

نحو معاصرة

فصلية تعنى بالفكرة الدينية المعاصرة

العدد الرابع والخامس والثلاثون، السنة التاسعة

ربيع وصيف ١٤٣٥ هـ ٢٠١٤ م

البطاقة وشروط النشر

- ٤ نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي.
- ٤ ترحب بالمجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراجم، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ٤ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد ظهرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.
- ٤ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى أصحابها، ظهرت أم لم تنشر.
- ٤ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب.
- ٤ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ٤ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتباراتٍ فنية بحتة.

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أجدية)

زكي الميلاد السعودية

عبدالجبار الرفاعي العراقي

كامل الهاشمي البحريني

محمد حسن الأمين اللبناني

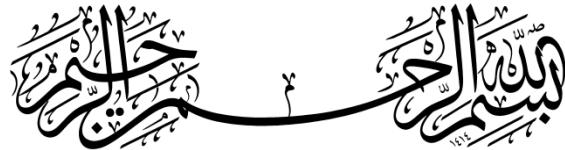
محمد خيري قيرباش أوغلو التركي

محمد سليم العوا المصري

محمد علي آذرباش إيراني

تنضيد وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

البريد الإلكتروني: info@nosos.net | www.nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث. قرب مستشفى السان تريز. مفرق ملحمة كساب - خلف المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطيه - تلفاكس: ٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع

- ♦ لبنان: شركة الناشرون للتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفة، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٠٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١١٢٧٧٠٠٧).
- ♦ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٦٩٦٩ (+٩٧٣).
- ♦ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ♦ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ♦ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- ♦ العراق: ١. بغداد - شارع المتبي - دار الكتاب العربي - هاتف: ٠٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. بغداد - شارع المتبي - مكتبة العين - هاتف: ٧٧٠٠٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣. الكاظمية - باب المراد - خلف عمارة النواب - مكتبة القائم. ٤. النجف - سوق الحوش - دار الغدير - هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤). ٥. النجف - سوق الحوش - مؤسسة العطار الثقافية - هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦. كربلاء - شارع قبلة الإمام الحسين (+٩٦٤). الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي - دار الكتب للطباعة والنشر - هاتف: ٧٨١١١٠٢٤١ (+٩٦٤).
- ♦ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيد زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).
- ♦ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥١). ٢. سوق القدس - الطابق الأول - مؤسسة البلاغ. ٣. دفتر تبلیغات «بوستان کتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١).
- ♦ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٠٠٢١٦٩٨٣٤٢٨٢١ (+٩٦٣).
- ♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والقرارات: <http://www.neelwafurat.com>
- ♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.arabicebook.com>
- ♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتويات

العددان الرابع والخامس والثلاثين، ربیع وصیف ۱۴۳۵، م ۲۰۱۴

- المذاهب والعنف، هل هناك مذهب محصن من النزعة العنفية؟ ٥
حیدر حب الله

ملف العدد: الدين والحداثة / ١

- الحداثة الدينية، العناوين والمكونات ١١
الشيخ محمد مجتهد شبستری
- الدين والحداثة، تساؤلات في العلاقة الجدلية ٢٠
د. أبو القاسم فنائي
- مشروع علي شريعتي في لغته البروتستانتية، قراءة وتأمل ٣٤
د. عبد الكريم سروش
- الانتماء الحداثوي وإشكالية التعبُّد بالنَّصّ، قراءة نقدية في آراء مصطفى ملکيان ٥٢
د. سروش دباغ
- أزمة المثقف الإيراني مع الحداثة، قراءة في ازدواجية الموقف ٦٣
د. مهرزاد بروجردي
- الإيمان في عصر خفاء الله / القسم الأول ٧٩
د. أحمد التراقي
- الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة ١١٧
د. محمد فنائي الإشكوري

متنورو الفكر الديني، بزخ بين الإسلام والحداثة / القسم الأول

الشيخ مسعود إمامي ١٥٢

□ دراسات

نظريّة تحريف القرآن بين الماضي والحاضر، قراءة في المواقف التاريخية

د. رحمتي الطباطبائي / د. السيد حسين مدرسي الطباطبائي ١٨٦

الإلهيات اليونانية، منطق توحيد أم منطق شرك؟

أ. ياسر فلاحي ٢٣١

النزاعات السياسية. الكلامية بين الشيعة وأصحاب الأئمة، دراسة في المفهوم والمنهج

د. علي آقا نوري ٢٤٨

الفعل الإنساني، حقيقته ومعاييره

الشيخ علي أكبر جهاني / د. عابدين مؤمني / د. علي مظهر قراملکي ... ٢٩٦

نظريّة «منطقة الفراغ»، بوابة التشريع لقوانين الدولة

د. الشيخ ذبيح الله نعيميان ٣٣١

حركات الإحياء الإسلامي والعنف

د. السيد أحمد سادات ٣٥٤

المزج بين الكلام والفلسفة والتصوف في منهج ابن أبي جمهور الأحسائي

د. ويلفرد ماديلونغ ٣٧٨

□ قراءات

كتاب «حديث الحاضر والغائب، مقالات في باب إلهيات الغيبة»، تعريف وتعليق

د. معصومة علي أكبري ٣٨٨

المذاهب والعنف

هل هناك مذهبٌ مُحصنٌ من النزعة العنفيّة؟

جدير بِحُبِّ اللَّهِ

ليس هناك من شك أن ظاهرة العنف - بأشكاله . تغزو العالم الإسلامي غزواً مبيناً، وتترك بصماتها على الحياة ، وعلى العلاقات الاجتماعية والسياسية بين الناس . لقد كتب كثيرون عن هذه الظاهرة، وكفونا مؤونة الكلام في كثير من جوانبها . ولا أريد أن أتحدث عن هذه الجوانب هنا ، فالمجال لا يسع لكتئني سأشير إلى موضوع محدد جداً ، يحاول الجواب عن السؤال التالي :

هل هناك مذهب إسلامي اليوم ، أو مجتمع مذهب إسلامي ، مُحصنٌ إزاء النزعة العنفيّة التي تجتاح بلداننا ، أم لا؟

و قبل أن أجيب يلزمني شرح السؤال نفسه؛ حتى لا نقع في لبس الكلمات . فأنا لا أتكلّم عن العنف بين المذاهب فقط ، بل يستوعب كلامي العنف داخل المذاهب الدينية؛ وذلك لأن بعض المذاهب الإسلامية تنظر إلى ظاهرة العنف الديني المتاممي اليوم على أنها ظاهرة ولدت من رحم مدرسة دينية ومذهبية محددة ، ومن ثم فهذه الظاهرة لا معنى للحديث عن استساخها وتكرارها في فضاءات مذاهب أو تيارات أخرى؛ لأن المكونات والعناصر التي تشكلت منها هذه الظاهرة لا نجد لها في سائر المذاهب أو الفضاءات الدينية . وهذا ما يمنحك شعوراً بالطمأنينة بأن مثل هذه الظواهر لن نشاهدتها في هذا المجتمع المذهبى أو ذاك.

وبدرجة أعلى من الصراحة ، يتم اليوم التعااطي مع تيارات العنف الديني على

أنها تستمدّ من الفقه الحنفي، والعقيدة السلفية تغذيتها التي تمنحها الدوام والبقاء. وهذا معناه أنّ الأشاعرة والإمامية والإسماعيلية والصوفية والزيدية والإباضية والاعتزال الجديد و... في مأمنٍ من تمدد هذه الظاهرة إلى داخله، كما تمددت داخل المجتمع المؤمن بالخطّ السلفي بالمعنى العام. وأيضاً فإنَّ المالكية والجعفرية والحنفية والزيدية والشافعية و... هي الأخرى في مأمنٍ من ذلك؛ لأنَّ نظامها الفقهي والاجتهادي لا يشكل بيئَةً حاضنةً لهذه التوجُّهات العنفية الحنبليَّة.

والآن بإمكانني أنْ أكررُ السؤال: هل هناك بيئَةٌ في المجتمع الإسلامي الكبير في مأمنٍ من ظهور نزعة عنفيةٍ فيه، تستمدُّ شرعية وجودها من داخل مجتمعها وتاريخها، أم لا؟

لكي نطلُّ على الموضوع نحن ملُمُون بالتمييز بين السبب والدليل، وفقاً لِكلمات فلاسفة المعرفة. فالسبب هو العناصر التي دفعت لاختيار فكرةً معينة، بينما الدليل هو المقدمات العلمية التي تقف مجتمعةً لتشتت فكرةً ما، أو تفرض الاقتناع بفكرةً ما. والسببُ غيرُ الدليل أحياناً على الأقل. إنَّ السبب إذا تغير مع الدليل يصبح هو العنصر الذي دفع العقل الإنساني للتبَّه للدليل نفسه، فأنَّ تبَّهَت للدليل بتأثير السبب أحياناً، وإنْ كنَتْ لا تتبَّه للسبب وأنت تشاهد الدليل.

في قضية العنف الديني المعاصر هناك أسبابٌ، وهناك أدلةٌ:

أما الأسباب، فكثيراً ما لا تكون لها علاقة بالدين نفسه، ولا بمنظومته الفكرية. بل نحن نجدُها في فشل سياسات الإصلاح السياسي والاقتصادي في الأنظمة العربية والإسلامية، وفي تدهور الوضع المعيشي وارتفاع نسبة الفقر، وفي ازدياد الفاصل الطبقي بين الأغنياء والفقراء حدَّ تلاشي الطبقة الوسطى، الأمر الذي ولد جحافل من الفقراء والعاطلين عن العمل، وفي تراجع الشعور بالأمن والاستقرار، وفي فشل السياسات التعليمية والتربوية للدول بما لم يقلُّ من نسبة الأمية ولم يرفع مستوى الوعي العلمي، وفي تعاظم حجم دور الدولة بما أدى إلى تراجع دور كلٌّ من القطاع الخاصِّ ومؤسسات المجتمع الديني...، وفي الإحباط العام الناتج عن فشل الدول في مدّ

الموطن بالكرامة بعد سلسلة هزائم مع الغرب ومع الكيان الغاصب و...، وفي الاستبداد والقمع المتواصل من السلطات العربية والإسلامية، وتقلص مساحات الحرية حتى أبعد الحدود و...

هذه هي الأسباب - أو بعض الأسباب - التي تؤدي إلى توجُّه الشباب نحو العنف. فعندما تعيش إحباطاً شاملاً فأنت قد تكون مجبأً على العنف؛ لرد اعتبارك، أو لتحصيل مطالبك، وإلا فستموت كمداً في بيتك.

كانت هذه الأسباب بعينها عناصر إكراه للشباب المسلم للاندفاع نحو أيّ بيئة يمكنها أن تعيد إليه الشعور بذاته، وأن تفسّر له احتقانه وغضبه... إنّ الشباب ضائعٌ تائهةٌ فقدَ هويّته، وهو يبحث عن أيّ هوية تمنحه شعوراً بالأمان الداخلي والطمأنينة، حتى لو أدّتْ هذه الهوية الجديدة إلى موته الشخصي.

لقد فتّش المسلم والعربيّ عن هويّته التي ضاعت في مكانٍ ما، فأخذ يبحث عنها في القومية فلم تتفوه، وفي الشيوعية أو الاشتراكية فلم تتفوه، وفي مواطن أخرى... إنّه يريد هويّة لا تجعله متلاشياً في هذا العالم... لهذا هو حذرٌ من الهوية الغربية؛ لأنّ العولمة قد تُنفيه... فكان أنْ وجد بعض الشباب المسلم هويّته في الإسلام... عميقاً تاريخيًّا، وإنجازاتٍ ماضية، ومنظومةً كاملة، وضخُّ روحيٍ هائل، وشعورٌ بعلاقة ما فوق طبيعية مع الله، قد ترك أثراً على سكينته، وتهدّى من روعه.

وعندما دخل فضاء الإسلام بظهوره العملي الحيّ نجح في مكانٍ، وخسر في أمكنته أخرى. فقد فشلت الكثير من الحركات الإسلامية في تحقيق الطموح؛ إما لفشل ذاتي تارةً؛ أو لضغطٍ خارجي شديد آخر. وذهب الكثير منها إلى التأسلم والتبيّؤ مع المحيط، مما أعطى هذه الشريحة من الشباب شعوراً مضاعفاً بالإحباط... فلم يَرِ جديداً في هذه الحركات الإسلامية السياسية، فلم يجد أمامه سوى العنف وتفریغ الشحنات السالبة الهائلة بأيّ طريقةٍ ممكنة، بعد أن عجزت الطرق الأخرى عن تفريغها... فسقط في أحضان العنف الديني بشقيقه: القولي؛ والعملي.

ماذا تتصور أن يحصل عندما تعطي مُدمناً - مثلاً - حزمةً من أغراض، وفيها

الكتاب والدواء والقلم واللباس والمواد المخدرة؟ من الطبيعي أن يبعثر الأغراض، وتلتقط يده حبوب المخدر، ليُقبل عليها هائماً غير واعٍ.
ماذا تتظر من عطشان أعطيته بيتاً مجهزاً مفروشاً بالأثاث الكامل وأدخلته إليه...! هل تعتقد أنه سيذهب لمشاهدة التلفاز أم للاستلقاء على الفراش أم سيركضن نحو الماء؛ ليرفع عطشه؟!

عندما أتّجه الشباب العربي والمسلم نحو الإسلام؛ بوصفه الأمل الأخير بالخلاص بعد يأسٍ كبير ألمَ به، أتّجه وهو غاضبٌ على مجتمعه، يائسٌ منه غير راضٍ عنه، بل هو حاقدٌ عليه، ولديه عقدةٌ منه. هذا الضغط المترافق أدّى إلى أنه عندما أُلقي بين يديه الإسلام بوصفه رؤيةً ومشروعًا يمكنه أن يساعدُه في تفريح احتقانه، وفيه الانتقام من المحيط الفاشل الذي عانى منه، وفيه إبداء تميزه التام عنه...، أسرعت يده إلى كلّ عنفٍ في التاريخ ليعيد تظهيره وإنtagه، فظهر العنف التديني المعاصر، أو فلنكنْ أكثر دقةً: كان هذا أحد العوامل المساعدة على ظهور العنف الديني المعاصر، وقد نتج عن ذلك ظهور صورة جديدة للإسلام، هي الصورة العنيفة.

إنَّ هذه المفردات العنيفة موجودةٌ في التراث والتاريخ منذ زمنٍ بعيد، وليس شيئاً جديداً. وكلُّ مطلع يدرك ذلك بشيءٍ أقرب إلى البداية. لكنَّ عندما تظهر هذه المفردات، ولا تُبدي معها سائر العناصر، سيبدو المشهد قاتماً. وعندما تقرأ فكراً من خلال عملية التقاطِ مبرمجة لعناصر محددة فيه يجمعها عنصرٌ معينٌ فإنَّ هذا معناه أنك اقتطعتَ الصورة. فحالُك حال شخص يفتش في كتابٍ عن هَفَواتِ الكاتب، ثم يقدمُ لنا الكتاب على أنه هذه الهَفَوات فقط. إنَّ الصورة ستبدو مغایرةً تماماً لشخصٍ آخر قدَّم الكتاب بعناصر قوَّته وضعفه معاً.

هذه مجرد أمثلة. والسؤال الآن: هل هناك مذهبٌ لا يعيش أبناؤه الأسباب المتقدمة؟ وأيضاً هل هناك مذهبٌ لا يمكن أن تلتقط في تراثه الصور العنيفة خاصةً؟ إذا تمكناً من تقليل الأسباب في جواب السؤال الأول فإنَّ خطر السؤال الثاني سيزول؛ لأنَّ العنف - بمعناه العام - ظاهرةٌ موجودة دائمةً، إنما الخطر في استبدادها

بإدارة المجتمع. لا أريد أن أدخل في الحديث عن تاريخ المذاهب الفقهية والعقدية عند المسلمين، ولا أريد أبداً أن أساوي بينها، بل أريد أن أقول بأنه لو توفرت الأسباب المشار إليها أعلاه فإن سائر المذاهب قد تكون عرضة أيضاً لظهور عنف ديني في بيئتها. فالتراث كبير، وفيه - عند الجميع - من كل الألوان والأصناف، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار، ومهما اختلفت المستويات بين المذاهب والفرق فهي لا تؤثر كثيراً على قدرة الشباب المحبط على التقاط العناصر (السلبية)؛ لتكبيرها وتطهيرها، بل قد ذهب كتابٌ ومفكرون ومتفلقون وناشطون كثُر في عصرنا. كما رأيناهم . ضحايا هذه الصورة المكبّرة والمضللة، وهم لا يشعرون بأن الصورة نفسها التي يطلّعون عليها منقوصة، وأن سبب نقصانها هو فضاء أنتج التقاطاً واعياً أو غير واعٍ لنَمَطٍ محدَّد من أجزاء هذه الصورة.

إن جميع الديانات . بما فيها الديانات الوضعية .. وجميع المذاهب والفرق الدينية، وجميع التيارات الفكرية، تقريباً، قد مررت بمراحل عنفٍ رهيب. والتاريخ أمامنا؛ لكي نقرأ ونراجع. وليس هذا حال الإسلام وحده، بل الجميع سواء في هذا. إنما يظهر الأمر عندما يتراجع حال حملة الدين أنفسهم، عنيتُ المعتقين له. والمسلمون اليوم في حال عصيّب. فمن الطبيعي ظهور جماعات فيهم تحاول التقاط سلبيات التراث أو بعض مظاهره بطريقةٍ مبتورة؛ لإنتاج تدينٍ عنفي مختلف، يجدون فيه تفسيساً لغضبهم من مجتمعاتهم، واحتقارهم من المحيط.

حسناً، ما هو المقصود بهذا كله؟

المقصود التبيّه من نومة الشعور بأنّ مذهبًا ما قد يكون في مأمنٍ من ظهور تيار عنفيٍ فيه، وأنّ ما تجده اليوم من عنفٍ خطابي ربما يتحوّل لاحقاً . لو استمرّ الوضع بهذه الطريقة . إلى عنفٍ دمويٍّ.

وبعض الحلّ يكمن في:

- أ. إصلاح الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية داخل الأوطان المسلمة.
- ب. عدم الغرور بأنّ مذهبٍ أو طائفةٍ ليس فيها مشاكل فكرية. فليست هناك

تراثٌ متعالٌ، ولا بدَّ من تجفيف منابع التطرف في التراث عبر نقد عناصره المترهلة من جهةٍ، وربط عناصره العنفيَّة بسائر أجزائه من جهةٍ ثانية؛ كي لا نسمح بفك الارتباط بين عناصره، بما يوفر إمكانية تشكيل وهي ديني معوج... وهذا يعني أنَّ المفكِّرُ المسلم وعالم الدين والمرجع الديني والإعلام الديني معنىًّا جدًا بتقديم صورةٍ مختلفة عن الصورة القائمة، ليس من خلال تغيير لغويٍّ شكليٍّ مضللٍ، وإنما من خلال الاعتراف بوجود مشكلةٍ في التراث الديني لمذهبِه، والإقدام الجاد على تفكيكها بجرأةٍ ووعيٍّ، قبل أن يأتي جيلٌ يكون منها تدينًا عنفيًا. وهذه الخطوة يمكنني اختصارها بضرورة تفتيت البيئة التراثية الحاضنة للاتجاه العنفي؛ كي يشعر هذا الاتجاه - عندما يريد استغلال هذا التراث - بأنَّ أمامه مشكلةً عظيمة على مستوى الشرعية.

ج - نجاح المؤسسة الدينية المعتدلة والتيارات والحركات الدينية الوسطية في إرضاء رغبات الشباب الاجتماعيَّة والروحية من جهةٍ، وتتفيس احتقانهم وغضبهم ولعنهم لواقعهم من جهةٍ ثانية... وهذا ما يحتاج إلى رؤيةٍ فكريَّة متَوَّعة، ونهضةٍ كبيرةٍ في هذه المؤسسة وهذه التيارات. فكُلُّما فشلت المؤسسة الدينية والتيارات الإسلامية في تحقيق منجزٍ أو في استيعاب هذه الفئات الشبابية (لا في قمعها أو مقاطعتها أو الاستهزاء بهمومها) فعلينا أن نتوقع من الشباب أحد طريقتين:

الطريق الأول: الإلحاد أو اللادينية أو اللاأدبية أو اللاأبالية إزاء الدين.

الطريق الثاني: التطرف الديني الذي يبلغ به الغضب أن يستبدُّ بمعرفة الدين، وهو جاهلٌ به.

إنَّ هذه الورقيات هي تبيهٌ وتحذيرٌ أجده ضروريًّا للتتبُّه لما يمكن أن نقع فيه لاحقًا، وإنْ كان قد يخالفني فيه كثيرون. وقد رأينا عند بعض المذاهب - وأنا مصرٌ في هذه الورقيات على عدم الدخول في مفرداتٍ صريحةٍ واضحةٍ؛ تحسبًا من أيٍ استفزاز - بذور ولادة جماعاتٍ عنفيَّة صغيرةً جدًا، في فضاءٍ عنفيٍّ خطابيٍّ متنامٍ. وهذا ما ينذر بإمكان تورطنا في مدٍّ عنفيٍّ واسع، نسأل الله العافية منه، وإنْ كنتُ مقتعمًا تماماً بأنَّ إمكانات ولادة تيارٍ عنفيٍّ تظلُّ مختلفة النسبة كثيرةً بين المذاهب والمناطق والبلدان والظروف.

الحداثة الدينية

العناوين والمكونات

الشيخ محمد مجتبه شbstri^(*)

ترجمة: صالح البراوي

تهييد —

سعى المتحدث إلى طرح معايير جديدة للفكر الديني الحداثي (ليست جديدة تماماً)، من خلال رفضه للمعايير الموروثة القديمة للفكر الديني. وهذه العناوين عبارة عما يلي: ١. ما يتعارض مع العقل وما ينسجم معه. ٢. ما ينسجم مع الحسن أو القبح الخلقي. ٣. المفيدة أو الضارة، مقابل ما يعتمده الكلاسيكيون من ملاكات وأسس؛ إذ يزعمون حسب قولهم: «نحن الوحيدين القادرين على أن نقول ما هو الصواب من عدمه في الميادين الثلاثة المتمثلة بالعقائد والأخلاق والأحكام الشرعية، وفقاً للعلوم والمعايير التي تبلورت على مدى التاريخ الإسلامي، وتدرس في الحوزات العلمية». ما هي عناوين الفكر الديني الحداثي، برأيي والتي تم التأكيد عليها في السنوات الأخيرة كثيراً، إلا أن تاريخها لا يتجاوز المئة وخمسين سنة في العالم الإسلامي؟ سوف أسعى إلى توضيح هذا الموضوع من خلال النقاط التالية:

تعريف الدين —

١. ابتداءً يجب أن أوضح في هذه الدراسة تعريف الدين. عندما أقول هنا الدين

(*) من أبرز رموز الحركة الفكرية الإصلاحية في إيران، اشتهر بنظرية تعدد القراءات الدينية، وبنقده لنظريات حقوق الإنسان في الإسلام.

أقصد بذلك تلك المجموعة من «العقائد» و«الأخلاق» و«الأحكام» التي ينظر إليها في مجتمعنا على أنها تمثل العقائد والأخلاق والأحكام الدينية، وهي غير العلم والفلسفة والفن والأدب والكثير من الأشياء الأخرى.

كيف ظهر الدين؟ —

٢. **كيف ظهر هذا الدين؟** هذا الدين عبارة عن موضوع تفسيري، أي تبلور على خلفية تفسير الكتاب والسنة (أي القرآن الكريم والأحاديث المنقولة عن أئمة الدين). كل ما يدور عنه الحديث اليوم في باب العقائد أو الأخلاق أو الأحكام لم نحصل عليه من القرآن الكريم والأحاديث بشكل مباشر وبلا واسطة، بل بواسطة نفس هذه العلوم التي اكتشفها الإنسان وألف حولها آلاف الكتب. وقد برزت مستويات مختلفة من الفهم للقرآن والحديث، وكل منها جدير بالبحث والدراسة كل في محله. وهذه المستويات من الفهم مختلفة عن بعضها تماماً. وأن الحديث هنا عن الأحكام الشرعية فقط، أي عن فروع الدين الفقهية، كمثال على ذلك. الفروع الفقهية التي تحظى بإجماع فقهاء المذاهب الإسلامية عليها محدودة جداً مقارنة بحجمها الهائل. وفي الدوائر الأصغر الفروع الفقهية التي تحظى بإجماع فقهاء الشيعة عليها محدودة جداً. الاختلافات الفقهية الكثيرة تبين بكل وضوح كيف أن فقهاء الشيعة وغيرهم فهموا الكتاب والسنة بشكل متفاوت؛ بسبب وقوعهم تحت تأثير العلوم والمعارف والمناطق المختلفة.

معايير الصواب والتخطئة في فهم الدين —

٣. **الموضوع المهم الآخر الذي لا شك لدينا فيه أن أي عالم من علماء المسلمين** ممن توصل إلى آراء مختلفة عن آراء الآخرين في حقول العقائد أو الأخلاق أو الأحكام **اعتبر تلك الآراء خاطئة، وآراؤه هي الصائبة، وبذل ما بوسعه لتبرير آرائه بالأدلة والبراهين.** وأضرب مثلاً ملماساً جداً على ذلك: قبل الثورة الإسلامية كانت هناك عدة نظريات فقهية متباعدة تماماً في باب المسائل المتعلقة بالحكومة. وعلى سبيل المثال:

كان فريق من الفقهاء يقولون: إن النظرية الشيعية لممارسة السلطة في زمن غيبة الإمام الحجة هي نظرية ولادة الفقيه. والفقهاء الآخرون كانوا يقولون: إنه لا معنى لـ «الحكومة الإسلامية» في غيبة الإمام الحجة عليه السلام.

هاتان النظريتان لا يمكن أن تكون كلاهما صحيحة لدى الفقيه في آن واحد. إذ لا بد أن تكون إدراهماً صحيحةً، والأخرى خاطئة. وكذا الأمر في باب العقائد والأخلاق. ويكشف الواقع أنه ليس الفقهاء وحدهم، بل إن سائر علماء المسلمين يعتقدون أيضاً أن النتائج المستحصلة من الكتاب والسنة - أي إن كل ما ينسب إلى الكتاب والسنة في أبواب العقائد أو الأخلاق أو الأحكام الشرعية، ويطلق عليه تسمية الدين - يمكن أن يكون خطأً أو صواباً، بمعنى أن الاستباط في الأبواب الثلاثة العقائد والأخلاق والأحكام يتحمل الخطأ وأنه ليس لدينا استباط وتفسير معمص عن الخطأ. ليس لدينا استباط مقدس وتفسير مقدس، بمعنى أنه غير قابل للنقد والمناقشة.

٤. عندما نصل إلى هنا يبرز أمامنا سؤالان، هما: ما هو المعيار في تعين التفسير والاستباط الصائب من غير الصائب في هذا الباب؟ ومنْ هو الشخص الذي يمتلك الحق في هذا التشخيص؟ هذان التساؤلان كانا موجودين دائماً، إلا أنهما طرحا بشكل أكثر بروزاً في العصر الحديث، وبعد أن عاصر المسلمون المدنية والحضارة الجديدة وعاشوا تفاصيلها. وأستطيع القول: إن هذين التساؤلين هما أهم الأسئلة الثقافية الدينية للمسلمين في المجتمع المعاصر وفي العصر الحالي. وأرى أن كلّ ما يُسمى اليوم بالفَكِيرِ الديني الحادثوي إنما ينطلق من أجواء الإجابة عن هذين التساؤلين بالضبط. وسوف أوضح هذا الموضوع في الفقرات اللاحقة.

٥. يقول العلماء التقليديون في معرض إجابتهم عن هذين السؤالين: نحن القادرون فقط على القول ما هو الصواب والخطأ في الأبواب الثلاثة للعقائد والأخلاق والأحكام الشرعية، وفقاً للمعايير المتبلورة على مدى التاريخ الإسلامي، والتي يتم دراستها وتعلمها في الحوزات العلمية. وعندما يقال لهم: إنه توجد بينكم اختلافات واسعة في الآراء في الأحكام الشرعية مثلاً يقولون: إن كلاماً من هذه الآراء المتباعدة هي حجة

على المقلدين. وعلى الرغم من أن أحدهما سيكون في نهاية المطاف صائباً، والبقية خاطئة، إلا أن العمل بأي منها يوجب الثواب الآخروي عند الله تعالى. وعلماء الشيعة لديهم مثل هذا الرأي. وبهذا الشكل، يرون أن تشخيص معنى الصواب أو الخطأ ومعاييره أمرٌ خاصٌ بهم، ويريدون أيضاً أن يجعلوا ذلك مختصاً بالمنهج العلمي المتبعة على مدى مئات السنين في الحوزات العلمية الدينية، وبالخصوص المنهج الفقهي منها.

٦. ولكن كما سبق أن قلنا: بُرِزَتْ إِلَى السطح انطلاقة جديدة في العالم الإسلامي تدعى بالفَكِيرُ الديني الحداثي على خلفية الإجابة عن هذين المسؤولين. والمفكرون الحداثيون لا يرَوْنْ إجابات العلماء التقليديين بهذا الشأن كافية. وانطلاقاً من أن هذه الجماعة اطلعت على التطورات الفلسفية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لعالم اليوم فقد تبَّعَتْ معايير جديدة في ما يتعلق بفهم الدين، وتفسير الكتاب والسنة، وتحديد العقائد والأخلاق والأحكام الدينية، وكيفية تشخيص الصواب من غير الصواب في هذه الأبواب. وهذه المعايير إما أنها لا تحظى باهتمام علماء الإسلام التقليديين، أو إنهم نادراً ما يهتمون بها، ولو اهتموا بها فإن ذلك يقتصر على مصاديق المعايير التي تتناسب مع العصور السابقة، وليس مصاديقها في العصر الحديث.

معايير جديدة في التقويم —

٧. دراسة أفكار وآراء المفكرين الدينيين الحداثيين في العالم الإسلامي، الذين ظهروا في المئة وخمسين عاماً الأخيرة من مختلف المذاهب الإسلامية، بشكل دقيق تبين أنهم أدخلوا إلى الميدان ثلاثة معايير جديدة؛ لتشخيص الصواب من غير الصواب في فهم الكتاب والسنة، وفي تحديد العقائد والأخلاق والأحكام الشرعية، ويعملون على إبرازها بقوة. هذه المعايير الثلاثة إما أنها لم تكن موجودة في المنهج العلمي القديم للحووزات العلمية؛ أو أنها كانت ضعيفة. وبالإضافة إلى أن مصاديق هذه المعايير الثلاثة في العالم الجديد تختلف اختلافاً شاسعاً عن مصاديق هذه المعايير في العالم القديم التقليدي، التي كان العلماء التقليديون يتغمسون من خلالها (على

افتراض أن هذه المعايير كانت موجودة في المنهج العلمي لتلك الحوزات العلمية)، فإن هذا الادعاء لا يتنافى مع القول بأن هذه المعايير بعد أن بُرِزَت إلى الساحة على أيدي المفكرين الدينيين الحداثيين في العالم الإسلامي فإن نمط التفكير والاستباط لدى طائفة من العلماء التقليديين قد تأثر بتلك المعايير أيضاً.

ما هي هذه المعايير الثلاثة؟ إنها عبارة عما يلي: ١. يتعارض مع العقل أو يستحسن العقل. ٢. ينسجم مع حسن الخلق أو مع قبح الخلق. ٣. كونها مفيدة أو ضارة. يقول التفكير الديني الحداثي في العالم الإسلامي: كل ما يتم إبلاغه من قبل علماء الدين تحت عنوان العقائد الدينية أو قيم الدين أو الحكم الشرعي يجب أن يقاس بهذه المعايير الثلاثة. ففضلاً عن المعايير الموجودة لدى العلماء أنفسهم يجب أن يصار إلى تقييم العقيدة الكاذبة على أساس هل أنها تسجم مع العقل أم تتعارض معه؟ ويرى هؤلاء أنه يجب أن تعانى كافة العقائد الدينية والأخلاق الدينية والأحكام الشرعية بشكل مستمر بهذه المعايير الثلاثة، وتقاس بها. ويرون أن انسجامها مع العقل وامتلاكها حسن الخلق وكونها مفيدة من ضمن ملائكت صواب العقائد والأخلاق والأحكام الدينية، وأن تعارضها مع العقل وقبحها الأخلاقي وكونها ضارة يعدّ من ملائكت عدم صوابها، وخاصة في ما يتعلق بمسألة الفائدة؛ إذ يجب أن يتم الالتفات إلى أن الفائدة هنا بمعنى كونها مفيدة لمعيشة الإنسان في العصر الحاضر، والتي تتطوّي على فوائد معنوية؛ وأخرى غير معنوية أيضاً. وأستطيع هنا أن أضرب بضعة أمثلة على ذلك: المفكر الديني الحداثي يسأل العالم الشيعي ما يلي: ما تقومون به من ربط الفتيات الشابات في ميدان ولـي عصر بطهران، وجدهن بالسوط؛ بتهمة الانحراف الجنسي، وتحت لافتة تنفيذ الأحكام الشرعية، هل أن هذا العمل يتطابق مع العقل أم يتعارض معه؟ هل يتسم بحسن الخلق أم بقبحه؟ وهل أنه مفيد للحياة المعنوية وغير المعنوية للمسلم أم أنه ضار؟ ويسأل: إذا كنتم تقولون: باسم الدين والحكم الشرعي لا للديمقراطية، لا لحقوق الإنسان؛ نعم لحكم الشعب الديني، فهل لنظامكم الديني هذا مفهوم معقول وغير متناقض؟ هل يمكن لحكومة كهذه أن تكون أخلاقية أم لا؟ هل يمكن للمجتمع اليوم في ظل حكومة كهذه أن يحقق

نضجه المعنوي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي أم لا؟ وهل أن حكومة كهذه مفيدة للمجتمع أم ضارة؟

٨ المفكر الديني الحداثوي يلتفت إلى الحقيقة التالية، وهي أن مصداق الانسجام مع العقل والتعارض معه، وامتلاك الحسن الخلقي والقبح الخلقي، وكونه مفيداً أو ضاراً، يختلف باختلاف العصور المختلفة والمجتمعات المختلفة. وعندما يسأل هل أن العقيدة الفلانية تسجم مع العقل أم تتعارض معه؟ مراده بذلك عقل العصر الحالي الذي لا يستطيع المسلمون أيضاً تجاهله والتغاضي عنه. عندما يسأل عن الحسن الخلقي أو القبح الأخلاقي يقصد ذلك الحسن والقبح الأخلاقيين اللذين لا يمكن العيش معهم إنسانية في هذا العصر بدون الالتزام بهما. وكذا الحال عندما يسأل عن المفيد والمضرّ فمراده بذلك الفائدة والضرر لمجتمع معين ومحدد يعيش في القرن العشرين أو في أوائل القرن الواحد والعشرين، وامتلاك سبل الحضارة الحديثة أو النامية؛ ذلك أن المفكر الديني المسلم الحداثوي أخذ يهتم اهتماماً كاملاً بالفلسفة والعلم، وبجميع الأبواب الأخرى لثقافة العصر الحديث.

يقول المفكر الديني الحداثوي: إن كل ما نجريه على أنه يناهض العقل أو يتسم بالقبح الأخلاقي أو أنه مضر للحياة الإنسانية في العصر الحاضر لا يمكن أن نسبه إلى أوامر الله تعالى ونواهيه وأقواله التي تتسم بالكمال المحسن. ليس بوسعنا القول: إن الله تعالى يطلب هذه الأمور من الإنسان. وإذا تطلب الأمر يجب أن نعيد النظر في البعض من معتقداتنا الدينية وتفسيراتها؛ كي لا ننطر إلى أن نسب هكذا أمور للله تعالى.

منطلقات المعايير الجديدة

٩. ينطلق اهتمام المفكرين الدينيين الحداثيين في العالم الإسلامي بهذه المعايير الجديدة الثلاثة من عامل ديني داخلي؛ وأخر خارجي. العامل الديني الداخلي يعني السبب الذي يرتبط بنفس السنة الإسلامية، وهو أن الدين الإسلامي كان منذ البداية ديناً اجتماعياً سياسياً، وعلى مر التاريخ الإسلامي كانت هناك على الدوام بعض

الفرق التي تهتم بمسألة انسجام العقائد الدينية مع العقل، وامتلاك القيم الدينية للخلق الحسن، أو مدى فائدة الفتاوى الدينية أو ضررها. وكانت علاقة الدين بالتطورات وأوضاع الحياة الدينية للمسلمين محط اهتمام هذه الفرق دائمًا. ولم يكن المسلمين المعتزلة سوى نموذجًا حيًّا وبارزًا لهذه الفرق. ونفس هذا العامل الديني الداخلي هو الذي لعب دورًا فاعلًا ورئيسًا في ظهور حركات النهضة السياسية الإسلامية في القرنين أو الثلاثة الأخيرة، تلك الحركات التي كان هدفها البحث عن مخرج لتخلُّف المسلمين عن قافلة المدنية والحضارة الجديدة. لو لم يكن للدين علاقة دقيقة بالأوضاع والأحوال الاجتماعية والسياسية في السنة الإسلامية لما ظهرت هذه الحركات. كما أن هذا العامل هو الذي كان فاعلًا في ظهور الثورة الإيرانية التي اتَّخذت لنفسها طابعًا دينيًّا.

١٠. أهم خسارة لوضع لباس الحركة السياسية والاجتماعية على هيكل هذه النهضة الفكرية يكمن في أننا سنواجه في هذه الحالة نوعًا من إسلام الهوية وأيديولوجيا من نوع آخر. ومن الواضح أننا لا نريد أمراً كهذا، وهدفنا هو ذلك الإسلام الذي يمكن التقرب به إلى الله تعالى، وخدمة خلقه، وليس أن نتمكن من الحصول على الهوية بواسطته، والسيطرة على الحكم. في هذه الحالة ستتحل مسألة الحفاظ على هذه الحركة السياسية الاجتماعية مكان معايير التفكير الصحيح، وتدفع بهذه النهضة إلى طريق مسدود.

تعليقات نقديّة على قراءة شبستري^(١) —

توجد في هذه المقالة جملة من الإبهامات واللاحظات الجديرة بالتأمل، سنشير إلى البعض منها:

١. كان من المناسب عليه أن يعطي تعريفاً للتفكير الديني الحديث، الذي يمتلك . حسب قوله . قدماً تاريخياً يمتد إلى نحو مئة وخمسين سنة قبل هذا التاريخ.
٢. يعتقد الكاتب أن الدين عبارة عما يستبيطه الآخرون من الدين؛ ولذلك قال في نهاية كلامه: «ليس لدينا استباط وتقسيم معمومين»، ليس لدينا استباط مقدس

أو تفسير مقدس، بمعنى أنه لا يمكن نقده ومناقشته»، في حين أن الدين ليس كله على هذا النحو، بل إن هناك الكثير من العقل والنقل الصحيح والصريح والمتيقن، وهذا من الدين أيضاً. كما أن دين الله تعالى وأحكامه ليسا تاربخين، ولا يخضعان للزمان أو الوقت، سوى في بعض الأمور الخاصة، من قبيل: الأحكام الثانية، أو الأحكام المتعلقة بممارسة السلطة. وبناءً على ذلك فإن التوحيد، وبقية صفات الله، ونزول الوحي، وعصمة الأنبياء والأئمة الأطهار عليهم السلام، والكثير من المسائل الأخرى، هي من الدين، وتعدّ من المسائل التي لا تتغير.

٣. التساؤل الذي طرحته المتحدث في النقطة الرابعة أخذ يجيب عنه في النقطة الخامسة والسادسة والسابعة. يقول في البداية: إن العلماء التقليديين هم الذين يعرفون معيار الدين، وتشخيص الطريق الصحيح من الخاطئ، في حين يبدو أن العلماء التقليديين في هذه القضية هم أفضل من المجددين التكنوقراط؛ ذلك أن المجددين التكنوقراط يشيدون دائمًا بالآراء العلمية المتخصصة، ولكنهم لا يعيرون أهمية تذكر لضرورة مراعاة التخصص وأصول التفكير بشأن الدين؛ بينما نجد أنه إذا حصل ارتکاب أدنى خطأ في مسألة الدين سيؤدي ذلك بالإنسان إلى الهلاك المعنوي والأخروي! والظاهر أنه يؤكّد على مبدأ «أنت المجتهد»، كما أصر مارتن لوثر على مبدأ «أنت القس» في العالم المسيحي والمذهب البروتستانتي، وهذا الأمر ناجم عن ذات الفكرة الخاطئة المأخوذة من تعريف الدين (أي علاقة الفرد بالله تعالى فقط). يجب أن تكون للفرد علاقة بالله تعالى؛ ولكنه لا يستغني في هذه العلاقة عن الموجه، ونعني به عالم الدين، ومن هنا فإن الإمامة تأتي بعد النبوة، ويتصدى الفقهاء لتحمل هذه المسؤولية في زمن الغيبة.

٤. يطرح المتحدث في الفقرة السابعة من حديثه ثلاثة معايير حديثة لتحديد صحة المسار الديني من عدمه، وهي لم تكن موجودة في السنة، أو كانت ضعيفة. حسب قوله .. مناهضة العقل للأشياء أو قبوله لها، امتلاكها حسن الخلق من عدمه، وكونها مفيدة أو ضارة، تدل على أن الأمر إما ديني أو غير ديني. ولا يخفى على المتحدث أنه تم التأكيد كثيراً على التعقل والأخلاق في نصوصنا الدينية، وبخاصة

في الكتاب والسنة. القرآن الكريم يرى أن الذين لا يعقلون هم شر الدواب^(٢)، ويقول الرسول الأكرم ﷺ: إن الهدف من رسالته يتمثل بإتمام الأخلاق^(٣). أحد المصادر التشريعية المهمة والأدلة الأربع في فقها هو «العقل». وكان علماؤنا التقليديون أكثر وفاء والتزاماً بهذه المصادر. وبناءً على ذلك إذا كان تعريفنا للعقل والأخلاق لا ينطوي على ما هو جديد وقديم فلا توجد مشكلة في ذلك، ولكن إذا اكتسب العقل معنى جديداً لنفسه، واتسمت الأخلاق بالوضعية، فمن المؤكد أنه ستصبح عندها معاني الربح والخسارة أيضاً علمانية ودنوية. وفي هذه الحالة سنحيل أمر الأخلاقيات كما تقولون إلى التجربة، وليس إلى العقل، وكذلك بالنسبة إلى العقل أيضاً. ومن هنا فإن الكلام ليس في ما يقبله العقل أو يناهضه، بل المهم هو التعريف الذي يعطى عن العقل، أو الاتجاه الذي يتم تحديده للأخلاق. ومن هنا لا يمكن الادعاء بأن علماء الدين لم يعيروا أهمية للعقل والأخلاق السائدة آنذاك، بل غاية ما في الأمر أنه يمكن الادعاء والقول بأنهم لم يهتموا بها كاهتمامكم بهذه المقولات.

٥. خلط الكاتب في بعض الحالات الرأي بالعمل. فقد سعى للظهور كشخص منظر، ولكنه عبر أحياناً عن مواقفه البراغماتية، وأراد أن يمدّ الجسور من هذا الموقف إلى مقام الرأي. بينما لو افترضنا أن أحد الأحكام الإلهية تم تطبيقه في وقتٍ ما بشكل غير صحيح، أو حصل خطأ ما لأي سببٍ كان، فإن ذلك لا يدلّ على أن تاريخ استعمال الأحكام الإلهية قد انتهى، ولا ينبغي القيام بتطبيقاتها!

المفهومات

(١) لم يذكر اسم الكاتب لهذه التعليقات النقدية في الأصل الفارسي.

(٢) الأنفال: ٢٢.

(٣) «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق».

الدين والحداثة

تساؤلات في العلاقة الجدلية

د. أبو القاسم فناني^(*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

وطنة —

أفرزت المحاضرات والمقالات المقدمة من قبل ثلاثة من علماء إيران لندوة الدين والحداثة، وما سبقها أيضاً، مجموعة من المفاهيم المحورية الحساسة والمهمة في آن واحد، الأمر الذي ألح في تقديم بعض الإيضاحات حولها، وهذا غرض بحثنا الحالي^(١).

المفاهيم وأزمة الهوية —

نبأ من مقال وحوار الدكتور سروش، حيث جاء فيه: «الكلاسيكية والحداثة هما أكبر أحدوثة في هذا العصر. فلا هوية معينة للكلاسيكية، كما لا هوية للحداثة أيضاً. وليس للدين وجود ثابت، ولا للتاريخ أيضاً. وليس قولنا بوجود ذات أو ماهية لهذه المفاهيم إلا تهافتُّ منا «بِثَّ التراب في عين الحقيقة». علينا أن ننطلق من أساليب الفلسفة التحليليين في قراءة السؤال كي تتسع الإجابة عنه. فلا روح للحداثة، ولا ذات، وهي ليست سوى علم حديث وفلسفات حديثة وفن حديث وسياسة حديثة واقتصاد حديث وعمارة حديثة، وما شابه ذلك. فعندما نسأل عن موقف

(*) أحد الباحثين البارزين في مجال الدين وفلسفة الأخلاق، ومن المساهمين في إطلاق عجلة علم الكلام الجديد وفلسفة الدين.

الحداثة من الدين فهذا يعني في الواقع تراكم عشرات الأسئلة بانتظار الرد عليها. وهو أمرٌ بعيد المنال، لذا لا بد أن يقال في السؤال: ما هو موقف العلم الجديد من الدين؟ وما هو موقف الفلسفة الجديدة من الدين؟ وما هو موقف السياسة الجديدة من الدين؟ وهكذا دواليك. ثم نأتي لاستخراج كل حكم على حدة. ولن تجدinya نفعاً قصة «العقلانية الجديدة» في السياق ذاته؛ لأن العقلانية الجديدة هي بالنتيجة نتاج لما يظهر في العلم الجديد والفلسفة والفن والأخلاق الجديدة أيضاً. وعليه سيعود بنا المطاف إلى المربع الأول مرة أخرى. ثم إن الدين نفسه لا يقتصر على مصدق واحد، فهل المراد الإسلام أم المسيحية أم الأديان الأخرى؟ إذاً فالسؤال المطلوب هنا هو: ما هو موقف العلم الجديد من الدين الإسلامي - أو المسيحي -؟^(٢).

الأسئلة الموجهة إلى رأي سروش -

١. هل المقصود من «الهوية» هنا معناها الخاص (essence) أو العام (nature)^(٣)؟
٢. هل معنى نفي الهوية عن الكلاسيكية والحداثة والدين هو النفي بشكل مطلق أم نفي لوجود هوية (واحدة) أو (ثابتة)؟ أي هل معنى ذلك نفي الهوية أم نفي لوحدة الهوية أو لثباتها؟
٣. هل المقصود من نفي الهوية عن الكلاسيكية والحداثة والدين هو نفي لوجود معادل - مصدق - مستقل لهذه المفاهيم في العالم الخارجي أم نفي للمعادل المحدد أو الثابت؟
٤. هل أن افتعال الهوية أو إلصاقها بما لا هوية له^(٤) هو الخطأ الوحيد الذي لا بد من تجنبه في هذا البحث أم أن هناك مغالطات أخرى نقع فيها ولا بد من استدراكتها؟
٥. هل توجد هوية محددة وثابتة لكل من العالم الجديد والفلسفة الجديدة والسياسة الجديدة والفن الجديد والاقتصاد الجديد والعمارة الجديدة، ومن خلالها يتسمى لنا رصد علاقتها وموقفها من الدين، فنتجنب بذلك الوقوع في مغالطة إلصاق الهوية وافتعالها بحق من لا هوية له؟
٦. هل أن مفاهيم الكلاسيكية والحداثة والدين والتاريخ هي وحدها لا هوية

لها في هذا العالم أم أن جميع الأشياء بلا هوية، أو هناك تبعيض في المسألة؟
لعل هذه الأسئلة تصلح ل تكون نقطة البداية في دراسة الموضوع والإبهام الموجود
في كلام الدكتور سروش.

فنقول عن السؤال الأول: لم يُوضح لدينا أي الأشكال قصدها سروش من نفيه
الهوية؟ إلا أنه يمكننا التخمين - وفقاً للنتيجة المترتبة على فحوى كلامه - بأن المراد
هو نفي الماهية والطبيعة بكل المعنيين في الكلمة.
وإذا كان كذلك طرحتنا الأسئلة التالية:

١. كيف تبلور مفهوم الحداثة في الذهن البشري؟ وهل أنها نشير به إلى شيء
محدد؟ وإذا كان الجواب بنعم فما هو ذلك الشيء؟ وإذا كان بلا فما الجدوى من
هذا المفهوم؟

٢. حين نقول: «ليست الحداثة سوى...» فهل أنها قفزنا إلى وضع تعريف لها قبل
أن نفترض وجود هوية لها^(٥).

٣. نحن عندما نجعل من «الحداثة» وصفاً للعلم والفلسفة والفن والسياسة
والاقتصاد ألا نشير في الوقت ذاته إلى وجود قاسم مشترك متوفّر لكل واحد منها؟!
إذاً وجد بما هو ذلك القاسم المشترك؟ ولماذا لا يمكن التطرق إليه؟
وإذا لم يكن هناك قاسم مشترك فكيف صحّ انطباق النعت الواحد على هذه
المفاهيم مجتمعة؟

ونعود إلى الأسئلة المحورية، وتحديداً إلى السؤال الثاني والثالث، فنطرح الأسئلة
التالية:

١. هل كان الدكتور سروش يقصد من نفي الذات والهوية النفي المطلق. كما
توفي به بعض كلماته ..، أم أنه أراد نفي وجود ذات و هوية «ثابتة». كما أوحّت به
كلماته الأخرى ..، أم أنه قصد هذه المرة نفي الذات والهوية «الواحدة». كما يستتبع
من بيانات أخرى له .. أي هل أراد أن يقول: لا ذات أو ماهية لكل من الدين والحداثة
والكلاسيكية، أم أن لها ذات لكنها غير ثابتة، أو لها ذات ولكن متعددة؟
٢. هل كان يريد أن يقول: إننا لا نستطيع تحديد المعنى الدقيق لمفهوم الدين

والكلاسيكية والحداثة في مجال كلّ واحد منها؛ لأن هذه المفاهيم لا تمتلك معاذلاً لها خارج أذهاننا يصلح التطرق إليه^(٦)، أو أنه كان يريد أن يقول: إن لهذه المفاهيم معاذلاً، لكنه ليس ثابتاً، بل هو في تحول دائم، أو أنه أراد أن يقول: إن المعادل ذلك ليس مفرداً، ووفقاً لرأي مجموعة من علماء إيران لا بدّ لنا من التحدث عن الأديان والكلاسيكيات والحداثات، بدلاً من التحدث عن الدين والكلاسيكية والحداثة؟

٣ هل قصد الدكتور سروش في كلامه أن معاذل الحداثة العيني عبارة عن العلم الحديث والفلسفة الحديثة والفن الحديث و...، وأن وحدة هذه المجموعة هي وحدة اعتبارية، فلا وجود لقاسم مشترك بين العلم الحديث والفلسفة الحديثة والفن الحديث، وكأنّ انضمام هذه المفاهيم إلى بعضها البعض هو من قبيل: «ضمّ الحجر إلى الإنسان»؟

أما في ما يخصّ السؤال الرابع فيبدو أن «افتعال الهوية مَنْ لا هوية له» أو «جمع المسائل في مسألة واحدة» ليسا وحدهما ما يُتجنّب من مغالطات في البحث المنظور، ليحذر من ارتكابها الباحثون. ففي أقلّ تقدير ارتكاب نقاصهما مغالطةً أيضاً، أي «سلب هوية الأشياء»، «وتحويل المسألة الواحدة إلى مسائل عدّة». وهذا مخالف للمنطق أيضاً، وكما أجاد الدكتور في وصفه حين قال: «بِثَ التراب في عين الحقيقة». ومن أبرز مصاديق سلب الهوية عن الأشياء هو التحويل والاختزال^(٧).

إذا ثبت هذا المدعى، وتحمّل علينا تجنب هذه المغالطات الأربع في هذا الموضوع وما شابهه، صحّ أن يقال بضرورة الاستدلال على انعدام ذات وماهية كلّ من الدين والكلاسيكية والحداثة، قبل أن نتهم الآخرين بارتكاب مغالطتين فقط، وإلا من الممكن أن نقع نحن في ثلاثة مغالطات، بدلاً من الاثنين، إحداها: «المقدمة بالمطلوب»، والثانية: «سلب هوية الأشياء»، والثالثة: «تحويل المسألة الواحدة إلى عدّة مسائل»^(٨).

وقفةٌ نقدية —

يبدو - حسب اطّلاعنا - أن كلا الفريقين - سواء منْ قال بوجود الذات والماهية

ومَنْ لَمْ يُقُلْ، كَالدَّكْتُورُ سِرُوشُ - يَتَحَدَّثُ عَنِ «الْوُجُودِ» أَوْ «الْعَدْمِ» وَكَأَنَّهُ قَضِيَة مَسْلُمٍ بِهَا، دُونَ أَنْ يَقُدِّمَ دَلِيلًا عَلَى مَدْعَاهُ. فَالفَرِيقُ الْأَوَّلُ يَسْتَهِلُ كَلَامَهُ بِفِرْضِيَّةِ وَجُودِ ذَاتٍ وَمَاهِيَّةِ لِهَذِهِ الْمَفَاهِيمِ، وَمِنْ ثُمَّ يَسْعِي إِلَى كَشْفِ تَلْكَ الذَّاتِ وَتَعْرِيفِهَا؛ كَمَا يَنْطَلِقُ الْفَرِيقُ الْثَّانِي مِنْ فِرْضِيَّةِ نَفِيِّ الذَّاتِ عَنِ الْمَفَاهِيمِ، ثُمَّ يَحَاوِلُ العَثُورَ عَلَى أُمُورٍ أُخْرَى تَمْتَلِكُ الْمَاهِيَّةَ وَالذَّاتَ، لِيَقُولَ: إِنَّهَا هِيَ الْمَرَادُ مِنَ الدِّينِ وَالْكَلَاسِيَّكِيَّةِ وَالْحَدَاثَةِ.

إِلَّا أَنَّ الظَّاهِرَ فِي الْأَمْرِ - فِي حَدُودِ تَحْقِيقِنَا - أَنَّهُ لَمْ يَقُدِّمْ أَيُّ مِنْ الْفَرِيقَيْنِ دَلِيلًا عَلَى فِرْضِيَّتِهِ. فِي حِينٍ لَوْ صَحَّتْ فِرْضِيَّةُ الْفَرِيقِ الْأَوَّلِ - مَثَلًاً - بَطْلُ عَمَلِ الْفَرِيقِ الْثَّانِي، وَكَانَ مَغَالِطَةً مَحْضَةً. وَالْعَكْسُ صَحِيحٌ أَيْضًاً. وَلَا يَمْكُنُ أَنْ تَكُونَ كُلُّ الْفَرِيقَيْنِ صَحِيحَيْنِ فِي آنٍ وَاحِدٍ. وَمَعَ هَذَا كُلُّهُ يَمْكُنُ القَوْلُ: إِنَّهُ لَا يَمْكُنُ لِأَحَدٍ اتِّهَامُ الْآخَرِ بِارْتِكَابِ الْمَغَالِطَةِ قَبْلَ أَنْ يَسُوقَ دَلِيلًا عَلَى إِثْبَاتِ مَدْعَاهُ، سَوَاءَ كَانَ فِي بَابِ الْإِثْبَاتِ أَمْ النَّفِيِّ، وَإِلَّا كَانَ ذَلِكَ مَصَادِرَةً عَلَى الْمَطْلُوبِ. نَعَمْ، يَحْقُّ لِلْمَرَءِ أَنْ يَقُولَ: سَأَنْطَلِقُ مِنْ فِرْضِيَّةِ وَجُودِ الْهُوَيَّةِ أَوْ عَدْمِهَا، مَطْبِقًا فِرْضِيَّتِي عَلَى الْمَفَاهِيمِ الْمُقْدَّمةِ، وَمُؤْخِرًا حَدِيثَنِي عَنِ أَصْلِ الْفِرْضَيَّةِ إِلَى وَقْتٍ آخَرَ. لَكِنْ مَعَ هَذَا نَقْوِلُ: إِنَّ الْحُكْمَ الصَّائبَ فِي الْمَوْضِعِ يَبْقَى مَرْهُونًا بِالْتَّحْقِيقِ مِنْ أَصْلِ الْفِرْضَيَّةِ.

نَفِيُّ الْهُوَيَّةِ بَيْنَ التَّعْمِيمِ وَالتَّقْيِيدِ -

وَالآن نَعُودُ لِنَنْاقِشِ سُؤَالَنَا الْخَامِسَ، وَالَّذِي يَنْصُّ عَلَى أَنَّهُ إِذَا كَانَ مَعْنَى نَفِيِّ الذَّاتِ عَنِ الدِّينِ وَالْحَدَاثَةِ هُوَ اسْتِحَالَةٌ أَنْ نَسْأَلَ: مَا هُوَ مَوْقِفُ الْحَدَاثَةِ مِنَ الدِّينِ؟ وَلَا بُدَّ مِنْ اسْتِبْدَالِ ذَلِكَ بِقَوْلِنَا: «مَا هُوَ مَوْقِفُ الْعِلْمِ الْحَدِيثِ وَالْفَلْسَفَةِ الْحَدِيثِيَّةِ وَالْفَنِّ الْحَدِيثِ وَ... مِنَ الدِّينِ؟» فَلِمَاذَا نَتَوَقَّفُ عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ؟ أَلَا يَمْكُنُ أَنْ نَسْتَكْمِلَ وَنَسْتَرِسْلَ فِي اخْتِرَالِنَا وَتَحْوِيلَاتِنَا إِلَى النَّهَايَةِ؟ أَلَا يَمْكُنُ أَنْ نَقُولَ: لَيْسَ لِلْعِلْمِ الْحَدِيثِ وَالْفَلْسَفَةِ الْحَدِيثِيَّةِ وَ... ذَاتٍ أَوْ مَاهِيَّةً، وَعَلَيْهِ سَيُؤْدِي بِنَا السُّؤَالُ عَنِ عَلَاقَةِ هَذِهِ الْمَفَرِّدَاتِ بِالْدِينِ إِلَى ارْتِكَابِ مَغَالِطَةٍ أَوْ أَكْثَرَ، إِذَا لَا بُدَّ مِنْ اسْتِبْدَالِ السُّؤَالِ أَيْضًا فَنَقُولُ: مَا هُوَ مَوْقِفُ الْفِيَزِيَّاتِ الْحَدِيثِيَّاتِ، وَعِلْمِ الْأَحْيَاءِ الْحَدِيثِ وَ... مِنَ الدِّينِ؟ بَلْ وَيَمْكُنُ الْذَهَابُ إِلَى أَبْعَدِ مِنْ ذَلِكَ، فَيَدْعُونَ أَنَّهُ لَيْسَ لِلْفِيَزِيَّاتِ وَالْكِيَمِيَّاتِ وَ... ذَاتٍ أَوْ

ماهية وهوية، أو أنها لا تمتلك هوية واحدة أو هوية ثابتة، وعليه سيكون السؤال الصحيح . مثلاً : ما هو موقف نظرية (غاليليو) في حركة الأفلاك السماوية من الدين؟ وما موقف نظرية (دارون) في أصل النشأة من الدين؟ وهكذا دواليك.

في الجانب الآخر نقرأ في كتاب الدكتور سروش أيضاً : ليس للدين مصداق محدد ، ولا بد أن يكون السؤال بهذه الصيغة : ما هو موقف العلم الجديد من الإسلام أو المسيحية أو البوذية؟ لكن هل لنا أن نسأل : لماذا اكتفينا هنا بهذا القدر من الدين ، ولم نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ، لنسأل هذه المرأة عن موقف العلم الجديد من الإسلام الحمدي الأصيل ، أو من الإسلام الأمريكي ، أو بعبارة أخرى : ما هو موقفه من التشيع الثاني عشرى؟ أو نذهب بعيداً مرة أخرى فنقول : ما هو موقف العلم من التشيع الإمامي حسب رؤية العلامة المجلسي أو العلامة الطباطبائي ، أو من التشيع الصفوي أو العلوي؟ وهل نذهب إلى ما هو أبعد من هذا كله فنقول : ما علاقة نظرية ما يعتقد من المعتقدات الشخصية لدى فرد من الأفراد؟ وهلم جراً.

ألا يوجد قاسم مشترك بين هذه القراءات والرؤى؛ ليتسنى لنا حصر الكلام عن علاقة العلم الجديد بذلك القدر المشترك تحديداً؟

ونتساءل في السياق ذاته : ألا يوجد قدر مشترك بين فرق الدين الإسلامي ، أو بين الإسلام والأديان الأخرى؛ لنتمكّن من تسلیط الضوء عليه في دراستنا لحقيقة العلاقة بين العلم الحديث وذلك القدر المشترك؟ وألا يوجد قدر مشترك بين نظريات العلم المتعددة ، أو بين الفيزياء وعلم الأحياء؛ لكي يكون بالإمكان دراسة علاقة ذلك القدر المشترك مع القدر المشترك بين الأديان ، أم أن الدكتور سروش لا يرى فائدةً في هذا النوع من الدراسة والتحقيق؟

يبدو أن الاختزالية الموجودة في كلام سروش لا تخضع لضابطٍ معينة ، أو أن ضابطتها . في أقل تقدير . غير مفهومة لدينا . وإن سلب الذات والهوية عن الدين والحداثة لا يوحى بمثل هكذا نتيجة إطلاقاً.

أما بالنسبة للسؤال السادس فقد جاء في بقية مقال الدكتور سروش قوله : «إن للحضارة الإسلامية روحًا جسداً ، ولا يمكن إحياء ذلك الجسد دون إحياء الروح»^(٩).

وهنا نسأل: هل هذه التعبيرات مجازية ومن خيال الشعر، أم أنها نصوص فلسفية؟ أليس المقصود من روح الحضارة الإسلامية في هذا الكلام هوية ذات وجوه تلك الحضارة؟ وعليه ما هو الفرق بين الدين أو الإسلام وحضارته؛ لكي يكون الأول بلا روح، أو بلا روح ثابتة ومحددة، والثاني مع روح؟

يتحدث الدكتور سروش في مقاله الرائع «الذاتي والعربي في الأديان» عن عرضيات الدين الإسلامي. وهناك صرّح بوجود ذاتيات أيضاً للموضوعين. وهكذا أبدى بيانات وآراء قيمة في مناسبات أخرى، كما جاء في «مقومات» الحداثة، أو «مقومات» العالم الجديد^(١٠).

فما هو غير مفهوم لدينا كيف يجمع الدكتور سروش بين نفي الذات والهوية عن الدين حيناً والقول بوجود ذاتيات وعرضيات في الأديان في أحياناً أخرى؟ فإذا كان هذا العمل ممكناً في حق الدين أو أحد مصاديقه، أو في حق الحضارة الإسلامية، فلماذا لا يصدق الأمر على الحداثة نفسها؟

وبعبارة أخرى: هذا يعني أنه بإمكان المفهوم الكلي أن يكون انتزاعياً من جهة، وأن تكون لمصاديقه المتعددة خصوصيات ذاتية وعرضية من جهة أخرى. وليس مفهوماً عندنا أيضاً قول الدكتور سروش بنفي الذات والهوية عن العقلانية الجديدة، وعليه فهي لا تمنح علاجاً شافياً، في حين أنه يقول بتجديد تجربة الاعتزال وإحياء العقلانية الاعتزالية؟

كما يمكن أن نتساءل أيضاً: إذا كانت العقلانية الجديدة في رأي سروش هي تلك التي تظهر في جديد كلّ من العلم والفلسفة والأخلاق والفنّ؟ أليس معنى ذلك كون العقلانية عبارة عن «الظاهرة»^(١١)، التي (تبليور)^(١٢) في العلم والفلسفة والأخلاق والفن؟ فهل أن القول بنفي أو إثبات الذات والهوية مسألة ذوقية تتأثر بالأمزجة والميولات أم أنها تخضع لمعايير وأسس تحدّدها؟

يبدو أن السبيل لرفع هذه الملابسات هو تفريقتنا بين معنيين للهوية: الأول: هو الماهية حسب أرسطو (essence)؛ والثاني: هو الطبيعة في المعنى العام للكلمة (nature). وقد أثبتت البراهين الفلسفية أنه لا وجود خارجي للذات أو الماهية بمعناها الأرسطائي،

وأنها من نتاجات الذهن واعتباراته. لكن لا يوجد دليل على هذا الادعاء «المطلق» من القول باستحالة وجود أو واقعية الطبيعة في معنى الكلمة العام، وأنه ليس في العالم شيء ذو هوية وطبيعة بمعنى العام^(١٣).

وعلى الرغم من هذا كله يبقى النفي أو التأييد للطبيعة في معنى الكلمة العام في مورد من الموارد بحاجة إلى دليل خاص ومستقل. فالسبيل الوحيد في مثل هذه الحالة هو من خلال التحليل الفلسفى، والتوفيق بين الدلالات اللغوية وغير اللغوية الواردة في المقام. فلا يمكن الاستدلال على وجود أو عدم هكذا طبيعة بنظريات علم الاجتماع، أو عملية التجربة والتعقيب. أي يمكن القول بأن من جملة الفوائد المعرفية التي يرتكبها الفكر الإنساني في مرحلة تحصيل الحقائق عن الأشياء هي عبارة افتراض الطبيعة لمن لا طبيعة له. لكن هذا الخطأ الفكري ليس من قبيل الأخطاء المنظمة، وإنما هو خطأ فردي. ولذا سيكون الخطأ الآخر هنا متمثلاً في نفي الطبيعة عنمن يمتلكها. وهذا أيضاً ليس خطأً منظماً، وإنما هو حالة منفردة.

وبناءً عليه لن يكون من الأمور البديهية ادعاء ارتکاب الذهن أحد الخطأين في حالة ما أو عدمه، بل يبقى ذلك بحاجة إلى دليل أيضاً. وعليه يمكن صياغة سؤالنا المحوري كما يلي: هل أن مفاهيم «الدين»، «الكلاسيكية»، «الحداثة»، دلالة على وجود «طبيعي» واحد في مصاديقها، أم أنه لا وجود للطبيعة هنا، وإننا نستعمل هذه الألفاظ مجرد الإعلام بوجود مجموعة من الأمور التي لا علاقة بين مكوناتها، وإنما لم تجتمع مع بعضها الآخر إلا مجرد الصدفة؟

لا بد من التتبُّه هنا إلى نمط هذا السؤال. فنحن نتعامل مع سؤالٍ فلسفياً، وليس لغوياً. فليس حديثاً عن مسألة دلالة الألفاظ على المعاني، وإنما نحن بقصد البحث في علاقة المفهوم بالمصداق، أو علاقة الذهن بالأعيان الخارجية^(١٤). ففي الصورة الأولى سيكون معنى كلامنا أن هذه المفاهيم انتزاعية، مع القول بوجود منشأً للانتزاع خارج الذهن «الوجود»، أو بعبارة أخرى: هي «واقعية»، وإن لم يكن بم مستوى الوجود المستقل والحسّي. أما في الصورة الثانية فسيكون معنى ذلك أنه ليس هناك أي نوع من الشراكة بين الأمور التي يطلق عليها هذا المفهوم.

نظريّة «تيغ آكام» —

تجدر الإشارة إلى مسألة هامة في هذا البحث، وهي أنه لا يمكن نفي وجود الطبيعة بمعناها العام عند «تيغ آكام»، أي لا يمكن أن يقال: إن «مؤونة البرهان»^(١٥) هنا ملقة على عاتق الذين يؤمنون في موضوع خاص بوجود أو واقعية هذا النوع من الأشياء، وإن الذين لا يقولون بهذا الأمر وينفون وجوده أو واقعيته ليسوا بحاجة إلى إقامة الدليل على مدعاهم؛ وذلك لأن (تيغ آكام) يقول بأنه لا يمكننا أن نزيد في عدد الموجودات دون دليل على ذلك. وليس في القول بوجود الطبيعة في معناها العام زيادة في شيء. فلو قال أحدهم: إن للحداثة طبيعة بمعناها العام، وإنها ليست سوى علم حديث وفلسفة حديثة و...، فإنه لن يضيف شيئاً على عدد الموجودات؛ لأنه أراد توفر الحداثة في جميع هذه المفاهيم.

وبعبارة أخرى: شمة طريق واصل بين الذاتية الأرسطوئية (essentialism) والاختزالية (reductionism)، وهو عبارة عن القول بوجود الطبيعة حسب المعنى العام للكلمة. فنحن لا ننكر أبداً وجود جملة من المفاهيم الموجودة ضمن ذهنية العقل البشري، وقد ولدت نتيجة لافتعال الهوية ووضعها لأن لا هوية له، إلا أن وجданنا هو دليانا الوحيد في أن مفاهيم الدين والكلاسيكية والحداثة ليست كذلك، كما نعتقد بأنه لا دليل متوفّر على نفي أو إثبات ذلك، إلا الوجدان نفسه.

إن القول بوجود الطبيعة هنا هو الذي سيسمح لنا بالتحدث عن ذاتيات ومكونات الدين، وذاتيات أو مكونات الحداثة أيضاً. وهذا ما قام به الدكتور سروش في مواضع ومناسبات أخرى، وأجاد حينها. كما يمنحنا هذا الرأي أيضاً إمكانية نفي النسبية في المقولات الهمة، كالعقلانية، ومعارضة الاختزال الفقهى أو الذبح الإسلامي للمفاهيم والمقولات الحادثوية^(١٦).

ولا منافاة بين نفي الهوية أو الماهية حسب المفهوم الأرسطوئي والكلام عن الذات والمكونات؛ لأن الكلام عن الذاتيات والمقومات يقتصر على افتراض وجود أو واقعية الطبيعة أو الماهية بمعناها العام.

ووفقاً لما تقدّم من ملاحظات تتّضح لدينا أيضاً بعض الملابسات التي تكتتف

أحاديث باحثين آخرين، من قبيل ما جاء في كلام للسيد رحمـن بوزـري، حين كتب يقول: «ماذا نعني بال «كلاسيكية»؟ وماذا نعني بال «حداثة»؟ فهل هـما عـبارة عن واقعـيين (fact)، وـحدثـين حاصلـين (event)، وظـاهرـتين من الظـواهر (phenomenon)، أم أنهـما عـبارة عن مجرـد مـفهـومـين (concept)؟ فـهـذا الـقـدر من التـحدـيد أمرـ في غـاـية الـخـطـورة.

إن مـن يـقتـات على إـبقاء الإـبهـام والإـيهـام في هـذـين المـفهـومـين تـحت مـظـلة الـكـلـ والـكـلـيـة لـن يـسمـح أبداً بـوضـع مـلامـح مـحدـدة لـمـفـهـومـين. فأـولـئـك الـذـين يـتـخـوـفـون مـن رـكـود تـجـارـتهم إـذا ما تـكـلـمـ أحـد عن اـنتـزاـعـيـة هـذـين المـفـهـومـين، وـتهـمـيشـ كـلـ النـقاـشـاتـ والـجـدـلـيـاتـ الدـائـرـةـ، لـنـ يـقـبـلـوا أـبـداً بـالتـلاـعـبـ بـأسـاسـ الـمـسـأـلـةـ... فـهـمـ يـفـتـرـضـون سـلـفاًـ بـتـصـرـيـحـاتـهمـ مـبـدـأـ الـكـلـيـةـ عـلـىـ نـحـوـ مـنـ التـقـابـلـ...، إـلاـ أـنـهـ لـمـ يـتـضـخـ بـعـدـ أـيـنـ سـيـتـحـقـقـ ذـلـكـ التـقـابـلـ؟ هلـ هوـ بـيـنـ مـفـهـومـيـ الـكـلـاسـيـكـيـةـ وـالـحـادـثـةـ، أـوـ بـيـنـ ظـاهـرـيـهـماـ، أـوـ بـيـنـ...؟ إـذـاـ لـاـ مـنـاصـ مـنـ تـحدـيدـ أيـ منـ الـكـلـاسـيـكـيـةـ وـالـحـادـثـةـ نـرـيدـ؟... إنـ لـلـظـواـهـرـ وـجـوهـاـ مـتـعـدـدـةـ، تـبـيـنـ الـمـفـاهـيمـ قـسـمـاـ مـنـهـاـ، لـكـنـنـاـ كـلـمـاـ اـتـجـهـنـاـ نـحـوـ الـمـفـاهـيمـ الـكـلـيـةـ كـلـمـاـ تـجـاهـلـنـاـ عـدـاـ أـكـبـرـ مـنـ تـلـكـ الـوـجـوهـ. وـلـعـلـ مـنـ الـأـفـضـلـ أـنـ نـتـرـكـ الـمـفـاهـيمـ الـكـلـيـةـ، وـنـتـمـسـكـ بـوـجـوهـ مـحدـدةـ وـمـفـهـومـ خـاصـ. إـنـ مـفـاهـيمـ «الـكـلـاسـيـكـيـةـ» وـ«الـحـادـثـةـ» لـهـيـ أـعـمـ مـنـ أـنـ تـكـوـنـ حـلـاًـ لـرـفـعـ جـانـبـ مـنـ التـاقـضـاتـ الـمـوـجـوـدـةـ. فـلـيـسـ عـنـدـنـاـ شـيـءـ كـلـيـ اـسـمـهـ «الـكـلـاسـيـكـيـةـ»، أـوـ «الـحـادـثـةـ». إـنـمـاـ نـحـنـ أـمـامـ خـلـيـطـ مـنـ التـقـالـيدـ وـالـتـجـارـبـ الـحـدـيـثـةـ.... تـمـثـلـ الـكـلـاسـيـكـيـةـ أـمـراـ مـنـسـوـخـاـ مـبـتـدـلاـ مـنـشـأـهـ الـمـاضـيـ وـحـسـبـ. إـنـ مـقـارـنـتـهـ بـالـحـادـثـةـ، وـتـقـابـلـهـ مـعـهـاـ عـلـىـ نـحـوـ مـنـ الـكـلـيـةـ، جـاءـ نـتـيـجـةـ لـأـيـديـوـلـوـجـيـاتـ مـنـحـازـةـ لـأـصـلـ الـقـضـيـةـ؛ لـكـيـ يـعـودـ ذـلـكـ بـالـنـفـعـ عـلـىـ أـولـئـكـ الـذـينـ يـجـعـلـونـ مـنـ قـبـيلـ هـذـهـ الـآرـاءـ الـكـلـيـةـ وـسـيـلـةـ لـزـيـادـةـ الـجـالـسـيـنـ تـحـتـ مـنـابـرـهـمـ، وـلـإـقـامـةـ الـمـؤـتـمرـاتـ وـالـنـدوـاتـ أوـ الـمـنـاظـرـاتـ وـ...ـ فـالـسـؤـالـ الأـهـمـ هوـ: مـاـ هـيـ الـكـلـاسـيـكـيـةـ؟ وـمـاـ هـوـ مـعـنـيـ التـجـربـةـ الـحـدـيـثـةـ فيـ الـحـيـاةـ؟

وـقـدـ تـضـمـنـ هـذـاـ الـكـلـامـ أـيـضاـ مـلـابـسـاتـ وـمـبـهـمـاتـ عـدـيـدةـ، تـحـتـاجـ إـلـىـ الإـيـضـاحـ وـالـتـفـصـيلـ:

أولاً: أمّا التساؤل عن تحديد وجة الاستفهام عن علاقة الكلاسيكية بالحداثة إذا كان عن أمرين واقعين، أم حدثين متحققين أو ظاهرتين أو مفهومين، فهو جدير بالاهتمام، وغاية في الأهمية، إلا أن من طرح التساؤل هذا كان قد افترض سلفاً وجود هوية محددة لكلٍ من «الكلاسيكية» و«الحداثة»، فعن بسؤاله «نوع» تلك الهوية، وليس أصل وجودها.

ثانياً: إن هذا السؤال متشعب الأطراف. وإذا عملنا بكلام الكاتب في توجيه سؤالنا عن الكلاسيكيات والحداثات، بدلاً من الكلاسيكية الواحدة والحداثة الواحدة، فإننا لن نجني أيضاً عن ذلك التساؤل، وإنما لم نحدّ بعد ما إذا كانت تلك الكلاسيكيات والحداثات أموراً واقعية، أم أحداثاً أو ظواهر أو مفاهيم.

ثالثاً: نحن عندما نتحدث عن الكلاسيكيات والحداثات فإننا كنا قد افترضنا لها هوية محددة بين مصاديق الكلاسيكية من جهة، وبين مصاديق الحداثة من جهة أخرى، وإلا فما هو المبرر العقلاني في إطلاق عنوانٍ أو مفهوم ما على أمور منفصلة تماماً عن بعضها البعض؟

رابعاً: يقول الكاتب: إن مفاهيم الكلاسيكية والحداثة أعمّ من أن تكون حلاً لقضيتنا، في حين يدعى أيضاً أنه ليس لدينا شيء كلي وعام اسمه الكلاسيكية أو الحداثة؛ لكنني نسأل عن العلاقة القائمة بينهما. فهل يوجد أمر كلي باسم الكلاسيكية والحداثة، لكنه غاية في الكلية بما لا طائل من تحديده، أم لا يوجد ذلك إطلاقاً؟

خامساً: هل أن معنى كون المفهوم انتزاعياً يستلزم حقاً - التكسب واستقطاب التلامذة وإقامة المؤتمرات والندوات؟ أليس الأصل في المفاهيم - جزئية وكلية - أن تكون انتزاعية، ولا وجود لها إلا في الذهن؟ وحسب الكاتب نفسه فإننا عندما نتكلم عن شيء ما، أو نفكّر فيه باطننا، لا مناص ولا تملاص يعترينا من توظيف بعض المفاهيم.

صحيح أنه كلما اتجهنا نحو المفاهيم الكلية تجاوزنا - عملياً - خصائص المصاديق لتلك المفاهيم، لكن ليس هناك مفهوم بإمكانه استيعاب جميع خصائص

الشيء. كما أن المفاهيم الجزئية نفسها لا تعكس جميع خصائص مصاديقها. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن هذا الموضوع أصلٌ في إدراك الحقيقة ومعرفتها: «لولا الحيثيات لبطل العلم». فالمهم من الأمر هو ما مدى قيمة تلك الخصائص المشتركة المتبقية في دلالات المفاهيم الكلية؟ وما هو جدوى التعرُّف عليها؟ وهل يمكن أصلاً تجنب معرفتها؟ فجريأوا أنتم، واقصروا الطرف عن الكلاسيكية والحداثة، ثم طبّقوا فكرة الكاتب هذه على موارد متشابهة. فعلى سبيل المثال: هل يصح أن يُقال: لا تتطرّقوا لذكر الإنسان في معرض دراسته؛ لأن هذا المفهوم انتزاعي وكلّي لا يجدي لنا نفعاً، سوى التكسب والاقتباس. وعليه استبدلوا ذلك بالكلام عن زيد وعمر وبكر؟

هل يمكن الادّعاء باستغفاء البشر عن معرفة الحقائق العامة عبر تحصيل المفاهيم الكلية؟ نعم، يمكن الادّعاء بأنه لا يوجد لدينا شيء اسمه «الكلاسيكية» و«الحداثة». وعليه لا يصح السؤال عن علاقة بينهما. لكنّ هذا الادّعاء يحتاج إلى دليل. وليس الدليل من خلال التذرّع بالكلية أو الانتزاعية، أو الدعوة إلى تجنب التعميمات ومقاطعة الأيديولوجيات، وغير ذلك من التّهم التي وجّهها الكاتب إلى الآخرين. فهذا كله من قبيل المصادر على المطلوب.

