوامله التي حدت بالفقهاء لتضخيم هذا الباب بل لعموم ما يسمى بـ(الأصول العملية) التي هيمنت على البحث الأصول منذ عصر الوحيد البهبهاني وإلى اليوم، وأخيراً مبيناً رأيه في الموضع الصحيح للاحتياط، للتفصيل راجع: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده، انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، (لا، ت). ج٢، ٨١ - ١٠١. ولقراءة الكتاب من على الإنترنت: http://almodarresi.com/books/515/index.htm

⁽٣١) سورة التوبة، آية: ١٩.

الدين كلَّ لا يتبعَّض. كما جاء في وصية الرسول الاعظم عَيَلْ اللهِمام علي: «يَا عَلِيُّ، إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلْ فِيهِ بِرِفْقِ وَلَا تُبَغِّضْ إِلَى نَفْسِكَ عِبَادَةٌ رَبِّكَ...» (٢٣).

والمفارقة أن البعض يرى إن الاحتياط يبرر له تعطيل بعض الأحكام، وتفعيل أخرى، ولكن بالنظرة العميقة نجد أن ما عُطّل كان مخالفاً لبعض المصالح الذاتية والآنية، وما فُعّل كان غير مضر بها. والواقع فهذا ليس من الاحتياط في شيء، فالاحتياط في الدين معناه العمل بالدين كله.

أما بالنسبة لـ«عَوَازِمَ الأُمُورِ.. وَمُحْدِثَاتِهَا»، وما أشبه، فإن البدعة في الدين حرام، والبدعة في الدين تعني أن يُفترى على الله شيءٌ ليس في الدين، ثم يُنسب إلى الدين، هذا معنى البدعة، أما تطوير حياتنا فليست من الابتداع في الدين، وفعلاً بعض المسلمين كانوا في التاريخ ابتدعوا في الدين ولا أريد التفصيل في هذه النقطة، ولكن هناك بعض الأمور لم يرد فيها نص شرعي لا عام ولا خاص، ولكن نسبوه إلى الدين، وهذا افتراء على الله -تبارك وتعالى-.

التطوير الفقهي، الفقيه، الدولة الحديثة

السيد محمود الموسوى:

سماحة السيد، هنا تساؤل، فقد ذكرتم أن القيم هي محور التطوير، ولا بد للرجوع إلى الفقهاء في عملية التطوير، خصوصاً فيمَنْ يحدّد القيم ويُصدر الأحكام أيضاً. في الدول الحديثة اليوم هناك المجالس التي تُسمَّى بالمجالس التشريعية ومجالس الأمة والبرلمانات، ويناط بها تشريع أحكام وقوانين جديدة إلى الناس. كيف نعالج هذه المسألة؟ هل نوجد بين هذه المجالس وبين الفقهاء قنوات -مثلاً - أم أن لها حق التشريع؟

سماحة السيد المرجع:

في الحقيقة، إن التشريعات التي تطال الموضوعات التي للشرع فيها كلمة يجب أن تخضع لرقابة جديّة من قبل الفقهاء (r)، وأيّ تشريع لا يجوز إلّا إذا كان تحت نظر الفقيه،

⁽٣٢) وسائل الشيعة (آل البيت)، ج١، ص١١٠.

⁽٣٣) عالج سماحة السيد المدرّسي العلاقة بين الفقهاء كجهة مختصة بالمجال الشرعي، وبين خبراء الأمة كجهة مختصة بالمجال الشرعي، وبين خبراء الأمة كجهة مختصة بشؤون الحياة في سياق معالجة العلاقة بين الحاكمية الإلهية للدين ومتغيرات الظروف الواقعية، أو في سياقة العلاقة بين الولاية والشورى، وذلك في كتاب التشريع الإسلامي الجزء الثالث وهناك قد تطرّق لعدة بحوث في هذا الإطار؛ منها: كيف نوازن في العمل التشريعي الإفتائي بين ثوابت الدين ومتغيراته، فمعرفة الثوابت من مختصات الفقهي، ومعرفة المتغيرات وتشخيصها من مختصات الخبراء، ولتطبيق تلك الثوابت على المتغيرات، فإننا بحاجة إلى علاقة واضحة بين الجهتين، وهو من ضمن ما عالجه سماحة السيد في مكانه.

والفقيه بدوره سوف لا يقول كلمته إلا عبر الأحكام الشرعية. أيّ إنه ليس الفقيه بذاته هو الذي له موضوعيّة، وإنما الفقيه بصفته فقيهاً، وبصفته يحكم بالشرع. ومن هنا فإن بعض هذه التشريعات بحاجة إلى إعادة نظر، وفعلاً نحن نلاحظ خطأ بعض هذه التشريعات بعد أن تُشرّع وتطبق لفترة، ونكتشف الجوانب السلبية فيها، على سبيل المثال: توجد في كثير من البلاد الإسلامية أراض بوار بملايين الكيلومترات، ولكن بعض التشريعات في بعض الدول تمنع إحياء هذه الأراضي، بينما الرسول الأعظم المرسل المين عمرها أحيا مواتاً فهو لهه ويقول الإمام الصادق المرسل المين الأرض لله وَلِمَنْ عَمَرَها» (من المعام المعادة الأرض من جملة مسؤوليات الإنسان فوق الأرض. وفي الحالة هذه فإن هذا التشريع يخالف الدين، يخالف نصًّا شرعيًّا، ونتيجة ذلك أن تبقى بلادنا متخلفة زراعيًّا وصناعيًّا، وتبقى المعادن تحت الأرض، بينما نحن بحاجة ماسة لها، والسبب لأن هناك من شرع بخلاف الدين، وهذا لا يجوز. الدين إنما هو في مصلحة الناس ولذلك ينبغي أن تكون هذه التشريعات تحت إشراف لجان من الفقهاء المتصدين لكي يقولوا فيها كلمتهم الفصل والتي هي كلمة تحت إشراف لجان من الفقهاء المتصدين لكي يقولوا فيها كلمتهم الفصل والتي هي كلمة الإسلام.

الشيخ حمزة اللامي:

سماحة السيد؛ لكي نضمن استقامة التشريع المستجد المستجيب لمتغيرات العصر، ألا توجد حاجة ماسة لتقنين العلاقة وضبطها بين فقهاء الشريعة وفقهاء القانون، باعتبار أن فقهاء القانون تحت قبة البرلمان هم بحاجة إلى دستور وبحاجة إلى روح الشريعة الإسلامية؟

سماحة السيد المرجع:

بالتأكيد.. نحن سبق وأن قلنا بأن أحكام الشرع مهيمنة على أحكام الوضع، نحن نسمح للفقهاء القانونيين بأن يعملوا كجزء من الخبراء في الأمور، ويطرحوا لوائح لمجالس البرلمان أو

ومنها أيضاً؛ تشخيص المتغيرات تشخيصاً علميًّا، فكيف نشخص الضرورات والمصالح العامة في إطار القيم، بحيث لا تتحوّل الضرورات إلى ثوابت تضرّ مصالح الناس، ولا يكون عنوان المصلحة فرصة لعناوين أخرى تتعارض مع قيم وروح التشريع؟ وهذا بدوره يقود إلى بحث أكثر تعقيداً وهو كيفية تشخيص الأولويات في القيم؟ وكيفية الترجيح فيما بينها فيما إذا تعارضت نظريًّا أو تزاحمت عمليًّا؟.

للتفصيل: المدرّسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران

⁻ إيران، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م. ج٣، ص٣٦٣ - ٣٨٣. ولقراءة الكتاب إلكترونيًّا من على الإنترنت: http://almodarresi.com/books/708/index.htm

⁽ ٣٤) الكافي، ج٥، ص٢٨٠، باب إحياء أرض الموات، ح٣٠

⁽ ٣٥) وسائل الشيعة، ج٢٥، ص٤١٤.

غيرها لكن في نهاية المطاف تكون الهيمنة للشرع، فهو الذي يحدد القيم والأحكام الأساسية، ولذلك فإني وفي أحاديث سابقة (٢٦)، فيما يرتبط ببعض الدول، اقترحت إيجاد لجنة عليا تضم مجموعة من الفقهاء الشرعيين، والفقهاء الدستوريين أي فقهاء الدستور والقانون الأساسي، ولا بد لهذه اللجنة أن تُعطي الكلمة الفصل في القوانين التي تصدر في هذا البلد، ولا ريب في أنه من دون هذه اللجنة العليا فنحن نعيش الفوضى، وهذه الفوضى قائمة الآن، حيث نرى قانوناً يضرب آخر. وفي بعض البلاد ومن أجل الخروج من الضغط الشعبي أوجدوا لأنفسهم قوانين طوارئ، بحيث يعيش البلد في حالة قانون الطوارئ بشكل دائم، أي قانون اللاقانون. أو قانون لرفض القوانين لا يمكن أن نعيش حالة أو قانون لرفض القوانين لا يمكن أن نعيش حالة من الطوارئ التي تعني في النهاية رفض القوانين، وهذه المسألة سببت إرباكاً كبيراً في الأمة.

التطوير الفقهى وإشكالية الثابت والمتغير

السيد محمود الموسوي:

سماحة السيد، تحدثتم مُطوَّلاً وفي أكثر من مُؤلَّف عن عملية التطوير وآلياتها، وهانحن نرى ضرورة الحديث عن أحد أهم المسائل في القضية، والتي شغلت الفكر الإسلامي في العصر الحديث، وهي العلاقة بين الثوابت والمتغيرات في التطوير الحضاري، فهل هناك ضرورة لوجود ثوابت في عملية التطوير؟ وما موقع العرف واحتياجات الأمة العليا فيها؟ ومن هي الجهة المُخوَّلة لسن التشريعات الجديدة وإحداث التغيير؟ حبذا لو تحدثونا على رؤيتكم العامة لهذه القضية لتكون محور نقاشنا معكم؟

سماحة المرجع:

إنْ نظرت إلى الطبيعة من حولك لرأيت أن هناك ثوابت، وهناك متغيرات، الشمس ثابتة، والأرض كأرض ثابتة، والجبال راسية، ولكن المتغيّر هو الليل والنهار، الغروب والشروق، وأساساً أية حركة لا تكون إلَّا على ثابت، فالحركة بلا شيء ثابت لا تُسمَّى حركة، فهنا نتساءل ما الثوابت

⁽٣٦) في عام ٢٠٠٤، وبعد أشهر من سقوط نظام صدام حسين في العراق، كان السيد المرجع المدرّسي قد دعا إلى اقتراح تشكيل المجلس السيادي؛ والذي يتكوّن من علماء دين من مختلف الطوائف الإسلامية، وخبراء قانون، وقادة من مختلف الإثنيات، وذلك لانتخاب رئيس الجمهورية، ورئيس للبرلمان، وبعد ذلك تشكيل الدستور. وقد أجرى الصحفي المشهور، ومدير قناة الجزيرة لاحقاً وضّاح خفر لقاءً تلفزيونيًّا مطولاً مع سماحة السيد المرجع بهذا الخصوص، كما وأجرت معه لقادات أيضاً العديد من القنوات العراقية والصحف العربية والأجنبية.

لقراءة حوار الجزيرة كاملاً مع المرجع المدرّسي، يمكن زيارة هذا الرابط: http://aljazeera.net/Portal/Templates/Postings/PocketPcDetailedPage.aspx?PrintPage=True &GUID=%7B8F5266E4-DBF645-DD-8125-DF0BA4E2114D%7D&archiveID=92374

في عالم التكوين لننتقل من خلال ذلك إلى معرفة الثوابت في عالم التشريع. في عالم التكوين تتمثّل الثوابت في أصل الوجود والكينونة والتحقّق، صحيح أن الوجود قائم بالله سبحانه وتعالى، وإذا شاء الله عز وجل أزال كل شيء، إلَّا أنه في إطار إرادة الله فإن الوجود ثابت، ومن الثوابت السنن الإلهية التي يجريها في هذا الكون، أي ما نُسمِّيه الأنظمة الكونية الفيزيائية والكيميائية والرياضية، وسائر القوانين التي ندرسها في مختلف حقول العلم، التي تستقي ثباتها لأنها تتصل بالسنن الإلهية، ومن ذلك الحق، فالحق من الثوابت، والحق يعني أولاً وجود الكائنات، تحقق الكائنات والخلائق، ويعني أيضاً ما أمر الله –سبحانه وتعالى - به في عالم التكوين من السنن والأنظمة الحاكمة على هذا أيضاً ما أمر الله –سبحانه وتعالى يقول: ﴿ وَهُوَ الّذِي خَلَقَ السّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقّ وَيُومُ يُنفَخُ فِي الصّوَرِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشّهَادَةِ وَهُو الْذِي مُلَقُ الْحَقِي عالم التكوين من المنان والم المتقيب والشّهادة وَهُو الْذِيكُمُ الْحَبِيرُ ﴾ (٢٠٠)، فالسماوات والأرض ما خُلِقتا بالباطل، ولم يخلق الخلق عبثاً، ولم يترك الإنسان سدًّا، أما المتغيرات، فهي متغيّرات في إطار تلك الثوابت، هذا في عالم التكوين (٢٨).

تعالوا إذن إلى الشريعة المقدّسة، وإلى أيّ قانون يُسنّ عقليًّا، فإننا نجد أنه يَفتَرِض أن يكون في ثوابت الخلق ثابتٌ، وفي متغيّراتها متغيرٌ، فمن الناحية العقلية؛ القانون الذي يجري مع الثابت ثابتٌ، ومع المتغيّر متغيّرٌ، هو أفضل قانون. أما إذا سَنَّ أحد قانوناً يتّصل بالثوابت ولكنه متغيّرٌ مخالفٌ للثوابت، فإن هذا القانون ترفضه الطبيعة والعكس كذلك. على سبيل المثال من الثوابت في عالم الخلقة التمايز بين الذكر والأنثى، ليس في البشر فحسب وإنما في كل الأحياء، وليس في الأحياء الحيوانية، بل وحتى في النبات، وربما في بعض الجمادات، فالله اسبحانه وتعالى خلق من كل شيء زوجين اثنين، فإذا أردنا أن يتحوّل الذكر إلى أنثى والأنثى إلى ذكر، بحيث نَسُنُّ قوانين للأنثى هي في الحقيقة مرتبطة بالذكر أو بالعكس، فإن هذا يصطدم بعالم الثوابت، وبالتالى فإنّ الثوابت الإلهية ترفض ذلك.

أو على سبيل المثال ما يتصل بحرية الإنسان، فالإنسان له حريته، والحرية من نعم الله على الإنسان، ومن ثوابت خلقة الإنسان أن جعله الله حرَّا، فإذا وضع قانون يريد إلغاء هذه الحرية، مثل ما رأينا في أيام ستالين، أو في أيام هتلر، أو نيرون، أو الحجاج بن يوسف الثقفي، أو زياد بن أبيه، والحكومات الديكتاتورية التي تلغي الحرية، فإنه يفشل. لماذا؟ لأنه يصطدم بالواقع الثابت، يصطدم بالسنة الإلهية التي فيها خُلِق الإنسان حرَّا، وهنالك الكثير من القوانين الوضعية التي وضعت ثم اصطدمت بثوابت الطبيعة -إن صح التعبير- أو

⁽٣٧) سورة الأنعام، آية: ٧٣.

⁽٣٨) تناول سماحة السيد (دام ظله) التمييز في كتاب التشريع الإسلامي، أقسام السنة، وكيفة معرفة الثابت منها.

للتفصيل راجع: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، (لا، ت). ج٢، ١٤٥ - ١٧٥. لقراءة الكتاب من على الإنترنت: http://almodarresi.com/books/515/index.htm

بثوابت الخلق، تلك السُّنن الإلهية التي أجراها الله سبحانه وتعالى في البشر.

والعكس كذلك فيما يتصل بالمتغيّرات، إذا وضعنا قانوناً لا يتغيّر، مثلاً فيما يتصل بطبيعة الطعام والشراب واللباس، وطبيعة المعاشرة بين الزوجين، وطبيعة الأعراف الاجتماعية، إذا وُضعت لها قوانين ثابتة، بحيث لا بد أن تبقى ثابتة، بينما هذه الأمور هي في الحقيقة من المتغيّرات، ومتصلة بطبيعة الشعوب، وبمستوياتها الاقتصادية، وعاداتها الاجتماعية وبغيرها، فإنها هنا أيضاً تصطدم بالواقع مرة أخرى، لأن التغيير يأتي من عمق الواقع، ومن يواجه هذا التغيير ينتهي.

إذن ثوابت الشريعة هي التي تتصل بالحق، والحق يعني أصل خلق الله للكائنات، ومن ثم السنن الإلهية، والمتغيّرات تتصل بما يتغيّر ضمن تلك الثوابت، وأحكام الشرع المقدّسة بعضها ثوابت لا تتغيّر؛ كعبادة الله، لأن الله -سبحانه وتعالى- أجلُّ وأسمى من التغيير، ولأن العبد طبيعته العبودية التي لا تتغيّر، فالعبادات من الثوابت كالصلاة والصيام والحج وما أشبه (٢٠٠). أما فيما يتصل بالأعراف، والعادات المختلفة، ووسائل الحياة فهي من المتغيّرات. فإذن لا يمكن أن نضع قانوناً ثابتاً لوسيلة الإضاءة مثلاً، بحيث نقول: لا بد أن تكون الإضاءة بشمعة، أو بمصباح نفطي، أو ضوء كهربائي، لأنه سيأتي زمان لا تجد إلى ذلك سبيلاً. ومن آيات الإعجاز في القرآن الكريم أنه لم تأتِ في القرآن الكريم آية واحدة تتصل بالمتغيّرات وتكون فيها أحكام ثابتة. وهذا مما جعل حتى من لا يؤمن بالقرآن الكريم يرى الوضع غريباً، بينما مثلاً الكتاب الذي كتبه أرسطو في الطبيعيات، فإن أكثر الكتاب يرى الوضع غريباً، بينما مثلاً الكتاب الذي كتبه أرسطو في الطبيعيات، فإن أكثر الكتاب حسب بعض الفلاسفة الفرنسيين ويحتوى على أمور لم يصدقها العلم.

شيخ حبيب الجمري:

سماحة السيد، سأتدخل في الحوار من خلال سؤال مهم يتكرّر عادة في مجتمعاتنا مرتبط بالحديث حول الثابت والمتغيّر، هل استنفذت التشريعات القديمة أغراضها تماماً بحيث لم تعد كافية لاحتواء المشاكل أم أن كثافة حجم المتغيّرات هي التي تفرض الحاجة إلى تشريعات جديدة؟

سماحة السيد المرجع:

المسألة مختلفة، فنيما يتصل بثوابت الحياة؛ كلا. فقوانين الأسرة مثلاً لا نجد فيها تغيّراً كبيراً إلّا فيما يرتبط بالعِشرة بالمعروف بين الزوجين، التي يختلف مفهومها وتطبيقها من بلد إلى بلد، ومن ثقافة إلى أخرى، ومن يوم إلى آخر، ولكن فيما يتصل بالاقتصاد مثلاً؛

⁽٣٩) وهذا يندرج في قوله تعالى: ﴿ لا يَأْتِيهِ الْباطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزيلٌ مِنْ حَكيمٍ حَميدٍ ﴾ فصلت، ٤٢.