كذلك نؤيد تأكيد الكاتب على ضرورة الاهتمام بخصائص المصاديق الفردية في الكلاسيكية والحداثة، لكنّ ليس بالحدّ الذي سيلقي بنا في الهاوية. وبعبارة أخرى: لا بدّ في بحث العلاقة بين الكلاسيكية والحداثة بحثاً صحيحاً من تسليط الضوء على المفهوم الكلي لتلك العلاقة، مضافاً إلى رصدها على صعيد مصاديق الاثنين. وهذا المجالان ليسا من قبيل «مانعة الجمع». ولا لغو أو عبث في تقصيّيهما. كما لا يعني تحصيل النتائج في أحدهما منع الباحثين من متابعة التحقيق في المجال الآخر.

يبدو لنا أنه لا صلة لما قدّمه الكاتب من استدلالات بالموضوع. فإذا كنا غير مقتطعين بما يقدمه الآخرون من حلول للأسئلة المطروحة فهذا لا يعني أن نذهب إلى

التشكيك في أصل تلك الأسئلة وموضوعها، أو تقليل حجمها واستبدالها.

المواضيع

- (١) مصدرنا الوحيد في ذلك هو شبكة الإنترنت.
- (٢) الدكتور سروش، «دين در دوارن مدرن به کجا می رود؟»، صحيفة (شرق)، الأحد ٢٩ مرداد ١٣٨٥هـ.ش: ٢٠. يراجع أيضاً: الحوار الذي أجرته معه الصحيفة ذاتها تحت عنوان: «أز إسلام هوية تا سياسه عرقي»، الأربعاء ٢٥ مرداد ١٣٨٥هـ.ش.
- (٣) من هنا فصاعداً سيكون لفظ «الماهية» هو الهوية بالمعنى الخاص للكلمة، وسيكون لفظ «الطبيعة» دلالة على المعنى العام لها.
- (٤) personification.
- (٥) يصلاح على التعريف المذكور في كلام الدكتور سروش بالتعريف بالإشارة، أو التعريف بالمصداق، إلا أن العدول من التعريف الماهيّ أو الذاتي إلى التعريف بالإشارة لا يستلزم - في حد ذاته - نفي الذات والماهية، غير أنه لا يتحقق بدون افتراض الطبيعة بمفهومها العام.
- (٦) وكما أحسن القرآن في ذلك حين قال: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُوْهَا أَنْتَمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ (النجم: ٢٣).
- (٧) reductionism.
- (٨) بعبارة أخرى: إن الاستدلال على نفي الهوية والذات عن الأشياء هو نفسه دليل على وقوع بالذات والهوية في فخ المغالطة.
- (٩) يقول الدكتور سروش: على أولئك الذين يدعون إلى إحياء الحضارة الإسلامية أن لا ينسوا أن تلك الحضارة هي عبارة عن جسدٍ وروح، وأن روح الإسلام التليدة لا يمكن إحياؤها إلا في المعطيات المعرفية، أما التمسُّك بجسمٍ بدین وروح مجده فهذا ما يذكرنا بقصة سليمان الهاامد على العصا تأكلها دابة الأرض.
- (١٠) انظر: محاضراته بعنوان: «دين ودنياي جديده»، سنة وسکولاریسم، (طهران، صراط).
- (١١) noumenon.
- (١٢) phenomenon.
- (١٣) بل إن نفي الطبيعة بهذا المعنى - في رأينا - موجب لإلغاء الفكر، وإلقاء القول بالتشكيك في أعلى مستوياته. ولذا نحن نتردد في نسبة هذا الرأي إلى الدكتور سروش، وإن وجد في أحاديثه ما يدل عليه.

-
- (١٤) بناءً على ذلك لا يمكن أن يقال - بذرية انتزاعية مفهوم الحداثة . بأن النزاع الناتج عن تفاعل تركيب عناصر الدين مع عناصر الحداثة هو نزاع لفظي، ولا قيمة له فلسفياً.
- (١٥) راجع: مقال رائع للدكتور سروش، بعنوان: «ذهنية مشوش، هوية مشوش»، إينك در أخلاق خدایان: ۱۵۷ - ۱۷۴ ، (طهران، ۱۳۸۰، منشورات طرح نو).
- (١٦) صحيفة (شرق)، ۱ شهریور ۱۳۸۵ ه.ش: ۲۰.

مشروع علي شريعتي في لغته البروتستانتية

قراءة وتأمل

د. عبد الكريم سروش^(*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

تهييد —

لطالما تحاشيت الحديث عن الأسماء والشخصيات التي لا تسمح سياسة البلد الحالية بنقدها؛ لأن المرء سيكون منحازاً . لا محالة . إلى جانب تلك الشخصيات، فلا يملك لنفسه سوى الإطراء عليها. إلا أن عظيمًا بمستوى السيد شريعتي لا يحظى . حالياً . بهذه المكانة من القدسية، ولهذا من الممكن . إلى جانب تقدير دوره وعطائه . استعراض آرائه وحركته الفكرية بالنقد والتحليل، الأمر الذي يترك أيدينا مبسوطة، وأدهاننا طليقة، في دراسة أبعاد شخصيته؛ لخرج بنتائج أكثر إيجابية ومصداقية بعونه تعالى.

يحدّر بنا . ونحن بصدّر تسلیط الضوء على زاوية جديدة من نتاجات شريعتي . أن نرصد هذه المرة رأيه في وصف رؤيته الفكرية، ومن هنالك ننطلق في تحليلنا ونقدها للمواقف والأفكار. فهو يعدّ حركته نوعاً من البروتستانتية^(١)، وهي اللحظة المستعملة في كتاباته، بحيث يمكن لمن يقف عليها أن يدرك انتماء شريعتي إليها. والبروتستانتية مذهبٌ معروف، ظهر في القرن السادس عشر في أوروبا على صعيد

(*) مفكّر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران. طرح منذ أواخر الثمانينات من القرن الماضي سلسلة طروحات فلسفية دينية أثارت جدلاً واسعاً.

الفكر والديانة المسيحية، فكان بمثابة زلزال مدمر يكتسح قارة المسيحية الكبرى، وترك خلفه أيضاً العديد من الهزات العنيفة في الواقع الدين - نظرية وتطبيقاً .. فأحدث ذلك انقساماً واسعاً نتج عنه أن انشطرت المسيحية إلى فرقتين أساسيتين، تقسيمان أمداً طويلاً من النزاعات والتضاد، وحملت كل فرقة قراءةً ورؤياً في المسيحية مغايرة للأخرى. ولم يؤثر هذا التحول العارم في المتكلمين فقط، وإنما امتد ليستقطب نظريات علماء الاجتماع والسياسة والأنثروبولوجيا، فأدى كل بذاته في تفسير وتحليل الظاهرة.

لقد باتت أدبيات التحول البروتستانتي في العالم المسيحي من الأدبيات والتجارب الفنية والمفيدة جداً. ونظراً لوجود الشراكة في تجارب الشعوب . سواءً على صعيد الكلام أم الفلسفة أم العلم والفن . فإن هذه التجربة المسيحية الهامة تتضمن الكثير من الدروس لنا، نحن المسلمين.

وقد نمر على هذه الظاهرة مرور الكرام متفرجين، فننزعم أنها إن كانت بلاءً مبرماً فهو لم يقع علينا، وإن كانت مجرد حادث فهو عائد للتاريخ ولا علاقة لنا به. إلا أن هذا النوع من التعامل ليس صائباً إطلاقاً. نعم، ليس من الممكن تطبيق كل ما يقع من حوادث تاريخية معينة على الأزمنة الأخرى بحذافيرها. فال التاريخ عالم للابداع والابتكار، إلا أن روح تلك الحوادث هي التي تتكرر مع الزمن. فإذا اختلفت المظاهر والأشكال بقيت الروح واحدة، ويبقى بإمكان الحاذق أن يتجاوز مسألة الجسد، ويركز على محتوى الروح؛ لكي يستفيد من المقاربات ويعتر بها.

وهذا ما يمكن أن نستفيده من التجربة البروتستانتية. لذا نرى شريعتي راصدةً للتجربة من مبدأ العبرة والاعتبار؛ بوصفها تجربة كلامية اجتماعية كبيرة في الساحة الدينية آنذاك. فانطلق ينظم فكرته مع أفكار الحركة البروتستانتية؛ إحساساً منه بضرورة ولا بدّية وقوع التجربة ذاتها في العالم الإسلامي، واستحالة الكلام عن الدين والدين في الوقت الحاضر دون حضور هكذا تجربة كلامية اجتماعية، تقدم لنا رؤية الدين كمذهبٍ فعال، وله حضور ملموس.

ولهذا يصح لنا أن نسمى رؤية شريعتي بحركة التوير الديني. كما من

الممكن جداً أن نصفها بحركة أدلجة الدين، أو الحركة البروتستانتية على صعيد العالم الإسلامي أو العالم الشيعي.

ولكي نتبين مقصود شريعتي من استعمال هذه المفردة، ومنهجيته المتّعة هنا، يتحمّل علينا الوقوف قليلاً. عند ماهية الحركة البروتستانتية في المجتمع المسيحي قبل أربعة قرون؛ لنفهمها على واقعها. ومن خلالها تنفذ إلى سبر أغوار حركة شريعتي الفكرية والعلمية عن كثب.

مفهوم البروتستانتية، ومصادقتها —

دعت الحركة البروتستانتية في المسيحية إلى مقوله الدين للدنيا. وهذا هو المغزى من اهتمام شريعتي وغيره بها. لسنا نبالغ إذا قلنا بأنّ من أهداف الاتجاهات التوّيرية في جميع أنحاء العالم الإسلامي هو هذه الدنيوية نفسها. وسيتّضح معنى هذا الكلام خلال البحث.

وليس من شك في أن ماهية البروتستانتية في الدين المسيحي تتبلور في توظيف الدين للدنيا، أو جعله مناسباً لمطلبات الحياة، بمعنى التوفيق بين الالتزام الدنيوي ووضع مفهوم موحد لهما.

وكان شاغل الدكتور شريعتي وغيره ممن يسير في ركب الإصلاح الديني هو خلق هذه الدنيوية في الواقع الديني. وهذا ما كانوا يصرّحون به.

وحتى لو لم يصرّحوا فإنه بإمكاننا الاستدلال عليه، وإثبات ذلك في حقهم؛ فإن تتبع واستقراء مصادر ثقافة شريعتي التي كان يصدر عنها، وينظر لها كمنهجية في التوّير الديني، يدل على أنها لا تحتمل إلا هذا المضمون، وهو العمل على استخراج عناصر من صميم الدين تؤدي إلى دنيوية الدين نفسه. لذا كان من جملة مصاديق دنيوية الدين هذه جعله عنصراً من عناصر هذه الثورة، وسلاماً من أسلحتها. فحتى بحوث شريعتي في باب الأمة والإمامية لم تكن بمنأى عن هذه التوجّهات، بل هي منضوية في صميم هذه المنظومة. وكانت هذه الروح تسري في جميع تلك الأبحاث. فكلّ شيء عند شريعتي ينبض بها، سواء على صعيد فلسفة التاريخ أم

الأنثروبولوجيا أم الرؤية الإسلامية، أي إن جميعها كان ينبع بمفهولة الدين للدنيا. ومع أن لهذا المفهوم معانٍ سلبية وإيجابية في الوقت ذاته، لكننا لسنا بصدّ الحكم على هذا الجانب. وإنما نريد أن نقول بأن البروتستانتية المسيحية دعّت إلى الدين الديني، فأدّى ذلك - ومن غير قصدٍ - إلى خدمة الحضارة الأوروبية بما لم يسبق للأحداث الأخرى تقديمها. والتاريخ مليء بالمفاجآت والمعطيات العفوية، فقد يكون المرء يعمل ويفكر في شيء، لكن النتائج تأتي بعيدةً جداً عن توقعاته ومخيّلته.

لقد كان (لوثر) قسيساً مسيحياً ومتكلماً، كما كانت توجّهاته كلامية صرفة، عندما أدرك وجود تعارضات كلامية في المسيحية، ونشبت خلافاته الكلامية - الدينية مع بابا الفاتيكان ونظامه. كما كانت التفرّقات الكلامية هي باكورة الخلط الظارئ على المسيحية. إلا أن حضور الدين الفعال في المجتمع الأوروبي كان له تأثيره البالغ على الناس، والاستحواذ على عقولهم. وهذا ما انعكس على إبداعات ذهنية دينية جديدة لدى الناس، فأدّى إلى خلق متغيرات دنيوية عجيبة في المجتمع الأوروبي وتاريخه وحضارته، الأمر الذي لم يكن في حسبان المفكّرين والمؤرخين.

وبعدما أخذت رقعة التحوّلات تتّسع يوماً بعد يوم في تفاصيلها بدأ المفكرون وعلماء الاجتماع - أمثال: ماكس ويبر، وتوبين بي، برصد جذور هذه الحضارة الأوروبية الجديدة، وتحليل أبعادها، كاشفين النقاب عمّا قدّمه لوثر وكالفن وأمثالهم من خدمة وإنجاز عظيم غير متوقّع لتاريخ أوروبا. وإن ما كان في الظاهر عبارة عن مجرد تجاذب ديني - كلامي تحول إلى معطيات أبعد بكثير من حدود الدين من جهةٍ، ومخالفة لرأيه في بعض الأحيان من جهةٍ أخرى، أي قد تؤدي نتائجها إلى اللادين. ومثل هذه النتائج لم تكن تخطر على بال لوثر وكالفن، ولا على بال أحد من معاصرיהם أيضاً. ولو كان الأمر متوقعاً لما كان مرغوباً فيه أساساً.

شريعتي ومشروع الإصلاح الديني -

هنا نتساءل: كيف كان ينظر شريعتي إلى هذا الحدث التاريخي؟ ولماذا كان

يرى نفسه قريباً من هذه الحركة؟ ولماذا تمنى أن يشهد العالم الإسلامي مثل هذه التجربة؟

هنا لا بدّ لي من الاستشهاد بكلمات شريعتي؛ لاستنتاج رأيه في الموضوع. فقد كان له لقاء بطلبة كلية النفط في عبادان، وقد ألقى خلاله محاضرةً بعنوان: «المثقف والمجتمع»، فجاء السؤال الأول يقول: إذا كنّا حقاً نمثل طبقة مثقفةً فما هي علاقتنا بالمجتمع؟ وما هي الطرق التي يجب اتباعها في التعامل معه؟

أجاب الدكتور جواباً وافياً، وقال فيه: ثمة عاملان أساسيان أسهما في تأسيس الحضارة الجديدة؛ أحدهما اقتصادي؛ والآخر فكري. أما العامل الأول فهو استبدال النظام الإقطاعي بالبورجوازي، أي تنامي البورجوازية في قبال طبقة الإقطاع الأرستقراطية، التي كانت سبباً في الانحطاط والرجعية. كما كان العامل الثاني فكرياً. وهذا ما يفسّر رسالة المثقف .. وهو استبدال الكاثوليكية بالبروتستانتية. وليس المعنى أنّ مثقف القرن الرابع عشر قد ألغى دور الدين، بل أبقى على الديانة ذات النفوذ والسيطرة في أوروبا كما هي، بما لها وعليها من تسبّب في الانحطاط والجمود، لكنه عمد إلى استبدال مسارها من الآخرى إلى الدنيوي، أي استبدل أهداف الروح والأخلاق والرياضيات النفسية بالعمل والبناء والمثابرة. كما تحول من النزعة الصوفية إلى الانتقاد، ومن الفردية إلى الاجتماعية. وهكذا تحول الدين - وهو مصدر ثقافة أوروبا المتقدّم - بواسطة المثقف إلى عنصر حيوي منتج وخلاق.

هذا هو ملخص كلام شريعتي. وهو واضح لا غبار عليه. فهو يرى من الممكن تحويل الدين إلى مادة قابلة للتغيير صورتها، أي إنه يرى البروتستانتية عبارة عن استبدال مذهب رجعي منحطّ بآخر فعال ومتجدد.

لقد كان انتقاد شريعتي للمثقف غير الديني أو المخالف لأصل الدين^(٢) يتمحور في إعراضه عن مصدر غزير الطاقة والإنتاج بالقوة، وهو المصدر الذي لا يمكن للمثقفين تجاهله في المجتمع الإيراني. فهو يرى أن الدين موجود بالفعل، وله تأثيره على عقول عامة الناس، يأمرهم ويوجههم، وأن مقاطعة المثقفين له؛ بذرية الرجعية ووصف الناس بالتخلف وفقدان أهلية الحوار، لن يغير شيئاً في أصل القضية. بل قد يزيد هذا

من نفوذه وسيطرته. فمن وجهة نظر شريعتي من الممكن أن يرفض الفرد أن يكون متديناً، لكن لا يمكنه تجاهل هذا المصدر الغزير بالإمكانيات والقابليات في مجتمعه. فسواء اعتبره مصدراً مقدسأً أو لم ير ذلك، وكان يمثل لديه مجرد مصدر للثقافة والفكر، فإنه يتحمّل عليه الإلزام منه وتوظيف معطياته.

وهذا ما تحقق . في رأي شريعتي . في أوروبا. فإنّ واقع انطلاق كالفن ولوثر وغيرهم إلى الإصلاح الديني كان من صميم العقيدة الدينية نفسها. فهم عمدوا . كما يدعون . إلى سد التغرات وإصلاحها. وإنّهم فعلوا ما أراده ربّ، وقبله المسيح. لكن النتيجة على أرض الواقع أن أصبح الدين دنيوياً وحسب . وهو . كما يعبر شريعتي . خرج من دائرة الأخرويات وصار إلى الدنيا، أي خرج من الانحطاط والرجعية إلى الازدهار والتقدم، وتخلى عن مبدأ الانقياد الصوفي، فرفع راية الانتقاد والمناقشة^(٣). لقد أراد شريعتي أن يصنع من الإسلام والتشيّع شيئاً على هذا المنوال. فكان يحدّق في الحركة البروتستانتية؛ ليقتبس النموذج، ويطبقه هنا.

فمقصوده من البروتستانتية انتشال الدين الرجعي كمادّة، وكسوتها بصورة دين دنيوي منتقد ومتقدّم.

أيضاً كانت لشريعتي مراسلات مع بعض مفكّري العالم الثالث، أمثال (فانون). وهي دليل آخر على ما كان يدور في خلده. وكان فانون وغيره يرى أن الدين في مجتمعاتهم متخلّف ومنهار تماماً، وليس فيه أيّ أمل. فهو في رأي فانون ميت لا أمل في حياته إطلاقاً. لكن شريعتي كان يرى أن هذا الحكم باطل في حق الإسلام والتشيّع خصوصاً، وأن هناك في التشيّع ما يكفي من عناصر وقابليات ثورية، يمكن تنظيمها وإعادة هيكليتها بسهولة؛ لتشكل مذهبًا ثوريًا ناجحاً. وهذا هو رأي شريعتي في الموضوع.

وها نحن اليوم في موقع يمكننا الحكم على رأيه إنْ كان صائباً حقاً أو لا، وهل كان بمستوى المهمة أم لا؟ وهل استطاع استخلاص العناصر المطلوبة وتوظيفها بشكلٍ سليم؟ هل تمكّن من بثّ الروح الثورية في جسد المجتمع؟ هل نجح في تغيير نظرة الشباب تجاه التشيّع؟

أجوبة جميع هذه التساؤلات باتت اليوم بمتناولنا. أما على عهد شريعتي فالأمر مختلف جدًا؛ إذ كان يواجه جبهتين من المعارضة الشرسة: الأولى: من رجال الدين؛ والأخرى: من المثقفين العلمانيين، بل المناوئين للدين. وكان لهما انتباعٌ خاصٌّ وصائب أيضًا، ومفاده أن قراءة شريعتي للدين وما كان يبيغيه منه لم يكن مألوفاً في تلك الحقبة، ولم يفكّر به أحد. فكان الارتياب في الواقع يستحوذ على كلاًّ الجبهتين. أما رجال الدين فتتملّكهم خشية مسّ الدين بالتحريف. كما كان المثقفون العلمانيون أو المناوئون للدين على خيفة من أن تعود الروح إلى ما كانوا يظلون موته، واندثار تاريخه ودوره الفاعل، فيحدث في مجتمعهم الفساد والفتنة. وهذا أصلُ انتقادهم لشريعتي، إذا كانت نظرتنا متفائلة في قراءة التفاصيل.

ومع ذلك كله نجح شريعتي، وخدمته الظروف في الخارج كثيراً، أي إنَّ المعطيات الفكرية والمعرفية ليست وحدها من فعل آراءه، بل كانت الظروف على أرض الواقع مؤاتية أيضًا؛ إذ انتشرت كلماته في مجتمعنا كالهشيم الذي هبت عليه الريح، فثارت ناره في كلِّ جانب، وتحولت إلى عناصر مؤثرة في ثورة إيران الإسلامية فيما بعد.

وتتجدر الإشارة إلى أن الثورة الإسلامية - وعلى الرغم من حماسيتها العالية - كانت تعاني من شحِّ التنظيرات. وهذا الشح لا يزال قائماً إلى اليوم. وقد كانت توجيهات شريعيتِي التنظيرية تمثل واحدة من أبرز العناصر التي شقت طريقها إلى هذه الثورة.

ومع أن صفة الكمال محالٌ في مثل هذه التجارب، لكنْ لا بدَّ من الاعتراف بأنَّ لشريعيتِي نصيباً أوفر في مجال التنظير الاجتماعي والثقافي والديني. فهناك الكثير من المفاهيم الدينية التي طرحها صرنا نحملها نحن اليوم، ونعمل بها. ويكفيانا مراجعة واقع جيلين سابقين؛ ليقصوا لنا مجريات التدين وقراءة الدين على عهدهم؛ لنحدد المقولات المتداولة اليوم بين الم الدينيين والشباب، ونحسن غيبتها في فهم الدين قبل ثلاثة أو أربعة عقود سابقة.

وعلى أيِّ حال يبقى دور المثقف فكريًا في الأساس. فإذا تمَّ حضُور منه ممارسة

ما فإن ذلك جزءٌ من معطيات دوره الأساسي الذي يتشكل قوامه من العمل الفكري، وهو عادة عبارة عن طرح مجموعة من المفاهيم الجديدة وبيان حالها. ويمكن وفقاً لهذا المعيار معرفة ما يقدمه الفيلسوف والمفكّر أو المثقف، وأهمّ تقسيمات النظرية، ومقدار التفكيكات المجدية التي أسهمت في تبُدد الغيم واتضاح الرؤية. فمهما تكلّمنا عن أهمية هذه التقسيمات والتفكيكات، ودورها في جلاء الأذهان وطرد الشكوك عنها كان قليلاً بحقها. فدور المثقف - باختصار - عبارة عن تقديم جملة من المفاهيم الجديدة، مع جملة من القوالب الجديدة أيضاً؛ ليتمكن الأفراد من السير بمنطقية في الفكر والعمل تحت مظلة ذلك المفهوم، وفي إطار ذلك القالب. وليس دور المثقف في صنع سيارة، أو في الالتزام بتأسيس حكم أو إدارة حربٍ ما، وإن تحققت هذه الأمور على أرض الواقع؛ فإنّها من نتاجات دوره الأساسي، الذي هو تقديم رؤية وفكرة سديدة ومتقدمة؛ إذ يتجلّى هذا الدور الفكري المتقدّم في عملية الكشف عن المفاهيم البكر، وما تفرزها من تقسيمات وتقسيكيات.

شريعتي والإنجاز الكبير —

إذا أخذنا بنظر الاعتبار كلّ هذه المعايير سنعرف كم كان إنجاز شريعتي كبيراً وناجحاً! فحين كتب (إيزيرلين) كتبيه المتواضع شكلاً، لكنه كبير وذو عمق، في تناول ماركس وحركته، ذكر فيه أنه إذا كان ملاك العبرية هو أن يتحدث المرء بشيء مشير للجدل، ويعارضه الكثير من الناس، ثم يتحول حديثه بمرور الزمن والأحداث إلى قضية بدهية لا يرتاب أحد في صدقها، فإنّ ماركس عقري وفق هذا الملاك؛ لأنّه حين طرح نظريته في الاقتصاد والطبقات تعرض لحملات شرسّة، ليس من قبل المدينين وحسب، بل ثار عليه أيضاً علماء الاجتماع وعلماء الاقتصاد والمؤرخون وغيرهم، أما اليوم فقد باتت العديد من مفاهيم ماركس من مسلمات العلوم الاجتماعية، ولا أحد يشكّ في أنها أبداً.

إنّ عدّنا هذا الملاك من معايير مصداق العبرية فلا شكّ في حظوظ شريعتي بهذا عبرية؛ وذلك أن ما كان يطرحه من مفاهيم آنذاك تسبّب في حدوث سجالات

غريبة، أما الآن فهي بمثابة الماء يروي التربة والنبات، وواحدة من خلفيات مجتمعنا الفكرية والدينية. وقد أصبحت بعض تلك المفاهيم في عداد المسلمات غير القابلة للنقد والتشكيك، حتى أن شبابنا المتدين تصورها من مفاهيم الإسلام القديمة التي عمل بها جميع المسلمين الأوائل. فكم هو سلبي أن لا يتحلى المرء بهذه الرؤية التاريخية، ولا سيئاً ما المتدينون منا.

وعلى أي حال، هذا ما قدّمه شريعتي، وما كان يؤمن به. ولا بأس هنا أن نقارب بين آرائه وأفكار شخص آخر من المثقفين الدينيين، أعني الدكتور مهدي بازرگان. فعندما تحدثت في ما مضى عن أفكار بازرگان كنت ألاحظ أيضاً هذا البعد من حركة شريعتي. فقد طرح بازرگان في أواخر عمره قضية لم يكن يذكرها من قبل، وهي أن الدين . في واقع الأمر . ليس دينياً. وخلاصة الأمر أن آخر ما توصل إليه بازرگان هو أن الدين الديني ليس ديناً، وأنَّ فهم الدين بهذه الطريقة فهم خاطئ تماماً؛ لأن هدف الأنبياء الأساسي متمثل في الإله الواحد والآخرة، وهو كما يرى المثل القائل: «لا بد دون القمح من زائد القش». فإن وجدت في الدين منافع دينية فلا بد أن نعدها من معطياته الثانوية والعرضية، ولم تكن مراداً أساسياً لدى الشارع. أما مراد الدين والمقصود منه، والذي لا بد من رصده وتوقعه، فهي المنافع الأخروية، وعمارة الدار الآخرة.

لقد كانت حركة شريعتي تسير في الاتجاه المعاكس تماماً لهذه الفكرة. فهو كان يعتقد أن الدين الذي لا جدوى منه ما قبل الموت لن يكون مُجدِّداً أيضاً بعد الموت^(٤). وكان هذا مبدأ شريعتي الأول، وبهذا النحو من الجرأة والفصاحة. وقد احتزل في هذا البعد أفقاً رحباً من الأفكار الدينية والتلويرية، فبات ينادي بأننا لا نريد الدين ولا نبحث عنه، إلا إذا كان ينفعنا في أمور دنيانا. فليُخرجنا من الظلم والرجعية والانحطاط والاستغلال فيكون عاملًا في تعالي عزتنا في هذه الدنيا.

نعم، لا بد في الدين من أن يكون نافعاً أيضاً لمستقبل الآخرة، لكن هذا لا يعني أن نجعل من حياتنا الدنيا محض كبس فداء للدين، فلتغلي وجودنا ونسحقه؛ بذرية أننا سُلْطٰنٰ في عالم آخر.

إذاً فحركة شريعي كانت تهدف إلى جعل الدين دنيوياً. وكما أطلق عليها: الحركة البروتستانتية.

وكانت أفكار بازرگان تصب في الاتجاه نفسه، قبل أن يعدل إلى رأيه الأخير، أي إنه كان بصدف فكرة ترمي إلى تعديل الدين دنيوياً. فعلى سبيل المثال: نحن نعلم أن مسألة العمل في العالم كانت من أبرز محاور الحركة البروتستانتية، وإن كان البعض، كـ (لوثر) و(كالفن) لم يقصدوا به الاقتصاد المتداول اليوم، لكن هذا تم乎ض عن أفكارهم، وكانت الفكرة في غاية الأهمية أيضاً. وكان لبازرگان كتاباً صغيراً يحمل عنوان «العمل في الإسلام»، وفيه تبَّه إلى آتنا، نحن المسلمين، تناسينا الدنيا بفعل التقينات الصوفية، فتحولنا إلى طبقة من المتصوفة تعشق الدروشة والأذكار، وبات جل همّنا الحجّ مرة أو مرتين، وأن نقف للصلوة وحسب، أما بالنسبة إلى مفاهيم الازدهار والتطور وإحياء الدنيا من حولنا فهي مفردات لا وجود لها في قاموسنا. ولهذا كان يرى من الضروري إحياء مفهوم العمل في الإسلام. وهذا كان نابعاً من إيمانه بجدوائية دنيوية الدين، وقابلية الدين الدنيوي على عمارة الدنيا وتطييرها.

لقد استكمل شريعي مشروع بازرگان، فبلغ الذروة على يده. ولم تعمّر الدنيا هذه المرة وحسب، وإنما تفجرت من صميم الدنيا ثورة دنيوية. وليس هذا بالعمل السهل في عصرنا الحالي، بأن تصدر هذه الثورة باسم الدين؛ لطالباً بتغييرات جذرية على صعيد السياسة والحكم. وهذا ما نظر له شريعي، وأتمّ بنائه بنحو من الأنحاء. علماً أن الأقطاب المعارضة لنظام الشاه آنذاك كانت تحمل أهدافاً متعددة، لكنها تتّفق على مبدأ واحد هو الإطاحة بالشاه وحكمه. وبعد أن تم ذلك بدأت الخلافات تدب بين أولئك الذين كانوا شركاء في السابق، ولا تزال هذه الحال إلى يومنا هذا، كما نعلم.

لقد كانت بعض الأقطاب ترى أن الشاه مفتسبٌ لحقّ الفقهاء، ولا بدّ من إزالته وتقليلهم زمام الأمور. كما كان آخرون يحملون انطباعاً مختلفاً حيال ممارسات الشاه الجائرة. لكن يبقى الجميع يتّفق على مبدأ كونه ظالماً ومستبدّاً في كل

الأحوال. وبعد جلاء الشاه طفت الخلافات إلى السطح. وهذا ديدن جميع الثورات في العالم. وعلى أي حال فإن بازرگان كان أيضاً من دعاة الدين الديني والحياتي، لكنه عدل عن فكرته فيما بعد.

ثلاثية «الدين، الدنيا، الآخرة» —

كانت الحركة البروتستانتية حركة الدين الديني. وهي تهدف أيضاً في مغزاها إلى ربط الآخرة بالدنيا، واتصالها بها، فلا ترمي إلى إلغاء الآخرة، ولا إلى استغراق الدين في ملدّات الدنيا، إنّ تهميش الجوانب المعنوية والأخروية. فهي لا تعنى عبادة الدنيا، أو اتخاذ الدين وسيلة من الوسائل بُعدية تحقيق أهداف دينية وحسب؛ فإنّ عنصر الآخرة وفكرة العالم الآخر باقية على حالها، وإنما الذي حصل وتجلى شيئاً فشيئاً هو بقاء الدنيا وبقاء الآخرة معاً. وجاء تعريفُ جديد لنمطية العلاقة بينهما. الأمر الذي قد يكون من أصعب ما يقوم به المفكّر الديني، ويقع على عاتقه، أي الكشف عن العلاقة بين مقوليَّ الدين والآخرة، وتحديد مفهومهما.

وقد أشرتُ في السابق إلى نقطة محورية، وهي أنه إذا لم تكن هناك آخرة، وإذا لم تكن أمامنا حياة أخرى تتضرّرنا، وكأنّا بلا وجود بعد الموت، لما كانت هناك حاجة وضرورة لجيء الدين أيضاً؛ فإنّ ضرورته التي تقود الناس وراءه ليست كونهم من سكان هذا العالم، وإنما لكونهم سينتقلون إلى عالم آخر، ولا بدّ لهم من التزوّد من عالمهم هذا للعالم الآخر.

وكما كانوا يطمحون إلى عمران عالمهم هذا، والعمل على رقيّه، فلا بدّ أن يكونوا بصدّ عمران عالمهم الآخر وسعادته. أما إذا كنا نقتصر حياتنا ووجودنا على عالم واحد لانتفت الحاجة إلى حضور الدين. فحسب تعاليم الدينية للملائكة عالم واحد، ولهذا ليس عندهم رسولٌ أو دين بالمعنى المتداول بيننا. وكذلك الحيوانات ليس لها إلاّ عالم واحد، أي لا حشر ينتظّرها، ولا حياة لها بعد الموت، ولذا ليس لها تعاليم أو شرائع ومناسك.

وقد خصَ الله تعالى الموجودات التي تحيا بعالمين وحياتين - وهي نحن البشر -.

بإرسال الأنبياء والرسل. فلو لم تكن لنا حياة أخرى لما كان لنا دين أصلاً.

وبناءً على ذلك لا يمكن لكلّ صاحب دين إنكار الحياة الأخروية، وتجاهل استعداداته لها؛ لأن الأنبياء هم من أسس فكرة الآخرة، والمتدینون يسيرون على نهجهم في كلّ شيء.

ثم إذا لم تكن الآخرة موجودةً فلن يكون لوجود الدين معنى منطقيّ.

وبناءً عليه فإن مبدأ الحياة الأخرى، والتفكير في سعادة العالم الآخر، أو كما يعبر عنه في القاموس القرآني بمبدأ الإيمان بالغيب والعمل في سبيله، هو من أهم عناصر أيّ فكر ديني. لكنّ الكلام كله يكمن في كيفية فهمنا وتعريفنا لنوع العلاقة بين هذين العالمين.

إنّ ما حصل في البروتستانتية كان عبارة عن نظرية جديدة في وصف هذه العلاقة في عالم التدين. ولم يكن الموضوع يعني غير المتدینين ممّن لا يفكّر إلاّ بعالمه المادي. أما بالنسبة لمن يستوّقه العالم الآخر، ويرى ويعلم ضرورته، فلن يجلس مكتوف الأيدي أو يهدأ له بال.

وقد نظرت البروتستانتية لهذا المعنى، ولاقى قبولاً واسعاً أيضاً، وهو أن هذه الدنيا ليست مجرد مقدمة زمنية للعالم الآخر، بل هي مقدمة منطقية وأخلاقية له أيضاً. فنحن كثيراً ما يخيّل لنا أن هذا العالم مقدم على العالم الآخر، وأنه تقدّم زمني وحسب، أي إننا نحيا في البدء هنا، ثم ننتقل إلى عالم ما بعد الموت. وكان المسألة مختزلة في التقدّم والتأخر لا أكثر. لكن البروتستانتية كانت قد ركّزت على نقطة أخرى، وهي أن هذا العالم يمثل مقدمة أخلاقية للعالم الآخر. فكلّ ما يعد من الفضيلة والسعادة في هذا العالم سيجلب لصاحبها الخير والفضيلة والسعادة أيضاً. وهذا الثاني هو الذي كان محل النزاع والتهميش. وكان متصوّفتنا، حتى الرهبان - كنموذج للبعد الأخلاقي - يدعون إلى هذا المبدأ بالتحديد، من أن التسديد والسعادة الأخروية تبقى مرهونة بحرمان النفس من متعلقات هذه الدنيا. فهم يعتقدون أنه كلما قلتْ بضاعتنا فيها، وقلَّ تعلقنا بها، سنكون أوفر حظاً في التزوّد لآخرتنا، وسنكون مرضيّين بعين الله.

لم يكن الحديث سهلاً عن مدخلية النجاح في هذا العالم، وتأثيره على نيل السعادة والنجاح في العالم الآخر. فلم يجرؤ أحد على طرق هذا الباب، والتمسك بهذا الموقف كمبدأ ديني يدافع عنه. لكن هذا ما دافعت عنه البروتستانتية، ودعّت إليه بكل جوارحها. فقيل: سيكون لأولئك الذين حققوا نجاحات أكبر في هذه الدنيا نصيب أكبر في آخرتهم، أي أولئك الذين هم أكثر دخلاً وأوسع عيشاً في المأكل والمشرب والمسكن والنفوذ. وهذا بالتحديد ما كان ينبغي لهم الإفصاح عنه بجرأة دون محاباة، الأمر الذي لم يكن ليدخل قناعة الم الدينين، أو يلقي ترحيباً منهم، يؤيد فكرة أنَّ منْ كان مرفهاً في عيشه لا بدَّ أن يكون مرفهاً في آخرته. فالم الدينون لا يقولون بهذا، بل لم يكونوا قد فكروا فيه، وليس لديهم أي أطروحة في هذا الاتجاه. وحتى إذا كان قد طُرِحَ من أحمر ما فلن يُقبل منه مطلقاً. ولعل هناك قلة كانوا يفكرون بهذه الطريقة، إلا أنَّ الأمر لم يبلغ حدَّ الشيوع أبداً. كما أن أساس النظرية الدينية وفهمها لدى الم الدينين لم يكن يوحى بأنَّ الإنسان الناجح في الدنيا سيكون ناجحاً أيضاً في الآخرة، بل كان الاعتقاد السائد بأنَّ زاد تعلقه بالدنيا وملاذاتها المادية فإنه إنْ لم يعاقب على غفلته هذه، فلن يكون له جزاء أو أجر. وإذا تجاوزنا رأي الغزالى القائل: كلما زاد نصيب المرء في الدنيا قلَّ نصيبه في الآخرة فإنَّ الفكرة السائدة . على أيَّ حال . - بين الم الدينين تقول: إنَّ التفكير بالآخرة لا يعني أن يكون الشخص معتياً بالدنيا.

أما البروتستانتية فقد دعَت إلى هذا المعنى، أي إننا كلما عملنا على إحياء دنيانا وتطويرها سننال أجرًا أكبر في آخرتنا. على أنَّ البروتستانتية لم تنصَّ على هذا المبدأ بالتصريح، لكنَّ يمكن استنتاجه من تعاليمهما، وأنَّه ما من ضرورة في شغل بنا بتفاصيل الآخرة. فإذا ضمنَّا الدنيا ضمنَّا أيضاً الآخرة معها. ومن المعلوم أننا إذا ربنا الآخرة بالدنيا، وجعلناها تابعة لها، وقلنا: إنَّ الدنيا مقدمة منطقية وأخلاقية لها، فإنَّ أمرَ الآخرة سيصلح تباعاً. وعليه سواء فكرنا بالآخرة أم لم نفكِّر فإننا إذا كنا مهتمِّين بشأنَ الدنيا فهذا يعني في صميمه التفكير بالآخرة أيضاً. إنَّ ضمان رفاهية وسعادة هذا العالم هو بنفسه ضمانٌ لرفاهية وسعادة العالم الآخر. إذاً يمكن

تفسير روح البروتستانتية ومبادئها في الدعوة إلى الدين الديني بأننا نطلب الآخرة،
لકننا نجعلها تابعةً لسعادة الدنيا ونجاحتها.

ومن هذا المنطلق وصف ماكس ويبر - عالم الاجتماع المعروف - البروتستانتية
بأنها من أهم العوامل في تامي البورجوازية.

بالطبع لم يخُضْ شريعتي في الموضوع إلى هذا الحد، ولا كانت استنتاجاته
بهذه الجرأة والإفصاح، إلا أن تلميحاته واضحة الدلالة في كونه كان يعيش هذا الهم
في هواجمه. ومعنى هذه الرؤية الداعية إلى توجيه الدين إلى بعد الديني، بدلاً من
الآخر، وإلى طابع الانتقاد والمؤاصلة، بدلاً من الانحطاط والرجعية والدروشة
العمياء، هو التفكير في الدنيا والاهتمام بأحوالها. وهذا يكفي في إحرار الفرد
سعادته الأخروية؛ كونها من لوازم طبيعة الفرد المنطقية في حياته الدينية.

شريعتي و موقفه من العلانية —

يقول شريعتي بنحوٍ من النقضية: «إن الدين الذي لا ينفع قبل الموت لن يكون
نافعاً بعده أيضاً». ومفاده في الإثبات: «إن الدين الذي ينفعنا قبل الموت لا بد أنه سينفع
أيضاً بعده». وفي تحويل العبارة هذه من السلب إلى الإيجاب تتضمن البروتستانتية بكلّ
كيانها في نشاطات شريعتي وأفكاره، أي لا حاجة إلى التفكير في ما بعد الموت، بل
يكفيانا أن نكون مهتمّين بمرحلة ما قبل الموت. وهذا تماماً ما فعله شريعتي، وكان
السرّ أيضاً وراء النقود اللاذعة التي وجّهتُ إليه. وبغضّ النظر عن صحتها أو عدمها -
 فهو مبحث آخر - تبقى هذه الرؤية مستوحاة من حركة شريعتي، وظاهرة على
أفكاره. وهذا لا يعني تبني العلانية بمفهومها السلبيّ إطلاقاً، فهي تتفق وجود الآخرة
أساساً، أمّا فكر شريعتي وكلّ مفكّر ديني غيره فلا يدعُنّي نفيها بوجهٍ من الوجوه.
ثم إن جوهر الدين قائمٌ على مبدأ الآخرة والعالم الآخر، فإذا تجاهلنا هذا المبدأ أو
أنكرناه انتفت الحاجة إلى وجود الدين من الأساس. ولو أثنا سلبنا مبدأ الاعتقاد
بالآخرة من منظومة أفكار شريعتي سنحوله حينئذٍ إلى مفكّر غير ديني يَتّخذ من
الدين وسيلة مؤثرة وحسبٍ، لكنّ شخصية شريعتي وفكرة لا يوحى بها الموضوع

إطلاقاً. ويمكن الحكم . وبประสง قاطع . بآيات عقيدته الدينية، وحبه الشديد للدين، وأنه لم يستبعد عنصر الآخرة من ذهنه مطلقاً. وعلى أي حال يبقى فكر شريعتي الديني . تبعاً لتوجهاته البروتستانتية . يصب في مؤدى الآخرة، ولهذا فإن بعض الإبهام الذي قد يكتفى عباراته يمكن تفسيره من خلال نافذة الأفكار البروتستانتية؛ للوقوف على أصل الفكرة عنده.

وحدوية الموضوع عند شريعتي —

نفهم من حركة شريعتي أنها كانت تجربة من تجارب تاريخنا الديني. وهنا حان الوقت لنقضي . منطقياً . باستحالة الجمع بين الدين الديني والدين الأخرى؛ فيما أن يكون الدين دنيوياً وحسب؛ أو آخرانياً وحسب. وهذا أهم محور يدعو إلى التأمل والتفكير. لقد كانت حركة شريعتي وحدوية الفكرة والموضوع. وهذه هي نقطة القوة في أفكاره وفاعليتها؛ حيث إن الحركات التي تسعى إلى استيعاب كل شيء لن تحقق أهدافها. فأنت حين تقرر التصويب نحو الهدف الواحد بأكثر من سهم، أو قمت بذلك دون قرار مسبق، فإن فرص نجاحك ستكون أكبر لا محالة، أما لو أردت الجمع بين المواضيع فإليك . حتى وإن كنت على صواب في خطابك . ستقلل من فرص نجاحك هذه المرة .

إن من أهم أسرار نجاح حركة شريعتي وحدوية موضوع خطابه، وهو أننا نريد ضمان حياتنا الدينية عن طريق الدين. نعم، هو لم ينص على هذا صراحةً، إلا أن جميع الدلائل تتصل عليه. ولو أن أحداً أراد ضمان الدنيا والآخرة معاً لما حقق ناتجاً يذكر. لقد ابتعدت حركة بازرگان . نوعاً ما . عن هذه الوحدوية، وكان . في الواقع . بقصد الجمع بين الدنيا والآخرة في آن واحد. وإذا كانت حركة شريعتي قد حظيت بنضج أكبر من حركة بازرگان وسائر حركات الفكر الديني في السابق فإن ذلك عائد إلى التزام شريعتي بوحدوية الموضوع في التنظير والتطبيق معاً، وكأنه غير معنى بموضوع الآخرة إطلاقاً، في حين أنها قابعة في صميم أفكاره، محززة وفقاً للمفاهيم البروتستانتية .

ويمكن تصنيف الحركات الفكرية في مجتمعنا، وفي العالم الإسلامي،
كالتالي:

١. الحركات الفكرية الساعية إلى إحراز الدنيا والآخرة معاً.

٢. الحركات الفكرية التي تعد الآخرة من لوازم الدين، ولهذا ينصب سعيها
على بناء الدنيا فقط.

وهذا القسم الثاني هو المعنى بدنيوية الدين أو البروتستانتية، وهو أحادي الهدف
والموضوع، ومختلف تماماً عن الحركات الفكرية والدينية الإصلاحية السابقة. فهذه
الحركة تحمل شعار البروتستانتية المسيحية. أما مطلب السعي وراء إحياء الدنيا
والآخرة معاً عبر قناة الدين فهو ما يعتقد به رجال الدين عندنا، ولا يزالون يدافعون
عنه أيضاً. وهذا الأمر في رأيي صعب المنال؛ فقد علمتنا تجارب الحركات الدينية هذه
النتيجة، وهو مما يمكن أن نقدم إثباتاته بأن هذا المطلب مستحيل التحقق خارجاً.
وليس معنى ذلك أنه لا يمكن إحياء الآخرة والدنيا عبر الدين، وإنما هي استحالة
إحياء الاثنين في عرض واحد، ولا يمكن ذلك إلا إذا جعلناهما في اتجاه طولي،
أحدهما يلي الآخر، أي أن نقول: إذا عمرت دنيانا عمرت آخرتنا بالتبع، وإذا كنا
نفكّر بالآخرة سيصلح أمر دنيانا بنفسه. أما إذا قلنا بأن الدين والدنيا كلّيهما في
عرض واحد، ولا أحد منها مقدمة منطقية أو أخلاقية للآخر، وصرّنا ننظر لهما معاً،
فإنّهما أطروحةٌ مصيرها الفشل.

كلمة الختام —

كانت هذه نبذة عن حركة شريعتي وقراءتها بواقعية، وإعطاء صورة عن
العلاقة القائمة بين الدنيا والآخرة، وبيان أن حركة الإصلاح الديني ستبقى مشوّشة
ما لم يتم الإفصاح فيها عن طبيعة العلاقة بين الدنيا والآخرة، وإلا فلن تتحقق أهدافها.
وحين تتبّع شريعتي إلى «أن الدين الذي لا ينفع قبل الموت لن ينفع بعده» دأب على
تحقيق أهدافه. أمّا بالنسبة إلى الحركات الإصلاحية التي لم تقدم حلّاً في هذا
الصدّ فقد ظلت في دوامتها المشوّشة، وشوشت أيضاً أفكار الآخرين معها. علماً أنه

لا ينبغي أن ننسى أن الدين الديني هو مجرد نظرية، لكن هل تؤيدا المفاهيم الدينية أو لا؟ وهل يمكن فهم الدين بعيداً عن الدينوية، ودون المطالبة ببناء الدنيا، فيكون للدين دور مختلف؟ كل هذه أسئلة بحاجة إلى دراسة مستقلة.

وعلى أي حال كان فهم شريعتي للدين هو أن بناء الدنيا مستلزم لبناء الآخرة، وأن الدين إذا لم ينفع قبل الموت لن ينفع بعده.

العوامش

(١) لقد بين شريعتي نظرته للبروتستانتية الإسلامية في مناسبات متعددة، منها ما كتبه في (المجموعة الكاملة . باللغة الفارسية . ٢٩٢ - ٢٩٤): «على المفكر أن يسعى إلى خلق بروتستانتية إسلامية يحدث من خلالها ثورة فكرية جديدة في المجتمع، كما زلزلت البروتستانتية المسيحية أوروبا في القرون الوسطى، وأطاحت بكل مظاهر الرجعية القائمة باسم الدين، وباسمها جمدت الفكر والمصير. وخلافاً للبروتستانتية الأوروبية التي لم تمتلك العناصر الكافية، واضطررت إلى أن تصنع من مسيح الصلح والسلام مسيح التحرر والشمولية، فإن بروتستانتية المسلمين عناصر جمة مليئة بالنشاط والحيوية والتأثير والمسؤولية العالمية، حيث الشهادة أبرز مفاهيمها، بالإضافة إلى مبدأ السعي الإنساني والمثابرة. كما أن تاريخ المسلمين حافل بالنضال ضد الظلم، والدعوة إلى المساواة، والمفردات التنشيرية الملزمة بالحفاظ على حرية الإنسان... ومن خلال تيار «البروتستانتية الإسلامية» . لا سيما على صعيد التشيع، مذهب التصدي والانتقاد، حيث المبدأ هو المساواة والقيادة، وتاريخه الجهاد والشهادة الدائمة . يتم استبدال روح التقليد والتحذير لدى الشعب بروح الاجتهاد والمبادرة والانتقاد؛ ليستخرج هذه القوة الكامنة من صميم المجتمع وتاريخه، فيتخذ منها عناصر مولدة ومؤثرة في المجتمع، تتورع عصره، وتحرك أبنائه».

(٢) من جملة تلك الانتقادات: ١. «لَسْنَا نُحْنُ الْمُتَقْفِينَ أَوِ النُّخْبَ جَمَاعَةٌ مَسْتَقْلَةٌ عَنِ الْجَمَعِ... فعندما نحلل ونفك على أساس أميز جتنا المتعددة، وانطلاقاً من عقيدتنا الخاصة بالدين، يبقى هذا المبدأ يحكم الجميع، وهو أننا جزء من هذا الكل، اسمه المجتمع، وهو هذا الحاضر بواقعه أمامنا ضمن ما يحده من أطر جغرافية وتوجهات عقدية، وبكل ما يكتفه من واقع العاطفة والعلاقات والمميزات والهموم. أما نحن المثقفون فسنبقى ننتهي إلى مجتمعنا الديني، وتاريخنا الديني أيضاً... ولا ينبغي للمثقف أن يحكم تمدن المجتمع وفقاً لتوجهاته وتطلعاته الفكرية. إن هذا فهو من أبرز هفوات المثقفين. فنحن نعيش وسط مجتمع ديني، ونتنمي إلى تاريخنا الديني، ونجحينا في أجواء فكرية دينية، كما أن ثقافتنا دينية أيضاً. وإذا كان المثقف هو صاحب الوعي واليقظة، وعلى عاتقه يقع واجب إرشاد المجتمع وتنشيره، فعليه . قبل كل شيء . أن يفكر في مد جسور الثقة بينه وبين أفراد المجتمع،

- وهذا لا يتأتى إلا من خلال عنصر الدين، والوقوف على تفاصيله، وتحليله تحليلًا علميًّا، بوصفه شريان حياة المجتمع». (المجموعة الكاملة . باللغة الفارسية . ١٤ : ٥ - ٦) :
٢. «إذا كنتم قد سمعتم عن ارتكاز أفکاري على الدين والإسلام فإن ذلك نابع من تبني الإسلام التجديدي الصادر عن النهضة الإسلامية، ولم تتبلور رؤيتي الدينية هذه من خلال استقراء الفرق والمذاهب والأديان، ودراستها واحدة تو الأخرى، ثم خلصت إلى اختيار الإسلام بوصفه «الدين الأمثل»، وإنما تم تحصيل ذلك عن طريق ونهج آخر. وأنا إذ أعلن عن هذا الطريق هنا بذلك من أجل أن لا يقتصر خطابي على المثقفين والجامعيين المؤمنين بحقيقة المذهب والدين، بل بإمكان كل مفكِّر واعٍ، حر بأفكاره، ويرغب في خدمة مجتمعه، وإيصال رسالته لجيشه، أن ينتهج النهج الذي سرنا عليه. المحصلة لم يكن اعتمادي عنصر الدين نابعاً عن العاطفة المجردة، الأمر الذي ساعد في دعوة المثقف غير المتفاعل مع الدين إلى الاعتماد هذه المرة واتباع فكرتنا. غير أن تعاملي كان من باب الإيمان والواجب الاجتماعي، أما ذلك المثقف فكان تعامله مقتضراً على الواجب الاجتماعي فقط، وهنا نقطة الاشتراك بيني وبينه». (المجموعة الكاملة . باللغة الفارسية . ٤ : ١١ - ١٢).
- (٣) يقول شريعي في هذا الصدد، في (المجموعة الكاملة . باللغة الفارسية . ٢٠ : ٤٩١): «لم يكن منتصف القرن الرابع عشر بصدق إلغاء الدين، بل بقي محافظاً على الدين المهيمن على أوروبا، وصار سبباً في انحطاطها وتخلُّفها، لكنه غير وجهة من الأخروية إلى الدينوية، ومن الجمود على اعتبار الروحانيات والأخلاق إلى العمل والبناء والمثابرة، ومن الدروشة إلى الانتقاد، ومن الفردية والأنانية إلى الاجتماع والمصالح العامة، بمعنى التحول إلى البروتستانتية، أي إن المثقف صنع من ذلك المصدر الفكري والمسيحي المهيمن على صميم أوروبا عنصراً منتجاً وفعالاً».
- إذاً علينا أن نعتمد هذه الركيزة، لا ما قاله سارتر أو ماركس أو جان جاك روسو، فهولاء جاؤوا بعد قرنين من زمن التحول. نحن لا بد أن نعمل من أجل المجتمع الذي نعيش فيه، وليس من أجل رغباتنا الشخصية، وإذا كنا نهتم بـ (لوثر) و(كالفن) وإنجازاتهما فذلك لأنهما صنعوا من القوة التي حكمت أوروبا ألف عام بالراديكالية عنصراً خلاقاً ومثمراً.
- (٤) إن من يؤسس دنياه على الخيبة والتعاسة ستكون آخرته أكثر تعاسة وخيبة. ولا يتصور أن الجنة هي المقابل لتقاعسه وضعفه وذلتة في الدنيا. ولا يتصور أيضاً أن ما لم يتمكن من تحصيله هنا سيناله في الحياة الأخرى. (المجموعة الكاملة . باللغة الفارسية . ١ : ١٦).

الانتماء الحداثوي وإشكالية التعبد بالنص

قراءةٌ نقديةٌ في آراءِ مصطفى ملکیان

ب. سوسن دیاغ

ترجمة: محمد عبد الرزاق

تمہارا

منذ زمن وموضوع العلاقة بين الدين والحداثة وعناصر كلّ واحد منهم محظوظ اهتمام مفكّري ومتقّفي هذه البلاد. فراح البعض - ممّن يندرج تحت عنوان المتّور الديني - يفرّق بين ما هو حتمي وغير حتمي في مقومات كلّ من الدين والحداثة؛ بغية خلق حوار نقدي بين الاثنين. بينما ذهب آخرون - ممّن يندرج تحت عناوين المتّور العلماني أو غير الديني - إلى القول بلا جدوىية التحاور بين الاثنين. إن النسبة القائمة بين الدين والحداثة هي التباین، بمعنى أنّه لا يمكن التماس أيّ نقطاط اشتراك بينهما. وهناك أيضاً من يقول بتزويه التراث سلفاً، فيرفض هذا النوع من التعامل مع القضية، فحكم ببطلان المحاولات الرامية إلى تحقيق هذا الحوار النقدي يرمّتها.

في المضمار ذاته تكلّم السيد (مصطفى ملکيّان) عن وجود تباهٍ بين الدين والحداثة، لكنْ ليس بمعنى الحكم بعقم التراث والدين كأكبر مكونٍ في التراث، بل حكم من خلال استعراض جوهر الحادثة وجوهر الدين بمتناقض الاتثنين^(٤).

و سننعي في مقالنا هذا إلى نقد استدلال ملكيان؛ استناداً إلى آخر مقابلة أجرتها معه صحيفة (شرق)، على هامش ندوة الدين والحداثة. وأيضاً بالرجوع إلى

(*) مفکر ایرانی معروف، ومن منظری الإصلاح الديني في إيران.

مقالاته في كتاب (سنت وسكولاريس) [التراث والعلمانية].

قد يكون من الممكن ترتيب استدلال السيد ملكيان في مسألة التباهي بين الدين والحداثة، وتنافر أجزاء مفهوم التوир الديني - بوصفه مصداقاً لهذا المفهوم الكلي - على النحو التالي:

المقدمة الأولى: إن أساس التدين هو التعبد.

المقدمة الثانية: إن أساس وقوف الحداثة هو النزعة الاستدلالية ونفي التعبد.

النتيجة: تباهي الحداثة مع التدين.

هذا الاستدلال صحيح (Valid)، بمعنى أنَّ الانتقال من المقدمات إلى النتيجة صحيح شكلاً. أما من ناحية سلامة الاستدلال (soundness)، وصدق المقدمتين، فالامر بحاجةٍ إلى وقفة وتأمل.

وسننُس إلى اختبار صدق كلا المقدمتين، مع الإشارة إلى ما يتعلّق بقيمتها الأistemولوجية.

نقد المقدمة الأولى (التعبد أساس التدين) —

تتصوّر المقدمة الأولى على أنَّ أساس التدين هو التعبد. والتعبد عند هذا القائل يقضي بـ «أنَّ (ص) هو (ض)؛ لأنَّ (س) قال ذلك». وبعبارة أخرى: التعبد هو مَنْ بنى منظومة عقائده (setofbeliefs) على قدرة وهيمنة شخصٍ ما أو مجموعة من الأشخاص، دون أن يعرض كلَّ واحد من تلك المعتقدات على ميزان العقل، ويحسب قيمتها المعرفية. فحسبُ رأي ملكيان إنَّ كلَّ إنسان متدينٌ تعبد؛ لأنه تلقى معتقداته بشكل تعبدٍ، دون إقامة دليلٍ عليها.

ويمكن مناقشة هذا المدعى من منظارين: أحدهما: وصفي (descriptive)؛ والآخر: معياري (normative)، اعتماداً على طريقة التحليل المفهومي (conceptual) (analysis).

الاختبار الوصفي: لا بدَّ في هذا الصدد من إلقاء نظرة على تاريخ الحضارة الإسلامية، ودراسة سيرة نشطاء هذه الحضارة. فإذا تجاوزنا طبقة المتدينين الوسطى

أو المعيشيين . كما يعبر سروش . فإن طبقة المتكلمين وطبقة الفلاسفة لم يكونوا تعبدُين بالمعنى المذكور في نشاطاتهم الفكرية^(٣) .

فالمتكلّم أو الفيلسوف، كالفارس الرازي وابن سينا، كان شاغله الأول هو المجادلة والاحتجاج (arymentation) . وقد بذل أرباب هذه الطبقة جهودهم في تتحقق معتقداتهم من المفاهيم الخاطئة والكاذبة . وبعبارة أخرى: كانوا يسلّمون بمقدولة: (ص) يساوي (ض)، لا يدعى صدورها عن (س)، وإنْ كان البحث المنطقي والمعرفي مطابقاً لرأي (س) نفسه . بل يبقى الاستدلال واعتماد القواعد العقلية هو سيد الموقف، وليس الناتج والمحصلة . ولهذا نجد لدى غالبية هؤلاء المفكرين آراء ونظريات غريبة وشاذة في مجالات الفلسفة الوجودية وعلم المعرفة والأنتروبيولوجيا ، لا يستسيغها معظم أرباب التيار الديني . فإذا واجهتنا تعارضات بين أدلة القدماء واستنتاجات المحدثين من الجانب المعرفي فإن ذلك لا يقلّ أبداً من شأن منطقية استدلالاتهم . فالمهم في الأمر أن هؤلاء المفكّرين كانوا يحملون في هوا جسمهم مسألة التعليل والبحث عن المسوغات (justification) ، وإقامة الأدلة، حتّى وإنْ كان الحكم الأكبر من آرائهم تلك غير معترف به معرفياً ، أو غير صادق أساساً .

دعونا هنا نقدم الاستدلال السابق كما يلي: إذا كان (p) مدعاًنا ، وهو عبارة عن: التعبد أساس الدين، فسيكون شرط صدق (p) استحالة العثور حتّى على متدين واحد ليس متعبداً (q) . وبواسطة قاعدة رفع التالي يكفينا في نقض (p) إثبات بطلان (q) . وبما أنه يمكن إثبات وجود متدين غير متعبّد ، ولو واحدٍ في أقل تقدير ، إذن يمكن الطعن في القاعدة (p) :

مفهوم علاقة الدين بالتعبد عند ملكيان —

يجدر بنا هنا الوقوف عند مدعى ملكيان في مجال العلاقة المفترضة بين الدين والتعبد ، وتحليل مفهومها جدلاً . فهو يرى ضرورة فهم الدين من خلال جوهره ، وهو التعبد . ولن نعني في هذه الرؤية بمسيرة تاريخ الأديان وال مجريات التاريخية لظهور حالة الدين . وفي المقابل سنسلط قراءتنا على المقومات الضرورية لمفهوم الديانة ، لنحدد

بذلك مرادنا من هذا المفهوم. وحسب ملكيان نحن هنا بصدق مثالية (ideatype) للدين ونمطيتها. ويكتفي في تفنيد تعريفه لمفهوم الدين نفي ارتباط الدين بالتعبد بنحو تحليلي مسبق (a priori)، وأنه يمكن نسبة الإنسان إلى الدين وإن لم يكن متعبدًا. وبعبارة أخرى: إذا لم يكن مفهوم الدين متوقًّا على التعبد في العالم الممكن (possibleworld) حينها لا يمكن الحديث عن علاقة حتمية بين الدين والتعبد على صعيد المفهوم. افترضوا أن الشخص (s) في العالم الافتراضي لم يؤمن بدين بعد، وافرضوا في الوقت نفسه أن (s) هذا يتمتع بعقلية جبار (super mind) أيضًا، وتصوروا من جهة أخرى وجود دين مثل (r) تتوفر فيه جميع الشروط والمفاهيم المعقوله. والآن افترضوا أن (s) قدَّم بعقليته الجبارية تبريرًا منطقياً (justified) عن جميع تعاليم الدين (r)، وعددها من معتقداته، ومن ثم انتهى إلى الدين (r)، وأمن به، فهل يمكن القول بأن (s) آمن بالدين (r) تعبدًا؟ طبعًا لا؛ لأنَّه لم يؤمن بقاعدة ص = ض في هذا الدين؛ لكونها صادرة عن (s)، بل كان قد فحص في أصوله العقلية، وتوصل إلى حجيتها المعرفية بنفسه، أي يمكن افتراض تدين في عالم ما لا يتشرط فيه التعبد، وهذا يدلُّ على أن التعبد ليس شرطاً مفهوماً في تكوين الدين.

وتوضيحاً لذلك إليك هذه المعادلة الرياضية: $2 + 2 = 4$; إذ يمكن القول بأن هذه المعادلة صادقة في جميع العوالم الممكنة، أي لا يمكننا تصوّر عالم ما يكون فيه $2 + 2 = 5$ ، أو لا يساوي 4. أما في ما مضى من البحث فيمكننا تصوّر وجود شخص (s) في عالم ما متدين وغير متعد في الوقت ذاته، وعليه لا يصح في مقام التحليل الحديث عن علاقة حتمية بين الدين والتعبد وأنهما لازم وملزوم. ولعل هذا هو السبب والدليل المبني على منهج التحليل المفهومي، الذي يفسِّر لنا تعُّد مكونات الدين عند الفلسفه والعلماء في مقام الثبوت.

شخص مثل ملكيان يرى التعبد هو جوهر وأساس الدين؛ بينما يرى آخر، كسروش - برؤية عرفانية، تبعًا لجلال الدين الرومي - أنَّ الهيام والحيرة هي أساس الدين المتبين؛ في حين يذهب فيلسوف حداثوي (فيتفشتاين) إلى أن الدين هو نمط ما أنماط الحياة (form of life) الإيمانية، والتي لا تعني بالضرورة قبول الأفكار

الكبير لدى الأديان التاريخية في مجال الأنطولوجيا أو الأنתרופولوجيا، بل التدين عبارة عن تبني رؤية دينية تجاه الوجود، يواكب على تقويمها باستمرار. وهي من قبيل نظرة الشعراء إلى الكون، نظرة تحمل في طياتها مهابة الكون، بمعنى اشتتمالها على الإيمان بوجود قدرة خارجية عن إرادة الإنسان تقاوم مطالبه. ولهذا السبب راح يهاجم - في درس مقولات في الاعتقاد الديني - الأب أوهارا الذي كان بصد الاستعانة بالمفاهيم العلمية بحثاً عن خلق انسجام بين تعاليم الدين ونظريات العالم؛ إذ يرى فتيغشتاين أن التدين الحقيقي لا صلة له بالبحوث الاستدلالية، فهي شأن الفلسفه والمتكلمين^(٣).

من جهة أخرى يرى فيلسوف لاهوتي ك (هيك) أن التحول من محور الذات إلى محور الواقع والحقيقة (centeredness - self) هو الركن الأساس في عملية التدين. فهو يعتقد أنه بينما أمكن تحقق هذا التحول في الشخصية تحقق معه التدين أيضاً.

النمطية المثالية، والترجيح بلا مرجع

لنفترض هنا أن جميع التعريف المذكورة في أساس الدين وجوهره كانت منبقة عن النمطية المثالية في الموضوع، إذاً كيف يمكن الحكم عليها وترجح بعضها على بعض، فنختار أحدها ونترك البقية؟

الواقع أنه إذا كانت مكونات الدين لا ترتبط بمسيرة الأديان عبر التاريخ وتبلورها، بحيث يكون تعريفنا محدوداً بالدين التجريدي، غير الحاصل فعلًا، فإن الترجيح هنا سيكون أمراً اعتباطياً (arbitrary). فلماذا لا يكون جوهر الدين هو التحول في الشخصية، وليس العبد؟ لماذا لا يكون الحيرة والهياج؟ ولماذا لا يكون أيضاً في الرؤية الكونية الخاسحة؟ فما دام تكون عناصر الدين بمنأى عن مرحلة تحقق الأديان وثبتتها ففي هذه الصورة يبدو أنه لا وجود لعيار يميّز بين الأفكار المطروحة حول جوهر الدين وقوامه.

يدركنا هذا الموضوع بالنزاع الدائر بين الفلاسفة حول العلاقة الجدلية بين تاريخ العلم وفلسفة العلم. فكانت المدرسة الوضعية تعتقد أن بامتنان فيلسوف العلم

تجاهل كتاب تاريخ العلم، فيطرح آرائه في ترسيم حدود العلم ونظرياته من منطلق كونه فلسفياً وحسب. أما في الوقت الحاضر فيبدو أن هناك إجماعاً بين فلاسفة العلم في قدرة فلسفة العلم على الميكانيكية العقلانية لتاريخ العلم. وعليه لا يمكن غض الطرف عن تاريخ العلوم الحديثة في التظيرات العلمية، ونمطيات بلورة النظريات العلمية. وبعبارة أخرى: إن فلسفة العلم هي المنظومة التي تشتمل على الجانب الوصفي التجريبي من جهة، وعلى الجانب الافتراضي المعياري من جهة أخرى، وهو من قبيل: البحث في المعنى والواقعية، والصدق والتحليل. ولنستذكر هنا كلام (لاكتوس) حين قال: إن فلسفة العلم لا شيء بدون تاريخ العلم، وتاريخ العلم أعمى بدون فلسفة العلم. ونحن نعتقد بأن الرؤية التجريبية التاريخية البعدية مقدمة على غير التجريبية وغير التاريخية من الناحية المنهجية؛ لأنه في غير ذلك لن يكون من الواضح عن أيّ دين نتحدث. فهو دينٌ غير واضح المعالم، ولم يصر النور بعد، ولا موطن له سوى ذهن المفترض وخلده. فما العلاقة بين ما يصدق عليه الأديان التاريخية المتحققة وقراءتنا لمفهوم الدين؟ إذ في هذه الحالة سيكون مرادنا من التدين ومقوماته اعتباطياً واجتهادياً شخصياً^(٤).

نقد المقدمة الثانية (الحداثة ونفي التعبد) —

بعد إكمال مناقشة المقدمة الأولى ننتقل إلى مناقشة المقدمة الثانية. حيث يرى السيد ملكيان أن أساس الحداثة هو العقلانية والاستدلال ورفض التعبد. ومراده من العقلانية أن الشخص الحداثي إذا كان قبل بمقولة ص = ض فذلك لم يكن بداعي صدورها من (س) تحديداً، وإنما جاء ذلك نتيجة قياسات عقلية أيدتْ لديه صحة هذا المضمون. وبعبارة أخرى: إن ص = ض صادقة؛ لأن ص = ج، وج = ض. وبهذا يكون الاستدلال المذكور - المتضمن لرفض التعبد - هو أساس الحداثة وقوامها. وما يلزم من شرط في مدّعى ملكيان هذا هو أنك لن تجد حداثياً واحداً يؤيد عدم إنتاجية الاستدلال المتقدم للمعرفة، ودعمه لمنظومتنا الفكرية. فإذا وجد من لا يؤيد جدواهية الاستدلال سنرجع إلى تفنيد المدعى عن طريق قاعدة رفع التالي. لذا سنستعين - في-

إثبات وجود هذا الإنسان الحداثي - بآراء أولئك الذين نعدهم حداثيين حسب فهمنا المتعارف للحداثة والحداثوية والعالم الحديث^(٥). ولنأخذ في عالم المعرفة التأصيليين (foundationalists)، أمثال: (أليتون) و(بلانتينجا)؛ إذ يقولون بأن بناء المعرفة الإنسانية يتكون من طابقين: أحدهما: المعتقدات الأساسية؛ والآخر: المعتقدات غير الأساسية. أما الأخير فهي المعتقدات التي تستمد شرعيتها بطريقة استنتاجية (inferential) من المعتقدات الأساسية، التي هي بدورها منطقية ذات شرعية أيضاً، إلا أن شرعيتها لم تستمد من معتقدات أخرى، بل إنها تتأثر عن طريق بعض المصادر كالإدراك الحسي (perception) أو الحدس (intuition) والشهود، وهي مصادر ليست على شاكلة تلك المعتقدات، وإنما سُنّق في التسلسل . كما يقول التأصيليون .. وسيخيم التشكيك على أفكارنا. وليس الكلام هنا حول أقسام التأصيلية، وحجية المعرفة لكلّ قسم بوصفها تطبيقات تعليمية، فهذا الموضوع قد استوفى حقه في علم المعرفة بنحوٍ كاملٍ نوعاً ما^(٦)، وإنما الكلام هو عن انتفاء الاستدلالية في الرؤية التأصيلية للموضوع المنظور، وبعبارة أخرى: إن العملية الاستدلالية في التأصيلية تقف عند حد معين، ويتم تحصيل شرعية المعتقدات وعللها بواسطة سبل غير استدلالية، فهل يمكن . حسب هذا التقرير . نفي الحداثوية عن النظرية التأصيلية في باب المعرفة؛ نظراً لكونها تتحرف عن منحى الاستدلالية في هذا المقام؟

كذلك موقف أرباب الشهود والحسد (intuitionists) حين رأوا . في مبحث الأخلاق . بأن فاعل الأخلاق يتوصّل إلى صدق المدعى الأخلاقي عبر نافذة الشهود، وليس بالاستنتاج والاستدلال. فعلى سبيل المثال: يقارن (روس) بين حجية التصديقات الأخلاقية . كقاعدة الوفاء بالعهد واجب . وحجية نمط الاستنتاج (form of inference) الذي لا يعوّل على مقدمات أخرى، بل تتحقق حجيته بطريقة غير استنتاجية . في الواقع يشهد الوسط المعرفي الحداثي مذاهب لا تؤيد معرفية الاستدلال في المعنى المذكور، وترى أن قسماً لا يستهان به من مجموع معارفنا يستمدّ شرعيته من قنوات غير استدلالية . نعم، قد لا يعد البعض الحدس والشهود من منابع المعرفة، أو إنّهم لا يعترفون باستدلالات التأصيليين، لكنّ هذا لا يلغى انتماء الشهوديين

والتأصيليين إلى الحادثوية، فـ«الحادثة هو أن لا تدخل المقابل إذا ما طالبك بالدليل، فإن وصلنا إلى مرحلة عجزنا فيها عن تقديم الدليل فسنلتزم الصمت في قضية «ك = ق» إذا كنا حادثيين، إما إذا أيدنا «ك = ق» دون دليل على ذلك فسنكون قد ابتعدنا عن الحادثة، وصرنا متعبدين»^(٧).

افرضوا أنني قدّمت دليلاً على «ك = ق» بهذا النحو: بما أن «ك = ل» و«ل = ق» إذن «ك = ق». فإن سئلت عن حجية «ك = ل»، ومن أين أنت؟ سأقول: لأن «ك = م» و«م = ل» إذن «ك = ل». ثم إنْ سئلت عن حجية دليل «ك = م» فسأقول، بوصفي التأصيلي: إن قاعدة «ك = م» هي عقيدة غير مستنيرة، ولم تستمد حجيتها منسائر المفاهيم والمعتقدات، وإنما هي نتاج الحدس والشهود بطريقة غير استدلالية. فهنا في الواقع لم ألتزم أنا التأصيلي السكوت تجاه حجية قاعدة «ك = م» ومن ثم تجاه «ك = ق»، لكنني في الوقت ذاته لم أقدم استدلالاً يقنع مَنْ هو ليس تأصيليًّا. إذن هل يصح أن يقال: إن هذا الموقف التأصيلي ليس حادثياً؛ نظراً لمطالبة غير التأصيليين بدليل إثبات، ورفضهم المعتقدات الأساسية غير المستنيرة؟ الأمر. على ما يبدو. ليس كذلك إطلاقاً. وعليه يمكن القول بوجود فلاسفة وعرفيين حادثيين لا يشترطون الاستدلال بالمعنى المذكور في تبلور المعرفة.

أيضاً . وكمثال آخر على ذلك . مسألة الاستدلال في اتباع القواعد والبراهين (following argument - rule) ، حيث كان مغزى كلام (فيتفنستاين) في هذا الصدد . بوصفه فيلسوفاً حادثياً . يتمحور حول نفي إمكانية تقديم صورة منطقية لضرورة اتباعنا للقواعد؛ لأن التعليل المعرفي لكل دليل منطقي يستلزم دليلاً منطقياً آخر ، وهكذا دون توقف عند حد من الحدود المنطقية . وهذه المحاولة في التعليل المعرفي تقودنا إلى التسلسل ، دون إفاده معرفية تذكر . إذن فما يحصل عند فهم القاعدة واتباعها هو عبارة عن نوع من المواجهة غير النظرية (non-theoretical confrontation) مع القاعدة ، وهي مواجهة تقع في «آن» واحد ، دون أن تجد لنفسها تفسيراً . ولا بد في تحقق هذه المواجهة قبل قول أي شيء القيام بعملٍ ما واللجوء إلى الممارسة .^(٨)(practice)

ولستنا هنا بقصد التفصيل في هذا البحث الفلسفى، ومناقشة ما له وما عليه في ما يخصّ استدلال اتباع القواعد، فهو يتطلب مساحة مستقلة وفرصة أكبر. لكن القضية الأهمّ التي تشكّل قوام بحث القائلين بهذا الاستدلال هي أنّ أهمّ مواجهة معرفية لنا مع العالم لا تطالبنا بدليلٍ بالمعنى المذكور. فإنّ أهمّ وأولى أفكارنا وتعاملنا المعرفي مع العالم من حولنا لم تؤسس على الاستدلال والممارسة^(٩). ويمكن رفض هذا القول ومخالفته أصحابه، لكنْ يصعب نفي الحداثوية عنهم.

وعليه يمكن الوصول إلى نتيجة مفادها: لا علاقة بين الحداثوية والاستدلالية. ويبدو أن استدلال السيد ملكيان - وعلى الرغم من صحته شكلاً - عرضة للطعن بكلّا مقدمتيه مضموناً، وهو بحاجة إلى إعادة تشكيل. فقد يكون صائباً في مدعاه حول علاقة الدين بالحداثة، لكنّ ما قدّمه من أدلة على ذلك لا ينهض بإثبات المدعى.

المواضيع

(١) أردنا من مفردة الجوهر المعنى الذي يستعمله السيد ملكيان غالباً، فليس هو التعريف الجوهرى (essentialistic) المعتمد على الجنس والفصل، بل يراد منه مكون ومقومات مفاهيم الدين والحداثة. انظر في نقد القراءة الجوهرية في مجال تكوّن المفاهيم: مصطفى ملكيان، مشتاقى ومهجوري: ٩٧ . ١٣٤ ، طهران، نگاه معاصر، ١٣٨٥ . وفي نقد القراءة الجوهرية في مجال مفهوم الاستئارة انظر: بابك أحمدى، کار روشنفسکری: ٢١١ - ٢٢١ ، طهران، مرکز، ١٣٨٤ .

(٢) وإن كان لا يمكن التسليم بأن جميع المتدينين المعيشين هم متبعون؛ لأن هؤلاء أيضاً كانوا يسعون في حدود طاقاتهم البشرية إلى إضفاء السمة العقلانية على كلامهم. فعلى سبيل المثال: تجد المتدين المعيشي يذعن بحديث الرسول ﷺ؛ لأنه يؤمن بكونه الصادق المؤيد، ولهذا فإن عمله بأوامر الرسول ونواهيه يقوده إلى الصلاح والنجاح، وبعبارة أخرى: لا يذعن المتدين المعيشي بكلام كل من هبّ ودبّ؛ لأنه لم يؤمن بصدقه. عليه فإن عليه اتباعه لشخصٍ مثل الرسول ﷺ جاء نتيجة لصدقه وتأييده الرباني. وهذا ما يمثل دليله على ذلك. أما مسألة إثبات الدليل للمدعى من عدمه فهذا أمر لا يقلّ من سماته العقلانية أبداً. فيمكن أن يطعن في استدلاله، لكن ليس كلّ من طعن في استدلاله

فهو متعدد. فالخطأ في الاستدلال تابع لمجريات البحث والفحص العقلاني.

(٢) يرى بعض شراح نظريات (فيقنشتاين)، ومنهم: (فيليبيس)، أنه لا يصح الحديث على موافقة المفاهيم الدينية للواقع من عدمها. فكل شيء عائد لرؤيا (attitude) الفرد المدين للعالم، كما هو الحال في المثال المعروف عن لوحة البطة والأربن، فهي بطة من زاوية، وأربن من أخرى، فلا يصح أن نقول: ما هو واقع اللوحة الفعلية؟ فتحديد نوع الحيوان هنا تابع لكيفية المشاهدة، وتحديد موضوع الرؤيا بشكل حتمي وحياتي أيضاً. للاطلاع على آراء فيليبيس انظر: أمير أكرمي، مقال بعنوان: جون هيك واللاواعية الدينية، فصلية مدرسة، العدد ٢، ١٣٨٤. وتتجذر الإشارة إلى أن جون هيك أيضاً كان قد تأثر في طرح آرائه في موضوع الإيمان الديني بنظرية فيقنشتاين الدينية، التي تنص على عدم تعلق صيرورة الإيمان والحياة الدينية بقبول بعض المفاهيم والأفكار. (انظر: جون هيك، نظرية إيه درباره إيمان ديني، ترجمة: هومن بنانده، صحيفة كيهان، العدد ٤١.

(٤) يبدو من مسار الأديان التاريخية إمكانية فرض أكثر من جوهر ومكون للدين. فالدكتور سروش - على سبيل المثال - ذكر في بحثه ثلاثة أنماط للدين عبر التاريخ البشري، هي: الدين العيشي، والمعرفي، والتجريبي. وحسب رأيه فإنه يمكن أن تتسم للدين ثلاثة جواهر أو مكونات. للاطلاع أكثر انظر: عبد الكريم سروش، أخلاق خدایان: ١٤٣ - ١٥٦، طهران، طرح نو، ١٣٨٤. وانظر أيضاً: عبد الكريم سروش، سنت وسکولاریسم: ١ - ٢٠١، طهران، صراط، ١٣٨٤.

(٥) اقتصرت في مناقشة المقدمة الثانية على منهجية البحث الوصفي؛ لأن المنهجية الافتراضية المنبثقة عن طريقة التحليل المفهومي في موضوعة الحادثة ستبلي بتلك الإشكالات التي أشرنا إليها. فلا عائد من تقديم مفهوم أو مقومات لمفهوم الحادثة المنقطع تماماً عن تاريخها، سوى التعريف الاعتباطية التفردية. ولا يوجد مرجع عقلاني لأحد التعريف على غيرها.

ونذكر أيضاً بأنه كما لا يمكن الحديث عن حتمية العلاقة بين الدين والتعبد في إطار التحليل المفهومي أيضاً لا يتوقف تكون مفهوم الحادثة على العقلانية؛ إذ يمكن افتراض عالم وفيه شخص حداثي (٨)، وليس عقلانياً. وكما أن هذا القدر من التصور في الدلالة المعرفية (semantic) لا تناقض فيه أيضاً يمكن أن يعتبر دليلاً على إمكانية ذلك واقعاً.

(٦) انظر على سبيل المثال:

Audi,R .(2003) Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge (Rutledge: Newyork).

وانظر أيضاً: منصور شمس، آشنائي با معرفة شناسی، طهران، طرح نو، ١٣٨٤.

(٧) مصطفى ملکيان، سنت وسکولاریسم: ٢٧٤ - ٢٧٥، طهران، صراط، ١٣٨٤، مقال معنوية: گوهر

أديان (١).

(٨) يعتقد بعضهم في موضوع الاستدلال على اتباع القواعد . أمثال كريبيكي . أن طريقة البحث هنا هي ضرب من الاستدلال التشكيكي (skeptical argument) الذي يترك ويهجر الواقعية في المعنى والصدق كلياً . وفي مقابل ذلك يأتي فيلسوف مثل مكداول فينقد استدلال كريبيكي، ويرى أن استدلال اتباع القواعد في البحوث الفلسفية يؤدي بنا إلى نفي الاتجاه الأفلاطوني الميتافيزيقي في باب المعنى والصدق، ولا ينفي جميع القراءات للمعنى والصدق. ونقول باختصار: وفقاً للاتجاه الواقعي فإن وجود الأنماط اللغوية (linguistic patterns) لا يسمح بأي تلاعب في استعمال المصطلحات من قبل الناطق باللغة، فهي تقف في وجه إرادته ورغباته، الأمر الذي يعني ضمان أقل قدر ممكن من الواقعية في المعنى والصدق. انظر للتفصيل في الموضوع:

kripke, s. (1982) wittgensteinon Rules and private Language: An Elementary Exposition. oxford, Blackwell; Mcdowell, J (1998) Mind, Value, and Reality. Cambridge, London, Harvard University Press.

(٩) انظر في تفصيل الموضوع:

Luntley, M. the Role of Judgment, philosophical Explorations, special Issue, compittence: Educational philosophy of minded Agency, Branson.

أزمة المثقف الإيراني مع الحداثة

قراءة في ازدواجية الموقف

د. مهرزاد بروجردي^(*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

تهييد —

في العام (١٣٠١هـ) أصدر الكاتب حسن مقدم كتابه (جعفر خان آز فرنگ برگشته) (السيد جعفر عائدًا من الغرب). ومع أن هذا الكاتب الفطن كان في سن السابعة والعشرين من عمره حينها إلا أن عمله الروائي التهكمي تجاه السيد جعفر - ذي النزعة الغربية - لا يزال موضوع اهتمام جميع الإيرانيين.

يعود جعفر خان من إقامته القصيرة في الغرب إلى وطنه الأم بعد أن رأى وأطلع على نتاجات الغربيين المادية والعلمية، فينظر إلى الثقافة التقليدية والتقاليد والعادات باحتقارٍ وانتقاد. فيجد أوروبا مهدًا للتطور والرقي. ومع أن شخصية جعفر خان تبدو للوهلة الأولى قريبة من شخصية (بازاروف) (Bazarov) في (الآباء والأبناء)، إلا أنه في الواقع مختلف عن المثل (ivan turgenev). وينتمي الاشان إلى موجة الأجيال النرجسية التي كثيراً ما تتعرض على تصريحات الآباء، ويصعب عليها تفهم الأقران من أبناء جلدتهم، ويتفهمون القيم المحلية، ويمجدون الغرب؛ بسبب تطوره العلمي، ويعودون

(*) أستاذ جامعي بارز، متخصص في مجال علم السياسة وال العلاقات الدولية. حائز على شهادة الدكتوراه من الجامعة الأمريكية في واشنطن. له أعمال علمية مهمة، ولا سيما في ما يتعلق بالعلاقات بين المثقف الإيراني والغرب.

باللوم على آبائهم إذا خالفوا أو تجاهلو الغرب. أما جعفر خان فلم يكن يتمتع بعصامية (بازاروف)، وروح التمرد على السنن والأعراف، فكان «الأبله المقلد» يردد ويقلد الغرب كالبيغاء، دون أن يكون على معرفة حقيقية بماهية «الغرب». وفي هذا يكمن السبب في أن ييدي القارئ لكتاب (تورغيف) تعاطفه مع بازاروف، فيسلط الضوء على مزاعم اللاجدوائية والتفيفية، ويوعزها إلى نظرته الحاذقة.

أما غرور ونرجسية جعفر خان فهي مما لا يطاق أبداً. وهنا نتساءل حقاً عن شفف المثقفين بهذا الكتاب بعد مرور ثمانين عاماً على تأليفه، وما هو السر في هذا الإقبال الواسع؟

قد يكون من الممكن ربط جاذبية هذا الكتاب بشخصية مؤلفه الأسطورية، فهو كاتب درس في سويسرا في عنفوان شبابه، وودع الحياة دون أن تتجاوز سنّه الثلاثين من العمر. ولعله غازل بذلك سجية الإيرانيين في الاستمتاع بالضحك والسخرية من الرزء والإخفاق والعجز الحاصل؛ وقد يكون من الممكن أيضاً أن يحسب طعن الكاتب برؤية جعفر خان الهازئة بالتقاليد والثقافة المحلية انعكاساً لما كان يدور من أحاديث مسمومة على لسان الوالي العثماني في الماضي، حين وصف ما اقتتاه العائدون من الدراسة في الغرب بـ«السفل»، وليس «الحضارة» الأوروبية^(١).

والمحصلة أن هذا النص الروائي من وجهة نظرنا بات يستهوي قلوب الإيرانيين لأمرٍ: حديثه الأخاذ عن «الهوية» و«اللانتماء»، الذي ما انفك يُورق خاطر المثقف الإيراني تجاه الحداثة^(٢)، وسبل تطبيقها^(٣).

أما مقالنا الحالي فسيسلط الضوء على النقطة الثانية. وسنستعرض الظاهرة السابقة التاريخية لظاهرة الاغتراب في إيران^(٤)، قبل التأكيد على مسألة هامة في هذا المضمون، وهي أن المثقف الإيراني المتور - خلال القرن الماضي - كان قد سمح للحداثة بالتسليل إلى أفكاره من جهة، لكنه بقي من جهة أخرى على مسافة معينة من هذا الضيف الثقيل الطل، فبدأ بانتقادها، وصار ينظر لها في كل عصر بما يحکمه من أجواء السياسة في إيران. لقد فرضت الطبيعة المتقلبة للأوضاع الداخلية والخارجية السياسية - طيلة هذا القرن - على المثقفين الإيرانيين أن يبقى قبولهم للحداثة مشروطاً

دائماً، فيستقون منها بطريقة نفعية (utilitarian) وصفتهم الخاصة، ثم يركّزون فيها على صنفهم المحبب. وبعبارة أخرى: هم يتعاملون مع الثقافة الفلسفية والعلمية الغربية بطريقة التاجر الحذر. ويمكن القول بشكل عام: إن المتورّ الإيراني يرى في المتاجرة مع الحداثة الغربية تجارة مع الشيطان «faustian bargain»، ولم يُحْفِ مخاوفه من عواقب الأمور. ولهذا يجدر بنا حقاً مراجعة هذه الفكرة أكثر من ذي قبل.

السابقة التاريخية لظاهرة الاغتراب في إيران —

يمكن البدء بتتبع علاقات إيران بأوروبا في حكم الشاه عباس الصفووي في القرن السادس عشر الميلادي؛ إذ كانت إيران حينها على اعتاب انضمامها إلى المجتمع الدولي، على الرغم من انقطاع علمائها عن معطيات الثورات الفكرية (١٦٠٠ - ١٨٠٠ م) التي خاضها الأوروبيون، وتجلّست في كتابات البعض منهم، أمثال: بيكون، ديكارت، غاليون، هوبيز، هيوم، كانط، منتسيكيف، نيوتن، باسكال، راسو، فولتر.

ولم يكن علماء إيران في القرنين السابع والثامن عشر ينظرون إلى الغرب كفلسفة منافسة لهم، بل كانوا يعدونها بمثابة ثقافة ثانية، يسافرون إلى مراعتها، ويتجولون في غاباتها في بعض الأحيان. إذن هكذا كان ديدن المثقف الإيراني، ولم يتمكّن أبداً من استقبال البراغماتية العلمية والواقعية الإنجلوساكسونية بانسيابية، بعيداً عن الهواجس والقلق، خلافاً لنظيره التركي.

كان لهزائم إيران العسكرية . ولا سيما مع روسيا . في مطلع القرن التاسع عشر، المقترب بنفوذ الاستعمار الغربي وتدخله بالشأن الداخلي، دور في تغيير صورة الغرب في أذهان الكثير من الإيرانيين. فجاء قرنٌ من التحقير والمعاداة أعقّب تلك الهزائم؛ ليُنقل الغرب من وجوبه مجهول إلى خصم سياسي ثقافي غير مرحب به، وخطر أيديولوجي مدقّ^(٥). وسرعان ما تحولت نظرة الاحترام للغرب إلى شعور بالمساس بالحيثيات القومية، وجرح عميق ممتزج باستكراء الأجنبي^(٦). وقد انتشرت «فobia الإنجليز» «وفobia الروس» بشكلٍ واسع في محاولة للتغطية على الإخفاقات الاجتماعية

والانتكاسات الوطنية.

وإذا ألقينا نظرة على ظاهرة الغربية (westernization) في هذه الحقبة وجدنا أن المثقف الإيراني ظلّ متمسكاً بالتقاليд وهو ذاهب في طريقه إلى اختيار منظومة ومفردات حدا ثانية. وعلى أيّ حال فإنّ أبرز ما كان يشغل بال المجتمع الكلاسيكي في موقفه تجاه الحداثة هو رغبته الجامحة في ترويض هذا الثور الهائل. وكما قال المؤرّخ المفكّر مانجول بایات (Mangol Bayat) فإن رواد الفكر والحداثة في إيران قد أصابوا في تحليلهم سرّ تقدّم الغرب وقدرته حين اختاروا «المشروطة» (الحركة الدستورية) و«العلم والفنّ»، إلا أنّه لم يتخلّ أحدّ منهم عن جذور أفكاره الموجلة في الثقافة الإيرانية، أمثل: ميرزا فتح علي آخوند زاده (١٨١٢ - ١٨٧٨)، ميرزا تقى خان أمير كبار (١٨٠٧ - ١٨٨١)، وحتى الميرزا عبد الرحيم طالبوف (١٨٣٤ - ١٩١٠).

يقول بایات في هذا الصدد: «لقد كان الفكر التقديمي بين الإيرانيين في مطلع القرن التاسع عشر ينبع فعلاً بقلب «تقليدي» وكلاسيكي. فعلى الرغم من مطالبة هذه المجموعة من مفكّريهم بـ«الغربية»، والدعوة إليها، إلا أن قليلاً منهم كان قد دعا إلى تقليد الغرب في عاداتهم بشكلٍ مطلق وتجاهل التراث الإيراني والإسلامي».

ويضيف على ذلك: «لقد كان المثقفون والإصلاحيون في القرن التاسع عشر يصدّد البحث عن تعريف جديد للمجتمع. وعلى الرغم من رغبتهم - المضمرة أو الظاهرة - في تجارب أوروبا الاجتماعية والسياسية إلا أنّهم اتجهوا في نهاية المطاف إلى الفكرة التقليدية في الأفلاطونية الجديدة، التي ترکز على بناء المدينة السماوية على الأرض، والمدينة الفاضلة لدى فلاسفة القرون الوسطى، وهي المدينة التي سيحكّمها «الإنسان الكامل» أو «الفيلسوف الحاكم». ولا وجود هنا للمجتمع القائل بالأكثريّة والحكم المؤسّس على إرادة الشعب»^(٧). وبعبارة أخرى: على الرغم من لجوء العديد من المثقفين إلى القيم الحداثية في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين؛ هروباً من التصادم مع الخرافات الموجودة في التفكير والتقاليد الكلاسيكية، لكنّهم في الوقت ذاته كانوا يذهبون وراء معيار «الحداثة الصحيحة» بحدّر وأنّة، وكانوا يضعون شروطاً وتقيّحات عديدة في قبول المفاهيم، من قبيل: النزعة الإنسانية

(humanin)، والدور الحيوي للإنسان، والتغلب على الطبيعة، وأن التاريخ هو مسار تطور البشر، واعتبار العقل وسيلة في التقييم.

أما بالنسبة إلى جدلية العلم والدين فهي أيضاً لم تقدمه إلى هجر تراث المجتمع الديني، ولا إلى توجيهه نقود جادة في صميم الفقه والعرفان الإسلامي^(٨).

وقد بقي المثقف الديني الرافض للعلمنة متمسكاً بعقيدة مفادها: إن عملية إحياء المفاهيم الإسلامية، والرجوع بالمجتمع الإسلامي إلى سابق عهده في الأزدهار والرقيّ، رهين بـ«فهم المسلمين الصحيح للإسلام الأصيل»، وتجريده من شوائب الخرافات والأفكار المنحرفة. وهذا ما توضحه لنا آراء (إدوارد شيلز) في كيفية قضاء هذه المجموعة من المفكرين^(٩) على «التاريخ الفعلي» (actual history): بداعي مفهوم «الدين المنحرف» (revelation betrayed). فهو يعتقد أن الدول غير النامية - التي لا تزال شعوبها «تحسّر على ماضيها الزاهر، ونتاجات أسلافهم المبهرة»، وتعيش تحت وطأة الشعور بالنقص والعجز. ستكون حياتها السياسية أكثر تقدماً في ظل «الاندفاع الحماسي نحو هيكلة وترميم المفاهيم الأخلاقية والدينية»^(١٠).

مع هذا كله لا يزال من الممكن أيضاً نسبة هذا الجيل من المثقفين في إيران إلى الحداثة والتجديد، لا إلى الكلاسيكية. وليس هذا نتيجة ما قدّمه من أجوبة وحلول على مشاكل المجتمع؛ بل لأنّهم قدّموا تساؤلات جديدة. وعلى أي حال لا يصح ولا يمكن تجاهل دور وأهمية هذه المجموعة في إنعاش الحياة السياسية في المجتمع. يقول شيلز: إن ظهور واستمرار الدول الجديدة في آسيا وأفريقيا - على رغم المد والجزر - يبقى مديناً لنهضة المثقفين والمفكرين في تلك البلدان^(١١).

وبناءً عليه من الصعب جداً قراءة وفهم مسارات الحداثة وظهور الدولة القومية وتطبيقات العلمنة في مجتمعاتٍ كإيران دون تسلیط الضوء على دور المثقف داخل المجتمع. لقد سعى هؤلاء المفكرون - بوصفهم حملة مفاهيم الثقافة والضمير التاريخي، والحداثة والقومية - إلى مد جسور فوق الهوة الاجتماعية والفكرية التي أحدثتها عمليات الغربنة أو الأفكار الغربية؛ تقليلاً لوطأة اغتراب الذات الحاصل^(١٢). وحقاً نجح هؤلاء المثقفون - صناع الترابط - في تثوير الأفكار؛ نظراً لما يتمتعون

به من نفوذ اجتماعي أو سياسي. وقد تعاملوا وتفاوضوا بمهارة مع الحادثة الغربية من جهة، كما حرصوا أيضاً على منع قوى السياسة الغربية من اقتحام حدود بلادهم من جهة أخرى^(١٣). ومن خلال تمجيد وخلق الرموز الوطنية والأساطير القومية حافظوا على هوية الإيرانيين القومية^(١٤). وكان أبرز هذه الشواهد التجارب الحاصلة بين الأعوام ١٣٠٠ - ١٣٣٠ هـ، تحديداً في عهد (إيرك هوبزباوم) Eric Hobsbawm، حين أعلن أن العصر «عصر القومي» في جميع أنحاء العالم.

وهذا ما يدلّ عليه كلام (شيلز) أيضاً: «يعدّ «المغتربون» النواة الأولى لجيل الرعيل الأول من زعماء السياسة الديمقراطيين في معظم الدول غير النامية، لكن النزعة المعهودة في مقارعة الجيل السابق هي التي حملت الجيل اللاحق من المثقفين على مواقف أكثر معارضة مع «الثقافة الغربية». وهذا ما فسح المجال أمام الثقافة المحلية والتقلدية للاستيلاء على أذهانهم أكثر من ذي قبل. وهكذا تت ami فكرة الثقافة المحلية القديمة، فتقود الشعوب إلى النهضة والوعي»^(١٥).

مع مرور السنوات الأولى من القرن العشرين بدا العديد من مثقفي إيران المتأثرين بالأحداث الجارية والتجارب المختلفة متربّدين في تقييم الحوار القائم حول موضوعة التنوير الأوروبي والرؤية العالمية، فقرّروا الاهتمام بالثقافة والتقاليد العريقة، ولا سيما الجيل الذي عاش بين سنوات الحربين العالميتين، حيث شاهد وقائع مفجعة، كقيام الأنظمة الفاشية، ومذابح الحرب، والمحرقة البشرية، والقنبلة الذرية، ومحاجمة جيوش الحلفاء، وطرد (رضا شاه). وهكذا عانى وقادى هذا الجيل تفاصيل المأساة، فأحسن بمخاطر الحضارة الغربية على جميع الأبعاد والصعد^(١٦). وقد وجّهت أحداث شهر مرداد ١٣٣٢ هـ. التي أدت إلى الإطاحة بحكومة الدكتور محمد مصدق - صدمة أخرى لجيل المثقفين عقب الحرب العالمية الثانية^(١٧). وكان تدخل الولايات المتحدة الفاضح في هذه الأحداث من جهة، وموافق زعماء حزب (توده) (الشيوعي) المذلة أمام الاتحاد السوفيتي من جهة أخرى، عاملاً في تشاؤم وتشكيك أوساط النخبة الإيرانية بمصداقية علاقات هذه الدول العظمى، الأمر الذي أذكى جذوة القومية في نفوسهم بشكلٍ مضاعف.

وزاد في الطين بلة الأحداث الداخلية في إيران في العقدين ١٣٤٠ و ١٣٥٠، فتعززت نظرة المثقفين المزدوجة تجاه الغرب.

ثم إن هناك عوامل أخرى ألقت بظلال الشك على مصداقية الحداثة الغربية، من قبيل: أوامر الشاه غير المدروسة بتفعيل الحداثة، بروز الفجوة بين التعليم الحديث وال تعاليم الدينية من جهة، وبين التقنية الجديدة والقديمة من جهة أخرى، وكذلك دور الحركات المناهضة للاستعمار في العالم الثالث، واتساع الانتقادات والتشكيك الصادرة عن مفكري الغرب تجاه نتاجات الحداثة^(١٨).

ولا شك أن جميع هذه العوامل والأحداث كانت ستحول دون مراجعة المثقف الإيراني لأخفاقاته وأفهامه الخاطئة^(١٩).

مزيد من الاغتراب الذاتي –

ذكر الباحث المغربي (عبد الله العروي) في كتابه (أزمة المثقفين العرب) أن الغرب لم يكن مصدر الأزمة الفكرية وحسب، بل كان هو المنتج لأزمة المثقفين أيضاً. ورأى هذا الباحث أنه لا يمكن فهم مديات ردة فعل المثقف العربي تجاه الغرب دون النظر إلى مفهوم التخلف التاريخي والثقافي: «لا شك أن المفكر هو ربب ثقافة مجتمعه، وهي الثقافة المرتكزة على محورٍ: السياسة؛ والوعي. وهناك نوعان أيضاً لاغتراب الذات: أحدهما بارز، فهو عرضة للنقد والتحليل؛ والآخر مضموم وغير معترف به من الأساس. وفي الواقع فإن الغربنة هي عبارة عن نوع من اغتراب الذات و«الغيرية»، وهي الاتجاه نحو الانشقاق الداخلي. وإن كانت صحة أو بطلان هذا التحول مرتبطة تماماً بأيديولوجية الفرد نفسه .. لكنّ ثمة اغتراباً آخر للذات مستتر في المجتمع العربي المعاصر، وهو آخذ في الاتساع والتامّي. ولا بدّ من تصنيف هذا النوع في عدد إفرازات المبالغة في الإيمان بعظمة الماضي، والانبهار الفائق بالثقافة العربية الكلاسيكية»^(٢٠).

لقد تجسّد كلا النوعين المذكورين لاغتراب الذات في مواجهة المثقف الإيراني مع الغرب أيضاً. فإذا كان جعفر خان المتكرّ لجذوره نموذجاً لنوع الأول من

المثقف المفترض فإنّ نموذج النوع الثاني سيكون رجل الدولة المحافظ (مخبر السلطة) مهدي قلي خان هدایت)، الذي عاصر النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، فخبرته التجارب والأحداث؛ إذ كان كناقد متبع للحداثة والحضارة الغربية يرفض بعض القرارات، كإلغاء الملكية الخاصة، وظهور المدن الكبرى، وتغييرات الحداثة في المحيط العائلي، وظهور الطبقة البروليتارية، وكذلك كان معارضًا أيضًا للحركات الثورية والنهضات النسوية. لقد كان لرؤى وأفكار هذا السياسي المحافظ، والأديب الدارس في ألمانيا - والشاغل منصب رئيس الوزراء في حكم رضا شاه التجديدي -. تقارب وثيق من أفكار الألمان المعارضين للتجميد والحداثة في ذلك العصر^(٢١). وكان مخبر السلطة كثير المقارنة بين عصره المنكوب والماضي، ويلوم على إرثيات الحداثة ومعضلاتها وما خلفته من انهيار للأخلاق، والتمايز الطبقي، وإلغاء الفردية، وهتك الحبيبات والحرمات، والانجرار وراء الرؤى المادية والنفعية الفردية، فرأى أن معالجة كلّ هذا تكمن في العودة الجماعية إلى السجايا الطبيعية، وتهذيب النفس والأخلاق^(٢٢).

وهنا تجدر الإشارة إلى وجود مفكرين في عصر مخبر السلطة هدایت - الذي طالب بالعودة إلى الماضي - أمثال: ماكس هورخايمر (Max Horkheimer) وتيودور أديرنو (Theodor Adorno) ممنْ وجَه نقوداً في خضم ديناليكتية التویر إلى العقل العملي، الذي يزعم أن الذات هي الغاية بغضّ النظر عن القيم الأخلاقية^(٢٣).

لم تكن الغالبية من المفكرين والمثقفين الإيرانيين على خلاف مع المفكرين المعارضين والمؤمنين بمبدئية الأخلاق، كمخبر السلطة هدایت^(٢٤)، الذي وجه انتقادات لاذعة وجريئة للحداثة الغربية. وكان البعض منهم أيضًا لا يرى جدوى حقيقة في هذه المعارضات. لكن الشائبة التلدية بين الشرق المعنوي والغرب المادي، وبين البراغماتية العلمية في أوروبا ونزوات الجمال والعشق في آسيا، أو بين التقاليد ومبادئ الغرب الشمولية، لم تفقد بريقها أبداً. ولعله يمكن القول بأن مخبر السلطة وكثيرًا من معاصريه لم يتمكّنوا من فهم تعقيدات ماهية وأبعاد الحداثة الغربية بشكلٍ صحيح؛ نظراً لقلة الوعي، وضعفهم في مجال تاريخ الفلسفة الغربية^(٢٥).

ولهذا ظلت أفكار هذا الجيل تجاه الغرب في دوامة طويلة بين الرفض والقبول، وبين الرغبة والخوف، والتقاليد أو الاجتتاب.

استمرار الشكوك وعوايد التجربة —

وبناءً على ما ذكر يبدو . بشهادة التاريخ الواقعي، وليس الخيالي . أن مسار الغربنة في إيران لم يشهد العديد من أمثل جعفر خان. ففي الواقع كان عدًّا قليل من المثقفين على استعداد للتخلي عن تراثهم الثقافي؛ شغفًا بالثقافة الغربية ودورها في رفع التخلف الاقتصادي أو الاجتماعي والعلمي^(٢٦) .

فحتى عقب الضمور التدريجي لزهو الحضارة الإيرانية لم يتجرّد أكثريه المثقفين من هواجس وهموم الثقافة المحلية. وهنا من المناسب بمكانٍ أن ننظر إلى نتيجة هذه الشكوك، ونقيم عائدات إيران من هكذا نظرة مزدوجة تجاه الحداثة. ففي رأينا أن أهم دروس هذه التجربة الطويلة هو الوعي بلا جدواية التقليد المتهور للغرب من جهة، والتمجيد الأعمى للتاريخ إيران وما فيها من جهة أخرى.

إن هذا التعدد والتتوّع في عقد الندوات، ومناقشة العديد من المفاهيم والرؤى المطروحة بين مفكّري إيران المعاصرين، له خير شاهري ودليل على أن العالم قائم على تعددية الآراء والتمحيص فيها. إن هذا العصر يروي لنا رواية أيديولوجية تكسو مثقفي إيران حلّة الانسجام والتقارب. أما على صعيد مواجهتهم الحداثة الغربية فهناك أيضًا مؤشرات كثيرة تدعوا إلى التفاؤل، وفيها الشيء الكثير من التحول والتغيير. فلا يوجد اليوم من يبحث عن استتساخ الثقافة الغربية، ولا عن مقاطعتها بداع الحقد والضغينة. لقد أبّر المثقف الإيراني صلحه مع الحداثة؛ إذعانًا منه بالواقع وما تشهده فلسفتها وضروراتها من أبعاد شمولية، فراحت تترك بصمتها في كل أرجاء المعمورة^(٢٧).

تسير نظريات الحداثة في وقتنا الحاضر الاندفاعات المثالية لدى العديد من المثقفين الإيرانيين. وهذا ما دعاهم إلى التفكير بمصداقية فصل الدين عن الدولة، وتصنيف مسألة الإيمان بالدين في عداد القضايا الفردية الخاصة بالإنسان، فأكددوا على ضرورة التعددية السياسية. وفي الوقت الذي يشجبون فيه العالم الغربي؛ لما قام به

من تعددات ونهب مقدرات الشعوب على عهد الاستعمار، نراهم في الوقت نفسه يعارضون الخطاب المناهض للحداثة. ولعله يمكن إيعاز هكذا ظاهرة إلى قضية واقعية، وهي أن العديد من المتعلمين الإيرانيين ينظرون إلى الغرب بوصفه جزءاً لا يتجزأ من هويتهم الوليدة، ولهمة من وعيهم المتصاعد. وما أبلغ قول المفكر الفلسطيني (هشام شرابي) في وصف هذه الحالة: «إنني أنظر اليوم إلى الغرب فأزعمه كثرة في وحدة، وعبارة عن مقوله ذهنية أو ظاهرة تتقوّل في كل حين بقبال ما. فهو المسيحية وأوروبا الحديثة، والمجتمع الصناعي. وهو الإمبريالية، والتقنية، والعنف أيضاً. وفي كل مرة يكتسب هوية جديدة، دون أن يكون له محور واحد ثابت، أو وحدة حميمية وداخلية. أما من الوجهة الخارجية فهو ظاهرة متّحدة فقط في نظر المجتمعات غير الغربية . كالصين والهند والإسلام . ممّن تعرض إلى سطوة الغرب ومواجهته العنيفة»^(٢٨).

ولا شك أن مسألة تقديم صورة أحادية بعد عن الغرب لن تكون بالأمر السهل على كتاب إيران ومثقفيها. فهم يعرفون بأن الحداثة هي بمثابة ظاهرة ومقوله تاريخية حملت معها ثورات عظيمة استبدل خلالها «الإنسان» بـ«الفرد» أو «المواطن»، و«الوضع الطبيعي» بـ«العقد الاجتماعي».

ومع هذا فإن المجتمعات التي غلب طابع التقنية والصناعة على فهمها للحداثة . كإيران . تكاد تفتقد الأرضية الثقافية والاجتماعية الالزمة في خوض تلك الثورات. ولهذا ليس مستغرباً أن ترافق الإفادة من معطيات الحداثة المعنوية أو المادية خشية وريبة تكبل الأيدي، وشكوك تكبح الجماح. ففي الثقافة التي ترتكز على الميتافيزيقيا، ولا تزال تعشق أمجاد الماضي، سيكون من الصعب التخلص من مخاوف أن الحداثة ستترك فجوة في صميم الحياة حين تقتتحم عريتها، وستتمسّ باستقلالية الفرد وانتماهه حتى تؤسس عالماً لا مهرب فيه من تهميش الدين، والحياة الجوفاء على الماكينة والروتين. وحتى بالنسبة إلى أولئك الذين يستبعدون الحصول على نمط آخر من الحداثة تبقى حتمية مجاهدة الحداثة قائمة، ولو شكلياً. ويمكن تحليل هذه التوجّهات في مسألة واقعية، وهي أن الإيرانيين ما فتئوا يستذكرون أساليب العنف،

ورغبة الغرب في اليمونة على الآخرين.

ومع هذا لا ينفي . في رصد تعامل الإيرانيين المزدوج مع الحادثة . تجاهل القصور الموجود في الحادثة نفسها ، وما لها من مردودات سلبية ، والاكتفاء بتسليط الضوء على قصور رؤى المثقفين . كما لا يمكن اختصار معالم الحادثة في بعض إفرازاتها ، كالحرية والحقوق الفردية ، فهناك أيضاً البيروقراطية والنفعية وإعمال العنصر.

لقد منحت الحداثة للدولة القدرة على بسط هيمنتها على أبعد نقطة في حياة الإنسان، واحتبرت أساليب جديدة في العنف، مستقيدة من مختلف الوسائل، كالتجسس واستراق السمع والمراقبة. فجعلت كلّ شيء في حياة المواطنين يسير تحت إشرافها، وأامتلكت أحدث وسائل التعذيب والإبادة والحروب العالمية. وكلّ هذا يدل على تعطش الحداثة وبحثها عن تطبيق نوع من النظام الاجتماعي قائم على أساس العقاب والثواب. ولا بدّ أن نضيف على قائمة سلبيات الحداثة ظاهرة تلوّث البيئة والتضخم السكاني^(١٩). وبعبارة أخرى: علينا أن نذعن بأنّ الحداثة لم تقضِ على مظاهر العنف في حياة الإنسان، بل راحت تقدم لذلك أنماطاً جديدة، ييرّ ظاهرها الوصول إلى الأهداف وتحقيقها. ووفقاً لمجريات الأحداث العالمية في القرن الأخير لا بدّ من الإقرار بأنّ ما أطلقته الحداثة من شعار في توفير الحلول والخطط الحتمية وحلحلة أزمات الإنسان ومعاناته كان أمراً في غاية السذاجة والخسران والبالغة أيضاً. يقول أحد الباحثين: «لقد باتت بعض نظريات القرن التاسع عشر. كالجبر التاريخي والتقدم الإنساني الامتدادي. كالمعابد المهجورة»^(٢٠). يُضاف إلى ذلك أنه وعلى الرغم من بلوغ شعاع الحداثة جميع الأرجاء إلا أن حجم تلائمه يبقى رهيناً بالظروف الزمانية والمكانية. فقد أصاب (ماركس) حين اعتقد بأنّ مدّ السكاك الحديد إلى الهند سيكون بمثابة جواز عبور الهنود إلى عصر الحداثة، لكنّ الأجل لم يمهله كثيراً لكي يرى بأمّ عينه أنّ الحداثة في الهند. كالعديد من بلدان العالم النامية . لم تتمكن من الإطاحة بالعادات والتقاليد المحلية، كما أنها لم تحقق هذه المرة ما حقّقته من مكاسب في الغرب^(٢١). ولا بدّ هنا من الالتفات إلى قضية أخرى، وهي أنه

رغم كون أوروبا هي مسقط رأس الحداثة فإنها اليوم تعيش في كنف ورعاية الجميع حول العالم. ولهذا باتت تكتسب قالباً خاصاً في كلّ مجتمع تدخله.

لا شكّ أنّه بإمكان المثقفين الإيرانيين الإفادة من هذه النظرية عن طريق المشاركة في الحوار الدائر حالياً حول فهم الحداثة وقراءتها. وكما بات استكمال حياة الإيرانيين الفكرية يدعوهم إلى الترحيب بالوعي والمفاهيم الجديدة فإنّه ستتولد الثقة لدى المثقف الإيراني بأنّ الهوية التعددية المنشقة عن تلك المفاهيم هي صمام الأمان الثقافي في تأسيس واستقرار المؤسسات الديمقراطيّة داخل المجتمع؛ لأنّ هذه التعددية والتکاثر الاجتماعي هي بمثابة السدّ المنيع في وجه استبداد وغطرسة النظم الأخلاقية أو القيمية الأحادية، سواء كانت تقليدية كلاسيكية أو تجديدية حداثية.

المواضيع

(1) roderic H Davison, “westernized Education in ottoman Turkey”, Middle East Jounpal, Vol. 15(summer 1961) , p. 299.

(٢) يعرف (أنطوني غيدنز) «الحداثة» بأنّها «عبارة عن مجموعة من الظروف التاريخية المساعدة على خلق الاختلاف»، وهي تتأثر بالعوامل التالية: أـ نظرة الإنسان الخاصة تجاه العالم من حوله، أي الاقتناع بقابلية العالم للتغيير على يد البشر. بـ . مجموعة معقدة وممتدة من المؤسسات الاقتصادية، وخصوصاً الإنتاج الصناعي واقتصاد السوق. جـ . المؤسسات السياسية الخاصة التي تبني الدولة القومية والديمقراطية:

Anthony Giddens and Christopher pierson, conversations with Anthony giddens: Making Sense of Modernity, Stanford, Calif. Stand Ford University Press, 1988, p. 94.

(٣) اعتمدنا في مقاننا على تعريف (بيرمان) للحداثة في كتابه *القيم*:

Marshall Berman. All That Is Solid Melts into Air, New York, penguin Books, 1988.

ويرى بيرمان أن الحداثة هي عبارة عن «دأب الرجل والمرأة العصريين ليكونا هدفاً وسبباً في خلق التجديد واحتلال ما يناسب من موقع»(ص ٥). ويضيف أيضاً: «إن حياة الحداثة هي عيش في أجواء تعد بالمخاطر والقوة والسعادة والتطور وتحول الإنسان والعالم معاً. كما أنها تهدد في الوقت نفسه بضياع المكتسبات الحالية والأفكار»(ص ٢٥). ويعتقد بيرمان أن (العصربنة) جاءت نتيجة التحولات الاجتماعية المتسببة في بروز هذه الأجواء العاصفة(ص ١٦).

- (٤) الغربنة والاغتراب هي طريقة التفكير والعمل على شاكلة التقاليد الغربية . ولا سيما الأوروبية منها .. واستبعاد التقاليد المحلية.
- (٥) لم تكن ردة الفعل هذه مختصة بالإيرانيين وحدهم، فقد شهدت الإمبراطورية العثمانية على عهد الوالي عبد الحميد الثاني - قبل ثورة ١٩٠٨ - «تصعيداً حكومياً في محاربة كل ما يعد تغلالاً للفكر الغربي، حتى أمرت السلطة بحذف مفردة «الفلسفة» من قواميس اللغة». راجع في ذلك: Abdulhak Adnan Adiran, "Islamic and Western Thought in Turkey" Middle East Journal, Vol. 1(July 1974) , p. 275.
- (٦) يمكن تلمس هذه الرؤية في كلام (ناصر الدين شاه) القاجاري(١٨٩٦ - ١٩٤٨) . الذي حكم إيران في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .. حين قال: «ليت الأوروبيين لم يدخلوا بلادي فيحملونا كل هذا الذل والمهانة، لكن بما أنهم اليوم متغلبون في شؤون البلد لذا علينا أن نسعى في الاستفادة من تواجدهم بأكبر حجم ممكن». نقلًا عن: William S. Haas, Iran , New York, Ams press , 1961, p. 35.
- (٧) Manyol Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thoughtin Qajar Iran*, Syracuse, N. Y. ,Syracuse University press. 1982, pp. 173 - 4.
- (٨) مع أن بعض الباحثين والأدباء كانوا قد تعرضوا لنقد العرب والإسلام في الشعر ونصوص الأدب الساخر . أمثال: ذبيح بهروز(١٨٩٠ - ١٩٧١) وصادق هدایت(١٩٠٢ - ١٩٥١)، ومهدی إخوان ثالث(١٩٢٨ - ١٩٩٠) . إلا أن عمل أحمد كسروي وعلى دشتي كانت عبارة عن دراسات جادة على طريق التحليل النقدي للإسلام.
- (٩) راجع حول هذه المجموعة من المثقفين:
- Edward Shils, "The Intellectuals and the powers: Some Per - Spectives for Comparative Analysis," *Comparative studies So - ciety and History*, Vol. (1958 - 59) , pp. 5 - 22.
- (١٠) Edward Shils, "The Intellectuals in the political development of the New States", *Political Change in Undr developed Countries: Nationalism and communism*,ed. ,Gohn Kaursky, New York, Gohn Wiley and Sons, 1963, p. 223.
- (١١) المصدر السابق: ١٩٥.
- (١٢) يمكن أن نذكر هكذا، ونقول بأن عملية الغربنة والاغتراب أسهمت في ولادة طبقات اجتماعية جديدة . كطبقة عمال المدينة والطبقة المتوسطة .. وإنها أيضاً أحدثت تغييرات في الهيكل العام للأنظمة التعليمية والسياسية والاقتصادية والأدبية والأسرية في إيران . وغيرها من الدول ..
- (١٣) ينظر (أرنولد تويني) إلى المثقفين بوصفهم «الطبقة الوسيطة» التي تفهم الأعيب الحضارة الواقفة، ويأمکانهم عن طريق ذلك أن يكونوا عاملاً في قدرة المجتمع على العيش في أجواء تتفرض فيها التقاليد المحلية لتحمل محلها تلك الطرق المفروضة من قبل الحضارة الغازية على من هم تحت سيطرتهم.

Apnold T. Toynbee, A Study of History, Vol. 1, abridgeded, New York, Dell Publishing co. , 1917, p. 451.

(١٤) هذه النقطة بالذات جديرة بالاهتمام، وهي أن المثقفين ذوي الميولات الغربية - في إيران والعديد من الدول شبه النامية - كانوا من أشد المدافعين عن التيارات القومية.

(١٥) Shills, "Intellectuals in Political Development", p. 209.

(١٦) مع ذلك ترك المفكرون الغربيون أثراً بالغاً على أفكار المفكرين الإيرانيين. ومن أولئك المؤثرين نذكر: أغوست كونت(١٧٩٨ - ١٨٥٧)، دينزديرو(١٧٨٤ - ١٧٩٢)، ألكسندر دوما(١٨٠٠ - ١٩٧٠)، آنطول فرانسيس(٨٤٤ - ١٩٤٤)، فيكتور هوغو(١٨٠٢ - ١٨٨٥)، جان دو لافونتن(١٦٩٥ - ١٦٢١)، عمانوئيل كانط(١٧٢٤ - ١٧٤٣)، ألفونس دو لامارتن(١٧٩٠ - ١٨٦٩)، غوستاف لوبيون(١٨٤١ - ١٩٣١)، فلادمير لينين(١٨٧٠ - ١٩٢٤)، جون لوك(١٦٣٢ - ١٧٠٤)، كارل ماركس(١٨١٨ - ١٨٣٣)، مولر(١٦٢٢ - ١٦٧٣)، منتسكيو(١٦٨٩ - ١٧٥٥)، باسكال(١٦٦٢ - ١٧٥٥)، جون جاك راسو(١٧١٢ - ١٧٧٨)، تولستوي(١٨٢٨ - ١٩١٠)، فاميل زولا(١٨٤٠ - ١٨٩٢).

(١٧) لقد هز انقلاب ٢٨ مرداد كيان المثقفين، لكنه لم يقلّ من شأنهم الاجتماعي. وكان (يانج) (T culyer Young jr) . أستاذ اللغة الفارسية والتاريخ الإيراني في جامعة برينستون . معاصرًا لتلك الأحداث، ومطلاً على المجريات عن كثب، فقد عمل لسنوات مبعوثاً للكنيسة، ومن ثم ملحقاً سياسياً وثقافياً في السفارة الإيرانية الأمريكية في إيران. ولهذا كتب في المثقفين الإيرانيين يقول: «من المتوقع جداً أن يكون المثقف الإيراني أهم جهة داعمة لسياسات الدولة، ليس في الوقت الحاضر وحسب، بل في المستقبل أيضاً». فقد زاد من أهميتهم نشر الأساليب الحديثة في التربية والتعليم، ومساهمات المثقفين في المجالات السياسية والاجتماعية. وعلى الرغم مما قيل في شخصية الإيرانيين العاطفية فإن الثقافة الإيرانية تتبع دائماً بشواخصِ الكلاسيكية الوعائية. فلطالما كانت مسألة شحد الأذهان وإعداد الفرد من هواجس الإيرانيين وهمهم الشاغل. ففي الواقع لا يزال الجميع تصرّب الأمثل بذكائهم الذاتي، وحب الاستطلاع، والمرونة والاستعداد في التظير. إن للمثقفين المختصين جذوراً ممتدة في عمق السواد الأعظم من الشعب، وباتوا دعامة لهم. فطبقة الأميين العظمى - غير الجاهلة . تخرّ دائمًا بزهو قادة الفكر وأثارهم الأدبية والفنية.

T. cuyler Young Jr. "the social support of current Iranian policy", Middle East journal , 6, no. 2 (spring 1952), p. 129.

(١٨) كان المثقفون الإيرانيون في هذه الحقبة يدينون بالفضل إلى كلٌّ من: تشي غورا(١٩٢٨ - ١٩٦٧)، هانري كوربن(١٩٠٣ - ١٩٧٨)، فرانفس فانون(١٩٢٥ - ١٩٦١)، إريك فروم(١٩٠٠ - ١٩٨٠)، رينيه غونون(١٨٦٦ - ١٩٥١)، مارتن هيغرن(١٨٨٩ - ١٩٧٦)، لنين هربت ماركوزه(١٨٩٨ - ١٩٧٩)، تيبور منده(١٩١٥ - ١٩٨٤)، برتراند راسل(١٨٧١ - ١٩٧٠)، جان بيل سارتر(١٩٠٥ - ١٩٨٠)، واسوالد اشبغز(١٨٨٠ - ١٩٣٦).

(١٩) للتحقيق في هذا الموضوع، يراجع:

Meherzad Boroujerdi , Iranian Intellectuals and the West: the Tormented Triumph of Nativism, Syracuse, N. Y. , Syracuse University Press, 1996.

(20) Abdallah Laroui, the crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism, Berkeley, calif, University of cali - fornia Press, 1976, pp. 156 - 55.

(٢١) راجع في نقود الألمان للحداثة:

Kevin Repp, Reformers, Critics, and the paths of German Modernity: Anti - politics and the search for Alternatives, 1890 - 1914, cambridge, ma, Harvard University press, 2000.

(٢٢) مخبر السلطة هدایت، تحفه مخبری یا کار بی کاری، طهران، مطبعة المجلس، ١٣٣٣ .

(٢٢) علمًا أن نظرية مخبر السلطة هدایت للحداثة تختلف في بعدها عن نظرية مفكّر ک (راسو): إذ كان الأخير يرى أيضًا بطalan طبيعة المجتمع المدني، ودعا الناس للتخلص من وباء الحداثة. أما مخبر السلطة فلم ير في الملكية الخصوصية دلالة على الطمع والظلم، ولم يؤمن . خلافاً لـ (راسو) . بالإدارة الجماعية والعقد الاجتماعي. ومن المفارقات أن انتقاد الاستشارة في الغرب يصدر دائمًا من اليساريين، في حين لا يزال اليمينيون في إيران هم المعارضون على العقلانية العالمية في عصر الاستشارة والإنسان العلماني.

(٢٤) لم يكن مخبر السلطة هو الوحيد من أبناء جيله الذي انتقد الغربنة في إيران. هناك كتاب آخرون أيضًا كانوا يدعمون سياسات التجديد في الدولة. وينتقدون في الوقت ذاته الغربنة وتقليد أوروبا في المجتمع، أمثال: محمد علي فروغی(١٨٧٦ - ١٩٤٢)، قاسم غني(١٨٩٣ - ١٩٥٢)، السيد ولی الله نصر(١٨٧٦ - ١٩٤٦)، العلامة القزوینی(١٨٧٧ - ١٩٤٩)، غلام رضا رشید یاسمی(١٨٩٦ - ١٩٥١)، السيد فخر الدین شادمان(١٩٠٧ - ١٩٦٧)، علي شایگان(١٩٠٢ - ١٩٨١).

(25) Anthony Giddens, Modernity and self - Identity: Self and society in the late Modern Age, Stanford,calif, Stanford Uni - Varsity press ,1991, p. 16.

(٢٦) يذهب معظم الباحثين إلى أن كلاً من: المیرزا فتح علی آخوند زاده، والمیرزا ملکم خان، والسيد حسن تقی زاده، كانوا من ضمن المجموعة الأولى من المثقفين. علمًا أن تقی زاده . وعلى الرغم من بداياته مطلع القرن ١٢٠٠هـ.ش في المطالبة بتقلید الغرب والانتیاد له . سحب کلامه في مشارف العقد ١٣٣٠هـ.ش، وتراجع عن رأيه السابق. (انظر: سید حسن تقی زاده، خطابه های آقای سید حسن تقی زاده درأخذ تمدن خارجي: ٧، طهران، منشورات باشگاه مهرگان، ١٣٣٩).

(٢٧) يمكن الاستعانة هنا باستدلال (أنطوني غيدنз) على التفكك بين مفهوم المساحة (space) ومفهوم المكان (place) في الحداثة: إذ يرى أن ظهور الحداثة والتراجيب في الاتصال مع الآخرين «الغائبين» بعد المسافة فصل بين المساحة والمكان، أي المجال المادي للأحداث الاجتماعية. وحسب الحداثة فإن المكان يتحول إلى ظاهرة وهمية (phantas magoric)، بمعنى تأثير القوى الاجتماعية النائية على شكل وماماهية المساحات المحددة بشكل ملحوظ. وعليه لن يكون هيكل المساحة المعنية

متأثيراً فقط بعوامله الداخلية، وإن ظاهر هذا الهيكل العام يخفي خلفه تأثير العوامل التالية، ودورها في تحديد ماهيته وطبيعته الواقعية.

Anthony Giddens, the consequences of modernity, Stanford. Calif, Stanford University press,1990, pp. 18 - 19.

(28) Hisham sharabi, “modernity and Islamic Revival: the critical task of Arab Intellectuals”, contention: Debates in society, culture, and science, 2, No. 1 (Fall 1992), p. 129.

(٢٩) راجع في دراسة نماذج العنف والوحشية:

Anthony Giddens,the Nation - state and Violence ,Berkeley, calif, University of California press, 1985, and Jon Keane, Reflections on Violence, London, Verso, 1996.

(30) O - Azizal - Azmeh,Islam and Modernities, London , Verso, 1993, p. 20.

(٣١) يرى تشادهوري (Nivad chaudhuri)، المفكر الهندي، «أن الغرب منحنا الفردية، وأخذ منها المواطنة».

الإيمان في عصر خفاء الله

. القسم الأول .

د. أحمد النراقي^(*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدمة —

إن الإيمان عبارة عن حالة وجودية تتمثل بالارتباط الخاص بين طرفين، ويتجلّى هذا الارتباط في صلب الأديان التوحيدية بين الإنسان والإله. ويكتب التحقق لنوع الحالة الإيمانية في حياة المؤمنين طبقاً لنوع الارتباط القائم بين هذين الطرفين. ويمكن التمييز بين الحالات الإيمانية . في الحد الأدنى . على أساس قاعدتين هامتين:

الأولى: قوّة أو ضعف الارتباط، أو اختلاف المراتب من الناحية الكميّة. وقد بيّن المولوي هذا المعيار في قصة ذلك الزرادشتى الذي دعّه جماعة من المسلمين إلى اعتناق الإسلام في عهد بايزيد البسطامي، فأجابهم بما مضمونه: (لا طاقة لي على تحمل الإيمان الذي يتحلى به بايزيد البسطامي، فهو إيمان أفرزته التضحيات الجسمام، وهو إيمان قد تجلّى بنفسه، لا كالإيمان الذي ساقني إليه مزاجي ورغبتي. إن الذي تفصله عن الإيمان مئات الأميال مثلي لا محالة يض محلّ إيمانه بإزاء إيمانكم). ويبدو أن الاختلاف بين إيمان بايزيد وإيمان المریدين هنا يكمن في الدرجة.

الثانية: الاختلاف في نوع الارتباط، أو الاختلاف بين المراتب في الكيفية. يبدو

(*) باحث وكاتب متخصص في مجال فلسفة الدين وعلم المعرفة. يُعرف بهذا الاسم، واسمه الحقيقي آرش نراقي.

أن الحالة الإيمانية لدى الإنسان المعاصر تختلف عن الحالة الإيمانية لإنسان ما قبل عصر التقدم من الناحية الكيفية.

وفيما يلي نشرح هذين النموذجين الإيمانيين، والاختلاف القائم بينهما باختصار:

نموذج الإيمان الإبراهيمي —

يمكن لنا تسمية النموذج الأول بـ «نموذج الإيمان الإبراهيمي». وهو يحكي إلى حد كبير، عن النموذج الإيماني في عالم ما قبل الحداثة. وخير تجلٌ لهذا النوع من التجربة الإيمانية في الأديان التوحيدية نشاهد في سيرة إبراهيم. يطلق العهد القديم على إبراهيم أنه «أبو الإيمان»، كما يثنى عليه القرآن واصفًا إياه بـ «المؤمن». إن أهم مشهد في سيرة إبراهيم يكشف عن حقيقة إيمانه هو مشهد تضحيته بولده. طبقاً لما جاء في العهد القديم^(١)، وما نزل في القرآن، نجد النبي إبراهيم يرى في المنام أنه يؤمر بذبح ولده على مذبح التضحية^(٢). وتلبيةً لهذا النداء يبادر إبراهيم إلى أخذ ولده إلى موضع التضحية، ويضع السكين على رقبته، بيد أن السكين لم تترك أثراً في رقبة الولد، وبدلًا من ذلك فقد نزل كبسٌ؛ للتضحية به.

إن للأمر الإلهي في هذه القصة بعض الخصائص البارزة، وهي:

أولاً: إن هذا الأمر الإلهي يتعارض مع أعمق العواطف الإنسانية لدى إبراهيم، إلا وهي العاطفة الأبوية.

وثانياً: إن هذا الأمر الإلهي يتناهى مع الأصل الأخلاقي الذي لا يشكُ فيه أحد، إلا وهو قتل الإنسان البريء (خاصة إذا كان هذا الإنسان مجرد طفل لا ذنب له).

وثالثاً: كان يتعين على إبراهيم تفتيذ هذا الأمر بأقصى أنواع الطرق والأساليب الممكنة، وذلك بأن يحرّر رقبة طفله بيده، وهو طفله الأثير على قلبه، والذي رزقه الله به في شيخوخته.

ورابعاً: إن النبي إبراهيم قد امتنع الأمر، بمعنى أنه أقدم بالفعل على وضع السكين على رقبة ذلك الطفل، وشرع بعملية الذبح، وكأنه بذلك قد ضحى بهويته

الإنسانية. فالحقيقة أن الذي تمت التضحية به في هذه القصة هو إبراهيم، وليس ولده الصغير. وإن مسار العملية يثبت أن التضحية قد أُنجزت. على خلاف التصور السائد؛ حيث إن الذي كان يجب التضحية به قد تمت التضحية به فعلاً. فإن إبراهيم قد حَرَّ بتلك السكينة رقة «كينونته الذاتية».

وخامساً: إن الله لم يمنحه صفة «المؤمن» إلا بعد انتهاء هذه القصة تماماً.

إن هذه القصة تعكس حقيقة الإيمان في تعاليم الأديان التوحيدية. وإن جوهر هذه التجربة يعبر عن تغيير في مركز ثقل الوجود، ونقله من الذات الإنسانية إلى الذات الإلهية. وهذا التحول أو التبدل في المزاج هو الذي يطلق عليه العرفاء من المسلمين تسمية «الإماتة»، أو «الموت الإرادي»، أو «الموت قبل الموت». وقالوا بأن أفضل تجلّيات هذا النوع تجدها في تجارب العشق التي تحدث في الدائرة البشرية.

إن كنوز الإيمان تخرج من تحت أنفاس النفس. وعليه فإن التجربة الإيمانية الإبراهيمية تشتمل على نوع من «التفويض» أو «التضحية بالنفس». يتعمّن على الشخص أن يتخلّى عن ذاته، وأن يهب كلّ وجوده إلى الآخر. وبعبارة أخرى: عليه أن يبذل الوجود المنغلق على الذات، ويحوّله إلى الوجود المنفتح باتجاه المحبوب الأوحد.

وإن لهذه التضحية بالذات عدة خصائص:

الأولى: إنه ينبع عن ثقة عميقـة. فإن مجرد الاعتقاد النظري بالله لا يمكن اعتباره إيماناً، فالمؤمن ليس هو الذي يعتقد جازماً بصدق القضية القائلة: «إن الله موجود»، وإنما كان إبليس أول المؤمنين. وعليه ليس الإيمان صرف اعتقاد، بل هو نوع من الوثوق. إن إيمان المؤمن يتجلّى في خشوع القلب، وفي خضوع الجوارح في حضرة الله، بمعنى أنه يتخطّى حدود الاعتقاد بقضية، ليبلغ قلعة الثقة الوجودية الحصينة.

الثانية: إن هذا النوع من المرتبة الإيمانية يقوم على تصور إله ملموس ومجسّد، بمعنى الإله الذي يمكن له أن يدخل طرفاً في علاقة تقوم بين طرفين، علاقة من نمط العلاقة التي تقوم بين «المتكلّم والمخاطب». إن هذا النوع من العلاقة يتجاوز الحالة السطحية، ويمتزج بروح الفرد، ويزدهر في أعماق وجوده وحياته.

إن العلاقة بين «المتكلّم والمخاطب» . خلافاً للعلاقة بين «المتكلّم والغائب» . لا

يمكن أن تكون علاقة فاترة يشوبها البرود. إن ارتباط عالم الفيزياء بالمادة الفيزيائية يفتقر إلى العمق، ويبقى مقتصرًا على سطح الظواهر، في حين أن علاقة الفرد تحظى بصدقية علاقة حميمة ذات معنى، ومفعمة بالتواصل الشخصي والوجودي. وبطبيعة الحال فإن العلاقة بين «المتكلّم والمخاطب» بدورها تكون على ضربين؛ فلأحياناً يكون ثُوَّق «المتكلّم» بـ«المخاطب» ثُوَّقاً آلياً، بمعنى أن المتكلّم ينظر إلى المخاطب بوصفه آلة وأداة يمكنها أن تلبّي بعض حواياه بجدارة وكفاءة؛ وتارة يكون ثُوَّق «المتكلّم» بـ«المخاطب» ثُوَّقاً ذاتياً، بمعنى أن تكون لذات المخاطب مدخلية في صلب هذه العلاقة، وبمعنى أن المتكلّم لا يريد المخاطب لشيء وراء ذاته، فليس الغاية من هذه العلاقة غير المخاطب. إن المؤمن في مراتبه الإيمانية المتقدّمة يتجلّى بوثوق آلي بالله، وهو وثوق يتجلّى بشكلٍ خاص في إطار دعاء طلب الحاجة». وأما في المراتب العليا فإن المؤمن يتخلّى بثقة ذاتية مطلقة بالله، بمعنى أنه لا يريد الله طمعاً أو خوفاً، بل يريد له ذاته. وإن هذا النوع من الوثوق يتجلّى في المراتب العليا من الدعاء، وهو دعاء المحبة ودعاء الفنان في ذات الله، الذي هو عين انعدام الدعاء.

الثالثة: طبقاً لما تقدّم فإن حقيقة التجربة الإيمانية التي هي من نمط العلاقة بين «المتكلّم والمخاطب» تقوم بين خليلين، بمعنى أن جوهرها هو الثقة الذاتية بالمحبوب.

الرابعة: إن العلاقة الإيمانية علاقة حميمة ومفعمة بالحماسة والتضخيّة والتفاني. وإن النبي إبراهيم قد عمد إلى التضخيّة بأعلى ما يملك من أجل اجتياز الهوة القائمة بينه وبين الله. إن هذا التفاني هو سر السعادة والازدهار الروحي والمعنوي.

ومن باب المثال: ورد في سيرة أبي سعيد أبي الخير أنه مرّ ذات يوم بلمة من الشباب يحملون رفيقاً لهم يافعاً على أكتافهم، ويهتفون وبهلوان له، فسألهم الشيخ: مَنْ هذا الشاب؟ فقالوا له: «إنه أمير المقامرين»، فاستدعاه الشيخ وقال له: كيف استحققت هذه الإمارة؟ فقال: «أيها الشيخ...، لقد حصلت عليها بصدق التضخيّة، وظهر التفاني». فندت عن الشيخ صيحة وقال: «ضحك بصدق، وافن بطهْر، وكُنْ أميراً!».

عندما نضمّ هذه العناصر إلى بعضها نصل إلى صورة عن الحالة الإيمانية

الإبراهيمية، وهي علاقة روحية عميقه بين موجودين ملموسين، قائمة على أساس من الثقة الحماسية المتقانية، وتقل مركز ثقل الوجود من «المتكلّم» إلى «المخاطب»، ومنذ تلك اللحظة يغدو مدار ثقل المتكلّم مركزاً لثقل المخاطب. وهذه هي العلاقة التي يطلق عليها مفهوم «الوجود». وعليه فإن جوهر الإيمان الإبراهيمي هو نوعٌ خاصٌ من التجربة العاطفية.

إن من أهم التعاليم العرفانية التقليدية هي الحقيقة التي تقول بأن الإيمان هو الوجود. وقد توصلَ العرفاء في خصوص الإيمان وعلاقته بالوجود إلى حقيقتين هامتين؛ إحداهما بشأن ماهية الله؛ والأخرى بشأن حقيقة السلوك المعنوي.

عندما تكون ماهية الله منظورة للعارف فإنه يراه في الدرجة الأولى وقبل كل شيء كائنًا محبوبياً، دون أن يكلف نفسه عناء الخوض في تعقيدات العلة الأولى أو المحرك الأول أو واجب الوجود أو رب الأرباب وما إلى ذلك. إن العارف يرى مكمن العلاقة بين الله والإنسان في إطار الحب، بعيداً عن دائرة العلية والمالكيّة، «دون أن يقلل من شأن خالقية الله ومالكيته».

وإن إمكان حب الله عند العارف مفهومين في الحد الأدنى: طبقاً للمفهوم الأول يكون الله معشوقاً. وقد ورد في الحديث القدسي: قال داود عليه السلام: «يا رب، لماذا خلقتَ الخلق؟» قال: «كنتُ كنزاً مخفياً، فأحببتُ أن أعرف، فخلقتُ الخلق لكي أعرف».

من هنا كان الله عندما خلق الكون قد أبدع مشهداً من الحسن؛ كي يظهر جماله من خلاله، ويستهوي قلوب عباده. وكان العالم مرآة تعكس جمال الله. وفي هذا المقام تكون إمكانية حب الله بمعنى كون الله معشوقاً.

وطبقاً للمفهوم الثاني من العشق يمكن لله أن يكون عاشقاً. وقد ورد في الحديث القدسي أن الله قال لنبيه الأكرم ﷺ: «لولاك لما خلقت الأفلاك». وكان إظهار حسن الله هنا يحكي عن الرؤية الكامنة في روح النبي. وبعبارة أعم: إن الإنسان يتجلّى بوصفه أجمل مخلوقاته. ويبدو أن الله هنا قد خلق جميع المشاهد من أجل ظهور الإنسان، والاستمتاع بالنظر إليه. ومن هذه الزاوية تكون إمكانية حب

الله بمعنى كونه عاشقاً.

وبطبيعة الحال فإن هذين المفهومين يعبران عن شيء واحد، فهما وجهان لعملة واحدة. وكما يقول المولوي في المثوى: «كلّ منْ رأيته عاشقاً فاعتبره معشوقاً...؛ لأنّ المحبوب هو شيء من هذا وذاك... وإن كان الظامي يبحث عن الماء فإن الماء بدوره يبحث عن الظامئين... وحيث يكون الله هو العاشق فما عليك إلا أن تلتزم الصمت... وإن هو شدّ أذنك فكن كلك أذناً»^(٢).

إن التعليم الثاني للعرفاء ناظر إلى أسلوب السلوك، والخروج إلى مقام الإيمان الإلهي. يرى العرفاء أن الإيمان من جنس العشق، غير أن العشق فن الممارسة، ومن خلال الممارسة يشتّد العشق. ومن هنا يعبر العرفاء عن تعليمهم الثاني في خصوص العشق قائلين: «المجاز فنطراً الحقيقة»، بمعنى أن العشق المجازي يشكل جسراً إلى العشق الحقيقي أو السماوي. إن تجربة العشق المتعارف في الدائرة البشرية تعلم العاشق دروساً في التضحية والفاء والإيثار، وتعمل على توحيد وتسييق وجوده المتاثر وغير المنسجم حول حضور المحبوب، ويفضي شفافية على روحه، ويزيد من جمال عينيه وبريقهما، وحدة رؤيتهما وإبصارهما، كل ذلك يمنح للعاشق هذه الشخصية والروح، لكي يجعله أقدر على سلوك المراتب الأعلى من عوالم المعنى. ومن زاوية التقليد السائد في العرفان التوحيدى تعدّ غاية السلوك المعنوي هي إدراك حضور الله والاتحاد والاندماك به، كالقطرة التي تمتزج بالبحر. إنه يمتزج به، ويفيّب عن إدراك وجوده، ويستعيد العثور على نفسه من خلال العثور عليه، أي يتّحد معه بمعنى العميق. إن هذه التجربة من الفناء تلزمني «أنا» السالك في الأصل بنوع من التغيير الجذري. من الزاوية السلوكية تكتسب تجربة العشق أهميتها من ناحية أنها تغير هندسة الـ «أنا» لدى السالك للطريق. إن الفرد العاشق يشعر بهزة في جوهر الوجود أو الـ «أنا» المتمحورة حول الذات. إن العشق يأتي هادراً مثل السيل الجارف ليحطّم جدران الـ «أنا» المتمحورة حول الذات، ويفتح كوة في جدار ذلك الوجود المنغلق على ذاته. إن هذا التحول الوجودي والجذري الذي يأتي إثر تجربة العشق يعمل على تغيير نوع رؤية الفرد إلى العالم، ويعطيه عيناً جديدة، ويضعه في حالة وجودية تمكّنه من مشاهدة سطوح

ومستويات من الوجود لم تكن ظاهرة له. وتحظى هذه التجربة بأهمية جوهرية من الزاوية العرفانية. إن أصل التدين والسير في عالم المعنى من زاوية العارف يجب أن يؤدي في نهاية المطاف إلى فتح بصيرة روح السالك. لا يمكن رؤية الله بعين الباصرة، بل يجب أن نراه بعين البصيرة. وبعبارة أخرى: لا بدّ من رؤية الله بعين الروح، لا بعين الجسد. ومن هنا نجد عارفاً مثل المولوي لا يسأل الله غير نعمة «الإبصار»، إذ يقول: «لا نسألك بعد هذا غير نعمة البصر... كي لا تغطي البحار أعود التبن والقش»^(٤)؛ «إنما المرء البصر، وليس سواه غير اللحم والدم... فكلّ ما تراه العين كان هو ذاته»^(٥).

تجربة العشق مران للرؤبة —

إن تحليل قصة إبراهيم يثبت لنا أن الإيمان نوع حالة يقيم فيها الفرد ارتباطاً وثيقاً وحماسياً مع الله، ويكون هذا الارتباط من نمط الوجد. فالإيمان عشق. وحقيقة هذه التجربة العاطفية والوجدانية هي قوة البصيرة، وحدة الرؤية. بيد أن لتجربة الإيمان الإبراهيمي خاصية هامة، وهي أن هذا الإيمان يقوم على تجربة الحضور. فإن إيمان إبراهيم وارتباطه الحماسي والمتfanاني مع الله قائم على تجربة حضور الله والتواصل بين الكائنات المقدسة. قال الله تعالى: «وَكَذَلِكَ تُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَيَكُونَ مِنَ الْمُؤْقِنِينَ» (الأనعام: ٧٥). وعليه فقد قام اليقين الإبراهيمي على مشاهدة ملوكوت السماوات والأرض. وجاء في القرآن أيضاً أن الملائكة الموكّلين بعذاب قوم لوطٍ حلّت في ضيافة إبراهيم، وجلست على مائدة طعامه، وعندما رأته خائفاً منها كشفت له عن هويتها: تسكيناً لفزعه؛ ول يكن من المؤمنين (لا أن تجلب له أسباب الهلع والاضطراب). وعندما بشّروه وأهله بالولد ضحكت زوجه ضحكة تعبّر عن بالغ الهدوء والسكينة في حضرة الملائكة. ومن ناحية أخرى: عندما علم إبراهيم بفحوى المهمة التي أرسل بها الأنبياء وجد نفسه من القرب إلى الله، بحيث أباح لنفسه أن يجادله في قوم لوطٍ، وأن يدافع عنهم. وقد أصرّ على موقفه هذا حتى طلب منه الله برفيقٍ ولين أن يعرض عن طلبه^(٦). وفوق ذلك فقد كشف الله لإبراهيم عن جانبٍ من حقيقة المعاد^(٧). إن هذا الاستئناس بالكائنات

المقدّسة، والاتصال المباشر مع الله (إلى مستوى الحوار والجادلة)، وكذلك مشاهدة ملوك السماوات والأرض، هو الذي يحكى عن أرضية الحياة الإيمانية لإبراهيم. وعليه فإن الإيمان الإبراهيمي يقوم على أساس تجارب دينية عميقه للغاية، واتصال مباشر مع الله. وقد تم تنظيمه على أساس متين من التواصل بين الكائنات القدسية. وعلى هذا الأساس يجب العثور على ما يميز الإيمان الإبراهيمي الراهن بالحب والعشق في اليقين وتجربة الحضور أو اليقين المتبثق عن تجربة الحضور. إن التجربة المباشرة لحضور الله والكائنات القدسية قد أفضت إلى حصوله على اليقين القلبي الصلب والراسخ، وإن هذا اليقين الذي لا يمكن للشك أن يخترقه قد أعدّ الذات لخوض تجربة التضحية والفناء من أجل المحبوب.

سالك ما قبل الحداثة وحالة الغيبة —

إن الإيمان الإبراهيمي واليقين القائم على تجربة الحضور المباشرة كان هو الهدف المُلْهِم للسالكين في طريق العرفان الإسلامي. وقد كان السلوك الروحي والمعنوي في عالم ما قبل الحداثة يقوم على فرضية أن الحضور الإلهي ساطع في سماء المفاهيم والمعاني. كان السالك يجد نفسه في عصر ظهور الأمر الإلهي. بيد أن تجربة حضور الله مباشرة لم تكن بالتجربة السهلة. ومن هنا كان السالك في الغالب يجد نفسه في حالة مختلفة عن الحالة الإبراهيمية. لقد كان يعرف تجربة غيبة الله وتتجذر ظلمة الروح جيداً. وفي الحقيقة فإن السلوك العرفاني في أساسه كان قائماً على فرضية محظوية السالك، وافتقاره إلى تجربة حضور الله. إن سلوك العارف في الحقيقة جهدٌ منظم ومتواصل من أجل تمزيق الحجب الحائلة بينه وبين الله، والوصول إلى عالم ما وراء الحجاب، وخوض تجربة مباشرة لحضور الأمر الإلهي. وعلى هذا الأساس فإن العرفاء التقليديين في الأديان التوحيدية كانوا مدركين لتجربة الغيبة، وكانوا ينظرون لتبيان هذه التجربة وسبل اجتياز هذه الظلمات الروحية. وفي الحقيقة فإن العرفاء؛ لكي يفهموا تجربة الغيبة هذه ويغلبوا عليها، قد أسسوا لعلم يمكن تسميته بـ«معرفة الحجب».

يرى العرفاء في عالم ما قبل الحداثة أن حالة الغيبة هي في الغالب عبارة عن محجوبية البشر عن إدراك حضور الله. وبعبارة أخرى: إن شمس عالم المفهوم (الله) تسطع في سماء عالم المعاني باستمرار، غير أن تقصیر البشر أو قصوره في المنهج والأسلوب يحجبه عن إدراك ومشاهدة هذا السطوع الباهر. ولكن إذا كانت هذه الشمس ساطعة في رابعة النهار فلماذا يعجز الإنسان المتعطش إلى المعرفة عن إدراك هذه الحقيقة؟ في معرض الإجابة عن هذا السؤال يطرح العرفاء نظريتهم بشأن ماهية وأنواع هذه الحجب التي تحول بين الإنسان وبين الله.

تقوم نظرية معرفة الحجب التي صدّع بها العرفاء على عدّ من الأركان الرئيسية، وهذا بيانها:

الرکن الأول: إن قلب الإنسان هو موضع إدراك الله والحقائق القدسية. فقد سُئل رسول الله: أين الله؟ في الأرض أو في السماء؟ فقال: «في قلوب عباده المؤمنين». وقد أعاد المولوي هذا المعنى في سياق روايته لقصة مسیر بایزید البسطامی إلى الحجّ؛ إذ يقول: «صادف بایزید البسطامی في طريقه إلى الحجّ شيخاً عارفاً كثیر العيال، فسألته الشيخ عن وجهته وغايتها؟ فأجابه بایزید أنه ينوي الحجّ، فسألته الشيخ: كم تحمل من النقود؟ فذكر له بایزید مقدار الأموال التي معه، فقال الشيخ: أعطني النقود وطفّ حولي سبعاً فإن ذلك يغريك عن الطواف حول الكعبة، وستكتب لك حجّة، بل إن هذا الطواف خيراً من الطواف حول الكعبة، فسألته بایزید أن يبيّن له السرّ الكامن في هذه الحكمة، فأجابه الشيخ: إن حجارة الكعبة لا تعدو أن تكون شيئاً مادياً، وإن الله الذي هو وراء الأمور المادية لم ولن يطأ هذا البيت، في حين أن قلب هذا الشيخ العارف لا يزال عامراً بذكر الله، فهو لا يفتّا يذكره على الدوام. وعليه فإن بيت الله الحقيقي هو هذا الفؤاد - يعني بذلك قلب العارف -، الذي يتجلّ فيه حضور الله بعيداً عن قيود المادة. وعليه فإن كان بایزید يروم قصد الكعبة الحقيقية والحجّ إلى بيت الله فعليه أن يقصد هذا البيت المكين، ويترك بيت الطين^(٨). نضيف إلى ذلك أن اللغة التمثيلية السائدة بين العرفاء تمثل «المرأة» فيها القلب. ومن باب المثال: يشبه المولوي قلب الإنسان الذي لا يدرك حضور الله بالمرأة الصدئة^(٩).

الركن الثاني لنظرية معرفة الحجاب لدى العرفاء هو أن الله من جنس النور، وهو في حال سطوع وإشعاع مستمر. فهو حاضرٌ على الدوام. وهو لا يغيب أبداً، بل نحن الذين نتغيب أحياناً. وقد ورد التعبير عن الله بـ«النور» في الكثير من مواطن القرآن الكريم، ومن ذلك قوله تعالى: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (النور: ٣٥)، أو قوله: «يَهْدِي اللَّهُ لَنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (النور: ٣٥).

الركن الثالث لنظرية العرفاء في هذا الخصوص هو الفرضية القائلة بأن رؤية تلك الشمس - أي الله - وتجربة إدراك حضوره لا تكون إلا إذا كان الفرد في موقع مناسبٍ يؤهل له مثل هذه الرؤية. فلو انحاز المرء إلى ذلك الموقع أمكن له رؤية ذلك النور. وفي اللغة التمثيلية للعرفان يعبر عن «الوقوف في الموقع المناسب» بـ«فتح العين» أو «إخراج الرأس من الحفرة» أو «الخروج من جوف الكهف». فلو كانت الشمس ساطعة في رابعة النهار، ولكن الفرد أصرَّ على إغلاق عينيه، أو دسَّ رأسه في التراب، أو اختار العزلة في جوف الكهف، فإنه بطبيعة الحال سيحرم نفسه من نعمة رؤية النور. وبطبيعة الحال فإن هؤلاء العرفاء يرون أن السالك الماحد والسعيد يمكنه أن يضع نفسه في موضع الرؤية. وإن هذا التوفيق وإن كان صعب المنال ولكنه ليس مستحيلاً، فيتمكن للمرء أن يزيل الغشاوة عن عينيه والنظر إلى الشمس، وبإمكانه أن يخرج رأسه من التراب والنظر في السماء، كما يمكنه الخروج من ظلمات الكهف والجلوس على قمة الجبل والنظر إلى الضياء.

الركن الرابع لهذه النظرية في مقام التوضيح التفصيلي لهذه التجربة الهامة للسالكين يكمن في الإجابة عن السؤال القائل: لماذا لا تعكس شمس حضور الله على مرأة قلب الإنسان؟

وقد عرض الغزالي في مقام إيضاح هذا المعنى العديد من الأدلة الهامة:

الأول: أحياناً لا تسع المرأة للشمس؛ وذلك لوجود نقص في بنيتها. ومن باب المثل: إن قلب الطفل لا يسع للتجارب المعنوية الرفيعة، بمعنى أن بنيته العقلية والنفسية لما تسع بعد لخوض مثل هذه التجارب. وعليه فإن الحجاب الأول الذي يمنع الرؤية هو نوعٌ من النقص في بنية وتركيبة وجودنا.

الثاني: إن المرأة إنما تستطيع أن تعكس ضوء الشمس إذا جلي عنها الصدأ، على حد تعبير المولوي. وعليه فإن قلب الإنسان حتى إذا تكامل من الناحية الوجودية لن يستطيع أن يعكس نور الفضيلة إذا تراكم عليه الغبار والصدأ. إذن يشترط في خوض تلك التجربة صفاء القلب ونقاوه^(١٠).

ويفي هذا السياق روى المولوي هذا المعنى في ذكره لقصة الصينيين والروميين المعتبرة. وفي الحقيقة فإن المغزى في تلك القصة هو أن كشف الحقائق القدسية يتطلب قلباً نقياً ومراة صافية. وخلاصة القصة أن الصينيين والروميين تنافسوا فيما بينهم، وأخذت كل مجموعة منهم تتبرج على الأخرى بأنها هي الأفضل في فن الرسم واستخدام الألوان، حتى قرر القرار على إثبات ذلك على أرض الواقع، والاحتكام إلى الممارسة الفعلية. فاختاروا مسرحاً، وأقاموا فيه ستارتين كبيرتين متقابلين؛ ليبدع الصينيون لوحتهم الفنية على إحداهما، ويبدع الروميون لوحتهم الفنية على الأخرى. فبادر الفنانون الصينيون إلى مطالبة ميزانية الإمبراطورية الصينية بتوفير آلاف الأصبع ليبدعوا لوحة فنية زاهية بمختلف الألوان. أما الروميون فلم يفعلوا شيئاً سوى صقل لوحتهم وتلميعها طوال تلك الفترة. ولكن ما إن أزاح الصينيون الستار عن لوحتهم حتى انعكست على لوحة الروميين بشكلٍ أبهى وأنصع. وهنا يعمد المولوي إلى بيان السر والحكمة من هذه القصة الرمزية، إذ يقول: إن الروميين هم الصوفيون الذين لا يملكون من البراعة غير صقل صفحة أنفسهم، وإزاحة أدران الطمع والبخل والحسد والأحقاد عن قلوبهم، ف تكون قابلة لأن تتطبع عليها جميع الفضائل^(١١).

إن الصدأ الذي يشوه صفحة القلب في رؤية العرفاء. كما أشار المولوي إلى ذلك عبارة عن ذلك المفهوم الذي يتم التعبير عنه في اللغة الدينية بـ «المعصية». وفي السلوك المعنوي يعتبر كل ما يبعد العبد عن الله «معصية». إن ارتكاب كل معصية يترك نقطة سوداء على صفحة القلب الصافية، وتكرار المعاصي يؤدي إلى تراكم تلك النقط السوداء، حتى ينتشر السواد ويستوعب القلب، فلا يعود قادراً على تقبيل البريق، وانعكاس تلاؤ وجمال العالم.