ابتداءً فيما يتّصل بالتنمية ووسائل استخراج كنوز الأرض، وبالتالي الزراعة، والصناعة، والتجارة وانتهاءً بما يتّصل بتوزيع الثروة أو بآلية حركة الاقتصاد، فالقضية مختلفة.

الاقتصاد اليوم أصبح اقتصاداً عالميًّا، فمنظمة جات (١٠٠٠) يوماً بعد يوم تتحوّل إلى عملاق مهيمن على اقتصاد الدول، والوضع المالي، وعلاقة البنوك ببعضها، ووضع الاستثمارات العالمية التي تنتقل من مكان إلى مكان، وتغيّر معادلات هذا البلد أو ذاك البلد، وما حدث في العام الماضي من الركود الاقتصادي الذي بدأ من أمريكا وتسرّب إلى أوروبا، ومن خلال ذلك إلى كثير من دول العالم، وسبّب إرباكاً كبيراً عند الشعوب في العالم، هذا مثل على طبيعة الاقتصاد اليوم، وتعقيد طبيعته وتداخله مع العديد من المتغيّرات.

وكذلك فيما يتصل بالثقافة والإعلام ومراكز التعليم؛ كالجامعات التي باتت يتصل بعضها ببعض، فالنظريات العلمية تتغيّر، ولا يمكن لجامعة من الجامعات أن تنفصل عن حركة النهضة العلمية في العالم؛ لأنها ستجد نفسها خارج التاريخ، ذلك أن حركة العلم حركة سريعة وجديّة، ومن المعروف أنه لم تعد الجامعات تطبع المواد الدراسية في كتب وإنما في ملازم متغيّرة، بل حتى الموسوعات العلمية العالمية ودوائر المعارف مثل الموسوعة البريطانية، تحتوي على قسم متغيّر، إيماناً بأن المعلومات تتغيّر بوتيرة متسارعة من حين لأخر. في مثل هذه الأمور نحن بحاجة إلى تشريعات متغيّرة تلاحظ عموم الظروف والمتغيّرات التي تحيط بالقضية من جميع أبعادها، كعلاقة الدول ببعضها والوضع الاقتصادي والتجاري وغيرها، فهي تشريعات جديدة ومتغيّرة إلّا أنها لا تشدّ عن سائر التشريعات السابقة، وإنما هي استمرارً لها، واستجابة للظروف المستجدة.

ونحن في هذا المجال لسنا بحاجة إلى حذف التشريعات القديمة، فالحذف قليل، وإنما بحاجة إلى الزيادة والإضافة، لأن الأسئلة متجددة وحادة وسريعة ومتتابعة، ومن هنا تلاحظون بعض مواقع الانترنت للمراجع تضجّ بكثير من الأسئلة وكثرة الإجابات فيما يرتبط بالمسائل المتجددة.

ونحن الآن ندَّعي -ولنا أدلة كافية لإثبات ادِّعائنا- بأن الإسلام هو الحل الأمثل لمشاكل العالم (١٤٠). فالقرآن جاء للعالم كله، يقول ربنا سبحانه وتعالى في ختام سورة الأنبياء،

The General)، والتي هي بالأساس (GATT)، والتي هي بالأساس (GATT) منظمة الجات الدولة هي تعريب للمختصر الإنجليزي (Agreement on Tariffs and Trade أيّ الاتفاقية العامة للرسوم الجمركية والتجارة. وقد عقدت عام ١٩٤٧م بين بعض الدول لتنظيم شؤون حركة السلع والتجارة في العالم، والتي تحوّلت بعد ذلك في عام ١٩٩٤ إلى منظمة التجارة العالمية، والتي زاد عدد أعضائها، وهي المسؤولة حاليًّا عن تنظيم شؤون التجارة في العالم.

الموقع الرسمي لمنظمة التجارة العالمية: http://www.wto.org

⁽٤١) عالج سماحة السيد المرجع في أكثر من مؤلّف مسألة صلاحية الإسلام للعصر الحديث؛ سواء على المستوى التشريعي أم على المستوى العقدي والرؤية الكونية، وفي كتابه (التمدن الإسلامي) تناول المسألة

وهي السورة التي تتحدّث عن رسالة الأنبياء ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ ﴾، إذن لا بد (٢٠٠)، أن تشمل تشريعاتنا، كما يشمل تثقيفنا وإعلامنا، العالم كلَّة بما فيه من المشاكل والتحديات، وأن نطرح إجابات معقولة.

المنهج القيمي في الاستنباط الفقهي: المعالم والمحددات

السيد محمود الموسوي:

سماحة السيد؛ هنا تساؤل في ضمن هذا السياق الذي طرحتموه، أي حول ضرورة التطوير ضمن ثوابت الشريعة، ويبدو أنكم سماحة السيد اقترحتم في كتابكم التشريع الإسلامي في المجلد الثالث نظام القيم كضمانة للاستقامة، وبحثتم عن هرم القيم بإسهاب وعمق وبصورة مقارنة مع المدارس الجديدة حول نظام القيم.

ها هنا عدة تساؤلات؛ ما هذه القيمة التي تكون بمثابة الثابت الذي يجري عليه التطوير؟ البعض يقول: إن القيم عامة للبشرية جمعاء، فهل تقصدون بالقيم -وهذا كما يبدو في طرحكم- قيماً خاصة بالدين الإسلامي مثلاً التي يجري عليها هذا التطوير؟

سماحة السيد المرجع:

دعنا أولاً نوضِّح أنّ مقصودنا من القيم هي الحِكَم، والقيمة هي الحكمة، أي الأهداف والأشياء التي نقدّسها ونحترمها ونؤكّد عليها؛ سواء سمَّيناها قيماً أم حِكَماً، ليس المهم ذلك، إنما المهم أن دينَ الله دينُ للبشرية جمعاء، لأنه جاء من ربّ العالمين للبشرية كافة، وأنت حين تقرأ القرآن الكريم تجد أن الخطاب ليس خطاباً خاصًّا، فكثير من الأحيان يكون الخطاب عامًّا: (يا أيها الإنسان...)، (يا أيها الناس...) والحديث هو لبني آدم، وهنالك من الكلمات ما يشمل البشرية جمعاء.

أما القيم -كما سبق وأن قلت في مناسبات سابقة- فهي انعكاس للسُّنن الإلهية (٢٠)، تلك السُّنن في التكوين، هي القيم في التشريع. ولأن السُّنن ثابتة، وهي ثابتة لكل البشرية،

بتفصيل، وذلك من خلال مناقشة أبرز المفكرين العلمانيين الذي يخالفون مقولة صلاحية الإسلام للحياة العديثة.

للتفصيل راجع: المدرّسي، محمد تقي، التمدن الإسلامي، أسسه ومبادئهُ، انتشارات المدرسي، ط١، ١٩٩٢م، فصل تحت عنوان: الرسالة الإسلامية نظرة عامة إلى جميع أبعاد الحياة.

⁽٤٢) سورة الأنبياء، آية: ١٠٧.

⁽٤٣) للتفصيل راجع: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، (لا، ت). ج٢، ص٧١٠. لقراءة الكتاب من على الإنترنت:

فإن القيم أيضاً ثابتة، وثابتة لكل البشرية. وما قدَّمناه من أطروحة في العديد من كتبنا، سواء التشريع الإسلامي أم غيره من الكتب، وبالذات كتاب المنطق الإسلامي، هي أطروحات ليست خاصة ببلد دون آخر ولا بشعب دون غيره.

الشيخ حبيب الجمري:

سماحة السيد؛ تفضلتم بأن قيم الشريعة هي ضمانة استقامة الناس، لأنّها تبصّرهم، وتهنّب أخلاقهم، وهي ميزان للحكم على تصرفات السلطات. ولكن من جهة أخرى وُجدت التشريعات والقوانين كضمانة لسيادة العدالة وحكم الحق، فأيّهما هو الحاكم قيم الشريعة الثابتة أم الأحكام الشرعية الشرعية الشرعية الشرعية الشرعية الشرعية المنابة قوانين ربما تتطوّر مع التغيّرات الزمنية؟

سماحة السيد المرجع:

قيم الشريعة والتي نسميها بالحِكم هي أساساً تشكّل النظام الاجتماعي، وما نعنيه بالنظام الاجتماعي هو المجتمع بثقافته وأخلاقه وآدابه التي تُستمد من النظام الاجتماعي. هذا النظام الاجتماعي (ئئ) -بدوره- يستمد أصوله وقواعده من الحكمة الإلهية، أي من القرآن الكريم والسنة النبوية وكلمات أهل البيت لليلي وربما أيضاً من سيرة المسلمين السابقين، لأنها قد تشكّل أيضاً جانباً من النظام الاجتماعي في الأمة، وحينما يتكوّن هذا النظام يأتي الحكم الديني، والحكم الديني في الحقيقة يستلّ بعض الجوانب من النظام الاجتماعي ويتحوّل إلى أحكام ثابتة، أو بتعبير أفضل إلى أحكام ملزمة للناس، والأحكام اللزمة هي تلك القوانين والأحكام الشرعية، التي هي جزء من النظام الاجتماعي وليس كله، مثلاً الصدق والوفاء والأمانة جزء من حياة الأمة وثقافتها وعاداتها لكن العدالة الاجتماعية بحاجة إلى أحكام مُلزِمة، التي بدورها بحاجة إلى قضاء عادل، وبيان حقوق الناس بعضهم على بعض، وكيفية إدارة هذه الحقوق وتنفيذها.

⁽٤٤) فصّل سماحة السيد المرجع الكلام في علاقة التشريع كحقل علمي قانوني بالأخلاق أو الاجتماع البشري (الأعم من علم الاجتماع والأقرب لمفهوم النظام الاجتماعي كما عبّر عنه في هذا الجواب)، وعلاقة كليهما بالرؤية الكونية أو ما يسمّى بالإطار الفلسفي العام، وذلك في مقدمات البحوث التي تناولها في كتاب التشريع الإسلامي الجزء الثالث، حيث في سياق تنظيم مداخل للبحث في فلسفة القيم وأزمة علم أصول الفقه الإسلامي بيّن سماحته كيف تفككت حقول المعرفة الثلاثة (العقائد، الأخلاق، الفقه) في الإطار الإسلامي، وغدا كل حقل كياناً منفصلاً عن الآخر، مما سبب أزمة معرفية في كل حقل منها. وحاول إعادة رسم البنية المعرفية لتسلسل العلاقة فيما بينها.

للتفصيل: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. إنتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م. ج٣، ص١١ - ١٥. ولقراءة الكتاب إلكترونياً من على الإنترنت: http://almodarresi.com/books/708/index.htm

من جهة أخرى فإنّ للنظام الاجتماعي أيضاً تأثير في طبيعة الحكم، لماذا؟ لأن المجتمع حينما يكون متطبّعاً بسلوك معيّن فإنه يفرض على السلطات الحاكمة أن تُحكّم القيم من تلك المفاهيم والسلوكيات التي يملكها. ومن جهة أخرى إذا نحن تأملنا جيداً في المجتمعات الإسلامية، خصوصاً قبل الغزو الغربي لبلادنا، حينما كانت المجتمعات مستقرة وديعة وهادئة، إذا تأملنا فيها نجد أن أكثر من خمسين بالمائة -وربما أكثر من سبعين بالمائة- من علاقات هذا المجتمع كانت تتوطد انطلاقاً من تلك القيم وليس بالأحكام، بل الأحكام الشرعية تأتي في حالات معينة، وكان الناس في صلح مع بعضهم، وفي حالة حبًّ وألفة فيما بينهم، وكانوا يتبادلون المكاسب فيما بينهم بيسر وحرية، وربما في حالات معينة الإسلامية الهادئة غير المتوترة عملاً بسيطاً، فقليلاً ما كان الناس يرجعون إلى القاضي، كما وكان عدد القضاة قليلاً أيضاً، لأن الناس كانوا يحلون مشاكلهم فيما بينهم بصورة لطيفة، وكان عدد القضاة قليلاً أيضاً، لأن الناس كانوا يحلون مشاكلهم فيما بينهم بصورة لطيفة، إما في إطار الأسرة أو العشيرة والقبيلة، وكان أحدهم يحسن للآخر ويحب أن يعمل الخير تجاه الآخر، هذا كله في الحقيقة يدعونا إلى التفكير جديًّا في أن النظام الاجتماعي الإسلامي يسبق الحكم الإسلامي، فالمطلوب أولاً أن نبني مجتمعاً إسلاميًّا.

ربما في بعض الظروف يتسنى لنا مثلاً لسبب أو لآخر أن نبني حكماً إسلاميًّا إلَّا أن مسؤولية الحكم الإسلامي، كما مسؤولية الدعاة إلى الله -سبحانه وتعالى- والعاملين في سبيله، تتحدّد في تكريس النظام الاجتماعي الإسلامي لكيلا نحتاج إلى المزيد من الأحكام والمزيد من القوانين الملزمة، وإنما يجري تبادل العلاقات وتبادل المنافع بين الناس بيسر ومن دون المرور بعقبة اجتماعية معينة حتى تحتاج إلى قانون لإزالة هذه العقبة.

السيد محمود الموسوى:

سماحة السيد، تفضلتم بذكر ضرورة عدم الخلط في القوانين بين القانون الديني الذي يجري على المتغيّرات، وألَّا نعطيه صفة الثابت وكذلك العكس في الثوابت. وذكرتم أيضاً أن قانون الزوجية من الثوابت، أيّ للذكر خصوصيته وللأنثى كذلك، إلَّا أننا نجد في عالم اليوم ما يُسمَّى بالزواج المثلي، أو الزواج المماثل، كزواج المرأة بالمرأة، والرجل بالرجل، والذي بدأ ينتشر في الغرب حيث ثُسَنُّ له تشريعات مع أنه يتعارض مع الفطرة، ويعتبر شيئاً شاذًّا. فهل بدأنا -دعنا نقول- نشهد تأسيساً لثوابت جديدة شاذة مثلاً؟ أم ماذا نفعل تجاه هذا المد؟ خصوصاً وأنه ينتشر الآن من دولة إلى أخرى.

سماحة السيد المرجع:

في الحقيقة، إن العذاب الذي نزل على قوم لوط كان عذاباً شديداً جدًّا، فقد قُلِبَت

قراهم وإلى الآن لا تُعرف أين هي قرى قوم لوط، فقد انتهت حضارة بكاملها، انتهت في لحظات بسبب الشذوذ الجنسي، وهذا يدل على أن الله -سبحانه وتعالى- قد غضب غضبا شديداً على اختراق هذه السُّنَّة الإلهية، ومعنى ذلك أن اختراق هذه السُّنَّة مخالف لرحمة الله في الأرض التي يريدها لعباده.

وأما انتشاره في الغرب فأتصور أنه دليل على أزمة أخلاقية عميقة عندهم، إنهم لا يميّزون بين الذكر والأنثى، فلو افترضنا انتشار هذا الزواج، فأين الإنجاب، والتربية، والأطفال، والجيل القادم؟ بل نجد اليوم أن مشكلة الكثير من الدولة المتقدمة في العالم هي أن نسبة النمو عدمية، بمعنى أن الوفيات أكثر من المواليد، وفي بعض بلاد المسلمين نجد شيئاً قريباً من هذا مع الأسف الشديد، فعدد الطلاق بدأ يُقارب عدد الزيجات، ولربما أكثر مما يدل على أن البشرية في منزلق خطير في هذه الأزمة الأخلاقية الخانقة.

ينبغي أن نفتش عن الجنور العميقة لهذا الانحراف الكبير الذي حدث في الغرب، لنجد النظرة المادية الشهوانية الوجودية كيف أدَّت إلى مثل هذا الشنوذ الكبير في المجتمع الذي يدَّعي الحضارة والمنفتح على ثقافات العالم، ومع الأسف الشديد نسمع بعض الكنائس -وليس كلها- في بعض البلاد يسجّلون مثل هذا الزواج الشاذ، وهذا غريب جدًّا، على أي حال نسأل الله سبحانه وتعالى العافية، فإن هذا بلاء عظيم.

المنهج القيمي وعلاقته بالواقع

الشيخ حمزة اللامي:

سماحة السيد، أنتم تقولون: إن المشكلة تكمن في أن التشريع لا بد أن يلحق بالتطوير، وألَّا ندع التطوير يمر دون التشريع، لكننا نرى البعض يشكك في إمكانات الحوزات العلمية أو أساساً في إمكانات الأطروحات الإسلامية التي تعالج مشاكل الساحة؟

ويضيف الشيخ حبيب الجمري:

ثمة سؤال يصب في السياق نفسه، هنالك من يقول: إن المقنن المدني أو المشرع البرلماني صار أقرب الى الساحة وتطوراتها من بعض فقهاء الشريعة، فهل يتوجّب على المشرع الديني أو الفقيه أو المرجع أن يتحرّك ميدانيًّا أو معرفيًّا في هذه الموضوعات أمام هذه المجمة المتطوّرة حتى يلاحق هذا التطوّر تشريعاً أيضاً؟

سماحة السيد المرجع:

في الحقيقة نحن نجد -وحسب متابعتي- أن كل المجالس التشريعية في العالم تعاني من اللهاث وراء التطورات، فالتطور سريع جدًّا ولا يختص ذلك بالحوزات العلمية، أما

الفقهاء وبالذات فقهاء مدرسة أهل البيت لللج الذين لهم مراس طويل (من وبعيد المدى في عملية الاجتهاد والتفريع على الأصول، فهؤلاء يقومون بعمل جدِّي ومستمر في بيان المسائل الشرعية في المستجدات، والدليل على ذلك كتبهم ومواقع الإنترنت التابعة لهم، إنما المشكلة تكمن في الطلاق الذي حدث بين السلطات السياسية وبين الحوزات العلمية. وهذا معروف، فقلما يُستفاد من آرائهم، فهم يطرحون الآراء الجيدة ولكن بصورة فردية وبصورة إنسان خاص، وإلَّا فأطروحة الحوزات العلمية في البنك اللاربوي، ومعالجة الإرهاب معالجات جذرية، كما أطروحتها في توزيع الثروة أطروحة قديمة وتعالج المشاكل، ناهيك عن قانون الأسرة ومشاريعهم في القضاء فهي أطروحات كثيرة ومتنوعة، لكني أتساءل أيّ مجلس تشريعي في البلاد الإسلامية سمح لنفسه بأن يتعب قليلاً ويراجع هذه الأطروحات؟.. أنا أتساءل! والأمر الطبيعي أن الفقيه له أن يفتي أما أن تنفذ فتواه فهذه مسؤولية الأمة. ومن أساءل! والأمر الطبيعي أن الفقيه له أن يفتي أما أن تنفذ فتواه فهذه مسؤولية الأمة. ومن ومنا فنحن لا نقول: إن الحوزات العلمية والمعاهد الدينية تلاحق كل ما يجري من تطورات، ولكن بمقدار ما قالوا، وبمقدار ما بيَّنوا من فتاوى ومشاريع حضارية، هل استفاد الناس منها؟ أشك في ذلك.

نعم الناس عادة يستفيدون في مسألة الحج والهلال وغيرهما من المسائل الجزئية، لأن نظرة بعض الناس الى الإسلام أنه دين خاص بقضايا شخصية ولا يهتم بالقضايا الاجتماعية وبالذات القضايا العالمية، الحاكم في عالم اليوم ليس الحاكم الإسلامي ولذلك فإنّ الأمة لا تستفيد منه.