الثالث: إن إزاحة الصدأ وصقل مرآة القلب؛ لظهور بريق الشمس والحقائق

القدسية، ضروريٌّ، ولكنَّه غير كافٍ. وحتى القلب الصافي يبقى في بعض الأحيان محظوظاً عن انعكاس ضوء الشمس. ولكنَّ ما هو السبب في حجب القلب الصافي؟ يجيب الغزالي بأنَّ المرأة لا تعكس ضوء الشمس. مهما كانت صافية ومصقوله . إلا إذا كانت مواجهةً لها. إنَّ المرأة التي تستدير الشمس لا تعكس ضوء الشمس بطبيعة الحال مهما كانت صافية وغير مشوهة. إنَّ من أهم الشروط لتحصيل هذه المواجهة الصحيحة هو أنَّ يغدو الفرد قليلاً واحداً، بمعنى أنَّ يجعل قلبه . المشطور إلى آلاف القطع؛ بسبب تنازع ألوان الطالبين عليه . كتلةً واحدة، من خلال تركيزه على جهة واحدة. إنَّ القلب المعنوي هو القلب الذي يتمسّك بجهة واحدة، وذلك لأنَّ يتوجه إلى الله تعالى. وهذا ما يشير إليه المولوي في بيانه لقصة مجنون ليلي والناقة: «لقد أقض مضجع قيس الشوق إلى رؤية ليلي، فاعتلى ظهر ناقته؛ ليجوب الفيافي مسرعاً إليها، ولكنَّ الناقة كان لها فصيلٌ تركته وراءها، فهي مشدودةٌ إليه أبداً، فلم تكن تبدي نشاطاً إلى التقدم، فكان مجنون ليلي يحثّها إلى الإسراع بسوطه، ولكنَّ النوم كان يغلب عليه في أثناء الطريق، فتفتتم الناقة فرقتها وتعود أدراجها إلى فصيلها، فيستيقظ المجنون ليري نفسه عائداً إلى مضارب قبيلته! يقول المولوي: إنَّ مجنون ليلي يقي على هذا التنازع بين حبه لليلى وتمسُّكه بناقه المشدودة إلى فصيلها رذحاً طويلاً من الزمن، حتى رمى بنفسه في نهاية المطاف من على ظهر ناقته، فانكسرت ساقه. ولكنَّه قال لنفسه: لئن أذهب إلى ليلي رُحْفاً على صدري، متحاملاً على جرحي، خيرٌ لي من الركوب على ناقٍ لا يوافق هواي هواها. إنَّ المغزى الذي يرمي إليه المولوي من هذه الحكاية هو أنَّ السلوك المعنوي لا يمكن أن يكون بقليلٍ تتنازعه الأهواء المختلفة والمعارضة أحياناً. فلا بدَّ إما من التضحية بحبِّ ليلي والعودة بالناقة إلى فصيلها، أو ترك الناقة لفصيلها والرُّحْف إلى ليلي مهما كلف الأمر»^(١٢).

الرابع: قد تكون المرأة صافية ومواجهة للشمس، ولكنَّ يكون بينها وبين الشمس حائل وحجاب يحول دون انعكاس ضوء الشمس على صفحة المرأة. وبعبارة أخرى: إنَّ صفاء المرأة وكونها في مواجهة الشمس شرطٌ ضروري لتجربة الرؤية، ولكنَّه ليس كافياً. فإنْ كان هناك حجابٌ بين المرأة والشمس سيحول ذلك دون

خوض تجربة الرؤية. وإن أهم حائل يحول دون القلب الصادق المواجه لله يكمن في «توهُّم» الإله. إن الذين يشدهم الشوق إلى الله تكون لديهم القابلية الصارخة على تصور أماناتهم وأوهامهم على أنها أمور واقعية، واعتبار أوهامهم هي الله. إن هذا النوع من الأوهام هو بمنزلة المخدرات في عالم المعاني، وبإمكانها إيقاف المرء وتحديره وإيهامه بالمشاعر الزائفة بحيث تبعده عن إدراك الإله الحقيقي. وقد حذر المولوي من هذه الأوهام ضمن حكاية معبرة: في أواخر شهر الصيام كان المسلمون ينظرون قبيل الغروب في صفحة السماء، بحثاً عن الهلال، دون جدوى، وإذا بفرد من المسلمين يعلن عن رؤيته للهلال. فنظر الخليفة الثاني عمر بن الخطاب إلى الموضع الذي أشار له ذلك الشخص من السماء، ولكنه لم يرَ أثراً للهلال. ثم طلب عمر من ذلك الشخص أن يبلّ إصبعه ويمرّه على حاجبيه ويعيد النظر في السماء كرّة ثانية، فامتثل ذلك الشخص لأمر الخليفة، وأعاد النظر إلى السماء، فلم يرَ هلالاً! ثم قال له عمر: لقد توهمت شرة من حاجبيك هلالاً. فإذا كانت شرة صغيرة واحدة مقوسة تؤدي بالمرء إلى مثل هذا الوهم فكيف يكون الشأن بالنسبة إلى الوجود المفعم بالانحرافات!^(١٣).

ولكن ما الذي يدعو الإنسان إلى التعلق بهذه الآلة الوهمية والخيالية؟ إن الآلة الوهمية هي حقيقتها انعكاس الحاجة المكتوبة والأعمال الضائعة. إن الإله الزائف هو الصورة المسوخة للذات الكامنة في ضمير السالك. في الحقيقة إن الإنسان هو الذي يخلق من نفسه وئلاً في أعماق روحه عن وعي أو غير وعي، ويهوي ساجداً لنفسه. إن التعلق بالإله الوهمي هو من أكثر أنواع عبادة الأوثان الكامنة شيئاًًاً وانتشاراً. وإن الإله الذي يخلق الإنسان هو من أبرز الحجب التي تحول دون الإنسان وخالقه. إن السرّ في حبّ الإنسان للإله الوهمي يكمن في أنه من صنعه، والإنسان يبحث عن تأثيره وإبداعه في هذا الإله. ولذلك يعتقد المولوي أن هذا هو السبب الذي يجعل الناس أشدّ تعلقاً بالآلة الخيالية والوهمية من تعلقاً بها الإله الحقيقي. وقد أشار إلى هذا المعنى في معرض بيان سبب عبادةبني إسرائيل للعقل الذي صاغوه بأيديهم بعد غياب النبي موسى عليه السلام.^(١٤)

يعتبر العرفاء الإله الحقيقي كاماًًاً وراء أوهام البشر. وفي حكاية الصينيين

والروميين يكمن سرّ إخفاق الصينيين في أنهم عمدوا إلى الحصول على «الجمال» من خلال اصطياده بشباك الخطوط والألوان الزاهية، أما الروميون فقد سعوا إلى اكتشاف هذا «الجمال» بذكائهم من خلال جعل أنفسهم صيداً لذلك الجمال. وعليه يكون هناك نوعان من الآلهة من وجهة نظر العرفاء، وهما: الإله المكتسب الذي يتاسب مع نظام المقولات والمفاهيم الذهنية، ويكون على مستوى مقدمات البراهين العقلية؛ والإله المكتشف الذي يهجم مثل عصا موسى ويلقى جميع تلك الحال، ويزيلها من الوجود بفعل إشعاعات حضورها. إن الإله المكتشف يستحوذ على النظام المفهومي لذهن الإنسان، ويجعل الذهن حائراً أمام عظمته. إن الإله المكتسب يقع صيداً سهلاً في شباك الذهن والنفس البشرية، في حين أن الإله المكتشف هو الذي يعمل على اصطياد الأذهان والأنفس البشرية. وإن ذلك الإله المخلوق هو الذي يحجب هذا الإله الخالق دائمًا وأبداً. ويعد العرفاء إلى توظيف التعبير بـ«إله السر» و«إله الفنج». إن إله السر لغز محير لذهن الإنسان، ويأمل بالتغلب على كنهه وفك شفرته. وأما إله العارفين فهو من نوع آخر. إنه - على حد تعبير الحال - معشوق «مفعم بالت disillusion والفنج، وليس فيه أي سر أو غموض». وبطبيعة الحال لا بد للمرء في مواجهة المعشوق أن يتذلل وأن يترك قيادة الجسد والروح لجاذبية سحر المحبوب.

وفي الحقيقة إن العرفاء قد كشفوا عن سر هام في عالم المعاني، وهو أن ماهية الأمر المقدّس كلما رُمِّت اصطيادها أفلَّتَ من بين يديك، فهي مثل الظل الذي يزداد عنك بعدًا كلما ازددت منه قرباً. عليه لا يمكن اصطياد الأمر المقدّس، فمن الأفضل أن تكون صيداً له^(١٥).

وأحياناً تحول بعض اللذات وبعض الانكشافات المعنوية الأصلية دون إدراك المرء لبعض الحقائق الأسمى، بمعنى أن التجارب الأصلية للكائنات المقدّسة تجعل المرء يتثبت بها أحياناً بشكلٍ يشغله عن الاهتمام بما هو أسمى منها. ومن باب المثال: قد يشغل المرء بأنغام تغريد البلابل فيغفل عن شم الرياحين^(١٦).

الخامس: يرشدنا الغزالى إلى أن كشف سطوح من الحقيقة القدسية يحتاج إلى أكثر من مرأة واحدة. إن هذه الحالة شبيهة بالفرد الذي يريد النظر إلى قفا رأسه. إن

هذا الشخص إذا كانت لديه مراة واحدة فقط لن يستطيع الوصول إلى غايته، فإن هو وضع المرأة أمام عينيه استطاع رؤيتها دون أن تتعكس صورة مؤخرة رأسه فيها، وإن هو وضعها خلف رأسه انعكست مؤخرة رأسه فيها دون أن يستطيع رؤيتها. وعليه لن تحصل له هنا تجربة الرؤية التي يروها، ولن يتأتى له ذلك إلا إذا امتلك مرتين. ويصدق هذا الأمر بالنسبة إلى التجارب المعنوية أيضاً. فإن تجربة رؤية اللامتناهي لا يكون إلا في ظل توفر مرتين متقابلتين. ولكن ما هي المرأة الثانية؟ إن المولوي يعتبر هذه المرأة - التي هي «مرأة الروح». عبارة عن «وجه المعشوق» المعنوي^(١٧).

وعليه فإن من بين الحجب افتقار الفرد إلى المحبوب المعنوي في حياته.

السادس: إن من أهم الحجب القائمة بين الإنسان وبين الله، والتي تؤدي إلى تجربة الغيبة من وجهة نظر العرفاء، هو اللسان. فالسلوك في أغلب الموارد يطلع على الله من خلال «الإخبار»، بمعنى أن شخصاً يخبر عن وجود الله؛ انطلاقاً من علمه أو تجربته، وبؤدي هذا القول إلى خلق حالة لدى الفرد تضنه في طريق المعنى. غير أن اللسان بطبيعته يشتمل على خصلة متقاضة؛ فهو من ناحية يكشف عن الحقيقة، بمعنى أنه يزكي الستار عن حضور الله من خلال «الإخبار»؛ ومن ناحية أخرى يمثل حجاب الحقيقة، بمعنى أنه بسبب محدوديته يقدم للإنسان دوراً ناقصاً عن الله. فهو وإن كان كافشاً من وجهه، إلا أنه حاجبٌ من وجوهه^(١٨).

إن هذه الخاصية الكافشة في اللسان هي التي تفضح قيوده ومحدوديته في المراتب العليا للتجارب المعنوية. فالعارف يدرك أن الطريق الوحيد للكشف عن الله للآخرين هو اللسان. بيد أن اللسان إنما وضع على القاعدة لبيان التجارب الإنسانية المعاشرة. ومن هنا عندما يقترب من دائرة التجارب النادرة لا تكون له القدرة على البيان، وتغدو المفاهيم مثل السمسكة الزلقة التي تفرّ من يد الصياد، وتحتفي في ضباب الإبهام والوهم، لتطلع برأسها مرة أخرى، فما تفتّ تظهر وتحتفي. وعليه فإن هذا اللسان الذي يكشف عن الله في المستويات المعاشرة يغدو حجاباً مضروباً دون الإنسان وإدراك الله، ويختفي صورته في طيّات ظلاله^(١٩).

السابع والأخير: إن جميع العوامل تكون متوفّرة، وتكون جميع الموانع غائبة،

ومع ذلك يرى الفرد نفسه في موقف الغيبة. وهنا يرشدنا العرفاء إلى أن أكبر حجاب دون الله هو الله نفسه. وإن أهم حجاب دون النور هو النور نفسه. فاحياناً يكون النور من الشدة بحيث يبهر البصر، ويحول دونه ودون الرؤية. وتكون شدة حضور الحجاب هنا هي تجربة الحضور. وكما يقول المولوي في المنشاوي: «تمضي الشمس متلعة بشعاعها، متذكرة من نورها نقاباً لها»^(٢٠). ويقول أيضاً: «ما هو الحجاب القائم دون الشمس غير شدة الإشعاع وحدة السطوع»^(٢١).

طبقاً لتعاليم العرفاء فإن نور الله يحتوي على سبعمة حجاب، كما جاء في بعض أبيات المولوي في المنشاوي^(٢٢).

إن تجربة الغيبة هنا تتباين عن تراكم تجلّيات الحضور. وهذه هي الظاهرة التي يتم التعبير عنها في الأدب الديني. العرفاني بـ«حجاب النور» أو «النور الأسود». من باب المثال ما ورد في المناجاة الشعبانية: «وأثير أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك، حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور».

ويطلق العرفاء أحياناً على هذا النوع من التجربة الناشئة عن تراكم تجلّيات الحضور تجربة «العدم». وكان معرفة حضور تجربة الله بوصفها أساس الوجود شديدة الشبه بتجربة الفناء أو العدم، بمعنى أن قوة تشخيص العارف لا يمكنها التمييز بين هذين المفهومين من حيث معرفة الظهور والحضور. ومن هنا يعبر العرفاء أحياناً عن الله بـ«العدم». وهو ما نشاهده في تعبير المولوي عن تجربة معراج النبي الأكرم، الذي هو في حقيقته سلوك تكامل ومعراج نوع البشر، حيث يعبر عن المنزلة الريوية بمنزلة «العدم»^(٢٣).

كانت هذه هي مجموع الأسباب والعناصر التي يشكل بعضها أو جميعها . من وجهة نظر العارف السابق لعصر الحداثة . مانعاً من تجربة رؤية الله ، وتضع روح السالك الواله في موضع الغيبة.

وعليه فإن الحالة الإيمانية لدى السالك المتقدم على عصر الحداثة شبيهة بحالة الإيمان الإبراهيمي التي تقوم على فرضية أن شمس حضور الله واضحة ومستمرة في سماء المعاني. سوى أن الفارق بين الحالتين يكمن في أن المؤمن الإبراهيمي غالباً ما

يجد نفسه في موضع حضور الأمر الإلهي، بينما السالك يجد نفسه في الغالب في حالة الغيبة. وكان العارف في عصر ما قبل الحداثة يرى أن هذه الغيبة ناجمة عن حجاب الإنسان نفسه، وهو حجاب ناشئ عن قصوره أو تقصيره. أما الله فهو حاضر وظاهر، ويكتفي بالإنسان لكي يراه أن يضع نفسه في زاوية تمكّنه من الرؤية، وذلك بأن يخرج من الحفرة التي دفن نفسه فيها؛ ليتمكن من رؤية الشمس الساطعة في كبد السماء^(٢٤).

الإيمان في عصر الغيبة —

يجد إنسان ما بعد الحداثة نفسه خارج حالة الإيمان الإبراهيمي أيضاً، بمعنى أن من أهمّ ما يميّز الحالة الإيمانية لديه هو الافتقار إلى تجربة الحضور. وكان العالم الحديث لم يُعُدْ موضعاً لاختلاف الملائكة والتعايش مع الكائنات المقدسة، وأن اليقين الإبراهيمي الراسخ قد تلاشى ولم يُعُدْ بمتناول الإنسان الحديث.

إلا أن تجربة الغيبة بالنسبة إلى الإنسان الحديث تختلف عن تجربة الغيبة عند السالك الذي كان يعيش فترة ما قبل عصر الحداثة من جهات هامة:

فإن الافتقار إلى تجربة الحضور بالنسبة إلى السالك في فترة ما قبل الحداثة كان ينشأ في الغالب عن بُعد الإنسان عن الله. وبعبارة أخرى: إن السالك قبل عصر الحداثة كان يعيش في عصر حضور الأمر الإلهي، ولكنه يرى نفسه في حالة الغيبة. ولكن يبدو أن بنية عالم المفاهيم في العالم المعاصر قد طرأ عليها تغيير جذري، فلا غُرُو أن ينعكس هذا التغيير الماهوي على التجربة الإيمانية لـإنسان ما بعد الحداثة. فالسالك الحداثي لا يعيش حالة الغيبة الناشئة عن بعد الإنسان، بل إنما ينشأ عن غياب الأمر الإلهي. وفي مقام التمثيل: لا تكون حالة السالك الحداثي كمثل حالة السالك ما قبل الحداثي الذي يغمض عينيه في رابعة النهار، أو يطمر رأسه في حفرة، أو يعتزل في جوف كهف من الكهوف. إن السالك الحداثي حتى إذا فتح عينيه، أو أخرج رأسه من الحفرة، أو تحرر من عزلته وخرج من جَوْفِ كهفه، يبقى عاجزاً عن رؤية الشمس. وكان الشمس في هذا العصر قد دخلت في المحقق، أو كان سماء

المعنى قد دخلت في حلقة الليل وظلمته. إن حالة غيبة الإنسان الحديث قبل أن تكون ناشئة عن غيبته إنما تنشأ عن تواري الله عن الإنسان خلف نقاب الغيبة.

يمكن حمل مفهوم «اختفاء الأمر الإلهي» على معنيين:

الأول: يمكن تسميته بـ«المعنى العام». وطبقاً لهذا المعنى العام اتخذ الله - بوصفه فاعلاً مختاراً - أن يحتجب، وأن يسحب ذاته من دائرة تجربة الإنسان الحديث؛ لأسباب قد لا يعلمهها الإنسان بالضرورة. ومن هنا لا يسع روح الإنسان الحديث أن ترصد حضور الله في أفق تجاربها. وعليه فإن «الاختفاء» في المعنى الأول نوع من «الاختباء» أو «التواري خلف الحجاب». إن هذا النوع من الاختفاء يمكن جمعه . طبق الأصول . مع نمط حياة السالك في عصر ما قبل الحادثة، بمعنى أن الله كان بإمكانه أن يتّخذ قراراً بالغيبة والاختفاء حتى في عصر ما قبل الحادثة، بأن يقلل من ظهوره أو أن يختفي من دائرة التجربة الإنسانية، ولو بشكل مؤقت. ولربما عاش السالكون في عصر ما قبل الحادثة في مراحل من حياتهم المعنوية مثل هذه التجارب.

وأما طبقاً للمعنى الثاني - الذي نطلق عليه تسمية «المعنى الخاص» - تكون بنية عالم المعنى من التحول بحيث يكون ظهور الله وحضوره في أفق تجربة الإنسان داخلاً في المحقق، بمعنى أن شيئاً من حياة - عالم الإنسان الحداثي قد حال بينه وبين تجربة حضور الأمر الإلهي. وهنا يجب أن نعتبر «الاختفاء» شيئاً من قبيل «الكسوف»، بمعنى أن إرادة الله على الاختفاء قد تحققت من خلال التحول الجذري الخاص في بنية حياة - عالم الإنسان الحديث. إن هذا المعنى الثاني من الاختفاء - أي «كسوف الله» . خاص بعصر الحادثة وما بعد الحادثة.

ويجدر بنا هنا أن نبحث في هذا المعنى الثاني الذي يرسم حدود الحياة المعنوية في عصر الحادثة. وفي ما يلي نطرح سؤالين هامين:

الأول: ما هو التحول الجذري الحاصل في حياة - عالم الإنسان الحديث ، والذي مهد الأرضية لظاهرة «الكسوف الإلهي»؟

الثاني: كيف وضعت تلك التحولات الجذرية والبنوية الإنسان الحديث في حالة كسوف الأمر الإلهي؟

قبل الإجابة عن هذين السؤالين يحسن بنا التذكير بأن حضور الأمر الإلهي في سنن الأديان التوحيدية كان يتم عبر ثلاثة نوافذ، بمعنى أن الله كان يظهر نفسه في دائرة التجربة أو المدارك الإنسانية من خلال ثلاثة وسائل، وهي:

الأولى: الطبيعة. قال الله تعالى في القرآن الكريم: «إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَآخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولَئِكَ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جِثَوِيهِمْ وَيَنْقَرُّونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ» (آل عمران: ١٩٠ - ١٩١)، قوله تعالى: «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْأَيْلِ كَيْفَ خُلِقُوا ◆ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ◆ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ ثُبِيتَ ◆ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ» (الغاشية: ٢٠ - ٢١).

ولكن كيف كتب الآيات الطبيعية أن تهدي الإنسان إلى الله؟ إن الآيات الطبيعية كانت تربط روح الإنسان بالله من خلال عدة طرق هامة، وهي:

الطريق الأول: إن الإنسان من خلال تفكيره وتدبره في نظام الخلق والانبهار بإتقان الصنع يدرك وجود ناظم ومدبر وراء هذا النظم والتدبير.

الطريق الثاني: إن بعض الظواهر الطبيعية، من قبيل: أصل وجود الحركة، أو إمكان العالم، يشكل مقدمة للبراهين الفلسفية والمعرفية لإثبات وجود الله.

الطريق الثالث: إن الإنسان في لحظات نادرة من الانبهار بآثار الصنع يشهد وحدة وراء تكثير العالم، ويرى فجأة خلف جمال أو نظم العالم يد ناظم مدبر، بمعنى أن تجربته كانت من نوع الكشف الشهودي دون الكسب العقلي. يعمد الإنسان أحياناً من خلال النظم والجمال القائم في مظاهر العالم إلى صياغة برهان عقلي يستخرج منه وجود ناظم، وهو ما يصطلح عليه بـ «برهان النظم». وأحياناً يشاهد يد التدبير وأصل حضور ذلك الناظم المدبر بمجرد مشاهدة النظم والجمال في مظاهر العالم، وفي قلب نظم وجمال تلك المظاهر، دون أي مقدمات برهانية واستنتاجية. فال الأولى تجربة عقلية من شؤون الفيلسوف، والثانية تجربة شهودية، وهي تعتبر في الغالب من شؤون العارف. وإن اكتشاف الوحدة من وراء الكثرة في عالم الطبيعة أو تجربة وحدة الشهود تشكل مدخلاً للعرفان الآفافي.

الطريق الرابع: أن يعمد الله من خلال المعاجز . التي تعدّ نوعاً من التصرف غير المتعارف في نظم عالم الطبيعة . ليفرض حضوره على تفكير الإنسان ، وروحه أحياناً .

الثانية: «النفس» أو «وجود» ذات الإنسان . حيث كان أهم بناء للسلوك المعنوي هو الحديث الشهير القائل : «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». طبقاً للتلاليم الدينية فقد نفح الله في وجود الإنسان من روحه ، بمعنى أنه كأنما قد أودع شيئاً من جنسه في وجود الإنسان ، وإن اكتشاف ذلك الشيء الكامن في واقع الإنسان يصل بالإنسان إلى اكتشاف ومعرفة الله . وقد جاء التعبير في بعض الروايات بما ورد في العهد القديم : «خلق الله آدم على صورته»^(٢٥) ، بمعنى أن الإنسان إذا تعرّف إلى حقيقة وجوده يكون قد تعرّف إلى حقيقة الله . وهنا يعمد الإنسان من خلال التدبّر في عالمه الداخلي إلى التوصل لاكتشاف وحده وراء تكثير الآيات الأنفسية ، تشير إلى شيء قائم وراء نفسه . إن اكتشاف الوحدة من وراء التكثير في عالم النفس يشكل مدخلاً إلى العرفان الأنفيسي .

الثالثة والأخيرة: «الكلمة». إن الله يُظهر نفسه من خلال الكلمة أيضاً . إن إظهار الله لنفسه من وراء الكلمة من خصائص الأديان التوحيدية . إن الله في الأديان التوحيدية وجود «وتشخيص» ، وإن المقوم الذاتي لمفهوم الشخص . الذي يُظهر ذاته في القابلية على إقامة الارتباط الشخصي المتبادل . هو الظهور في صلب رابطة لغوية . إن الله في الأديان التوحيدية كائن متكلم . وإن الوحي اللغوي يمثل جوهر الأديان التوحيدية ، وإن مركز التجربة المعنوية في هذه السنة . وفي هذه السنة يعتبر كلام الله في إطار النص المقدس من أهم تجلياته التي يظهر من خلالها للإنسان على وجه التحديد .

وفي الحقيقة تقوم الدعوى على أن هذه النواخذة الثلاث قد فقدت بريقيها السابق ، فلم يُعد في عصر الحداثة على ما كان حاله في الأزمنة الماضية ، ولم يُعد النور الإلهي يسطع على نحو ما كان يسطع من خلال هذه النواخذة الثلاث في عصر ما قبل الحداثة .

وعليه فإن السؤال الأول يقول : ما هي التحولات في بنية العالم ، أو بتعبير أدقّ : ما

هو التغيير الذي حصل في نوع رؤية الناس إلى العالم، فأحدث غشاوة في تلك النوافذ الثلاث، وأدخل الإنسان في حالة «الكسوف الإلهي»؟

يحسن بنا قبل كل شيء أن نلقي نظرة على تغيير رؤية الإنسان إلى عالم الطبيعة. ببيان مبسط يمكن لنا أن نعتبر أهم أركان معرفة الطبيعة الدينية ما يلي:
الركن الأول: ربما كان أهم ركن في معرفة الطبيعة الدينية هو أن العالم يدار في نهاية الأمر عبر القوى المعنوية أو ما وراء الطبيعة. وطبقاً للمعرفة ما قبل الحادثية نجد دائرة الوجود تتخطى مستوى الطبيعة المادية والمحسوسة، لتشمل ما وراء الحس أيضاً، فإن عالم الوجود أوسع من أن يدرك بالحواس الخمسة، وإن العالم الحقيقي يتكون من عالم الغيب والشهادة.

الركن الثاني: إن كل ما يحدث في عالم الحس إنما هو نتيجة وتأثير وانعكاس لما يحدث في عالم ما وراء الحس. وتعود جذور هذا النموذج من بنية عالم الطبيعة وارتباطه بعالم ما وراء الحس إلى آراء أفلاطون. فمثلاً: يمكن اعتبار تمثيل أفلاطون بـ«الكهف» في الكتاب السابع من جمهوريته بياناً تمثيلياً عن العلاقة الخاصة بين هذين العالمين. وفي أدبنا العرفاني مثلاً ورد التمثيل بالجنين في رحم الأم على ما جاء في المشتوى للمولوي، فهو تعبير آخر عن تمثيل أفلاطون بالكهف. يقول المولوي ما معناه: «لو أن شخصاً أخبر الجنين بوجود عالم خارج الرحم الذي يعيش فيه... وأن هذا العالم من السعة والعرض والطول والاستعمال على النعم والكثير من الآكلين والجبال والبحار والبيد والحدائق والبساتين والفالك والسماء المرتفعة والمضيئة والشمس والقمر والعجبات التي لا يسع اللسان أن يصفها... في حين أنه لا يعلم من هذا العالم سوى هذه الظلمة الضيقة التي هو فيها، ليس له من الزاد غير هذه الفضلة من الدماء، حيث يتختبئ محبوساً بين النجاسات... من الطبيعي لهذا الجنين أن يجحد وينكر هذه الحقيقة ويرها مجرد وهم وغرور... ونفس هذا الشيء الذي يقوله الجنين عن هذا العالم يقوله عامة الناس عن عالم ما وراء الطبيعة. فليس هذا العالم الذي نعيش فيه غير حفرة مظلمة وضيقّة، لا يسع الواقع فيها أن يدرك العالم القائم خارجها، ولا يسمع به بعد أن ضرب الحجاب دونه دون سمعه»^(٢٦).

يرى المولوي من خلال هذا التمثيل أن العالم يتتألف من دائرتين، وهما: دائرة الحس؛ ودائرة ما وراء الحس. ويُرجع جذور وقائع الدائرة الحسية إلى دائرة ما وراء الحس. وعمد المولوي في موضع آخر إلى بيان العلاقة بين عالم الظاهر أو الطبيعة وعالم الباطن أو الغيب من خلال التمثيل بالبحر والزبد أيضاً^(٧٧).

الركن الثالث: يبدو في إطار هذه الرؤية عدم التمكن من تفسير بعض ظواهر عالم الطبيعة على أساس عقلي وطبيعي، بمعنى أننا من هذه الزاوية لا نستطيع بيان بعض جوانب الطبيعة من خلال القوى والقوانين الطبيعية. إن النموذج البارز لهذه الظواهر هو ما نطلق عليه في الأديبيات الدينية مصطلح «المعجزة»؛ فإن «المعجزة» ظاهرة خارقة للطبيعة، وعليه لا يمكن تفسيرها طبقاً لقوانين الطبيعة، بل يجب علينا لتفسيرها تفسيراً مقنعاً أن نلجم إلى تأثير القوى ما وراء الطبيعية، من قبيل: الله أو الملائكة. إن «المعجزة» من أبرز الظواهر التي تكشف الستار عن تحكم يد غيبية في هذا العالم. وبطبيعة الحال فإن تحكم الله والكائنات المقدسة وتأثيرها - طبقاً لهذه الرؤية - لا يقتصر على المعجزات، وإنما يمكن اعتبار جميع الظواهر القائمة في هذا العالم معجزة بمعنى من المعاني، أو تجيئاً لحضور الله وتصرفه. وعلى هذا الأساس كان بإمكان الم الدين السابق لعصر الحادثة أن يتقبل بسهولة حقيقة تحكم الله أو الكائنات القدسية بجميع ظواهر هذا العالم. فمن وجهة نظره تعتبر كلّ واقعة طبيعية آية تدلّ على وجود وحضور الله، وإن عالم الطبيعة كانت له في الأساس بنية ملغزة، وكان العقل البشري يعجز عن فهم هذا العالم دون مساعدة من مصدر الوحي.

ولكن مع ظهور العلم الحديث بدأنا نشهد ولادة معرفة جديدة لعالم الطبيعة، وسرعان ما استحوذت هذه المعرفة على ذهن وتفكير الناس. إن هذه الرؤية الحديثة التي هي في الأساس وليدة العلوم النيوتنية (نسبة إلى نيوتن) كانت ترسم للعالم صورة أخذت بالتدرج تحل محل المعرفة الأرسطية التي كانت هي السائدة حتى ذلك الحين، وأخذت تتحدى جانباً من أهم عناصر الرؤية الدينية في ما يتعلق بمعرفة الطبيعة.

ويمكن ذكر بعض عناصر هذه الرؤية الجديدة إلى العالم كالتالي:

العنصر الأول: لقد قام العلم الحديث على فرضية أن كتاب الطبيعة قد كتب

بلغة رياضية، بمعنى أن بالإمكان بيان علاقاته في إطار المعادلات الرياضية الدقيقة. وكان من أهم ما ترتب على هذه الرؤية هو اعتبار بنية العالم أمراً معقولاً، بمعنى أن العقل البشري - طبقاً للأصول - قادر على فهمها. وعلى أساس هذه الفرضية أخذ العلم الحديث يباشر تفسير عالم الطبيعة برمته على أساس القوى والقوانين الطبيعية دون اللجوء إلى القوى ما فوق الطبيعية. وفي إطار المعرفة الطبيعية الحديثة يمكن شرح جميع حركات العالم طبقاً للقوانين الطبيعية وأصول علم الميكانيك. وإن هذه القوانين ثابتة لا تتغير، ويمكن إطلاقها على «عالم ما فوق القمر»، كما يمكن إطلاقها على «عالم ما تحت القمر».

العنصر الثاني: طبقاً لهذا التصور يتحول العالم إلى ماكينة هائلة تم تركيب أجزائها بدقة رياضية متناهية، فهو أشبه بساعة متقنة الصنع، ولكن يمكن فهم أدائها - على القاعدة - من قبل العقل البشري. إن القوانين التي تحكم أجزاء العالم تابعة لقوانين عامة وشاملة. فلو تمكّن الفرد من التعرّف إلى القوانين التي تحكم الطبيعة، وأن يطلع على الشرائط الأولية التي تحكم أجزائها، أمكنه التعرّف بدقة لا تقبل الخطأ على مستقبل هذه المنظومة في كل زمان معين من المستقبل.

العنصر الثالث: إن هذا العالم برمته تابع لقوانين ثابتة وعامة لا تتغير، وإن كل حادثة فيه تتبع العلل والأسباب السابقة على نحو لا يقبل التخلف. وعليه لن يبقى في هذا العالم للمعجزة والتدخل من قبل الكائنات ما وراء الطبيعية موضع من الإعراب.

العنصر الرابع: نتيجة لهذا المتغيرات تم إبعاد الله عن العالم بعد أن كان بمنزلة الروح التي كانت جارية وحاضرة في عروق الطبيعة، بمعنى أن العالم أصبح خالياً من وجوده. إن الله في أحسن حالاته أصبح بالنسبة إلى العالم كصانع الساعة بالنسبة إلى الساعة، فإن الساعة بمجرد أن ينتهي الصانع من تنظيمها تبدأ عملها بشكل مستقل عنه، وإذا كان صانع الساعة حاذقاً في عمله بالقدر الكافي لا تعود الساعة بحاجة إلى تدخله أبداً.

العنصر الخامس: ربما كان أهمّ وجه من أوجه التمايز بين العلم الحديث وبين المعرفة الطبيعية الأرسطية يكمن في أن العلم الحديث - خلافاً للمعرفة الطبيعية

الأرسطية . يرى مهمته في بيان الظواهر الطبيعية انطلاقاً من العلل الفاعلية دون العلل الغائية . ومن باب المثال: في مقام بيان سقوط جسم كان العالم الأرسطي يدّعي أن ذلك الجسم إنما يسقط لكي يصل إلى حيزه الطبيعي، بمعنى أنه يشرح سلوك ذلك الجسم على أساس الغاية المفترضة لتلك الحركة؛ في حين أن عالم ما بعد عصر الحداثة يعمد إلى تفسير ذلك السلوك على أساس القوى المؤثرة فيها والمسافة التي تقطعها في المقاييس الرمزي . وبعبارة أخرى: إن العالم الطبيعي الأرسطي في مقام بيان الظواهر يعمد إلى السؤال عن أسبابها، في حين يسأل العالم الطبيعي النيوتنى عن كيفيتها . إن استبدال البيان الفاعلي بالبيان الغائي قد ترك تأثيرات واسعة للغاية . من ذلك أنه أخذ بالتدريج يخرج الاهتمام بـ «الغاية» . التي كانت تعدّ بالإضافة إلى دورها في بيان الطبيعة، قاعدة للقيمة والمفهوم أيضاً . عن دائرة الحساسية النظرية للإنسان الحديث . إن إلغاء الرؤية الغائية أدى في نهاية المطاف إلى التمايز الحاسم بين الواقعية والقيمة، وأخرج القيم مع الله عن دائرة الواقعية الطبيعية أيضاً .

العنصر السادس: وهنا وجد الإنسان الحديث نفسه وجهاً لوجه أمام عالم متتحرّر من الألغاز . فمن وجهة نظر ماكس فيبر يعتبر تحرير العالم من الألغاز أو التقديس (disenchantment) من أبرز خصائص العالم الحديث . تنظر النزعة العلمية الحديثة إلى العالم بنظرة مفادها أنّ لكل ظاهرة في هذا العالم علة طبيعية، وأن بالإمكان بيان وتبيين السلوك الحاكم على تلك الظواهر طبقاً للأصول والقواعد العلمية في إطار القوانين الطبيعية . ولم تُعدْ هناك في هذا المقام . على حدّ تعبير لابлас . من حاجة لدى العلماء إلى التمسّك بـ «فرضية» الله، أو الكائنات الغيبية؛ لتفسير السلوكيات الطبيعية .

إن النجاح الباهر الذي حقّقه العلم النيوتنى في مقام بيان الظواهر الطبيعية، ابتداءً من الذرة إلى المجرّة، وكذلك نجاحه المذهل في السيطرة على القوى الطبيعية في إطار التكنولوجيا، زاد من رصيد هذه النظرة إلى عالم الطبيعة . وعلى هذا الأساس فإن العلم الحديث قد حرّر العالم من الألغاز أو التقديس من طريقين:

الطريق الأول: من خلال تقديم تفسير عقلي تماماً، وقائم على العناصر والقوانين الطبيعية عن عالم الشهادة، واستبدال البيان الفاعلي بالبيان الغائي.

الطريق الثاني: من خلال إخراج عالم الغيب، أو كلّ ما لا يمكن مشاهدته أو تعقله، من دائرة الاهتمام وحساسية الذهنية الحديثة. وكأنّ الفهم الغالب كان يميل إلى أن الرؤية العلمية تتفى وجود المساحات الغيبية وما وراء الطبيعية، ونتيجة لذلك أخذت الذهنية العلمية تفقد إيمانها بالنسبة إلى كلّ ما يزوج عن دائرة العقل العلمي بالتدريج. إن إلغاء عالم الغيب عن دائرة اهتمام الذهنية العلمية، أو في الحد الأدنى وضعه جانباً، أخذ يصبح بالتدريج هو الوجه الغالب على الذهنية الحديثة، وأخذ عالم الشهادة يفقد باطنه بالتدريج، وبذلك فقد أضمرّ حصلته الدلالية.

وأما النافذة الثانية لظهور الله في العالم - أي وجود الإنسان - فقد أخذت هي الأخرى تفقد دلاليتها بالتدريج أيضاً. إن فهم المسلمين التقليدي للإنسان ينبثق عن مصادرٍ هامين، وهما: الثقافة اليونانية؛ والتعاليم القرآنية. وفي ما يرتبط بالثقافة اليونانية يتأثر الفهم التقليدي في الثقافة الإسلامية للإنسان إلى حد ما بالرؤية الباطلية. وطبقاً لهذه الرؤية كان موطن الإنسان يقع في مركز عالم الوجود، وإن هذه المركبة كانت تحكي عن منزلة الإنسان الممتازة في عالم الخلق. ومن ناحية أخرى فإن التعاليم القرآنية تؤكد دورها على المنزلة الممتازة للإنسان في عالم الخلق أيضاً. فإن الإنسان من حيث القيمة يعتبر من أشرف المخلوقات. فهو الكائن الوحيد في هذا العالم الذي كان له نصيب من روح الله، وخصه الله بتعليمه من علمه الخاص. بيد أن تصوير الإنسان في التعاليم الدينية كانت له جهة أخرى أيضاً. ومن باب المثال: يؤكد القرآن على النواحي السلبية من طبيعة الإنسان. وكان عرفاء المسلمين يعتبرون الإنسان في ذاته كائناً فقيراً، وأن وجوده في قبال وجود الله أقرب إلى العدم. إن وجود الإنسان برمته كان يعتبر قائماً بوجود الله، وإن قيمته تابعة للنسبة التي يقيمها مع الله. إن الفرد المستقل عن الله كائنٌ فاقد للاعتبار، ومفتقر إلى القيمة بالمرة.

وأما العلم الحديث فقد أحدث تغييراً جذرياً في رؤية الإنسان وفهمه لذاته ونفسه.

فأولاً: عمدت الرؤية الفلكية لكونبرنيق ونيوتن إلى إنكار المركبة المكانية للإنسان في العالم. فالأرض - موطن الإنسان - لم تعد هي مركز العالم، بل أصبحت مجرد كوكب صغير يسبح هائماً في فضاء فسيح بين مليارات المجرات العملاقة. وبذلك ترَّزَّل موطن الإنسان من مركز الوجود إلى مجرد نقطة صغيرة لا وزن لها في بحر الفضاء اللامتناهي.

وثانياً: عمدت نظرية التطور لدارون إلى التشكيك في اعتبار الإنسان أشرف المخلوقات في العالم، فلم يعد الإنسان هو ذلك الكائن الذي سواه الله بيده، ونفع فيه من روحه، بل هو نتيجة طفرات عمياء حصلت من باب الصدفة التي نجمت عن تطور في أنواع متعددة من الحياة. طبقاً لهذا التصور الحديث عن الإنسان أخذ الشك يتسلا إلى الرؤية التقليدية . الدينية التي كانت تعتبر من جملة امتيازات الإنسان على سائر المخلوقات أنه من أشرف المخلوقات، وأنزلته من هذا العرش ليغدو مجرد كائن تقادمه الصدف العمياء الحائرة في هذا العالم الفسيح والبهيم، ولن يكون وجوده في كل لحظة مهدداً بالزوال والفناء. ولكن من ناحية أخرى فإن الرؤية الحديثة للإنسان أخذت تكرِّم الإنسان من حيث كانت الرؤية التقليدية تحقره. فالإنسان في قبال الله وبوصفه كائناً مستقلاً وقائماً بذاته قد استحق قيمة وأهمية جوهرية.

يرجع بعض الباحثين جذور النزعة الإنسانية التي سادت المرحلة الحديثة إلى أفكار ديكارت. إن التصوير الديكارتي للإنسان قد أعاد الإنسان ثانية إلى مركبة العالم، ولكن بمعنى مختلف تماماً. إن «الأنما المفكرة» الديكارتية شكلت في الحقيقة قاعدة معرفة الإنسان بالنسبة إلى كل شيء، بما في ذلك الله. وبعبارة أخرى: إن «الأنما» أو «الموضوع الديكارتي» أضحت في مركز الكون، وأضحت جميع أنواع المعرفة متطللة على وجوده. إن هذه «الأنما» من وجهة نظر فلاسفة، من أمثال هابز، لم تكن سوى ماكينة. لقد كان جسم الإنسان جزءاً من الطبيعة التي كان يتم تصوّرها بوصفها ماكينة هائلة. لقد تحول أفراد الإنسانية إلى ذرات مجذّبة انفصلت عن بعدها واستقرّت في حصار فردانيتها. وأصبحت «الأنما» موضوع دراسة وبحث مختلف حقول المعارف والعلوم، من قبيل: علم النفس، وعلم الاجتماع، والفيزيولوجيا، وعلم التشريح

وما إلى ذلك من العلوم، وأضحت جميع أبعادها قابلة للفهم على الأصول. في هذه الماكينة العظيمة والمعقدة لا نرى أي مؤشر أو علامة تدل على روح الله. وكانت كل «أنا» تلحظ بشكل مستقل تعبير هي مركز عالم الخلق. ويجب البحث عن ولادة الفردانية الحديثة أحياناً في هذا الموطن.

إلا أن هذه الأنما قد طرأت عليها الكثير من المتغيرات على مرّ الزمان. ومن باب المثال: يدعى المذهب النفعي لـ (بنتمام) أن الأمر الحسن من الناحية الأخلاقية هو الذي يجلب أكبر منفعة لأكبر عدد من الناس. وقد عرّف جون ستيلورات ميل هذه «المنفعة» بـ «اللذة». وعلى هذا الأساس اعتبر الحصول على الحد الأكثـر من اللذة لأكبر عدد من «الأنـا» والأنـفس غـاية مـطـمح لـ «الأنـا» الحديثـة. وبطبيـعـة الحال فإنـ هذه النـفعـية كانت تـنـظـر فيـ الغـالـب إـلـى الصـالـح العامـ. بيـدـ أنـ فـلاـسـفـةـ منـ أمـثلـ هـيـومـ وـمانـدوـيلـ قدـ أـضـافـواـ عنـصـراـ آخـرـ عـلـىـ هـذـهـ الـأـخـلـاقـ الـنـفـعـيـةـ. فـمـنـ وجـهـ نـظـرـ مـانـدوـيلـ اـعـتـرـتـ الرـذـائـلـ الـفـرـديـةـ مـنـ الـفـضـائـلـ الـجـمـاعـيـةـ، بـمـعـنـىـ أـنـ النـاسـ لوـ عـمـدـواـ إـلـىـ السـعـيـ وـرـاءـ الـحـصـولـ عـلـىـ مـصـالـحـهـمـ وـلـذـاتـهـمـ الـفـرـديـةـ فـإـنـ ذـلـكـ سـيـؤـدـيـ فيـ نـهاـيـةـ الـمـطـافـ إـلـىـ ضـمانـ الـخـيرـ لـلـجـمـيعـ عـلـىـ نـحـوـ أـكـثـرـ تـأـثـيرـاـ. وـمـنـ بـابـ المـثالـ: إـنـ الطـمعـ وـحـبـ الـجـاهـ وـالـسـلـطـةـ وـالـأـثـرـةـ وـإـنـ كـانـ يـعـتـرـرـذـيـلـةـ مـنـ نـاحـيـةـ الـأـخـلـقـ الـفـرـديـةـ، إـلـاـنـ هـذـهـ «ـالـرـذـائـلـ الـفـرـديـةـ»ـ يـمـكـنـهـاـ أـنـ تـحـثـ النـاسـ إـلـىـ التـقـافـسـ عـلـىـ السـعـيـ وـالـعـمـلـ وـالـإـبـدـاعـ، وـبـالـتـالـيـ سـيـنـعـكـسـ ذـلـكـ عـلـىـ تـحـسـينـ إـنـتـاجـ وـجـودـهـ وـازـهـارـهـ، وـعـودـةـ نـفـعـهـ لـصـالـحـ الـجـمـيعـ. وـعـلـىـ هـذـاـ الـأـسـاسـ فـقـدـ تـمـ تـحـسـينـ صـورـةـ «ـالـأـنـاـ الـتـيـ تـشـدـ الـلـذـةـ»ـ. أـيـ الـأـنـاـ الـتـيـ تـسـعـىـ لـمـجـرـدـ الـحـصـولـ عـلـىـ مـنـافـعـهـاـ وـلـذـاتـهـاـ. مـنـ نـاحـيـةـ الـأـخـلـقـيـةـ. وـبـذـلـكـ سـاعـدـتـ «ـالـفـرـديـةـ»ـ الـحـدـيـثـةـ إـلـىـ بـلـوـرـةـ .^(٢٨)

لو أننا التزمنا وقبلنا بالهيكل العام لهذه الصورة المتسّرعة ففي هذه الحالة وجب اعتبار هذه «الآنا» صورة قد استعيدها حيّثيتها من تلك الآنا التي اصطلاح عليها العرقاء بـ«الآنا الفرعونية» (في قبال «الآنا المنصورية») (٣٢) (٣٣).

يَبْدِيُّونَ التَّغْيِيرَ الَّذِي حَصَلَ فِي «الآن» الإِنْسَانِيَّةِ الْحَدِيثَةِ، وَخَاصَّةً فِي مَا يَتَعَلَّقُ بِتَجْرِيَةِ الْعُشُقِ الإِنْسانيِّ فِي الْعَصْرِ الْحَدِيثِ، قَدْ أَدْخَلُوهَا فِي «أَزْمَةٍ»، وَحِيثُ إِنَّ الْعُرْفَاءَ

يعتبرون العشق هو الطريق الرئيس الذي يوصل الإنسان إلى الله فقد تلزم هذا الطريق الرابط بين الإنسان وبين الله تبعاً لتلك الأزمة. وكان انسداد تجربة العشق الأرضي تقطع الطريق على تجربة العشق السماوي بالنسبة إلى السالك الحديث، أو في الحد الأدنى تضع العرّاقيل أمامه في هذا الطريق، وتجعله مليئاً بالمنعطفات والعقبات.

ولكن ما هو ذلك الشيء الذي أدى إلى تأزيم الوضع من الناحية المعنوية؟ وبعبارة مبسطة: إن أهم تبعات ولادة «الآنا» الحديثة في دائرة العشق تكمن في تحول «العشق الأفلاطوني» إلى «العشق الفرويدية». وإن الفارق الأهم بين العشق الأفلاطوني والعشق الفرويدية يكمن في الدور الذي يلعبه «الجسد» في العلاقات الإنسانية. فقد كان العشق الأفلاطوني رهناً بالتحرر من سحر الجسد وتأثيره، فكان على الفرد العاشق أن يتسلق سلم العشق ليتجاوز به مستوى «العشق السطحي المزيف»، بمعنى العشق الناظر إلى الجمال الجسدي، والارتقاء به إلى مشاهدة الجمال - الذي يشكل الموضوع الرئيس في مفهوم العشق - أعلى أشكاله المنزهة عن جميع أنواع الدنس الجنسي. وعلى حد تعبير المولوي: «إن العشق الجنسي ليس عشقاً، بل هو خزيٌ وعار»^(٣١).

وطبقاً لهذا الفهم كانت الحالة الجنسية تحول دون إدراك الحقائق القدسية. وعلى هذا الأساس كان على سالك الطريق أن يبذل جهده في تحرير نفسه من قيود الجسد؛ من أجل أن يشهد الجمال والحسن في أخلص وأنقى صوره، وأن يتّحد معه في نهاية المطاف.

وأما بالنسبة إلى العشق الفرويدية فإن الحافز الأهم في العشق يرتبط في نهاية الأمر بالحالة الجنسية. وقد سبق ل كانت وشوبنهاور أن أدعياً أن أهم الحواجز في العلاقات الجنسية هي الحصول على اللذة والتسلل، بمعنى أن العشق الفرويدي ممتنع بالحالة الجنسية والاتصال الجنسي، ويستحيل الانفكاك عنه.

ويبدو من وجهة نظر العرفاء أنه كان للعشق المجازي الذي هو من نوع العشق الأفلاطوني - الرومنطيقي قيمة سلوكية، دون العشق المجازي الذي هو من نوع العشق الفرويدية - الجنسي. إن العشق الأفلاطوني - الرومنطيقي كان يشكل جسراً للسالك

العاشق يوصله إلى العشق الحقيقي؛ في حين أن العشق الفرويدي - الجنسي كان يقطع عليه الطريق، ويصدّه عن الوصول إلى الحقيقة القدسية؛ وذلك لأن العشق الفرويدي - الجنسي إنما يأتي في إطار خدمة «الذات» الفردية، وإن هذه الذاتية تناقض الغاية السلوكية العرفانية التي تسعى إلى إلغاء الذاتية. ومن ناحية أخرى فإن الفردانية المفرطة والتحول الذري في «الأنّا» الحديثة تحول دون كسر قيود «الأنّا»، والتحرر من الذات، وتحول مركز ثقل الوجود إلى ظاهرة مستحبّلة (على حدّ تعبير فلاسفة من أمثال سارتر)، أو مرضية (على حدّ تعبير الحركة النسوية الراديكالية). إذا كان العشق طريق الإنسان إلى الله فإن الأزمة في تجربة العشق سوف تنتقل إلى التجربة الإيمانية.

وأما النافذة الثالثة التي كان الله يتجلّ للإنسان من خلالها فهي «الكلمة». ويبدو أن هذه الكلمة هي الأخرى قد طالها الغبش في العصر الحديث أيضاً، فلم يعد بإمكان الإنسان الحديث أن يرى النور الذي يسطع من ورائها بوضوح. وكان «الكلام الإلهي» في العالم الحديث تحول برمتّه إلى «نصّ». إن «الكلام الإلهي» أو النصّ المقدس هو النصّ الذي يوجّه الخطاب إلى وجود الإنسان برمتّه، وتعرض أساس كيّونته وكيفية حياته إلى التغيير. إن الإنسان يعيش ضمن دائرة الكلام الإلهي، ويفهم نفسه والعالم المحاط به من خلال هذا الكلام. وبمجرد أن يفقد النصّ المقدس هذا التأثير التغييري يتحول إلى مجرد نصّ. يمكن للنصّ أن يكون إنجازاً وإيداعاً من ناحية الشكل والمضمون، بيد أن النصّ، حتى وإن كان إنجازاً أدبياً مفعماً بالحكمة، يبقى مجرد نصّ، وليس كلاماً إلهياً أو نصّاً مقدساً.

ولكن ما هو التحول الذي أدى بالكلام الإلهي لأن يتحول بالنسبة إلى الإنسان الحديث إلى مجرد نص؟ يبدو أن جذور هذا التحول ظاهرة يمكن أن نطلق عليها مصطلح «المعضلة الهرمنيوطيقية». إن النصّ المقدس يتكون في الواقع من عالمين: الأول: ذلك الجانب من النصّ المقدس الذي يعكس ثقافة القوم في عصر تزيل الوحي؛ والثاني: ذلك الجانب من النصّ المقدس الذي يشتمل على مراد الله أو رسالته الرئيسة التي تعني إعادة تجربة الخطاب. إن عالم المخاطبين - السابقين لعصر الحداثة - بالنصّ

المقدّس يشبه إلى حدّ بعيد عالم القوم في عصر تزيل الوحي (أي العالم الأول للنص المقدّس)، ومن هنا كان بإمكان المخاطبين بالوحي العبور بسهولة نسبية من العالم الأول للنص المقدّس والدخول في أعماق العالم الثاني له، ويباشروا تجربة الخطاب والانكشاف الإلهي. بيد أنه قد حدث شرخٌ كبير بين العالم الأول للنص المقدّس وعالم المخاطب الحديث، حتى لم يُعد بإمكان الإنسان الحديث بلوغ العالم الأول للنص بيسيرٍ. وإن هذا الأمر قد جعل من دخوله إلى عالم النص المقدّس أمراً معقداً أيضاً. من هنا يتعمّن على الإنسان الحديث في الخطوة الأولى أن يجسر الهوة القائمة بين عالمه والعالم الأول للنص المقدّس؛ كي يتمكّن من العبور إلى العالم المقدّس للكلام الإلهي، ويعيش أجواءه. إن الشرخ القائم بين عالم المخاطب الحديث والعالم الأول للنص المقدّس يجعل من عملية فهم تجربة الخطاب في المتن المقدّس وإعادة تجربته عملية في غاية التعقيد، وهذا التعقيد هو الذي نسميه بـ«المعضلة الهرمنيوطيقية».

إن الملاحظات المتقدّمة تبيّن إلى حدّ ما المتغيرات الجذرية التي فاقمت من حدوث ظاهرة «الكسوف الإلهي» في حياة عالم الإنسان الحديث.

أما الآن فعلينا الخوض في تفاصيل كيفية هذه المتغيرات الجذرية والبنوية التي وضعت الإنسان الحديث في حالة كسوف الأمر الإلهي. فكيف أدى ظهور الرؤية الحديثة إلى الطبيعة والإنسان والنص المقدّس إلى حصول الكسوف في العالم المعنوي؟ هناك من يذهب إلى القول بوجود التعارض التام بين الرؤية العلمية والرؤى الدينية، بمعنى أن الرؤية العلمية إذا كانت صائبة كانت الرؤية الدينية لا محالة كاذبة. من هنا فإن ظهور الرؤية العلمية عمل في الحقيقة على إثبات عدم صوابية الفهم الديني للإنسان والكون. ورغم أن الرؤية الدينية قد لعبت الكثير من الأدوار الإيجابية في مسيرة التكامل الفكري لدى البشر فإن هذا التأثير الإيجابي هو من قبيل تأثير الأساطير على إثراء القوّة الخيالية لدى الأطفال. ومن باب المثال: كان بعض الفلاسفة من أمثال أوغست كونت يرى أن العلاقة بين العلم والدين تدرج إلى حدٍ ما تحت هذا النوع. فمن وجهة نظر كونت كان مسار الفكر التكاملِي ثلاثة مراحل، وهي: المرحلة الدينية؛ والمرحلة الميتافيزيقية؛ والمرحلة العلمية. ومن وجهة نظره فإن

المرحلة العلمية هي ذروة التكامل الفكري لدى البشر، وأما المراحل الأخرى فهي وإن لعبت دوراً مؤثراً ونافعاً وبناءً في تكامل الفكر البشري، ولكن بمجيء العلم ثبت زيفها.

وذهب جماعة أخرى إلى الاعتقاد بأن الرؤية العلمية والرؤبة الدينية تتضادان إلى مساحتين مختلفتين تمام الاختلاف، وتسعىان بأساليب مختلفة تماماً إلى بيان الظواهر المختلفة التي يكون فيما بينها تمام الاختلاف. وعليه فإن أسلوب موضوع وغایات هذين الحقلين تختلف عن بعضها تمام الاختلاف، ولا يربط لهاتين المساحتين ببعضهما، لا في السلب ولا في الإيجاب.

وفي الختام هناك جماعة أخرى تذهب إلى أن الرؤية العلمية والرؤبة الدينية لا تتعارضان تمام التعارض، ولا هما ينتما إلى حقلين بينهما تمام الاختلاف، بل هما يعملان على تكميل بعضهما البعض. وبعبارة أخرى: إن هاتين الرؤيتين تكشفان عن طبقات مختلفة لحقيقة واحدة، وتعمل كلّ واحدة منهما على الكشف عن وجء من وجوه الحقيقة. وعليه فإن الرؤية العلمية والرؤبة الدينية إذا انضمّتا إلى بعضهما فإنهما ستقدمان صورة أكثر جاماً عن جميع أطراف الواقع والحقيقة.

ليس من المهم هنا أن نرجح إحدى هذه الاتجاهات على غيرها. إنما المهم هو أن جميع هذه الاتجاهات متفرقة على أن الرؤية العلمية والرؤبة الدينية - بغض النظر عن نوع العلاقة القائمة بينهما . متخالفتان. وإن الإذعان والاعتراف بهذا الاختلاف هو الفرضية الوحيدة في توضيح ظاهرة «الكسوف الإلهي» في عصر الحادثة.

ولكن كيف يمكن للأختلاف بين الرؤية العلمية والرؤبة الدينية أن يعمل على إيضاح ظاهرة الكسوف الإلهي؟ يبدو أن نفس دخول الرؤبة العلمية إلى دائرة وعي الإنسان الحديث قد أرشد الناس إلى إمكانية أن ينظروا إلى العالم وإلى الإنسان بشكلٍ مختلف. وكان من أهم التبعات المتترتبة على ذلك هو التشكيك بقوة وحجية الرؤبة الدينية. في ما سبق كانت تسود العالم رؤية صورة تتجلّى في الرؤبة الدينية. وفي هذه الرؤبة كان الله حاضراً وفعلاً على جميع المستويات. وبعبارة أخرى: كان الله ظاهراً، وكان الإنسان كان يعيش في عصر ظهور الأمر الإلهي. وأما بعد غلبة العلم

فقد أخذت الرؤية الدينية تواجه منافساً شرساً يرشد الناس إلى نوع آخر من النظر. لم تكن الرؤية العلمية بالضرورة نافية للإيمان بالله، ولكنها أدخلت حضور الله في المحادق. فقد كشفت الرؤية العلمية عن الكثير من الأمور المجهولة، إلا أنها في الوقت نفسه ألقّت بظلالها على الكثير من الظواهر والوجوه الأخرى من الوجود أيضاً.

علينا أن لا ننسى أن العرفان في الحقيقة هو نوع من الرؤية؛ فإن كل مجاهود السلوك الديني يرمي إلى الحصول على نوع خاصٌ من الرؤية التي من شأنها أن توصل المؤمن أو السالك إلى غايته. وإن حقيقة الإنسان تتلخص في رؤيته. وفي ذلك يقول المولوي: «أنت لست هذا الجسم، بل أنت رؤية... فتخل عن الجسم إنْ أنت أبصرت... ليس للإنسان بعد الإبصار غير اللحم والجلد... وما يراه الإنسان هو الذي يعبر عن حقيقته»^(٣٢).

وقال أيضاً: «إِنَّمَا الْمَرءُ عَيْنٌ، وَمَا سَوَاهُ جَلْوَدٌ... وَالْعَيْنُ لَيْسَ سُوَى رُؤْيَا الْحَبِيبِ الْوَدُودِ»^(٣٣).

وبطبيعة الحال فإن العرفاء قد انتبهوا إلى أن الإنسان يرى العالم في الحد الأدنى بنوعين من الرؤية، وهما: الرؤية الظاهرة؛ والرؤية الباطنية. وقد أطلق المولوي على النوع الأول اسم «عين الجسد»، وعلى النوع الثاني اسم «عين الروح»^(٣٤).

وقد عبر الشاعر والعارف الكبير حافظ الشيرازي إلى هذا النوع من الاختلاف بين هاتين الرؤيتين بقوله: «إن رؤيتك تحتاج إلى عين ترى الروح مبصرة... فأين من ذلك أنا، ولست أملك غير عينٍ لا ترى سوى ظاهر العالم»^(٣٥).

إن غاية السلوك الديني هو أن تستبدل عين الجسد أو العين التي ترى العالم بعين الروح أو التي ترى الروح، كما يقول المولوي: «إن هذا العالم المنظوم سوف يغدو محشراً... إذا تم استبدال هاتين الرؤيتين وحل محلهما النور الأنور»^(٣٦).

وفي الحقيقة فإن الرؤية العلمية والسعادة العميقية في مجال النظر والعمل تعني من وجهة نظر العرفاء تقوية البصر الذي يشاهد العالم أو أسبابه، ومن هنا كان أهم ما يدعو إليه العارف هو الرؤية الروحية، بمعنى التمتع بنعمة البصيرة.

وعليه فإن الرؤية أو «النظر العلمي» (أو العين الباقرة) برزت بوصفها منافساً

«رؤوية الدينية» (أو البصيرة)، وأخذت تعمل على تهميش الرؤوية الدينية إلى حدٍ كبير. إن ازدهار الرؤوية العلمية أو قوية البصر أدى بالرؤوية الدينية أو البصيرة الإنسانية لتواجه نوعاً من التأزم. فلم يُعدْ بوسع الإنسان الحديث أن يجلس هادئ البال خلف النافذة الدينية، ليكتفي بالنظر من خلالها، متجاهلاً النافذة الأخرى التي فتحت أمام عينيه مؤخراً. في عالم ما قبل الحداثة كانت الرؤوية الدينية هي المسيطرة على الأذهان، بيد أنه مع حلول المرحلة الحديثة أخذت الرؤوية العلمية تلقي بظلالها على الرؤوية الدينية، وأخذ ما كان في السابق يبدو واضحاً وبيهياً طريقة نحو الأفول.

ويحسن بنا لتوضيح هذه المسألة الاستعانة بالمثال التالي: صورة تبدو في الوهلة الأولى رأس طير، ولكن بعد إرجاع البصر تبدو رأس أرب. وقد يبدو للوهلة الأولى أنها تمثل رأس طير، ولنطلق على هذه الحالة عنوان «حالة الطير». ولكن يمكن لهذه الصورة نفسها أن تمثل رأس أرب أيضاً، ولنطلق على هذه الحالة عنوان «حالة الأرب». يبدو أن هذا الشكل الواحد الذي كان يبدو حتى هذه اللحظة طائراً أخذ يبدو على شكل أرب أيضاً. وهنا فإن العين سوف تتأرجح لا شعورياً بين حالتين: الحالة الأربانية؛ وحالة الطائر. وبعبارة أخرى: إن الناظر عندما يتوصل إلى الحالة الأربانية تختفي حالة الطائر في المحقق.

يمكن تشبيه العالم في المفهوم الديني بحالة الطائر. وعندما جاء العلم الحديث علم الناس إمكانية اعتبار هذا العالم الواحد مصداقاً لمفهوم جديد يتمثل بحالة الأرب. بمجرد أن أدركـت الذهنية الإنسانية إمكانية إدراكـ هذا العالم الواحد بشكل آخر، أي في إطارـ الحالة الأربانية أيضاً، لم تعد قادرة على البقاء ضمن حالة الطائر، وأخذـ العالم الذي كان يتراءـ للناظر بوصفـه طائراً يكشفـ اللثام عن صورة مختلفة تماماً، وهي الصورة التي تحكـي عنـ الحالة الأربانية.

يبدو أن هذهـ الحالةـ الحديثـة جعلـتـ الفردـ المتدينـ العقلانيـ يرىـ نفسهـ فيـ وضعـ حرجـ، ويأخذـ العالمـ منـ زاويـتهـ شـكـلاًـ مـبـهـماًـ وـذـوـ حـدـيـنـ، فلاـ هوـ علىـ شـكـلـ طـائـرـ تـمامـاًـ، ولاـ هوـ علىـ شـكـلـ أـربـ تـمامـاًـ، فهوـ طـائـرـ منـ جـهـةـ، وـأـربـيـ منـ جـهـةـ أخرىـ. فـمـاـ كـانـ فيـ السـابـقـ يـتـرـاءـيـ طـائـرـ بـوـضـوـحـ بـدـأـ يـفـقـدـ وـضـوـحـهـ بـعـدـ ظـهـورـ الـحـالـةـ الـأـربـانـيـةـ،

وأخذ ظلّ الأرنب يحجب صورة الطائر.

عندما ينظر الإنسان الحديث إلى سماء المعاني يجد نفسه وجهاً لوجه أمام غياب الحضور. يَبْدُ أنَّه يمكن تفسير تجربة «فقدان الحضور» هذه على ثلاثة معانٍ: طبقاً للرؤيا الإلهادية فإن فقدان تجربة حضور الله تحكي عن عدم وجود الله. وفي الحقيقة فإن «الفقدان» هنا يعني «العدم». ففي العالم الذي يفقد الله تكون تجربة عدم حضوره أمراً طبيعياً تماماً، ومتوقعاً.

وطبقاً للرؤيا العرفانية السابقة على الحادثة يكون فقدان تجربة حضور الله ناشئاً في الغالب عن غياب الإنسان، وإنما فإن الله حاضر، ولكنّ الإنسان هو المحتجب، فلا يمكنه النظر إلى الله من الزاوية التي حشر نفسه ضمن إطارها. وطبقاً للرؤيا الإنسانية المتدينة الحديث فإن فقدان تجربة حضور الله ينشأ في الغالب عن خفاء الله. وإن هذا الخفاء ينشأ بشكلٍ خاص عن الظلال التي يلقاها التصوير الحديث عن الإنسان والعالم على التصوير الديني للعالم.

ومن المهم هنا لفت الانتباه إلى الاختلاف بين نوعين من «الاختفاء»: ففي المعنى الأول يكون «الاختفاء» بمعنى «العدم»؛ وفي المعنى الثاني يكون الاختفاء بمعنى «الغيبة». ولتوضيح هذا الاختلاف يمكن لنا الاستعانة بهذا المثال: لنفترض أنك كنت تبحث عن غرفة لاستئجارها، فراجعت سمساراً بهذا الشأن، وأخذك هذا السمسار إلى غرفة في عمارة يملكتها، ثم فتح لك باب تلك الغرفة؛ لكي تلقي نظرة عليها، وعندما ستشاهد غرفة خالية لا وجود لشخص فيها. وهنا يكون معنى «اختفاء» الشخص فيها هو المعنى الأول من التجربة الذي هو «العدم»، وأما إذا كان لديك بيت وقد خصصت فيه غرفة لولدك الذي كان يسكنها قبل أن يغادر البيت؛ لإكمال دراسته في بلد أجنبي، إنك عندما تفتح هذه الغرفة لن تجد فيها ولدك، ولا يكون هناك من أحد فيها، يَبْدُ أن تجربتك العاطفية تجاه هذه الغرفة الخالية هي مجرد غرفة خالية، في حين أن هذه الغرفة تعبر لك عن ذلك المسافر الأثير على قلبك، والذي كان يشغلها، وأنك الآن تنتظر عودته بفارغ الصبر، فيكون عدم وجود ولدك في هذه

الغرفة يعني «الغيبة». إن الاختلاف بين الخفاء بمعنى «العدم» والخفاء بمعنى «الغيبة» يعود بجذوره إلى التاريخ الكامن وراء تلك التجربة. من هنا يمكن إدراك أن تجربة العارف لفقدان حضور الله تختلف عن تجربة الملحد. فبالنسبة إلى الملحد تكون تجربة «فقدان الحضور» بمثابة تجربة «العدم»، في حين أنها بالنسبة إلى العارف (بما في ذلك العارف الذي يعيش في العالم الحديث) بمثابة تجربة «الغيبة».

من هنا يبدو أن التحول الجذري في نوع رؤية الإنسان الحديث إلى الإنسان والعالم من الناحية المعنوية قد أوجد حالة يمكن التعبير عنها بـ«كسوف الله»، بمعنى الحالة التي دخل فيها وضوح الله في المحاق. وعلى الرغم من أن إنسان ما قبل الحداثة في الكثير من أوضاعه كان يعيش حالة «الغيبة»، إلا أن تجربة الغيبة بالنسبة إلى الإنسان الحديث قد اتخذت أبعاداً أكثر عمقاً، حيث أخذ الإنسان لا يعيش حالة الغيبة فحسب، بل أخذ يرى نفسه وكأنه يعيش في «عصر الغيبة».

يُبَدِّلُ أن التأكيد على هذا الاختلافات الهامة يجب أن لا يمنعنا من الالتفات إلى أوجه الشبه الهامة بين التجارب الإيمانية في جميع هذه الحالات. فإن التجربة الإيمانية للإنسان الحديث تشبه الإيمان الإبراهيمي في أنها نوع من التجربة الحماسية والعاطفية. ولكن كيف يمكن إبداء الحب تجاه المحبوب الغائب؟

طبقاً لتعاليم الأديان التوحيدية يكون الله غائباً في حضوره، وحاضراً في غيبته، بمعنى أن الإنسان عندما يعيش تجربة حضور الله، عليه أن يدرك جيداً أن محتوى هذه التجربة قاصر عن إدراك ذات الله. فعلى العارف الذي يخوض مثل هذه التجربة أن لا يعتبر مضمون تجربته عن الله مساوياً لحقيقة ذات الله. ومن ناحية أخرى يمكن لتجربة غيبة الله أن تكون مصدراً لمعرفة خاصة لله لا يمكن التوصل إليها من الطرق الأخرى؛ فإن الله يتجلّى للإنسان من ألف طريق، وإن «الغيبة» مجرد طريق واحدة من تلك الطرق. وإن الله لا يتَّحد مع أي واحد من تلك الوجوه، لا في تجلّيه في تجربة الحضور، ولا في تجلّيه في تجربة الغيبة.

إذا كان الله يتجلّى في غيبته أيضاً تعين على الإنسان في هذه الحالة أن يعيش تجربة الله في «غيبته». والمسألة الهامة في البَيْن هي أن «تجلّي الغيبة» طريق خاص إلى

معرفة الله، ولربما كانت المعرفة التي يحصل عليها الفرد لا يمكن له الحصول عليها من أي طريق آخر، ولن يكون بالإمكان الحصول عليها حتى من طريق «تجليه في حضوره». ولنوضح هذا المعنى من خلال المثال التالي: إن جانباً من معرفتنا عن الشمس يحصل من خلال رؤيتنا المباشرة لها، إلا أن هذه الرؤية المباشرة للشمس ليست هي الطريق الوحيد لمعرفة الشمس. ومن باب المثال: عندما يحل الليل وتخرج الشمس عن سماء تجربتنا المباشرة سنواجه عالماً خالياً من الشمس، ويمكن لمعرفة العالم الحالي من الشمس أن يرسخ من إدراكنا للشق البديل، أي العالم الذي يحتوي على الشمس. كما أن تجربة كسوف الشمس تعتبر من أهم الطرق التي حصل الإنسان بسببها على معلومات دقيقة قيمة وفريدة أحياناً حول الشمس.

ولنذكر مثلاً آخر: أحياناً يكون محبوبك إلى جوارك، وأنت تعيش معه جنباً إلى جنب، وهنا يكون الجزء الهام من معرفتك عنه ناشئة عن معاشرتك ومجالستك المتواصلة له. ولكن لو قدر لهذا المحبوب أن يسافر ويغيب عنك وعن عمالك لفتره من الزمن فإن إدراكك لحضوره والدور الذي يلعبه في حياتك مختلف تمام الاختلاف. إن الأثر الذي سيتركه في قلبك وفي حياتك وعالنك سيجلب أبعاده وعمق حضوره في حياتك، وسوف تحصل من خلال ذلك على حقائق بشأنه لم تكن واضحةً من قبل. وعلى هذا القياس الإنسان المعاصر، حيث يتمكن من إدراك وجود الله، ولكن في غيبته، وفي معاني الحياة العميقه، وفي الاضطراب الناشئ عن التخلّي، وفي شعور المرء بعدم توفر الملاذ في مواجهة الشرور التي تسوق كل لحظة من لحظات وجوده نحو التلاشي والانهيار.

ويرشدنا العارف إلى أن العشق إنما هو وليد المعرفة. وإن الإيمان الإبراهيمي المفعم بالعشق نتاج معرفة الحضور، بيُد أن إيمان المرء المعاصر إنما هو نتيجة المعرفة الغيبية. إن الإنسان المعاصر يجد الله في غيبته. إن إيمانه عشق، ولكنه هذه المرة عشق تجاه المعشوق الغائب.

المواهش

- (١) سفر الوجود، الباب الثاني والعشرون.
- (٢) الصافات: ١٠٧ - ١٠٠.
- (٣) المتشوّي، الكتاب الأول، البيت رقم: ١٧٤٣ فما بعد.
- (٤) المصدر السابق، الكتاب السادس، البيت رقم: ٢٢١١.
- (٥) المصدر السابق، الكتاب الأول، البيت رقم: ١٤٠٩.
- (٦) انظر: هود: ٦٩ وما بعدها.
- (٧) انظر: البقرة: ٢٦٠.
- (٨) انظر: المتشوّي، الكتاب الثاني، البيت رقم: ٢٢١٨ فما بعد.
- (٩) انظر: المتشوّي، الكتاب الأول، البيت رقم: ٣٤.
- (١٠) انظر، المتشوّي، الكتاب الثاني، البيت رقم: ٧١؛ الكتاب الأول، البيت رقم: ٢٤٦٥ فما بعد.
- (١١) انظر: المتشوّي، الكتاب الأول، البيت رقم: ٣٤٧٣ فما بعد.
- (١٢) انظر: المتشوّي، البيت رقم: ١٥٢٢ فما بعد.
- (١٣) انظر: المتشوّي، الكتاب الأول، البيت رقم: ١١٢ فما بعد.
- (١٤) انظر: المتشوّي، الكتاب الثالث، البيت رقم: ٢٧٦٤ فما بعد.
- (١٥) انظر: المتشوّي، الكتاب الخامس، البيت رقم: ٧٧٧ فما بعد.
- (١٦) انظر: المتشوّي، الكتاب السادس، البيت رقم: ٧٠٠ فما بعد.
- (١٧) انظر: المتشوّي، الكتاب الثاني، البيت رقم: ٩٢ فما بعد.
- (١٨) انظر: المتشوّي، الكتاب الرابع، البيت رقم: ٢٩٧٢.
- (١٩) انظر: المتشوّي، الكتاب الثالث، البيت رقم: ٤٧٢٤ فما بعد.
- (٢٠) انظر: المتشوّي، الكتاب السادس، البيت رقم: ٢٩١.
- (٢١) انظر: المتشوّي، الكتاب السادس، البيت رقم: ١٢٠٤.
- (٢٢) انظر: المتشوّي، الكتاب الثاني، البيت رقم: ٨٢٣ فما بعد.
- (٢٣) انظر: المتشوّي، الكتاب الثالث، البيت رقم: ٣٩ فما بعد.
- (٢٤) انظر: المتشوّي، الكتاب الثالث، البيت رقم: ٢٨٢٨ فما بعد.
- (٢٥) العهد القديم (التوراة)، سفر الوجود، الباب الأول.
- (٢٦) انظر: المتشوّي، الكتاب الثالث، البيت رقم: ٥٣ فما بعد.
- (٢٧) انظر: المتشوّي، الكتاب الثالث، البيت رقم: ١٢٦٩ فما بعد.
- (٢٨) نظرية تقول بأن لا وجود لشيء غير الأنماط.
- (٢٩) نسبة إلى الصوفي المقتول منصور العلاج.

-
- (٢٠) انظر: المشوي، الكتاب الثاني، البيت رقم: ٣٠٦؛ والكتاب الخامس، البيت رقم: ٢٠٣٦ - ٢٠٣٥.
- (٢١) انظر: المشوي، الكتاب الأول، البيت رقم: ٢٠٥.
- (٢٢) انظر: المشوي، الكتاب السادس، البيت رقم: ٨١١ فما بعد.
- (٢٣) انظر: المشوي، الكتاب الأول، البيت رقم: ١٤٠٩.
- (٢٤) انظر: المشوي، الكتاب السادس، البيت رقم: ٦٥٤.
- (٢٥) انظر: المشوي، الكتاب السادس، البيت رقم: ٨٢٧.

الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة

د. محمد فناني الإشكوري^(*)

ترجمة: علي آل دهر الجزائري

تهييد —

يشهد التاريخ أن إيران الإسلامية كانت على الدوام مهد الحكم والتأمل العقلي. فقد عُرف حُكماء وعرفاء هذه الديار - من الفارابي، وإلى ابن سينا والمولوي، وحتى السهروردي وحيدر الأملبي وصدر الدين الشيرازي - في أصقاع المعمورة بأنهم نجوم المعرفة والمعنوية. ولهذا السبب فقد اتجهت أنظار طلاب الحكم والمعرفة من أقصى بقاع الدنيا إلى حُكماء تلك الديار. ويمكن العثور على آثار علماء إيران الإسلامية في شرق الأرض وغربها. فهل أن هذا الافتخار يختص بالماضي، ويرتبط بالتاريخ، أم أن مشعل الحكم لا يزال مشرقاً وبراقاً؟

في الإجابة عن هذا السؤال يمكن القول: رغم أن مرور الأيام أدى إلى اضطراب في توهّج هذه الشعلة، إلا أنها ولحسن الحظ لم تطفأ أبداً، وهي باقية إلى اليوم تشع بنورها. وإن الاطلاع على الحياة الفكرية والفلسفية المعاصرة في إيران وروادها، والتعريف بها لطلاب الحقيقة في داخل إيران وخارجها، هو خطوة مفيدة في استمرار هذا النهج التويم والغنى، وحركة ضرورية لانتهال الجيل الجديد من هذا الميراث القيّم. والمقالة التي بين يديك تلقي نظرة على الحياة العلمية لبعض رواد الحكم والمعرفة الإسلامية في إيران المعاصرة.

(*) عضو الهيئة العلمية، وأستاذ مساعد، في مؤسسة الإمام الخميني التعليمية - البحثية.

مقدمة —

سيكون موضوع هذا البحث دراسة لأوضاع الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة، وفيها نظرة إجمالية على آثار وأفكار أكثر الفلسفه تأثيراً في هذه الفترة. ولا يخفى أنه لا يمكن الفصل بين الفترات بشكل قطعي. وعلى أي حال فكل الشخصيات التي سنترجم لها هم مفكرون تكونت أفكارهم قبل الثورة الإسلامية الإيرانية، ووُقعت بعض نشاطاتهم أيضاً قبل الثورة؛ إلا أنهم كانوا أحياء بعد انتصارها. وقد توفّي بعضهم بعد انتصار الثورة، ولا زلنا ننعم بوجود البعض الآخر. ولهذا سنتحدث عن الفلسفه الذين لبوا نداء ربّهم قبل انتصار الجمهوريه الإسلامية، والذين بروزا وأنتجوا بعد الانتصار.

والفلسفه الذين سنتحدث عنهم عبارة عن: روح الله الخميني، محمد حسين الطباطبائي، مرتضى المطهرى، مهدي الحائري اليزدي، محمد باقر الصدر^(١)، محمد تقى الجعفرى، جلال الدين الآشتىانى، حسن زاده الآملى، جوادى الآملى، ومحمد تقى مصباح اليزدي. فكلّ هؤلاء من علماء الدين الذين درسوا في الحوزات العلمية في قم والنجف. وكان سبعةً من هؤلاء الأساتذة قد فارقوا الحياة الدنيا عند كتابة هذا المقال، وأخر ثلاثة منهم لا زالوا يفيضون من علومهم في حوزة قم العلمية. وإضافة إلى هؤلاء سنتكلم عن فيلسوفين إيرانيين مؤثرين، يختلفان عن الفلسفه المذكورين من حيث المشرب الفكري والخلفية العلمية، هما: أحمد فردید؛ وحسين نصر. والأول متوفى، والثاني على قيد الحياة.

وقد حاول الكاتب جاهداً أن لا يغفل عن أحدٍ من الشخصيات البارزة والمؤثرة، لكن نظراً لكثرة المشتغلين بالفلسفه في هذه الفترة، وضيق المجال، وضرورة اختيار مجموعة، لم يتمكّن من الحديث عنهم جميعاً. وقد اكتفت بذكر بعض الأسماء، وربما غفلنا عن البعض الآخر، لذلك أعتذر سلّفاً، علىأمل أن تدارك هذا النقص في مقالة أخرى.

ويدلّنا هذا البحث على استمرار الفكر الفلسفى في العالم الإسلامي، فإن عهد الفلسفه الإسلامية لم ينته، بل إنّ هذا المسلك يتقدّم بحماسة ونشاط من أجل فتح

آفاق جديدة في الفكر الفلسفـي.

١. روح الله الخميني —

الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني (١٢٨١ - ١٣٦٨ هـ) فقيه وعارف، ومن الفلاسفة البارزين في الفترة المعاصرة. وقد أدى منزلته في القيادة السياسية والدينية والمرجعية الفقهية إلى أن لا يُعرف عنه الجانب الفلسفـي كما يستحقـ. والحال أن الإمام الخميني حـ كان من المدرسـين البارزين للفلسفة والحكمة الإسلامية، بل إن المقام العرفاـني للإمام الخميني ظهر أكثر من بعده الفلسفـي؛ لأنـه ترك عدـة مؤلفـات في العرفاـن الإسلاميـ، أما في الفلسفة فليست له مؤلفـات في متناول اليدـ، وهو من العوامل التي أدىـت إلى الغفلـة عن بعده الفلسفـي.

لقد كان الإمام الخميني من أعلام عصره في أربعة علوم مهمـة في الحوزـات العلمـية، هي: الفقه والأصول والعرفـان والفلسفة. وكان قد درس السطوح العالية للفقه والأصول في حوزـة قم والنـجفـ، وتربـى على يديـه الكـثير من المجـتهدـينـ. ولـه الكـثير من المؤلفـات وتـقاريرـات دروسـه في هذا المجالـ. وإحدـى دوراته في أصول الفقه دونـها ونشرـها الشـيخ جعـفر السـبحـاني بـعنوان «تهـذـيب الأصـولـ»، ويرجـعـ إليها المـحققـونـ في هذا المجالـ. وأـستاذـه الـبارـزـ في الفـقهـ والأـصولـ هو الشـيخـ عبدـ الكـريمـ الحـائرـيـ اليـزـديـ (١٢٧٦ - ١٣٥٥ هـ).

تـتـلـمـذـ الإمامـ الخـمينـيـ فيـ العـرـفـانـ عـنـدـ المـيرـزاـ جـوـادـ الـملـكـيـ التـبرـيزـيـ (١٣٠٤ هـ)ـ وـمـحمدـ عـلـيـ الشـاهـ آـبـادـيـ (١٢٩٢ - ١٣٦٩ هـ). فقد درـسـ كـتبـ شـرحـ فـصـوصـ الـحـكـمـ، وـمـصـبـاحـ الـأـنـسـ، وـالـفـتوـحـاتـ الـمـكـيـةـ، وـمـنـازـلـ السـائـرـينـ، بـيـنـ ١٣٠٧ - ١٣١٤ هـ. عندـ أـسـتـاذـهـ الشـاهـ آـبـادـيـ.

ولـلـإـمامـ الخـمينـيـ الـكـثـيرـ مـنـ الـكـتـابـاتـ فيـ الـعـرـفـانـ الـإـسـلـامـيـ، وـيمـكـنـ الإـشـارةـ إلىـ تـعلـيقـةـ عـلـىـ شـرحـ فـصـوصـ الـحـكـمـ لـلـقـيـصـريـ، وـمـصـبـاحـ الـأـنـسـ وـأـسـرـارـ الـصـلـاةـ وـشـرحـ دـعـاءـ السـحـرـ وـمـصـبـاحـ الـهـداـيـةـ. وـيمـكـنـ مشـاهـدـةـ تـقـدـمـهـ فيـ الـعـرـفـانـ الـنـظـريـ وـالـعـمـليـ فيـ مـؤـلـفـاتـهـ الـمـذـكـورـةـ، الـتـيـ توـاـزـيـ الـكـتـابـاتـ الـعـرـفـانـيـةـ مـنـ الـطـراـزـ الـأـوـلـ.

وتتلذذ لفترة في الحكمة والحساب والهيئة عند الميرزا علي أكبر حكمي اليزدي (١٣٥٠ هـ)، إلا أن أستاذه الأساسي في الفلسفة هو السيد أبو الحسن الرفيعي القزويني (١٣٩٥ - ١٤١٠ هـ). فقد استفاد من دروس هذا الحكيم لمدة أربع سنوات في شرح منظومة الملاّ هادي السبزواري. واشترك لفترة قصيرة في درس الأسفار عند رفيعي، إلا أنه وبسبب نباهته ورسوخه في الحكمة شعر بأنه لا يحتاج إلى الاشتراك في درس الأسفار، فاكتفى بمطالعة الأسفار، والباحث فيه مع الميرزا خليل الكمره إى، وأصبح أستاذًا ماهرًا في هذا الحقل العلمي.

درس الإمام الخميني رض شرح المنظومة لعدة دورات، ودرس الأبحاث الأساسية من الأسفار لمدة عشر سنوات لدورة واحدة على الأقل. وقد نشرت تقريرات دروسه في شرح منظومة السبزواري، وبعض أبحاث الأسفار ملأ صدرا، التي قررها أحد تلامذته وهو السيد عبد الغني الأرديبيلي (١٢٩٩ - ١٣٦٩ هـ). وقد أقيمت تلك الدروس بين ١٣٢٣ - ١٣٢٨ هـ في مدينة قم.^(٤)

وللإمام تعليقاتٌ على كتاب الأسفار، لكنّها مفقودة. وبالإضافة إلى المؤلفات الفلسفية للإمام يمكن العثور على آرائه الفلسفية في المجالات المعرفية الأخرى، كالفقه والعرفان والكلام والأخلاق والسياسية وتفسير القرآن. وكذلك وردت أبحاث عقلية وفلسفية كثيرة في دروسه أو مؤلفاته في أصول الفقه.

ومن تلامذة الإمام الخميني: السيد جلال الدين الأشتiani، الشيخ مرتضى المطهرى، السيد عبد الغنى الأردبili، الشيخ مهdi الحائرى اليزدي، السيد مصطفى الخميني، السيد رضا الصدر، السيد محمد علي القاضى الطباطبائى، الشيخ حسين على المنتظرى، والسيد عز الدين الزنجانى^(۳).

بدأ الإمام الخميني في حدود سنة ١٣٠٥هـ بتدريس الفلسفة والعرفان، واستمر على تلك الحال ما يناهز ثلاثة عقود. وكثير من هذه الدراسات كانت خاصة، وأحياناً بعيداً عن الأنظار؛ لأن الأجياء الغالبة في تلك الأزمنة تعارض الفلسفة والعرفان، حتى وصل الأمر إلى الحكم بکفر بعض الفلاسفة والعرفاء. ففي مثل تلك الأجياء غرس الإمام بذرة الفلسفة من خلال تدريسه لها، وتربية طلاب بارزين في هذا

المجال. وقد استطاع الإمام من خلال موقعه الفقهي والمرجعي (وبعد ذلك القيادة السياسية) أن يصمد في مقابل تلك التوجهات المعاصرة، ويمهد الأجواء لتطور البحث الفلسفي. ولو لم يكن هذا الدور الفريد للإمام الخميني في هذه الناحية لم يتأت للعلامة الطباطبائي وتلامذته ذلك التوسيع والانتشار.

إن دور الإمام الخميني في نمو واسع الفلسفة الإسلامية كان فريداً. وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران كان رأي الإمام المؤيد للفلسفة والدفاع عن الفكر الفلسفي، ومن ذلك الدفاع عن آراء مؤلفات الشهيد مرتضى المطهرى، قد أدى إلى بدء فترة ذهبية للفلسفة الإسلامية في إيران، ولا سيما في الحوزات العلمية والجامعات، والتي لم يكن لها نظير في تاريخ إيران يقيناً. ويمكن ملاحظة تأثير هذا الموج في ما وراء حدود إيران في لفت انتباه الكثير من الطلاب والباحثين المسلمين وغير المسلمين إلى الفلسفة الإسلامية.

يتميز الإمام الخميني بشمولية قلّ نظيرها، إذ قلما تجد عالماً كما هو قمة في الفلسفة يكون كذلك في الفقه والأصول. يقول السيد جلال الدين الآشتiani: «مصابح الهدایة وشرح دعاء السحر من المؤلفات العرفانية لإمام الأمة عليه السلام ليس لها نظير في مجالها... هاتان الرسائلتان من المؤلفات الخالدة؛ لاشتمالهما على الرموز والدفائق العرفانية. وقد صنف الإمام هاتين الرسائلتين في عنفوان شبابه. إن مصابح الهدایة يشبه مؤلفات القرن السابع والثامن الهجري الذي كان فترة نضج العرفان والتصوف»^(٤). «كان الإمام الخميني عليه السلام يدرس هذه العلوم الثلاثة (الفلسفة والعرفان والفقه)، ولم يكن في تدریسه نقص في أي منها»^(٥). فمن وجهة نظر الآشتiani يندر العثور على هكذا فرد؛ ولهذا فإنه يذكر الإمام بعبارات مثل: «وحيد عصره في العلوم العقلية والنقلية والذوقية، وخاتم العرفاء والحكماء»^(٦).

وكان الخميني شاعراً أيضاً، وقد طبعت مجموعة أشعاره العرفانية.

يقول مهدي الحائرى إنَّ الإمام الخميني لم يُعرِّفْ أهميَّة كبيرة للفلسفة المشائية، لكنه كان يحب الحكمة الإشراقية للسهروردي. وكان يفسر الحكمة المتعالية بذوقٍ عرفاني. كان الإمام يهتم بالطبيعيات القديمة وعلم الفلك الحديث، ويعتبر

الفلكيات القديمة أباطيل^(٧). ورغم أن الإمام لم يعجب بالشرب المشائى إلا أنه كان يجلّ ابن سينا. يقول الاشتياي في هذا الشأن: «صرّح أستاذنا الشهير ووحيد عصرنا في العلوم النقلية والعلقية والذوقية، الإمام العارف، سماحة السيد الخميني: ترد إشكالات كثيرة على الشيخ [ابن سينا] في الحكمـة الإلهـية، ومع ذلك فإنه بين أرباب النظر والتحقيق، «ولم يكن له كُفُواً أحد»»^(٨).

يقول الاشتياي حول أصالة فلسفة ملا صدرا، وتفاوتها عن الفلسفة اليونانية من وجهة نظر الإمام: «قد صرّح خاتم الحـكمـاء والعرفـاء الإمامـ الخـمينـيـ بـأنـ اعتـبارـ الحـكمـةـ المـتعـالـيةـ مـلـاـ صـدـرـاـ، وـأـفـكـارـ تـلـامـيـدـهـ وـأـتـبـاعـهـ، فـلـسـفـةـ يـونـانـيـةـ نـابـعـ منـ الجـهـلـ الخـالـصـ». وكان يقول كراراً أيضاً: «إنـ الحـكمـةـ وـالـفـلـسـفـةـ الـيـونـانـيـةـ أـيـضاًـ تـعـتـبـرـ ذاتـ أهمـيـةـ كـبـرـىـ فـيـ ذاتـهـاـ»^(٩). ولـهـذاـ فقدـ أـمـضـىـ سـنـينـ طـوـالـاـ بـتـدـرـيسـ الحـكمـةـ المـتعـالـيةـ، وـشـرـحـ أـفـكـارـ وـأـرـاءـ مـلـاـ صـدـرـاـ، وـكـمـاـ جـاءـ فـيـ كـتـابـ «ـتـقـرـيرـاتـ فـلـسـفـهـ»ـ، وـقـدـ شـرـحـ مـسـائـلـ الـحـكـمـةـ المـتعـالـيةـ مـنـ مـبـاحـثـ الـوـجـودـ إـلـىـ أـبـحـاثـ النـفـسـ وـالـمـعـادـ.

والبعد الفكري الآخر للإمام هو فكره السياسي. فمن وجهة نظر الإمام تعتبر السياسة وإدارة المجتمع من التعاليم الأساسية في الإسلام. وفي رأيه لا يمكن القبول بدين بلا سياسة، أو سياسة بلا دين. ومنذ نصف قرن ونظرية الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه للإمام الخميني لفت أنظار الباحثين في المحافل العلمية في إيران وخارجها. وعلى أساس هذا الفكر ناضل الإمام ضدّ السلطة البهلوية، وأطاح بها. وقد تأسست الجمهورية الإسلامية في إيران على ضوء الفكر السياسي للإمام الخميني، ودُوّن القانون الأساسي على أساس نظرياته. وكان الإمام يمتدح الشهيد السيد حسن المدرس (١٣٦١هـ). وهناك الكثير من البحوث حول الآراء السياسية للإمام الخميني لكنه لم يجرِ حتى الآن تحليل شامل لفلسفته السياسية.

الفقه والفلسفة والعرفان والسياسة في فكر الإمام الخميني ليست علوماً وأفكاراً منفصلة عن بعضها، إنّه إليها تبعاً للمزاج والذوق، بل إنّها جميعاً أجزاء متماسكة، ومؤلفات ضرورية لمجموعة فكرية واحدة، ورؤى كونية، وفلسفة حياة فردية واجتماعية مبنية على التعاليم الإسلامية.

٢. محمد حسين الطباطبائي -

ولد السيد محمد حسين الطباطبائي في ٢٩ ذي الحجة سنة ١٣٢١ هـ في مدينة تبريز. وقد والدُه في فترة الصغر. وعند التاسعة التحق بالكتاتيب، فدرس اللغة العربية وعلم الكلام والفقه والأصول لمدة ثمانية سنوات في مسقط رأسه. وتوجه بعد ذلك إلى النجف الأشرف، وتلّمذ في الدراسات العليا للعلوم الإسلامية المختلفة عند أستاذ بارز في تلك الفترة. فدرس الفقه والأصول إلى درجة الاجتهد عن النائيني، أبي الحسن الأصفهاني، ومحمد حسين الأصفهاني، والرياضيات عند أبي القاسم الخواني. واستفاد من فيلسوف عصره أبي حسين البادکوبی (١٢٩٣ - ١٣٥٨). وهو من تلامذة الميرزا هاشم الإشكوري -. أبي الحسن جلوه، وعلى المدرس الزنوزي، وفي العرفان والسلوك المعنوي انتهى من أستاذة أمثل: الميرزا علي القاضي.

وفي سنة ١٣١٤ هـ عاد إلى موطنِه بكنز من العلوم والمعارف، وأقام هناك لمدة عشر سنين. وضمن العمل بالزراعة؛ لتأمين العيشة، كانت له تأملات ومراقبة، وتأليف لبعض الرسائل. وفي سنة ١٣٢٥؛ نتيجةً للأضطرابات وعدم الاستقرار الذي سببته الحرب العالمية الثانية في أذربيجان، توجه إلى الحوزة العلمية في مدينة قم، وبدأ مرحلةً جديدةً مثمرةً من حياته . وإنْ كانت صعبة . بالتدريس والتحقيق والتأليف، واستمرت إلى آخر عمره. وقد توفي العلامة الطباطبائي في ١٨ محرم ١٤٠٤ هـ في مدينة قم، تاركاً ميراثاً قيّماً . وأهم ميراثه عبارة عن: المؤلفات، الخدمات، والإصلاحات، والأفكار، والتلاميد.

كتب العلامة الطباطبائي في مختلف العلوم والمعارف الإسلامية، كالفلسفة والكلام والتفسير والعرفان والفقه والحديث، إلا أن أهم مؤلفاته وأكثرها تأثيراً كانت في حقل تفسير القرآن والفلسفة الإسلامية. ولا شك أن أهم مصنف للعلامة الطباطبائي، وبحسب اعتقاد بعض العلماء هو أهم مصنف للشيعة في القرن الرابع عشر الهجري، كتاب «الميزان في تفسير القرآن» بأجزاءه العشرين، الذي يعتبر كنزًا من العلوم والمعارف المختلفة العقلية والنقلية والمعنوية. ولا بد من البحث عن الأفكار الفلسفية والكلامية للعلامة في هذا الكتاب. فالميزان بديع في أسلوبه، وفي محتواه.

وفي آرائه التفسيرية كثيرٌ من الإبداع. ومن أهم المؤلفات الفلسفية للعلامة الطباطبائي: الحواشي على الأسفار الأربع ملا صدرا، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، بداية الحكم، ونهاية الحكم، بالإضافة إلى رسائله الكثيرة في المسائل الفلسفية والمنطقية والعرفانية والكلامية، والتي كتب بعضها بالفارسية، والأخرى بالعربية. ويمكن اعتبار مجيء العلامة الطباطبائي إلى الحوزة العلمية في قم نقطة فاصلة في الحوزة العلمية الشيعية. فبجهوده بدأ الحياة والنشاط في حوزة قم العلمية. وقد تلمند على يديه تلامذة بارزون، وألف كتاباً بديعة، وأوجد توجهاً جديداً في الحوزة العلمية أسع تأثيره يوماً بعد يوم. ونظراً لتوافر العلامة الطباطبائي على ميزات علمية وعملية كان من الشخصيات المؤثرة جداً، والتي تجاوز نطاق تأثيرها الزمان والمكان اللذين كان يعيش فيها. وبعض تأثيراته خالدة وعامة، ولا تختص بتلامذته، بل تأصلت وتحوّلت. إلى حد ما. إلى تقاليد قائمة. يقول أحد تلامذة العلامة في هذا الشأن: «لا بد أن تمضي سنوات بل قرون حتى تعرف كل أبعاده الوجودية بشكل كامل، ولا بد أن تدرس تأثيراته العظيمة الكبيرة في مجتمعنا»^(١).

عند مجيء العلامة الطباطبائي إلى مدينة قم لم تكن الفلسفة تحظى بمكانة مناسبة. والنظرة السائدة للفلسفة لم تكن نظرة إيجابية. وما عدا بعض الحلقات الدراسية الصغيرة والمنزوية لم يكن للفلسفة مجال في الظهور. فعمل العلامة الطباطبائي، بالرغم من المعارضة والمضائقات الكثيرة، على إحياء الدرس الفلسفي، وتعريف فضلاء الحوزة العلمية بالفلسفة. واستطاع خلال سنوات من العمل المتواصل أن يربّي جماعة من الفلاسفة المفكرين، ويلفت أنظار الجيل الجديد في الحوزة إلى الدرس الفلسفي. وقبل مجيء الطباطبائي إلى قم كان الإمام الخميني أحد الأساتذة البارزين للفلسفة والعرفان في قم، وكان الكثير من الطلاب الذين يشتركون في درس العلامة الطباطبائي يُعدون من تلامذة الإمام الخميني عليه السلام.

وكان العلامة من روّاد البحث الفلسفي المقارن، ومن أوائل الفلاسفة المسلمين الذين تصدوا للفلسفات الغربية الجديدة، وقام بتحليلها ونقدتها. وفي القرن الرابع عشر الهجري الشمسي، وبالاخص في العقد الثالث، انتشرت الفلسفة الماركسية في

إيران، ولا سيّما من قبل حزب تودة، وعلى الأخص مؤلفات «تقى أراني» في هذا المجال. وشيئاً فشيئاً أخذت أفكار الفلسفه الغربيين التقليديين، أمثال: ديكارت وكانت، تطرح أيضاً في المحافل الجامعية وبين المثقفين. وتبلور أول رد فعل من العالمة الطباطبائي، الذي تعرّف على هذه الأفكار من خلال الترجمات الفارسية والعربية، بتشكيل حلقات درسية تمحض عنها تأليف كتاب «أصول الفلسفة». وفي هذا الكتاب، ضمن نقد العالمة لفلسفه الماركسيه، عرض الفلسفة الإسلامية بأسلوب جديد. وقد احتوى هذا الكتاب على آراء جديدة، من حيث أسلوب عرض البحث وتبنيه للأبحاث الفلسفية، ومن حيث الأدبيات الفلسفية الإبداعية والرائدة. وتلك هي المرة الأولى التي يتكلّم فيها فيلسوف إسلامي في بحث «نظرية المعرفة» بنحوٍ جديد ومبتكِر، ويطرح مسائل ما بعد الطبيعة في بحث الوجود، الحركة والزمان والإلهيات الفلسفية، في قالبٍ جديد وناظر إلى الأسئلة الفلسفية المعاصرة.

٣. مرتضى المطهرى —

ولد مرتضى المطهرى في ١٣ بهمن ١٢٩٨ هـ في فريمان التابعة لخراسان. وفي الثانية عشرة من عمره التحق بالحوزة العلمية في مشهد؛ لدراسة العلوم الإسلامية. وفي سنة ١٣١٦ هـ انتقل إلى مدينة قم؛ لإكمال دراسته. وهناك حضر دروس الفقه والأصول عند أبرز أساتذة عصره، أمثال: الشیخ حجت الكوهکمری، السيد صدر الدين الصدر، السيد أحمد الخوانساري، السيد محمد الدماماد، والسيد حسين البروجردي، حتّى وصل إلى أعلى مراحل الاجتهاد. وفي حدود سنة ١٣٣٢ هـ شارك في دروس شرح المنظومة ودروس الأسفار عند الإمام الخميني، واستفاد منه لمدة اثنتي عشرة سنة أيضاً في دروس الأخلاق والفلسفة والفقه والأصول. وبعد أن تعرّف على العالمة الطباطبائي التحق بحلقة درسه، وكان من تلامذته المتميّزين، بحيث أوكل إليه العالمة شرح مؤلفه المهم «أصول الفلسفة». وتتلذم عنده أيضاً في فلسفة ابن سينا وبعض أبحاث الحكمة المتعالية. كذلك حضر الشهيد المطهرى لمدة دروس الميرزا مهدي الآشتiani (١٣٠٦ - ١٣٧٢ هـ)، ولفترة أيضاً عند الميرزا علي الشيرازي.

وهاجر المطهرى سنة ١٣٣١ هـ إلى طهران، وبدأ نشاطاته في ثلاثة مجالات: الحوزة العلمية؛ والجامعة؛ والمجتمع. وكانت له علاقات ودّوافع سياسية واجتماعية. ولهذا السبب فقد كانت نشاطاته السياسية (النضال ضدّ النظام الملكي) جزءاً من حياته. وازداد نضال المطهرى منذ وقوع حادث ١٥ خرداد سنة ١٣٤٢ هـ، واستمرت حتى شهادته في ١١ أردیبهشت ١٣٥٨ هـ. وكان المطهرى مفكراً إسلامياً، بالإضافة إلى كونه ناشطاً سياسياً واجتماعياً. وكان له دور مهم في الصحوة الإسلامية ونمو الوعي الديني في المجتمع الإيراني من خلال تدريسه في الجامعة والخطب في المحافل المختلفة، ومنها: حسينية الإرشاد في طهران، ونشر الكتب والمقالات الكثيرة. أدّت أصالة الفكرة وقدرة البيان وتأثير قلم المطهرى إلى أن يُعرف بوصفه منظراً للثورة الإسلامية، والمساند الفكري والفلسفى لها. وقد كلفه الإمام الخميني سنة ١٣٥٧ هـ بتشكيل «شورى الثورة». وكانت شهادته ليلة ١١ أردیبهشت سنة ١٣٥٨، عند عودته إلى منزله، بطلقةٍ غادرة من قبل جماعة الفرقان الإرهابية، بلغ بها أمنيته، وهي الشهادة في سبيل الله.

كان تدرّيس الفلسفة الإسلامية في الحوزة والجامعة، وكتابه المؤلفات الفلسفية، من أهم رغباته ونشاطاته الدائمة. وقد كان شرحه على أصول الفلسفة للعلامة الطباطبائي، وهو من أوائل مؤلفات فترة شبابه، من أكثر الكتب الفلسفية المعاصرة قراءة في إيران. وله كتب ومقالات في مسائل فلسفية مختلفة. وقد دونت الكثير من كتبه بعد شهادته بالاستفادة من الدروس الصوتية، ونشرت، مثل: شروحه على إلهيات الشفاء [ابن سينا]، والأسفار الأربع [الملا صدراً]، وشرحه المختصر والموسّع على منظومة الملا هادي السبزواري. وترك المطهرى أيضاً مؤلفات كلامية كثيرة، كتبت بذوق فلسفى، أمثل: كتاب العدل الإلهي، والمجموعة (مقدمة على الرؤية الكونية الإسلامية) المؤلفة من سبعة أجزاء. ومن آثاره الأخرى تصحيح وتحقيق كتاب التحصيل لبهمنيار. وله مؤلفات أخرى في تفسير القرآن والفقه والعرفان والتاريخ والسياسة والتعليم والتربية.

كان المطهرى ماهراً في تدرّيس المتون التقليدية في الفلسفة الإسلامية. وفيه

تأليفاته إبداع واستيعاب وتحليل ونقد للفسفات الأخرى. ويمكن اعتباره نقطة تحول مهمة في الفكر والثقافة الفلسفية في إيران. فالمؤلفات الفلسفية قبله كانت تخصصية جداً، وتهتم بها ثلة قليلة. طبعاً كانت ظروف الفترة الزمانية للمطهري مختلفة عن الفترات السابقة، ففي زمانه كانت الأجواء والإمكانات أكثر مناسبة للاهتمام العام بالفلسفة، إلا أن أسلوبه في طرح المباحث الفلسفية ممتاز وفعال جداً.

ومن خصائص الشهيد المطهري التتوّع والسعنة في الموضوعات التي بحثها وكتب فيها. وهذا التتوّع مشهود في الموضوعات الفلسفية وغير الفلسفية أيضاً. وكلّ موضوع يشعر بضرورة البحث حوله يهمّ به ويبحث فيه. فمن الموضوعات التي كتب أو تحدث عنها المطهري: الوجود، نظرية المعرفة، الدين، الإنسان، علم النفس، الأخلاق، الفقه، الحقوق، التاريخ، الاقتصاد، الاجتماع، والثورة [الإسلامية].

ومن خصائص المطهري في مجال الفلسفة هو الكتابة بالفارسية. ولئن وجدت أحياناً بعض المؤلفات الفلسفية باللغة الفارسية، إلا أن اللغة العلمية السائدة في الحوزات العلمية الإسلامية، ومنها إيران، هي اللغة العربية، والتقليل الغالب في الكتابة الفلسفية أنها بتلك اللغة. وقد كتب أлем المصنّفات الفلسفية الإسلامية منذ النشأة وإلى اليوم باللغة العربية، رغم أن أغلب كتابها كانوا من الفرس، ولهذا لم يهتمّ بتلك المصنّفات إلاّ قليلاً.

عرفت الفلسفة في كلّ مكان بالصعوبة والتعقيد. وال فلاسفة الذين كتبوا في الماضي باللغة الفارسية لم يذلّلوا من صعوبتها. ومن خصائص المطهري الأخرى وضوح بيانه في شرح المطالب الفلسفية. وقد سمح له قابلية الذاتية، وتجربة تدريس الفلسفة في محافل مختلفة، في الحوزة والجامعة وغيرها، بالقدرة الاستثنائية على بيان واضح للأبحاث الفلسفية. وكان يطرح الأبحاث الفلسفية الغامضة بصورة سلسة يمكن فهمها حتى في خطبه بين عامة الناس، بدون أن يؤثّر على دقة المطالب واتقانها. من الخصائص الأخرى للمطهري تناوله للأبحاث الفلسفية المقارنة؛ لأن اطلاعه على بعض الفلسفات الغربية جعله من الروّاد في طرح الأبحاث المقارنة. فقد حلّ ونقد بأبحاث موسعة الأبعاد المختلفة للمذهب الماركسي، من المادية الديالكتيكية والمادية

التاريخية، وحتى الاقتصاد والسياسة الماركسية، وقارن قضایاها المختلفة بالنظريات الإسلامية. وفي كتاب «أصول الفلسفة»، وبالأخص في الأبحاث المتعلقة بالمعرفة، عرض ونقد المطهري آراء بعض الفلسفه الغربيين والمدارس العقلية والتجريبية الغربية. وكذلك في بعض دروسه التي ألقاها لبعض أساتذة ومتجمعي الفلسفة الغربية، والتي طبعت بعد شهادته، ونشرت تحت عنوان «الشرح الموسّع للمنظومة»، تعرض لآراء بعض الفلسفه الغربيين، أمثل: هيوم وكانت وهيغل. وقد بحث في مؤلفاته المختلفة أفكار الفلسفه الغربيين، من اليونان القديمة إلى الفلسفه المعاصرین.

ومن الخصائص الأخرى في الفكر الفلسفى للمطهري هو الاهتمام بتاريخ الأبحاث الفلسفية. وربما كان أول فيلسوف إسلامي أشار إلى أهمية تاريخ الفلسفة. وله خطوات في هذا المجال. ويعتبر كتابه «الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران» من أول الخطوات في التاريخ للفلسفة الإسلامية^(١).

إن شرح الفلسفه الصدرائي، نقد الماركسية، وغيرها من الفلسفات الغربية المعاصرة، والعرض الجديد لأبحاث المعرفة، الفطرة، فلسفة التاريخ، وطرح الإلهيات أو الكلام الجديد بنظرية معاصرة، من الخدمات التي قدّمها الشهيد المطهري للفكر الإسلامي المعاصر. وقد أُلْفَت كثيّر من الكتب والرسائل والمقالات حول أفكار الشهيد المطهري. لكنه لم يجُر حتى الآن تحليل شامل لكل فكره الفلسفى.

لا شك أن المطهري من أكثر المفكّرين تأثيراً في مجال البحث والفكر الديني في إيران المعاصرة. ويمكن القول بجرأة: إنه قلما يوجد بحث ودراسة في الموضوعات الدينية لا تجد فيه أثراً لأفكار وأديبيات المطهري. وهذا الكلام لا يصدق على أيّ فرد آخر.

ورغم أن المطهري فيلسوف صدرائي، إلا أن له الاستقلال في الرأي. وكان منهجه نقد الآراء. وقد نقد بعض آراء حتى أكثر أساتذته محبة واحتراماً لديه، وهو العلامة الطباطبائي أيضاً. فمثلاً: انتقد رأي العلامة الطباطبائي في بحث الاعتباريات، وطرح آراء مختلفة عن آراء العلامة الطباطبائي.

لا يرى المطهري الكلام التقليدي قادرًا على بيان الاعتقادات الدينية والدفاع

عنها؛ لكنه يعتبر الفلسفة الإلهية للإسلام أكثر قدرة على ذلك. ويرى امتياز بعض المتكلمين، أمثال: نصير الدين الطوسي، في فكرهم الفلسفـي. ويـسعـي لـتأسـيس كلام عقـلـاني بالاستـعـانـة بـالمـيرـاثـ الـإـسـلـامـيـ والـعـلـومـ الـمـعـاـصـرـةـ. استعمل المطهرـيـ الفلـسـفـةـ بهـدـفـ حلـلـةـ القـضـاـيـاـ الفـكـرـيـةـ الـمـسـتـحـدـثـةـ . خـلاـفاـًـ لـبعـضـ الـفـلـاسـفـةـ التـقـلـيدـيـنـ، الـذـيـنـ قـصـرـواـ الـفـلـاسـفـةـ عـلـىـ النـصـوصـ التـقـلـيدـيـةـ ..ـ وـاسـتـفـادـ منـ الـمـنهـجـ الـفـلـسـفـيـ بـصـفـتـهـ مـنـهـجـاـ لـحلـ القـضـاـيـاـ الفـكـرـيـةـ فيـ الـمـجـالـاتـ الـمـخـلـفـةـ .ـ وـقدـ اـهـتمـ بـالـفـلـاسـفـةـ الـإـسـلـامـيـ بـشـكـلـ عـمـيقـ،ـ وـاسـتـفـادـ مـنـهـاـ لـبـيـانـ آـرـائـهـ وـالـدـفـاعـ عـنـهـ،ـ وـنـقـدـ الـأـفـكـارـ الـمـخـلـفـةـ .ـ

٤. مهدي الحائرـيـ

مهـديـ الحـائـريـ الـيـزـديـ،ـ اـبـنـ الشـيـخـ عـبـدـ الـكـرـيمـ الـحـائـريـ،ـ مـؤـسـسـ الـحـوزـةـ الـعـلـمـيـةـ فيـ قـمـ.ـ وـكـانـتـ وـلـادـتـهـ سـنـةـ ١٣٠٢ـهـشـ فيـ مـدـيـنـةـ قـمـ.ـ وـبـعـدـ إـنـهـ درـاسـتـهـ لـمـقـدـمـاتـ فيـ الـعـلـومـ الـدـينـيـةـ درـسـ الـفـلـاسـفـةـ،ـ مـقـارـنـاـ لـدـرـاسـتـهـ الـفـقـهـ وـالـأـصـولـ.ـ أـحـدـ أـسـاتـذـتـهـ فيـ الـفـقـهـ هوـ السـيـدـ الـبـروـجـرـدـيـ.ـ وـتـلـمـذـ الـحـائـريـ فيـ الـفـلـاسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ عـنـ كـلـ مـنـ:ـ الـمـيرـزاـ مـهـديـ الـآـشـتـيـانـيـ وـالـسـيـدـ أـحـمـدـ الـخـوـانـسـارـيـ وـسـيـفـ الـلـهـ الـإـيـسـيـ،ـ وـالـأـكـثـرـ عـنـ الـإـمـامـ الـخـمـيـنـيـ.ـ فـقـدـ تـلـمـذـ عـنـهـ فيـ شـرـحـ مـنـظـوـمـةـ السـبـزـوـارـيـ وـأـسـفارـ الـمـلاـ صـدـراـ لـمـدـةـ تـفـوقـ عـشـرـ سـنـوـاتـ.ـ وـتـشـهـدـ مـؤـلـفـاتـهـ أـنـهـ أـصـبـحـ أـسـتـاذـاـ مـقـبـلـاـ فيـ الـفـلـاسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ.ـ يـقـولـ:ـ إـنـهـ كـانـ لـدـيـهـ اـرـتـاطـ عـلـمـيـ مـعـ الـإـمـامـ الـخـمـيـنـيـ لـمـدـةـ عـشـرـينـ سـنـةـ،ـ وـكـانـ يـسـتـفـهـمـ مـنـهـ فيـ مـشـكـلـاتـ الـنـصـوصـ الـعـرـفـانـيـةـ عـنـ طـرـيقـ الـمـكـاتـبـةـ^(١٢)ـ.

وـبـعـدـ أـنـ أـنـهـ درـوسـهـ التـقـلـيدـيـةـ فيـ الـحـوزـةـ اـنـتـقلـ الـحـائـريـ إـلـىـ أـمـرـيـكاـ ليـدـرسـ الـفـلـاسـفـةـ الـغـرـبـيـةـ فيـ جـامـعـاتـ جـورـجـ تـاـونـ،ـ مـشـيـغانـ،ـ وـتـورـنـتوـ.ـ وـكـتـبـ رسـالـتـهـ لـدـكـتـورـاهـ تـحـتـ عـنـوانـ (ـأـصـولـ الـمـعـرـفـةـ فيـ الـفـلـاسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ:ـ الـعـلـمـ الـحـضـورـيـ)ـ M. Haeri Yazdiـ،ـ The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: knowledge by presenceـ،ـ وـدـرـسـ الـفـلـاسـفـةـ لـسـنـوـاتـ فيـ عـدـدـ جـامـعـاتـ فيـ أـمـرـيـكاـ وـكـنـداـ.ـ وـفيـ سـنـةـ ١٣٥٧ـهـشـ عـادـ إـلـىـ إـيـرانـ،ـ وـدـرـسـ الـفـلـاسـفـةـ الـإـسـلـامـيـةـ وـالـمـقـارـنـةـ.ـ وـتـوـيـنـيـ فيـ سـنـةـ ١٣٧٨ـهـشـ.

من مؤلفاته الفلسفية: «علم كلي»، «كاوش هاي عقل نظري»^(١٢)، «كاوش هاي عقل عملي»^(١٤)، «هرم هستي»^(١٥)، «آگاهي وگواهي»^(١٦)، «ميافيزيك»^(١٧)، «التعليقات على تحفة الحكيم»، و«حکمت وحکومت». ونشرت بعض آثاره، التي كانت دروسه في طهران، بعد وفاته أيضاً. ومن هذه الآثار: فلسفة تحليلي (الفلسفة التحليلية)، وسفر النفس، ونظرية شناخت (نظرية المعرفة في الفلسفة الإسلامية) وجستارهای فلسفی (مقالات فلسفية).

وكانت له مباحثات أيضاً مع العلامة الطباطبائي وجوادی الاملي في مجالات ما بعد الطبيعة وفلسفة الإسلام السياسية، بشكل مكابيات نشرت في بعض المجالات. ومن أبرز خصائص المباحث الفلسفية للحائری هو طابعها المقارن. وأهم نشاطاته في الفلسفة الإسلامية المعاصرة هو طرح الأبحاث الفلسفية المقارنة بشكلٍ تخصصي. ولئن كانت بعض الفلسفه المعاصرین في إیران بعض الأبحاث المقارنة أيضاً فإنَّ كثيراً منهم لم يتتناولوا الفلسفة الغربية عن قرب، أما الحائری فلأنه، بالإضافة إلى تخصصه في الفلسفة الإسلامية وعلم الأصول، كان متمنكاً من اللغة الإنجليزية والفلسفة الغربية الحديثة، لذلك كان أول فيلسوف إسلامي أسس للفلسفة المقارنة بمعناها الأكاديمي، وكأنه لم يجد الفرصة الكافية لبسطها والتوضیح فيها. وكان الحائری، بالرغم من تمكنه من الفلسفة الغربية، شديد التمسك بالفلسفة الإسلامية والدفاع عنها، وبالاخص فلسفة الملا صدرا. والفلسفة الغربية، ولا سيما الفلسفة التحليلية، أكثر تطوراً من وجهة نظره . في المنهج من الفلسفة الإسلامية، أما من حيث المحتوى وحل المشكلات الفلسفية المهمة فإن الفلسفة الإسلامية أكثر تكاملاً في تعاملها^(١٨).

ومن مزايا الفلسفة الإسلامية في رأي الحائری عدم القطعية في تاريخها. فالفلسفة الإسلامية تمثل طريقاً واحداً متكاملاً؛ خلافاً للفلسفة الغربية التي ابتُليت بذلك، وانقسمت إلى: فلسفة تقليدية؛ وفلسفة حديثة، وفيها الكثير من تشتيت الآراء والانحرافات الفكرية^(١٩).

ويعد مهدي الحائری، وإنْ كانت لديه بعض الإبداعات، شارحاً للفلسفة

الإسلامية، لا فليسوفاً مجدداً. ولكن الشرح الذي يطرحه اجتهادي، وبلغة معاصرة، ومقارناً بالفلسفة الغربية. ومع ذلك كان يرجح المنهج التقليدي للفلسفة الإسلامية على كثير من المباحث الأخرى. لقد كانت آفاق التفاسير لدى مهدي الحائري رحبة، وبالإضافة إلى ما بعد الطبيعة، ونظرية المعرفة والنفس، تشمل مجالات أخرى، كفلسفة الأخلاق والحقوق، والفلسفة السياسية أيضاً.

ومن خصائص بحثه الفلسفية أنه كان متزماً بالأشكال المنطقية. ولهذا يلاحظ المنطق والبراهين والاصطلاحات المنطقية كثيراً في كتاباته. وكان تابعاً للمنطق الأرسطي - السينوي، ويعتبره رصيناً ومتقناً، وكان يستعين أيضاً بالمنطق الجديد. وكان تأثير المنطق السينوي من جهة، والفلسفة التحليلية المعاصرة من جهة أخرى، ملحوظاً في أسلوب تفكيره. ونظراً لتمكنه من كلا المنهجين الفلسفيين فقد كان يهتم بجديّة بتحليل المفاهيم والنظريات، وبالصور المنطقية للاستدلال أيضاً. ونحن وإن لم نعثر له على مؤلف مستقل في علم المنطق، إلا أن كتاباته تشير إلى أنه منطقي ماهر، ومؤلفاته مليئة بالاصطلاحات والدقة المنطقية. وقد أدّت تلك الخصوصية إلى انعدام النصوص النقلية والصوفية في أبحاثه الفلسفية. ويرى الحائري أن طريق العرفان مستقل عن طريق الفلسفة. فالمعرفة العرفانية من سُنخ العلم الحضوري، والفلسفة من سُنخ العلم الحصوري؛ ولكلّ منها منهجه الخاصّ به^(٢٠).

٥. جلال الدين الآشتianiي —

ولد جلال الدين الآشتianiي في سنة ١٣٠٤ هـ.ش في مدينة آشتيان. وبعد التعلم في الكتاتيب، وإنها المراحلة الابتدائية، قضى مدة في تعلم الخط. وفي سنة ١٣٢٣ هـ.ش، وبتشجيع من والدته، ذهب إلى مدينة قم لدراسة العلوم الإسلامية، واستغل بتحصيل اللغة العربية والفقه والأصول والكلام. تتلمذ في بعض الدروس العليا في العربية والفقه عند الشهيد صدوق. واستفاد من دروس الشيخ مهدي المازندراني الأميركي كلاهـ في الفلسفة الإسلامية، وحضر في الفقه والأصول عند السيد حسين الطباطبائي البروجري والسيد محمد تقى الخوانساري. في سنة ١٣٣٦ و ١٣٣٧ سافر إلى النجف،

واشترك في دروس السيد محسن الحكيم والسيد عبد الهادي الشيرازي والميرزا حسن البجنوردي. عاد بعدها إلى قم، واشترك في حلقة التفسير والفلسفة للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي. واستفاد في قزوين - بمعية السيد مصطفى الخميني - من دروس الأسفار للسيد أبي الحسن الرفيعي. ونظراً لصداقته القديمة مع السيد مصطفى الخميني كان على ارتباط بالإمام الخميني طوال فترة درسه، واستفاد منه في مجالات متعددة. وفي سنة ١٣٣٨ هـ، وبكتابه رسالة «هستي آز منظر فاسقه وعرفان»^(٢١)، التحق بجامعة فردوسي في مشهد، وافتتح هناك بتدريس الفلسفة والعرفان. وشرع منذ سنة ١٣٦٣ هـ بتدريس المتون العرفانية في الحوزة العلمية في مشهد، واستمر إلى سنة ١٣٧٦ هـ^(٢٢). توفي الآشتiani في مشهد سنة ١٣٨٤ هـ.

ورغم أن الآشتiani كان مدرساً للفلسفة والعرفان، إلا أن دوره الأساسي في تطوير الفلسفة والعرفان تجلّى في آثاره المكتوبة، فقد ترك الكثير من المؤلفات في الفلسفة والعرفان الإسلامي. وأحدى خدماته البارزة في هذا الباب إحياء الكثير من مؤلفات القدماء. فقد صاحب ونشر الكثير من الكتب والرسائل الحكمية والعرفانية. والجزء الأكبر من تحقيقاته وأرائه في مقدماته على المصنفات التي يصححها وينشرها. وبعض تلك المقدمات قيمة، وتشكل بذاتها كتاباً مستقلاً. وهذا الأسلوب بين علماء الدين لا سبق له تقريراً، وحتى بعده أيضاً لا يوازيه شخصٌ في ذلك. وكل الباحثين في الفلسفة والعرفان الإسلامي مدینون لجهوده من هذه الناحية.

ومن المصنفات التي حققها السيد الآشتiani، وكتب مقدمات تحقيقية عليها، وشرح بعضها: الشواهد الربوبية، للملا صдра؛ زاد المسافر، للملا صдра؛ أصول المعارف، للفيض الكاشاني؛ شرح فصوص الحكم، لمؤيد الدين الجندي؛ شرح فصوص الحكم، للقيصري؛ رسائل القيصري؛ تفسير سورة الحمد، للقو NOI؛ مشارق الدراري، للفرغاني؛ تمهيد القواعد، لابن تركه.

لم يكتف الآشتiani بإحياء الكثير من آثار السابقين، بل كانت له اليد الطولى في التعريف بالفلسفه المسلمين أيضاً. إن معرفته بتاريخ الفلسفة الإسلامية، واطلاعه على أحوال الحكماء، ولا سيما المتأخرين، لا نظير له. وقد أخرج كثيراً من

الحكماء من المجهولية، وعرفهم للآخرين. وهو وإن لم يتمكن من تدوين دورة شاملة لتاريخ الفلسفة الإسلامية إلا أنه خطأ خطوات كبيرة في هذا المجال، ووفر المادة الأساسية المهمة لتدوين هكذا تاريخ^{(٢٤)(٢٣)}. ولا يستغنى أي مؤرخ في الفلسفة والعرفان الإسلامي عن مؤلفات السيد جلال الدين الأشتiani. إن كثيراً من معلوماته التاريخية في ما يخص الفلسفه المعاصرین معلومات جديدة، ومن خلال معرفته المباشرة بهؤلاء الفلاسفه. والمعلومات التاريخية، ولا سيما عن القرون الأربع الأخيرة، وكثير من معلوماته، مأخذة شفاهًا، وهذا ما يعطي قيمة حصرية لمؤلفاته. وكان للأشتiani معرفة يعتقد بها أيضاً حول تاريخ إيران.

أحد المؤلفات المهمة للأشتiani في مجال تاريخ الفلسفة الإسلامية كتاب «منتخباتي أز آثار حكمای إلهی إیران»^(٢٥)، والذي يعرض مسيرة الفلسفة والعرفان منذ عصر الميرداماد والمير فندرسكي، وحتى عصر علي الحكيم ومحمد رضا قمشه إي. وقد كتب الباحث الفرنسي المعروف هنري كوريان مقدمة لهذا الكتاب.^(٢٦) ولم يكن الأشتiani ماهراً في تاريخ الفلسفة والعرفان الإسلامي، وتحليل وشرح المسائل الفلسفية ومناقشة الآراء، فحسب، بل إن له آراءه الخاصة في بعض المسائل الفلسفية^(٢٧).

لم يهتم الأشتiani بالفلسفة الغربية، ولم يبحث فيها، لكنه يرى ضرورة التجديد والتحول في الفلسفة الإسلامية، ويعتقد بضرورة الاهتمام بالعلوم الحديثة في الأبحاث الفلسفية المرتبطة بتلك العلوم.

كان الأشتiani صاحب نظر في الفلسفة الإسلامية والعرفان أيضاً، وكان متمنكاً بلا منازع في الميراث الفلسفي والعرفاني للإسلام، ولا سيما في حقل الإلهيات. وكان تعلقه بالعرفان، ويفضله على الفلسفة^(٢٨). وأكثر آثار الأشتiani تختص بالعرفان. فهو أحد الشارحين البارزين للعرفان النظري لابن عربي. ويعتقد أنه «لا يمكن بالعقل النظري الصرف الدخول إلى ميدان فتحه أرباب الولاية»^(٢٩)، فالعقل النظري يمكن الاطلاع فقط على خواص الأشياء ولوازمها، لا على حقيقتها؛ لأن تعامل العقل النظري مع المفاهيم، ولا يوجد أي مفهوم يمكنه الحكاية عن تمام هوية

واجب الوجود؛ أما متعلق المعرفة العرفانية فهو الحقائق الخارجية، لا المفاهيم، وإن كان سلوك طريق العرفان ليس ميسّراً لكل أحد.

إن نظرة الآشتيني إلى العرفان نظرة شيعية، ولهذا فهو يقيّم عرفان ابن عربي من هذه الزاوية. وهو لا يؤيّد تصوّف الدراويش والخانقاهات. والعرفان المطلوب بالنسبة إليه مبني على تعاليم مذهب أهل البيت. وهو يعتقد أن للعرفان دعامتين: التوحيد؛ والولاية. وهذا الركنايان لم يؤصلا بشكّلهما الكامل إلا في مذهب أهل البيت. ولهذا فهو - مثل هنري كوربان - يؤكد على الاتصال الوثيق بين العرفان والتشيع، ويرى أنه لا يمكن أداء حق العرفان مع الاعتقاد بالفكرة المعتزلي والأشعري^(٣٠).

٦. محمد باقر الصدر

كان الشهيد السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠ - ١٣٥٣هـ) من علماء الرديف الأول في الحوزة النجفية، ومن المفكرين البارزين في العصر الحالي. وهو من النوادر في النبوغ والإبداع بين معاصريه. كان مقدماً في الفقه والأصول، وله إبداعات باهرة، وكان رائداً ومبدعاً في الفكر الفلسفية، وفريداً في فهمه للعالم الجديد، وكان سباقاً في ميدان الجهاد لتحقيق أهدافه الإسلامية المقدسة. ولهذا فقد استشهد مظلوماً تحت التعذيب الوحشي للزمرة الصدامية، مع أخيه العلوية الفاضلة بنت الهدى.

ولكي نقدم عرضاً وتحليلاً للأفكار الفلسفية للشهيد الصدر لا بد أن نسبر ون تتبع كل مؤلفاته، ومنها مصنفاته في علم أصول الفقه. ويمكن العثور على الجزء الآخر من أفكاره الفلسفية في كتاباته حول الدين والسياسة والحكومة والمجتمع والاقتصاد.

ولا شك أن الشهيد الصدر كان على معرفة بموجة الفكر الجديد في إيران، ولا سيما مؤلفات العالمة الطباطبائي والشهيد مطهری وغيرهم من المفكّرين الإيرانيين المعاصرین. وقد كان - كهؤلاء المفكّرين - في مواجهة مع الفكر الغربي، ولا سيما الماركسي، وقد حل وناقش الأبعاد المختلفة لهذا المذهب. وكان نقده للماركسية أصيلاً ومتيناً ومبتكراً. وأول مؤلفاته الفلسفية كتاب (فلسفتنا)، والذي

لا يخلو من شبه بكتاب أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، للعلامة الطباطبائي ومرتضى المطهرى، من حيث نقده للماركسية. ولهذا الكتاب قراء كثيرون في العالم العربي والإسلامي، بل من غير المسلمين أيضاً، وكان له تأثير كبير. وقد اختير هذا الكتاب كمتن درسي لنقد الماركسية والفلسفات الجديدة في بعض المدارس الدينية، ومنها الحوزة العلمية في مدينة قم المقدسة. وقد بحث الشهيد الصدر فيه قضايا فلسفية مختلفة، من قبيل: مسألة المعرفة، والإدراك، والعلية، والمادة، والله من وجهة نظر المذاهب الفكرية المختلفة. وفي كتابه (اقتصادنا) نقد الشهيد الصدر الماركسية والرأسمالية (Capitalism) بعمق، وأصل لنظام الاقتصادي الإسلامي لأول مرة. وكتب عدة رسائل في الأيام الأولى لانتصار الثورة الإسلامية في إيران، وعرض فيها رؤيته للقضايا السياسية والحقوقية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية^(٣). ولا يتسع هذا المقال لعرض تحليل مفصل للأراء السياسية للشهيد الصدر، لكنّا سنلقي نظرة إجمالية على أحد مؤلفاته الفلسفية.

لا شك أن أهم الجهود الفلسفية للشهيد الصدر تتجلى في تقديم نظرية جديدة حول الاستقرار، في كتابه «الأسس المنطقية للاستقرار». وفي ذلك الكتاب يوضح الشهيد الصدر نظرية الاحتمال، والأبحاث المنطقية والمعرفية المتعلقة بها. وقد عرض نظريات الفلسفه الغربيين في هذا المجال، وناقشها، ثم قدم نظاماً منطقياً ومعرفياً جديداً لم يستفده منه في المعرفة بشكل عام، بل في الإلهيات، وحتى في الفقه أيضاً.

٧- محمد تقى الجعفرى -

درس محمد تقى الجعفرى(٤ - ١٣٧٧ هـ) مقدمات العلوم الإسلامية في مسقط رأسه تبريز. ثم اطلع لمدة على السطوح المتوسطة للعلوم الإسلامية في مدرسة مروي (طهران)، ولفترة في مدينة قم أيضاً. ودرس شرح منظومة السبزوارى وبعض الأسفار في طهران عند الميرزا مهدي الاشتيانى. وفي سنة ١٣٢٧ هـ انتقل إلى الحوزة العلمية في النجف الأشرف، ودرس هناك لمدة إحدى عشرة سنة السطوح العالية للعلوم الإسلامية عند أساتذة بارزین في تلك الفترة، أمثال: السيد أبي القاسم الخوئي،

والسيد محسن الحكيم، والسيد جمال الكبابياني. واشترك لمدة أيضاً في دروس الفلسفة للشيخ صدرا القفارزي والشيخ مرتضى الطالقاني. وعاد بعد مدة إلى مشهد. وأخيراً اختار طهران للإقامة، واشتغل بتدريس العلوم الإسلامية في المدارس العلمية، والخطابة في المجالس الدينية. وكان من نشاطاته الدائمة الخطابة في الجامعات والمحافل العلمية، واللقاءات والحوارات مع ذوي الاختصاص والمجالات العلمية.

للجعفري دراسات واسعة في المجالات المتعددة من الفلسفة والعلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية، بدأها منذ دراسته في النجف، واستمر عليها حتى أواخر حياته. وكان له أيضاً، بالإضافة إلى مطالعاته في التراث الإسلامي، مطالعات واسعة في مؤلفات المفكرين الغربيين في المجالات المختلفة، كالفلسفة والعلوم الإنسانية والآداب. وضمن استفادته من آراء المفكرين كان جاداً في مناقشتها. ومن هؤلاء يمكن الإشارة إلى ميكافيلي، وتوماس هوبز، وديفيد هيوم، وبرتراند رسل، والفرد نورت وايتهيد.

ترك الأستاذ الجعفري ما يقارب مائة وخمسين مؤلفاً علمياً. وأول مؤلف فلسفياً له هو كتاب «ارتباط إنسان - جهان»^(٣٢). ومن أهم مؤلفاته شرحه للمشوي، لجلال الدين الرومي (مولوي)، في خمسة عشر مجلداً^(٣٣)، وشرحه المؤلف من سبعة وعشرين مجلداً على نهج البلاغة، ولم يكتمل. وقد ناقش في كتابه الأخير الكثير من المسائل الفلسفية والمعرفية والإلهيات، وصولاً إلى فلسفة التاريخ والمجتمع. وتحدث في كتبه ورسائله المختلفة عن موضوعات فلسفية ودينية متعددة، وفي العلوم الإنسانية من قبيل: الله، الجبر والاختيار، الوجود، الإنسان، العلم، الحياة، العدالة، الحرية، الفن، حقوق الإنسان، والعرفان.

لا تلحظ في مؤلفات الجعفري رغبة في تتبع الأبحاث التقليدية للفلسفة الإسلامية، من قبيل: مباحث الوجود، وشرح وتفسير الحكمة المشائية والإشراقية أو الحكمة المتعالية. ويمكن القول: إنه يهتم بابن سينا أكثر من غيره بين فلاسفة المسلمين. ومن مقدمةه على المجلد الثالث من كتاب «حكمت بو علي سينا»، من تأليف الشيخ محمد صالح الحائر المازندراني، وتوافقه مع المؤلف في بعض

اعتراضاته على الملا صدرا، ولا سيما في بحث أصالة الوجود ووحدة الوجود أيضاً يمكن استبعاده أنه . على الأقل في بداياته . كانت له هكذا نزعة. وقد كان في الغالب مستقلاً في اختياره للموضوعات، وأسلوب بحثه أيضاً، وأحياناً نظرياته. ومن الصعوبة تصنيفه في أحد المسالك الفلسفية الرائجة. ولعل السبب في ذلك أنه لم يتلمن لفترة طويلة عند فيليسوف بعينه. وكانت الدورات الفلسفية الرسمية التي حضرها عند الأساتذة قصيرة نسبياً، وفكرة الفلسفي في الغالب حصيلة مطالعته مؤلفات الفلسفه الشرقيين والغربيين، ولا سيما في المسائل الفلسفية المعاصرة.

وفي العرفان كان له مسلك مستقل أيضاً. فرغم ميله إلى العرفان الإسلامي من الصعب إدراجها ضمن أحد التيارات أو الشخصيات المعروفة في العرفان الإسلامي. وكان يستهويه العرفان الذي يستقده من القرآن والسنة وأفكار العرفاء المسلمين.

والجعفرى عالم شيعي يسعى للإجابة عن أسئلة الإنسان المعاصر من خلال التعاليم الإسلامية، مستعيناً بالثقافة والأديبيات المعاصرة. وهو . كأغلب الفلسفه المسلمين المعاصرين . يعتقد بتوافق العقل والوحى والكشف، ويرى توافق الفلسفة والعلم والعرفان والدين. ولهذا فهو يستفيد من المناهج المختلفة، العقلية والنقلية والتجريبية والعرفانية، إلا أن منهجه الأساسي عقلي وفلسفي. وتشهد مؤلفاته أنه قلما يحيد في أبحاثه عن التحليل العقلي. والجعفرى يحب الأدب الفارسي، ولا سيما الشعر الحكمي والعرفاني. وكثير من مؤلفاته تختص بشرح وتوضيح آثار شعراء الفرس الكبار. وفي شرحة على المشتوى المعنوي حاول استخراج الرؤية الكونية للمولوي من أشعاره، ونقدتها أحياناً. وفي مؤلفاته الأخرى شرح وناقش أفكار الخيام والجامي وسعدي الشيرازي. ويشهد الجعفرى رحمه الله في كافة مؤلفاته تقريباً، وفي أبحاثه المختلفة، بأقوال الشعراء الفرس، والمولوي على الخصوص.

٨. حسن زاده الهمي —

ولد الشيخ حسن حسن زاده سنة ١٣٠٧هـ في مدينة آمل. وأنهى دراسته الابتدائية ودرس مقدمات العلوم الدينية في مسقط رأسه. وفي سنة ١٣٢٩هـ انتقل إلى

طهران، ودخل مدرسة «الحاج أبو الفتح»، ثم مدرسة «مروي»، وتلمنذ عند أبي الحسن الشعراي، محبي الدين إلهي قمشه إي، محمد تقى الآملي، أحمد الأشتياني، الفاضل التوني، وأبي الحسن الرفيعي القزويني، في الفروع العلمية المختلفة، كالفقه والأصول والتفسير والفلسفة والعرفان والرياضيات والنجوم والطب. وفي سنة ١٣٤٢ هـ ش توجه إلى قم، وحضر عند أعلام، أمثال: السيد محمد حسين الطباطبائى، محمد حسن إلهي قمشه إي، والسيد مهدي القاضي، في التفسير والفلسفة والعرفان والعلوم الغربية. وكما نرى فإن العالمة حسن زاده قد استفاد من أساتذة كبار، وكانت له علاقات قريبة بكثير من هؤلاء الأساتذة. وكثير من دروسه كانت خصوصية، وهذا قلما يحظى به متعلم.

العلامة حسن زاده الآملي جامع للعلوم التقليدية، ووارث العلوم الإسلامية، وأخر الحكماء الذين جمعوا المعمول والمنقول، ومن ذوي الفنون المتعددة. فهو في الأدب العربي والفارسي، الفقه، الحديث، التفسير، المنطق، الفلسفة، العرفان، الرياضيات، الهيئة، الطب، والعلوم الغربية، صاحب نظر. ولهم مؤلف فيها. وقد درس أكثر هذه العلوم المذكورة. ومن هنا فهو الوراث العلمي والمعنوي لأستاذه ذي الفنون العالمة «أبي الحسن الشعراي»، الذي كان متبحراً في كل هذه العلوم المذكورة وغيرها. ألف الأستاذ حسن زاده ما يقارب مائتي كتاب ورسالة، وله قريحة شعرية، فهو يكتب الشعر العربي والفارسي. وعنوان ديوان شعره الفارسي «دفتر دل». ولهم قصيدة بالعربية عنوانها «ينبوع الحياة». وأكثر ميله إلى الفلسفة والعرفان. وأكثر كتاباته وتدريسه في هذا المجال. وأكثر مؤلفاته إما عرفانية خالصة أو ذات طابع عرفاني. بعض مؤلفاته بالعربية، وأكثرها بالفارسية.

من خدماته للعلم والمعرفة تصحيحه لكثير من المتون الفلسفية والعرفانية، وتعليقاته وحواشيه عليها، ومنها: الأسفار الأربع، وبعض شروح فصوص الحكم، مثل: شرح الخوارزمي. ومن نشاطاته الأخرى لهذه العلوم أنه على دراية بالنسخ الخطية، ولهم مكتبة شخصية عامرة. وتمكنه من المتون الإسلامية، وبالخصوص الكتب الفلسفية والعرفانية لا نظير لها. فقد درس المتون التقليدية في الفلسفة، كالشفاء

والإشارات والأسفار لعدة مرات. ولا شك أنه مدرس ماهر في العلوم الإسلامية، ولا سيما المتون الفلسفية والعرفانية. وما هو مشهود في مؤلفاته تتبعه الواسع مؤلفات السابقين، ونقل بعض أقوالهم، وتوضيحها. ويظهر من دروسه أنه محقق متضلع، وشراح ماهر للفلسفة الإسلامية.

للأستاذ حسن زاده ثقة كبيرة بمتانة الفلسفة الإسلامية، وقدرتها على الإجابة عن التساؤلات الفلسفية. ورغم معرفة الأستاذ باللغة الفرنسية إلا أنه لم يهتم بالفلسفة الغربية. والغرب - في رأيه . وإن تقدم في العلوم التجريبية، إلا أنه في الإلهيات والمعارف الباطنية والسلوكيّة لا يقارن على الإطلاق بالحكمة المتعالية والعرفان الإسلامي^(٣٤).

والعلامة حسن زاده من المدافعين عن الحكمة المتعالية، ويرى عدم الانفصال بين الفلسفة والعرفان والدين. ويتكثّر في مؤلفاته التأكيد على توافق وانسجام البرهان والعرفان والقرآن. ومن وجهة نظره فإن الفلسفة والعرفان لا جدوى منها بدون الوحي، وهو الذي يصنع الإنسان، والفلسفة الحقيقية هي القرآن والدين الإلهي، والدين الإلهي والفلسفة الإلهية واحد. ومن جهة أخرى فالدين والعرفان مبني على البرهان؛ لأن إثبات العقائد الدينية مقدم على كل شيء، وهذه هي مهمة الفلسفة. والقرآن بذاته مبني على البرهان ومؤيد له، وحتى المعايير المنطقية يمكن استخراجها من القرآن. وعليه فليس بين الفلسفة والعرفان والدين انسجام فحسب، بل لا يمكن انفصالها عن بعض، وتصور انفصالها وعدم انسجامها ظن لا أساس له^(٣٥).

وربما كان هذا هو السبب في امتناع الأبحاث الفلسفية والكلامية والعرفانية، وتجد فيها أقوال الحكماء والعرفاء والشعراء والآيات القرآنية والأحاديث الشريفة جنباً إلى جنب.

وقد درس لسنوات طولية الكتب العرفانية، مثل: تمهيد القواعد، فصوص الحكم، ومصباح الأنس، وعلق عليها وشرحها. كتاب «ممدّ الهم در شرح فصوص الحكم» هو شرحه على فصوص الحكم، لابن عربي. ومن إبداعاته في هذا المجال إضافة فصل إلى فصوص الحكم، وعنوان هذا الفصل هو: «فصل حكمة عصمتية في كلامة فاطمية». وقد شرح بنفسه هذا الفصل في مجلد مستقل^(٣٦).

٩. عبد الله جوادي الاملي —

ولد عبد الله جوادي الاملي سنة ١٣١٢ هـ [١٩٣٣ م] في مدينة آمل. وبعد إنتهاء دراسته الابتدائية في المدارس الرسمية درس المقدمات وسطوح العلوم الدينية، وحتى سنة ١٣٢٩ هـ، في مدرسة للعلوم الدينية في آمل. ثم توجه إلى طهران، وسكن في مدرسة «مروي»، وتللمذ في طهران عند أساتذة بارزين في تلك الفترة لمرحلة السطوح العالية للعلوم الدينية (الفقه، الأصول، الفلسفة والعرفان). وبعض أساتذته هم: أبو الحسن الشعراي، محبي الدين إلهي قمشه إي، محمد تقى الاملي، ومحمد حسين الفاضل التونسي.

في سنة ١٣٣٤ هـ انتقل إلى قم، وأقام في المدرسة الحجتية، وحضر دروس الفقه والأصول عند أساتذة تلك الفترة، أمثل: المحقق الداماد، السيد البروجردي، الميرزا هاشم الاملي، والإمام الخميني. واستفاد مدةً طويلة من دروس العلامة الطباطبائي في الفلسفة والعرفان والتفسير.

ولتأثيره بمنهج الإمام الخميني فقد اشترك بجدية قبل الثورة الإسلامية وبعدها في النشاطات الاجتماعية والسياسية والبلاغية. ومن الجدير بالذكر أن جوادي الاملي كان حامل الرسالة التاريخية للإمام الخميني إلى غورياتشوف، آخر الرؤساء الشيوعيين للاتحاد السوفيatici.

ومن نشاطاته الأخرى تدريس المتون الفلسفية، من بداية الحكم للعلامة الطباطبائي، إلى كتاب الشفاء لابن سينا، والأسفار الأربع للملا صدرا؛ والمتون العرفانية، من تمهيد القواعد لابن تركة، إلى فصوص الحكم لابن عربي. ولجوادي الاملي كثير من المؤلفات المنشورة في الفلسفة والعرفان الإسلامي. و«رحيق مختوم» هو عنوان شرحه على الأسفار للملا صدرا، و«تحرير تمهيد القواعد» هو شرحه على تمهيد القواعد.

اهتم جوادي - أسوأً بأستاذه العلامة الطباطبائي - بشكلٍ خاص بتفسير القرآن الكريم، وله أكبر حلقةٍ لدرس تفسير القرآن في الحوزة العلمية. وفي هذا الدرس يستعين الأستاذ جوادي بكل مؤهلاته العلمية، من حديث وفظه وعلوم قرآن، وحتى

الأدب والكلام والعرفان والفلسفة؛ لكي يقرب إلى مخاطبه فهم الكلام الإلهي. وتنشر دروس تفسير الأستاذ جوادي في مجلدات تحت عنوان «تفسير تسنيم». وهو - كغيره من فلاسفة الحكمة المتعالية - ملتزم بتوافق الفلسفة والقرآن والعرفان، أو العقل والنقل والكشف. وهو مدرس للفلسفة، محقق في العرفان، ومفسر للقرآن، وله تضليل ودرائية في هذه الحقول الثلاثة باعتراف الخاص والعام. ولتقريره المتيقنة والمتواقة مع ابن عربي والملا صدرا يتمتع درسه بجاذبية كبيرة. ولم يثن توغل هذا الحكيم المتأله في مسائل الحكمة المتعالية والعرفان النظري وتفسير القرآن الكريم من الالتفات إلى تساؤلات وقضايا العالم المعاصر، بل استفاد من تلك المباني لمناقشة وحل بعض تلك المسائل. ولهذا تطالعنا أبحاثه بمقالات من قبيل وجهة نظر الإسلام حول البيئة، قضايا المرأة، والأخلاق السياسية، والعلاقة بين العقل والوحى، والعلم والدين.

إن اهتمام الأستاذ جوادي بالفلسفة والعرفان والتفسير، والسعى للتوفيق بين البرهان والعرفان والقرآن، له مبناه المعرفية والميتافيزيقي. فالحكمة المتعالية للملا صدرا ليست سوى الجمع بين هذه الأنواع الثلاثة من المعرفة. وكل واحدٍ من هذه المناهج طريق متقن للوصول إلى الحقيقة؛ إلا أن كمال المعرفة بالجمع بينها. وطبعاً لا يعني هذا أن كل هذه الثلاثة لها نفس القيمة المعرفية، بل إن المعرفة الصافية المعصومة من الخطأ إنما تتطلب من الوحي، أما الفكر الفلسفى والرياضيات العرفانية وإنْ أوصلت إلى الحقيقة في الجملة. فإنها في غير المعصومين ليست مصانة من الخطأ. ولهذا فالبرهان والعرفان لا بد في النهاية أن تعرض على القرآن.

والحكمة المتعالية ليست مجرد الاطلاع على مجموع هذه المعارف المختلفة. وليس صحيحاً أن الذي يتعرّف على الفلسفة والكلام والعرفان وغيرها من المعارف يكون قد وقف على الحكمة المتعالية، بل الحكمة المتعالية معرفة واحدة بسيطة تحوي المعارف الأخرى بنحوٍ أكمل، كما أن المطلق في عين وحدته يشتمل على الكثرات المقيدة^(٣٧).

ولا تحصل الحكمة المتعالية . في رأيه . من جمع هذه الثلاثة فحسب، بل إن

وجود وشخصية الحكيم أيضاً تتشكل في ضوء هذه المصادر النورانية الثلاثة. والطريق لكتاب تلك الحكمة أيضاً أن يستعين الحكيم بالفكرة النظرية البرهانية، والرياضيات العرفانية المشروعة، وعرضها على الوحي القرآني . وتفسيره في كلام المعصوم .. ، والعيش مع الوحي، فيصل إلى المعرفة الأصيلة، والتحول الجوهرى الوجودي الجامع للعلم والعمل، وهذا يكون قد وصل إلى الحكمة المتعالية^(٣٨). وأحد آثار تلك الحكمة هو أن معطياتها مقبولة وحجة للفيلسوف المنطقى، كما أنها كذلك بالنسبة إلى العارف المكافى، وإلى عالم الدين المتعهد بالوحي الإلهي^(٣٩).

١٠. محمد تقى مصباح اليزدي —

بعد إنتهاء دراسة المقدمات والسطوح في العلوم الدينية في مدينة يزد سافر محمد تقى مصباح اليزدي(١٣١٣هـش) [١٩٣٤م] إلى النجف سنة ١٣٣٠هـش؛ لدراسة العلوم الدينية. وبعد سنة عاد إلى قم، فتتلمذ في الفقه والأصول عند عبد الكريم الحائري اليزدي، حسين البروجردي، روح الله الخميني، ومحمد تقى بهجت. كما أنه استفاد من التعاليم الأخلاقية والمعنوية لبهجت أيضاً. وتتلمذ في الفلسفة وتفسير القرآن والأخلاق والمعنويات، لأكثر من عقدين، عند السيد محمد حسين الطباطبائى.

جعل الأستاذ مصباح الأبحاث القرآنية والفلسفية التي استفادها من العلامة الطباطبائى محور مطالعاته، وشرع بالبحث والتأمل باستقلال في هذين المجالين، وتوصل إلى آراء بديعة في هذين الحقلين المعرفيين. وكان لدورسه المعنونة بـ «معارف القرآن»، التي تناول فيها موضوعات مختلفة في الفكر الإسلامي تدريساً، ثم طُبعت ونشرت، تأثير ملحوظ في تكوين الفكر الإسلامي المعاصر في الحوزات العلمية، ثم في المجتمع الإسلامي.

وقد درس في الفروع الفلسفية المختلفة، من قبيل: المنطق، ما بعد الطبيعة، نظرية المعرفة، السياسة، فلسفة الأخلاق، وفلسفة الدين. وله مؤلفات عديدة ولديه آراؤه الخاصة. ومن دروسه التي حررت ونشرت شرح نهاية الحكمة، إلهايات الشفاء،

برهان الشفاء، وأجزاء من الأسفار. وكانت موضع اهتمام ومطالعة كثير من الباحثين في الفلسفة الإسلامية.

ومن مميزات الفكر الفلسفي للأستاذ مصباح اليزدي تحليله الدقيق للمفاهيم والألفاظ، والاجتهاد لتحرير محل النزاع. ومن مميزاته الأخرى - في الأقوال والكتابات - الاجتهاد في تقيية الفكر واللغة الفلسفية، وعدم مزجها بالمعارف الأخرى.

ونظراً لاطلاعه على الفلسفة والفكر الغربي الجديد فقد طرح بعض الأبحاث الفلسفية والكلامية، وناقشها بشكلٍ مقارن. ويعتبر نقده لآراء الفلسفه الإسلاميين وغيرهم من الميزات المهمة التي تلحظ في أفكاره. ويحتوي كتابه «تعليق على نهاية الحكمة» على نقده لآراء الفلسفه المسلمين، وبالخصوص آراء أستاذ العلامة الطباطبائي. كذلك قام بنقد الفكر الماركسي. ويعتبر كتابه (پاسداري از سنگهای ایدیولوژیک) في وقت نشره من أدق المؤلفات في ردّ أصول الديالكتيك الماركسي، وقد استأثر باهتمام المتوربين في الحوزات والجامعات.

وقد قام بنقد وتحليل منظم في المجالات المختلفة لآراء الفلسفه الغربيين، وقام بتأسيس وتقرير النظريات الإسلامية. وهذه المجالات عبارة عن: نظرية المعرفة، الإلهيات، فلسفة الدين، فلسفة الأخلاق، فلسفة الحقوق، وفلسفة السياسة.

وللأستاذ مصباح كثير من الإبداعات في الأبحاث الفلسفية المختلفة. ففي كتابه (المنهج الجديد لتعليم الفلسفة)، الذي يعدّ من المتون الدراسية لمادة الفلسفة في الحوزة العلمية، طرحت النظريات الفلسفية ببيانٍ واضحٍ وعميقٍ في نفس الوقت.

ويرى بعض ذوي الخبرة في الفلسفة الإسلامية أن إبداعات الأستاذ مصباح في الفلسفة الإسلامية تفوق نقد بعض نظريات الفلسفه، وطرح بعض الآراء الجديدة في بعض المسائل الفلسفية؛ بل لا بدّ أن يقال: إنه بالاستفادة من مناهج الفلسفه المشائية والإشراقية، والحكمة المتعالية، وبالاستعانة بتجربة الفلسفه والعلوم الإنسانية عند الغرب، فقد أسّس لنظام فلسفـي خاصٍ^(٤٠).

١١. أحمد فرديد -

أحد الفلسفه المعاصرین المؤرخین في إیران هو السيد أحمد فردید(١٢٨٩).

نحوں معاصرہ۔ السنۃ التاسعة۔ العددان الرابع والخامس والثلاثون۔ ربیع وصیف ۱۴۳۵ھ۔ ۲۰۱۴م۔

١٣٧٣هـ). اسمه الحقيقي أحمد مهيني يزدي. وبعد دراسته مقدمات العلوم في مسقط رأسه يزد انتقل سنة ١٣٥٥هـ إلى طهران، ودرس في «دار الفنون»، ثم حصل على البكالوريوس من قسم الفلسفة في جامعة طهران. واشترك لفترة في دروس التكابني، وكاظم العصار، وشريعة السنكلجي. ودرس فرديد اللغات العربية والفرنسية والألمانية أيضاً، وكان على إمام بعض اللغات الشرقية والغربية القديمة. وفي السنوات التي تلت الحرب العالمية درس الفلسفة في ألمانيا وفرنسا، وكان له تواصل مع بعض الفلاسفة من أتباع هيدغر. ودرس الفلسفة لمدة في المعهد العالي وجامعة طهران. وبعد أن أحيل إلى التقاعد طرح آراءه الفلسفية من خلال خطاباته وكلماته.

ترك فرديد مؤلفات مكتوبة قليلة؛ وبهذا الاعتبار لقبه بـ «فيلسوف شفهي». نشرت له بعض المقالات في مجلة «سخن» تحكي عن معرفة عميقة بالفلسفة الغربية. وهو أوائل الذين عرّفوا وتحدثوا عن الفيلسوف الألماني هيدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦) Edmund Husserl (١٨٥٩ - ١٩٣٨) و هو سرّ Martin Heidegger الكتابات عنه، وكذلك بعض المذكرات عن دروسه، بجهود تلامذته. كتاب «دينار فرهي» و «فتوحات آخر الزمان» هي دروس فرديد التي نشرت بواسطة محمد مدد پور، مع ملحق مفصل أضافه مدد پور بعنوان «حكمت إنسني وعلم الأسماء التاريخي: تفصيل بعد أز إجمال». وقد ألف مدد پور عدة كتب أخرى مستلهمة ومتأنة بأفكار وآراء فرديد في مجال تاريخ الفكر والفن. ونشر السيد مصطفى الديباج كتاب «آراء وعقائد سيد أحمد فرديد»، أو «مفارات فرديدي»، المتضمن لخطابات فرديد مرتبة ترتيباً ألفبائياً. ويمكن العثور على بعض آراء وأفكار فرديد في كتابات الشهيد السيد مرتضى آويني. وفي مؤلفات رضا داوري يمكن أيضاً العثور على بعض الأفكار الفردیدية. لكن أهم كتاب نشر يتناول عرضاً ودفاعاً عن أفكار فرديد هو للسيد عباس معارف (١٣٣٣ - ١٣٨١هـ)، والذي يذكر فرديد بعناوين من قبيل: «الأستاذ الكبير للحكمة المشرقة»، و«الحكيم الإنساني الكبير المعاصر»، و«تعلم الحكم الإنسية وعلم الأسماء التاريخي». وربما كان معارف أنساب شخص لعرض وتوضيح

أفكار فرديد، لكنَّ الأجل لم يمهله ليقوم بهذه المهمة. وكتابه «نگاهی دو باره به مبادی حکمت انسی»، الذي كان من المفترض أن يطبع في ثلاثة مجلدات، ولم ينشر منه سوى مجلد واحد، يمثل تجلياً لأفكار فرديد الفلسفية والعرفانية.

ولم ينحصر تأثير فرديد بتلامذته فحسب، وإنما تجد أثر مفاهيمه وأدبياته في آثار كثير من المفكِّرين والمستشرقين، المؤيد والمعارض له؛ إلا أنه بالرغم من التأثير الواسع لأفكاره وآراء فرديد فإنها قلماً كانت موضعاً للدراسة والنقاش. ولا شكّ أن قلة المصادر المكتوبة حول أفكاره، والإبهام والتعميد في لغته، من العوامل التي ساعدت على ذلك.