الشيخ حبيب الجمري:

سماحة السيد، أرجع إلى مسألة تطور الأعراف، وهذه تدور مدار المتغيّرات وتطورات الأحكام، وأتساءل: ما علاقة تطور الأحكام ومتغيّرات الأعراف الاجتماعية؟ أي هل الأحكام تدور مدار العادات وبالتالي العادات هي المحور، وفي كل زمن تدور الأحكام مدار العادات إذا تغيّرت؟

سماحة السيد المرجع:

الأحكام الشرعية لا تدور مدار العادات، ولكن بعض الأحكام الشرعية تحدّد العاداتُ

⁽²⁰⁾ لسماحة السيد المرجع المدرّسي حديث مختصر عن تطور الفقه الإمامي منذ نشاته وإلى اليوم، تناوله في مقدمة كتابه الفقه الإسلامي: قسم المعاملات - الأصول العامة، دار المدرسي، طهران - إيران، ط٢، ١٩٩٦م، ص١٥٠ كما وله حديث عن تاريخ تطور علم أصول الفقه الإمامي ومراحله، وذلك في كتابه الأصولي فقه الاستنباط: دراسة في مبادئ علم الأصول. للتفصيل راجع: المدرّسي، محمد تقي، فقه الاستنباط: دراسة في مبادئ علم الأصول، محبان الحسين الملين المهران - إيران، ط١، ٢٠١١م - ١٤٣٠هـ. ص٣٤ - ٥٤.

موضوعها (١٠١)، على سبيل المثال: الله -سبحانه وتعالى- أمرنا بالعشرة بين الزوجين بالمعروف، والمعروف في كل زمن يختلف، فقد أمرنا الله -سبحانه وتعالى- أن نُسْكِن الزوجة من وِجْدِنا، أي مقدار ما نملك، وطبعاً ما يملكه الإنسان يختلف من إنسان لآخر، أو أمرنا الإسلام بأنه نطبق الشريعة إلَّا في حالات الحرج، وحالات الحرج تختلف، كما وتختلف حالة العسر وحالة الضرر.

أما أن تأتي العادة وتُشرِّع لنا حكماً، فهذا لا يجوز، لأن الحكم من قِبَل الله -سبحانه وتعالى- وعادات البشر لا تؤثر في الحكم إلَّا فيما إذا كان الحكم الشرعي قائماً على أساس العادات، مثل العرف الاجتماعي، فإذا كان الحكم بالشرع قائماً على أساس العرف الاجتماعي، كأن يقتضي العرف بأن يجري التعامل بعملة البلد، وهذا ليس تأثير العرف على الشرع، وإنما العرف يحدّد الموضوع، والشرع يحكم بما أراد الله -سبحانه وتعالى-.

بنية الهرم القيمى في التشريع الإسلامي

السيد محمود الموسوى:

سماحة السيد، تحدّثتم في أطروحتكم في (التشريع الإسلامي) في الجزء الثالث منه، حول نظام القيم وهرميتها وكيفية تطبيقها ضمن أولويات الحياة المتغيّرة، وما محدّدات هذه القيم التي تَفرض تقديم قيمة على قيمة أخرى. وذلك كجزء في التطوير في المنهجية الأصولية لعملية الاستنباط، فحبَّذا لو تتحدّثون عن المحدّدات العامة لهذه الأطروحة لتكون مثار حوارنا معكم.

سماحة السيد المرجع:

لا ريب في أن الشريعة الإسلامية تتبع مقاصدها، وما من حكم إلَّا ووراء محكمة، وما من واجب أو حرام إلَّا ويتبع مصلحة أو درء مفسدة (١٤٠)، ولكن السؤال هنا: إن هذه الحِكم

⁽٤٦) لمعرفة الرأي التفصيلي لسماحة السيد المرجع المدرّسي في موضوع العرف يمكن مراجعة باب خاص تناول فيه المسألة في كتاب التشريع الإسلامي الجزء الثاني: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، (لا، ت)، ج٢، ٢٣٧. لقراءة الكتاب من على الإنترنت: http://almodarresi.com/books/515/index.htm

⁽٤٧) يرى السيد المرجع المدرسّي إن الأحكام الشرعية معللة بعلل ومقاصد، وهو في ذلك يتوافق مع مشهور رأي فقهاء وأصولي الإمامية، إلّا أن له وجهة نظرة أكثر تفصيلاً تستند إلى ما يسميه بالمذهب القيمي. وللتفصيل يمكن مراجعة:

المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، (لا، ت). ج٢، ٤٩ - ٥٨. وأيضاً: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م. ج٣، ١١ - ١٥.

التي تكمن وراء الأحكام، أو بتعبير آخر هذه المقاصد التي يبتغيها الشرع من خلال التشريع، هل هي متناثرة ومتفرّقة أم هي منتظمة في مجموعة يتكامل بعضها مع بعض؟ هنا أيضاً لا نشك في أن الله الذي خلق الكون بالحق، والذي جعل علاقة الأشياء ببعضها علاقة عضوية لا تنفصل، فما من شيء مخلوق إلّا ويتّصل بمخلوق آخر بطريقة أو بأخرى، والذي يُؤَلِّف بينهما هو الرّب –سبحانه وتعالى– وقد دلّنا بتأليفه بين المتفرقات على وحدانيته وهيمنته وتدبيره وحكمته، لا نشك في أن سُننه بالنسبة الى الحِكَم أيضاً لا بد أن تكون مترابطة، والدليل على ذلك أمران:

أو لاً: إن الأحكام الشرعية مترابطة، فقد صيغت بطريقة متينة جدًّا، فلا تجد اختلافاً بينها، وهي يتَّصل بعضها ببعض اتِّصالاً وثيقاً، وما دامت الأحكام، وهي نتيجة الحِكم ومعلولة العلل -إن صح التعبير - مترابطة فذلك يدلنا على أن العلل أيضاً مترابطة.

ثانياً: إننا نجد أن النظام الكوني مترابط، والأحكام الشرعية التي هي تعبير تشريعي في إطار الاجتماع البشري عن الحالة التكوينية لا بد أن تكون هي الأخرى مترابطة، من هنا نساءل: ما التسلسل الهرمي بين حِكَم الشريعة؟ أو بتعبير آخر: ما العلة الأولى، علة العلل، وحكمة الحِكَم؟ دعنا نعبِّر تعبيراً آخر: ما الهدف الأعلى والغاية الأسمى لخلقة الإنسان؟ إذا عرفنا فلسفة الخلق وما الغاية الأسمى، فمن خلال ذلك نستطيع أن نتدرج من تلك الغاية السامية العليا نزولاً إلى الغايات الأخرى التي يتَّصل بعضها ببعض، ويتفرّع بعضها عن بعض، إلى أن نصل إلى مجموعة الحِكم التي تُثْتِج الأحكام أو تكون وراء الأحكام أثنية عن بعض، إلى أن نصل إلى مجموعة الحِكم التي تُثرَّج الأحكام أو تكون وراء الأحكام أثنية الأحكام أو تكون وراء الأحكام أن في المحكام أو تكون وراء الأحكام ألت وراء الأحكام ألت كوراء الأحكام ألت وراء ألاحكام ألت وراء الأحكام ألت وراء الأحكام ألت وراء الأحكام ألتكور وراء الأحكام ألت وراء ألت وراء ألاحكام ألت وراء ألاحكام ألتكور

هذا التسلسل الهرمي نحن نُفضِّل أن نُسمِّيه التسلسل الشجري، لماذا؟ ذلك لأن التعبير بالشجرة جاء في القرآن الكريم، بينما التعبير الهرمي تعبير لا نجد له في الحقيقة ذكراً في الكتاب أو السنة. فحينما نتحدث نحن عن الإسلام لا بد أن نستخدم التعابير الدينية والتعابير القرآنية، يقول القرآن الكريم: ﴿ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّه مَثَلاً كَلِمَةً طَيّبَةً كَشَجَرةٍ طَيّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السّمَآءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبّها وَيَضْرِبُ اللهُ الأَمْثَالَ لِلنّاسِ لَعَلّهُمْ يَتَذَكّرُونَ ﴾ (١٠٠٠).

فهذا النظام إذن نظام شجري، بمعنى أن أصل القيم واحد، وهذا الأصل مُتجذِّر بشكل متين في واقع الحياة، ثم هذه الشجرة أو هذه الدوحة الضخمة الكبيرة الوارفة الظلال لها

⁽٤٨) تناول سماحة السيد المرجع المدرّسي بحث فلسفة الخلق في السياق الأصولي والتشريع كما عرضه في الإجابة في كتابه التشريع الإسلامي الجزء الثالث، وذلك في ختام تجواله الطويل بين مدارس فلسفة الأخلاق، ابتداء بالمدارس اليونانية وانتهاء مع المدارس الغربية المعاصرة، حيث فصّل هناك القول في القيمة الأسمى في التشريع.

للتفصيل راجع: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م. ج٢، ١٩٩ - ٢٢٧.

⁽٤٩) سورة إبراهيم، الآية ٢٤ - ٢٥.

فروعها، ومن ثم لها ثمارها، ولها ظلالها، ولها فوائدها.

والسؤال: من أين يبدأ هذا النظام الشجرى؟(٥٠) والإجابة: إنه يبدأ من علة الخلق وهدف الخليقة، لماذا خلق الله الإنسان؟ ربنا -تبارك وتعالى- يُبيِّن لنا في أكثر من آية الهدف الأسمى من الخلق بصورة واضحة، ثم يُبيِّن في آيات أخرى فروع هذه العلة الأولى، أو علة العلل. وعلة الخلق بيَّنها ربُّنا -سبحانه وتعالى- في سورة الذاريات حيث يقول عزَّ وجل: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَا أُدِيدُ مِنْهُمْ مِنْ دِزْقِ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعِمُون * إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴿(١٥)، إذا تدبَّرنا في هذه السورة المباركة انطلاقاً من الآيات الأخيرة إلى ختام السورة، نجد بوضوح أن الرحمة الإلهية التي أفاضت على الخلق منذ نشأتها هي لا تزال الهدف. فالهدف الأسمى هو أن الله خلق الخلق ليرحمهم، وليعطيهم، وجاء حديث قدسى: «يا بن آدم لم أخلقك لأربح عليك، إنما خلقتك لتربح عليَّ» (٥٠) وفي آية مباركة يقول ربنا -سبحانه وتعالى-: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إلاَّ مَن رّحِمَ رَبِّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأنّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾، تدبَّروا في عبارة: ﴿ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴾، جاء في تفسير هذه الآية عن أهل البيت المناخ أي خلقهم للرحمة (٥٠)، خلقهم ليرحمهم، وكان عن الخلق غنيًّا، فلماذا خلقهم؟ خلقهم ليعطيهم، ولِيُفيض عليهم، فهو الخالق، وواضح أنه إذا كانت هناك علاقة بين الخالق والمخلوق، بين المعطى والمعطى له، فإن هذه العلاقة لا تكون إلَّا علاقة الأخذ والعطاء، العطاء من الرَّبّ، والأخذ من العبد.

إذن هذه العلة الأولى أو الهدف الأول أو الأسمى، والحكمة الأساسية التي تتفرَّع منها حِكم أخرى، والتي منها أن من الضرورة أن تكون بيني وبين الله علاقة، وهذه العلاقة

⁽٥٠) يروق لسماحة المرجع المدرسي تصوير العلاقة بين الفروع الفقهية بعضها ببعض، وبينها وبين جذورها الأصولية والعقدية بالعلاقة الشجرية، استيحاءً من التصوير القرآني للكلمة الطيبة؛ التي مثلها كمثل الشجرة الطيبة، وهو يرى -بالمناسبة- أن أفضل تعبير يرادف القيمة في الأدب القرآني هو «الكلمة»، وهذا ما توصَّل إليه في الجزء الثامن من التشريع الإسلامي.

وحتى هذه اللحظة فإن فكرة الفقه الشجري وأصولها ودلالاتها قيد الطباعة في مؤلف أصولي مستقل لسماحة السيد المرجع المدرسي تحت عنوان: (مبادئ فقه الاستنباط) من المُترقَّب أن يصدر قريباً.

للتفصيل في موضوع القيمة والكلمة، راجع: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، ١٤٢٠م، ٢٠٠٠م، ولقراءة الكتاب إلكترونيًّا على الإنترنت:

http://almodarresi.com/books/242/index.htm

⁽٥١) الآيات: ٥٦ - ٥٨.

⁽٥٢) شرح نهج البلاغة، ج٠٢، ص٢٥٣، الحكم المنسوبة للإمام على، حكمة رقم: ٦٦٥.

⁽٥٣) الكافي، ج١، ص٤٢٩.

هي العبادة، والمقصود من العبادة هو الخضوع لله، وبالتأمل في معنى الخضوع، نجد أنه يعني استفادتنا من الله بتعبيد الطريق بيننا وبينه، بابتغاء الوسيلة إليه، وبالاعتصام بالحبل الذي بيننا وبينه. وبالتأمل في التعبيرات المختلفة في المنطق الإسلامي -أي القرآن الكريم وكلمات النبي وأهل بيته المنها المحظ التعبير عن الصلة الموصلة بيننا وبين الله وهي الصلاة، بل إن كلمة الصلاة قيل في معناها: إنها مشتقة من الصلو، الذي يعني الخضوع لله سبحانه وتعالى، وسواء أخذنا بهذا المعنى أو ذاك، فإن خضوعنا لله هي صلتنا به -سبحانه وتعالى-، والحج هو قصد إلى الله -سبحانه وتعالى- لنتلقى منه الرحمة ونأخذها منه.

والمحصلة أن هذا النظام الشجري أو الهرمي -إذا فسرنا الشجر بهذا الأسلوب أو الهرم- فإن هناك أصل وجذر، وهناك فروعُ الجذرِ، وللوصول إلى رحمة الله، التي هي الأصل والجذر، لا بد من الاستفادة من أسمائه الحسنى، وهذا يفتح الباب للحديث عن أسماء الله الحسنى، فما هي؟ أليست العلم، والقدرة، والمشيئة والإرادة، والحرية؟ (أنه) إذن هذه الأسماء الحسنى هي في الحقيقة وسيلتنا إلى الله -جل وعلا-:

- ﴿ وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا ﴾ (٥٠٠).
 - ﴿ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسيلَةَ ﴾ (٥١).

وتمثل هذه الأسماء الأنوار الإلهية؛ كالعلم والقدرة وما أشبه.

بهذا التصور، يمكننا أن نتحاور مع بعض الكتّاب الذي تحدّثوا عن روح الشريعة، كالشاطبي في كتابه (الموافقات)، أو غيره من المفكرين الحديثين (٥٠)، في قضية أهداف ومقاصد الشريعة التي طرحوها، وهي حفظ النفس والعقل والدين والمال والعرض، فإن هذه كلها تدخل ضمن شيء واحد، ذاك الشيء هو حفظ علاقة المخلوق الفقير المحتاج بربه الذي يفيض عليه، وهذه العلاقة هي علة العلل، فإذا اكتشفناها ودرسناها، ووضعنا سائر العلل وسائر الحِكم ضمن تسلسل يتدرَّج من هذه العلة، نصل إلى قضية مهمة جدًّا في بحث مقاصد الشريعة، وهي كيفية معرفة أولويات الحِكم، فأيّة حكمة أولى من الحكمة

⁽٥٤) طبعاً كلمة الحرية ليست من أسماء الله الحسنى، ولكن المشيئة من أسمائه، وبانعكاسها في حياتنا تتمثل بالحرية. [توضيح من سماحة السيد المرجع].

⁽٥٥) سورة الأعراف، آية: ١٨٠.

⁽٥٦) سورة المائدة، آية: ٣٥.

⁽٥٧) تحاور السيد المرجع المدرسي مع أبرز المفكرين والفقهاء الذين تناولوا فكرة مقاصد الشريعة، وفي خصوص تحديد ما مقاصد الشريعة، وكيفية ترتيبها من حيث الأولوية. وقد تطرَّق لهذا الموضوع في كتاب التشريع الإسلامي الجزء الثالث، في حوار مع ثلاثة مفكرين، وهم الغزالي، والشاطبي، والمفكر الأمريكي للمدرسة الواقعية الجديدة رالف بارتون بيري.

للتفصيل راجع: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م. ج٣، ٣٧٣ - ٣٨٤. ولقراءة الكتاب إلكترونيًّا على الإنترنت: http://almodarresi.com/books/708/hk0rsqnw.htm

الأخرى؟ والجواب: إن الحكمة الأقرب إلى الحكمة الأولى، هي أولى من الحكمة الأبعد، وذلك أن شرعية الحكمة الثانية نابعة من الحكمة الأولى؛ والحكمة الثانية تكون أهم من الحكمة الثالثة، باعتبار أنّ رتبة هذه تختلف عن رتبة تلك. وبهذا الأسلوب نستطيع أن نحل مشكلة كبيرة في بحث القيم، وهي نظام الأولويات في الحِكم الشرعية، وربما في الأحكام الشرعية. فكيف نؤسس نظام الأولويات؟ إنما يتم ذلك عبر معرفة الحكمة الأولى وما تفرع عليها من الحِكم الأخرى.

وفي الحقيقة هذا بحث طويل وبحاجة إلى دراسة مُوسَّعة، وقد تناولته بنسبة معينة في كتابي التشريع الإسلامي الجزء الثالث ($^{(h)}$)، وحاولت أن أُفصِّل القول إلَّا أنَّ تفصيل القول في مثل هذه القضية الخطيرة بحاجة على تفصيل أكبر، ودراسة أوسع وأعمق لكي نربط بين القيم بعضها مع بعض، ثم نوصل بينها وبين القيمة الأمّ أو حكمة الحِكَم، ومن ثم نستطيع أن نصل إلى أمّ الكتاب –ما شئت فعبّر –، والأم بمعنى المصدر الأساسي الذي نستطيع أن نصل إليه.

الشيخ الجمرى:

سماحة السيد، أشرتم في أكثر من مناسبة في كتاب التشريع الإسلامي (٥٠)، أنه ما من حُكْم إلَّا وراءه حكمة، ولكن هل من وظيفة الفقيه أو المقنن بحث هذه الحِكم أو القيم أو المقاصد وتثبيتها كمعايير؟ أم أن هذه القيم بَدَهِيَّة لا تحتاج إلى بحث ودراسة؟

سماحة السيد المرجع:

هذه الحِكَم موجودة ومترسخة في وعي الإنسان المسلم من خلال قراءته القرآن الكريم، وهو كتاب حكمة ومن ربِّ حكيم: ﴿ الرَ كِتَابُ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمّ فُصّلَتْ مِن لّدُنْ كَيَم خَبِيرٍ ﴾ (١٠)، وإحكام الآيات يعني أن هناك ثمة حكمة محبوكة مترابطة كاملة، ثم فصلت تفصيلاً عبر الأحكام الشرعية، وفي أكثر من آية قرآنية بيَّن ربُّنا سبحانه وتعالى هذه الحكمة: ﴿ ذَلِكَ مِمّا آؤْحَى إِلَيْكَ رَبِّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلاَ تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلَها آخَرَ فَتُلْقَى فِي جَهَنّمَ مَلُوماً مِّدُحُوراً ﴾ (١٠).