يختلف فرديد من عدة جهات عن غيره من المفكِّرين وال فلاسفة، سواء التقليديين منهم والمحديثين. وكانت آراؤه موضع نقاش دائم. تكلَّم فرديد في موضوعات مختلفة، إلا أن محور أفكاره هو السؤال حول الوجود والتاريخ. ولمعرفة فكر فرديد لا بدَّ من الالتفات إلى أربع ركائز مهمة:

١. العرفان الإسلامي، وبالأخص نظريات محيي الدين ابن عربي.

٢. فلسفة مارتن هيدغر.

٣. مبادئ علم الأسماء (etimology).

٤. القرآن الكريم.

وللقرآن الكريم، والحديث الشريف تبعاً له، دورٌ أساسي في فكر فرديد؛ لأن الإلهيات، علم الأسماء، وكذلك فلسفة التاريخ، عند فرديد لا يمكن فهمها بدون هذا المصدر. وكثير من المفاهيم والألفاظ الأساسية في فكره مأخوذة من القرآن. وبحسب تعبير له: «إن كلام الله المجيد هو منبع الحكمة»^(٤١).

وقد تأثر بكثيرٍ من الفلاسفة أمثال: إفلاطون (٤٢٨ - ٣٤٧)، أرسطو (٣٢٢ -

٣٨٤)، هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١)، ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣)، ونيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠)، بالإضافة إلى الحكماء المسلمين. ويستشهد كثيراً في العرفان الإسلامي بشعراء عارفين، من قبيل: جلال الدين المولوي، فخر الدين العراقي، محمود الشبستري، عبد الرحمن الجامي، وحافظ الشيرازي. ولحافظ من بين هؤلاء منزلة خاصة في نظر وقلب فرديد.

١٢. حسين نصر —

ولد السيد حسين نصر في طهران سنة ١٣١٢ هـ [سنة ١٩٣٣ م]. وفي الثالثة عشر من عمره سافر إلى أمريكا، وبعد إنهاء دراسته الثانوية دخل معهد ماساجوست (M.I.T) وجامعة هارفارد في مجالات الفيزياء والتاريخ وفلسفة العلوم. ثم تعلق بأفكار تقليديين (Traditionalism)، أمثال: [الفيلسوف الفرنسي] (Guenon Rene) رينيه غينون (١٨٨٦ - ١٩٥١)، وفريتهوف شوان (Fritjof Schooun)، تيتوس بوركهارت (Titus Coomaraswamy Ananda Kentish Burkhardt - ١٩٠٨ - ١٩٨٤)، ومارتين لينجز (Martin Lings ١٩٠٩ - ٢٠٠٥)، وتعرف على العرفان العملي على يد الصوفي الجزائري أحمد العلوي.

وبعد عودته إلى إيران اشتغل نصر بتدريس الفلسفة في جامعة طهران. واستفاد في تلك الفترة في مجال الفلسفة والعرفان الإسلامي من ثلاثة من فلاسفة البارزين في الفلسفة الإسلامية، هم: السيد أبو الحسن الرفيعي القرزوي، السيد محمد كاظم العصار، والسيد محمد حسين الطباطبائي. وقد درّس السيد حسين نصر لسنوات في جامعات العالم المختلفة، منها: الجامعة الأمريكية في بيروت، برينستون، يوتا، تمبل وجورج واشنطن. وكان لبعض المستشرقين تأثيره على حسين نصر، أمثال: لويس ماسينون، وأكثر منه هنري كوريان. وبهذه الخلفية، وبسبب مطالعاته الواسعة وأسفاره الكثيرة ولقاءاته العديدة مع مفكري الشرق والغرب في موضوعات مهمة، كالفلسفة، العرفان، الدين، العلم، والثقافة البشرية، فقد تأمل وأبدع كثيراً من المؤلفات في تلك المجالات. وقد ترجمت كثير من مؤلفاته إلى عدة لغات. وكان للسيد حسين نصر دور مهم في تعريف الغربيين بالفلسفة الإسلامية، وبالخصوص الفلسفة المتأخرة، ولا سيما الملا صدرا. وبعد من رواد مؤرخي الفلسفة والعلوم الإسلامية في الفترة المعاصرة.

ونصر من أقطاب التيار التقليدي. ولهذا التيار أتباع في الغرب والشرق من أتباع الأديان والمذاهب المختلفة، من قبيل: المسيحية، والهندوسية. وقد ظهر التوجه الجديد والإسلام التقليدي (التراثي) مع (رينيه غينون)، وبلغ قمته مع (شوان)، وبعد حسين

نصر من التقليديين الشيعة^(٤٢).

ويشكل مفهوماً (التقليد) / (التراث) و(الحكمة الخالدة) أكثر المفاهيم أهمية في هذا التيار. وليس مراد التقليديين (التراثيين) من (التقليد) / التراث الأعراف والتقاليد والتعلق بالماضي، بل المراد بالتقليد (سنة الأولين القرآنية)^(٤٣)، وسنة الله الأزلية والأبدية التي لا تقبل التغيير والتبدل^(٤٤). والأصول التقليدية عالمية (universal)، ولا تحدها جغرافية أو قومية معينة. (التقليد) هو الأصل الأزلي والحقيقة الباطنية لجميع الأديان الإلهية. والتقاليد (التراث) يتضمن الوحي الذي كُشف للبشر، وأيضاً بسطه وانتشاره على طول التاريخ^(٤٥).

والسيد نصر . كبقية التقليديين . لا يحصر الفلسفة بالناحية المنطقية والبرهانية، بل يدافع عن رؤية كونية واسعة يحتل الإشراق والوحي . فضلاً عن العقل . مجالاً واسعاً فيها. وفي هذا الاتجاه فإنه يرى أن الحكمة الخالدة (perennial) هي التي كانت موجودة في الهند والصين وإيران القديمة والميونان، واستمرت إلى العهد الإسلامي، وتجلّت بصورة واضحة وحية أكثر من أي مكان آخر في إيران الشيعية. وأن منشأ ومنطلق هذه الحكمة هو الشرق، سواء بمعناه الجغرافي أو بمعناه الفلسفى والصوّي.

إشارة مقتضبة إلى سائر الفلاسفة المعاصرین في إیران —

لا شك أن عدد الفلاسفة والمدرسين والمؤلفين في الفلسفة الإسلامية المعاصرة أكثر مما أوردنا في هذه المقالة. وبعض هؤلاء عبارة عن: حسين علي راشد، مؤلف كتاب (دو فيلسوف شرق وغرب)^(٤٦); جلال الدين همائي، باحث في الفلسفة الإسلامية، ومؤلف كتاب (مولوي نامه)^(٤٧); الشهيد السيد محمد الحسيني البهشتى، مدرس الفلسفة المقارنة، وله مؤلفات في الإلهيات؛ محمد شهابي، مؤلف كتاب (رهبر خرد)^(٤٨) في المنطق، ورسالة في وحدة الوجود؛ عبد الجود حكيمي الأفلاطوري، صاحب آراء ومؤلفات في الفلسفة الإسلامية؛ يحيى الانصاري، له كتاب في شرح منظومة الملا هادي السبزواري؛ جعفر السبعاني، مؤلف كتب في شرح فلسفة الملا

صدرًا وفلسفة الأخلاق؛ السيد مصطفى الخميني، له تعلیقات على بعض الكتب الفلسفية، وتفسير للقرآن الكريم؛ غلام حسين إبراهيمي الديناني، مدرس الفلسفة الإسلامية، مؤلف عدّة كتب فلسفية، منها: كتاب القواعد العامة في الفلسفة الإسلامية؛ وأحمد أحmedi، أستاذ الفلسفة المقارنة، ومتّرجم بعض الكتب المهمة عن الفلسفة الغربية و....

ولا بدّ أن نذكر بأنّ موضوع هذه المقالة هو مسار الفلسفة الإسلامية التقليدية في إيران المعاصرة. وهناك مفكرون لا يدخلون تحت هذا العنوان، وقد أدلوّا بآرائهم حول الإسلام متّأثرين بموجة التجديد المعاصرة. ومن أبرز هؤلاء: علي شريعتي، مهدي بازرگان، وعبد الكريم سروش. ولكل واحد تأثيرٌ بنحوٍ ما على الفكر الديني المعاصر في إيران. ولعبد الكريم سروش مؤلفات متعدّدة في فلسفة العلم وفلسفة الدين، أثارت موجةً من الانتقادات والمناقشات.

ويوجد كثير من الأساتذة ممن درس الفلسفة الغربية، وكتب فيها، وأحياناً في الفلسفة المقارنة، أمثال: يحيى مهدوي، كريم مجتهدي، محسن جهان گيري، رضا داوري، غلام علي حداد عادل.

وكما لاحظنا فإنّ هناك تنوعاً ملفتاً في الموقف والتوجهات الفلسفية. ويعتبر وجود التيارات والاتجاهات الفلسفية المختلفة في إيران المعاصرة - من قبيل: الفلاسفة المدافعين عن المدرسة الصدرائية، والتي تشتمل على عدة تيارات مختلفة، وال فلاسفة المنتقدّين للفلسفة الصدرائية، والتيار التقليدي لنصر، وأصحاب فريد، وأتباع المذاهب الفلسفية الغربية، والمخالفين للفلسفة الذين يدخلون أحياناً في النزاعات الفلسفية - مؤشراً على حيوية وحركة الفكر الفلسفي في هذا البلد.

وما تعرّضنا له في هذه المقالة إنما يقتصر على آراء الفلسفة المعاصرین من الجيل المتقدّم؛ لأنّ قصة الفكر الفلسفي في إيران لن تتوقف، وهناك جيل جديد من الفلاسفة والمفكّرين في الحوزات الدينية والجامعات في طور النمو والتقدّم.

ومن المناسب هنا أن نذكر بعض تحولات في نوع التفاسيف للفلاسفة الإسلاميين المعاصرين بنحو الإشارة: الاهتمام بتاريخ الفلسفة، دراسة الفلسفة الغربية، الدراسات

المقارنة في الفلسفة، الاهتمام بالفروع المختلفة، لا فلسفة ما بعد الطبيعة وحدها، التحول في تعليم الفلسفة، عمومية الفلسفة، كتابة الفلسفة بالفارسية، التغلب على معارضي الفلسفة، محورية الحوزة الفلسفية لمدينة قم، دوام الغلبة للفلسفة الصرائمة، وهذه أهم مميزات الفكر الفلسفي المعاصر في إيران.

المواضيع

- (١) الشهيد الصدر هو الفيلسوف غير الإيراني الوحيد الذي سنتحدث عنه في هذا الفصل، لكن بالرغم من ذلك فهو ينتمي إلى حوزة النجف القريبة من النظام الفكري والفلسفي الشيعي في إيران.
- (٢) تقريرات فلسفة (شرح منظومة وأسفار) ٣ مجلدات، مؤسسه تنظيم ونشر آثار إمام خميني، طهران، ١٣٨١ هـ.ش.
- (٣) راجع: سيد عبد الغني الأردبيلي، تقريرات فلسفه إمام خميني، شرح منظومة (١)، مقدمة التحقيق، مؤسسه تنظيم آثار إمام خميني، طهران، ١٣٨١ هـ.ش.
- (٤) حسن جمشيدي، حكمت ومعرفت: ٤٠٤، طهران، نشر معهد الثقافة والفكر الإسلامي، ١٣٨٥ هـ.ش.
- (٥) المصدر السابق : ٤٦٩.
- (٦) سيد جلال آشتiani، نقدي بر تهاافت فلاسفه غزالی: ٣٠، قم مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٧٨ هـ.ش.
- (٧) حائری یزدی، جستارها فلسفی (مجموعه مقالات) : ٣٥٦ - ٤٨٢، ٣٥٧، قام بنشرها عبد الله نصري، طهران، مؤسسة حکمة وفلسفه إیران للبحوث.
- (٨) نقدي بر تهاافت فلاسفه غزالی: ٣٠.
- (٩) المصدر نفسه.
- (١٠) محمد تقی مصباح یزدی، مقالة (نقش علامه طباطبائی در علوم إسلامی)، یاد نامه علامه طباطبائی [الكتاب التذکاري للعلامة الطباطبائی]: ١٨٩، طهران، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگی، ١٣٦٢ هـ.ش.
- (١١) مرتضی مطہری، مجموعه آثار ١٤ (خدمات متقابل إسلام وإیران): ٤٦١ - ٥٤٧، طهران، منشورات صدرا، ١٣٧٥ هـ.ش.
- (١٢) جستارهای فلسفی، : ٤٨٢.
- (١٣) [أی: أبحاث العقل النظري].
- (١٤) [أی: أبحاث العقل العملي].

- (١٥) [أي: هرم الوجود].
- (١٦) [أي: العلم والشهادة].
- (١٧) [أي: الميتافيزيقا].
- (١٨) جستارهای فلسفی: ۳۹۵ - ۳۹۶.
- (١٩) المصدر السابق: ۲۸ - ۳۹.
- (٢٠) المصدر السابق: ۱۹۲.
- (٢١) الوجود من وجهة نظر الفلسفة والعرفان.
- (٢٢) حسن جمشيدي، مقال (كتج پنهان فلسفه وعرفان) ضمن: شريعة شهود: ۲۰ - ۲۹. اهتم بنشره عبد الحسين خسرو پناه، طهران، منشورات معهد الثقافة والفكر الإسلامي، ۱۳۸۵هـ.ش.
- (٢٣) يقال: إن كتاباً بعنوان (چهره‌ای درخسان فلسفه وعرفان) [الشخصيات البارزة في الفلسفة والعرفان] قد أعد على ضوء مؤلفات الآشتيني.
- (٢٤) راجع: حکمت ومعرفت: ٢٥.
- (٢٥) [أي: مختارات من آثار حکماء إیران الالهیین].
- (٢٦) سید جلال الدین آشتینی، منتخباتی از آثار حکمای إلهی إیران: ۱۳۵۴، طهران، معهد إیران وفرانسه، ۱۳۵۴هـ.ش.
- (٢٧) وردت بعض آراء الآشتینی ضمن مقالات كتاب (شريعة شهود).
- (٢٨) حکمت ومعرفت: ٤٩٦ - ٤٥١.
- (٢٩) آشتینی، نقدی بر تهاافت فلاسفه غزالی: ٢٧٤.
- (٣٠) المصدر السابق: ٢٧٤.
- (٣١) يمكن الاطلاع على هذه الرسائل في «الإسلام يقود الحياة»، للسيد محمد باقر الصدر، طهران، الهدى.
- (٣٢) [أي: علاقة الإنسان . العالم].
- (٣٣) محمد تقی جعفری، (تفسیر ونقد وتحليل مثنوي جلال الدين محمد بلخی)، طهران، منشورات إسلامیة، الطبعة الثانية عشرة، ۱۳۷۳هـ.ش.
- (٣٤) حسن حسن زاده آملي، عيون مسائل النفس: ١١٦ - ١٢١، طهران، منشورات أمیر کبیر، ۱۳۷۱هـ.ش.
- (٣٥) حسن حسن زاده، قرآن وعرفان وبرهان از هم جدایی ندارند، طهران، مؤسسه مطالعات وتحقيقفات فرهنگی، ۱۳۷۰هـ.ش.
- (٣٦) حسن حسن زاده، شرح فص حکمة عصمتیة في كلمة فاطمیة: ٨، طهران، طوبی، ۱۳۸١هـ.ش.
- (٣٧) عبد الله جوادی آملي، رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیة: ١: ٢٠ [القسم ١]، قم، نشر إسراء، ۱۳۷۵هـ.ش.
- (٣٨) المصدر السابق، مقدمة الشارح، فصل الأول والثاني.

(٣٩) المصدر السابق: ١٩.

(٤٠) راجع: حسين علي عربي، آنديشه ماندگار: ١٢٥، ١٤٤، قم، زلال كوش، ١٢٨١ هـ.ش.

(٤١) سيد موسى ديباج، آرا وعقاید سید أحمد فردید: ١٤٦، طهران، منشورات علم، ١٢٨٦ هـ.ش.

(٤٢) بعض تعاليم التيار التقليدي صارت موضع اهتمام في إيران، ودافع عنها أشخاص أمثال: غلام رضا أعوانی، ومحمد بینای مطلق.

(٤٣) الأنفال: ٢٨.

(٤٤) ﴿سُنَّةُ اللَّهِ فِي الدِّينِ حَلُّوا مِنْ قَبْلِ وَكُنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (الأحزاب: ٦٢)؛ ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَكُنْ تَجِدَ لِسُنَّةَ اللَّهِ تَعْوِيلًا﴾ (فاطر: ٤٣).

(٤٥) سيد حسين نصر، معرفت ومعنى: ١٣٥ - ١٣٦، ترجمه إلى الفارسية: إنشالله رحمتي، طهران، مركز السهروردي للبحوث والنشر، ١٢٨٠ هـ.ش.

(٤٦) [أي: فلسفها الشرقي والغربي].

(٤٧) [أي: رسالة المولوي].

(٤٨) [أي: قائد العقل].

متنورو الفكر الديني

برزخ بين الإسلام والحداثة

. القسم الأول .

الشيخ مسعود إمامي^(*)

ترجمة: الشيخ علي محسن

مقدمة —

تعد ظاهرة الحداثة والتغريب الفكري التي نشأت وبرزت في البلدان الإسلامية خصوصاً، والشرقية عموماً، ولidea الارتباط والتآثر بالحضارة الغربية الجديدة. هذه الحضارة قبل أن تبلغ مرحلة الرشد والازدهار، ويصبح بمقدورها أن تؤثر فيسائر الحضارات الأخرى، كان عامة المثقفين في المجتمع يصنفون في عدد العلماء والباحثين، وأحياناً في عدد المصلحين، ولكن في فترة لاحقة أخذ طيف التغريب الفكري بالتشكل شيئاً فشيئاً، ثم ما لبث أن تطور واسع حتى تحول إلى منافس لكافحة الحكماء والعلماء في العالم.

ولكن مع ذلك يبدو أن حركة التغريب الفكري التي نشأت في البلدان الشرقية، وبالرغم من كل عناصر الشبه القائمة بينها وبين حركة التغريب الفكري في الغرب من ناحية أصل القيام والنشأة، تختلف عنها على مستوى الدور والرسالة والأهداف اختلافاً جوهرياً؛ إذ إن ظاهرة التغريب الفكري في الغرب تُعد من ناحية وليدة عالم الحداثة والتتجدد، وواحدة من أهم ثمار العصر الحديث. ومن ناحية أخرى؛

(*) باحث في الفقه الإسلامي والدراسات القانونية المعاصرة، وله كتابات علمية متعددة.

وبسبب الدور الريادي الكبير، والمساحة الشاسعة التي يحتلها الفكر والتظير في الحضارة الغربية، فإن ظاهرة التویر الفكري^(١) في الغرب تُعد بمثابة الصانع لتلك الحضارة والعامل الرئيس والمباشر في إيجادها. هذا التفاعل المتبادل بين هاتين الظاهرتين في الغرب (ظاهرة التویر الفكري، وظاهرة الحضارة والتمدن)، والذي يمكن ملاحظة قيامه عادةً بين ظواهر اجتماعية مماثلة، أدى إلى استحكام العلاقة والترابط والصلة بينهما.

وقد استطاع متنورو الفكر في الغرب، من خلال قدرتهم على الابتكار والتجدد في طرح الآراء والنظريات المتّوّعة، والتي طالت مختلف مكونات حضارتهم الكبرى، وكذلك من خلال نقدّهم وتقييمّهم المنطقى والعقلاني للنظريات والآراء المطروحة في ساحتهم، استطاعوا أن يمهّدوا السبيل أمام حضارتهم تلك للوصول إلى مستقبل واعٍ وباهر. وهذا ما أتاح لهم فعلاً أن يأخذوا على عاتقهم مهمة القيادة الفكرية لهذه الحضارة.

وأمّا المتنوروون والملقّفون في الشرق فهم - وقبل كلّ شيء - وضعوا أنفسهم في مقابل التجارب والإنجازات الكثيرة التي استطاعت أن تتحققها الحضارة الغربية الكبرى، الأمر الذي دفع بهم، وبطبيعة الحال، إلى الانشغال بنقل وترجمة الحضارة الغربية، وأحياناً إلى الانشغال بنقدّها وتقييمّها، واعتبار ذلك جزءاً من الواجب ومن الرسالة الملقاة على عاتقهم، بدل أن يرؤوا أنفسهم ملزمين بالعمل على تعميم وتعزيز ثقافتهم الذاتية وحضارتهم الأصلية.

غير أنّ هذه المزية - بمجردتها - لا يمكن أن تُشكّل نصراً أو عيباً بالنسبة إلى الشرقيّين من أهل التویر الفكري؛ لأنّ العقل يقضى بحسن الاستفادة من تجارب الآخرين، ويمتدح الرجوع إلى آراء ونظريّات وقعت على مدار سنواتٍ متطلولةٍ محلاً للنقد والتقييم والاختبار، العلميّ منه والعمليّ. وقد استطاع العالم الغربي، على امتداد قرون متمادية، وبعد أن مرّ بمحطّاتٍ متّوّعة، شهد فيها صعوداً تارةً وانحداراً أخرى، استطاع أن يحرّر نفسه من قيود حضارته القديمة وثقافته التقليدية، وأن يخرج ليشيد الأسس التي أقام عليها أركان حضارة جديدة، ولا زال إلى الآن في طور الحركة

والمضي نحو فضاءاتٍ مستقبليةٍ مجهولة لا يمكن توقعها أو التنبؤ بها. ومما لا شك فيه أن هذه التجربة القيمة والثمينة تشكل ميراثاً ضخماً لا يستغنى عنه، ولا يستهان به، بالنسبة إلى كلّ عالم أو مفكّر ينشد مجتمعه الكمال والتقدّم والازدهار.

وعلى أيّ حال فإنَّ تيار التویر الفكري في الشرق لم ينعد ولم يتشكّل في بداية أمره إلا على رسالٍ محددة، يمكن لنا أن نطلق عليها اسم (ترجمة الحداثة).

هذه الترجمة إنما تكون مورداً للذمّ فيما لو أريد لها أن تبقى بمنأىً عن النقد والتقييم العقلانيين، وكذلك فيما لو تم تجاهل أو نسيان ما فيها من الخصائص والمكونات الحضارية الدينية أو التقليدية.

ورغم أنَّ أصحاب الاتجاه التقليدي لم يكن لهم أيُّ دور فاعل في تشطيط حركة الحداثة والعصرنة، إلا أنَّ ظواهر الحداثة والعصرنة غير المرغوب بها من قبلهم، والتي باشرت تغزوهُم في مختلف الأبواب وال المجالات من حياتهم الفردية والاجتماعية، لم تُبْقِ أمامهم إزاء ذلك إلا خياراً وحيداً، وهو التعرّف على تلك الظواهر والتعرّض لها بالدراسة والتقييم.

ويبدو أنَّ أهمَّ العناصر التي تدخل في تكوين شخصيَّة الحداثويين أو المتنورين (بالمعنى الأعمَّ للحداثة والتلوير) في البلدان الشرقيَّة، أو في إيران على الأقلّ، هو «التعرّف على العالم الجديد، واتّخاذ موقفٍ جذريٍّ حازم في قباله . إيجاباً أو سلباً؛ لفرض الوصول بالمجتمع إلى الرقي والنجاج».

ومن هنا فإنَّ طيفاً واسعاً من المفكّرين يندرجون تحت المتنورين بهذا المعنى العامَّ والواسع. ونستطيع أن نعثر في جانبٍ من هذا الطيف الواسع على بعض (التقليديين)^(٣) من الدعاة إلى التعرّف على الغرب، من أمثل: السيد حسين نصر^(٤)، أو من المناهضين للغرب، كالسيد أحمد فردید^(٥). وفي جانبٍ آخر منه على بعض المبهرين بالحضارة الغربية، من أمثل: الميرزا ملکم خان، وشخصياتٍ أخرى تمثّل نسخاً معاصرة له.

وبين هذين النمطين من المفكّرين يمكن العثور على عدمٍ من الحداثويين والمتنورين الذين اشغلاوا بأداء رسالتهم الحداثوية والتلويرية في وقتٍ خيَّم عليهم نوع من

التبغية الفكرية للعالم القديم والجديد.

وبالرغم من اطلاع كاتب هذا المقال على التعريف والتفسيرات المتتوعة لمفهوم الحداثة والتحول الفكري، بكل معنّيه: الشرقي؛ والغربي، إلا أننا نصر على تبني تعريف له بمعناه الوسيع والأعم. ونرى أن الاقتصار على النموذج الذي يقدمه مفهوم الحداثة والتحول الفكري في الغرب، وعميم هذا النموذج وتسريرته . كما هو، دون أي تصرف . إلى تيار التحول الفكري في الشرق، إنما يُعد ضرباً من ضروب الهروب من الواقع، والاختباء خلف المصطلح، وإن كنّا لا نرى مانعاً في أصل تحديد معنى أحسن للتحول الفكري، أو في اختيار مجموعة من الخصائص والمواصفات التي تحدد ظاهرة التحول الفكري في مفهومها المثالي . وعلى أي حال فإنّ هذا النحو من الاختلافات دام محصوراً في نطاق الألفاظ والمصطلحات فلا تترتب عليه ثمرة علمية مهمة.

ومن بين الحادثيين الشرقيين، وبالأخص: متورّي الفكر في العالم الإسلامي، تبرز المسؤوليات الجسمانية الملقاة على عاتق متورّي الفكر الديني على وجه الخصوص، وتبدو ملامح الطريق الوعرة التي يتوجّب عليهم أن يسلكوها؛ لأنّ هؤلاء هم - من جهة - مرتبطون بالدين، بما يمثله الدين من أهمّ ميراثٍ حي تركه العالم القديم في العصور الحاضرة، فهم لذلك يرثون أنفسهم على ارتباطٍ وصلة بالعالم القديم. ومن جهة أخرى لا يسعهم أمام ضرورات التعرّف على مقتضيات العالم الحديث، والاقتحام القسري لهذا الضيف الثقيل وغير المرغوب به لختلف بلدان العالم الشرقي والإسلامي، لا يسعهم إلا أن يرثوا أنفسهم أيضاً في منطقة حدودية متوسطة بين العالمين القديم والحديث.

وفي هذا السياق بُرِز جمعٌ من المفكّرين ممّن سعوا إلى المصالحة والتوفيق بين الماضي والحاضر، والثابت والمتحيّر، والتقليدي والمتجدد، والدين والعلم، فقدّموا نظريّاتٍ عديدة في هذا المجال.

وكان من هؤلاء من سعى إلى استخراج المصادق الأمثل، الذي رأوا فيه الأنماذج الصالحة كي يُحتذى به من تجربة تحولات الحياة الدينية في الغرب، وسعوا إلى تطبيق هذا الأنماذج الغربي في مجتمعاتهم، وعميمهم إلى كافة بلدان العالم

الشرقي؛ إما بشكل دقيق ومتناهٍ تماماً معه؛ وإما بإدخال شيء من التعديل والتصريف عليه.

وذهب جمّع آخرون إلى دعوى وجود تضادٌ وتناقض بين الأسس والمرتكزات التي تقوم عليها الحضارة والمدنية الغربية وبين الخلفيات والمنظفات التي يقوم عليها الفكر الديني، معتبرين أنَّ إيقاع الصلح والمواءمة بين الدين والحضارة الغربية على مستوى الخلفيات والمرتكزات والأسس لهُ أمرٌ غير معقول، وغير ممكن على الإطلاق.

وأماماً الغالبية العظمى من حداثيَّي الفكر الديني، في بلادنا كما في سائر بلدان العالم الإسلامي، فإنَّهم - وبصرف النظر عن مواقفهم والأراء التي انتخذوها بالنسبة إلى إنجازات ومكتسبات الحضارة الجديدة - وقفوا موقف الناقد والمخالف للعالم القديم، وللناظرة التقليدية إلى الدين. وبالرغم من كثرة الاختلافات والقروقات التي يمكن العثور عليها في آراء هؤلاء ونظرياتهم، إلا أنَّهم بأسرهم اتّحدوا حول فكرة أنَّ القراءة التقليدية للدين لم يُعد بالإمكان الدفاع عنها، ولم يُعد لها مكاناً أصلاً في عالمنا المعاصر.

والأمر الذي لا مجال للشك فيه هنا هو أنَّه لا يسعنا أن ننفaci عن حقيقة أنَّ مصير الدين وسير تحولاته في الغرب كان له (ولا يزال). وبصورة مباشرة. أكبر الأثر في تشكُّل كثير من نظريات هذا الطيف من المتأثرين وحداثيَّي الفكر المذهبي والديني. وإنَّ إجراء مطالعةٍ ومقارنةٍ تطبيقيةٍ بين أفكار ودراسات الحداثيين الشرقيين والغربيين، واستئذن الحداثيين الشرقيين كثيراً إلى آراء ونظريات الحداثيين الغربيين، له شاهدٌ واضح وجلىٌ على هذا التأثير والتأثر.

وأماماً اليوم فإنَّ مقاطع مختلفة من القراءة التقليدية للإسلام قد تحولت إلى مادة للجدل والنزاع في العالم الحديث، وبحسب الفكر الذي يحمله الإنسان المتعدد. وإنَّ الفهم التقليدي للإسلام لم يُعد، وفي العديد من المجالات، موائماً وملائماً لفكر إنسان الحضارة والحداثة.

ومن هنا ينطلق متورِّو الفكر الديني من واقع هذا التصادم بين الفهم التقليدي وبين مقتضيات العالم الحديث ليشخصُوا أنَّ وظيفتهم الأساسية تكمن في رفع هذا

التصادم الجوهرى. وهكذا يتبعون أداء رسالتهم التویرية في ظل التمسك والالتزام بالدين.

وكما أسلفنا فإن غالبية المترورين في الفكر الديني انحازوا في الصراع بين العالم القديم والعالم الحديث إلى جانب الفكر الحداثي، فوجّهوا سهام انتقاداتهم إلى الفكر والفهم التقليدي للإسلام، ودعوا إلى قراءة مبتكرة للنصوص الدينية، وإلى إعادة النظر في الفهم التقليدي الذي كان سائداً لها؛ لأجل أن تكون تلك النصوص متلائمةً ومنسجمةً مع الأفكار والنظريات الحديثة.

وفي هذا الإطار وقعت كافّة تعاليم الإسلام، في جميع المجالات، عرضة للهجمات والانتقادات المتلاحقة من قبل الحداثيين والمترورين المذهبين. وإن مطالعة وقراءة مؤلفات المعاصرين من المترورين المذهبين وغير المذهبين في إيران تكشف لنا عن الحقيقة التالية، وهي أن سيل الانتقادات - وأحياناً الهجمات - التي طالت مختلف أبواب المعرفة الإسلامية، وبخاصة الفقهية منها، إنما بلغت أوجها وذرتها عقب استقرار نظام الجمهورية الإسلامية في إيران، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذا النظام الذي يقوم على ولایة الفقيه يمثل الرمز لحاكمية الفقه وسلطته.

ولا شك في أن ظهور الفقه وتطبيقه في مختلف الساحات الاجتماعية والسياسية في إيران كان سبباً لتجدد الذهنية العامة. وبخاصة في أوساط المترورين والحداثيين -، كما أنه ساعد على توفير الأجواء المناسبة لانتقاده وتقييمه.

وما نجده اليوم في إيران، وفيسائر البلدان الإسلامية، هو أن الأفكار والانتقادات التي يوجهها الحداثيون والمترورون إلى الفهم التقليدي للدين باتت موضع عناية واهتمام كبيرين عند قسم كبير من طبقات المجتمع، على اختلافها وتتنوعها، ولا سيما منهم طبقة المثقفين والأجيال الشابة. وإن تجاهل هذا التحول الثقافي، وقلة الاعتناء به من قبل العلماء التقليديين، لا يحول دون الحد من تسارع وتيرته فحسب، بل إنه أيضاً يفسح في المجال أمام اتساع دائرته بيسر وسهولة، ودون أن يصطدم بأي إشكال أو نقد يعيق مسيرته.

ومن هنا يتوجّب على دعاة الإسلام وأصحاب الفقه التقليدي - وبخاصة علماء

الحوّازات العلميّة وباحتّيتها .. بعد الاطّلاع والإشراف على آخر الأفكار والانتقادات الحديثة التي توجّه إليهم حالياً، أن تكون لهم الشجاعة الكافية للاعتراف بصوابيّة ما يرّونه صائباً من هذه الانتقادات، وأن يقدّموا أجوبتهم وردودهم على شبهات المتنّورين وانحرافاتهم، على أن يتحرّوا في إجاباتهم تلك منتهى الحكمة والرويّة والحلم والموضوعيّة.

هذا الحوار العلميّ والموضوعيّ من شأنه أن يجعل الأسس العقلانيّة التي تقوم عليها هذه الشريعة الإلهيّة أكثر إحكاماً واستقامةً في عيون المفكّرين، كما أنّ من شأنه أيضاً أن يجعل الإيمان الدينيّ أكثر عمقاً ورسوخاً في نفوس عامة المُتّدّين. وفي هذا المقال نسعى قدر الإمكان - وبقدر ما أتيح للمؤلّف من الوقت، ومن الاستطاعة العلميّة - إلى معالجة هذه المسألة بشكل منضبط ومتين، الأمر الذي يضطرّنا إلى الإيجاز، وعدم الخوض في كثير من التفاصيل التي قد توجب انفلات زمام البحث.

ومن أجل ذلك اخترنا من الحداثويّين والمتنّورين خصوص الحداثويّين والمتنّورين الدينيّين. ومن بين المتنّورين الدينيّين الذين يشكّلون طيفاً واسعاً ممتدّاً في أرجاء البلدان الإسلاميّة اخترنا ثلاثةً من المتنّورين الدينيّين الإيرانيين، علماً أنّ إيران نفسها تحوي مجموعةً متّوّعةً منهم. هؤلاء الثلاثة^(٥) الذين اخترناهم هم الأشهر بينهم في القرنين الأخيرين (وإن لم يكونوا بالضرورة هم الأكثر علماً وفضيلةً منهم). وقد بنينا في نقل وتقييم آراء وأفكار هؤلاء الثلاثة على ما أمكننا الوصول إليه من مؤلفاتهم المكتوبة؛ لتكون نتيجة البحث في هذا المقال الموجز مقبولةً وصالحةً للاعتماد والبناء عليها.

ويستطيع كاتب هذا المقال، بالاعتماد على ما لديه من معرفةٍ تفصيليّةٍ بآراء وأفكار هؤلاء الحداثويّين الثلاثة، واطّلاع جيدٍ - نسبياً - على آراء وأفكار غيرهم من متنّوري الفكر الدينيّ في إيران، يستطيع أن يدّعى أنه باستثناء ما ورد في هذه السلسلة من المقالات من المواضيع المطروحة قلّما يمكن العثور على آراء وأفكار مهمّة ومبتكرة لدى سائر متنّوري الفكر الدينيّ في إيران. هذا مع اعتراضاً بأنّ لدى متنّوري

الفكر الديني في البلدان العربية آراءً ومقولاتٍ متفاوتة ومختلفة في ما بينها إلى حدٌ كبير، وهو ما يستدعي إجراء دراسةٍ مستقلةٍ بشأنها.

ولأجل هذا السبب يمكن لنا أن ندعى أنَّ آراء هؤلاء الأشخاص الثلاثة وأفكارهم حول هوية الإسلام وحقيقة تقدمٍ لنا . وإلى حدٍ بعيد . تصويراً تفصيلياً جاماً لعامة الأفكار التویرية والحداثوية الرائجة في إيران حول الإسلام.

هذا المقال الذي بين يديِ القارئ الكريم يتکفل . ومن خلال النظرة الشاملة التي يقدمها لمجموعة الآراء والتصورات التي يتبنّاها المتّورون الدينّيون حول الإسلام، إضافةً إلى تحليل هذا النمط من الآراء والتصورات . بإثبات أنَّ هذه الحركة العلمية واقعة، وبشدّة، تحت التأثير المباشر لثقافة الغرب وحضارته، شأنها في ذلك شأن سائر النزعات الفكرية التي عادةً ما تبرز لدى الحداثيين والمتّورين من الشرقيّين، حيث إنَّ الملاحظ في غالبيّة . بل ربما في جميع . تصريحات هذا الطيف من الحداثيين المذهبين بشأن الإسلام أنَّها تتلاقي وتتسجم تماماً مع الأفكار الغربية بهذا الصدد.

هذه الملاحظة وإنْ لم تكن لوحدها موجبةً لورود إشكال علميٍّ ومنطقىٍ على ظاهرة التویر في الفكر الديني في إيران، إلاَّ أنه بانضمام بعض الملاحظات وال نقاط الأخرى إليها يمكن أن يُستكشف وجود نوع من الاضطراب والتهافت في فكر المتّورين الدينّيين في إيران.

هذا الاضطراب الذي دفع بهؤلاء المتّورين في كثير من الأحيان إلى اتخاذ مواقف علميّة أو عملية متقاضة ومتکاذبة، حتّى أنه طال الجوانب الشخصية والخاصة من حياة البعض منهم، إنما نشأ في الحقيقة من الهدف المستحيل وغير الممكن الذي وضعه هؤلاء . مسبقاً . تصبُّ أعينهم؛ حيث إنَّ هؤلاء بعد أن رضوا وأعلنوا موافقتهم على هذا القدوم القسري للحداثة الغربية إلى عالم الإسلام صاروا بصدّ التوفيق بين خلفيّات هذه الحداثة ومبانيها الفكرية وبين الإسلام وتعاليمه، فحسّبوا أنَّهم بذلك نجحوا في تجنب الصدام والصراع القائم بين الحداثة والتقاليد.

فالمتّور الديني هو ذلك الشخص الذي يميل إلى الدين ويتعلّق به، كما يميل إلى الفكر الحديث ويتعلّق به، ويقترب من السنة والتقاليد بقدر ما يقترب من الحداثة

والعصرنة، ويتحرك في الحد الفاصل بين القديم والحديث؛ ليجمع بين أعز الموروثات القديمة والتقليدية، والتي تمثل في الدين، وبين أعز المعارضات التي تقدمها الحداثة، وهي عبارة عن العقل الحديث، ويسعى دائماً إلى التوفيق وإيقاع الصلح بينهما. وبعبارة أخرى: إن أكبر التحديات التي يواجهها المتورّ الدينّ يتمثل في إبراز أنه كيف يمكن لـإنسان عالم الحداثة أن يكون متديناً (من الناحيتين العملية والنظرية). فالدين في ذاته يرتبط بـعالَم مليء بالخفايا والأسرار، وما نعيش فيه حالياً هو عالم يسعى إلى التحرر والتقليل من الخفايا والأسرار، فيبقى الجمع بين العالم المليء بالأسرار وبين العالم المتحرر منها واحداً من أهم التحديات التي يواجهها أي متورّ ديني^(٦).

هذه الفئة من المتورّين اختارت - عن سابق وعي وعلم - اتباع منهج هو بنظر كثير من أتباع الفكر التقليدي منهج يهدف إلى تحريف مفاهيم الدين - وبخاصة الدين الإسلامي - وتزويرها وإبطالها وتغييرها، بلا فرق في ذلك بين متورّي الفكر الدينّي وغيرهم من المتورّين والمثقفين.

غير أن التحقيق في هذه المسألة والوصول إلى نتيجة فيها يتطلب بحثاً مفصلاً عن حقيقة كل من الإسلام والتيار التجديدي، وهو ما لا يسع له المجال في هذا المقال.

وإنما نكتفى هنا بالإشارة إلى تناقض وقعت فيه هذه الفئة من المتورّين، حيث إنهم - من جهة - يعملون على عصرنة الإسلام وعلمنته، ومن جهة أخرى لا يتوازنون عن التصريح بهذه الحقيقة المرأة، حقيقة أن كلاماً من اتجاهي الحداثة والعلمنة يمتلأ في الواقع حركتين منافرتين للدين، بل ومعاديتين له.

مثل هذا النموذج من التناقضات والإرباكات الواضحة التي وقع فيها هذا الطيف من متورّي الفكر الدينّي هو ما تُعنى مقالتنا هذه بالحديث والبحث عنه.

١. مكونات الحداثة والعصرنة في نظر متورّي الفكر الدينّي

في عصر الحداثة لاقى الإنسان تحولاً باهراً. وقبل أن تتغير نظرته إلى العالم الذي يعيش فيه بحيث يصبح قادراً على التحكم به كيف شاء تغيرت نظرته إلى

نفسه، وإلى الطبيعة وما وراءها. وكان هذا التحول الداخلي والفكري هو الذي قاده - منذ البدء - نحو سائر التحوّلات الخارجية.

وقد أجرى الباحثون دراسات عدّة حاولوا فيها الكشف والتعرّف على المكوّنات والخصائص الرئيسة التي تحدّد شخصية الإنسان المتجدّد، وحقيقة النزعة التجديديّة. وتوصلوا من خلال هذه الدراسات إلى نتائج متباعدة. هذا التنوّع الواسع النطاق في آراء الفلسفة الغربيّة حول تعريف واقع وحقيقة ظاهرة الحداثة والعصرنة. ككثير غيرها من الظواهر والمفاهيم والواقع المطروحة في عالمنا المعاصر. حول هذه الظاهرة إلى ما يشبه الأحجية المستعصية، إلى درجة أنّ تعين الحدود المفهوميّة لهذه الظاهرة بات اليوم من الأمور الصعبة والبعيدة المنال. ولكن في الوقت نفسه بإمكاننا هنا أن نعمض قليلاً عن إعطاء تعريفٍ دقيقٍ وتحليلٍ كاملٍ لحقيقة هذه الظاهرة، ونكتفي في المقابل بالحديث عن بعض المكوّنات والخصائص المهمّة لظاهرة الحداثة والعصرنة، استناداً إلى ما ورد على لسانه عددٍ من المتروروين الدينيّين.

ومن الضروري بداية الإلتفات إلى نقطة مهمّة، وهي أنّ خصائص الحداثة والعصرنة لا تظهر بنفس المستوى والدرجة في كلّ فرد أو مجتمعٍ حديثٍ، بل الحداثة والعصرنة من المفاهيم والحقائق المشكّكة، أي إنّها ذات درجاتٍ ومراتب. وعلى هذا الأساس فالمجتمع الذي نال حظاً أكبر من خصائص الحداثة والعصرنة هو مجتمع أكثر حداةً وعصرنةً من غيره.

وفي ما يلى نستعرض - بإيجاز - أهمّ مكوّنات الحداثة التي تطرق إليها المثقّفون والمتروروون الدينيّون^(٧)، وتعرّضوا لها أحياناً بالنقد والتقييم.

أ. العقلانية، أو النزعة العقلية^(٨)

العقلانية هي أهمّ الخصائص والمكوّنات التي لا تستغنى الحداثة عنها، بل هي أصلها وجوهر حقيقتها^(٩)، وهي - في الواقع - خليفة الله في العصور الحديثة^(١٠)، وبرأي بعضهم إن العقلانية هي السقف الذي تستظلّ بفيه سائر مكوّنات الحداثة وخصائصها^(١١).

والعقلانية التي هي شرط في الحداثة يُنظر إليها تارةً بوصفها مظهراً من مظاهر الفكر والاستدلال، وفي هذه الحالة يتعامل معها المتورون الدينيون بكل تمجيل واحترام، ولا يرون فيها - إذ ذاك - ما يستحق النقد والاعتراض.

لعل أعظم الخصائص التي تقوم عليها النزعة التجددية، وأكثر ما تمس الحاجة إليه، هو حرية الفكر، والمطالبة بالدليل، والنزوع إلى الاستدلال، وعدم الخضوع لشيء سوى الدليل والبرهان. هذه النزعة الاستدلالية تمثل نوعاً من المطالبة بالمساواة الفكرية والثقافية، وإذا تم التعامل معها بجدية لن يعود بإمكان أي إنسان أن يتفوق على الآخرين، أو أن يكسب أي امتياز له عليهم، إلا بمقدار دقة ما يقدمه من الدليل والبرهان، ونتيجة ذلك أن ينسد الباب أمام أي شكل من أشكال الخديعة والاحتيال التي تمارس عادةً على عامة الناس، وكذلك أي شكل من أشكال العنف عليهم، والإرباب والتروع لهم^(١٢).

غير أننا وبمجرد أن نعتبر السعي وراء الدليل والنزعة الاستدلالية بمثابة السمة البارزة التي يتميز بها عصر التجدد، فإننا بذلك نساهم في ولادة توهم مفاده أن الفكر البشري قبل قرون النهضة والحداثة والعصرنة كان فاقداً للعقلانية، ومليئاً بالخشونة والتعصب، ويعيد كلَّ بعد عن الدلائل العقلانية والمنطقية.

هذا التصوير المظلم لتاريخ الفكر البشري لا يُعد إهانةً من الناحية الأخلاقية. لرواد العلم والفلسفة في الشرق والغرب فحسب، بل - حتى من الناحية النظرية - هناك العديد من الشواهد التاريخية التي تبطله وتتفيه؛ حيث إن الآثار والمؤلفات التي وصلتنا من عصور الحضارات القديمة الكبرى، ومن علماء وفلاسفة ما قبل عصر التجدد والنهضة، كلها تشير إلى حقيقة أن العلماء الماضين أيضاً كانوا يُسمون بالعقلانية، ويقيمون على دعواهم من الأدلة والحجج ما هو بزعمهم كافٍ لإقناع العقل ومخاطبته، كما كانوا يتعرضون بشكل منطقي لآراء خصومهم والأدلة التي يقيمونها على دعواهم بالنقد والمناقشة.

ما يمكن اعتباره حدّاً فاصلاً بين العالم القديم والعالم الحديث في مجال العلم والفكر والمعرفة إنما هو زوال بعض الأصول الموضعية وال المسلمات المسقبة التي كانت

في ما مضى حاكمةً ومهيمنةً على الفكر البشري، أعني الأصول التي كانت تُعد في السابق من الأصول المجمع عليها. تقريراً .. لأنها كذلك كانوا يرون أنفسهم في غنى عن إقامة الدليل عليها، ولكن في العالم الحديث باتت هذه الأصول مورداً للشك والترديد، وباتت بحاجة إلى مراجعة وإعادة قراءة.

ومع ذلك لا خيار أمام العالم الحديث إذا أراد أن يؤسس لتعقيد حضارته إلا أن يعتمد جملةً من الأصول الموضوعة الخاصة به؛ إذ إن إلغاء جميع الأصول الأولية والافتراضات المسبقة والتَّردد بينها من شأنه أن يعيق تقدم الحركة التكاملية في مسيرة العلم والتنمية، حيث تحول هذه الحركة إلى السكون والركود، بل إلى التراجع والتأخر والانحراف. وفي الواقع فإن مكونات الحداثة والعصرنة . والتي سنتحدَّث بإيجاز عن جملة منها . ليست سوى بعض هذه الأصول الموضوعة . كما أن هذه الأصول الموضوعة . هي نفسها . يمكن أن تكون محلًّا للتأمل والمناقشة وإعادة النظر في القرون أو حتى العقود الآتية، بل يمكن أن يحل مكانها أيضاً أساساً وافتراضات أخرى، بحيث تشكل هذه الأسس الجديدة قاعدةً تقوم عليها حضارة مغايرة تماماً . وكما أنه ليس من المناسب واللائق أن ترمي الأجيال الآتية علماء ومفكري هذا العصر بتهمة تعطيل العقول أو الاحتيال والغوغائية كذلك لا يليق بعلماء عصتنا هذا أن يعمدوا إلى رمي علماء العصور الماضية بمثل هذه التهم والافتراضات.

ومن الواضح أن هذا الكلام لا يعني نفي وجود أي مظاهر من مظاهر العنف والتعصب والتفتیش عن عقائد الناس في تاريخ الفكر والمعرفة على صعيد العالم بأسره . وبخاصة تاريخ المسيحية في القرون الوسطى .. وإنما نرمي إلى الابتعاد عن التعميمات الفارغة التي تعطى كلاماً من الحاضر والماضي صورةً خيالية لا واقعية لها.

ومن جهة ثانية فإن مسيرة العقلانية في الغرب لم تكن بدورها بهذا المستوى من الإيجاز والسهولة، بل إن حرية الفكر والتحرر من كثير من الافتراضات المسبقة والمباني الفكرية التي كانت مهيمنة على العالم القديم قروناً عديدة من الزمن مررت بالكثير من المحطّات الصعبية، التي لاقت فيها صعوداً تارةً وهبوطاً أخرى. وفي طول

ذلك كله تم بناء الأسس والافتراضات الجديدة، والتي شكلت فيما بعد المرتكزات الفكرية التي قامت عليها هذه الحضارة الجديدة بكل ما فيها من رونق يبهر الأنظار. حركة التوир والتحرر الفكري التي نشأت في الغرب إنما قامت في مقابل الأجراء الفكري المتأخرة التي كانت سائدة في أواخر القرون الوسطى، والتي كانت متأثرةً - وإلى حد بعيد - بالدين المسيحي، وبسيرة الذين كانوا يمثلون دور الوصاية والقيمة على الدين في ذلك العصر. ولا شك في أن هذه الأجراء المشار إليها كان لها تأثيرات أولية على تفجر حركة العقلانية والتحرر الفكري في الغرب، وهي التي وجهتها في مسارها الذي مشئ عليه. وإن الالتفات إلى سائر الخصائص والمكونات المهمة التي يرسم بها العالم الحديث يكشف - وبوضوح - عن أن إنسان عصر الحداثة كلما مضى أكثر في قطع أواصر العلاقات التي تربطه بالعالم القديم كلما سار في اتجاه يخالف - بطبيعة الحال - مسار العالم القديم، وهو مع كل لحظة تمر يزداد عنه بُعداً وافتراقاً، حاله في ذلك حال كُرر تدفعها قوة طردها المركزي بعيداً عن المحور السابق الذي كانت عليه^(١٢).

وعلى هذا الأساس من سُلْف القول أن نفترض أن نشوء وتشكل العقلانية في الغرب تم في خلاء وجوه حيادي، وأن مفكري عصر الحداثة اتجهوا نحو بناء حضارة جديدة دون أن تكون لهم آراء وخلفيات مسبقة، ودون أن ينطلقوا من ميل أو نفور نفسي وروحي معين؛ إذ إن هذا الافتراض يجعل هؤلاء المفكرين من غير سنخ البشر والكائنات الأرضية التي نعرفها، وهم أشبه بالكائنات السماوية أو المخلوقات الفضائية التي نسمع في الأساطير والخرافات عن غزوها لكرتنا الأرضية!! فإذا ذهبنا العقلانية التي تطبع الحضارة الغربية الجديدة بطبعها لا يمكن إلا أن تكون قد نشأت في بيئه وأجراء تلك الأجراء التي أشرنا إليها، وهي منذ البداية قد أخذت ذلك المنحى الخاص الذي يميّزها.

أضيف إلى ذلك أن هذه العقلانية ليست غريبة ولا أجنبية عن سائر المبادئ والمعايير التي يؤمن ويؤسس بها إنسان الحداثة، والتي سنشير إلى بعضها في ما يلي. وبعبارة أخرى: إن مجموعة العناصر التي تدخل في تكوين شخصية الإنسان المتجدد

إنما يصبح لها معنىً عند اجتماع بعضها إلى بعض، بحيث يفسر بعضها ببعضًا. ومن مزيجها تتشكل العصرنة والحداثة.

فمن خصائص الإنسان المتجدد الميلُ نحو التحرر من المزيد من القيود والضوابط الدينية والأخلاقية.

المشكلة هنا لا تكمن في أن الحضارة الغربية ليست حضارة عقلانية، بل على العكس من ذلك، فإن العقلانية في هذه الحضارة قد أعطيت منزلة رفيعة، حتى غدت هي السقف الذي ينضوي تحته كل شيء. وإنما المشكلة في هذه الحضارة أن العقل فيها ليس حرًا، بل هو واقع في أسر الأنانية^(٤) وحب الذات، والغضب والطمع والشهوة. العقل بمجرده أمر حسن ومطلوب، إلا أن حسنه هذا العقل مشروط بأن يكون حرًا. وأماماً لو كان عقل الإنسان أسيراً لشهواته وأطماعه وأغراضه الشخصية فعدمه بالنسبة إليه أفضل من وجوده^(٥).

وإذا كان عقل الإنسان تابعاً لنفسه^(٦) فمن الطبيعي أن تكون سائر العناصر والمكونات التي تصنع الإنسان العصري منسجمة معه أيضاً. وفي هذا الإطار تتشكل الإنسانية (Humanism)، والأنانية (Egoism)، والعلمانية (Secularism)، والليبرالية (Liberalism)، جزءاً من الركائز الأساسية للعالم الحديث، والتي من دونها لا يبقى للعقلانية معنى.

كما أن ابتعاد الحضارة الغربية عن القيم الدينية والأخلاقية أفضى إلى حرمانها من العقل الشهودي، بل أثار شكوكاً وتساؤلات حول مدى قيمة هذا العقل واعتباره، وهكذا... حتى باتت هذه الحضارة منبهةً بإنجازات العقل الاستدلالي، متعمبةً من ثقل وعمق مباحث ما وراء الطبيعة. ولعلها كانت بصدده بناء رؤية كونية جديدة أكثر تقييداً ومحدودية، حيث إن هؤلاء لم يضيقوا دائرة العقلانية بإخراج العقل الشهودي منها فحسب، بل هم أيضاً أفقدوا العقل النظري - الذي يحكى عن الواقع الخارجي - قيمته واعتباره، وما تبقى في النهاية من العقلانية لا يزيد عن كونه أداة لا يؤدى استخدامها إلا إلى ما يمكن أن نطلق عليه اسم «العبودية الحديثة»^(٧).

إذا كان المراد من العقل هو العقل الشهودي والنظري، بمعنى أن نعمد إلى ما

عمله القدماء فنقوم بتحديثه وتغريبه، فإنّ هذا، مضافاً إلى كونه لا يُعدّ بناءً للعقلانية، يمثل تخريباً للعقلانية ومعاداة لها... هذه العقلانية التجديدية هي عقلانية آلية، وهي - على هذا الأساس - تُعدّ من نوع العقل العمليّ. وتوضيح ذلك أنه في هذه العقلانية المكتسبات البشرية التي يصل إليها الإنسان عن طريق المشاهدة والتجربة والاختبار يجعل بمثابة المادة للأدلة، فيما تُعتمد القواعد المنطقية لتعيين الصورة في تلك الأدلة. وأمّا النتيجة الحاصلة من مثل هذه الأدلة فهي الوصول إلى سلسلة من الاستنتاجات الجديدة. والواجب في هذه الاستنتاجات أن يُحرّر فيها الموضوعية الكاملة (Objectivity)، أي أن تكون قادرةً على اكتساب نوع من التعميم والتوفيق بين الأذهان، وأن تكون قادرةً على أن تَهَب الإنسان القدرة على أن يتوقّع بالفعل حدوث ما ليس بموجود أمامه، أو ما ليس بمشهود له. هذه القدرة على التوقّع والتبيّن تجعل الإنسان قادراً على ضبط (Control) الأحداث المستقبلية والتحكم بها، وهو ما يجعل - بدوره - التخطيط والبرمجة لمواجهة تلك الأحداث أمراً ممكناً ومتاحاً. فهذا التخطيط والبرمجة يمثل الغاية والهدف للعقلانية التجديدية. ومن هنا فإنّ العقلانية التجديدية لا تزيد على كونها آلّة وأداة نصّور بها العالم، ونجعله على الشكل الذي نريده ونشتهيه. وهذا بخلاف العقل التقليديّ، فإنه - قبل كلّ شيء - إنما يستخدم طلباً للكشف عن الحقيقة. فالعقل التقليديّ هو أولاً: لا يركّز على الغايات والأغراض العملية الصرفية. وثانياً: يمكن أن يتعلّق بمعرفة كلّ ما في عالم الوجود، ولا يختصّ فقط بما هو من كائنات عالم الطبيعة. وثالثاً: ليس شأنه هو التنظيم المنطقيّ للمعلومات التي ينالها الإنسان من طريق المشاهدة أو الاختبار والتجربة، بل هو في نفسه يضع بين يدي الإنسان معلوماتٍ عن عالم الواقع، لم يكن باستطاعة الإنسان أبداً أن يصل إليها عن طريق الحواس الظاهرية^(١٨).

غير أنّ تراجيديا العقلانية في الغرب لا تقف ولا تنتهي عند هذا الحدّ، بل إنّ سيف النقد الحادّ - القائم على المشاهدة والتجربة - قد طال بالنقد هذه العقلانية نفسها. وبذلك تحولت العقلانية من أداة يُقاس بها كلّ شيء إلى مورِّد للنقد والتشكيك، الأمر الذي جعل كلّ نتائجه وإنجازاته السابقة في معرض الشكّ

والتساؤل.

وهكذا وصلت الحداثة إلى هذا النفق المسدود، وابتليت بهذه الإشكالية المستعصية، ومعها سلك الفكر العالمي في اتجاه النسبة المحسنة، وهو الاتجاه الذي يبشر به فكر ما بعد الحداثة. ومن البديهي أن العالم الذي سيكون وليد هذا الفكر هو عالم أُنزل فيه العقل عن الموضع الذي جعله الله له، تاركاً البشرية تتيه في غمرات الحسرة والأسى على اليقين الذي أضاعته^(١٩).

واليوم هذه العقلانية المريضة والموبوءة بلغت حدّاً باتت معه عاجزة عن الركون والاطمئنان إلى الحوادث السابقة، حتى لو لم يكن قد انقضى عليها أكثر من خمس دقائق!! وتحت هذه الذريعة نفسها أثيرت الشكوك حول الدين والتدین.

الاعتقاد الذي بات سائداً عند إنسان الحداثة، وبخاصةً منذ زمن ديفيد هيوم وإلى يومنا هذا، هو أنه لا يمكن حصول الجزم واليقين بشيء من المسائل والحوادث التاريخية. إن عدم الاعتماد على التاريخ يعني أن التاريخ علم احتمالي، لا قطعي. مع أن هذه الحالة غير القطعية تصدق وتنطبق على كل مقطع تاريخي، حتى بالنسبة إلى الحوادث التي وقعت قريباً، كحادثة تقع للشخص منذ خمس دقائق في نفس الموقع والمكان الذي هو متواجد فيه الآن، حيث لم يعد ممكناً حتى بالنسبة إلى حادثة كهذه الوصول إلى يقين كاليقين الذي يحصل لدينا في مثل قضية «٢ + ٢ = ٤». بل الأمر في الحوادث التاريخية لا يقتصر على عدم إمكان الوصول إلى هذه الدرجة من اليقين الرياضي، بل لا يمكن الوصول أيضاً حتى إلى يقين كذلك الذي يحصل في العلوم التجريبية، كاليقين بمسألة أن الماء يصل إلى الغليان عندما تبلغ حرارته ١٠٠ درجة مئوية.

خاصية الشك واللاقطعية هذه تتناهى بشكل واضح مع الدين؛ لكون الدين يتوقف على التصديق ببعض الحوادث التاريخية. ففي كل دين لا بد من القبول بعدد من الحوادث التاريخية التي وقعت حثماً. فكما يعيش الإنسان المدين حالة التدين والاعتقاد بالدين فهو كذلك يعيش حالة الاعتقاد والقبول بوقوع هذه الحوادث^(٢٠). وبالرغم من أن معظم ما أفرزته العقلانية^(٢١) لا يندرج إلا في إطار التشكيكات

المحضر، فإنه مع ذلك لا يسعنا إلا أن ندرج هذه العقلانية في خانة الإنجازات التي خلفتها الحضارة الحديثة. غير أن نسبة العقلانية إلى الإنسان الحديث، ودعوى وجود ملزمة بينها وبين الحداثة . بحيث تُعدّ واحدةً من نتائج الفكر الشمولي لفلسفه عصر التجدد .. لهو بعيد تماماً عن وقائع تاريخ العلم والفلسفة في الغرب. هذا التوجه الفلسفى في الغرب خاص جولات من الصعود والهبوط، لكنه لم يستطع أبداً أن يكون شاملًا وعاماً كسائر المكونات العامة للحداثة، من الإنسانية والعلمانية وغيرهما.

والنتيجة التي نخلص إليها من خلال هذا العرض هي أن المثقفين من متذوقي الفكر الديني يتحدثون عن العقل الحديث بوصفه عقلاً آلياً، علمانياً، أسيراً لرغبات النفس، غريباً عن العقل الشهودي، شكاكاً في ما يرتبط بحقائق التاريخ. ومن الواضح أن عقلانية هذا شأنها لا يوجد انسجام بينها وبين معتقدات وتعاليم الأديان الإبراهيمية . وبخاصة الدين الإسلامي .. فالدعوة إلى إيقاع الصلح بينهما دعوة فارغة، ولا قيمة لها ، وسوف لن تكون نتيجتها سوى محو الدين وإبطاله.

بـ. العلمانية^(٢٢)

تُعد العلمانية واحدةً من أهم التحولات التي مرّ بها الإنسان المتجدد، بل يمكن الادّعاء بأن العلمانية هي الأصل النفسي الذي تقوم عليه سائر مكونات العصر الحديث.

العلمانية تعنى التوجه والانكباب على عالم المادة، وإغماض العين عن مراتب عوالم الوجود الأخرى، تلك المراتب والعوالم التي تقع وراء هذه الحياة المادية الضيقة. هذا الإغماض والتجاهل يتحقق على مستويين: أحدهما: في أفكارنا؛ والآخر: في دوافعنا. إنسان الحداثة يحصر معارفه وأفكاره بما يُتاح له قراءته ومشاهدته في عالم المادة هذا، وهذه هي العلمانية على مستوى الأفكار. وأماماً علمنة الدوافع فهي بمعنى أن لا يعيش الإنسان إلا لدنياه هذه، فلا يسعى ولا يبذل من جهد إلا في سبيل تأمين معاشه فيها، ولا يكون له همٌ سوى ذلك، ولا يفكر في أي شيء آخر، ولا

يعمل عملاً من أجل أي مكان أو عالم آخر، ولا يحسب حساباً في حياته ولا في عمله ولا في ذهنه لأي شيء خارج حدودها. هذا في الحقيقة. هو المعنى الدقيق للعلمانية. فإذا صارت حياة الإنسان على هذه الشاكلة، وصار الإنسان مسخراً بشكل تامًّ لهذا الفكر العلماني، وعرض أفكاره ودواجهه للعلمنة، ووضعها تماماً بتصرف هذا النهج، فإنه سيتحول آنذاك إلى إنسان مختلف، وسيصير ذلك الإنسان الذي نعرفه في عالم اليوم. وفي هذه الحالة سيصبح حجم العالم الإنساني أصغر بكثير من حجمه الحقيقي. ومن الطبيعي أن يبدو الإنسان في هذا العالم الأصغر أكثر نجاحاً وتوفيقاً... السر في أنَّ الإنسان في هذا العالم الجديد يبدو من بعض الجهات. أكثر نجاحاً هو أنَّ نطاق نفوذ الإنسان وتصرفه. عملياً. في هذا العالم قد بات أضيق وأقصر مما كان عليه^(٢٣).

وكما قدمنا فإنَّ خصائص الحداثة وسماتها يتأثر بعضها ببعض، ويفسر بعضها ببعض. هذه النظرة العلمانية تركت تأثيراً بالغاً على عقلانية العصر الحديث محولةً إياها إلى عقل علمانيٍّ محض.

وأمّا في جهة الأفكار أيضاً فللعلمانية قصة أخرى؛ ذلك لأنَّنا نستطيع العثور على علمنة الأفكار في قلب العقلانية النظرية. وقد جرت علمنة التفكير، وعلمنة الاعتقاد، وعلمنة النظرة إلى وقائع هذا العالم، وعلمنة الحكم على الحوادث الجارية، بحيث بتنا نرى هذا العالم الذي نعيش فيه وكأنَّه عالمٌ مستقلٌ مكتفٍ بذاته، منطو على نفسه، منفصلٌ عن العالم الأخرى. ونحن اليوم في تحليل الحوادث الواقعة حولنا، كما في تحليل الظواهر الطبيعية التي تحصل، لا نستند أبداً إلى أي شيء يكون خارجاً عن الطبيعة. وهذا هو معنى العقل العلماني، والعلم العلماني، أن نفترض أنَّ الطبيعة نفسها تعيش حالةً من الاكتفاء الذاتي على صعيد ما هو مطلوب من أجل الحفاظ عليها، أو التحكم بها، أو إدارة تحولاتها، أو إنتاجها، أو صناعة أحداثها، وهي في كلِّ ذلك مستغنٍّ وغير محتاجٍ إلى كلِّ ما هو خارج عنها^(٢٤).

هذه النظرة إلى عالم الوجود أثّرت بشدة في الأخلاق والقيم، وهي السبب وراء تدني القيم الأخلاقية وتراجع مستواها.

ولعلّ أهمّ ما طرأ على الأخلاق والقيم التي كانت سائدةً قبل النهضة الحداثية من التحولات التي استطاعت أن تساهم في انتشار الحداثة والبورجوازية، وتحررها من القيود التي كانت تحدّ من حركتها، هو علمنة الأخلاق. هذه العلمنة كان لها سماتان بارزتان، إحداهما مبادئ للأخرى. هاتان السماتان وُجدتا وتحققتا بشكل تدريجيّ، وبما يتاسب مع رشد ونموّ ظاهرة الحداثة نفسها.

إحداهما: اعتلاء الأخلاق بالسعادة والراحة الدينوية (لا السعادة والراحة الأخروية فحسب، ولا كمال النفس فحسب).

والسمة الأخرى هي التعرف. رسمياً على الجوانب والأبعاد المظلمة والمذمومة في وجود الإنسان، وتطبيق هذه الجوانب والأبعاد واستغلالها في بناء العالم الجديد^(٢٥). وكان الفهم الدينيّ واحداً من الأمور التي كانت عرضةً للتحول والتغيير أيضاً؛ رغبةً في استبداله بفهم آخر وقراءةً أخرى للدين تكون محاذيةً ومنسجمةً مع علمنة الواقع والأفكار.

ما جرى حقيقةً في حركة التهذيب والإصلاح الدينيّ لم يكن متمثلاً في إقصاء الدين الحقّ، أو حتى معاداته، بل كان عبارةً عن علمنة الدين بهذا المعنى الدقيق للكلمة، بحيث تصبح الآخرة تابعةً للدنيا. نظير ما شاهدناه في حركة الإصلاح البروتستانتية، حيث لم يُنكر أصحاب هذه الحركة وجود الآخرة. ما عارضته نهضة البروتستانت في ظاهر الأمر هو الكنيسة وإجراءاتها وبروتوكولاتها، وسلطة البابا وصلاحيّاته و... غير أنّ هذه الاعتراضات لم تكن سوى غطاء ظاهريًّا للباطن والمراد الحقيقيّ الذي أرادت هذه النهضة الوصول إليه واقعاً، والذي أخذ - هذا الباطن - يبرز إلى العلن شيئاً فشيئاً بعد استقرار هذه النهضة واستحكامها. ما أراده أصحاب هذه النهضة واقعاً هو القول بأنّنا نؤمن بما جاء به الدين من الحديث عن وجود دنيا وآخرة، لكنّ الآخرة التي نريدها ونؤمن بها هي الآخرة التي تكون تابعةً للدنيا، بمعنى أنّ الإنسان الذي يكون سعيداً في الآخرة ليس سوى ذلك الإنسان الذي كان ناجحاً في هذه الحياة الدنيا. هذا هو المغزى الحقيقيّ للنهضة البروتستانتية. فمنْ كان سعيداً في دنياه هذه فإنّ هذا معناه أنَّ الله تعالى قد أحبّه، ولذا، فهو - بطبع ذلك - سيكون

سعيداً في حياته الأخرى أيضاً^(٢٦).

وفي هذا العالم الجديد يفضل الناس أن لا يفكّروا في قضايا الوجود الأساسية، وفي أسئلته الجديّة؛ حيث إنّهم يعتبرون أن الإجابة عن هذه الأسئلة من الممكن أن تعرّض سعادتهم وراحة بالهم في هذه الدنيا إلى الخطر؛ إذ إنّ من شأنها أن تجبرهم على سلوك طريق معين في هذه الدنيا، تكون نتيجته حرمانهم من بعض اللذات الدنيوية.

في هذا العالم الجديد أيضاً بات للحياة معنى آخر، وباتت قلوب الناس مشغوفة بغاياتٍ أخرى، هي الغايات التي تروج لها وسائل الإعلام وتزرعها في أذهان الناس. وتمحور هذه الغايات حول إشباع اللذات وطلب الرخاء والرفاهية. وهي غاياتٍ يتم الترويج لها بوصفها الهدف للحياة الإنسانية، أن يكون الإنسان مرتاحاً، أن يشتري أكثر، ويستهلك أكثر، ويرتدى الأحسن من الثياب، وأن ينهمك أكثر فأكثر في هذه الأمور ونحوها، مما يوجب الغفلة عن حقيقة النفس، وحقيقة الغاية.

وفي الواقع فإنّ من عجائب هذا العالم الجديد أنّ الغفلة واللامبالاة صارت من أسس الحياة وأصولها. هذه الغفلة تمثل اليوم واحداً من أبرز المحاور الأساسية في حياة الإنسان. ومن يراقب عامة مظاهر التسلية التي برزت في العالم الجديد يستطيع أن يلاحظ أنّها - بأسرها - موجّهة لإلهاء الإنسان، وصرف ذهنه واهتمامه. ولو للحظة. عن الوجه الجدي والعبوس لهذه الحياة باتجاه شيء آخر. في هذا العالم الجديد صارت الغفلة مسلكاً ومنهج حياة، وتحولت إلى واحدٍ من أهم العناصر الأساسية في مجال تحديد و اختيار الغاية والهدف في هذه الحياة^(٢٧).

وأمّا من وجّه نظر المتأثرين والمثقفين الدينيين فإنّ العلمانية في عصر التجدد قد امتدّ لتطال كافّة الجوانب وال المجالات من حياتهم الفردية والاجتماعية. فالدّوافع والغايات لا تتشكّل ولا تتحدد إلا على أساس المنافع والمصالح الدينوية. والعلم أيضاً لا يتخطّى حدود وأعتاب هذا العالم المادي. والقيم والمعايير الأخلاقية يتم رسمها وتعيينها على أساس منافع الدنيا ومضارّها. وبالتالي فإنّ الدين أيضاً يكتسب تفسيراً مادياً وناسوتياً.

وعلى ضوء ما ذكرناه فإن الغفلة عمّا وراء هذه الدنيا لم تتحول إلى ميزة يتسم بها آحاد وأفراد الناس في عالم الحداثة فحسب، بل هي كذلك أصبحت الخلفية العلمية المفترضة التي تتطلق منها الكثير من المدارس والأراء الفلسفية.

ج. الإنسانية أو الاتجاه الإنساني^(٢٨) —

من جملة الأسس والمباني التي تشكلت بفعل الرغبة في الفرار والهروب من العالم القديم وضع النزعة الإنسانية أو محورية الإنسان في مقابل النزعة الإلهية ومحورية الله. فالإنسان الجديد هو الأمر الناهي، وهو من له صلاحية التحكم بالأمور^(٢٩).

ومن أبرز نتائج هذه النزعة أن تكون الإنسانية مقدمةً على كلّ عقيدة ومعتقد، وأنّه لا يحق لأحدٍ بما في ذلك الله عزّ وجلّ - أن يتعرّض لشيء من الحقوق الثابتة للإنسان^(٣٠). وبفعل ذلك تحول الإنسان في الغرب إلى إنسان يعتبر نفسه - بالكامل - دائناً وصاحب حقٍّ (أي ليس صاحب واجبٍ وتکلیف)، فهو يريد ويطلب لنفسه كلّ شيء، ولكنّه يتحلّ من كلّ واجبٍ، ولا يتعرّف على أي مسؤولية^(٣١). هذه النظرة إلى الإنسان هي النظرة التي يجسد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مظهراً لها. هذا الإعلان العالمي تواجهه على الأقل مشكلتان رئستان:

١. الغفلة عن تکاليف الإنسان ووظائفه.

٢. تجاهل الحقوق الإلهية. وهذا هو السر في عدم موافقة المجتمعات والحكومات الدينية على هذا الإعلان^(٣٢).

والاليوم، في هذا العالم الجديد، لا يُصار إلى إنكار وجود الله بشكل صريح، وإنما عبودية العباد هي التي وقعت محلّ الإنكار. وبالرغم من وجود تلازم بين الأمرين فإنّ الفكر الحديث يصرّ على هذا الأمر الثاني.

إذا أردنا أن نقسم عصور الحياة العقلانية والكلامية عند البشر فبالإمكان أن نقسمها إلى مرحلتين:

فإلى أوائل قرون التوبيخ كانت أوروبا مجتمعاً دينياً، أي إنّها كانت قائمةً

بشكل مباشر على الحديث في مسألة وجود الخالق أو عدمه.

ثم في فترة لاحقة انتهى الحديث والبحث عن أنه هل يوجد إله لهذا الكون أو لا يوجد، أو أنه قل الاهتمام بهذا البحث، وصار بحثاً جانبياً، وطرحت بدلاً منه مسألة أخرى تم التعامل معها بجدية أكبر، وهي مسألة أن الإنسان هل يبقى إلى جانب الخالق أم لا؟ وقد كان يُقال: إن الإنسان لا يكتب له البقاء في جنب إله كهذا، بل هو محكوم بالفناء والزوال. ومن هنا إذا أريد للإنسان أن يستمر في إنسانيته فإن عليه أن يضع جانباً كل حديث عن الله ووجوده.

ولذا؛ ومن أجل حل هذه المشكلة، أقدم فلاسفة الفكر الإلحادي على نفي وجود الله تعالى؛ وذلك إفساحاً في المجال أمام الناس للمزيد من التفلت من القيود التي قد تعيق حركتهم في هذه الحياة. مع أن هذا في الواقع ليس سوى ضربٍ من ضروب الشرك، ونوع من أنواعه؛ إذ إن القول بضرورة إفساح المزيد من المجال لتكريس إنسانية الإنسان ما هو فيحقيقة الأمر إلا تعبير آخر عن الدعوة إلى إفساح المجال لتكريس ألوهية الإنسان، بدلاً من تكريس حالة العبودية فيه. والحال أنه في جنب الله تعالى الباب ليس مفتوحاً إلا أمام العبودية، وهو موصد تماماً أمام الألوهية. ومن هنا فلو أن شخصاً كان مهوساً بوهم التأله لنفسه فإن عليه . لا محالة . أن يقوم بطرد إله الأديان جميعاً؛ ليتسنى له أن يحل بدلاً منه وفي مكانه. هذا هو جوهر القضية ولبّ محتواها^(٣٢).

وما يأتي عقيب ذلك هو حب الإنسان لنفسه، وتعلق قلبه بالأمور التي يقوم هو بصنعها وإنتجها... سر هذا الأمر أن الإنسان يعيش ما هو من صنعه، كالأصنام التي صنعوا الناس أنفسهم، ولأجل ذلك أحبّوها. والله تعالى ليس من صنع الناس، بل هو ذلك الموجود الذي يستحيل على أحدٍ من الناس أن تكون له القدرة على التصرف فيه بشيء، حتى في عالم التصور والتخيل. ولهذا السبب فهم يفرون منه ويبعدون عنه. وأماماً ما هو من صنع أيديهم فذلك يرفعونه إلى مصاف الألوهية؛ لأنّه صنيعة أيديهم... وهذه تحديداً . هي الفكرة التي قام عليها ذلك الاتجاه الذي يطلق عليه في العصر الحديث اسم الإنسانية الإلحادية، أو النزعة الإنسانية، بحيث يكون الإنسان غافلاً عن الله

تعالى، ومعرضًا بوجهه عنه.

هؤلاء الناس يضعون القوانين لأنفسهم، ولكنّهم يُظهرون لا مبالاتهم تجاه كلّ ما يندرج تحت عنوان الدين، من الشريعة، وال المقدسات، والوحى المنزل على الأنبياء، ودور العبادة، كالكنيسة وغيرها، فهم يُعرضون عن ذلك كلّه، ويعملون بدلاً منها. بالقوانين التى هي من وضع أنفسهم؛ لأنّهم هم من قاموا بوضعها واحتراعها. فلو أنّ شخصاً جاءهم مخبرًا أنه معين ومنصوب من قبل الله عزوجل، وأنّه قد جاءهم بقوانين وتشريعاتٍ من عند الله، وليس منتظراً منهم أن ينتخبوه، لما كانوا على استعداد لاتباع هذه القوانين أو العمل بها؛ لأنّها - ببساطة - ليست من صنع أنفسهم... أحد الأسباب النفسية لهذه الحالة هو أنّ الإنسان عادة لا يستملح ما يصنعه الآخرون، ولا يرى ما فيه من حُسن وجمالٍ، لكنّه يهيم لعجبًاً وعشقاً بما تصنعه يداه، وقد يذهب بعيداً في وصفه وتعظيمه أكثر بكثير مما يستحقه، وممّا هو عليه واقعاً؛ وذلك فقط لأجل أنه من صنع يديه. والإفراط في هذا الأمر يكشف - لا محالة - عن انحرافٍ عظيم تستبطنه نفس الإنسان؛ ذلك أنه إنما ينشأ عن الأنانية وحبّ الذات^(٣٤).

من وجهة نظر هذا المثقف والمتأثر الديني فإنّ الأصل والأساس الذي يقوم عليه فكر الإنسان المتجدد هو الفرار من العبودية لله، والوقوع في فخ العبودية للنفس. مثل هذا الإنسان وإنْ كان في ظاهر الأمر يعدّ نفسه مؤمناً أو متديناً لكنّ إيمانه وتدينه هذا ممزوجٌ في الحقيقة والباطن - بالشرك والإلحاد.

د. الليبرالية أو طلب الحرية^(٣٥) -

تُعدّ الليبرالية أحد المظاهر العامة التي تتميّز بها الثقافة الغربية. ما تدعوه إليه هذه النظرية هو تحرّر الإنسان من كافة الضوابط والقيود، النظرية منها والعملية. غير أنّ الإنسان بحسب التعريف الذي تقدّمه هذه المدرسة ليس سوى ذلك الموجود المادي الذي تحركه الغرائز والعواطف والشهوات^(٣٦).

تنادي هذه النظرية بأسالة الفرد، وهي تصنّف اللذة - التي هي من الأمور الفردية - على أنها هي الهدف والغاية للإنسان. فالليبرالية تميّل في السعادة نحو النزعة

الفردية^(٣٧)، وهي في ذلك تستمد من المذهب النفعي^(٣٨)، وترى أن العمل حسن ومطلوب بقدر ما يجلبه من السعادة والمنفعة. وأمام التعريف النهائي للمنفعة - رغم تفسيراتها المختلفة في هذه المدرسة - فهو يدور مدار ما تتحققه من اللذة للأفراد أو الجماعة، أو ما تدفعه عنهم من الألم والمشقة.