فهي إذن مترسخة في وعي ضمير الأمة وضمير الفقهاء، فهم بحسهم الاستنباطي

⁽٥٨) راجع الهامش السابق للتفاصيل.

⁽٥٩) للتفصيل راجع: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م. ج١، ص٤٩٠ ولقراءة الكتاب إلكترونيًّا من على الإنترنت: http://almodarresi.com/books/706/index.htm

⁽٦٠) سورة هود، آية: ١.

⁽٦١) سورة الإسراء، آية: ٣٩.

يرتبطون بها، وهذا ما يسمى بروح الشريعة، وقد درج عند بعض الفقهاء حينما تطرح عليهم مسألة، قولهم: إن هذه المسألة تخالف «شمّ الفقاهة»، ويُقصد بذلك أن الفقيه لديه حسِّ يرى أن هذا الحكم مخالف له. ولعل الحديث الذي يروى عن النبي عَلَيْ والذي يؤكِّد فيه أن الحكم الشرعي أو حتى الخبر الذي يصل المسلمين إذا كان مخالفاً لما عليه قلوبهم، ولم تلن له قلوبهم، ووجدوا أنه مخالف لما يعرفونه من طبيعة الشريعة، ومن روحها، فقد أمرنا النبي عَلَيْ بأن ندع الحديث جانباً، «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقِّ حَقِيقَةً، وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُوراً» (١٠٠ وهذا النور والحقيقة مصدرهما القرآن الكريم، ولذلك تقول تتمة الحديث الشريف: «.. فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللهِ فَدَعُوه» (١٠٠).

بلى، من الأفضل للفقيه عندما يُحدِّثنا عن حُكم، أن يُحدِّثنا عن حكمته أيضاً، لأن هذه الحكمة موجودة في القرآن وفي سُنَّة رسول الله وكلمات أهل البيت للله. وهناك كتاب كتبه الشيخ الصدوق اعتماداً على الروايات التي وردت عن الرسول والأئمة المعصومين وبالذات الإمام الرضا لله على الروايات الشرائع، وهو كتاب ثمين فعلاً، فإذا تأمَّلنا في هذه العلل نجد أنها متوافقة مع الأحكام الموجودة في القرآن ومع الحكم الموجودة فيه، ومع تلك الروايات المفصّلة التي تتحدَّث عن الأخلاق. على سبيل المثال، هناك أحاديث مفصّلة حول العدالة والظلم، والأمانة والخيانة (١٠٠٠)، إذا أمعنًا النظر نجد أن هذه المفردات التي جاءت في الروايات الأخلاقية هي في الحقيقة متوافقة ومتناغمة مع الآيات القرآنية، ومع كلمات الإمام الرضا لله حول علل الأحكام. فالإمام الرضا لله يعلل حرمة الخمر والزنا حكما في رواية العلل أنها مسببات للفساد (٢٠٠٠)، ونجد الحديث عن الفساد في قوله سبحانه وتعالى في سورة الأعراف: ﴿ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأرْض بَعْدَ إصْلاَحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفاً وَطَمَعاً إِنْ رَحْمَةً في سورة الأعراف: ﴿ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأرْض بَعْدَ إصْلاً حِلَه وَالْمُكَاةُ إِنْ رَحْمَةً في سورة الأعراف: ﴿ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأرْض بَعْدَ إصْلاً عِلله والمُعالَ إِنْ رَحْمَةً في سورة الأعراف: ﴿ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأرْض بَعْدَ إصْلاً عَلَى المُعَمَا أَنْ رَحْمَةً في سورة الأعراف: ﴿ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْض بَعْدَ إَصْلاً عَلَى المُعَمَا أَنْ رَحْمَةً الله من الفساد في قوله سبحانه وتعالى في سورة الأعراف: ﴿ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْض بَعْدَ إِصْلاً عَلَى المُعْلَى المناسِل المناسِلِي المناسِدِين عن الفساد في قوله سبحانه وتعالى في سورة الأعراف: ﴿ وَلاَ الْمُعْلِي الله الله المناسِدُ المناسِدُ الله على المناسِدُ الله عنه المناسِدُ ا

⁽٦٢) الكافي، ج١، ص٦٩.

⁽٦٣) الكافي، ج١، ص٦٩.

⁽٦٤) تطرق سماحة السيد المرجع المدرّسي لجملة من هذه الأحاديث معتبراً إيّاها مرتكزات أساسية للتذكير بالقيم، ولتفصيلها عمليًّا، وذلك في «التشريع الإسلامي» الجزء الثالث، وقد عبر هناك بقوله: «وعي الحقائق عقل، والعمل وفقها تقوى، وهما معاً إيمان. ومن هنا اتّصلت القيم الأخلاقية السامية في السّنّة الشريفة بكلمة العقل، حيث اعتبر له جنود من العلم والحلم والصبر والزهد و… بينما ارتبطت القيم في القرآن بكلمة الإيمان، إذ القرآن الكريم يُبيِّن كافة أبعاد الحياة (وعياً وعملاً). وبينما السنة ـ التي تفسر الكتاب ـ قد تفصل بين وعي الحقائق، وبين التكيّف معها بهدف التبيان. على ان السُّنَّة قد تُبيِّن أَصال ذات القيم بالإيمان».

للتفصيل راجع: المدرسي، محمد تقي، التشريع الإسلامي: مناهجه ومقاصده. انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط١، ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م. ج٣، ٢١٣ - ٢٢٦. ولقراءة الكتاب إلكترونيًّا على الإنترنت: http://almodarresi.com/books/708/hk0rsqmv.htm

⁽٦٥) علل الشرائع، ج٢، باب العلة التي من أجلها حرم الله تعالى الخمر والميتة.. ص٤٨٤.

الله قريبٌ مّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (١٦)، فالفساد قيمة مضادة، والإصلاح قيمة شرعية، والسبب أن الفساد يمنع الرحمة الإلهية، في حين أن الإصلاح يُهيِّئ الطريق ويمهده للحصول على الرحمة الإلهية، وبدراسة شمولية لهذه المنظومة من القيم سواءً في القرآن أو في روايات أهل البيت للله الأخلاقية أو حتى في الروايات التي تُبيِّن علل الشرائع كما ذكرت آنفاً، مثل كتاب علل الشرائع للصدوق في ، ثم ربط هذه المنظومة المتكاملة بالأحكام الشرعية، أيّ بمفردات الأحكام التي تعتبر المفصَّلات التي يقول عنها ربنا -سبحانه وتعالى-: ﴿ الركتَ الله والمعتمد أن الوعي الفقهي، والقدرة على أستنباط الأحكام، والقدرة على تفهيم الأحكام والناس، وإذا عرف الناس حكمة الأحكام، فإنهم سيطبقونها بصورة أفضل.

الشيخ زكريا داوود:

سماحة السيد؛ لكل تشريع منظومة قيمية وتراتبية تحكم آلية عمل هذه القيم، فهناك قيم محورية وهناك قيم فرعية، أو كما قلتم هناك قيم لها أولوية وهناك قيم تأتي سالفة، ونحن نعرف أن الاختلاف الفقهي أو الاختلاف عند الفقهاء في إصدار الأحكام قد يكون أحد أسبابه هو تحكيم تلك الأولويات لتلك القيم، فكيف يمكن أن نُميِّز بين القيم المحورية أو تلك التي لها أولوية على غيرها؟

سماحة السيد المرجع:

حينما نعرف القيمة الأساسية نبدأ بالتفريع عليها، وكل فرع استطعنا أن نَسْئلّه من هذه القيمة الأساسية يصبح قيمتين، وهذا الفرع بدوره يمكن أن يتشعّب إلى قيم، وحينما يتشعّب إلى قيم جديدة حينئذ نعرف أيّها القيمة الأم، ثم القيمة الأصل، ثم القيمة الفرعية، ثم الأحكام الشرعية، أضرب لكم مثلاً لتوضيح الفكرة: القيمة الأساسية هي الرحمة الإلهية للعباد، يتبع ذلك الحق الذي يسير على الطريق الصحيح المعبّد، وهو الذي يسميه القرآن الصراط المستقيم الذي يصل إلى الرحمة، والدليل على ذلك قوله -سبحانه وتعالى-: ﴿ اهْدِنَا الصّرَاطَ النّمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمُغْضُوبِ عَلَيْهِم وَلاَ الصّراط المستقيم هو الذي يُؤدِّي إلى في الصراط المستقيم هو الذي يُؤدِّي إلى في الضائلين ﴿ (١٨) ، وبالتدبر في هذه الآية نعرف أنّ الصراط المستقيم هو الذي يُؤدِّي إلى نعمة الله، فالذين أنعم الله عليهم، هم من سلك هذا الصراط، أما الذين انحرفوا فقد خسروا نعمة الله -سبحانه وتعالى-، فإذن الرحمة الإلهية تتجلّى في النعمة، والنعمة تتجلّى خسروا نعمة الله -سبحانه وتعالى-، فإذن الرحمة الإلهية تتجلّى في النعمة، والنعمة تتجلّى

⁽٦٦) سورة الأعراف، آية: ٥٦.

⁽٦٧) سورة هود، آية: ١.

⁽ ٦٨) سورة الفاتحة، آية: ٦ - ٧.

في معرفة الصراط المستقيم، ومن ثمّ في فروعها. إذا عرفنا هذه الحقيقة نأتي إلى الحق أو الصراط، دعنا نُبدِّل بعض الكلمات، لأن القرآن الكريم يستخدم هذه الكلمات وكلمات مختلفة ولكن الهدف واحد، وإنما استخدام القرآن الكريم لكلمات مختلفة بهدف أن يعرف الإنسان الحقيقة في أبعادها المختلفة، وليتأمَّل فيها، وفي ذلك فإن القرآن لا يتناقض إنما هذه الكلمات توحى إلى حقيقة واحدة، وإنما تأتى الكلمات مختلفة لتبين لنا الأبعاد المختلفة لنفس الحقيقة الواحدة، فالحق ينعكس في العدل لأن العدل هو إعطاء الحق، والعمل بالحق هو العدل في السلوك الشخصي، ومع الآخرين يتمثَّل في إعطاء حقوقهم وعدم ظلمهم. وهنا أضرب مثلين: المثل الأول في السلوك الشخصى قوله تعالى: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وكُلُواْ وَاشْرَبُواْ وَلاَ تُسْرِفُوا إِنَّهُ لاَ يُحِبِّ الْمُسْرِفِينَ ﴾ (١٠٠)، فالأكل والشراب حق لجسمى عليَّ، وحقى على الطبيعة من حولى أن آكل وأشرب ممَّا رزقني الله، فالله هو الرزاق ذو القوة المتين. أما المثل الثاني فهو العدل بمعنى أن أعطيه ما يستحقه: ﴿ وَلاَ تَبْخَسُواْ النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إصْلاَحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴾ (٧٠). وآية أخرى: ﴿ وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَا إِلَى الْحُكَّامَ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقاً مّنْ أَمْوَالِ النّاسِ بِالْإِثْم وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (٧١). وُفي غيرها: ﴿ إِنّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنُّ تُؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَىَ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ إِنّ الله نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهُ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً ﴾ (٢٢).

ثم يأتي ربُّنا سبحانه وتعالى يُحدِّثنا عن علاقاتنا بالآخرين بعض الأحيان بصورة عامة:

- ﴿ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (٣٠).

- ﴿ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (١٠٠٠).

ولكن في بعض الأحيان يأتينا بفروع تلك العدالة فيما يتَّصل بالأبوين، أو فيما يتَّصل بالطبيعة أو فيما يتَّصل بالطبيعة أو فيما يتَّصل بالآخرين، وهكذا تتشكَّل منظومة العدالة التي تدخل تحت قيمة العدالة، وقيمة العدالة بدورها تتَّصل بالحق، والحق يتَّصل بالرحمة الإلهية، فشيء يتَّصل بشيء. وهنا الدور الأساسي للعقل؛ لأنه بالتأمل في الآيات الكريمة يستفيد منها هذا النظام، وهناك إشارات أيضاً في روايات أهل البيت للمُلِي إلى ذلك، مثل رواية دعائم الإيمان أو

⁽٦٩) سورة الأعراف، آية: ٣١.

⁽٧٠) سورة الأعراف، آية: ٥٨.

⁽٧١) سورة البقرة، آية: ١٨٨.

⁽٧٢) سورة النساء، آية: ٥٨.

[ُ] ٧٣) سورة المائدة، آية: ٨.

⁽٧٤) سورة الحجرات، آية: ٩.

دعائم الإسلام المأثورة عن الإمام علي الملك (٥٠٠) أو رواية شرائع الإسلام عن الإمام الصادق الملك الإسلام المناك روايات مفصّلة نستطيع بالتأمل فيها معرفة النظام الشجري كما أسميه أو النظام الهرمي، الذي في الحقيقة يُعطينا فرصة لمعرفة أولويات القيم وأيّة قيمة أولى من الأخرى.

السيد محمود الموسوى:

سماحة السيد؛ هنا مداخلة بسيطة: هل تُفرِّقون بين العلة التامة والعلة الناقصة؟

سماحة السيد المرجع:

تعبير العلل الناقصة والكاملة لا ينسجم مع المعرفة القرآنية؛ فالمخلوقات - في الحقيقة - محكومة بإرادة الله سبحانه وتعالى، فليس هنالك علة تامة خارجة عن إرادة الرَّبّ، إنما محكومة بإرادة الله. ونحن نعبّر عنها بالسُّنن (۱۷)، والتي تعني أن الله سبحانه وتعالى شاء أن تقع هذه الظاهرة بعد هذه الظاهرة، لذلك نحن نرى إمكانية خرق السُّنن الإلهية، فمن الممكن أن تتحوّل النار المُحرِقة إلى برد وسلام للنبي إبراهيم المربي المربي بأمر من الله، لأنه واضعها، وهو القادر والفعّال لما يشاء ولما يريد (۱۸).

السيد محمود الموسوي:

سماحة السيد؛ ذكرتم أن «شامَّة الفقاهة» عند الفقيه تُسعفه بأن يُفتي بحكم شرعي ضمن الهرم القيمي، ولكن أيضاً عالجتم في كتاباتكم قضية المُسبَّقات الفكرية وتأثيرها في الفقيه أو في القارئ للنص الديني. ولعل الآن نشوء ما يُسمِّى بالهيرمونطيقيا، «علم دراسة النص»، إنما جاء ليعالج هذه الظاهرة تحديداً. وها هنا سؤالان:

⁽٧٥) الكافي، ج٢، ص٥٠، باب صفة الإيمان. ح١٠

⁽٧٦) بحار الأنوار ج١٠، ص٢٢.

⁽٧٧) لمعرفة تفاصيل رؤية المرجع المدرّسي فيما يتَّصل بفكرة «السُّنن» في الإطار المعرفي، يمكن مراجعة كتاب: «المنطق الإسلامي؛ أصوله ومناهجه»، حيث تطرَّق لهذه المسألة في سياق الحديث عن السببية، والقانون العلمي.

للتفصيل راجع: المدرّسي، محمد تقي، المنطق الإسلامي، أصوله ومناهجه، دار البيان العربي، بيروت - لبنان، ط٣، ١٩٧٧م. ولقراءة الكتاب إلكترونيًّا من على الإنترنت:

http://almodarresi.com/books/603/fq160lwm.htm

⁽٧٨) لسماحة السيد تمييز آخر هو بين «علة التشريع» وهو قريب من الناقصة بحسب المتعارف عند الأصوليين، و»علة حكم» وهو قريب من التامة.

للتفصيل راجع: مجلة البصائر، العدد ٢٦، حوار التشريع الإسلامي وقضايا الأمة. لقراءة المجلة من إلكترونيًّا من على الإنترنت: http://www.albasaer.org

أو لاً: كيف نُميِّز بين «شامة الفقاهة» والمُسبَّقات الفكرية التي قد تؤثر في الحكم الشرعي، وقد يكون متأثراً بالأجواء التي ليست لها علاقة بشم الفقاهة؟

وثانياً: هل يمكن الاستفادة من مناهج قراءة النص إذا كانت تُحقِّق لنا الغرض، مع أنها مناهج غربية كالهيرمونطيقيا أو غيرها من هذا القبيل؟

سماحة السيد المرجع:

بالنسبة إلى السؤال الثاني، الهيرمونطيقيا مصطلح كبير ولكنه لا يعني شيئاً، إنما هو في الواقع التأويل الذي كان يتحدَّث عنه المسلمون قديماً، وقد قام العرفاء والصوفية ومن سار على دربهم بكثير من هذه التأويلات في الآيات القرآنية، وقد عالجت هذا الموضوع في أحد كتبي (٢٧٠).

والهيرمونطيقيا - في الحقيقة - محاولة للهروب من المعاني الدقيقة للنص الشرعي، وتحميل النص الشرعي مجموعة أفكار غريبة عنه، وهذا مرفوض جملة وتفصيلاً، ولي حديث طويل في هذا الشأن (^^).

أما بالنسبة للسؤال الأول، فنحن نرى أن النظام المعرفي الإسلامي لو بُنِي على قواعده السليمة فإن المسبقات الذهنية مفيدة هنا، على سبيل المثال، لو أراد أحد تبيين أحكام الصلاة، أنّى له ذلك وهو لا يعرف مثلاً أسماء الله الحسنى، والعقائد أو المعارف الإلهية الأولية، فهذه أسس لمعرفة الصلاة، فهنا الحديث يختلف؛ إنّ المُسبَّقات الذهنية التي نرفضها هي تلك الغريبة عن حقائق الدين، أما إذا كان نظام البنيان المعرفي الديني متكاملاً من المعارف الأولية التي نسميها أصول الدين، ثم المعارف الثانوية كأصول الفقه، ثم المعارف العملية؛ وهي التي تتَّصل بالأحكام الشرعية، فهذا أمر ضروري معرفيًا.

الشيخ حمزة اللامي:

سماحة السيد، يلاحظ أنكم تُركِّزون دائماً على بحث أسماء الله الحسنى، فما مدخلية هذا البحث بنظام التطوير، ونظام فقه الثابت والمتغيّر؟ هل نستطيع القول: إن أسماء الله الحسنى هي عبارة عن منهج شمولي لمعرفة دين الله عز وجل؟

⁽٧٩) عالج السيد المرجع المدرّسي مشكلة التصوف والعرفان، في كتابه «العرفان الإسلامي، بين بصائر الوحي وتصورات البشر»، مؤسسة البلاغ، لبنان - بيروت، ط١، ١٩٨٨م. القسم الأول: تاريخ العلوم العقلية عند المسلمين، البحث الثالث: عن التصوف عند المسلمين، ص١٣٦ - ١٩٨٠.

⁽٨٠) تناول السيد المرجع المدرّسي موضوع الهيرمونطيقيا في مجال قراءة النص الديني في كتابه الأصولي « فقه الاستنباط».

للتفصيل راجع: المدرّسي، محمد تقي، فقه الاستنباط: دراسة في مبادئ علم الأصول، محبان الحسين المليلا، طهران - إيران، ط١، ٢٠١١م - ٢٣٣١هـ. ص ٢١ - ٨٢.