وبحسب المدرسة الليبرالية فإن سعى الإنسان وراء سعادته يساوي سعيه لتحصيل لذته، ولكن إلى الحد الذي لا ينافي لذات الآخرين. ومن هنا تحديداً تتشكل النزعة الفردية - والتي هي ملزمة لسعى وراء اللذة.^(٣٩)

يُعد القانون هو الحد والقيد الذي يقيّد الإنسان. والليبرالية إنما جاءت لكسر القيود والتفلت من عقالها. والإنسان الليبرالي إنسان يفرّ من القوانين والواجبات. غير أن الحياة في داخل جماعةٍ ومجتمعٍ لما لم يكن ممكناً لها أن تتنظم إلا وفق نظام وقانون فإن الليبرالية لا تقبل إلا الحد الأدنى من الضوابط والمقررات التي تحدّ من حركة الإنسان. والحد الأدنى منها هو ذاك القانون الذي يضعه البشر لإدارة حياتهم. فالنزعة الإنسانية مستبطة في قلب الليبرالية وصميمها. وعلى هذا الأساس فالليبرالية أيضاً تعامل مع وجود الله تعالى بوصفه ذلك الكائن الغريب عن حياة البشر، وبالتالي ليس له الحق في تشريع القوانين لهم.^(٤٠).

والليبرالية لها امتداد وشمول إلى خارج نطاق الحريّات السياسيّة. فالشعار الرئيس الذي يطرحه هذا الاتّجاه هو تحطيم جميع أشكال التقديس والمقديسات، وإلغاء وتعطيل كافة الحقوق القديمة التي أقرّتها الأديان للإنسان^(٤١). وفي هذا الاتّجاه للإنسان الحق في أن يعاين ويختبر كلّ ما يرغب فيه. هذا مع العلم بأنه في بعض الأحيان قد لا يبقى الإنسان بعد هذه التجارب والاختبارات على قيد الحياة؛ لينتفع منها أو يستفيد من نتائجها، وفي أحيان أخرى قد يكون للسير وراء تلك التجارب نتائج وعواقب وخيمة، يبتلى الإنسان بها، ويعاني منها، ولا يجد لنفسه القدرة على العودة إلى الوراء من أجل أن يتخلّص منها.^(٤٢).

وبسبب هذا الضعف الكبير الذي تعاني منه الليبرالية في مجال معرفة الإنسان، إلى جانب غفلتها أو إغفالها للأبعاد والجوانب الحقيقية في وجوده وكيانه، فإن الاتّجاه

الليبرالي جعل حقيقة الإنسان مغلولةً ومكبلةً بالرغبات المادية والأهواء والشهوات أكثر من أي اتجاه آخر، بالرغم من كل ما تناهى به الليبرالية من الحرص على أن ينال الإنسان حرية كاملة غير منقوصة. وبعبارة أخرى: إن أتباع هذه الثقافة الغربية يعيشون غفلةً تامةً عن الخصم والعدو الداخلي للإنسان، ولذلك لا نجد في قاموسهم أي حديث عن ضرورة مجاهدة النفس وتحريرها من آفات الرذائل الأخلاقية وشرور الشهوة والغضب^(٤٣).

هذا العالم الحديث رفع شعار الحرية عالياً، ولكنه اكتفى بالحرّيات الخارجية للإنسان، قادفاً حرّياته الداخلية بعيداً في زوايا الإهمال والنسيان^(٤٤).

٢. فرار العالم الحديث من الدين في نظر متنوري الفكر الديني

هذا التعارض الواضح بين مكونات العالم الجديد وبين الدين والدين يدفع بالمتّقّف والمتوّر الديني إلى الاستنتاج التالي، وهو أنّ هذا العالم الجديد يُعدّ منفصلاً وبعيداً عن الدين، لا بل هارباً وفاراً منه.

إذا كان المقصود من التدين هو الاعتقاد والالتزام بالدين بشكله المؤسس له تاريخياً فلا شكّ في أنه سوف لن يستقيم تعبير (الدين الحديث)؛ لأنّ هذا التعبير - حينئذٍ - لا يخلو من التهافت والتناقض، كما أنّ تعبير (التوير الديني) سيكون بدوره تعبيراً متّهافتاً ومتناقضاً. وبناءً على ذلك نحن يمكن أن يكون لدينا فكر دينيّ جديد، ولكن لا يمكن أن يكون لدينا توير دينيّ أو حداثة دينية؛ ذلك أنّ التوير الفكريّ يدفع الإنسان المتّوّر والحداثويّ نحو أن يتخلّص من جميع أشكال العبوديّة وأساساً فإنّ معنى التوير الفكريّ (enlightenment) هو أن لا يتبعّد الإنسان بشيء سوى العقل، علمًا بأنّ تعبد الإنسان بالعقل ليس في الواقع شيئاً آخر سوى تعبده بنفسه^(٤٥).

تحافظ الليبرالية على الحالة التي كانت عليها في المجتمع قبل اختيارنا لعقيدة ما - بجميع ما لها من لوازم سياسية أو اقتصادية أو حكومية أو تربوية -، أي إنّها تفترض أنّه حتى الآن لم يتميّز الحق والباطل في مجال العقائد، أو أنّ تمييز أحدهما من الآخر

يتطلب بحثاً ودراسة وتبادلًا للآراء. ومن هنا فهى في مجال الحكومة والاقتصاد والتربية والتعليم لا تميل ولا تتحاز إلى دين بعينه، وإنما تستند إلى العقل والتشاور العقلاني (rationalism)، وتستغير السياسة والاقتصاد والتربية والأخلاق من العلم الحديث، ومن الإنسان، لا من العقيدة والوحى. ومن هذا المنطلق فإن كلّ مجتمع متدين وملتزם بشريعة معينة هو. بطبيعة الحال - مجتمع غير منسجم مع شيء من أصول الليبرالية أو فروعها...، بمعنى أن الليبرالية لا تجتمع مع التدين، وأن المتدين لا يمكن أن يكون ليبرالياً^(٤٦).

صحيح أن العلمانية ليست ضد الدين والمذهب، ولكن علينا أن نفهم هذا الكلام جيداً. هي ليست ضد الدين والمذهب، ولكنها أسوأ مما هو ضد الدين والمذهب؛ لأنها تناقض الدين والمذهب، وتسعى إلى أن تحلفه وتخلّ مكانه، وتكون هي البديل عنه. الضد هنا ليس بمعنى العدو؛ إذ قد ذكرنا أن العلمانية ليست عدواً للمذهب والدين، وهي لا تسعى للقضاء عليه أو الإطاحة به. والتضاد ليس دائماً بمعنى العداوة، ففي حالة ما لو أتيانا بشيء، وافتراضنا أنه يمكن أن نستبدل به شيئاً آخر، فأخذ ذلك الشيء مكانه، وأخرجه، وحل بدليلاً عنه، فهل هناك تضاد أكثر من هذا؟^(٤٧).

هذه الحضارة الغربية؛ ويسبب إفراطها في الاعتماد على الطبيعة واستهلاكها، باتت اليوم تعاني - من جهة - من نَهَم شديد ومدمر، ووُقعت - من جهة أخرى - في فخ الكره للدين ومجافاته، والبعد عن المسائل المعنوية. واليوم فإن هذا الإفراط والكره بدأت تتردد مفاعيله السلبية والقاسية. نعم، لقد استطاع هؤلاء أن يضعوا حدًا للمواقف والكلمات غير المسئولة التي كانت تصدر عن بعض رجال الدين، غير أنهم غفلوا عن مسألة أن حقيقة الدين ليست منحصرة بأسرها في ما يصدر عن رجال الدين من فعل أو قول، وإنما هو يمثل ضرورة وحاجة ملحة يعيش الناس اليوم الشعور بها، والإحساس بأن شمة فراغاً في حياتهم لا يستطيع شيء سوى الدين أن يملأه ويشغلها. وليس جزافاً أن يُطلق على عصرنا هذا اسم (عصر الحسنة)، حيث يعيش الناس في هذا العصر حسنة غياب الإيمان وافتقاده^(٤٨).

ويجدر هنا الالتفات إلى مسألة مهمة، وهي أنَّ الغرب وإنْ كان يُعدُّ هو المنشأ الرئيسي لفكرة الحداثة والعلمنة، إلاَّ أنه مع ذلك لا يصحّ لنا أن نفترض أنَّ هذا الفكر قد تمكنَ من أن يسخر لصالحه كافة مجالات الحياة الفردية والاجتماعية عند الإنسان الغربي، من دون أن تواجهه عقبات وأزمات وتحديات. فمنذ أن بُرِزَت مسامع التجدد في الغرب (مع بداية عصر النهضة) وحالة العداء للدين والتقاليد مستمرة ومتواصلة. وهذا النزاع والجدال الطويل الأمد لا زال مستمراً ومتواصلـاً حتى وقتنا هذا، بالرغم من أنَّ التقاليد والديانة المسيحية ظلت آخذةً بالتراجع على طول الخط الرمـنـي لهذا النزاع، متخليةً بذلك لخصمها اللدود عن مناطق واسعةً من الإمبراطورية العظيمة والقوية التي كانت قد تشكـلـت لها خلال حقبة القرون الوسطى. ومع ذلك فإنَّ التيار التجديـيـ في الغرب لم ينجحـ إلى الآنـ في إخراج الدين والتقاليد بالكامل من مشهد حياة الإنسان الغربي، ولا حتى في مسخها وتحريفها، فضلاً عن القضاء عليها بشكل كامل ونهائيـ. ومن هنا تطفو على السطح المؤشرات والعلامات التي تؤكـدـ وجود الدينـ فيـ العالمـ الغـرـبـ. وبحسب بعض الإحصائيـاتـ فإنَّ موجات التدينـ هناكـ آخذـةـ بالتصاعدـ والازديـادـ، وإنـ كانتـ هذهـ الحـالـةـ لهاـ عـوـامـلـ وأـسـابـيـبـ مختلفـةـ باختلافـ الـبلـدانـ الغـرـبيةـ وأـوضـاعـهاـ.

لو أخذنا التجددـ بالمعنى الدقيقـ لـالـكلـمةـ فهوـ حـثـماـ. لا يستـطبـنـ فيـ دـاخـلـهـ نـزـعـةـ التـعبـدـ، ولاـ المـيلـ نحوـ الأـسـطـورـةـ وـالـخـرافـاتـ، وإنـماـ هوـ فيـ جـوهـرـهـ وـحـقـيقـةـ مـاهـيـتـهـ. منـافـ وـمـعـارـضـ لـهـماـ. ولـكـنـ، وكـمـ ذـكـرـنـاـ فيـ الجـوابـ عنـ السـؤـالـ الثـالـثـ، قـلـمـاـ نـجـدـ إـنسـانـاـ يـجـسـدـ مـفـهـومـ التـجـددـ بـمـعـناـهـ الدـقـيقـ وـالـكـامـلـ. وـعـلـىـ هـذـاـ الأـسـاسـ منـ الـوارـدـ جـدـاـ أنـ نـجـدـ لـدـىـ الأـشـخـاصـ الـذـينـ تـغـلـبـ عـلـىـ شـخـصـيـتـهـ مـلـامـحـ النـزـعـةـ التـجـددـيـةـ تـرـسـيـبـاتـ وـبـقـايـاـ منـ أـنـماـطـ الـفـكـرـ التـقـليـدـيـ، لاـ تـزـالـ باـقـيـةـ وـمـهـيـمـةـ عـلـىـ أـذـهـانـهـ وـضـمـائـرـهـ. وـلـهـذاـ السـبـبـ يـمـكـنـ أـنـ نـشـهـدـ لـدـىـ أـمـثـالـ هـؤـلـاءـ وـجـودـ كـثـيرـ مـنـ الـأـسـاطـيرـ وـالـخـرافـاتـ وـالـأـمـورـ التـعـبـدـيـةـ، الـتـيـ وـبـالـرـغـمـ مـنـ عـدـمـ اـنـسـجـامـهـاـ مـعـ رـوـحـ الـحـدـاثـةـ وـالتـجـددـ، إـلـاـ أـنـهـاـ. عـلـىـ أـيـ حـالـ. يـمـكـنـ أـنـ تـظـهـرـ وـتـبـرـزـ حـتـىـ فيـ مجـتمـعـ يـعـدـ نـفـسـهـ مجـتمـعاـ عـصـرـيـاـ وـمـتـجـدـداـ.

وبرأينا فإن المجتمع الحداثي الغربي لم يستطع - حتى وقتنا هذا على الأقل - أن يصبح مجتمعاً نقياً خالصاً من شوّب الخرافات والأساطير والتبعديات، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن هذا المجتمع لم يبلغ بعد ذلك المستوى المطلوب من العصرنة والحداثة^(٤٩).

وعلى ضوء ذلك نقول: إن استمرار الحياة الدينية في الغرب ليس إثباتاً ولا دليلاً على إمكان الجمع المنطقي بين الدين وبين مقوله الحداثة والعصرنة، وإنما هو شاهد على استمرار الجدل القديم الدائر بين هاتين المقولتين على جميع الصعد الفردية والجماعية لدى الإنسان الغربي.

هذا النزاع الجوهرى - الذي يعترف به هذا الطيف من المثقفين ومتذوّرى الفكر الدينى - يطرح أمامنا تساولاً هاماً وجدياً، وهو أنه هل يمكن إيقاع الصلح والمواءمة بين طرفي النزاع هذين - مع الحفاظ على الهوية الأصلية لكُلّ منها - أم أن ذلك غير ممكّن، بل إنما أن يتم إقصاء أحد الطرفين وإبعاده تماماً عن دائرة الصراع والتنازع؛ وإنما أن يجري تغيير جوهري في ماهيّته وحقيقة لصالح الطرف الآخر؟ ومن هنا فإن هذا الطيف من المثقفين ومتذوّرى الدينين وقعوا أحياناً في تناقضاتٍ علميةٍ محيرة للغاية وهم يعملون في سبيل أداء المسؤوليات التي أخذوها على عاتقهم، حيث إن هؤلاء رفعوا لواء الجمع بين الثابت والمتحير، وإيجاد الصلح بين العالم القديم والعالم الحديث، وعصرنة الفهم الديني، وهو بذلك وردوا مجال الأفكار المتصارعة، وكانوا في كثير من الأحيان يُصابون بالعجز والحيرة، بحيث لا يبقى أمامهم من خيار سوى الاعتراف بالعجز والجهل.

وهنا لا يسعنى إلا أن أقول بأنّ عقلى عاجز عن الوصول إلى حكم نهائى في مسألة أنّ العالم الجديد هل هو أفضل من العالم القديم، أم أنّ العالم القديم هو أفضل من العالم الجديد؟ وإنّي في هذا الشأن أرى أنّ الإنصاف القول بانسداد باب العلم والمعرفة، وأنّه لا يوجد على امتداد التاريخ كله نقطة واحدة يُتاح للإنسان من خلالها أن يستشرف أيّ العالمين أفضل من الآخر؟ ولا ينبغي أن يكون لدينا هاجس العودة إلى العالم القديم؛ لأنّ ذلك - بحسب الظاهر - أمر لا يمكن حصوله، كما أنه

لا يوجد دليل على حصول وتحقق مثل هذه العودة. وليس بمقدور أحدٍ على الإطلاق أن يثبت أنّ العالم القديم وحياة السلف من الأقدمين كانت . بالضرورة . أفضل من العالم الجديد، ومن حياة هذه الأجيال الراهنة. على الأقل لم أتمكن أننا من العثور على دليل ومستندٍ كهذا ، بالرغم من الأبحاث الكثيرة والدراسات المعمقة التي كنتُ قد أجريتها في هذا المجال.

وأمامكم فحالكم هنا هو حال من يقول^(٥٠): علينا أولاً أن نوقف التّيّن؛ لنتمكّن من قتله بعد ذلك^(٥١). ولكن هنا توجد أسئلة عديدة:

فأولاً : من أين لكم أن تتأكّدوا أنّكم فيما بعد ستكونون لكم القدرة على قتل هذا التّيّن؟ من الممكن . لا سمح الله . أن يقتلكم ذلك التّيّن! . ومن باب المصادفة فإنّ هذا هو ما تحكيه القصّة التي يرويها الشاعر مولانا . فعندما عاد ذلك التّيّن إلى الحياة كان أول منْ قام بقتله هو الساحر.

وثانياً : حتّى لو كتب لكم النجاح ، ووفقاً في قطع رأس ذلك التّيّن ، ينبغي الالتفات إلى أنّ البحث لا يجب أن يتركز حول مسألة أنّ قوتنا هل تؤهّلنا لقتل التّيّن أم لا تؤهّلنا لذلك؟ وإنّما البحث حول أنّ حياتنا من الآن فصاعداً ستتغيّر وتبدل ، وستتحول إلى معركةٍ نحوها مع ذلك التّيّن . وبمجرد أن تسمحوا للتيّن بالدخول إلى حياتكم فإنّ حياتكم السابقة التي كانت هانئة وهادئة ستكون قد انتهت وتوقفت^(٥٢).

إذا أردنا أن نجيب عن سؤال: هل من الجائز أن نأخذ موقفاً سلبياً ومعادياً من العادات والتقاليد؟ وإذا كان ذلك جائزاً وصحيحاً فهل هو مطلوب أيضاً أم لا؟ إذا أردنا أن نجيب عن ذلك فلا بدّ لنا من التعرّف أكثر على طبيعة الإنسان وحقيقةه، لنرى أنّ الإنسان في أصل خلقته وجبلته هل هو قادر على أن يقتل نفسه دفعاً واحدةً من عاداته وتقاليده أم لا؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فهل الإنسان مفطورٌ ليقطع علاقاته بالكامل مع السنن والتقاليد؟ وأساساً هل ذات الإنسان مصنوعة ومكتملة أم أنها في طور الصنع والاكتمال؟ أي هل للإنسان ماهية نوعية واحدة ثابتة موجودة وستبقى أم لا؟

أنا هنا لا أستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة بشكل استدلالي مقنع، وبالتالي لا أستطيع الحديث عن مستقبل الإنسان، أو عن إمكان أو مطلوبية المعاداة والرفض الكامل للسنن والتقاليد من قبل الفرد خاصةً، أو المجتمع الإنساني عموماً. غير أنَّ الوضع الراهن الذي نعيشه لا يسمح لنا إلاَّ بأنْ نقول بأنَّ معاداة السنن والتقاليد بشكل كامل حتى لو كانت مطلوبة فإنَّ تحقُّقها فعلاً على أرض الواقع هو أمرٌ غير ممكِن البَّة^(٥٣).

الأمر المثير للدهشة والاستغراب أنَّ المثقف والمتوَّر الديني يرى - في صميم الرسالة التي يحملها على عاتقه - أنَّ عليه للوصول إلى هدفه المنشود له أن يدعو المجتمع إلى اتّباع الفكر الذي يتبنّاه هو (حل النزاع والاختلاف القائم بين العالمين القديم والجديد)، ولكن سرعان ما نجد له وقد بدأ عليه أمارات الجهل والعجز، تاركاً اتّباعه في بداية الطريق أسرى للحسنة وخيبة الأمل^(٥٤).

إنَّ مقارنة هذه العبارات التي نقلناها، مع ما كنّا قد نقلناه عنهم في بداية هذا المقال^(٥٥). والادعاءات التي يصرُّون على تبنيها. تعطينا مستبداً واضحاً يظهر من خلاله إقرار هؤلاء بعجزهم عن الوفاء والاضطلاع بالمسؤوليات التي أخذوها على عاتقهم. ونتيجة الكلام أنَّ المتوَّر والمثقف الديني يعمل - من جهة - لإيجاد الصلح بين السنن والتجدد، ولكنَّه - من جهة أخرى - يتحدث عن التباين والتاقض القائم بين الدين والتجدد على مستوى الأسس والمرتكزات. هذا التاقض الواضح يضطره إلى إبراز عجزه وجهله في مقام الترجيح والماضلة بين العالم القديم والعالم الجديد، أو بين الحداثة والتقاليد.

- يتبع -

المواضِع

(١) Intellectual: استخدمت هذه المفردة الفرنسية للمرة الأولى على الأراضي الروسية في العام ١٨٦٠، ثم انتشر إطلاقها واستعمالها بعد ذلك في مختلف أرجاء أوروبا. واليوم تطلق هذه الكلمة على العلماء الذين يستندون إلى العقلانية والحكمة (Intellect) لتكوين رؤية نقدية لأوضاع وعادات

المجتمع. (راجع: آشوری، داریوش، الوثيقة السياسية «دانشنامه سیاسی»: ۱۷۸، انتشارات مروارید، الطبعة الثمانة، طهران، ۱۳۸۱هـ.ش؛ پاشایی، ثقافة الفكر الحديث «فرهنگ اندیشه نو»: ۴۴۰، نشر مازیار، الطبعة الأولى، طهران ۱۳۶۹هـ.ش).

وقد تطلق هذه المفردة أحياناً ويراد منها ما يراد من كلمة (Enlightened). وفي هذه الحالة تأخذ الكلمة . ومن جهاتٍ عدة . معنى أضيق، يرتبط بعصر النهضة (Enlightenment) في أوروبا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويقع في رأس قائمة المتورّين آنذاك مفكرون من أمثال: والتر، وروسو، ومونسكيو.

إن أبرز ما كان يتميز به هؤلاء هو الاعتماد بشكلٍ كامل على العلوم التجريبية، إعطاء الأصلية للعقل البشري، الترويج للعلمنة والليبرالية، معارضته سلطة الكنيسة والقيم التي كانت سائدة خلال القرون الوسطى، الدعوة إلى التسامح والتسلّح والمساواة في الحقوق.

هذه المركبات الفكرية التي تبناها هذا الجمع من المفكرين لعبت دوراً كبيراً في إيصال الحداثة والعصرنة إلى كمالها، وهي التي حددت للحضارة الغربية . خلال القرون اللاحقة . هويتها والوجهة التي تسير إليها. (راجع: علي رضا شایان مهر، دائرة المعارف التطبيقية للعلوم الاجتماعية [فارسي] ۱: ۲۰۱، انتشارات کیهان، الطبعة الأولى، طهران، ۱۳۷۷هـ.ش؛ سروش، المعرفة والتنوير «رازدانی وروشنفکری»: ۲۷۲؛ ملکیان، التراث والعلمانية «سنن وسکولاریزم»: ۲۹۹).

وبرأي الكاتب فإن تعريف التنوير الفكري في الشرق، أو في إيران على الأقل . كما سوف يأتي لاحقاً .. ليس مرادِها لشيء من هذين الاصطلاحين، بل إن المصطلح التنوير الفكري في الثقافة العامة لهذا البلد معنى ومفهوماً مغايراً لهما.

(2) Traditionalists.

(۳) للمزيد من الاطلاع على أفكار السيد حسين نصر حول الحضارة الغربية يرجى مراجعة مؤلفاته، ومنها: الإسلام ومعضلات الإنسان المعاصر، ترجمة إنشاء الله رحمتي، نشر سهوروبي، الطبعة الأولى، طهران، ۱۳۸۳هـ.ش.

(۴) للاطلاع على سيرة وأفكار السيد أحمد فردید راجع: محمد منصور هاشمي، هوية الفكر والميراث الفكري عند السيد أحمد فردید «هویت اندیشان ومیراث فکری احمد فردید»، انتشارات کویر، الطبعة الأولى، طهران، ۱۳۸۳.

(۵) وهم السادة: عبد الكريم سروش، محمد مجتبه شبستری، ومصطفی ملکیان.

(۶) سروش، «آین شهرباری»: ۴۰۸؛ وراجع أيضاً سائر مؤلفات هذا الكاتب: القبض والبسط في نظرية الشريعة (قبض وبسط تئوریک شریعت)، المقدمة: ۴۷ - ۶۲؛ «بسط تجربه نبوی»: ۳۷۲.

(۷) تقديم أن المفكرين الغربيين اختلفوا بشدة في تفسير الحداثة والعصرنة وتحليلها. وكان من الطبيعي يتبع ذلك أن يتأثر متوررو الفكر في الداخل بهذه الحالة من اختلاف الآراء ووجهات النظر. وبعد السيد جواد الطباطبائي واحداً من متورري الفكر المعاصرین الذين وجهوا سهام نقدهم اللاذع إلى تفسير بعض المتورّين والمثقفين الدينيين وقراءتهم للعالم الحديث، معتبراً أن هذا التفسير تفسير

مغلوط وغير صحيح بالكامل. وفي واحدٍ من كتبه، وبعد انتقاده بشدةً للدكتور علي شريعتي؛ على خلفية تقسيمه الخيالي وغير الواقعى للبروتستانتية، ومعاتبته الأستاذ عبد الكريم سروش؛ لتقليده الدكتور شريعتي في هذا الخصوص، كتب طباطبائي ما نصه: «ما ورد في مقالات سروش في كتابه المذكور (التراث والعلمانية) حول العلمنة لا يرجع إلى معنى محصل، وليس له مفهوم صحيح. وإن أي قارئ له أدنى دراسةً وتتبع في هذه الأبحاث لا يمكن له أن يأخذ هذا الذي نسجه سروش على محمل الجد». (السيد جواد الطباطبائي، الجدال القديم والجديد: ٢٥، نشر نگاه معاصر، الطبعة الأولى، طهران، ١٣٨٢هـ.ش).

(8) Rationalism.

- (٩) ملکیان، سنت وسکولاریزم: ٢٧٣؛ ومجتهد شبستری، نقد القراءة الرسمية للدين [نقدی بر قراءت رسمي از دین]: ١٨٤.
- (١٠) سروش، فربه تر از ایدئولوژی: ٢٥٦.
- (١١) ملکیان، سنت وسکولاریسم: ٢٩٣.
- (١٢) ملکیان، مجلة نقد ونظر، العدد ١٩: ٢٤.
- (١٣) راجع: سروش، قصه أرباب معرفت: ٣٦٤؛ وسروش، رازدانی وروشنفکری: ٢٧٧.

(14) Egoism.

- (١٥) سروش، سنت وسکولاریسم: ٨٣.
- (١٦) سروش، أخلاق الآلهة «أخلاق خدایان»: ٥٠.
- (١٧) سروش، سنت وسکولاریسم: ٥٢.
- (١٨) ملکیان، مجلة نقد ونظر، العدد ١٩: ١٨ - ٢٠.
- (١٩) سروش، فربه تر از ایدئولوژی (مقالة إشكالية الأيديولوجيا المعاصرة): ٣٦٣.
- (٢٠) ملکیان، سنت وسکولاریسم: ٢٧٦.

(21) Stranj Rationalism.

(22) Secularism.

- (٢٢) سروش، سنت وسکولاریسم: ٧٩.
- (٢٤) سروش، سنت وسکولاریسم: ٨٩.
- (٢٥) سروش، أخلاق خدایان: ٤٤.
- (٢٦) سروش، مدارا ومديریت: ١٨٩.
- (٢٧) سروش، سنت وسکولاریسم: ١٩.

(28) Humanism.

- (٢٩) ملکیان، سنت وسکولاریسم: ٢٧٥.
- (٣٠) سروش، فربه تر از ایدئولوژی: ٢٧٧.
- (٣١) سروش، سنت وسکولاریسم: ٥٤؛ مدارا ومديریت: ٤٣١.

- (٢٢) سروش، فربه تر أز إیدئولوژی: ۲۷۸.

(٢٣) سروش، حکمت و معیشت ۱: ۱۸۲؛ سروش، قصه ارباب معرفت: ۳۶۴.

(٢٤) سروش، حکمت و معیشت: ۱۰۳.

(٢٥) Liberalism.

(٢٦) سروش، رازدانی و روشنفکری: ۱۴۱.

(٢٧) Individualism.

(٢٨) Utilitarianism.

(٢٩) سروش، رازدانی و روشنفکری: ۱۴۰.

(٣٠) سروش، رازدانی و روشنفکری: ۱۳۶؛ سروش، فربه تر أز إیدئولوژی: ۲۷۳.

(٣١) سروش، رازدانی و روشنفکری: ۱۲۶.

(٣٢) سروش، اوصاف پارسایان: ۷۲.

(٣٣) سروش، فربه تر أز إیدئولوژی: ۲۶۶.

(٣٤) المصدر نفسه: ۳۲۴؛ سروش، مدارا و مدیریت: ۱۶۳.

(٣٥) ملکیان، سنت و سکولاریسم: ۲۹۹. وله أيضاً: مجله نقد و نظر، العدد ۱۹: ۱۲.

(٣٦) سروش، رازدانی و روشنفکری: ۱۴۶.

(٣٧) سروش، سنت و سکولاریسم: ۹۲.

(٣٨) سروش، فربه تر أز إیدئولوژی: ۲۲۲.

(٣٩) ملکیان، مجلة نقد و نظر، العدد ۱۹: ۱۸.

(٤٠) هذا الكلام وجّهه الدكتور سروش لشخصٍ قطع عليه خطبته بسؤالٍ سأله إيهاه.

(٤١) إشارة إلى التمثيل الذي ذكره مولوي في كتابه (مثنوي معنو)، وخلاصته: أن ساحراً اصطاد على قمة جبل تينـاً كان متجمداً من البرد والثلج، وأتى به إلى المدينة. هذا التنين، الذي كان يطـن أنه ميت، عاد إلى الحياة في المدينة تحت أشعة الشمس الدافئة، وقبل أي شخص آخر أقدم على قتل الساحر الذي اصطاده. فسرـوش يخاطب السائل الذي قاطع كلامـه، فيشبه له حال الدعـوة إلى إحياء وتهـيـج وإشـيـاع الرغـبات النفـسـانية لدى الإنسـانـية المعاـصرـة في عـصـرـ الحـدـاثـةـ بـحالـ ذلكـ التـنـينـ، ويـقولـ لهـ: إنـكـ ادعـيـتـ أنـ القـضـاءـ عـلـيـ ذـلـكـ التـنـينـ لاـ يـمـكـنـ أنـ يـتمـ إـلـاـ بـإـحـيـائـهـ مـجـدـاـ، وـلـأـجلـ ذـلـكـ زـعمـتـ أنـ وـرـودـ عـصـرـ الحـدـاثـةـ هوـ أمرـ مـبارـكـ وـمـقـبـولـ.

(٤٢) سروش، سنت و سکولاریسم: ۳۵.

(٤٣) ملکیان، مجلة نقد و نظر، العدد ۱۹: ۱۱.

(٤٤) قضـيـ دـاريـوشـ شـايـگـانـ، أحدـ المـتـورـينـ وـالـمـتـقـفينـ الإـيرـانـيـينـ الـمـعـرـوفـينـ، سـنـواتـ طـوالـاـ فـيـ الـبـحـثـ حلـ لـلـتـارـضـ الـقـائـمـ بـيـنـ التـرـاثـ وـالـحدـاثـةـ. وـهـوـ فـيـ بـداـيـةـ الـأـمـرـ، وـبـعـدـ أـنـ اـتـبعـ فـيـ كـتابـهـ (آـسـياـ فـيـ مـقـابـلـ الغـربـ) منـهجـ المـناـهـضـ لـلـغـربـ وـالـتـمجـيدـ لـلـشـرقـ، أـوـصـلـ الـحـدـاثـةـ إـلـىـ حدـ الـدـمـدـيـةـ، وـلـكـنـ لـاـ حـصـلـ لـهـ تـبـدـلـ فـكـرـيـ. وـبـعـدـ اـنتـصـارـ الثـورـةـ إـلـاـسـلـامـيـةـ فـيـ إـيـرانـ وـقـفـ فـيـ وـجـهـ الـحـرـكـةـ الـدـينـيـةـ الـتـيـ تـبـتـنـهاـ جـمـاهـيرـ

الشعب الإيراني. وتحت ذريعة تبديل الدين بالأيديولوجيا في الرؤية الثورية قام بتوجيهه انتقاداته إلى بعض المثقفين والمتورين، من أمثال: الدكتور شريعتي. وبعد كتابه (ما هي الثورة المذهبية؟) من المؤلفات المهمة له في هذا المجال. وبعدها طبع هذا الكتاب خرج بعض المتورين في الفكر الديني، من الذين تأثروا به وبمفكرين غربيين، من أمثال: سروش، ليوجهوا ملاحظاتهم وانتقاداتهم إلى فكر الدكتور شريعتي وأمثاله (تبديل الدين بالأيديولوجيا). وبعد ذلك انفصل شایگان تماماً عن أفكاره التي كان هو نفسه قد طرحتها في أول كتابه وممؤلفاته، وأخذ يدعو إلى التصالح بين التراث والحداثة. ومع إقراره بوجود تباين وتعارض واضح بين هاتين المقولتين رأى أن الحل الأنسب هو العمل على إيجاد هوية متعددة الجوانب للإنسان، وفي هذه الهوية التعددية تقع المكونات المتعارضة لفكرة العالمين الشرقي والغربي جنباً إلى جنب! هذا التراجع أو الاستدارة الفكرية عند شایگان كان واضحاً في هذا المجال، إلى حد دفع بمتور فكري آخر، يدعى إحسان نراقي، والذي كانت تجمعه به صدقة قديمة، دفع به إلى وصف شایگان بالফيلسوف الذي عرف في حياته الفكرية تعرجاً وانحناءات واستدرارات كثيرة، حيث انتقل من كونه مفكراً ذا نزعة شرقية إلى كونه ذا نزعة غربية! (راجع: إحسان نراقي، آنچه خود داشت: ٢٤، انتشارات چاو، طهران، ١٣٨٢، الطبعة الأولى).

وفي نهاية المطاف، وبعد هذا السفر الطويل الذي قام به على الحد الفاصل بين العالمين القديم والجديد، اعترف شایگان في آخر مؤلفاته وأثاره بجهله وعجزه، فقال: «كيف يتمنى لنا أن نرفع التناقض القائم بين عالمٍ ينطوي على معرفة وجودية محظمة وبين عالمٍ تتحقق فيه الروح بسبب النظرة والمعرفة الوجودية التي تحتل فيه مكانة خاصة ومتميزة؟! أقول صادقاً: إنني لا أعرف الجواب الدقيق عن هذا السؤال. كل ما أعرفه هو أن معرفة العالم من جديد لا تبعث فيه الروح والحياة؛ إذ في الواقع ذلك العالم لم يتم أبداً، وهو دائماً، وبطرق وأساليب مختلفة، يعيد إحياء نفسه فينا». (راجع: داريوش شایگان، أفسون زدگی جدید، هویت چهل تکه وتفكير سیار: ٢٠، ترجمة: فاطمه ولیانی، نشر فرزان، طهران، ١٣٨٠).

(٥٥) «المتور الديني هو ذلك الشخص الذي يميل إلى الدين ويتعلق به كما يميل إلى الفكر الحديث ويتعلق به، ويقترب من السنة والتقاليد بقدر ما يقترب من الحداثة والعصرنة، ويتحرك في الحد الفاصل ما بين القديم والحديث، ليجمع ما بين أعز الموروثات القديمة والتقاليدية، والتي تمثل في الدين، وبين أعز المعروضات التي تقدمها الحداثة، والتي هي عبارة عن العقل الحديث، ويسعى دائماً إلى التوفيق وإبقاء الصلح بين هذين. أو بعبارة أخرى: إن أكبر التحديات التي يواجهها المتور الديني يتمثل في إبراز كيف يمكن لـإنسان عالم الحداثة أن يكون متديناً (من الناحيتين العملية والنظرية). فالدين في ذاته يرتبط بعالم مليء بالخفايا والأسرار، وما نعيش فيه حالياً هو عالم يسعى إلى التحرر والتقليل من الخفايا الأسرار. فيبقى الجميع بين العالم المليء بالأسرار وبين العالم المتحرر منها واحداً من أهم التحديات التي يواجهها أي متور ديني». (راجع: سروش، آین شهرياري: ٤٠٨).

نظريّة تحريف القرآن بين الماضي والحاضر

قراءةٌ في المواقف التاريخيّة

د. رحمة الطباطبائي^(*)

د. السيد حسين مدرسي الطباطبائي^(**)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

تهييد —

يعدّ هذا المقال محاولة للكشف عن حقيقة موضوع تحريف القرآن، ومكانته بين الشيعة الإمامية، وكيفية تبلوره نظرياً.ويرى كاتب هذه السطور أن جذور القول بالتحريف تمتد إلى مرحلة التجاذبات بين الشيعة وأهل السنة. وكانت أبرز الخلافات الكلامية هي مسألة الإمامة لدى الشيعة، والتي قادت إلى تصعيدات واسعة بين الطرفين. وفي إطار هذه النقاشات أخذت قضية التحريف تتبلور شيئاً فشيئاً. في البداية اتخذها المتكلمون الشيعة قضية جدلية على مستوى النزاعات الكلامية بين أهل السنة والشيعة في ما يخصّ مسألة شرعية خلافة الخلفاء، ردّاً لرأي أهل السنة في هذا المجال. ثم جاء كتاب الإمامية فلم يتبنّوا الماهية للقضية الجدلية، فوافقو في الخطأ في فهم النصوص الروائية عندما عدوها من عقائد الشيعة، فأخذت تنتشر في مصنفات الإمامية بشكل ملحوظ. وهذا ما يعني به المقال الحالي، أي تسلیط الضوء بنظرية

(*) باحث متخصص في التراث والدراسات القرآنية والحديثية.

(**) من أبرز الباحثين المعاصرین في التراث الإمامي، وأحد أبرز أساتذة الجامعات الأميركيّة الإيرانية اليوم. له أعمال علمية تراثية تحقيقية مشهودة.

جديدة لملابسات الموضوع.

مقدمة —

سنسعى من خلال البحث إلى إيجاز القول في خلفية الجدلات السنوية الشيعية في ما يتعلق بخصوص الزيادة أو النقصان في القرآن الكريم. حيث تطور الموضوع من خلال المساجلات الطائفية بين سائر الفرق الإسلامية والمذاهب الكلامية. ومع وجود سوء الظن المتزايد والمتبادل بين فرقاً وأخرى كانت العملية أسهل في إثارة الجدلات العلمية بين المذاهب. وأبرز تلك العوامل المساعدة على ذلك هو حضور مجموعة من الرواية المتقللين بين الفرق، ممن عمل على تلقين فرقة بأحاديث وروايات وما وجد عن فرقة أخرى. ومعلوم أن الخطأ في نقل الروايات من فرقة إلى أخرى كان سيؤدي إلى نسبة بعض الآراء إلى فرقة ما خطأ أيضاً، الأمر الذي ينطبق على ما حصل للتشيع تماماً؛ إذ كان العديد من الرواية ممن يأتون للسماع عند مشايخ السنة أو الشيعة، فينسبون الحديث خطأ إلى غير قائله من الفرقتين^(١).

وهكذا بالنسبة إلى أوائل متكلمي الشيعة ونقاشاتهم مع أهل السنة، حيث كانوا ينقلون روايات من مصادر أهل السنة في الرد عليهم؛ من باب «اللزم الخصم بما ألم به نفسه».

لكن ومنذ أواسط القرن الثالث صار رجال الحديث يعدون تلك الروايات والأحاديث شيعية؛ لذا لم يعد من المعلوم ما إذا كان العديد من الآراء والعقائد - التي نسبت فيما بعد إلى السنة أو الشيعة - هي في الواقع تمثل العقيدة لديهم، أو أنها كانت مطروحة في المراحل الأولى للإسلام، وقبل تبلور الفرق، واكتساب كل مذهب كيانه المستقل، أم لم تكن مطروحة؟ ولا شك أن قضية القول بعدم نقصان وزيادة المصحف العثماني وما دار حولها من نقاشات هي النموذج الأبرز لهذا النوع من الظواهر. فكان الموضوع الأهم في هذا المجال هو هل أن هذا المصحف مشتمل على جميع أجزاء القرآن الكريم أم أن هناك أجزاء حُذفت منه؟ وسنسلط الضوء على المطارحات التي دارت بين السنة والشيعة في هذا الصدد.

شمة أدلة وشواهد في القرآن الكريم والحديث الشريف تؤيد أن الرسول الأكرم ﷺ كان قد دون في حياته . في بدايات تواجده في المدينة في أغلب الظن . نسخة من كتاب الله المجيد ^(٢). ويبدو أنه ﷺ كان قد واصل مهمة تدوين القرآن حتى أواخر عمره الشريف، وكان يوجه كتاب الوحي إلى حيث يضعون ما يوحى إليه تباعاً ^(٣).

كما توجد شواهد على إلغاء قسم من بواكيير وحي القرآن الكريم. ففي القرآن آية تؤيد انعدام بعض الوحي بداعي النسخ أو النسيان ^(٤); كذلك هناك آية أخرى تتضمن أن الباري عز وجل قد استبدل بعض الآيات بآيات غيرها ^(٥). ويبدو أن المسلمين الأوائل كانوا يتذكرون آيات هي من الوحي في السابق، وليس لها وجود في المصحف العثماني، وإن كانوا على علم بأن الرسول ﷺ هو من حذفها لغاية ما؛ لأنهم كانوا يعبرون عنها بعبارات: «رفع، أنسى، سقط...» ^(٦).

كان مفهوم النسخ في بداية الأمر دالاً على هذه الآيات التي لم يسجلها الرسول ﷺ ضمن القرآن الكريم ^(٧); بينما اكتسب النسخ في فكر أهل السنة مفهوماً أوسع فيما بعد، ليشمل عدداً من المذاهب والأراء معظمها يذعن بوجود النسخ في المصحف العثماني، باستثناء رأي شاذ شكّ في وجود آية منسوخة في القرآن ^(٨).

علمأً أن روایة أهل السنة في خصوص جمع القرآن تختلف تماماً عما مر ذكره في هذا الصدد. فهي تدعى بأن القرآن الكريم لم يدون قبل وفاة الرسول في السنة الحادية عشرة للهجرة في كتاب واحد ^(٩)؛ إذ كان كتاب الوحي يسارعون إلى تدوين ما يتلقى الرسول ﷺ من وحي فيلوه عليهم، ومن المؤمنين من يحفظ جانباً آخر من الوحي أو يدونونه على كلّ ما صلح للكتابة. ووفقاً لهذه النظرية فإن القول بأن القرآن لم يدون على هيئة كتاب قبل وفاة الرسول ﷺ منطقي تماماً؛ لأنه مع وجود الرسول ﷺ على قيد الحياة لا يزال الوحي يتنزل عليه، كما يتوقع نسخ بعض الآيات أيضاً، ولا يمكن جمع الوحي النازل في موضع يكون هو القرآن الكامل ^(١٠).

كان هناك العديد من المسلمين ممن حفظوا الوحي، وقرأوه في صلواتهم، وعلموا قرائته للآخرين أيضاً. وما دام الرسول ﷺ حاضراً، زعيماً للأمة ومرجعها

الأوحد، فليس ثمة حاجة إلى مراجعة كتاب أو نصّ فقهي، بل كل هذه المتغيرات طرأت عقب رحيله صلوات الله عليه إلى جوار ربه، فبات من الضروري جمع القرآن.

إليك ما روي في مصادر أهل السنة في هذا الشأن:

بعد وفاة الرسول الأكرم صلوات الله عليه بستين دخل المسلمون حرباً دامية مع المجتمع الغريم «اليمامة» في الصحراء العربية، وهنا بدأ حفظة القرآن يستشهدون في الحرب واحداً تلو الآخر^(١١). الأمر الذي أثار مخاوفاً بشأن ضياع قسم كبير من نصوص القرآن الكريم مع موت العديد من الحفظة. وهذا ما دعا أبي بكر - خليفة الرسول الأول - إلى إصدار أوامره بجمع القرآن، فطلب من صحابة النبي صلوات الله عليه وحفظة القرآن الإتيان بجميع ما حفظوا أو كتبوا من آيات الذكر الحكيم. فأوعز أبو بكر إلى عمر - الخليفة من بعده - وزيد بن ثابت - كاتب الوحي الشاب - في زمن الرسول - بالجلوس على مدخل مسجد المدينة وكتابه ما تؤيد نسبته إلى الوحي بشهادتين. وهذا ما قاما به فعلاً، باستثناء حالة واحدة قُبِلت بشهادة واحدة^(١٢). وهكذا تم تدوين جميع أجزاء القرآن بالطريقة ذاتها، وإثباتها على الأوراق^(١٣) أو جلد الغزال، لكن لم يتم حتى الآن جمع الآيات في كتاب بين دفتين، ثم إن هذه الأجزاء المجموعة لم تكن في متداول جميع المسلمين الذين دونوا الآيات متفرقة غير مجموعة في موضع واحد. وبقيت المدونات هذه عند أبي بكر وعمر، ثم انتقلت إلى حفصة بنت عمر عقب وفاة أبيها. فجاء دور عثمان في خلافته، فأخذ ما كتب من حفصة، وجمعه في كتاب واحد، ونشر منه نسخاً متعددة أرسلها إلى مختلف أنحاء العالم الإسلامي، ثم أمر بحرق أيّ نصّ ينسب إلى القرآن بعد ذلك^(١٤). لقد أخذ القوم هذه الحكاية كقضية مسلمة في تدوين القرآن الكريم، حتى باتت - كما سيمّر بنا - أساساً لرأي المتأخرين، وزعمهم بأن القرآن الموجود ليس كامل النصّ.

ثمة روایات عديدة لدى أهل السنة تدلّ على فقدان جانبي من الوحي قبل أن يشرع أبو بكر بجمع القرآن.

فمثلاً يروى أن الخليفة عمر كان يبحث ذات مرّة عن آية معينة يحفظ منها جزءاً، ولا يتذكّرها بشكل كامل، وقد حزن كثيراً على مقتل حافظها الوحيد في

حرب اليمامة، وبالتالي باتت الآية في عداد المقوّدات^(١٥). ويبدو أن الخليفة الثاني كان يتحدث عن آية أخرى بخصوص حد الرجم لـكبار السن^(١٦)، لكنه لم يتمكّن من إقناع أصحابه بإضافتها إلى القرآن الكريم؛ لأنّه لم يوجد أحداً يؤيّد رأيه هذا^(١٧)، حيث كان يتوجّب عليه الإتيان بشاهدرين كي يعذّنّ نصّه من القرآن. وإنّ بعض الصحابة، وحتى السيدة عائشة، أصغر زوجات النبي، ذكرّوا الآية ذاتها فيما بعد^(١٨). وقد نسب إلى عائشة أنها قالت: إنّ لديها صحيحة كتب عليه آيات من القرآن؛ إحداها آية الرجم، تضعها تحت سريرها، وعندما كان الجميع منشغلًا بتجهيز جثمان رسول الله^{صلوات الله عليه وسلم} دخل حيوان داجن فأكلها^(١٩).

كذلك كان عمر يحتفظ بآيات أخرى رأى أنها أسقطت^(٢٠) من النصّ أو فقدت، منها: ما ورد في واجب التعامل مع الوالدين^(٢١)؛ وبعضها الآخر بخصوص الجهاد^(٢٢). وقد أيدَ مقوله عمر ثلاثة من كبار المختصين بالشأن القرآني، وهم: زيد بن ثابت وعبد الله بن عباس وأبي بن كعب^(٢٣).

وكان أنس بن مالك يتذكّر آية نزلت أثناء الحرب ومقتل جمع من المسلمين وحذفت فيما بعد^(٢٤).

وقد ادعى عبد الله بن عمر - وهو من علماء عصره^(٢٥) - وغيره من الفقهاء ممن جاء من بعده^(٢٦) أن هناك من الآيات ما ضاع وفقد قبل أن يُجمع القرآن. ورويَت أيضًا أخبار مشابهة، ولا سيّما في خصوص المصحف العثماني، مفادها أن هناك العديد من الصحابة الأوائل قد سمعوا نصوصًا من الوحي على لسان الرسول^{صلوات الله عليه وسلم} مباشرةً أو بصورة غير مباشرة، ولم يجدوها ضمن نصوص المصحف العثماني.

فمثلاً: كان أبي بن كعب يتلو سورة البينة على نحو ما ادعى سماعه عن الرسول^{صلوات الله عليه وسلم}، وقد تضمنَت زيادة آيتين لم يرد ذكرهما في المصحف العثماني^(٢٧). كما كان يرى أيضًا أن نص سورة الأحزاب في واقعه أطول مما هي عليه في المصحف، فيذكر آية الرجم المحذوفة من النص الأصلي^(٢٨). وقد أيدَه في ذلك كلُّ من زيد بن ثابت^(٢٩) وعائشة، التي قالت: إن هذه السورة كانت ثلاثة أضعاف على عهد

رسول الله من السورة الحالية . وإنْ كان عثمان لم يعثر في عملية جمعه للقرآن إلا على هذا القسم المدون في مصحفه^(٣٠) ..

وبحذيفة بن اليمان . الذي عثر على سبعين آية سقطت من مصحف عثمان ، وهي آيات كان يتلوها على عهد رسول الله^(٣١) . أيضًا كان يقول بأن سورة البراءة الموجودة في المصحف ليست إلا رباعاً^(٣٢) أو ثلثاً^(٣٣) مما كانت عليه في زمن رسول الله^(٣٤) . وقد أيده في ذلك مالك بن أنس ، أبرز فقهاء القرن الثاني ، ومؤسس المذهب المالكي^(٣٤) .

وأيضاً شمّة روایات تمهی إلى اختلاف في حجم سورتي الحجر والنور^(٣٥) .

وكان أبو موسى الأشعري يستذكر سورتين المطوتين - ولا يتذكر منها سوى آية واحدة لكلّ واحدة .. ولم يعثر عليهما في المصحف العثماني^(٣٦) . وهذه هي إحدى الآيتين : «لو أن لابن آدم واديين من ذهب لا ينفع إيهما واديًا ثالثًا» . وقد رُوي عن صحابة آخرين ، أمثل : أبي بن كعب^(٣٧) وابن مسعود^(٣٨) وابن عباس^(٣٩) ، تأييدهم للأية المذكورة.

وأضاف مسلمـة بن مخلـد الأنـصاري آيتين آخـرين أـسقطـتا من المـصحفـ أيضـاً^(٤٠) .

أما السيدة عائشة فقد ذهبت إلى ما هو أبعد من ذلك ، فذكرت آية ثالثة أيضـاً^(٤١) .

وقد ورد في مصاحف أبي بن كعب^(٤٢) وابن عباس وأبي موسى الأشعري^(٤٣) سورتين من سور القصار عُرِفتا بـ(الحـدـ) وـ(الخـلـ). ويبـدوـ أنـ الخليـفةـ عمرـ^(٤٤) وـسـائـرـ الصـحـابـةـ^(٤٥) كانوا على علم بالـسـورـتـيـنـ ، لكنـ لاـ وجودـ لهـماـ بـيـنـ صـفـحـاتـ المـصـحـفـ.

كما لم يشتمـلـ مـصـحـفـ ابنـ مـسـعـودـ عـلـىـ سـورـةـ الـحـمـدـ وـسـورـتـيـ الـفـلـقـ وـالـأـنـشـاقـ^(٤٦) ، وإنـ كانـ هـذـاـ مـصـحـفـ يـشـتـمـلـ عـلـىـ كـلـمـاتـ وـعـبـارـاتـ إـضـافـيـةـ لـمـ يـرـدـ ذـكـرـهـ فيـ مـصـحـفـ العـثـمـانـيـ^(٤٧) . وقد أـثـبـتـ ابنـ مـسـعـودـ وـغـيـرـهـ مـنـ الصـحـابـةـ آـيـاتـ أـخـرىـ فيـ مـصـاحـفـهـمـ تـخـلـفـ عـمـاـ كـانـتـ عـلـيـهـ فيـ مـصـحـفـ العـثـمـانـيـ^(٤٨) .

وهـكـذـاـ وـرـدـتـ الـأـخـبـارـ عـنـ عـلـيـ^(٤٩) وـجـمـعـهـ الـقـرـآنـ عـقـبـ وـفـاةـ الرـسـوـلـ الـأـكـرـمـ^(٥٠) تـامـاًـ بـجـمـعـ أـجـزـائـهـ^(٥١) ، ثـمـ عـرـضـهـ عـلـىـ الصـحـابـةـ فـرـضـوـهـ ، فـعـادـ بـهـ إـلـىـ

داره^(٥٠). وتدل هذه الأخبار على مسألة هامة مفادها وجود اختلاف شاسع بين سائر المصاحف آنذاك.

وعلى أي حال فقد درج المجتمع الإسلامي على سنته . القائمة على ذاكرة المسلمين الأوائل ، والاقتصار على روایات بعينها . فتم التوافق على أن المصحف الرسمي للقرآن الكريم هو ما نشره الخليفة عثمان في عهده ، وأمر بمنع قراءات القرآن الأخرى . ولا شك في وجود اختلاف بين المصحف العثماني وسائر المصاحف الأخرى القديمة ، كما هو الحال بين المصاحف القديمة نفسها . وبغض النظر عن القضايا الأخرى فإن هذا الاختلاف هو الذي فرض ضرورة تدوين المصحف العثماني ، واتفاق الجميع عليه .

ويمكن القول: إنه كان مع الرسول ﷺ من الصحابة الأوائل من يحفظ نصوصاً من الوحي . ولا سيما أولئك الذين التحقوا به في مكة من الجيل الظليعي .. إلا أن الرسول ﷺ قد نفى أن يكون ما حفظوا قرآنًا . كما يتوقع أن يكون مصحف على الله . وهو من أكمل المصاحف وأتمها . قد طرح على عثمان كمحفظ رسمي للمسلمين ، ولم يحظ بقبوله ، ففضل جمع الأجزاء المتفرقة من جديد عبر تتبع سائر المصاحف الموجودة ، الأمر الذي قد يدعوه على الله إلى الإعراض عن عرض مصحفه على كتاب المصحف العثماني . وقد رُوي أيضاً عن الصحابي عبد الله بن مسعود أنه اعزز ونأى بنفسه عن عملية التدوين ، ورفض تقديم مصحفه أيضاً^(٥١) . ويبدو أن الرواية المذكورة آنفاً حول تدوين أول مصحف يكتنفها الكثير من الغموض من زوايا أخرى^(٥٢)؛ فإنها ، وعلى الرغم من أهميتها ، لم تذكر في أي من كتب فقهاء القرن الثاني وبدايات القرن الثالث^(٥٣) . ويبدو أن بعض تفاصيلها تبلورت بعد مرحلة أمر عثمان بالتدوين^(٥٤) . وهناك أخبار كثيرة تؤكد انعدام أي محاولة للتدوين قبل عصر عثمان^(٥٥) . وهذا ما يؤيد من جهة أخرى الأخبار التي تتصنّع على مبادرة عثمان في التدوين أيضاً^(٥٦) . كما يعتري الرواية المذكورة في صيفها المتعدد نوع من التناقض أحياناً في تناولها لبعض تفاصيل القصة ، من قبيل: اسم الصحابي الذي قبلت شهادته منفردة^(٥٧) ، والاختلاف الحاصل في بعض الآيات الخاصة^(٥٨) . يُضاف إلى ذلك أن هذه الروايات

المتاقضة قد نسبت إلى زيد بن ثابت دوراً في عملية التدوين^(٥٩). إن زيادة فقرة شهادة أحد الأشخاص، مع الاستشهاد بحادثة القصة المعروفة عن خزيمة ذي الشهادتين، وقبول الرسول ﷺ شهادته المنفردة، لهي محاولة واضحة في إضفاء نوع من الشرعية على مجلل الرواية^(٦٠).

كما جاء في نص آخر للرواية أن الخليفة عمر قبل بشهادة شخصٍ مجهول من الأنصار على أساس تأييد صحة محتوى ما قاله من قبل عمر نفسه؛ لأنَّه وصف الرسول ﷺ بأمورٍ تصدق عليه فعلاً^(٦١).

وهكذا رُوي أيضاً قبول آيات أخرى بداعي أن عمر^(٦٢) أو عثمان^(٦٣) أو زيد^(٦٤) أيد سماعها عن الرسول ﷺ.

وكان الخليفة قد أمر بقبول شهادة كلّ شخصٍ شريطة أداء القسم بأنَّ ما يطلب تدوينه كان قد سمعه من لسان الرسول ﷺ فعلاً^(٦٥).

وبناءً عليه فإنَّ هذه الحكاية تتعارض مع العديد من الأخبار التي تقول^(٦٦) بأنَّ جملة من الصحابة - ولا سيما الإمام عليٰ وعبد الله بن مسعود وأبي بن كعب - كانوا قد دونوا القرآن^(٦٧). ثم إنَّ وضع هذه القصة هي محاولة جليّة ومشكوكَة في دعم موقف الخلفاء الثلاثة من خلال فرضية تدوين كتاب الله (كتاب المسلمين الرسمي)، وإبعاد عليٰ عن خضم الأحداث؛ لأنَّ هذه القضية الأخيرة إذا ما قورنت بالروايات المذكورة حول تدوين القرآن عقب وفاة النبي ﷺ من قبل الإمام عليٰ فإنَّها قد تكشف عن خلفيات القصة بأكملها. وبملاحظة بعض الحيثيات السياسية في صدر الإسلام والمواضيع الجدلية الخلافية المتلاحقة التي طرأت على المجتمع الإسلامي يمكن القول بوجود تسلسل مرحلٍ لتبلور الكلام المذكور. ويبعد أن القرن الأول كان قد شهد انتشار شائعة تفيد بأنَّ الإمام عليٰ تخلَّف عن الاجتماع الذي اختير خلاله أبو بكر للخلافة، ثم بايعه في وقتٍ لاحق. وبمرور الأيام فسرَّ أتباع عليٰ هذا التأخُّر في البيعة دليلاً على اعتراض الإمام عليٰ على اختيار أبي بكر، وتمَّ العمل على استنتاج مثل هذا التأويل؛ بغية أن يكون أساساً في ردِّ مزاعم الفريق المقابل بدعوى تحقق إجماع القوم على خلافة أبي بكر. وأغلب الظنّ أنَّ هذا الرأي كان قد ظهر في

عصور متقدمة جداً، قد يكون قبل سقوط الدولة الأموية، أي على اعتاب القرن الثاني وظهور الصراع بين الفرق والمذاهب الإسلامية^(٦٨). ولكن عقب سقوط الأمويين لم يُعد بالإمكان التغاضي لمدة أطول عن موقف علي عليه السلام، وصار لا بد من إعداد العدة لمواجهة تبعاته. وهناك العديد من الروايات كانت قد علّت غياب الإمام علي عليه السلام عن بيعة أبي بكر باعتكافه في منزله؛ لفرض تدوين القرآن الكريم^(٦٩). وعليه فإن الاحتمال الأكبر^(٧٠) يؤيد فرضية أن تكون هذه الروايات جاءت كمقدمة في الدفاع عن مثل هذا الموقف^(٧١)؛ ليستدل أهل السنة على أن تأخر علي عليه السلام لم يكن بداعي المعارضة. وهنا يرى أن أبي بكر حين سأله علي عليه السلام عن تحفته في البيعة قال له: قد آليت يميناً أن لا أرتدي إلا للصلوة حتى أجمع القرآن^(٧٢).

ومع هذا فإن هذه القصة كانت كفيلة بخلق مشاكل أخرى تواجه المدافعين عن الخلفاء؛ لأنها تصيف فضيلة أخرى إلى فضائل علي عليه السلام، مما يغضي موقف الشيعة في ادعاء أولويته بالخلافة. فبالإضافة إلى جميع فضائله كان علي عليه السلام هو الشخص الوحيد الذي بادر إلى تدوين القرآن عقب وفاة الرسول الأكرم عليه السلام^(٧٣). وكانت هذه القضية بمثابة سلاح موقوت بأيدي أتباع الإمام علي عليه السلام عند المنازلات المذهبية مع الآخرين. فمن الممكن أن يتذمروا دليلاً في وجه أتباع عثمان في رد مدعاهم بكون عثمان هو من جمع القرآن لأول مرة، الأمر الذي خلق لهم إشكالية جديدة تجبرهم. كما في كل مرة - على مواجهة الشيعة بوضع روایات تشکك في أفضلية علي عليه السلام وأهل بيته الرسول عليه السلام. وإليك أمثلة على ذلك^(٧٤):

١. جاء في أخبار الرسول عليه السلام أنه كثيراً ما كان يختار في المؤاخاة^(٧٥) بين أصحابه علياً أخاً له^(٧٦). فجاءت في المقابل روايات تسرب منه الفضيلة إلى أبي بكر^(٧٧). لكن مما يُتفق عليه أن الرسول عليه السلام كان قد عقد مؤاخة بين أبي بكر وعمر^(٧٨). وجاء في روايات أخرى أن الرسول عليه السلام كان يفضل في اختيار خليل له أن يكون أبو بكر تحديداً^(٧٩). و واضح أن هذه الأخبار موضوعة من أجل الرد على روایات المؤاخاة الحاصلة بين الرسول عليه السلام وعلي عليه السلام.

٢. يعتقد أتباع علي عليه السلام أنه كان أفضل صاحبة رسول الله عليه السلام؛ وذلك لما تصنّ

عليه العديد من الأخبار والأحداث على عهد الرسول ﷺ. لكن في الجهة المقابلة تؤكّد الروايات العثمانية على أن أفضل الصحابة هم أبو بكر وعمر وعثمان حسراً، أما بالنسبة إلى سائر الصحابة فلا تفاوت بينهم إطلاقاً^(٨٠).

٣. جاء في الحديث المتواتر عن الرسول ﷺ أن سبطيه الحسن والحسين هما سيدا شباب أهل الجنة^(٨١). كما هناك رواية مشابهة بحق الإمام علي عليهما السلام أيضاً^(٨٢). لكن في المقابل جاء الحديث بوصف أبي بكر وعمر على أنهما سيدا كهول أهل الجنة^(٨٣).

٤. في الخبر المتواتر عن الرسول ﷺ أنه قال: أنا مدينة العلم وعلى بابها^(٨٤). وهنا يظهر كلام آخر يقول بأن أبو بكر قوام تلك المدينة، وعمر جدارها، وعثمان سقفها^(٨٥).

٥. رُوي في السنوات الأولى لإقامة النبي ﷺ في المدينة أن الصحابة عمدوا إلى بناء منازلهم قريبة من مسجد النبي ﷺ؛ حرصاً على صلاة الجمعة خلفه، ففتحوا لهم أبواباً تتصل بالمسجد مباشرة. ووفقاً للخبر المتواتر أمر الرسول فيما بعد بإغفال جميع الأبواب إلا باب بيت علي عليهما السلام، وهو في الواقع باب إلى بيت ابنة الرسول فاطمة عليها السلام^(٨٦). وعلى الرغم من أن هذا الاستثناء لم يكن في صدد بيان فضيلة علي عليهما السلام لكننا نسمع خبراً قادماً يقول بأن المستثنى باب بيت أبي بكر^(٨٧).

٦. أجمع الرواة على أن حادثة المباهلة التي وقعت أواخر أيام الرسول ﷺ بينه وبين نصارى نجران^(٨٨) كان قد اصطحب خلالها كلّاً من علي وفاطمة والحسن والحسين^(٨٩)، وبهذا يكون الرسول قد سار على العرف السائد لدى العرب في عملية المباهلة، والتي تتطلب حضور الطرفين مع عوائلهم. مع ذلك نجد رواية في المقابل تصرّ على أن الرسول كان قد خرج للمباهلة بصحبة أبي بكر وعمر وعثمان، بالإضافة إلى عوائلهم^(٩٠).

٧. جاء في الخبر المتواتر أن الرسول ﷺ وصف فاطمة وعلياً والحسن والحسين بأنهم أهل بيتي^(٩١). وهو الوصف الذي يتفق عليه جميع رجال الحديث الأوائل^(٩٢). لكن ثمة رواية عثمانية النزعة أضافت إلى كون علي وفاطمة والحسن والحسين أهل بيت

رسول الله أَنَّ أَبَا بَكْرَ وَعُثْمَانَ وَعَائِشَةَ أَهْلَ بَيْتِ اللَّهِ^(٩٣). يمكن القطع باحتمال أن يكون هذا الأسلوب متبعاً في وضع الروايات في قضية تدوين القرآن الكريم على يد الإمام علي^(عليه السلام) أيضاً. إن القصة المذكورة - تدوين القرآن في عهد عثمان - إنما حيكت في إطار مقابلة الشيعة بالمثل. ويبدو أن عملية الوضع بدأت بادعاء كون عثمان هو الشخص الوحيد الذي جمع القرآن من بين سائر صحابة رسول الله^(عليه السلام)^(٩٤). في حين ذهب البعض الآخر إلى أبعد من ذلك، فادعى أن علياً^(عليه السلام) توفي قبل جمع القرآن^(٩٥)، والحقيقة أنه^(عليه السلام) لم يدرك التدوين وحسب، بل عاصره لسنوات طويلة أيضاً.

وجاء في رواية أخرى أن أول من جمع القرآن هو سالم - غلام أبي حذيفة -، وأنه أقسم عقب وفاة الرسول^(صلوات الله عليه) أن لا يرتدي رداءه قبل الفراغ من جمع كتاب الله^(٩٦). وهي القصة ذاتها المنسوبة إلى علي^(عليه السلام). ذكرها عن سالم أنه قتل في حرب اليمامة^(٩٧). وكذلك من الروايات ما يذكر أن أبا بكر هو أول من جمع القرآن^(٩٨).
لقد نتج عن توظيف الاعتقاد السائد حول تدوين المصحف الرسمي في عهد عثمان بحضور زيد بن ثابت، وإقحام اسم أبي بكر في العملية، أن ذاع صيت هذا الخبر ليحتل مكانة مرموقة، ويصل به المطاف إلى ما ذكرناه.
وقد خصّص دوراً أيضاً لعمر في هذا السياق.

نتيجة غير مرغوب فيها -

يتحمل أن تكون الشائعات القديمة الدالة على أن الصحابة كانوا يحفظون آيات من الوحي لم ترد في مصحف عثمان قد مُحيت من ذاكرة الناس، وتم التركيز على المصحف العثماني حصراً. وقد يكون تم ذلك قبل أن تحاك القصة المذكورة. ومع ترسيخ القول بانعدام أي نص كامل للقرآن عند وفاة الرسول^(صلوات الله عليه) باتت مصداقية القرآن - كتاب المسلمين المقدس والمسلم به من قبل سائر الفرق والمذاهب - أمام تحدٍ كبير. وكان من إفرازات هذه التحديات انتشار بعض القصص والأفكار بين أهل السنة^(٩٩)، والتي رواها العديد من الثقات، وقد أخذت الأحاديث حول النقصان

والتبديل في القرآن تتسع بمرور الأيام، حتى باتت من المواقف المستقلة التي كتب فيها العديد من المؤلفات^(١٠٠).

إن مسألة القول بنقصان المصحف العثماني نتيجة طبيعية لمفاد رواية وضعها أهل السنة . في غالب الظن . على غرار المساعي الطائفية في مواجهة الفرق الأخرى . وعليه فإن هذا الرأي كان من المفاهيم غير المرغوب في بدأ الأمر^(١٠١). ولم تحظَ بعض مبتدئيات هذا الرأي بتأييد أيٍّ من الفرق الإسلامية، من قبيل: ادعاء الإضافة على نص مصحف عبد الله بن مسعود^(١٠٢)، وكان القول بزيادة ما ليس هو بقرآن مقدمة استغلتها بعض الجامعات الصغيرة الخارجية، لتدعي ما هو أعظم من ذلك، وهو نفي نسبة سورة يوسف إلى القرآن^(١٠٣).

بالتالي تضافرت هذه الجهود لتختلف لأهل السنة جملةً من المشاكل، الأمر الذي أوصل خصومهم إلى استدلالٍ جديدٍ ضدهم، مفاده التلاعُب في كتابة المصحف العثماني. وهذا ما ينطبق أيضاً على موقف الشيعة المشكك في ملابسات وظروف انتشار المصحف العثماني، مع الإذعان بفرضية أن يكون القائمون على التدوين قد تلاعُبوا في تدوين النص القرآني. ورداً لهذا المحدود أخذ فقهاء أهل السنة وعلماؤهم يتجنّبون نقل هذا النوع من الأخبار، مؤكدين في المقابل على نفي التحريف عن القرآن جملةً وتفصيلاً، ثم عمدوا فيما بعد إلى منع تداول هذه الروايات القديمة، والاستشهاد بها، حتى لو كان في رواتها ثقات^(١٠٤).

مآل الحكاية —

وفقاً لهذه المجريات تحول القول بالتحريف . الذي انطلق من الوسط السنّي . شيئاً فشيئاً إلى مدعى مرفوض لدى أهل السنة. لكن مع هذا لم يكن بإمكانهم غضّ الطرف عن جميع الأخبار والروايات الحاضرة في مصادرهم في هذا الصدد؛ لأن معظمها ينتمي إلى رواةٍ ثقات معترف بهم. هنا لجأ أهل السنة إلى تقديم تصنيف جديد لمفهوم النسخ: تعليلاً لغياب ما حُذف من المصحف العثماني. وهذا يدلّ على أنه وبالرغم من حذف الآية إلا أن الناس كانوا لا يزالون يتذكّرونها^(١٠٥). وتتجدر الإشارة إلى أن

هذه النظرية لا تزال حاضرة إلى عصرنا الحالى^(١٠٦).

الفكر الشيعي في القرآن —

حسب المعتقد الشيعي فإن أساس الإيمان قائم على ولادة الأئمة وأهل بيته (العترة أو أهل البيت). وتعود الولاية العنصر الأهم والأبرز في الشريعة^(١٠٧). وكان الشيعة الأوائل يؤمنون بتقوى علي_{عليه السلام} التي لا مثيل لها، وأنه الأفضل في خلافة رسول الله_{صلوات الله عليه وآله وسلامه}، وأنه يأتي من بعده أئمة من صلبه، وهم الحكام الحقيقيون في عصورهم، على الرغم من أن القرآن لم يذكر أياً من هذه المفردات. وهذا ما دعا أعداء الشيعة في البداية إلى الاعتراف والتساؤل: إذا كان عليّ وبناوه بهذا المستوى من الأهمية والمكانة فلماذا لم ترد أسماؤهم في القرآن؟^(١٠٨). وقد ذكرنا في موضوع تدوين القرآن أنه جاء في روایات أهل السنة أن روایة المصحف القديمة كانت تشتمل على عبارات تحمل اسم علي_{عليه السلام}، وتبيّن مكانة أهل بيته الرسول_{صلوات الله عليه وآله وسلامه}، وقد حذفت من نصوص المصحف العثماني. وإليك أمثلة على ذلك:

١. الآية ٦٧ من سورة المائدة: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ». تؤكد روایات أهل السنة^(١٠٩) والشيعة على أن هذه الآية نزلت في حجة وداع رسول الله للسنة العاشرة للهجرة في مكة المكرمة. وهي في بيان فضل علي_{عليه السلام}، وأن الرسول_{صلوات الله عليه وآله وسلامه} أعلن بعد ذلك علياً مولى المسلمين. وإن كان مدحه مولى محل خلاف بين الفريقين.. لكن مع هذا لا ترى ذكراً لاسم علي في الآية الشريفة أو في سائر آيات الكتاب المجيد. وهنا روایة تتضمن أن اسم علي_{عليه السلام} ورد في الآية حسب مصحف ابن مسعود، فهو كان يتلو الآية على النحو التالي: «يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلَغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ أَنْ عَلِيًّا مُولَى الْمُؤْمِنِينَ»^(١١٠).
٢. سورة آل عمران، الآية ٣٣: «إِنَّ اللَّهَ اصْنَطَعَ آدَمَ وَوَحْـاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عُمَرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ». وتمتد القائمة في مصحف ابن مسعود لتشمل أهل البيت أيضاً^(١١١).

٣. سورة الواقعة، الآيات ١٠ - ١٢: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ◆ أُولَئِكَ الْمُقْرَأُونَ ◆ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾؛ سورة المؤمنون، الآيات ٨ - ١١: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ◆ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَواتِهِمْ يُحَافِظُونَ ◆ أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ ◆ الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفَرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا حَالِدُونَ﴾. وكان في مصحف ابن مسعود وأبي بن كعب وربيع بن خثيم عباراتٌ مختلفة تربط بين الآيتين: «أما السابقون إلى الإيمان بالنبيّ هم على وأولاده، أولئك الذين اصطفاهم الله من الصحابة، وولاهم على الناس، لهم الغلبة، وهم الوارثون»^(١١٢).

٤. سورة الفرقان، الآية ١: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾. وللآية تتمة في مصحف أبي بن كعب على هذا النحو: «تبارك الذي أنزل الفرقان على الرسول وأهل بيته الذين ورثوا علم الكتاب، ليكونوا منذرين للعالمين»^(١١٣).

٥. سورة النور، الآية ٣٥: ﴿الَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثِيلُ نُورِهِ كَمِشْكَأَةٍ فِيهَا مَصْبَاحٌ الْمُصْبَاحُ فِي رُجَاجَةِ الزُّجَاجَةِ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرْيٌ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةِ مُبَارَكَةٍ رَّيْثُونَةٌ لَا شَرْقَيَّةٌ وَلَا غَرْبَيَّةٌ يَكَادُ زَيْثَانًا يُضْبِيُّ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْنَهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

ووردت الآية في مصحف ابن مسعود على نحو مختلف: «نور من آمن به وأحبّوا أهل بيته النبيّ مثل نوره...»^(١١٤).

وهكذا يُروى أن ذكر عليّ وأهل البيت كان ورد في المصاحف القديمة. فمن أمثلة ذلك ما جاء في مصحف ابن مسعود في الآية ٢٥ من سورة الأحزاب^(١١٥)، الآية ٥٦ من سورة الأحزاب^(١١٦). وهذه الآية واردة أيضاً في مصحف معاذ بن جبل^(١١٧)..، والآيات ٢٢ و ٢٣ من سورة الشورى^(١١٨)؛ الآية ٨ من سورة الحشر^(١١٩)؛ الآية ١٤ من سورة الصاف - وفقاً لقراءة رباع بن خثيم^(١٢٠)..؛ الآية ٢٦ من سورة المدثر^(١٢١)؛ الآية ٤ من سورة لقمان كانت هذه الأخبار بمثابة السلاح النافذ بيد متكلّمي الشيعة الأوائل في الرد على المخالفين، والاستدلال على أنه إذا لم يتمّ تغيير النص القرآني لكان بوسع عامة الناس الوصول إلى دليل وبرهان أحقيّة أهل البيت^(١٢٢). وكثيراً ما يأتي الحديث

عن تعدد القراءات عند أهل السنة في المحاججات الشيعية السننية. وتدعى روایاتهم بخصوص تدوين القرآن أن قسماً من القرآن قد يموت بعض الحفظة، أو كان ضحية لحيوانٍ داجن اعتاد أكل الأوراق المكتوب عليها بعض الآيات، كما ورد ادعاء أهل السنة بخصوص الحجم الواقعي لبعض السور في كتاب سليم بن قيس. وهو في الأصل من مصادر الشيعة إبان القرن الثاني. خلال النقاشات الجدلية ضدّ الخلفاء الثلاثة^(١٤).

يبعد أن اثنين من كبار متكلمي الشيعة - أواخر القرن الثاني - كانوا قد استدلاً برأي أهل السنة في التحرير خلال مساجلاتهم مع أرباب الفرق الأخرى، وهما: هشام بن الحكم^(١٤٥)؛ وهشام بن سالم^(١٤٦). ويُقال أن أبا عيسى الوراق^(٥٢٤٧هـ) - ٦٢٦م) . وهو من المتكلمين الجدليين . كان قد ألف كتاباً شيعي النزعة عنوان «الحكم على سورة لم يكن»^(١٤٧) ، ويتبين من العنوان هذا أنه جاء ردًا على أهل السنة^(١٤٨) بخصوص الحذف الحاصل في سورة البينة ، وذلك بالاعتماد على روایاتهم. ويرى البعض أن نصها كان يشتمل على أخبار مناهضة لبعض وجهاء قريش^(١٤٩).

لحل هذه الأخبار كانت مادةً للاحتجاج بعض علماء الشيعة، وإثبات أن هذه السورة كانت تشتمل على ذكر بعض الصحابة أيضاً. يذكر أن الفضل بن شاذان النيشابوري(٢٦٠هـ/٨٧٣م) كان قد أفرد باباً من كتابه (الإيضاح) للرد على الحشووية (أهل الحديث) من أهل السنة؛ وذلك بسبب نقل هذا النوع من الروايات القادحة بمصداقية النص القرآني^(١٤٠). كما ردّ على استدلالات الحشووية على ما زعموه سنة رسول الله ﷺ بتسائلٍ محرج يقول: هل يعني هذا أنكم فقدتم جزءاً كبيراً من القرآن في مقابل حفاظكم على السنة [روايات الرسول]^(١٤١)؟

تجدر الإشارة إلى أن الآراء والروايات التي كان يتداولها رواة أهل السنة لم تدخل منظومة التشيع حتى النصف الأول من القرن الثالث، وهذا من قبيل ما جاء في كتاب المحاسبي^(١٤٣هـ/٨٥٧م) بخصوص الشيعة في زمانه، حيث ذكر بأن الشيعة لامت عثمان على حرق المصاحف وبعض آياته، إلا المصحف الذي دونه على عهده^(١٤٢). ووفقاً لرواية المحاسبي فإن الشيعة كانت معرضة على عمل عثمان من منطقٍ فقهي، وهو رفضهم لظاهرة إحراق كتاب الله وابتداعها، وهو أمرٌ مسيء لحرمة

القرآن وقداسته^(١٣٣) ، فكان الأجر - من وجهة نظر العقيدة الشيعية - أن يدفن ما لا ضرورة فيه، ويفسّل بماهه فيمحى، ولا يحرق. ومن الواضح أن هذا الموقف يستبطن وجهة نظر مفادها التلازم بين حرق القرآن والذنب الحاصل جراء هذا الفعل، أي إن حرق كتاب الله عملٌ محظوظ لا يجوز فعله مهما كان، ولا بدَّ من إبعاد القرآن عن النار والحرق دائماً^(١٣٤) .

وكما هو ظاهرٌ فإن المحاسبي لم يتطرق أبداً إلى قول الشيعة بالحذف والتغيير في النص القرآني. وبshire رواية المحاسبي المتضوّف موقف الجاحظ المتكلّم، الذي اتهم الشيعة في عصره بميلهم إلى هذا القول^(١٣٥). وتدلّ هذه الروايات على مسألة هامة مفادها أن مصادر القرن الثالث ما زالت تتطرّف إلى مسألة التحريف كقضية جدلية حاضرة على طاولة نقاش متكلّمي الشيعة، وأن بعض الشيعة، ممنْ كان الجاحظ قريباً منهم، كانوا يتناولون الموضوع في سجالاتهم مع المعتزلة كمقدمة للمجادلة والاحتجاج، ولم يكن هذا الرأي عقيدة لجميع فئات الطائفة الشيعية؛ كي يتسرّى للمحاسبي ذكر ذلك.