سماحة السيد المرجع:

لا ريب في أن كل مفردة مما جاء في الكتاب أو السنة من المعارف تساهم في تيسير فهم الحقائق الدينية بصورة عامة، والإسلام نظام معرفي متكامل، قائم على جذر واحد وفروع مختلفة، وأيّ محاولة لتجزئة هذا النظام؛ كتجزئة علم الأخلاق عن الآداب، والآداب عن الأحكام، والأحكام عن العلل، والعلل عن الأصول، والأصول عن الفروع، فإن هذه التجزئة لا تخدم الفهم الصحيح للدين.

وأسماء الله الحسنى قد ذكّر بها الله -سبحانه- في القرآن الكريم أكثر من حوالي ألف مرة، وتقريباً ما من آية قرآنية إلّا وتختتم باسم من أسماء الله الحسنى، فلو عرفناها، فإننا سنعرف - في الحقيقة- الكون. وربما صحّ أن نسميها بالمعارف الأولية الأصولية، التي من خلالها بالتأكيد نعرف القيم، ومن القيم نعرف الأحكام. وبتعبير آخر أنت إذا عرفت أن الله عدلٌ لا يجور، ثم عرفت أن الله يأمر بالعدل، ثم عرفت أن الله يقول:

﴿ وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَا إِلَىٰ الْحُكّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقاً مّنْ أَمْوَالِ النّاسِ بِالإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (١٠)، هناك حالة من الاتصال، باعتبار أن الأكل بالباطل ظلمٌ، ويخالف قوله تعالى: ﴿ وَلاَ يَجْرِمَنّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىَ أَلاّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتّقْوَى وَاتّقُواْ الله إِنِّ الله خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾ (٢٠)، وعدل الله سبحانه هو بالأساس تجلِّ لاسم «مبارك». إنّ الله قائمٌ بالقسط عدلٌ لا يجور، فإذن الاتصال يخدم معرفتنا بالإسلام ككل، ومن خلال ذلك نستطيع أن نعرف نظام التطوير، ويرسم لنا حدوده.

موقع المنهج القيمي ضمن مشاريع التطوير الفقهى

الشيخ زكريا داوود:

سماحة السيد، تكوين نظام المعرفة يرتبط بالقيم، والقيم لا نعرفها إلّا من خلال الرجوع إلى الكتاب الكريم وإلى سنة الرسول عَلَيْنَ والسنة الواردة عن أهل البيت المن الله أننا نلاحظ هنا في تكوين النظام المعرفي الإسلامي، أن ثمّة قصور كبير جدًّا في تكوينه، بحيث إن الكثير قد ابتعد عن أهل البيت المن في معرفة القيم التي يرتكز عليها تكوين النظام المعرفي؛ فأخذوا يبحثون في الثقافة الغربية والشرقية. فكيف يمكن لنا أن نوجّه الأمة لكي يكون نظامها المعرفي من خلال الرجوع إلى معرفة القيم عن طريق أهل البيت المنها المعرفي عن طريق أهل البيت المنها المعرفي عن طريق أهل البيت المنها المعرفي التعرفي عن طريق أهل البيت المنها المعرفي التها المعرفي التها المعرفي التها المعرفي المعرفة القيم عن طريق أهل البيت المنها المعرفي المعرفية القيم عن طريق أهل البيت المنها المعرفي المعرفية القيم عن طريق أهل البيت المنها المعرفية القيم عن طريق أهل البيت المنها المعرفية المنها المعرفية المعرفية المعرفية المنها المعرفية المعرفية المنها المنها المعرفية المنها المنها

⁽٨١) سورة البقرة، آية: ١٨٨.

⁽٨٢) سورة المائدة، آية: ٨.

سماحة السيد المرجع:

في الواقع أهل البيت الملك هم باب الرحمة الذين أشار النبي عَلَيْكُ للأمة بأنهم إذا تمسّكوا بهم بالإضافة إلى القرآن الكريم، فإنهم لن يضلوا أبداً، ومعنى ذلك أنهم باب المعرفة، والإمام علي الملك باب علم النبي عَلَيْكُ بنصّ منه (١٨٠٠).

المشكلة أن السياسة تدخّلت في المسائل الثقافية، وذلك أن الحُكّام كانوا يُريدون أن يتسلّطوا على الأمة فأبعدوا أهل البيت عنها. الحُكّام قد ذهبوا، وأصبحوا جزءًا من التاريخ لكن الأمة لا تزال مبتلاة بذلك الظلام الذي خلّفه أولئك. فنحن بحاجة الى جهد مكثف لإعادة الأمة إلى الصراط المستقيم، صراط أهل البيت على الذين أمر الله باتّباعهم وقال بأنه قد طهّرهم تطهيراً. فمن المستحيل أن يُطهّر الله طائفة ثم يأمرنا بأن نأخذ الدين من غيرهم.

حينما يسأل أحدهم رسول الله عَيْنِيْ عن قوله سبحانه وتعالى: ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللّٰهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوّ وَالأَصَالِ ﴾ (١٨)، فيسأل السائل: هل بيت علي وفاطمة من تلك البيوت؟ ويجيبه النبي عَيْنِيْ: «نَعَمْ مِنْ أَفْضَلِهَا» (١٨٠).

وذلك يعني أن العلم موجود في هذا البيت. فهؤلاء أهل الذكر في آية ﴿ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذَّكْرِ إِن كُنْتُم لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ (١٠٠)، وفي مقام آخر يقول الباري -جل وعلا-: ﴿ فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللّٰهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُقِ وَالْآصَالِ ﴾ (١٠٠)، فهذه الآيات إذا لم نكن نفهم معناها أو مغزاها فمعناه أننا أمام مشكلة منهجية في فهم اللغة العربية وقواعدها التي تقتضي بأنّ أي متكلم حينما يحدّثنا لا بد أن نأخذ كل كلامه وكأنه كلمة واحدة أو جملة واحدة.

وفعلاً لو أننا أخذنا بالقرآن، وهو الثقل الأكبر، وبكلمات النبي وأهل بيته، وهم الثقل الثاني، إذن أغنانا الله سبحانه وتعالى عن هذه الأنظمة المعرفية الوافدة التي يناقض بعضها بعضاً، والتي لم ينتفع بهذه الأنظمة أصحابها الذين صدّروها لنا. فلماذا نركض وراء الآخر ولدينا هذا النبع، الكتاب الكريم، وهذا التراث العظيم من كلمات أهل البيت عليم بعد كلمات الرسول عَلَيْهِا .

⁽٨٣) راجع: الكافي، ج١، ص٢٩٦، باب الإشارة والنص على أمير المؤمنين.

⁽ ٨٤) سورة النور، آية: ٣٦.

⁽ ٨٥) بحار الأنوار، ج٢٣، ص٣٢٥.

⁽٨٦) سورة النحل، آية: ٤٣.

⁽۸۷) سورة النور، آية: ٣٦.

الشيخ زكريا داوود:

سماحة السيد، كثرت المشاريع المعرفية والثقافية والعلمية التي يتلقّفها المسلمون بين فترة وأخرى، فكل جيل يأتي يتلقّف تلك المشاريع الفكرية، ألا يدل هذا على نقص عند بعض المعاهد الإسلامية أنها لم تستطع لحد الآن أن تُقدِّم مشروعاً فكريًّا يلمُّ شتات هذه الأمة ويُقنعها به؟

سماحة السيد المرجع:

هذا يدل على تحدِّ كبير. كيف نستطيع أن نقول هناك نقص أم لا، لكن دعنا نتَّفق على أن هناك تحدِّ ثقافي كبير، يجب أن نعمل جميعاً من أجل الاستجابة إليه، والانتصار في هذه المعركة الفاصلة. ومعركة الأمة أساساً هي معركة الثقافة، ثم يتفرَّع من هذه المعركة بقية الأمور.

الشيخ حبيب الجمري:

سماحة السيد، المشرعون المؤمنون أو الإسلاميون كانوا بالأمس القريب مجرد مُشرِّعين، ولكنهم اليوم أصبحوا حُكَّاماً أو على الأقل ضمن أنظمة دول أو مجالس قضائية أو برلمانيين أو ما شابه، وقد تتزاحم قيم معينة لديهم، كقيمة أمن الوطن وكرامة الإنسان كفرد. وهنا نرى بعض الفقهاء قد يختلفون، فهل يستند اختلافهم على نظرتهم للأولويات ونظام أولويات القيم؟

سماحة السيد المرجع:

نعم، في الحقيقة نحن لم نعمل جديًّا في هذا الحقل، وهو حقل نظام الأولويات في القيم أو ما يُسمَّى بالأهم فالمهم، بالرغم من أن الحديث عن الأهم والمهم في باب التزاحم في الكتب الأصولية حديثٌ طويلٌ، إلَّا أن مصاديق الأهم والمهم لم تُبحث بصورة واضحة، وبالذات فيما يتَّصل مثلاً بالتفاصيل بين حق الفرد في الحرية والكرامة، وحق الدولة في حماية الأمن، أو واجب الدولة في توفير الأمن. فحينما تريد الدولة أن تحمي الأمن لا بد أن تراقب الهاتف الشخصي، وتتدخَّل في معرفة ما يختص بالإنسان من حساباته في البنك وما أشبه، لكن من حق الفرد أن يمتنع عن ذلك، باعتباره حرَّا ويتمتَّع بالكرامة، وهنا يبدأ الإشكال، وهذا الإشكال ليس خاصًا ببلادنا، بل كل بلاد العالم في مشكلة.

نحن نملك - في الحقيقة - منظومة من المعايير التي نستطيع بها في الأغلب أن نُحدِّد الأولوية، فمثلاً حينما يكون البلد كله في خطر كما في حالة الحرب، فإن كثيراً من هذه الأنظمة يجب أن تتبدل؛ لأن الخطر الأكبر سوف يُعطي الفرصة للإنسان أو الحق للإنسان

بأن يُغيِّر مجموعة من الأحكام التفصيلية، ولكن في الحالات العادية بعض الأنظمة تبالغ في التدخل في شؤون الناس، لأن الهاجس الأمني والتسلُّط أصبح عادة بالنسبة لهم. وللأسف -كما قلت- فإن هذه البحوث من الأمور التي قلَّما تحدثنا عنها بجدية، وحاجتنا اليوم مُلحَّة إلى البحث المفصل فيها □



رأي ونقاش

خيارات العلاقة مع الغرب والتحول العربى

السيد جعفر العلوي st

وصفت آيات الكتاب الذين يرغبون عن الدين الحق وملة إبراهيم بالسَّفَه، بيد أن السَّفَه العرفي المتعارف بين البشر هو منصرف للسلوك الذي يجلب الضرر على صاحبه مع وضوح القضايا الفاصلة بين الضرر والنفع.

نعم كل السلوك المجانب للدين سفه إلّا أن نتائجه بعيدة بينما البشر يرون الأضرار العاجلة هي مقوم لوصف السَّفَه كما فقدان القدرة على التمييز بين ما يجلب الخير والنفع. من هنا السلوك السياسي العربي لبعض الأنظمة ولبعض الجماعات لا تخرج قطعاً

من هنا السّنوك السياسي العربي لبعض الانظمة ولبعض الجماعات لا تحرج قطعا عن السَّفَه. وربما يفضل البعض ضم وصف انعدام الحياء.

إن مشهد سيادة العنف الداخلي بين الحكومات والشعوب من جهة، وانشغال الفئات والأطياف المختلفة بعضها ببعض وتحوّل الخلافات السياسية إلى نزاع مذهبي حيث تدار بالعواطف والعصبيات ويتوجّه بأس الأمة إلى الداخل هو ضرب من السَّفَه.

وهكذا تمارس الأمة تخريباً لبنيانها وتُعين أعداءها على نفسها وتبدّل نعمة الله كفراً. فالحراك في العالم العربي نعمة من الله حيث فتح آفاق التغيير وحضور الأمة بعد غياب، إلّا أن سفه العقل والحميات الجاهلية يستثمره النظام السياسي العربي والدول الكبرى في جعله نقمة على الأمة.

^{*} عالم دين، رئيس التحرير، كاتب وباحث، أستاذ الدراسات العليا في حوزة الإمام القائم العلمية، السعودية.

إن سفه النظام السياسي العربي يبلغ مداه حين يدفعه غروره واستخفافه بالبشر إلى تجاهل الصواب والذي لا يُكلِّفه أحياناً الله القليل مفضلاً أساليب القمع التي تزيد التوتر حدةً ويقوده للهاوية.

لسنا متشائمين من المستقبل لكن المقطع الزمني الذي نعيشه هو ضرب من الجنون لا سيما إذا أضفنا إلى المشهد وقوع نخب متميّزة وتيارات وجماعات ردحت طويلاً في معاناة التغيير والتطلّع فإذا بها اليوم تدخل في لعبة الدول وتنسلخ عن تاريخها والقناعات التي صنعت كدحها وتألقها.

إن هذه النخب والتيارات والجماعات وقعت في أكثر من محذور حيث تجاهلت التحديات الجدية التي تواجهها والتي ترسم خارطة العلاقات أيضاً.

إن من أهم ما يواجه الجماعات الصاعدة قضية المشكلة الاجتماعية الاقتصادية والمرتبطة بالتنمية، وبدورها ترتبط بنمط العلاقة مع العالم.

إمكانية تشييد علاقة مع الغرب

مقولة صدام الحضارات ليست عابرة؛ ف«صراع الحضارات» التي أطلقها برنارد لويس، وعمدها صمويل هنتنجتون ابتداء من عام ١٩٩٣م، تدعو إلى مواجهة الحضارة الإسلامية بوجه أخص، وتعميق طبيعة الصراع ليتجاوز المصالح ليصبح صراع ثقافات وأديان.

ولا نكابر عليهم ذلك؛ إلّا أن الصراع هنا يطيح بكل الحرمات لتضمنه تنكر الاعتراف بالآخر، بينما الرؤية الدينية تجعل غايتها الرحمة والخير للعالم.

هل يمكن أن نعيش القطيعة!. إن الغرب شبه مهيمن على النظام العالمي والاقتصاد العالمي، ومتفوق في شتى المجالات خصوصاً بالقياس إلى العالم الإسلامي.

واختلال موازين القوى هو ما ينتج الارتهان أو الصراع.. فبعد الاستعمار لم يتغيّر جوهر العلاقة.

وهكذا نجد نمطين من العلاقة مع الغرب؛ أولهما واسع ومعمم على معظم العالم الإسلامي وهو الارتهان والتبعية والانصياع، والآخر الصراع ويكاد يكون استثناء.

وذلك لا يعني الانسداد النظري وانحصار العلاقة في الارتهان أو الصراع فيمكن افتراض «الجدال» او ما اشتهر بحوار الحضارات. بمعنى التوافق على كلمة سواء في القيم والأفكار والوصول إلى أسلوب ينظم الخلاف ويحافظ على الحرمات والحقوق.

إن الغفلة عن الخيار الثالث وصعوبة الثاني يستخدم تبريراً من القوى الجديدة الصاعدة في سلوك علاقة الانصياع وتقديم التنازلات.

وفي مطالعة لسورة المتحنة نجدها ترسم خطوطاً للعلاقة مع الآخر بدءاً بتصنيف

الآخر المختلف إلى صنفين: الأول الذي هو في حالة عداء، والآخر في حالة علاقة إنسانية قائمة على الاحترام المتبادل.

واللافت للنظر أن خطاب الآية موجَّه للمؤمنين: ﴿ يَا آَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّة وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللهَ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا في سَبيلي وَابْتَعَاءَ مَرْضَاتِي تُسرُّونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبيل ﴾ (١٠).

ُ فَابتدار الخطاب بِ ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا ﴾ صريح في ذلك وهم الذين ينتفعون بالخطاب، نعم الحديث تناول سلوكا شائنا. وتحكي قصة النزول عن خيانة كبرى. والخطاب للمؤمنين بأن لا يقعوا في هذه الخطيئة. وهذا يعني إن المنافق الذي أسس إسلامه على أساس الخديعة والنفاق أو ارتكس في النفاق ليس معنيا بهذا الخطاب. وهكذا نجد الآيات:

﴿ بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا الَّذِينَ يَتَّخِذُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَيْبَتَغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإَنَّ الْعِزَّةَ لِلْهِ جَمِيعًا ﴾ (٢).

ومن خلال لحن الآيات وسيافاتها نلتفت إلى بعض المؤشرات المميزة بين الذي يقع في هذه الخطيئة ويكون مخاطباً، وبين من أحاطت به خطيئته.

فمن ذلك «الإسرار والتجاهر»، حيث إن المتجاهر قد أسقط أثواب الحياء ولا يبالي بالحلال والحرام، بمعنى أنه لا يرى ذلك خطيئة، ولا يبالي بما يُقال فيه.

ومن ذلك الوقوع في هذه الخطيئة تحت الضغط (الأرحام في قصة النزول) لا بسبب الجري وراء التوسع في المصالح الدنيوية.

وسؤال؛ كيف يضعف المؤمنون (، نجد إجابته فيما يُروى من أسباب نزول قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء ... ﴾ (٧).

أي إنه ثمة نهجان في التعامل مع التحديات: لنلاحظ مثلاً شخصين هما «عبادة بن الصامت» و«عبد الله بن أبي» بالنسبة إلى علاقاتهما السابقة بأهل الكتاب. أحدهما يرى التخلي عن التعاون وترك التحالف مع الغرباء. والثاني يرى الاحتياج إلى من يتّكئ عليه، بذريعة أن صداقتهم لا تخلو من فائدة.

وهذان النهجان يتنوعان في الخارج بالتحالف مع الأعداء وهكذا يستعين البعض بالكفار على المسلمين. بيد أن المؤمنين قد يضعفون؛ فإن الإنسان حينما ينبهر بقوة قاهرة يتحسس بالود تجاهها، والشعوب المغلوبة تود القوى القاهرة، وتقلّدها في الأفكار والسلوكيات في

⁽١) سورة المتحنة، الآية ١.

⁽٢) سورة النساء، الآية ١٣٨ - ١٣٩.

⁽٣) سورة المائدة، الآية ٥١.

الغالب، والحال في الأفراد كذلك.

ثمة مبررات عدة لحذف الخيار الأول، والدوران بين التدافع والجدل كما تسطرها سورة المتحنة؛ فبدءاً من أن الصراع قيمي ثقافي؛ أي «إن عدو الله هو عدو للمؤمنين». وإن أخفى هؤلاء عداواتهم فهي كامنة تتحيّن الفرص الملائمة.

حيث تشير الآية إلى خطيئة التفكيك بين العداوتين عداوتهم لله وعداوتهم للمؤمنين، فهذا التفكيك يجعل البعض يُبقي مسافة بينه وبين الدين، أي بعض التزامات الدين ليخفف العداوة انطلاقاً من أن سبب العداوة هو الدين. لكن هل يصح هذا التفكيك!.

إن مبررات العلاقة الطبيعية مع الآخر تعتمد على الاحترام بينما ﴿ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِ ﴾ فهم لا يعترفون للمؤمنين بالوجود، لأنّ الاعتراف بأيّ مجتمع يبدأ من الاعتراف بقيمه ومبادئه، وقد كفروا بهما حينما كفروا بالرسالة الإلهية، ولا ريب في أنّ هذا اللون من الكفر ينطوي على التحدي والعداء ﴿ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللّهِ رَبِّكُمْ ﴾.

إن الآية تقول: لا تدفعكم المصالح العاجلة الى الارتباط بمثل هذه الفئات، فإن كرامة الإنسان واستقلاله أعز شيء عنده ولا يجوز التنازل عنهما لأسباب مصلحية مؤقتة.

إن التخفّف من الدين أو البحث عن منتصف الطريق استجلاباً لرضا الأعداء والتقليل من الأذى هو في الحقيقة ابتعاد عن الدين. لذا تُذكِّر الآية المؤمنين بإيمانهم متضمنة مراجعة الحسابات: ﴿ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهاداً في سَبيلي وَابْتِغاءَ مَرْضاتِي ﴾، فالرسالية تتناقض مع سلوك المودة، لأن موادّتهم نقيض لأهم قيمتين عند المؤمنين وهما الجهاد في سبيل الله، وابتغاء مرضاته.. فالآية تكشف نوعاً من أنواع الخداع للذات حينما يحدّث المؤمن نفسه بأن التنازل هو لمصلحة الدين.

ومن جهة أخرى؛ إن بذل المودة بهدف جلب المنفعة ودفع الضرر.. هو المبرر الأساس لحدوث سلسلة من التنازلات في العلاقة مع الذين يحاربون المؤمنين.. لكن هل يفلح هذا النهج!.

ربما تظاهروا بغير العداوة ولكنّهم يسلكون أحد خيارين؛ فهم يستهدفون القضاء على الحقّ و أهله، فهم لو غلبوا المؤمنين أذاقوهم ألوان العذاب، قال تعالى: ﴿ إِنْ يَثْقَفُوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْداءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُمْ بِالسُّوءِ ﴾، أو أن يتلون المؤمنون بثقافتهم ومسالكهم.

فهم أولاً: ﴿ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْض ﴾ أي أنهما يهتمان بمصالحهما ولا يُعيران اهتماماً لمصالح المؤمنين. وثانياً حين تتحالف مع هؤلاء أو أولئك تصبح جزءاً من مجتمعهم ﴿ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ ﴾، وامتداداً لوجودهم وهذا يفصلك عن مجتمعك المؤمن، لأن أهم ما يُحدِّد هوية الشخص هو ولاؤه.

لا ندعو للقطيعة وإنما إلى احترام الذات والخروج من التبعية والانصياع، فبعد الحرب العالمية الثانية بدأت القوى الوطنية تنمو مطالبة بالاستقلال والحرية، وهكذا بدأت الدول الإسلامية تستقل واحدة بعد الأخرى منذ عام ١٩٤٥، غير أن الاستعمار أبى أن يترك البلاد إلا بعد أن خلّف وراءه حُكّاماً مرتبطين به فكريًّا وسياسيًّا، ولقد حرص الاستعمار على حرمان الأمة من الحرية والديمقراطية، ودعم الحكومات الفردية على البقاء في الحكم.

وكان التقدّم الغربي التقني والفقر المعرفي في عالمنا والفقر المادي مبرراً للاستدانة ولفتح الأسواق أمام طوفان الشركات الكبيرة. وهكذا وجد العالم الثالث نفسه في خضم فقر مُضاعف ببركة الديون ووأد إمكانية المنافسة، وفي خضم تدمير البنى الاجتماعية لصالح خلق مجتمع الاستهلاك في بعض البلاد، أو مجتمعات الصفيح واليد العاملة الرخيصة في مجتمعات أخرى.

إذن «التبعية» والارتهان للقوى الكبرى كان من مُثبِّتات التخلُّف كما تؤيده تجارب الصين الشعبية إزاء هونج كونج وكذلك إيران ما بعد الثورة إزاء الدول العربية تكشف عن أهمية «الاستقلال» والاعتماد على القدرات الداخلية في تحقيق التقدّم.

إن تاريخ البشر محكوم بمنطق الغلبة. فمتى ما امتلكت أمة قوة راجحة فإنها تندفع إلى التوسع والسيطرة على الآخرين وتحت مبررات مختلفة وجوهرها هو الاستحواذ.

وفي العصر الحديث خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية تبلورت مفاهيم جديدة من أهمها في البعد السياسي مفهوم «المواطنة»، وانزياح أصالة الحاكم المتفرد، والآخر، «سيادة الدولة»، حيث توافقت القوى الكبرى على فكرة الأمم المتحدة والقانون الدولي وكلاهما مبنى على الاحترام المتبادل لـ«سيادة الدولة».

ومن هنا يفترض أن ترسم العلاقة على أساس الرؤية الجديدة، بيد أن القضية أكثر تعقيداً، وتطوّر البشر معرفيًّا لم يروض الوحشية الكامنة.

إن العلاقة المأزومة بين الغرب والعالم الإسلامي تتجاوز اعوجاج نظام الأمم المتحدة الذي يسمح بنظام الغلبة؛ إلى جملة عوامل؛ المشروع الصهيوني والإمبريالية الاقتصادية بل والعسكرية مؤخراً، ودعم الغرب لأنظمة مُستبدَّة مُتخلِّفة.

الارتياب في الغرب

السؤال الملح -مع إرهاصات التغيّر في العالم العربي- عن إمكانية تحوّل العنصر الثالث وتجسير العلاقة بين الغرب والمجتمعات عبر مؤسساته وأحزابه كما يبدو في ظاهر الأمر مع الحراك الذي يجوب العالم العربي.

إن تغيّر الدعم لأنظمة حليفة الذي لا يغيّر الهيمنة الإمبريالية ولا يجتث المشروع الصهيوني لا يغيّر من طبيعة علاقة الاستحواذ من جهة الغرب والتبعية والارتهان من جهة

المجتمعات..

إن هذه الرؤية لا تستند إلى عداء تاريخي مع الغرب وليد تاريخ مثقل بتجارب مريرة مع عدم حذف التاريخ من الاعتبار لكن دون أن نبقى في سجنه.. وإنما لم يتبدّ من الغرب ما يُزيح الحاضر فضلاً عن التاريخ.

إن احتمالات تراجع النفوذ الغربي مع تصاعد الحراك العربي ولَّد قلقاً جديًّا لا سيما مع ظهور التيارات الإسلامية، ويتعاضد مع التخوّف على مستقبل المشروع الصهيوني.. فسارعت القوى الغربية للتعامل مع الوضع المستجد، بالإجهاض أو الاختطاف. وهكذا نرى الانتقائية في التأييد، وانطواء التأييد على اختطاف.

ومن البديهي أن هذه الرؤية لا تستدعي الريبة في الحراك العربي خصوصاً في مشاهده المؤيدة من الغرب، وإنما الريبة من الغرب وأهدافه.

إن الحراك العربي أفقد الإدارة الأمريكية أنظمة حليفة في مصر وتونس، وكانت ليبيا فرصة يتدارك الغرب معها بالمبادرة، فما أن بدأ الحراك في ليبيا سارعت للتدخل، ممّا سمح للدول الغربية بأن تصبح شريكاً في الحدث، ومن ثم طرفاً مؤثراً في مسار الحراك ومقاصده. إنّ نفط ليبيا ولاحقاً إعمارها يشكّل إغراءً لا يُقاوم.

ومن المفارقات العجيبة أن جعل الغرب بعض حلفائه -الذين يقفون على النقيض من الحراك وتطلعاته- في أنظمتهم وفي أهدافهم أدوات النفاذ.

إن «ترويض» الإسلاميين الصاعدين هو منحى السياسة الجديدة المتبعة ضمن تصنيف يقسمهم إلى معتدلين ومتعصبين.. ذلك أن الانتخابات تأتي بهم وبوصفهم الرقم الصعب في الحراك.

وتوصيف الاعتدال لا ينبع من المواءمة مع الحداثة والليبرلة وما شاكل ذلك، وإنما مرجعه تحديد العلاقة من الغرب. ولنلاحظ الموقف من أنموذجين؛ «نموذج تركيا» وتوصيفه بالاعتدال و«نموذج إيران». وحتى لا يتسرّع أحد في إرجاع النفرة الغربية من إيران بسبب «التزمت الديني» ليلاحظ تقبّل الغرب وبصورة كبيرة للأنموذج الخليجي.

إن الترحيب الغربي بالإسلاميين الجدد يرتكز بالدرجة الأولى على قدرتهم على استيعاب العداء الاجتماعي للغرب وتحوّله إلى حالة من التناغم أحياناً.

ويتضمن قبولاً بلعبة الديمقراطية بعد ضمان استيعاب العداء والمراهنة على الفشل في تحقيق التنمية والقضاء على مشكلة الفقر ومسبباته ونتائجه بالنسبة إلى الإسلاميين الذين لا يتناغمون مع السياسة الغربية ويقفون عند عدم العداء.

وفي الضفة الأخرى فإن المتعصبين أو المتطرفين ستُوجَّه طاقاتهم نحو المعادين للغرب ضمن مبررات متنوعة طائفية ودينية وأحياناً بشعارات الحراك وحقوق الإنسان.

إن الحال مع الإسلامين مشابه للتيارات القومية والليبرالية تصلُّباً واعتدالاً. فحالة

اللاعداء أو العداء للغرب ليست القضية الجوهرية، بمعنى أن هناك رغبة في العداوة والكراهية، بل لا يعني العداء الكراهية النفسية، وإنما هو ناتج تحليل لأسباب التخلّف وتشخيص طرائق التقدم، فمن رؤية لا تعتبر التحرر والاستقلال أحد دعائم التنمية، ولا ترى للغرب مصلحة في إبقاء الأمم في التخلّف.. ولا ترى في سلوك الغرب السياسي ما يجعله معادياً، وتعتمد سياسة حسن الظن إلى رؤية أخرى تجعل التحرّر من الهيمنة أول أبجديات التقدّم.

إن هذه الرؤية المتسامحة مع الغرب تسود تحليلات الغربيين أيضاً، فالثورات التي اشتعلت شرارتها الأولى في تونس ركَّزت على الفساد والفقر وانعدام الحريات، وليس على الهيمنة الغربية أو الاحتلال الصهيوني.

لكن؛ واقع الحال أن انطلاقة الثورات ضد الديكتاتوريات المدعومة من الغرب ينطوي على اعتبار الغرب معادياً، وتأجيل النظر في الغرب لا يعني اعتباره صديقاً.. وربما يكون هذا التأجيل سبباً لإساءة الظن في البعض وهو مجازفة إن لم يقترن التأجيل بترحيب وتناغم.

فالشعور السائد أن الاستعمار لم يخرج من الباب إلَّا وهو قد نشب مخالبه في كل مفاصل النظام السياسي، وأن الغرب هو الناهب الأكبر لثروات الأمة، وهو وراء تخلفها وتثبيت الحكم المستبد.

وتبقى فلسطين شاهدا على حالة العداء بين الغرب والعالمين العربي والإسلامي. وفي الحقيقة إن قضية فلسطين هي كاشف حقيقي لطبيعة تأجيل النظر والنوايا، وهي مفصل أساس لتمييز الاعتدال والتطرف بنظر الغرب.

الحذر من المستقبل

إن القبض على السلطة ضمن لعبة الديمقراطية لا يعني أن الصانعين للحراك قد استكملوا حراكهم، حيث إن دينمو الحراك هو بعيد عن السلطة، ولا ضير في ذلك إذا كان ذلك نتاج الديمقراطية لكن يدل أيضاً على أن مجازفة الواصلين للسلطة بالتماهي مع الغرب في قضايا المصالح الاستراتيجية وفلسطين تجعلهم في معرض الاستبدال.

إن المسلك الحميد أن يتناغموا مع الروح الجديدة لسببين أساسيين:

الأول: أن الروح الجديدة كما تمثّل التطلعات الجديدة ووظيفة النظام السياسي تحقيقها فهي أقرب شيء للقيم التي تبشّر بها الجماعات وهي تعلن عن نفسها بوصفها قيماً إنسانية نبيلة.

السبب الثاني: أن الروح الجديدة كما أسقطت تقديس أو تبجيل الحاكم أو النظام السياسي فهي كنست أيضاً التبجيل للتحرّب أو الجماعة، فالروح الجديدة متحرّرة ومنفتحة

على الحياة تتطلّع لتجربة الحياة دون اصطحاب التاريخ أو هيمنة الرموز، وبالتالي فإن الأسماء والتاريخ لن يكونا كافيين للاصطباغ بالشرعية الجديدة.

إن المراهنة على محدودية الروح الجديدة هي في غير محلها، فالموج بدأ، وقد صنع الحراك العربي، ومع تباين الشباب أعني الجيل الجديد في نسبة التحرّر وتقبّل الروح الجديدة إلّا أن ما شكّل دينمو الروح الجديدة هو ضمير عموم المجتمعات العربية.

الكرامة أولاً وقبل كل شيء هي ما كان يُؤرِّق الإنسان العادي والمثقف الميسور والفقير في عالمنا العربي، فقد كانت الاستهانة بوجوده فضلاً عن حقوقه أيسر شيء. كانت الاستهانة من موظف حكومي للمواطن العادي مؤلمة، والشعور بالعجز تجاه الغطرسة الإسرائيلية أيضاً مؤلمة.

والعدالة ثانياً والمشكلة الاجتماعية الاقتصادية، أما مسألة الحريات السياسية فهي كانت هاجس النخبة والفئات المُتعلِّمة والميسورة.

ويخطئ الظن من يجعل الكرامة قضية هامشية، بل إن العدالة والحريات والمشاركة في صناعة الحياة السياسية متفرّع من شعور الإنسان بكرامته واعتقاده بأنه يستحق حياة أفضل.

ومن هنا، فقد يكون النظر في الغرب مؤجلاً لكن الكيان الصهيوني حاله مختلفة.. وأيضاً النظر في الغرب مؤجل ما دام لا يحتل وما دام الكيان الصهيوني لا يخوض حرباً تذكّر الناس بحقيقة الغرب.. لذا مسألة العلاقة مع الغرب بالغة الحساسية. أما استدعاء الغرب ليحتل أو يتدخّل فهذا ممّا لا تهضمه سوى النفوس الجشعة المتعفنة بالكراهية، وسيبوؤون بلعنة الله ولعنة الناس □



نافذة الأدب

قَلَمُ جَريح

* حسین مکی المتروك

علّمونا منذ الصغر، كيف نُنصت، كيف نكتب ما يريدون، علّمونا هُم أيضاً كيف نحكي كلَّ ما شاء أحدهم البُكاء وهوَ يضع يديه على صدورنا العارية، إنّهم قرّروا أن يُكسّرونا إذا ما شعروا بالغضب، أجبرونا وأخبرونا أن نعمل ونسكت، ولا نبحث عن صديق جديد، فالأوراق ستهرب من تحت العيون خلال دقائق، لأنّنا سنحوّل البياض إلى سواد، وغرسوا فينا كلّ مبادئهم، فتارة نكون مُفترسين، نغزوا الأوراق لنحوّلها إلى كُتب، تعلّمنا كلّ الفنون مُجبرين، نتركُ إرثاً لا مثيل له بين السطور، كالجبروت ننثر حِبراً يُلاحق كلّ ورقة ناصعة البياض، ونقوم بقتل الكلمات إذا ما شاءت رغبة الكاتب.

شاهدت بعض الكُتَّاب يُمارسون شتّى أنواع العذاب إذا ما لم يتمكّنوا من كتابة حرف جديد مُبدع، ويُلام القلم وكأنّ العقل عقله والأمر أمره!، لا يدري الكاتب المخبول أنّه هوَ من قرّر تجميد عقله والدوران في فنجان مُعاد تصنيعه عن طريق شركة تخصصت بقتل الخنازير!.

هذه المَرّة قرّروا تركي تحت رحمة كاتبٍ لا يعرف كيف يحترم الأقلام، كلّ ما توقّف عن الكتابة، رمى القلم ناحية النافذة، وأشعل سيجاراً، وشرب من ذات الفنجان المُعاد تصنيعه، وأطلق العنان لصوت التلفاز، ويُقبل ناحية علبة الأقلام ليستَلَّ قلماً جديداً ويكتب،



^{*} قاص، الكويت.

إنّه يمارس كلّ أنواع التعذيب المُعتمدة وغير المُعتمدة في عالم بني آدم الدموي، إنّه يضع الأقلام في فمه، ويقضم شيئاً منها لكي يتحصّل على بعض الأفكار كما هوَ واضح، ويضعها تارةً بين خصلات شعره في فترات الصمت، وأحياناً عندما يقوم باحتساء كوب من الشاي يقوم بعملية دوران سريعة في الكوب ليُقارع بالقلم قوّة السُكّر ليُذيبه بين ذرّات الشاي !، جنون مُعتم ما يُمارسه هذا الكاتب، والخوف يعتريني، فإحساسي يُشير إلى أنّ المَجنون هذا سيرمي هذا القلم الذي لم تنتهِ فترة حياته الافتراضية إلى الآن، وأسأل من ربّى الرفق، فنحن نعيش حياة العبيد، بطريقة راقية جدًّا، وأرغب بالبقاء على قيد الحياة بعد هذه الجولة التي سيمارس فيها شتّى صنوف العذاب بحقي، فأنا من المطالبين بالحرية وفرض قيود على الكُتَّاب، فنحنُ في خدمتهم، وهُم أيضاً يجب أن يكونوا في خدمتنا، فيحافظوا علينا وعلى جمالنا وقوّتنا إلى أن نُقرّر الموت، ونحن نتعهّد بالبقاء مُخلصين طوال فترة الحياة، إِلَّا أَنَّ الكُتَّابِ أمثال هذا الكاتب لا يحترمون شيئًا من هذه المُطالبات، فعلاً رمى كلِّ قلم حتّى أنّ أحد الأقلام كان الأجمل بين المجموعة بشهادة الجميع، قُتل بطريقة بشعة جدًّا، سأخبركم بها، ولكن أرجوكم لا تبكوا، إنّه ترك القلم في آلة تشذيب الأقلام حتّى انتهى، وتحوّل القلم إلى قطع من الخشب المبشور في علبة مُغلقة، وفور ما انتهى رمى الخشب المبشور في القمامة بقربه، ومسح العرق الذي تساقط، اعتلى جبينه ومارس رياضته المشهورة مُجدداً، .. نعم إنّه عاد ليُشاهد التلفاز!، ومن ثُم سحب قلماً آخر ليَكُتب به شيئًا، وليته كتب!.

في تلك الأثناء كان القلم الذي يحاول الكتابة به يصرخُ بقوّة، ولكن لا أحد يسمعه سواي، فنحن في جزيرة الأقلام إلى الآن لا يُصدّقنا أحد، فالكتّاب هُم أسياد هذه الجزيرة، والعالم من حولنا لا يفقه إلَّا القتل والتشريد، فأبي قُتل في عام ١٩٧١م، بسبب مُطالبته بتحرير الأقلام من سطوة الأسياد، فقاموا بإغراقه في بحيرة بعيدة بعض الشيء، وانتهى أمره، .. يا إلهي إنّ القلم الذي يصرخ انكسر طرفه الحادا، وجُنّ جُنون الكاتب، كأنّ إحساسي له مفعول السحر، ها هو الأن سيقوم بإرسال هذا القلم إلى الحائط بقوّة ليتحطّم، ويختفي في جهاز يقوم بشفط كلّ شيء يقع أمامه غداً، وهوَ تحت إمرة خادمة لا أعرف عنها سوى أنها تأتي نهاراً لتُنظّف الفوضى التي كوّنها هذا المخلوق المفترس، ولم أجد طريقة للهروب من بين يديه هذه المرّة، فأنا آخر الأقلام في علبته، والأمر المُحزن هوَ أنني آخر الأقلام من سلالة نادرة الوجود، تُدعى (أقلام سام) تواجدنا في زمان التخلّف أنني آخر الأقلام من المثابة نادرة الوجود، تُدعى (أقلام سام) تواجدنا في زمان التخلّف البشري، والنمو العقلي والتجرّد من المشاعر والأمن وانعدام الأمان، أغادر منزلي ليلتقفني هذا الكاتب، وأمنياتي كلّها أن يغوص في عالم النوم قبل أن يبدأ الكتابة، أو أن يكتب بي مخطوطة تاريخية عظيمة!.

قأنا المُحرم عن لذّات الدُّنيا باحثاً عن الحقيقة، باحثاً عن الحريّة، مُطالباً بحريّة معشر الأقلام باختيار الأسياد، إلَّا أنّهم مُتغطرسين في حياتهم امتلكوا إخوانهم من بني

آدم، فباعوا واشتروا، ٠٠ أخذني بكلِّ وحشية، فالنعاس بدأ يقارعه بقوّة، إلَّا أنّه يقاوم عبر رشف قطرات من القهوة السوداء، آه إنّه ينظر إليَّ وإلى طرفي المُدبب، لستُ أدرى ماذا يدور في عقله الآن، أود لو أخبره بمواثيق الشرف التي كُتبت منذ آلاف العقود نحو مُجتمع مُتماسك جميل ينبذ الطائفية، إلَّا أنَّه الآن مُنغمس في التفكير حول الكتابة عن أمر لستُ أدري ما هوَ إلى الآن، وبعد تلك النظرة المؤلمة قرَّر إدخالي في تلك المقصلة التي تُدعى آلة تشذيب أطراف الأقلام!، « لماذا يا مُتعجرف، طرفي مُميّز وأنيق جدًّا»، والمقصلة تعتذر بشكل غريب، ولستُ أدرى إلى أينَ المصير؟، ها أنا ذا أقطّع بشكل مُرعب فهوَ يقوم بغرسى بقوّة ناحية الآلة، والآلة تدور ببطء، وكلّما ضغط بشكل أكثر قوّة تدور هي مُجبرة لتقطّع أوصالى، وكأنّى سأغادر هذه الحياة دونَ أن يُدوَّن بى حرفٌ واحد!، ٠٠ أجدادى، آبائى، عُذرًا فمن امتلكنى لم يكن عظيماً في أفعاله، بل كان وضيعاً بشكل لا يُطاق!، جسمه يُشير عليه بالنوم وهوَ يُقاوم بطريقة غير مشروعة أبداً في عالم الكُتَّاب، هذا الإنسان لا يفقه شيئاً، هو يكتب كآلة جزّ العُشب، متى ما أمر أن تدور يداه على الورقة تدور حتّى تمتلئ هذه الورقة بسواد كلماته، أمّى عُذراً لم أحقق خُلمكِ الكبير، في تحقيق العدالة والحريّة لمعشر الأقلام البسيط، ٠٠ توقّفت الآلة فجأة، جَرّني إلى الخارج وأنا بحالة يُرثى لها، فلا أطرافى أنيقة ولا طولى يُساعدني على إبقاء صدرى بشكل مُريح بين راحة يديه، ولا عُمرى الافتراضي طويل، كلّ ما تبقى لي هو بضعُ حروف إذا ما قرّر الكتابة والاستعانة بقدراتي المكنونة، وأخذه البُكاء في هذه الثواني، وأمسك بي بأطراف أصابعه، وكأنّه ينقل كلّ مشاعره وكلّ أسراره إليَّ، حالة غريبة!، وقرّر البدء بالكتابة بعد أن أخذ نفساً عميقاً أحسست بألم عميق خرج مع عملية الزفير التي قام بها قبل وضع طرفي على صدر الورقة المليئة بالدموع و القطر ات،

وصرخَ فجأة: ربّااااه ..

وكتب، «الحريّةُ هي كلّ ما أبحث عنه..، أحبّك أمي، حُسين».

وتركني فوق تلك الورقة، وركضَ ناحية الباب البعيد صارخاً: الله أكبر، الله أكبر، التقيته بعد عشرةِ أيّام، كُنتُ بينَ طيّات الورقة التي كتب فيها رسالة بعدّة أقلام، وكتب خاتمتها بقدراتي، واكتشفت وقتها أنّ العالم أقسى مما كُنتُ أتصوّر، كان اللقاء مؤلماً، لقائي

هذا كان مُختلفاً،

كان في تابوت، وبرفقة توأم له،

وأنا بعيدٌ جدًّا لا أقوى على التحرّك ت



إصدارات حديثة

إعداد هيئة التحرير

بيّنات من فقه القرِآن

دراسة قرآنية تعتمد استنباط السُّنن الإلهية من آيات الذكر الحكيم - سورة الحج

المؤلف: المرجع الديني السيد محمد تقي المدرسي. الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م. (٣٢٨ صفحة). الناشر: دار المحجة البيضاء - بيروت.

بيّنات من فقه القرآن، عنوان جامع لتفسير جديد، يقرأ السنن الإلهية على هدى سور القرآن الحكيم. وقد صدر منه حتى الآن ثلاثة كتب، كان الأول في سورة النور، والثاني في سورة لقمان، والثالث في سورة الفرقان. والكتاب الرابع يقرأ السُّنن الإلهية على هدى آيات سورة الحج، التي هي تذكير بالحقائق والبصائر، التي تجنّب الإنسان من التخلق الثقافي بغير نهج الأنبياء والأئمة، كما التذكير بأن هناك شياطين يحاولون دفع الإنسان إلى حضيض اتباع الهوى والضياع. فيسعى المؤلف لاستكشاف إشارات جلية

إلى حقائق قد لا تجدها في سورة أخرى،

منها فيما تحدثنا السورة عن معالم مناسك الحج وما تمثله من زلزال على مستوى الفرد، حينما ينطلق المسلم لأداء تلك المناسك، ومن ثم ما يمثله هذا الزلزال على مستوى الأمة الإسلامية وكيف تكون بعد أن تنفض عنها حجب من الكبر والغرور والفرقة.

فالكتاب سعي جاد لاكتشاف منظومة متكاملة من الرؤى والبصائر التي قدمتها سورة الحج، التي هي صبغة الأمة الإسلامية، كما يشير لذلك المؤلف.

سدُّ المفرِّ على منكر عالم الذر

المؤلف: السيد علي الرضوي.

الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م. (٦٩٢ صفحة). النشر: دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر – بيروت.

الكتاب في الأصل تقرير لأبحاث ودروس العلامة الراحل آية الله الشيخ محمد باقر علم

الهدى، بقلم السيد علي الرضوي أحد أبرز تلامذة الراحل رضوان الله عليه. ويعد الكتاب الثاني بعد صدور كتابه الأول (سدُّ المفرّ على القائل بالقدر.. دراسة تحليلية حول بحث الإرادة والطلب، ونقد مقالة الجبر والتفويض، وإثبات الأمر بين الأمرين).

إن الكتاب الذي بين أيدينا يطرق بحث المعرفة الفطرية، ومنشأها، الذي هو تعريف الله تعالى نفسه وأوليائه وشرائعه في العوالم والنشآت السابقة على الدنيا، والتي منها عالم الذر. وفي بحثه يجمع المؤلف الكثير من الآيات والأخبار الدالة على سبق خلقة الإنسان وأخذ العهد والميثاق منه في تلك العوالم. ذاكرًا فيه أهم الأقوال ومُبيّنًا مختاره منها، منتقدًا ما خالف القرآن والسنة، ومناقشًا آراء جمع من العلماء والفلاسفة والعرفاء، موضعًا ما خالف الكتاب والسنة في مصطلحاتهم ورؤاهم الفلسفية.

حديث مع الشباب باقة ملاحظات تنموية

المؤلف: الشيخ ناصر حسين الأسدي. الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م (١٦٠ صفحة) الناشر: ملتقى الشباب الثقافي، بغداد - العراق. إن جيل الشباب ثروة الأمة الزاخرة، ورصيد مستقبلها المتميز، لم يحظ بما يتناسب وشأنه من الاهتمام، لا سيما من الموجهين والمفكرين الإسلاميين.

الكتاب هو حديث مع الشباب بما ينفعه لعلاج واقعه نفسيًّا واجتماعيًّا. انتقاها المؤلف

في ثغرات من الوقت، واضعاً في الاعتبار حالة السلبية والتراجع والتردد واليأس التي استبدت بعناصر من المجتمع، وقد عبَّر عنها في مقدمة الكتاب بأنها صفحات متواضعة ليست إلا رشة ضوء في طريق العودة إلى مناهج السماء السامية وتعاليم محمد عياليا.

رضيع الحسين.. أصغر شهيد وأكبر شاهد

المؤلف: السيد محمود الموسوي. الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ/ ٢٠١٢م (١٢٠ صفحة).

الناشر: المؤلف.

إن معرفة مأساة قتل الطفل الرضيع بكربلاء هي مدخل إلى الدين الحق، واهتداء للصراط المستقيم، وبداية لحمل راية المظلومين، وبناء أنموذج التقوى بأسس الولاية الحقة لأهل البيت للللخ. فلقد تناول الكاتب حدث استشهاد الطفل الرضيع برؤية رسائية، يراد لها أن تقود إلى سبيل الحق والهدى، وذلك لما تساهم به مسألة الطفل الرضيع ومقدار الانتهاك، من تفريق بين مرتكبي الجريمة ومن وقعت عليهم الجريمة، ليتخذ القارئ بعد ذلك مواقفه العقدية الصحيحة.

بعد بيان هذه الحيثيات في مقدمة الكتاب، ذكر الكاتب تعريفاً لشخصية الطفل الرضيع، ثم ذكر الحدث مجرداً وبصياغة يراعه تحت عنوان (مقتل الرضيع)، ثم ذكر إحدى عشر روايات جاءت في كتب التاريخ والسيّر عن مقتل الطفل الرضيع، وكان ذلك عرضاً لأصل

الحدث، ثم عمد الكاتب إلى الخطوات التحقيقية في الحدث، مبتدئاً بذكر (بشاعة الجريمة) من جانبين مهمين، كان الجانب الأول منهما ذكر (حرارة المصاب)، أوضح فيه الكاتب أن الحدث نفسه يحتوي على جوانب تجعله مؤلماً وشديد الوقع على القلب، حيث بيَّن أن معاناة ركب الإمام الحسين للله في السفر، ومعاناة العطش التي ألمت بالجميع واشتدت على الأطفال، وحرارة إصابة السهم للطفل الرضيع حين تنفيذ عملية القتل، ومأساوية الحال الذي رسمه المشهد طفل رضيع يقتل بين يدي أبيه، كل ذلك يدلل على بشاعة القوم الذين ارتكبوا هذا الجرم العظيم.

الحياة الزوجية في القرآن الكريم ويليه دراسة في الطلاق

المؤلف: محمود السيف.

الطبعة: الأولى، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م. (٢٠٨ صفحة). النشر: دار الأثير، بيروت - لبنان.

يسعى الكاتب في دراسته استجلاء الرؤية القرآنية للحياة الزوجية ومشكلاتها، مستعرضًا الحلول التي عرضها القرآن. ثم يستعرض عوامل النجاح في الحياة الزوجية، من خلال الأمثلة القرآنية التي تطرق لها نموذجاً للاقتداء.

ولأن ظاهرة الطلاق أصبحت من الظواهر المنتشرة في الحياة الاجتماعية مما يستوجب على الباحث والمشتغل بالشأن الديني التأمل في هذه الظاهرة ومعالجتها،

فقد درس مضار الانفصال على الحياة الأسرية ومستقبل الأطفال، موضعًا الطلاق بأنواعه، وأحكامه وشروطه.

الفعل الثقافي للشعائر بين تحديات الانفتاح وتغييب الهوية

المؤلف: السيد ماجد السادة.

الطبعة: الأولى، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م. (٥٤ صفحة). النشر: المؤلف.

تأتي أهمية الشعائر في أنها عنوان هاد للهوية الثقافية لأي مجتمع، وفي حقيقتها إنما هي معالم وعلائم تُميِّز هوية مجتمع من آخر، وفي ممارستها يؤتى بها على نحو يُتقرَّب بها إلى الله تعالى، فهي ممارسات مقدسة وذات بعد ديني، والمؤلف يقتصر في إجابته عن تساؤل: ما تقوم به الشعائر من الوظائف الاجتماعية، باعتبارها إحدى منظومات التشريع الإسلامي للنظام الاجتماعي، في الشق الثقافي؟ متناولاً ذلك في بعدين:

الأول: دور الشعائر -رصدًا وبيانًا بوصفه مكوناً ثقافيًّا- في تحصين المجتمع، للحفاظ على هويته من الذوبان في خضم التوجهات الثقافية التي يمر بها مجتمع الانفتاح والعولمة الثقافية.

الثاني: ما تمثله الشعائر باعتبارها سلاحًا بيد الشعوب المقهورة -المقاومة- التي تحافظ من خلالها على وجودها وإثبات ذاتها أمام محاولات التغييب وطمس الهوية.



متابعات وتقارير

إعداد هيئة التحرير

السلط الدينية في الإسلام الشيعي: الثقافة والتعليم في حوزات العراق وإيران

اختتمت في ٣٠ مارس ٢٠١٢م أعمال مؤتمر ما يُعرف بـ «مشروع الحوزة»، بعد ثلاثة أيام من النقاشات العلمية، وذلك في جامعة أكسفورد في كلية كابل (Keble Collage). يأتى المؤتمر باعتباره آخر فعاليّة لـ« مشروع السلط الدينية في الإسلام الشيعى: الثقافة والتعليم في حوزات العراق وإيران» (Clerical Authority in Shiite Islam: Culture and Learning in the (Seminaries of Iraq and Iran The Hawza) يُعرف به مشروع الحوزة» (Project) الذي دام على مدى ثلاثة سنوات، وهذا المشروع في الواقع هو مشروع بحث علمي مموّل من الأكاديمية البريطانية، وبرعاية المعهد البريطانى للدراسات الفارسية والجمعية البريطانية للدراسات الباحثين من طلبة الدكتوراه والدكاترة

الشرق أوسطية، ويديره البروفسور في جامعة أكستر البريطانية المختص في الفكر Robert) غليف (وبرت غليف الدكتور روبرت غليف .(Gleave

يحاول مشروع الحوزة دراسة ما يعرف في الأدبيات الشيعية بـ«الحوزة العلمية»، وهى المعاهد الدينية التي يتدارس فيها الشيعة الإمامية علومهم الدينية، ويتخرج فيها علماء الدين، والتي تخضع لإشراف المرجعية الدينية الشيعية. وذلك في محاولة لخلق حقل علمى في الدراسات الشرق أوسطية أو الدينية يهتم بظاهرة الحوزة العلمية وما تتضمنه من أبعاد وقضايا، خصوصاً للقارئ الأكاديمي الغربي، حيث تخلو المكتبة الغربية من أدبيات تتناول هذه المسألة بصورة علمية ومنهجية، بل قد لا يجد الباحث الغربي حتى كتاباً مدخليًا واحداً للتعرف إلى الحوزة العلمية الشيعية.

وقد جرت طريقة المشروع على تشجيع

المختصين وبعض الأساتذة الذى عملوا لفترات طويلة في حقل الدراسات الشيعية على التقدم ببحوث فكرية وميدانية. كما كان الباحثون خليطاً من أكاديميين غربيين، وباحثين شباب من أبناء الجالية الإسلامية في الغرب الذين تلقُّوا دراسات دينية وأخرى أكاديمية، وعلماء دين من الحوزات العلمية نفسها، مما جعل البحوث والمناقشات التي تناولها الباحثون متعددة الأوجه، وأقرب للواقع والروح الموضوعية.

أما البنية البحثية للمشروع فكانت على شكل ورشات عمل تُعقد ثلاث مرات في السنة يترشح لها الباحثون بالتناسق مع المحور المعدّ لكل سنة، بحيث يتقدم الباحث بتصوراته الأولية ونتائج بحثه في أول ورشة عمل، ويقوم الحضور بتناولها ونقدها ومناقشتها على أن يطوّر الباحث من نتائجه، ثم تُعرض مرة أخرى في الورشة الثانية على المنوال نفسه، وأخيراً في الورشة الثالثة، ثم تكون جاهزة للنشر باعتبارها ورقة بحث علمية. وهذه طريقة فريدة في إعداد الأوراق العلمية خصوصاً في مجال الدراسات الاجتماعية، لأنها تستجمع مختلف الانتقادات والملاحظات، كما أنها توفر فرصة للباحث لمراجعة نتائجه، وإعادة البحث ميدانيًّا إذا تطلب الأمر ذلك.

وعلى مدار ثلاثة سنوات تناول المشروع ما يقارب الأربعين ورقة بحث علمية موزّعة على ثلاثة محاور رئيسة، بالإضافة إلى كلمات من أساتذة مختصين في الدراسات الشيعية، وعروض مختصرة لأطروحات محمد مصباحى بعنوان «فترة الرخاء

دكتوراه متعلقة بالفكر الشيعى أو الحوزة العلمية لطلبة في مرحلة الدكتوراه، كما ساهم المشروع بعمل معرض صور للحوزة العلمية.

السنة الأولى:

كان المحور العام للسنة الأولى تحت عنوان «دراسات في المعرفة والسلطة في الحوزة العلمية»، وقد قدمت فيه أربعة أوراق بحث علمية، الأولى قدمها راج فاضلي ومريم كونكلر بعنوان «تدريب الفقيهات النساء في جامعة الزهراء: فرص جديدة لأدوار نموذجية قديمة». الثانية لإيسندرو كانسيان وماسمليانو فوسارى بعنوان «تمثيل الأيقونية للمعرفة الدينية الشيعية: التكامل بين المرئى والمكتوب في حوزتين علميتين في دمشق». الثالثة لألكسندر هانى بعنوان «الفلسفة في حوزة قم بعد عام ١٩٧٩م». الرابعة للأستاذ في جامعة طهران محمد سميعي بعنوان « تقييم نقدى لقناتين مهمتين لنشر المعرفة الحديثة في حوزة قم ومشهد: الطلبة المزدوجين ومعاهد البحث».

السنة الثانية

كان المحور العام للسنة الثانية تحت عنوان «دراسات في تاريخ الحوزة العملية وتطورها»، وقد قدمت فيه ثمانية أوراق بحث علمية. الأولى للأستاذ في جامعة طهران محمد سميعى وزميله

بين دكاتوريتين: حوزة قم بين عامى ١٩٤١ - ١٩٥٣م». الثانية لجولين بليسير بعنوان «تاريخ تدريس المسائل المصرفية والاقتصادية في حوزة قم والنجف». الثالثة لبشير داميجي بعنوان «البحث عن الاكتفاء الديني الذاتي: الحوزات الإثنية». الرابعة للبروفسور في جامعة أكستر سجاد رضوى بعنوان «التعليم الشيخى والأخباري في شرق الجزيرة العربية». الخامسة لزاكرى هيرن بعنوان «الأسطورة أم التاريخ؟ تأسيس حوزة النجف»، السادسة لإيهاب البدوى بعنوان «دراسة وتدريس الفلسفة الإسلامية خلال فترة الإصلاح الحديث في حوزة النجف من ١٩٢٠ إلى ٢٠١٠م». السابعة روبرت راج بعنوان « متابعة الدعائم المالية للنظام الحوزوى في العراق». الثامنة لسجاد جياد بعنوان «تأسيس النجف كحوزة شيعية: دور الشيخ الطوسى في تاريخ الحوزة وتطورها».

السنة الثالثة

وكان المحور العام للسنة الثالثة في الحوزة: إدارة آية الله البروجردي تحت عنوان «دراسات في تحديات الحوزة في الحوزة: إدارة آية الله البروجردي وآفاقها»، وقد قُدِّمت فيه أربع وعشرون في قم ما بين ١٩٤٤ – ١٩٦١». الرابعة ورقة علمية. الأولى للبروفسور أوغسطس الوحدات التسعة في البنية التنظيمية للحوزة ريتشارد نورتن بعنوان «الإرشاد ليس الوحدات التسعة في البنية التنظيمية للحوزة السكون: الحوزة في العراق المعاصر». الثانية الحديثة في قم». الخامسة عشرة لحميد الشيعية: أثر التكنولوجيا الحديثة والحاجة الشيعية: أثر التكنولوجيا الحديثة والحاجة المناشهدية)». السادسة عشرة لروبرت بعنوان «الموروثات العلمية والتغير التراكمي ريجز بعنوان «عولة المرجعية الدينية كتحد بعنوان «الموروثات العلمية والتغير التراكمي المنهدية والحجة الدينية كتحد بعنوان «الموروثات العلمية والتغير التراكمي

في التراث الشيعي: آية الله فضل الله مثالاً». الرابعة مريم كونكلر بعنوان «الشبكة الأممية لجامعة الزهراء». الخامسة لمحمد رضا تاجري بعنوان «اللامركزية في النظام الحوزوى وتفككك الأعلمية». السادسة لتوبى مثليسن بعنوان «الحوزات المحلية والمراجع المحليون في الإحساء والقطيف والبحرين والكويت». السابعة لسامر الكرنشاوي بعنوان «الحوزة وتطور مجالس العزاء». الثامنة للبروفسور سجاد رضوى بعنوان «الكارزما والسلطة في الخليج المعاصر: الشيخية في الكويت». التاسعة للبروفسورة صابرين مارفن بعنوان «الفوضى المنظمة: الحوزة والمرجعية باعتبارهما نظاماً». العاشرة لمسلمايانو بعنوان «ما بعد الإنتاج في الأنثروبولوجيا المرئية: الحوزة كحالة بحث». الحادية عشر لجولين بنيسر بعنوان « قضايا البنك الإسلامي وحوزة قم خلال الأربعين سنة الماضية». الثانية عشر لمريم روتنر بعنوان «الدراسة الدينية للنساء في إيران المعاصرة». الثالثة عشرة لمحمد جواد أردادان بعنوان «النهضة الدينية التعليمية في الحوزة: إدارة آية الله البروجردى في قم ما بين ١٩٤٤ - ١٩٦١». الرابعة عشرة لمحمد رضا جليليبور بعنوان « آفاق الوحدات التسعة في البنية التنظيمية للحوزة الحديثة في قم». الخامسة عشرة لحميد مقصودى بعنوان «الحوزة الإيرانية اللا سياسية: الوحدة المخفية (المدرسة التفكيكية المشهدية)». السادسة عشرة لروبرت

للحوزة المعاصرة». السابعة عشرة لبشير دامج بعنوان «بزوغ النجف الجديدة: آي مرجع، الحداثة والقيادة التقليدية: الفرص والتحديات»، الثامنة عشرة لفاطمة مسجدى بعنوان «القيادات الدينية النسائية في قم». التاسعة عشرة لعلى حسين كمالي بعنوان «تحديات البقاء مستقلاً مع عرض لظهور المجتهدين والمراجع». العشرون للبروفسور روى متحدا من جامعة هارفرد بعنوان «الرسالة العملية، الحوزة وسلطة رجال الدين في الاسلام الشيعي». الحادية والعشرون لزاكرى هيرين بعنوان «أصول أول حوزة شيعية في النجف». الثانية والعشرون لنوبوكى كوندو بعنوان «تطور الحوزات في طهران القاجارية». الثالثة والعشرون لمريم يونس بعنوان «عملية التحول الإيديولوجي في حوزات النجف في بدايات القرن العشرين: الكتابات الإصلاحية في مجلة العرفان». الرابعة والعشرون لمحمد مصباحي بعنوان «المراجع الثلاثة والقيادة الحماعية».

وفي المحصلة فقد استطاع المشروع وعلى مدى ثلاثة سنوات -بمقدار ما- تأسيس مجال اهتمام علمي بالحوزة العلمية الشيعية، كما أسس لشبكة من الباحثين في هذا المجال، على أمل أن يتطور هذا الحقل في المستقبل. لمزيد من التفاصيل عن «مشروع الحوزة» يمكن زيارة موقعه على الإنترنت: http://www.thehawzaproject.net

1 3

مؤتمر الشيخ البهائي تراث الأصالة في الوحدة الإسلامية

افتتحت جمعية الإمام الصادق السيخ لإحياء التراث العلمائي بالتعاون مع المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في بيروت والمجمع العالمي لأهل البيت والمجمع العالمي المؤتمر الدولي الرابع حول «فكر الشيخ البهائي»، برعاية الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصر الله ممثلاً بنائبه الشيخ نعيم قاسم، وحضور ممثل آية الله العظمى السيد علي الخامنئي الشيخ دري نجف أبادي، والنائب محمد رعد، والسفير الإيراني في لبنان د. عضنفر ركن آبادي، ورئيس جمعية الإمام الصادق الشيخ حسن بغدادي، وشخصيات سياسية وأكاديمية ورجال دين وعدد كبير من المهتمن.

الشيخ قبلان: الشيخ البهائي ومقولة تطويع الأرض والإنسان

كلمة نائب المجلس الشيعي الأعلى سماحة العلامة الشيخ عبد الأمير قبلان، ألقاها نيابة عنه نجله المفتي الجعفري المتاز الشيخ أحمد قبلان، وجاء في كلمته: «لأن كل حروفه بهية على سنا بهائه، ولأن مداد العالم يرتشف محابره من الشواطئ السرمدية حتى قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى الله مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ ﴾. فقد أكد الشيخ البهائي أن مادة الكون وهيئاتها تتسرب في شرط العلة من الرتق والفتق والتكوير، فإذا اتّحدت الهيئة والمادة بسعة وجودها دلّت

صورة أحيائها وضرورة انقيادها على أن الناظم عالم والبانى حاكم والمدبر قاتل، قيوم صمد فطر القلوب على معرفته وقيدها على مودته فإن هي أقبلت عليه مد لها ذراع الكلى لتحيا إلى الأبد.. فقد أكد الشيخ البهائى أن العبد قطعة من حروف الإعجاز وكلمة من لوح الألغاز لا يمكن أن تنفصل مادته عن روحه ومواقفه عن صروحه، من هنا فإن مقولته ظلّت تتوشج مهد السماء رغم طاحونة الأرض وحكومة الأدعياء. ومن يتتبع عيناته يتأكد أنه من قلة جمعوا كتاب الخلق ليحكى شفيعة الحرف بلغة الصور، ثم ليتحوّل خبزاً في فلك الأساطير، فما اكتفى الشيخ البهائي بالتنظير بل عمل على التطبيق، ثم ليؤرخ قبيل وفاته بقليل قائلا: « إن أردت الله فكل ذرة في هذا الكون دليله، وإن أردت الدنيا فليس شيء قاتم مثلها، على أن من يعيد قراءة التاريخ يجد أن فترة القرنين: العاشر والحادى عشر؛ شكَّلت نموذجاً أقرب لمعنة العالم الإسلامي، ومع نشأة الدولة الصفوية بدا أن فقه السياسة اعتصم بعتبة عقل المحقق الكركى الذى أتقن فهم الوجود، فقرّر أسس الدولة وظيفةً وإجراءات على سكة فقهنة الوجود، فدعا الفقهاء العاملين أن يؤدوا فقه السماء على طريقة تطويع مهارات أهل الأرض علَّها تخاطب الله بلغة العابد له، وبذلك تشكّل الدولة حاكماً وليس محكوماً على طريقة الحجج والأولياء، ولتوضيح هذا المعنى فقد التقى والد الشيخ البهائي بالمحقق ليؤسس لولده الشيخ أول | قوة في قول الـ«نعم» والـ« لا» في مواقفه».

أدواره التى افتتحها بمقولة تطويع الأرض والإنسان ما بين فلك التدبير وفلك التطوير.

وأكد المفتى في ختام كلمته أن « خصومة الأوسط عادت كما بدأت، ولأن مذابح الهوية وبإدارة أميركية-أوروبية عادت لتشكل ناظم السياسيات، فإن هذا الخطر الهائل يفترض بالأزهر الشريف والنجف الأشرف أن تشكّل كلماتهم ميزان الكلمة وسط نار لاح دخانها وحمولة إن هي انقدحت شرارتها شوت الطير في كبد السماء». ودعا في كلمته الأمة لكى تنهض وتؤكد أن ثأرها مع تل أبيب وليست بين أزقة بلداننا التي تتلاعب بها اجندة الاستخبارات الغربية، وما دافعنا عنه نحن والقامات لن نقدّمه هدية للقاتل، وزمن التسويات مقبول».

الشيخ البغدادي: الشيخ البهائي رمز للأمة الإيرانية

ألقى عضو المجلس المركزى في حزب الله، والمشرف على أعمال المؤتمر، الشيخ حسن بغدادي كلمة أشار فيها إلى عدم القدرة على الإحاطة بجميع الجوانب لأية شخصية فكرية، خاصةً إذا كانت من أمثال الشيخ البهائى رائد العلوم في الفقه والهندسة والفلك والطب والشعر والأدب... ولفت إلى الجهود المضنيّة التي بذلها المحاضرون في التنقيب عن هذه الشخصية الفذة.

وتحدّث عن مزايا الشيخ البهائي، « وتلقيه العلم على أيدى كبار العلماء، ووراثته مكتبة ضخمة من والد زوجته»، كما تحدّث عن حياته في إيران منذ الطفولة»، وما أعطاه

ولفت إلى أن الشيخ البهائى يعتبر رمزاً في إيران بعيداً عن أية سلطة موجودة، فكيف إذا كانت السلطة الحالية آتية من فكر الشيخ البهائي.

وقال: «كان علماؤنا في جبل عامل يريدون تصحيح المسار العقائدي أثناء الدولة الصفوية، وأن تعود تلك البلاد إلى إسلامها بسبب ضبابية طرأت على مسارها نتاج سلوك المتصوفين في تلك الفترة، وقد سلكوا الشعوذات والتطرف». وختم شاكراً الجهات المتعاونة في تنظيم هذا المؤتمر، وضيوفه من دول متعددة، ولراعى المؤتمر وممثله.

السفير أبادى: البهائي أمة مستقلة ومن مؤسسى الحضارة الإسلامية

ثم ألقى السفير الإيراني غضنفر ركن أبادى كلمة، تطرّق فيها إلى صفات الشيخ البهائي المتنوعة كنابغ من نوابغ الأمة، حيث كان بحق أمة مستقلة، إضافة إلى أن مكانته في تاريخ الحضارة الإسلامية لا تخفي على أهل العلم والمعرفة، فهو العارف والفيلسوف والرياضى والفقيه البارع المجتهد والأستاذ المربى، وهو من مفاخر جبل عامل، من الجبل الأشم منبع العلم والعطاء على مدى التاريخ الإسلامي علماً وجهاداً. كان حميد الأخلاق، يقف على قدم المساواة مع ابن سينا والفارابي والغزالي. وأضاف « لقد أغنى هذا العالم وإخوانه من علماء لبنان الحضارة الإسلامية، وساهموا في نشر العلم والفقه في إيران، فقد كان لبنان وتحديداً جبل عامل عصيًّا على الظلم والقهر والاستغلال،

بين لبنان وإيران. وتحدَّث عن فرح أهل جبل عامل بانتصار الثورة الإسلامية بإيران وإرساء الإمام الخميني لدولة الإسلام.

الشيخ قاسم: الشيخ البهائي جسّد روح الوحدة الإسلامية بين المذاهب

كلمة راعى المؤتمر، ألقاها بالنيابة عن سماحة الأمين العام لحزب الله العلامة الشيخ نعيم قاسم، حيث انقسمت كلمته إلى محورين، خصَّص المحور الأول للحديث عن الشيخ البهائي، ومما قاله: مؤتمر الشيخ البهائى هو مؤتمر يربط بين دول العالم المختلفة ليوصلنا إلى قاسم الفكر المشترك، الذي هو فكر الإسلام المحمدي الأصيل. الشيخ البهائي وُلد في لبنان، وترعرع في إيران، وأينعت أغصان شجرته في أسفاره التى أمضاها في بلدان المنطقة، وترك لنا آثاراً تضيء على مستوى الأمة الإسلامية من دون أن يفرّق بين مذهب وآخر. هو من علماء جبل عامل في لبنان، حيث انتقل إلى إيران ليُوجد صلة وصل لا تعترف بالحدود، طالما أن الجامع المشترك هو الفكر والإيمان ومصلحة الإنسان. وأضاف الشيخ قاسم ملقياً الضوء حول ما يعنيه الدور الكبير للشيخ البهائي، ويختصره «الشهيد مطهرى حين قال: «إن لفقهاء جبل عامل بتأسيسهم الحوزة العلمية في أصفهان حقًّا كبيراً على ذمة الأمة الإيرانية». وهذا يوحى بالمكانة التى يراها الإيرانيون للعلامة الشيخ البهائي. ولقد تميَّز بشخصية متواضعة مع علمه الوفير؛ فقد كان يخالط الفقراء من دفاعاً عن القيم، وإعزازاً للدين وللروابط الناس حتى عاب عليه الشاه عباس هذا

الأمر، ولكنه بحنكته وذكائه بيّن للشاه أنه لا يخافه، وأنه من دور العلماء أن يكونوا بين الفقراء». وكشف الشيخ قاسم عن دور الشيخ البهائي في تميُّزه بدعوته إلى الوحدة الإسلامية، «حتى أن البعض لم يتمكن من معرفة مذهب الشيخ، عندما كان يلتقى به في أحد البلدان الإسلامية. وفي هذا يقول المحدث التوسيترى: «إن كل طائفة من طوائف السلمين كانت تنسبه إليها». ويقول: «سمعت الشيخ القاضي، الشيخ عمر من علماء البصرة، يقول: إن بهاء الدين محمداً من أهل السنة والجماعة». هذا لأن ما عرضه الشيخ البهائي كان منسجماً مع الأصالة الإسلامية التي لا تتحزب إلى مذهب أو تنافس من موقع العصبية، وإنما كان يريد، قدس الله روحه الشريفة، تحقيق الإسلام بنقائه وعظمته».

وانتقل سماحة الشيخ قاسم إلى المحور الثاني من كلمته للحديث عن دور الطائفة السنية، فقد أكد سماحته أن «الطائفة السنية هي طائفة المقاومة ولها السبق في مقاومة المشروع الإسرائيلي، ولا يمكن اختصارها ببعض الشخصيات أو التيارات، ولا تحميلها وزر مواقفهم. إنه لا يُعبر عنها من يقتل الأطفال والأبرياء، ولا يجوز تحميلها مسؤولية أعمالهم، كما لا يعبر عنها من يخدم المشروع الإسرائيلي يعبر عنها من يخدم المشروع الإسرائيلي الأمريكي، هذا ما لا نقبله من أحد مهما كانت طائفته أو مذهبه».

وأكد أن «علينا أن نعمل للوحدة والأصول والرياضيات والفلك والهندسة الإسلامية والوحدة الوطنية، الوحدة والفلسفة وعلم الكلام، منبهاً إلى السبب

الإسلامية التي تجمعنا لحماية معتقداتنا وأجيالنا وأرضنا وحقوقنا من الأغيار، وأتوَإنَّ هَذه أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونَ ﴾، والوحدة الوطنية التي تبني وطنا لكل أبنائه. ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ والخلافات تعلى مستوى إسلامي ولا ليست دينية لا على مستوى إسلامي ولا مسيحي، الخلافات سياسية يستخدم البعض فيها الشعار الديني للتحريض، ولعجزهم عن تسويق رؤيتهم»

وشدّد نائب الأمين العام لحزب الله على أن «الرئيس سعد الحريري ليس ممثلاً حصريًّا، ولا تتحمَّل الطائفة مسؤولية خياراته، يوجد من يحمل هم الوحدة الإسلامية، ومقاومة العدو الإسرائيلي، وعدم السير في مشاريع تسوِّق لها أمريكا وتخدم مشروعاً إسرائيليًّا وتُموَّل من بعض الدول النفطية، نتعاون معهم، ويشرفنا أن نكون وإياهم في خندق واحد ضد «إسرائيل» ولمصلحة استقلال لبنان، وحاضرون للتعاون مع كل من يحمل هذه الرؤية، بل مع الذين متنونها بعد ابتعاد».

ختام أعمال المؤتمر

وكانت عُقدت الجلسة الختامية السادسة من أعمال المؤتمر في بلدة إيعات البقاعية، برئاسة المشرف العام على المؤتمر الشيخ حسن بغدادي، حيث أشار إلى الدور الريادي للعلامة البهائي في العلوم المتعددة، في الفقه والأصول والرياضيات والفلك والهندسة والفلسفة وعلم الكلام، منبها إلى السبب

الذى دعا والده ليكون في بلدة إيعات.

كما تحدَّث كل من رئيس مجلس الأمناء في تجمُّع علماء المسلمين الشيخ أحمد الزين، ورئيس جمعية (قولنا والعمل) الشيخ أحمد القطان، والنائب السابق حسن يعقوب والدكتور علي زيتون، والدكتور حسن نصر الله، والدكتور خضر نبها والشيخ حسن عبد الساتر، فتحدثوا عن مزايا العالم الرباني العلمية والاجتماعية والفكرية، وعن الدور الطبيعي في توثيق العلاقة بين إيران

ولبنان، وعن أهمية هذا المؤتمر في الوقت الذي تُثار فيه العصبيات المذهبية والطائفية، في ظل التشتت القائم والفتن المتنقلة، حيث يعمل أصحاب المشاريع المشبوهة على تمزيق الوحدة الداخلية.

ويُشار إلى أنه صدر عن المؤتمرين توصية بضرورة أن يُصار إلى تشييد مجمع ثقافي في البلدة باسم الشيخ البهائي، وعلى أن تُطلق بلدية بعلبك اسم الشيخ البهائي على إحدى الشوارع الرئيسة في مدينة بعلبك.

Issued by: Islamic Studios & Resarches Center In the Universiy of Imum ka'am

ALBASA ER

المشاركون في العدد

المرجع السيد محمد تقي المدرسي آية الله السيد هادي المدرسي

حسن العطار

إبراهيم الميلاد

معتصم سيد أحمد

محمود الموسوي

محمد محفوظ

محمد رضا حكيمي

حسين الشيخ

ياسر آل خميس

فريد أمعضشو

زكريا داوود

حبيب الجمري

حمزة اللامى

جعفر العلوي

43....

حسين المتروك

موقعنا على الإنترنت: www.albasaer.org