حقيقة الموقف الشيعي -

يرفض أئمّة الشيعة وفقهاوهم في القرن الثاني فكرة أن يكون قد طرأ على النص القرآني تغيير أو تبدل. وهذا ما يتجلّ أكثر عبر الاستدلال بالقائمة العريضة للاحتجاجاتهم على الخلفاء الثالثة، حيث لم يتمّ لهم بتحريف القرآن أبداً^(١٣٦) ، بل كانوا يؤكّدون على أن الخلفاء حفظوا القرآن، وحرّقوه في تفسيره^(١٣٧). وكان جهد الأئمّة منصباً على تقاديم المشاكل التي قد تفرزها لنا روايات أهل السنة التي مر ذكرها.

فعلى سبيل المثال: كانوا يفسّرون بعض الروايات بنحوٍ يدعم مصداقية المصحف العثماني. فقد رُوي عن علي^{عليه السلام} أن بعض القرآن نزل في أهل البيت، والبعض نزل في أعدائهم^(١٣٨). وكان لهذا التقسيم الشائي أن يوهم البعض بحدوث حذف في المصحف العثماني لدواعٍ سياسية، لكنْ يأتي التأويل من قبل الأئمّة مخالفًا لهذا

المنحي تماماً، ومفاده أن كل آية تتحدث عن المكارم فهي لأهل البيت، وكل آية تتحدث عن الشر وذمه فهي لأعدائهم^(١٣٩). كما وردت روايات أخرى عن الأئمة علية السلام ترفض رفضاً قاطعاً ما تتناقله بعض الروايات السنّية المتقدمة من أن اسم علي وأهل البيت كان موجوداً في الآيات القرآنية، ثم حذف منها لاحقاً، مؤكدة في الوقت نفسه على أن علياً عليه السلام وأهل البيت كانوا سبباً في نزول بعض الآيات الشريفة^(١٤٠).

كما رفض الأئمة علية السلام قراءة ابن مسعود^(١٤١) التي تتعارض مع ما ورد في مصحف عثمان؛ حيث إن الروايات العديدة الواردة في هذا المجال لا تبقى مجالاً للشك في إثبات عقيدتهم الراسخة بقبول المصحف العثماني. وكثيراً ما كانوا يلقنون أتباعهم بأن القرآن هو كلمة الله العليا^(١٤٢)، والمصدر الأعلى للدين^(١٤٣)، وأنه المعيار الأوحد في تمحيص كذب بعض الروايات^(١٤٤)، وأنه لا يوجد أي خطأ أو تحريف في كتاب الله. وكانوا علية السلام يؤكّدون على أن القرآن هو حل الله المبين الصالح لكل مكان وزمان، وهو البرهان الأزلّي، والحقيقة الجامعة لجميع البشر^(١٤٥).

أما النقطة الوحيدة التي اختلف فيها رأي الأئمة علية السلام عمّا ورد في المصحف العثماني فهو ما يتعلّق بسور الضحي والانشراح، وقریش والفيل؛ حيث يرى الأئمة علية السلام فقهاء الشيعة إلى يومنا هذا^(١٤٦) - أن سورتي الفيل وقریش هما سورة واحدة، كما يثبته مصحف أبي بن كعب^(١٤٧)، كما يعتقدون أيضاً باتحاد سورتي الضحي والانشراح في سورة واحدة. وهذا هو رأي قسم من أهل السنة، أمثل: عمر بن العزيز؛ وطلاؤوس بن كيسان التابعي^(١٤٨).

ملابسات نسبة التحرير إلى الشيعة —

رغم كلّ ما قيل وثبت كانت العديد من القراءات والروايات والأفكار السنّية قد تغلغلت إلى روايات الشيعة، فنسبت إليهم خطأ. ومعلوم أن الكثير من تلك الروايات الشيعية إنما هي صورة طبق الأصل لما ذكر في أدبيات الحديث عند أهل السنة، وورد في كتبهم أيضاً. ومن ذلك القول بقراءة ابن مسعود، التي تقول بإضافة أهل البيت إلى آل إبراهيم وآل عمران في الآية ٣٣ من سورة آل عمران^(١٤٩). وهكذا بالنسبة إلى القول

بإيقحام ذكر أهل البيت في سائر الآيات الأخرى^(١٥١)، مع استثناء اسم على الله في بعض الموارد^(١٥٢); أو القول بأن آيات القرآن الحالي أقل مما كان في النص الأصلي^(١٥٣)، وأن النص الأصلي كان مشتملاً على آية الرجم^(١٥٤)، أو دعوى آية واديين من الذهب^(١٥٥) في سورة الأحزاب^(١٥٦)، أو أن سورة الأحزاب^(١٥٧) والبيّنة^(١٥٨) كانتا أطول مما هما عليه اليوم. إن جميع هذه الآراء كانت سائدة لقرئيْن من الزمن في الفكر السُّنِّي، سوى أنه في هذه المرحلة قد يعثر عليها في بعض كتب الشيعة بسند بعض رجال الشيعة، وأحياناً بسلسلة من السند تصل إلى رجال غير الشيعة، بل من المتشيّعِين^(١٥٩).

والعامل الآخر الذي لعب دوراً في تسلُّل هذه الروايات إلى أدبيات الشيعة هو الرغبة الجامحة في تحقيق ذلك لدى بعض التيارات الإلحادية المغالبة من الفرق الشيعية^(١٦٠). فقد عمد الغلاة إلى توظيف مثل هذه الأخبار في مواجهة جناح الشيعة المعتدل في زمانهم. وبهذا بدأت روايات التحرير السنّية تشقّ طريقها إلى المصادر الشيعية، عن طريق جملة من الرواية، أمثل: محمد السياري^(١٦١). وهو المرجع الأخير لأكثر من ثلث مجلد الروايات الواردة في مصادر الشيعة^(١٦٢)؛ ومحمد بن حسن بن جمهور العمي البصري^(١٦٣)، وكلاهما عاش في أواسط القرن الثالث؛ ومفضل بن عمر الجعفي^(١٦٤)؛ ويونس بن ظبيان^(١٦٥)؛ والمنخل بن جميل الكوفي^(١٦٦)، وجميعهم من رجال نهايات القرن الثاني، وقد عرّفوا بأفكارهم الإلحادية والغلو في العقيدة، الأمر الذي فصلهم تماماً عن حركة التشيّع في ذلك الزمان، وهكذا في الأزمان والعصور المتلاحقة^(١٦٧).

في الواقع كانت جميع المواضيع المرتبطة بهذه القضية قد تبلورت إثر ردود أفعال الغلاة داخل الوسط الشيعي في النصف الأول من القرن الثالث، وذلك بالانطلاق من صميم الروايات التي يُمضيها رجال أهل السنة . والتي تسير على غرار الأحاديث السنّية .. وهكذا حاول الغلاة بذل جهود أكبر في حالات أخرى مشابهة، من قبيل القول بإضافة اسم على الله أو ذكر أهل البيت^(١٦٨) في آية من الآيات؛ بغية خلق مدّعى يقول بوجود حالة أو أكثر للحذف في القرآن الكريم. وهو يحكى ملاحظة الصورة

ال الكاملة مثل هذه المحاولات البائسة في كتاب (القراءات)، للسياري، والمشهور أيضاً باسم (التزيل والتحريف).

الانقسام في الموقف

على اعتاب منتصف القرن الثالث مال العديد من محدثي الشيعة إلى القول بتأييد هذه الأخبار، فتبعوا نظراءهم من السنة إلى القول بوقوع الحذف والتغيير في القرآن، أمثال: المحدث علي بن إبراهيم القمي (كان حياً حتى عام ١٩٣٠ هـ / ١٩٢٠ م)، وسعد بن عبد الله الأشعري (٢٩٩ - ١٢٥٠ هـ)، في حين اكتفى غيرهم من الفقهاء بنقل الروايات، دون الإشارة إلى تأييدها سندًا ومتناً، أمثال: محمد بن مسعود العياشي (أواخر القرن الثالث)، ومحمد بن يعقوب الكليني (١٩٦١ - ١٩٢٩ هـ م تقربياً^(١٦٨).

ومع هذا كله لم يتحقق إجماع بين المحدثين الشيعة بهذا الخصوص. فقد كان الفقيه ابن بابويه (٩٩٢ - ١٩٨١ هـ)، وهو ممثل جناح العلم والتقوى بين المحدثين^(١٦٩)، برأيه الكافش عن موقفهم، يرفض وبشدة هذا الرأي. تكشف مكانة ابن بابويه العقيدة السائدة بين معاصريه من الشيعة، حيث يقول: «اعتقدنا أن القرآن الذي أنزله الله تعالى على نبيه محمد ﷺ هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك... ومن نسب إلينا أنا نقول: إنه أكثر من ذلك فهو كاذب»^(١٧٠).

كما أشارت كتب الملل والنحل السنّية إلى انعدام الإجماع بين فقهاء الشيعة آنذاك على هذا الموضوع. وكان أبو الحسن الأشعري (١٩٣٤ - ١٩٣٦ هـ) في كتابه (مقالات الإسلامية) قد صنف آراء الشيعة في عصره إلى قسمين^(١٧١): «فرقة يزعمون أن القرآن قد نقص منه، وأما الزيادة فذلك غير جائز، وكذلك لا يجوز أن يكون قد غير منه شيءٌ مما كان عليه؛ والفرقة الثانية تقول: لم يغير ولم يبدل»^(١٧٢). وجاء في تدوينه، للشريف المرتضى (٤٣٦ - ١٠٤٤ هـ) حول اختلاف الرأي بين الشيعة الإشارة إلى وجود جماعة من الشيعة ساروا على خطى نظرائهم من أهل السنة في هذا المجال، وهم مجموعة من المحدثين الذين لا يعلمون ما يقولون، وإلى أين هم سائرون، أولئك الذين باتوا تابعاً للروايات، دون أي إعمالٍ للعقل في صحتها من عدمها، ودون التأمل والنظر،

ولا شك أن رأيهم لا يستحق الوقوف عنده أبداً^(١٧٣). ويضيف الشريف المرتضى: إنه ليس لدينا في آراء الفقهاء والمتكلمين والعقلاة - أمثال: أبي جعفر ابن قبة، وأبي الأحوص، وآل التوبخت^(١٧٤) . من قال بالنقض^(١٧٥).

وسرعان ما أخذت نظرية المحدثين بالأفول والانهيار أمام ردود فقهاء الشيعة في القرن الرابع، حتى وصل المطاف إلى تلاشيهما من الوجود على اعتاب العقود الأولى من القرن الخامس، إثر المزيمة على يد مدرسة الفكر والعقل الشيعية^(١٧٦).

وقد تتبّى بعض فرق الغلاة هذه النظرية في الأزمان اللاحقة، لكنَّ ما عاد لديهم دليلٌ أو مستمسك على ذلك. وقد نسمع هذه الأيام بوجود رأي بنقصان القرآن بما كان عليه في كتب بعض غلاة الشيعة في الهند وباكستان^(١٧٧). ومنذ نهاية القرن الرابع إلى اليوم لم يُعرَف أحدٌ من فقهاء الشيعة يعتقد بالحذف والتغيير، سوى سبعة أسماء^(١٧٨) ، كان دليلُهم في ذلك الروايات السنّية الواردة في هذا المجال^(١٧٩). كما أنهم إلى حدٍّ كبير ورثة المحدثين فكريًا، وفهمهم خير دليل على ذلك^(١٨٠).

وعلى أي حال فإن مسألة القول في التحريف داخل المنظومة الشيعية لا تعدو كونها قضية هامشية، لم يقل بها سوى محدثي القرنين الثالث والرابع.

الكيل بمكيالين —

رغم جميع هذه الحقائق والواقع نجد أعداء التشيع يتهمون الشيعة على مر العصور بعقيدة التحريف. ولعل أقدم تلك التهم ما ورد في مؤلفات الجاحظ المعترضي(٢٥٥هـ/١٨٦٩م)، الذي اتهم جميع معاصريه من الشيعة بهذه الفكرة^(١٨١). وقد أيدَ هذه التهمة معترضٌ آخر هو أبو الحسن الخياط(آخر القرن الثالث): حيث نسب هذا الرأي في كتابه (الاختصار) إلى جميع فرق الشيعة^(١٨٢). وكيف كان فإن أسلوب الكتابة عند هذين المؤلفين، بل وصف واحتزال نظريات وآراء سائر الفرق الشيعية، كان مؤسساً على بعض نظريات عدد من الشيعة، والمقصود في معظمها هو المتكلّم الشيعي هشام بن الحكم، التي تدعى تلك المصادر تبنيه رأياً خاطئاً بخصوص القرآن. وهذا ما ينطبق تماماً على كتاب الخياط؛ لأنَّ كتاب مليء بالحقد والضغينة؛ دفاعاً

عن الحسن الطائفى فيه، الأمر الذى يدعون إلى التبرير في التصديق به؛ كون مؤلفه مشحوناً بانحيازه للاعتزال ومناهضة التشيع، وإنْ كانت الفكرة قد طرأت على الفكر الشيعي قبل عصر الخياط حتى باتت دليلاً ضدَّ أهل السنة أنفسهم.

المتكلّم المعتزلي الثالث في هذا القرن هو أبو علي الجبائي (١٣٠٣ـ١٩١٦م)، والذي كان قد بادر إلى اتهام عامة الشيعة بالتهمة ذاتها، دون أي استثناء^(١٨٣).

ولعل رأي أبي الحسن الأشعري هو الأصح في المعتزلة الثلاثة، حيث صنف الشيعة إلى فريقين. أما الباقلانى، السائر على نهج الأشعري في كل شيء، فقد تطرق أيضاً إلى غلاة الشيعة ووضعهم أحاديث تدل على تحريف القرآن، وأن علياً^{عليه السلام} كان على خلاف مع سائر الصحابة بخصوص موضوع القرآن الكريم. والحال أن معظم الشيعة يرفضون مثل هذه الروايات^(١٨٤).

وأيضاً ذكر القاضي عبد الجبار المعتزلي (١٥٤٥ـ١٠٢٥م) أن الشيعة تدعى أن جيل المسلمين الأوائل هو من غير في النص القرآني، وتلاعب به^(١٨٥). لكنه عاد هو نفسه في كتاب آخر له ليبرئ أتباع الاتجاه العقلي والكلامي من الشيعة عن هذه التهمة^(١٨٦). وقد كان للمعتزلة^(١٨٧) وبعض الأشاعرة^(١٨٨) في المراحل اللاحقة آراء مشابهة، دون خوض في التفاصيل.

وبعد بضعة عقود جاء ابن حزم الظاهري (٤٥٦ـ١٠٥٤م)، فاتهم الشيعة في الماضي والحاضر بالقول بتحريف القرآن، زيادة ونقصاناً وتغييراً في النص، ولم يستثن سوى الشريف المرتضى واثنين من تلامذته، الذين رفضوا هذا الرأي، وكفروا كل من اعتقد بالتحريف^(١٨٩). وإذا كانت هذه الرواية صحيحة فكيف نفسِّر إذن موقف الشريف المرتضى، وابن بابويه من قبله بنصف قرن، وكذلك الطوسي من بعده بنصف قرن، الذين أجمعوا في قولهم على أن القائل بهذه العقيدة هم مجموعة من محدثي الشيعة؟

أما أبو مظفر الإسپرائي^(١٩١ـ١٠٧٨م) فقد ذهب إلى أبعد من كل هذا، فقال بأن جميع الإمامية مجتمعون على القول بتحريف القرآن؛ نتيجة ما قام به الصحابة من زيادة ونقصان فيه^(١٩٠). ولا يزال معظم أهل السنة المتعصبين تجاه الشيعة

يحملون الرأي ذاته إلى عصرنا الحالي^(١٩١)، دون الاعتراف بأي استثناء غالباً. وقد أيدَ الكثير من الباحثين في الشأن الإسلامي - أمثال: أجناس جولديسيه^(١٩٢) - هذه الروايات والتهم باستدلالات مشابهة.

واللافت في الأمر أنَّ المتأخرين من أهل السنة كانوا قد نسبوا إلى الشيعة السبق في مخالفَة إجماع عامة المسلمين - أهل السنة أنفسهم - وتبني هذا الفكر. فعلى سبيل المثال: كان الزمخشري مؤلف كتاب (بعض فضائح الروافض) مجهول الهوية قد نسبا إلى الشيعة حادثة دخول الحيوان الداجن إلى بيت عائشة، وأكله الورق الذي كُتب عليه الآيات، بالرغم من أن هذه الرواية سُئلَة بامتياز^(١٩٣)، بل هم منْ وثق رجالها^(١٩٤)، ورووها في العديد من مصادرهم. في حين ادعى البعض الآخر من المؤلفين أن هذه الروايات إنما هي من وضع الروافض^(١٩٥). وقد تهجمَ محمد عبد العظيم الزرقاني على غلاة الشيعة كونهم ادعوا أن القرآن الحقيقى أكبر بكثير مما هو عليه؛ وأنَّ سورة الأحزاب كانت أطول أيضاً، وتتضمن في آيتها الثالثة والعشرين هذا النص تحديداً: «كفى الله المؤمنين القتال بعليٍّ بن أبي طالب»^(١٩٦). وقد ذكرنا سابقاً - بالدليل - أن جميع هذه المدعىات كانت في الأصل في مصادر أهل السنة^(١٩٧).

ملحق -

و قبل الختام يرى المترجم ضرورة التذكير بنقطتين أشار إليهما المحقق القدير

السيد جواد الشبيري:

أ. إن من مصادر هذا الموضوع التي لم تأخذ حقها هي كتب أصول الفقه؛ إذ تناول علماء الأصول مسألة التحريف من نافذة دراسة مذهب الأخباريين في ما يتعلق ببني حجية ظواهر الكتاب. وكان السيد البروجردي قد تطرق بنحو من الإجمال إلى هذه القضية في درس الأصول سنة ١٣٦٩هـ تقريباً. وكان يعتقد بأن كتاب الله المجيد كان مدوناً في عهد الرسول ﷺ، وأن جميع ما تناقله السنة والشيعة من أخبار بخصوص تدوين القرآن عقب وفاته هي رواياتٌ موضوعة لا أساس لها من الصحة. فالسنة: بداعِ بيان فضل أبي بكر وعمر في خدمتهم الإسلام، رواها أن القرآن دون في

زمن أبي بكر بإشارة من عمر، ثم انتقلت هذه الروايات إلى الشيعة، الذين قاموا بدورهم بوضع روایات تفيد أن القرآن جمع على يد الإمام علي^{عليه السلام}، بنحوٍ يثبت اعتراضه^{عليه السلام} على خلافة أبي بكر، وكان السنة أيضاً قد نقلوا هذه الروايات، لكن بنحوٍ يبرر اعتكاف علي^{عليه السلام} في داره، وتخلفه عن بيعة أبي بكر^(١٩٨).

وكان أحد تلامذة البروجردي، ممن حضر الدرس وقرره، فكر في تطوير هذا البحث، فألف كتاب «الحجّة» على فصل الخطاب في إبطال القول بتحريف الكتاب^(١٩٩). وقد ورد في الكتاب أن البروجردي كان يرفض رفضاً قاطعاً القول بتدوين القرآن على يد الإمام علي^{عليه السلام}، مشيراً إلى أن روایات هذا الموضوع إنما هي من وضع السنة والشيعة.

وتتجدر الإشارة إلى اقتراب رؤية البحث الحالي من هذا الرأي وتأييده.

بـ. يؤيد كاتب هذه السطور رأي بعض الكتاب في فاعلية دور الغلة في عملية نقل روایات التحريف، بغضّ النظر عن مسألة مصداقية الغلوّ كتيّار له وجود أم لا، وصعوبة وضع حدّ وتعريف لمفهومه في القاموس الشيعي، بالإضافة إلى اختلاف الآراء في تفسير هذه المفردة، وتحديد مصاديقها. لكن على أيّ حال فإن معظم أسانيد روایات التحريف تشتمل على أسماء رواة وصفوا في كتب الرجال بالغلوّ، أو اتهموا بالغلوّ وفساد المذهب، بمعنى أن الرأي السائد في الوسط الشيعي خلال القرن الرابع والخامس هو عدم الوثوق بهم. وما عدا أحمد بن محمد السياري ومن مرّ ذكره من الرواة خلال البحث فإنّ هناك رواة آخرين نعتهم ككتب الرجال بالغلوّ واضطراب المذهب. وإليك ثلاثة منهم ممن ورد اسمه في عدد من روایات التحريف تلك:

١. المعلى بن محمد البصري —

وصفه النجاشي في رجاله بأنه «مضطرب الحديث والمذهب...»^(٢٠٠). وله عددٌ من روایات التحريف اشتغلت على عبارة: «هكذا نزلت»، واستخدام القسم «والله»، جاء ذكرها في عددٍ من كتب الحديث، مثل: بصائر الدرجات، لمحمد بن حسن الصفار^(٢٠١هـ); وكتاب الحجّة، لأبي جعفر الكليني^(٣٢٩هـ أو ٣٢٨هـ); وفي التفسير

المنسوب إلى علي بن إبراهيم القمي - والظاهر أنه من تأليف علي بن حاتم القزويني الذي عاش سنة ٣٥٠هـ^(٢٠١). وفي أغلبظن فإن مصدر هذه الروايات هو كتاب التفسير أو كتاب الإمامة، لمعلى بن محمد^(٢٠٢)، فقد وردت في كتاب الحجّة^(٢٠٣) العديد من روايات أحد هذين الكتابين، ويقودنا التدقّيق في أسانيدها إلى إثبات نقلها عن كتاب المعلّى تحديداً.

٢. محمد بن سليمان البصري الدليمي، ووالده —

ضعّفه الشيخ الطوسي في رجاله^(٢٠٤)، واصفاً إياه بعبارة: «يرى بالغلو». وقال عنه النجاشي: «ضعف جداً، لا يعول عليه في شيء»^(٢٠٥). كما وصفه ابن الغضائري بقوله: «ضعف في حديثه، مرتفع في مذهبه، لا ينفت إليه»^(٢٠٦)، وكان أبوه يصنّف كواحد من كبار الغلاة^(٢٠٧). ولمحمد بن سليمان رواياتٌ صريحة في القول بالتغيير في التزيل^(٢٠٨)، نقل معظمها عن أبيه^(٢٠٩).

وبالطبع ليس بالإمكان إحصاء جميع رواة أحاديث التحريف هنا، ودراسة مذاهبهم وميولاتهم العقائدية، والجزم بضعفهم أو توثيقهم، لكنّ هذا ما نجده في كتاب «القرآن في روايات المدرستين»، الجزء الثالث، حيث تناول المؤلف روايات التحريف بنحوٍ تفصيلي، فكانت معظم تلك الروايات تفتقد إلى السند، ولا تدل من ناحية المتن على التحريف اللغطي بشكلٍ واضح وصريح. لذا من شأن عملية جمع وإحصاء الرواية والروايات المصرحة بوقوع التغيير والتبدل في ألفاظ القرآن أن تلعب دوراً هاماً في الكشف عن مدخلية التيارات الفكرية في تلك المرحلة، وأثرها على تبلور هذه الرؤية.

وهنا نكتفي بالإشارة إلى أن العديد من رواة القول بالتحريف - ومعظمهم منهم بالغلو - كانوا من أهل البصرة^(٢١٠). ولعل الصبغة العثمانية الغالبة على هذه المدينة - خلافاً للكوفة ذات الطابع الشيعي - ولدت ردّ فعل تعصبية لدى شيعة البصرة الذين كانوا يمثلون الأقلية فيها.

وعلى أي حال فإن مسألة تحديد دراسة خفيّات رواة التحريف من حيث الموطن

والمعيشة سُسُهم كثيراً في فهم تفاصيل هذه القضية، والوقوف على جذورها.

المواضيع

(١) لا بدّ لي أن أقدم بالشكر والامتنان لكلّ من البروفسور ميخائيل كوك وأروم أدوينش وجانت واكين على ما أسدوه من إرشادات في هيئة المقال. [المؤلف]. وهذا المقال هو ترجمة لـ:

Early Debates on the Integrity of the Quran, A Brief Survey] in Studia Islamica, 77, (1993), 5 - 39.

وقد أضاف الكاتب ملاحظات أدرجت ضمن هذه الترجمة. وهنا يرى المترجم من واجبه تقديم الشكر للسيد محمد شبيري ورضا مختارى؛ لمراجعتهما الترجمة، وإسداء النصائح. كما قدم السيد شبيري ملاحظات أخرى أدرجناها في خاتمة المقال. [المترجم].

(٢) انظر: الكليني، الكاف ١: ٩٩، الهاشم الأول، تصحيح: علي أكبر غفارى، طهران، ٧٧ - ٥٧ هـ ١٣٧٩ م. وأيضاً:

Etan Kolberg [Imam and Community in the Pre - Ghayba Period] in Said Amir Arjomand , ed, Authority and Political Culture in Shiism, (New York, 1988), p. 38.

قارن هذا الرأي مع رأي بعض فقهاء السنة القائل: إن آراء الصحابة في الدين لا بدّ أن تكون انعكاساً لرأي الرسول؛ لأنهم لا يتخذون رأياً بعيداً عن قرارات الرسول الأكرم. (انظر: صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن: ١٢٤، ١٩٧٧ م؛ والمصادر الواردة فيه).

(٣) انظر: كتاب مجهول المؤلف، المباني في نظم المعاني، تحقيق: آرتور جفري، ضمن مجموعة مقدمات في علوم القرآن: ٢٦ - ٢٨ . ، القاهرة، ١٩٥٤ م؛ الزركشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٢٢٥ - ٢٢٧ . ، ٢٢٨ - ٢٥٦ ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٩٥٧ م؛ السيوطى، الإنقان في علوم القرآن ١: ٢١٢ - ٢١٣ - ٢١٦ ، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، ١٩٦٧ م)؛

Bells Introduction to the Quran, revised by W. M. Watt (Edinburgh, 1970) p. 143; A. T. Welch, Al - Kuran (in The Encyclopaedia of Islam, 2nd, IV, pp. 400 - 29), p. 403.

والمصادر الواردة فيه.

(٤) أحمد بن حنبل، المسند ١: ٥٧ (القاهرة، ١٣١٣هـ/١٨٩٦م)؛ الترمذى، السنن ٤: ٣٣٦ - ٣٣٧ . (المدينة، ١٣٨٥هـ)؛ الحاكم النسياپوري، المستدرک ٢: ٢٢٩ (جیدرآباد، ١٣٤٠هـ/١٩٢٢م).

(٥) البقرة: ١٠٦: ﴿مَا تنسخ مِنْ آيَةٍ أَوْ تُنسِّئُهَا تَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾.

(٦) النحل: ١٠١: ﴿وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةً﴾.

- (٧) انظر مثلاً: أبو عبيد قاسم بن سلام، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم: ٦، تحقيق: جان برتن (John Burton) (كمبريدج، ١٩٨٧م)؛ المحاسبى، فهم القرآن ومعانيها، تحقيق: ح. قوتلى، ضمن مجموعه العقل وفهم القرآن: ٥٠٢ - ٢٦١، (١٩٧١م)، نقل عن أنس بن مالك: ٤٠٨، ٤٠٠؛ نقل عن عمرو بن دينار: ٤٠٣؛ نقل عن عبد الرحمن بن عوف: ٤٠٥؛ نقل عن أبي موسى الأشعري: ٤٠٦؛ الطبرى، جامع البيان: ٤٧٢ - ٤٧٤، ٤٧٦، ٤٧٩، تحقيق: محمود محمد شاكر (القاهرة، ١٣٧٦هـ)؛ ابن سلامة، الناسخ والمنسوخ: ٢١ (بيروت، ١٩٨٤م)، نقل عن عبد الله بن مسعود: السيوطي، الدر المنثور: ١٧٩ (القاهرة، ١٢١٤هـ/١٨٩٧م)، نقل عن أبي بن كعب: الإتقان في علوم القرآن: ٣: ٨٣ - ٨٤، نقل عن عبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن عمر.
- (٨) انظر: أبو عبيد قاسم بن سلام، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم: ٦، البهقى، دلائل النبوة، تحقيق: أ. م. قاعجي: ١٥٤ (بيروت، ١٩٨٥م)، هو يستدل بأن النبي لم يجمع القرآن لأنه كان بانتظار مستمر لورود النسخ بحق الآيات؛ لهذا من غير الممكن إجراء عملية الجمع على عهده). ومبني هذا الاستدلال فرضية إسقاط المنسوخ من النص القرآني. انظر أيضاً: الزركشى، البرهان في علوم القرآن: ٢: ٣٠؛ المفهوم الأول للنسخ.
- (٩) انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان: ٣٠٥ - ٤٠٢ (النجف، ١٣٨٧هـ).
- (١٠) انظر: ابن سعد، كتاب الطبقات الكبير: ٣: ٢١١ - ٢٨١، تحقيق: إي. زاخاو وآخرين (ليدن، ١٩٠٤م)؛ ابن أبي داود، كتاب المصاحف: ١٠، تحقيق: آرتور جفرى (ليدن، ١٩٣٧م)؛ ابن بابويه، كمال الدين، تحقيق: علي أكبر غفارى: ٢٢ - ٢١ (طهران، ١٣٩٠هـ/١٩٧٠م)؛ البهقى، دلائل النبوة: ٧ - ١٤٧، ١٤٨؛ الزركشى، البرهان: ١: ٢٦٢؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ١: ٢٧، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، ٨٥ - ٨٥هـ)؛ ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل: ١: ٤ (القاهرة، ١٣٥٥هـ/١٩٣٦م)؛ السيوطي، الإتقان: ١: ٢٠٢؛ وانظر أيضاً: إبراهيم العربي، غريب الحديث: ١: ٢٧٠، تحقيق: سليمان بن إبراهيم بن محمد العايد (مكة، ١٤٠٦هـ).
- (١١) البهقى، دلائل النبوة: ٧؛ الزركشى، البرهان في علوم القرآن: ١: ٢٦٢، ٢٢٥؛ السيوطي، الإتقان: ١: ٢٠٢؛ أحمد النراقي، مناهج الأحكام: ١٥٢ (طهران، بلا تاريخ).
- (١٢) وفقاً لليعقوبى في كتاب التاريخ: ٢: ١٥٤ (بيروت، ١٩٦٠م) فإن معظم حفظة القرآن كانوا قد قتلوا في هذه المعركة. وحوالي ٣٦٠ من الصحابة البارزين توفوا في هذه المرحلة (الطبرى، التاريخ: ٢: ٢٩٦)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، ١٣٨١هـ). وبلغ عددهم ٥٠٠ أيضاً في مصادر أخرى (ابن الجزري، النشر: ٧، القاهرة، بلا تاريخ؛ ابن كثير، تفسير القرآن: ٧: ٤٢٩، بيروت، ١٣٨٧هـ)؛ و٧٠٠ في (القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ١: ٥٠، القاهرة، ١٣٨٨هـ)، و١٢٠٠ في (عبد القاهر البغدادى، أصول الدين: ٢٨٣، بيروت، ١٩٨١م). وإن كان هذا هو آخر إحصاء وارد للمقتولين من الصحابة وغيرهم في المعركة. (انظر: الطبرى، التاريخ: ٣: ٣٠٠).
- (١٣) المقصود هو آخر آيتين من سورة التوبه من المصحف الحالى، وقد أضيفتا من قبل خزيمة بن ثابت الانصارى (أو أبو خزيمة، وفقاً لرواية أخرى). انظر: البخارى، الصحيح: ٣: ٣٩٢ - ٣٩٣ (ليدن، ١٤٣٥م).

- ١٩٠٨ - ٣٩٨ : ٤؛ سنن الترمذى : ٣٤٧ - ٣٤٦؛ أبو بكر المروزى، مسنن أبي بكر الصديق: ٩٧ - ٩٩، ١٠٢ - ١٠٤، تحقيق: شعيب أرناووط (دمشق، ١٣٩١هـ)؛ ابن أبي داود: ٦ - ٧، ٩، ٢٠؛ ابن النديم، الفهرست: ٢٧؛ الخطيب البغدادى، موضع أوهام الجمع والتفرق: ١؛ حيدر آباد، ١٩٥٩م)؛ البيهقى، دلائل النبوة: ١٤٩ - ١٥٠؛ الزركشى، المصدر السابق: ١؛ ٤٠٣، تحقيق: سكينة شهابي (دمشق، ١٩٨٥م)؛ ابن أبي داود، كتاب المصاحف: ٩. وفي كلا المصادرين ورد اسم أبي بن كعب شاهداً بدلًا من ابن خزيمة، أو أبي خزيمة.
- (١٤) اليعقوبى، التاريخ: ٢؛ السيوطى، الإنقان: ١؛ ١٨٥ - ٢٠٧، ٢٠٨ - ٢٠٧.
- (١٥) البخارى، المصدر السابق: ٢؛ ٣٩٢ - ٣٩٤؛ الترمذى، السنن: ٤؛ ٣٤٧ - ٣٤٨، المصدر السابق: ٩٩ - ١٠١؛ ابن أبي داود، كتاب المصاحف: ١٨ - ٢١؛ البيهقى، الدلائل: ٧ - ١٥٠ - ١٥١؛ أبو هلال العسكرى، كتاب الأولئ: ١؛ ٢١٨ - ٢١٨، تحقيق: و. قصاب و. مصرى (الرياض، ١٩٨٠م).
- (١٦) ابن أبي داود، المصدر السابق: ١؛ السيوطى، الإنقان: ١؛ ٢٠٤ - ٢٠٤.
- (١٧) مالك بن أنس، الموطأ: ٢؛ ٨٢٤، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة، ١٩٥١م)؛ أحمد بن حنبل، المصدر السابق: ١؛ ٤٧ - ٤٧؛ المحاسى، المصدر السابق: ٣٩٨؛ ابن أبي شيبة: ٧ - ٤٢١، المصنف (بيروت، ١٩٨٩م)؛ البخارى، المصدر السابق: ٤؛ ٣٥٠؛ مسلم، الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي: ١٢١٧ - ٢؛ أبو داود، السنن: ٤؛ ١٤٥، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد (القاهرة، ١٩٥٦هـ)؛ ابن ماجة، السنن: ٢؛ ٨٥٣، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة، ١٢٧٤هـ)؛ الترمذى، المصدر السابق: ٢؛ ٤٤٢ - ٤٤٢؛ ابن قتيبة، تأویل مختلف الحديث: ٣١٣ (القاهرة، ١٢٨٦هـ/١٩٦٦م)؛ ابن سلامة، الناسخ والمنسوخ: ٢٢؛ البيهقى، السنن الكبرى: ٨؛ ٢١١، ٢١٢ (حيدر آباد، ٥٦ - ٣٧هـ/١٣٥٤م).
- (١٨) السيوطى، الإنقان: ١؛ ٢٠٦.
- (١٩) أحمد بن حنبل، المصدر السابق: ٥؛ ١٨٣، نقلًا عن زيد بن ثابت وسعيد بن العاص؛ عبد الرزاق، المصنف: ٧؛ ٢٢٠، تحقيق: حمید العظمى (جوهانسبورغ، ١٩٧٠ - ١٩٧٢م)؛ السيوطى، الإنقان: ٣؛ ٨٢، ٨٦؛ الدر المنثور: ٥؛ ١٨٠، نقلًا عن أبي بن كعب وعكرمة.
- (٢٠) الداجن قد يكون حيواناً أليفاً، كالدجاج والشاة أو الماعز. وكان إبراهيم بن إسحاق الحريبي (٢٨٥هـ/١٨٩٨م) في غريب الحديث استخدمه مصداقاً محدداً هو «الشاة» (انظر: الزمخشري، الكشاف: ٣؛ ٥١٨، الهامش، القاهرة، ١٩٤٧م). وهذا ما فهمه ابن قتيبة من الداجن أيضاً (تأویل مختلف الحديث: ٣١٠). ولعل هذا الرأي جاء على أساس الرواية التي ذكرت أن حيواناً منهم الأوراق. انظر: سليم بن قيس الهلالى، كتاب سليم بن قيس: ١٠٨ (النجف، بلا تاريخ)؛ الفضل بن شاذان، الإيضاح: ٢١١، تحقيق: مير جلال الدين محدث أرموي (طهران، ١٣٩٣هـ)؛ عبد الجليل القزوينى، النقض: ١٢٣، تحقيق: مير جلال الدين محدث أرموي (طهران، ١٤٠١هـ).
- (٢١) أحمد بن حنبل، المصدر السابق: ٦؛ ٢٦٩؛ ابن ماجة، المصدر السابق: ١؛ ٦٢٦؛ ابن قتيبة،

- التأويل: ٣١٠. انظر أيضاً الشافعي، كتاب الأم ٥: ٢٣؛ ٧: ٢٠٨ (القاهرة، ١٢٢١ - ١٢٢٦ هـ). ١٩٠٢ / ١٩٠٨.
- (٢٢) مجھول المؤلف، المباني: ٩٩؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٨٤. انظر أيضاً عبد الرزاق، المصنف ٧: ٣٧٩ . ٣٨٠ . وقد استخدم ابن أبي شيبة في المصنف ١٤: ٥٦٤ عبارة «فقدنا». واستخدمت السيدة عائشة عبارة «سقط». انظر: ابن ماجة، المصدر السابق ١: ٦٢٥؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٧٠ . وهذه العبارة وردت أيضاً عند مالك. (الزرکشي، البرهان في علوم القرآن ١: ٢٦٣). كما يمكن تصور حالتين آخرين، هما:
- ١- إن عبد الرحمن بن عوف الصحابي وعمرو بن دينار التابعي قالوا: إن جملة من القرآن قد (سقطت). (المحاسبي، المصدر السابق: ٤٠٨، ٤٠٢).
 - ٢- ويبدو أن عمر قال في خطبة عامة: إنه بعدما رحل الرسول فقدنا بعضًا من القرآن. وبقي معنا بعض. إذن فمعنا بعضه، (فاقت) البعض الآخر. (ابن أبي شيبة، المصدر السابق: ٤٢١).
- (٢٣) عبد الرزاق، المصدر السابق ٩: ٥٠؛ أحمد بن حنبل، المسند ١: ٤٧، ٥٥؛ ابن أبي شيبة، المصدر السابق ٧: ٤٣١؛ البخاري، الصحيح ٤: ٣٠٦؛ ابن سلامة، المصدر السابق ٢٢؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٨٤. انظر أيضاً: الزركشي، المصدر السابق ١: ٣٩، نقلًا عن أبي بكر.
- (٢٤) المحاسبي، المصدر السابق: ٤٠٣؛ المباني: ٩٩؛ السيوطي، الإتقان ٣: ٨٤.
- (٢٥) عبد الرزاق، المصدر السابق ٩: ٥٢؛ المحاسبي، المصدر السابق: ٤٠٠؛ السيوطي، الإتقان ٢: ٨٤.
- (٢٦) المحاسبي، المصدر السابق: ٣٩٩؛ الطبرى، الجامع ٢: ٤٧٩.
- (٢٧) السيوطي، الإتقان ٢: ٨١ - ٨٢.
- (٢٨) ابن أبي داود، المصدر السابق: ٢٣، نقلًا عن ابن شهاب الزهرى؛ السيوطي، الإتقان ٥: ١٧٩، نقلًا عن سفيان الثورى؛ ابن قتيبة، التأويل: ٣١٣ . وأيضاً انظر: فتح الباب: ٩٢ (بيروت، ١٩٨١م).
- (٢٩) أحمد بن حنبل، المصدر السابق ٥: ١٢٢؛ الترمذى، المصدر السابق ٥: ٣٧٠؛ الحاكم، المصدر السابق ٢: ٢٢٤؛ السيوطي، الإتقان ٢: ٨٣.
- (٣٠) ابن قتيبة، عيون الأخبار ٢: ١٤٨؛ أحمد بن حنبل، المصدر السابق ٥: ١٢٢؛ المحاسبي، المصدر السابق ٤: ٤٠٥؛ البيهقي، المصدر السابق ٨: ٢١١؛ الحاكم، المصدر السابق ٢: ٤١٥؛ السيوطي، الإتقان ٢: ٨٢ (وروى أيضًا قول مشابه عن حجم السورة المذكور فيها حكم الرجم عن عمر وعكرمة في كتاب الدر المنشور، للسيوطى ٥: ١٨٠). انظر أيضاً: الزركشي، المصدر السابق ٢: ٣٥؛ وقد رجح أن تكون الآية ضمن سورة النور تحديدًا . وفي كتاب المباني: ٨٢ ذكرت سورة الأعراف بدلاً عنها، وإن كان من المحتمل أن يكون ذكر سورة الأعراف نتاج عن خطأ في الكتابة أو القراءة . وهذا ما يمكن فهمه مما قاله المؤلف لاحقًا عن سورة الأحزاب، في الصفحة ٨٣، ٨٦.
- (٣١) البيهقي، المصدر السابق ٨: ٢١١.
- (٣٢) الراغب الإصفهانى، محاضرات الأدباء ٤: ٤٣٤ (١٢٨٢هـ)؛ السيوطي، الدر المنشور ٥: ١٨٠؛ الإتقان ٢: ٨٢.

- (٣٣) السيوطي، الدر المنشور ٥: ١٨٠، نقلً عن كتاب تاريخ البخاري.
- (٣٤) الحاكم، المستدرك ٢: ٣٣١؛ الهيثمي، مجمع الزوائد ٧: ٢٨ - ٢٩ (القاهرة، ٣٥٢٠ - ١٣٥٢هـ).
- (٣٥) السيوطي، الإتقان ٣: ٨٤.
- (٣٦) الزركشي، المصدر السابق ١: ٢٦٣؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٢٦.
- (٣٧) سليم بن قيس، المصدر السابق: ١٠٨؛ أبو منصور الطبرسي، الاحتجاج ١: ٢٢٢، ٢٨٦، تحقيق: محمد باقر الغرسان (النَجف، ١٣٨٧هـ). ويدرك هنا العقيدة السائدة لدى أهل السنة الأوائل. أيضاً انظر: الزركشي، المصدر السابق ٢: ٣٥.
- (٣٨) مسلم، المصدر السابق ٢: ٧٢٦؛ المحاسبي، المصدر السابق: ٤٠٥؛ أبو نعيم، حلية الأولياء ١: ٢٥٧ (القاهرة، ١٩٢٨م)؛ البيهقي، الدلائل ٧: ١٥٦؛ السيوطي، الإتقان ٢: ٨٣.
- (٣٩) أحمد بن حنبل، المصدر السابق ٥: ١٢١ - ١٣٢؛ المحاسبي، المصدر السابق: ٤٠١.
- (٤٠) الترمذى، المصدر السابق ٥: ٣٧٠؛ الحاكم، المصدر السابق ٢: ٢٢٤.
- (٤١) الراغب الإصفهانى، المصدر السابق ٤: ٤٢٣.
- (٤٢) السيوطي، الإتقان ١: ٢٢٧.
- (٤٣) عبد الرزاق، المصدر السابق ٧: ٤٧٠؛ ابن ماجة، المصدر السابق ١: ٦٢٥، ٦٢٦.
- (٤٤) المحاسبي، المصدر السابق ١: ٤٠١ - ٤٠٠؛ ابن النديم، المصدر السابق: ٣٠؛ الراغب، المصدر السابق ٤: ٤٢٣؛ الزركشي، المصدر السابق ٢: ٣٧؛ الهيثمي، المصدر السابق ٧: ١٥٧؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٢٦، ٢٢٧.
- (٤٥) السيوطي، الإتقان ١: ٢٢٧.
- (٤٦) المصدر السابق ١: ٢٢٦ - ٢٢٧.
- (٤٧) الدر المنشور ١: ٢٢٧. وأيضاً انظر: السيوطي، الإتقان ٢: ٨٥.
- (٤٨) ابن أبي شيبة، المصدر السابق ٦: ١٤٧ - ١٤٦؛ أحمد بن حنبل، المصدر السابق ٥: ١٣٠ - ١٢٩؛ ابن قتيبة، تأویل مشكل القرآن: ٣٣ - ٣٤، تحقيق: السيد أحمد صقر (القاهرة، ١٣٧٥هـ)؛ ابن النديم، المصدر السابق: ٢٩؛ الباقلاني، الانتصار: ١٨٤ (فرانكفورت، ١٩٨٦م)؛ الراغب الإصفهانى، المصدر السابق ٤: ٤٢٤؛ الزركشي، المصدر السابق ١: ٢٥١ - ٢٥٢؛ الهيثمي، المصدر السابق ٧: ١٤٩ - ١٥٠؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٢٤، ٢٢٦ - ٢٢٧.
- (49) See, Arthur Jeffery, Materials for the History of the Text of the Quran, the Old Codices, (Leiden, 1937), pp. 20 - 113.
- (50) See the lists, ibid, pp. 114 - 238.
- (٥١) ابن سعد، المصدر السابق ٢: ٣٢٨؛ ابن أبي شيبة، المصدر السابق ٦: ١٤٨؛ اليعقوبى، المصدر السابق ٢: ١٣٥؛ ابن أبي داود، المصدر السابق: ١٠؛ ابن النديم، المصدر السابق: ٣٠؛ أبو هلال

- العسكري، كتاب الأوائل ١: ٢٢٠ - ٢٢٩؛ أبو نعيم، المصدر السابق ١: ٦٧؛ ابن عبد البر، الاستيعاب: ٣٢٤ - ٣٢٢ (حيدر آباد، ٧ - ١٩١٨ هـ / ١٣٣٦ - ١٩١٨ م)؛ ابن جزي، المصدر السابق ١: ٤؛ ابن أبي الحديد، المصدر السابق ١: ٢٧؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٠٤ - ٢٤٨. تقييد الرواية الشيعية في هذا الصدد أن عملية تدوين القرآن اكتملت عقب وفاة الرسول بسبعة أيام. انظر: الكليني، الكافي، ٨: ١٨، تحقيق: علي أكبر غفارى (طهران ٧٩ - ٥٩ هـ / ١٣٧٧ - ١٩٥٧ م).
- (٥٢) سليم بن قيس، المصدر السابق: ٧٢، ١٠٨؛ محمد بن الحسن الصفار، بصائر الدرجات: ١٩٣ (تبريز، ١٣٨١ هـ / ١٩٦٢ م)؛ الكليني، المصدر السابق ٢: ٦٣٣؛ أبو منصور الطبرسي، المصدر السابق ١: ١٠٧، ٢٢٥ - ٢٢٨؛ ابن شهرآشوب، مناقب آل أبي طالب ج ٢: ٤٢ (قم ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م)؛ انظر أيضاً: اليقoubi، المصدر السابق ٢: ١٣٦ - ١٣٥.
- (٥٣) كمثال: انظر: ابن أبي داود، المصدر السابق: ١٥ - ١٧؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق: ٢٩ - ٨٧، تحقيق: سكينة شهابي (دمشق، ١٩٨٦ م).
- (٥٤) كمثال: انظر: مدخل «القرآن في دائرة المعارف الإسلامية» (النسخة الإنجليزية)، تأليف: A. T. Welch: ٤٠٤ - ٤٠٥ والمصادر الواردة هناك.
- (٥٥) فعلى سبيل المثال لم ترد هذه القصة في طبقات ابن سعد في فصل أبي بكر، أو عمر أو زيد بن ثابت، وكذلك في مسند أحمد بن حنبل في فصل فضائل الصحابة.
- (٥٦) انظر على سبيل المثال: البخاري، المصدر السابق ٢: ٣٩٢ - ٣٩٣؛ ٣٩٣ - ٣٩٤؛ الترمذى، المصدر السابق ٤: ٣٤٧؛ ابن أبي داود، المصدر السابق ٧ - ٨، ٩ - ٢٩؛ البخاري، المصدر السابق ٣: ٣٩٤ - ٣٩٣؛ الترمذى، المصدر السابق ٤: ٣٤٨؛ ابن أبي داود، المصدر السابق ١٧ - ١٩، ٢٤ - ٢٦؛ ابن عساكر، التاريخ (حياة عثمان بن عفان): ٢٢٦، تحقيق: سكينة شهابي (دمشق، ١٩٨٤ م).
- (٥٧) انظر مثلاً: ابن عساكر، التاريخ (حياة عثمان): ١٧٠؛ الزركشي، المصدر السابق ١: ٢٤١؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢٤٨. وتقييد الأخبار الأخرى أن جمع القرآن بدأ على عهد عمر، إلا أنه مات قبل إتمام المشروع، واستكملت العملية في عهد عثمان. أبو هلال العسكري، المصدر السابق ١: ٢١٩. وفي رواية أخرى أن عثمان هو من قام بالمشروع، لكنه أتم ذلك على عهد عمر. ابن سعد، المصدر السابق ٢: ١١٣؛ ابن عساكر، التاريخ (حياة عثمان): ١٧١.
- (٥٨) الزركشي، المصدر السابق ١: ٢٢٥؛ السيوطي، الإتقان ١: ٢١١. كذلك انظر: ابن عساكر، التاريخ (حياة عثمان): ٣٢٤ - ٣٤٦.
- (٥٩) وهذا الشاهد في البخاري، الصحيح ٣: ٣٩٤، ٣١٠؛ الترمذى، المصدر السابق ٤: ٣٤٧؛ أبو بكر المرزمي، المصدر السابق ١: ١٠٣. أ) خزيمة بن ثابت الأنصاري؛ ب) أبو خزيمة (أوس بن يزيد) في البخاري، المصدر السابق ٢: ٣٩٢ - ٣٩٣؛ ج) حارث بن خزيمة في كتاب ابن أبي داود، المصدر السابق: ٣٠؛ د) خزيمة أو أبو خزيمة في البخاري، المصدر السابق ٦: ٣٩٩؛ الترمذى، المصدر السابق ٤: ٣٤٨؛ أبو بكر المرزمي، مسند أبي بكر الصديق: ٩٩؛ ابن أبي داود، كتاب المصاحف: ١٩؛ البيهقي، الدلائل ٧: ١٤٩ هـ) رجل مجهمول من الأنصار. انظر: ابن أبي داود، المصدر السابق: ٨؛

و) أبي في كتاب ابن أبي داود، كتاب المصاحف: ٩، ٣٠؛ الخطيب، تلخيص المتشابه: ١: ٤٠٣. كما ورد في روایات أخرى أن أبي بن كعب لم يكن على علم بوجود هذه الآيات فحسب، بل يعلم أيضاً بأنها كانت آخر ما أُوحى إلى النبي. الطبرى، الجامع: ١٤: ٥٨٨ - ٥٨٩. الخطيب، المصدر السابق.

(٦٠) المصادر السابقة نفسها.

(٦١) وفقاً للرواية المتقدمة حول التدوين فإنه كان أحد القائمين على عملية التدوين نفسها في عهد أبي بكر وعمر. كما جاء في بعض الروايات الأخرى أن عملية التدوين التي كان زيد جزءاً منها قد تمت على عهد عثمان. البخاري، المصدر السابق: ٣٩٣ - ٣٩٤؛ الترمذى، المصدر السابق: ٤: ٣٤٨؛ ابن أبي داود، كتاب المصاحف: ٢١. انظر أيضاً: ابن عساكر، التاريخ (حياة عثمان): ٢٢٤ - ٢٣٦. أما في الروايات الأخرى فلم يرد ذكر اسمه إطلاقاً (ابن أبي داود، المصدر السابق: ١٠ - ١١)، وإن قال البعض بأنه سبق أن جمع القرآن على عهد رسول الله مرتبًا لأجزائه؛ بهدف استخدامات شخصية. الترمذى، المصدر السابق: ٥: ٣٩٠؛ الحاكم، المصدر السابق: ٢: ٢٢٩، ٦١١. ونقل عنه في حبر آخر أنه شرع في التدوين بعد وفاة الرسول مباشرة، وأن القرآن لم يجمع قبلها. الإنقان: ١: ٢٠٢.

(٦٢) انظر: البخاري، المصدر السابق: ٣١٠؛ ابن أبي داود، كتاب المصاحف: ٢٩؛ الخطيب، الموضع: ١: ٢٧٦؛ السيوطي، الإنقان: ١: ٢٠٦.

(٦٣) الطبرى، الجامع: ١٦: ٥٨٨.

(٦٤) ابن أبي داود، المصدر السابق: ٣٠.

(٦٥) المصدر السابق: ٣١.

(٦٦) المصدر السابق: ٨، ١٩، ٢٩.

(٦٧) ابن عساكر، المصدر السابق: ٢٣٦. ثمة حكاية تعود أحداثها إلى زمن عثمان تقول: إنه طلب من المسلمين أن يأته بما لديهم من القرآن، فسارع الناس إلى إ يصل ما حفظوا وسجلوا من ثلاثة رسول الله عليهم، ثم أمر عثمان بتدوين ما توفر على هيئة كتاب. وبررت جهود بعض الرواة المتأخرين للحد من التناقضات الواردة في النصوص الروائية التي تروم حول هذه القصة، منها: أ) إن عملية التدوين كانت قد بدأت في عهد أبي بكر، فلم يسعفه العمر من استكمالها، وإن جمع القرآن تم على عهد عمر. ب) زيد بن ثابت أحد الكتاب في زمن أبي بكر، وهو الذي قام بتدوين نسخة شخصية، ثم نشرها على عهده عمر. ج) إنه ليس من مشكّل في الشهادة وما شابه، بل إن زيداً نفسه وعقب الفراغ من إكمال النص راجعه فلم يتمكن من العثور على الآية ٢٢ من سورة الأحزاب، ثم راح يفتش عنها هنا وهناك، حتى وجدها عند خزيمة بن ثابت. هنا عاد ليراجع ويدقق في نصيه مرة أخرى فتتبّأ إلى فقدان الآيتين ١٢٩ و ١٢٨ من سورة التوبه، فعاد مرة أخرى للبحث المتواصل حتى عثر على ضالته عند شخصٍ، ومن الصدف أن اسمه خزيمة. أو أبو خزيمة. أيضاً. وحين عاد في المرة الثالثة لمراجعة النص اكتشف أنه لا مشكلة فيه، وبهذا تم تدوين المصحف. (الطبرى، الجامع: ١: ٥٩).

(٦٨) تختلف الأسماء الواردة في قائمة المساهمين الأوائل في جمع القرآن من مصدر إلى آخر. فانظر للمقارنة مثلاً: ابن سعد، الطبقات ٢: ١١٢ - ١١٤، القسم الثاني؛ ابن النديم، كتاب الفهرست: ٣٠، تحقيق: رضا تجدد (طهران، ١٣٩١هـ)؛ الطبراني، المعجم الكبير ٢: ٢٩٢، تحقيق: ح. السلفي (بغداد، ١٩٨٧م)؛ الباقلاني، المصدر السابق: ٨٨ - ٩٠؛ الذهبي، معرفة القراء الكبار ١: ٢٧، تحقيق: ب. ع. معروف وآخرين (بيروت، ١٩٨٤م)؛ الزركشي، المصدر السابق ١: ٢٤٢ - ٢٤٣؛ القرطبي، المصدر السابق ١: ٥٧؛ السيوطي، الإنقان ١: ٢٤٩ - ٢٤٨، نقلًا عن كتاب القراءات لأبي عبيد قاسم بن سلام.

(٦٩) من أجل رفع اللعنة والتناقض الواضح بين هذه الروايات والقصة المذكورة ذهب القائلون إلى صياغة مقتربتين: الأولى: ينص على أن الأشخاص الذين قيل: إنهم جمعوا القرآن في زمن الرسول كان كل واحد منهم قد جمع مقداراً منه وحسب. ويفيد الثاني أنه لا بد أن يستفاد من كلمة الجمع أن الصحابة في عهد الرسول كانوا قد حفظوا القرآن، وليس أنهم جمعوه بالكامل. ابن أبي داود، كتاب المصاحف: ١٠؛ السيوطي، الإنقان ١: ٢٠٤.

(٧٠) انظر على سبيل المثال: الشعر المنسوب إلى الإمام علي عليه السلام في كتاب السيد الرضي، نهج البلاغة: ٥٠٣، تحقيق: صبحي الصالح (بيروت، ٦٨ - ١٩٦٧م):
 «إِنْ كُنْتَ بِالشَّوْرِي مَلِكَ أَمْوَاهِمْ فَكَيْفَ بِهَذَا وَالْمَشِيرُونَ غَيْبُ»

(٧١) ابن سعد، المصدر السابق ٢: ١٠١، القسم ٢؛ ابن أبي شيبة، المصدر السابق ٦: ١٤٨؛ أبو هلال العسكري، المصدر السابق ١: ٢٢٠ - ٢١٩؛ ابن أبي داود، كتاب المصاحف: ١٠؛ السيوطي، الإنقان ١: ٢٠٤؛ أما في ما يتعلق بموضوع تدوين الإمام علي للقرآن عقب وفاة الرسول فإن هناك مصادر سنوية قديمة ومرموقة تؤكد الخبر، أثبتها ابن شهرآشوب في المناقب ٢: ٤٠ - ٤٣ (قم، ١٣٧٨هـ). انظر أيضًا: العياشي، التفسير ٢: ٣٠٧.

(٧٢) يبدو أن في هذا الموضوع شائعات تقيد بأن الإمام علي تنبأ إلى قرار وجهاء قريش باختيار خليفة من بينهم وتجاهل الإرادة العامة، لذا عكف على جمع القرآن كذرية في التخلف عن حضور الاجتماع. على أن أهل السنة يدعون هذا سبباً واقعياً، وليس افتئلاً، وينكرن بذلك اعتراض الإمام على اختيار الخليفة.

(٧٣) لا شك أن الإمام علي كان من أوائل الذين جمعوا القرآن، أي الذين جمعوه على عهد الرسول. انظر: ابن عساكر، المصدر السابق ٣٩: ٨٠. وقد عرف عليه السلام بعلمه النافذ وخطه الجلي (انظر: ابن سعد، كتاب الطبقات ٢: ١٠١، القسم ٢). ويبدو أن مصحفه تطرق إلى ذكر الآيات المنسوبة أيضًا (الإنقان ١: ٢٠٤). وليس ثمة تاريخ محدد لنشر هذا المصحف أيام الملائكة في القرن الثاني، ولا يزال الغموض يكتنف ذلك. فكان شيعة القرن الثاني يعتقدون أن زمانه يعود إلى عهد عمر. (سليم بن قيس الهلالي، المصدر السابق: ١٠٨. نقله أيضًا أبو جعفر الطبرسي، كتاب الاحتجاج ١: ٢٢٨؛ ٢: ٧).

(٧٤) انظر الصفحات السابقة. ولعل مما يؤيد مسألة أن تكون هذه الروايات قد نحت منحى جدلياً ضد الشيعة هو أن بعض ما تناقله رواة أهل السنة المتاخرون عن عصر هذه الرواية كان منقولاً عن

الإمام الصادق، وهو بالطبع ينقل عن آبائه. (أبو هلال العسكري، المصدر السابق : ٢١٩). وقد كانت هذه الآلية معمودة آنذاك، أي إلقاء الكلام في فم الخصم ونقله عن لسان مخالفيه. وهذا مما ورد ذكر أمثلته في المقال الحالي أيضاً. انظر الأمثلة الأخرى في كتاب الكشي، المصدر السابق: ٣٩٣ . ٣٩٧

(٧٥) انظر مثلاً: كتاب محنة أمير المؤمنين (النص الشيعي القديم الوارد في كتاب المفيد، الاختصاص: ١٥٧ - ١٧٥، النجف، ١٣٩٢هـ): سليم بن قيس الهلالي، المصدر السابق: ١١٣ - ٢٢٠.

(٧٦) للاطلاع على نماذج مطابقة انظر: ابن عساكر، حياة عثمان: ١٤٦ . ٢٩٠ . ٢٩٤ .

^{٧٧} انظر: مدخل «المؤاخاة» في دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الثانية (النسخة الإنجليزية) ٧: ٢٥٣ - ٢٥٤.

^{٧٨)} انظر: المصادر العديدة الواردة في كتاب نور الله التستري، إحقاق الحق ٤: ١٧١ - ٢١٧؛ ٦: ٤٦١ - ٤٨٦؛ ١٥: ٤٥٠ - ٥١٨؛ ٢٠: ٢٢١ - ٢٥٥ (طهران، ١٣٧٨هـ)؛ عبد الحسين الأميني، الغدير ٢: ١١٣ - ١٢٥.

(٧٩) أحمد بن حنبل، فضائل الصحابة: ٩٩، ١٦٦، ٣٧٨ - ١٦٧، تحقيق: و. م عباس (بيروت، ١٩٨٣م); البخاري، المصدر السابق: ٤١٨؛ الديلمي، فردوس الأخبار: ١: ٥٢٩ - ٥٣٠.

^{٨٠}) ابن سعد، المصدر السابق: ٣، ١٢٣، القسم ١.

(٨١) انظر: أحمد بن حنبل، الفضائل: ٩٩، ١٦٦ - ١٦٧، ١٧٧، ١٨٣ - ١٨٤، ٣٧٨ - ٣٨٦، ٤١١، وسائر المصادر الواردة في الهاشم صفة ٩٩.

(٨٢) أحمد بن حنبل، المصدر السابق: ٨٦، ٩٢، والمصادر المذكورة من قبل المحقق في الهاشم: ابن عساكر، حياة عثمان: ١٥٣، ١٥٩؛ وانظر أيضًا: البخاري، المصدر السابعة: ٢، ٤١٨.

(٨٣) انظر: عديد المصادر المنقولة في كتاب التستري، إحقاق الحق ١٤:٥٩٥ - ٢٢٢ - ٢٥١.
 (٨٤) ابن عساك، تاريخ مدينة دمشق، القسم المتعلق بحياة الإمام علي: ٢٦٠، تحقيق: محمد

(٨٥) ابن سعيد، كتاب الطبقات ٣، ١٢٤، القسم ١، أحمد بن حنبل الفضلي: ١٥٨، ١٥٩، ٧٧١، باقر محمودي (بيروت، ١٣٩٦هـ).

(٦) انظر: مصادر التترميم، المصدر السابعة: ٥، ٢٧٧، ٢١: ٣: ٩، ٤١٥، ٤٤٨، ٧٧٤، ٧٨٠، ٧٨٨؛ الدليلي، المصدر السابق: ١: ٥٣.

(٨٧) الديان ، المدح ، السنة : ١١
 الأيمى ، المصدر السابق : ٦١ - ٦٢ .
 (٨٨) المقدار المisteri ، المصدر السابق : ٠٠ - ٠٨ .

(٨٨) انظر: العديد من المصادر الواردة في كتاب أحمد بن حنبل، الفضائل: ٨١ - ٥٨٢، الهمش الأول للتحقيق: التستري، المصدر السابق: ٥٤٠ - ٥٨٦: ١٦: ٣٧٥ - ٣٢٢: ٢١: ٢٤٣ - ٢٤٤؛ الأميني، المصدر

^(٦٩) «الخادم» المصطلح الشائع: ٢١٤؛ أحمد بن حنبل، الفضائل: ٧، ١٧، والصادف المضافة في

نظام، معاصرة - السنة التاسعة - العددان الرابع والخامس، والثانون - رباعي وصف ٤٢٠١٤٣٥ هـ

- الهامش من قبل المحقق^{٩٨}: ١٥٢، ٩٨ . ٣٧٩
- (٩٠) انظر: مدخل «المباهلة» في دائرة المعارف الإسلامية، النسخة الإنجليزية ٧: ٧ . ٢٧٦ - ٢٧٧ ، الطبعة الثانية.
- (٩١) انظر: مصادر كتاب التستري، إحقاق الحق ٣: ٤٦ . ٦٢ . ٩: ٧٠ . ٩١ . ١٤٧ . ١٣١ . ٢٠: ٨٤ . ٨٧ - ٨٨ .
- (٩٢) ابن عساكر، التاريخ، (حياة عثمان): ١٦٩ . ١٦٩، نقلًا عن الإمام جعفر الصادق، والذي لا يروي إلا عن آباءه. وكما أشرنا فإن ظاهرة العناد والمجادلة مع الشيعة كانت رائجة في تلك الأيام.
- (٩٣) التستري، المصدر السابق ٢: ٥٦٢ . ٥٠١ . ٥١٣: ٣ . ٦٩ . ٩: ١ . ١٤ . ٤٠ . ١٠٥ . ١٨: ٣٥٩ . ٣٨٣ .
- (٩٤) انظر: الطبرى، جامع البيان ٢٢: ٦ . ٨ (القاهرة، ١٣٧٥هـ).
- (٩٥) الديلمى، المصدر السابق ١: ٥٢٢ . الطبرى، الجامع ٢٢: ٨، نقلًا عن عكرمة التابعى المعروف بموافقه وآرائه المناهضة للشيعة، فكان ينادي في الأسواق بأن أهل البيت هم نساء النبي حسراً.
- (٩٦) انظر الصفحات السابقة.
- (٩٧) ابن عساكر، حياة عثمان: ١٧٠ .
- (٩٨) الإنقان ١: ٢٠٥، نقلًا عن كتاب المصاحف لابن أشتبه: ابن خلال، كتاب السنة ١ . ٣: ٣٠٣ . ٢٠٣ (الرياض، ١٤١٥هـ). (المترجم).
- (٩٩) ابن عبد البر، المصدر السابق: ٥٦٢ .
- (١٠٠) ابن أبي شيبة، المصنف ٦: ١٤٨؛ ابن أبي داود، كتاب المصاحف: ٥، وكلاهما نقل الخبر عن علي بن أبي طالب^{رض}.
- (١٠١) انظر: أحمد بن محمد السىارى، كتاب القراءات (كتاب التنزيل والتحريف)، نسخة خطية بمكتبة المرعشى النجفى، قم، برقم ١٤٥٥، صفحة ب ٤٤: «إن الناس (يعنى أهل السنة) يقولون: قد ذهب من سورة الأحزاب شيء كثير»؛ الفضل بن شاذان، كتاب الإيضاح: ١٠٧: «قالت المرجئة: فعل بقية الأحكام في القرآن الذي ذهب».
- (١٠٢) انظر: ابن النديم، الفهرست: ٣٨ . ٣٩ . وأيضاً: لبيب السعید، الجمع الصوتي الأول للقرآن: ٣٢٠ . ٣٢١ (القاهرة، ١٣٩٩هـ).
- (١٠٣) انظر: الباقلانى، المصدر السابق: ٢٧٧ . ٢٨٠، حيث يؤكد هو على أن جميع الأحاديث الواردة في القول بالنقضان والتبديل منقوله عن عائشة. ويعتقد الشيعة أن أبا موسى الأشعري وبعض الأصحاب ليسوا مسلمين حقيقيين، وعليه لا يمكن الاستشهاد بكلامهم ضد أهل السنة.
- (١٠٤) انظر الصفحات السابقة.
- (١٠٥) وإن كان هذا هو رأي أهل السنة حتى القرن السابع الهجرى / الثالث عشر الميلادى. انظر على سبيل المثال: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ١: ١٨١، وينقل عن أحد معاصريه أنه ادعى أن عثمان والصحابة «زادوا في القرآن ما ليس منه». (وليس استنتاج المؤلف هذا صحيحاً، فما نقله

القرطبي كان جانباً من كتاب الرد على من خالف مصحف عثمان، لأنبي بكر بن مجاهد(١٣٢هـ) في الرد على آراء ابن شنبود. ولا تتوفر رسالة ابن مجاهد هذه في كتاب مستقل، لكن يمكن تحصيل بعض ما ورد فيها بالرجوع إلى هذه المصادر: القرطبي، المصدر السابق: ١: ٥ - ٧، ٨، ٢٢، ٢٤، ٣٠ - ٣١، ٥٣، ٥٤، ٥٨، ٦١، ٦٢، ٨١، ٨٦ - ١٠٩، ١١٤، ١١٥، ١٥٤ (مصر، ١٣٧٨هـ/١٩٦٧م)؛ ومجهول المؤلف، مقدمتان في علوم القرآن: ٨٤، ٨٧، ١٠٧، ١١٢، ١٤٠، ١٤٩، ١٤٦، ١٤٣، ١٦٥، ١٦٨، ١٦٩. وانظر أيضاً: أبو شامة المقدسي، المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز، تحقيق: طيار آلتي قولاج (بيروت، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م): ١٨٦ - ١٩٢.

(١٠٦) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلامية: ١: ١٦٦ (القاهرة، ١٢٨١هـ)؛ الإسفرايني، التبصير في الدين: ١٤٠ (بيروت، ١٩٨٢م)؛ الشهريستاني، الملل والنحل: ٥٥ (بيروت، ١٩٨١م)؛ المقدسي، البدء والتاريخ: ٥ - ١٣٨، تحقيق: م. ك. هوار (باريس، ١٨٩٩ - ١٩١٩م)؛ ابن عباد، الكشف عن مناجة أصناف الخوارج: ١٤٦، تحقيق: محمد تقى دانش پژوه (تبريز، ١٣٨٩هـ) في مجلة كلية الآداب بتبريز، العدد ٢٠: ١٤٥ - ١٥٠؛ القلقشندي، صبح الأعشى: ١٣: ٢٢٢ (القاهرة، ٤٠ - ٤٢هـ)؛ أبو محمد العراقي، الفرق المفترقة: ٢٤، تحقيق: ي. كولتي (أنكارا، ١٣٨٢هـ). وقد نسب هذا القول إلى جميع فرقة العجارة من الخوارج. انظر: الشهريستاني، المصدر السابق: ٥٥.

(١٠٧) الزركشي، المصدر السابق: ٢: ١٢٧.

(١٠٨) لم يكن هذا النمط من التصنيف متداولاً عندما ألف أبو عبيد قاسم بن سلام(٥٢٤هـ/٩٨٣٩م) كتابه في الناسخ والمنسوخ، (انظر: الناسخ والمنسوخ: ٥ - ٦). أيضاً: النحاس، الناسخ والمنسوخ: ٨ (القاهرة، ١٣١٩هـ). وبعد عقدين من الزمن جاء العارث بن أسد إلحاقي(٢٤٢هـ/٨ - ٨٥٧م) فطرح نظريتين في الناسخ والمنسوخ: هي الآية التي أسقطت من القرآن وإن ظل الناس يتلونها. وينسخ الحكم الفقهي للأحد قسمي النسخ، أي (ما نسخ حكمه وتلاوته). (المحاسبي، فهم القرآن: ٤٠٧). أما بالنسبة للنوع الثاني، أي (ما نسخت تلاوته وبقي حكمه) يبقى الحكم الفقهي نافذاً وإن نسخت آيته (المصدر السابق: ٣٩٨). وهذا الرأي الشاذ جاء مراعاة لحال الرواية القائلة بحذف الآية على الرغم من بقاء حكمها، والحال أن الآية محنوفة فعلاً من النص القرآني. وكان ابن منادى(٣٤٣هـ/٦) في كتابه عن النسخ (المقول في كتاب الزرقاني، المصدر السابق: ٢: ٣٧؛ السيوطي، الإتقان: ٣: ٨٥) وأبو جعفر النحاس(٩٣٨هـ/٩٥٠م) في كتاب الناسخ والمنسوخ: ٨ قد ذكروا هذا التقسيم، منوهين إلى إن سائر الفقهاء يرفضون الرأي الثاني؛ لأنهم يعتقدون أن مثل هذا القول في الناسخ والمنسوخ مفاده وقوع النقص في مصحف عثمان (انظر: ابن سلامة، الناسخ والمنسوخ: ٢٢ - ٢١؛ الزركشي، المصدر السابق: ٣٧؛ الإتقان: ٢: ٨٥ - ٨٦). وعن قبول بعض فقهاء الشيعة بهذا الرأي انظر: سيد الدين الحمسي، المنقد من التقليد: ١: ٤٨٠ (قم، ١٤١١هـ/١٩٩١م).

(١٠٩) انظر: صبحي الصالح، المصدر السابق: ٤٨٠ (قم، ١٤١١هـ/١٩٩١م).

(١١٠) انظر: البرقي، المحاسن: ٢٨٦، تحقيق: مير جلال الدين المحدث (طهران، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م)؛ العياشي، كتاب التفسير: ١: ١٩١، ٢٥٩، ٢٩٣، تحقيق: هاشم رسولي محلاتي (قم، ٨١ - ٨٠هـ/١٣٨٠ - ٦١هـ).

- (١٩٦٠م): الكليني، المصدر السابق: ٢١٨ - ١٩؛ ابن بابويه، كتاب الخصال: ٢٧٨، تحقيق: علي أكبر غفاري (طهران، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).
- (١١١) انظر مثلاً: العياشي، المصدر السابق: ١٢٥٠ - ٢٤٩؛ والكليني، المصدر السابق: ١٢٨٦. وكلاهما أورد الحوار الذي دار بين الإمام الصادق وأحد أصحابه حين سأله الإمام: إن الناس يسألوننا عن عدم ورود اسم علي وأهل بيته في كتاب الله؟ ويروي السياري عن أحد أصحاب الإمام الرضا عليه السلام أنه كتب إلى الإمام: إن بعض الناس [أهل السنة] يسألونني أين هو اسم علي في القرآن؟ (التنزيل والتحريف، صفحة ٣٥). أيضاً: الجاحظ، العثمانية: ٢٧٣، تحقيق: عبد السلام محمد هارون (القاهرة، ١٣٨٦هـ): الذي كان يقول بأننا قرأنا القرآن من أوله إلى آخره فلم نجد آية تنص على إمامية علي. ولعل أقدم هذه النماذج من المحاججات ما ورد في كتاب الغارات للثقفي: ١٩٥.
٢٠٤. وفي هذه الرواية أن معاوية كان قد سأله نفسه في رسالة إلى الإمام علي عليه السلام.
- (١١٢) انظر: عبد الحسين الأميني، الغدير: ٢١٤ - ٢٢٣. وهذه الرواية مروية عن ثلاثة رواياً من أهل السنة. أيضاً: السيوطى، الدر المنثور: ٢٢٩.
- (١١٣) السيوطى، الدر المنثور: ٢٢٩؛ جفري، المصدر السابق: ٤٠؛ بهاء الدين الإربلي، كشف الغمة: ١٣١٧، نقلًا عن مصادر أهل السنة، (تبريز، ١٣٨١هـ/١٩٦٢م).
- (١١٤) جفري، المصدر السابق: ٣٢.
- (١١٥) المصدر السابق: ٩٧، ١٦٨، ٢٠٦.
- (١١٦) المصدر السابق: ١٥٠.
- (١١٧) المصدر السابق: ٦٥.
- (١١٨) المصدر السابق: ٧٥.
- (١١٩) المصدر السابق: ٧٦.
- (١٢٠) المصدر السابق: ٣٣٦.
- (١٢١) المصدر السابق: ٨٦.
- (١٢٢) المصدر السابق: ١٠٠.
- (١٢٣) المصدر السابق: ٣٠٨.
- (١٢٤) المصدر السابق: ٣٥٣.
- (١٢٥) المصدر السابق: ١١٠.
- (١٢٦) السياري، المصدر السابق، صفحة ٢؛ العياشي، المصدر السابق: ١٣. انظر أيضًا: المفيد، المسائل السروية: ٢٢٥، (قم، ١٣٩٢هـ)، ضمن مجموعة (عدة رسائل للشيخ المفيد): ٢٠٧ - ٢٢٢.
- (١٢٧) سليم بن قيس الهلالي، المصدر السابق: ١٠٨.
- (١٢٨) الغياط، الانتصار: ٤١، تحقيق: م. س. نبيرغ، (القاهرة، ١٣٤٦هـ)؛ عبد الجبار، المغني: ٢٠ - ٣٧، القسم الأول، تحقيق: علي محمود و... (القاهرة، ١٣٩٧هـ)؛ الملطي، التنبية: ٢٢ (دمشق، ١٣٨٠هـ). [يذكر الملطي في وصف آراء هشام بن الحكم: «إن القرآن الذي في أيدي الناس قد انتقل

- ووضع أيام عثمان، وأحرقت المصاحف التي كانت قبل». (المترجم) [١].
- (١٢٩) السياري، المصدر السابق، صفحة بـ ٢.
- (١٣٠) النجاشي، كتاب الرجال: ٣٧٢، تحقيق: موسى الشبيري الزنجاني (قم، ١٤٠٧ هـ/١٩٨٦ م).
- (١٣١) انظر الصفحات السابقة.
- (١٢٢) السياري، المصدر السابق، صفحة أـ ٦٩؛ الكليني، المصدر السابق: ٢٦١.
- (١٢٣) الفضل بن شاذان، كتاب الإيضاح: ٢٠٩ - ٢٢٩.
- (١٢٤) المصدر السابق: ١٠٨.
- (١٢٥) المحاسبي، فهم السنة: ٢٤٠ (منقول في كتاب الزركشي، المصدر السابق: ١ - ٢٢٨). وقد أشار البلاذري في أنساب الأشراف: ٥ - ١٨٦ (دمشق، ١٩٩٦م) إلى هذه النقطة بالذات، وهي أن هذه القضية هي واحدة من الانتقادات التي يتبنّاها مخالفو عثمان. وروي في كتاب ابن شبة، تاريخ المدينة المنورة: ٩٩٥ - ٩٩٦ (أيضاً: ابن داود، المصاحف: ١٢؛ ابن عساكر، تاريخ دمشق في حياة عثمان): ٢٢٨) هذا الانتقاد منسِّيًّا إلى علي عليه السلام، وأنه كان ينفي عن القول بأن عثمان هو من أحرق القرآن، فوالله لم يفعل ذلك إلا باتفاق الصحابة، ولو كنت محله لفعلتها. (المصدر السابق).
- (١٢٦) يبدو أن هذه الأخبار الروية عن الإمام علي عليه السلام في الدفاع عن عثمان هي رد على تلك الانتقادات، فروي عنه عليه السلام أنه كان يقول: لا تلوموا عثمان على حرق المصاحف؛ لأنَّه إنما فعل ذلك بموافقتنا جميعاً، ولو لم يفعلها هو ل فعلتها (ابن أبي داود، المصدر السابق: ١٢، ٢٢؛ ابن عساكر، التاريخ في حياة عثمان): ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٤٢).
- (١٢٧) المحاسبي، فهم القرآن: ٣٩٨ - ٤١١.
- (١٢٨) انظر الصفحات اللاحقة.
- (١٢٩) الكليني، المصدر السابق: ٨ - ٥٩، ٦٢. أيضاً: سعيد الدين الحمصي، المنقد من التقليد: ١ - ٤٧٧.
- (١٤٠) الكليني، المصدر السابق: ٨ - ٥٣، ٥٤: «أقاموا حروف الكتاب، وحرّفوا حدودها».
- (١٤١) اليعقوبي، التاريخ: ٢؛ بهاء الدين الإربلي، المصدر السابق: ١؛ عبد الله بن حمزة، الشافي: ٢ - ٢٥ (صنعاء، ١٩٨٦م)؛ العياشي، المصدر السابق: ١ - ٩، ١٠؛ والكليني، المصدر السابق: ٢ - ٦٢٧، لكل من المجموعتين ثلاث.
- (١٤٢) العياشي، المصدر السابق: ١ - ١٠، ٩؛ شرف الدين الإستآبادي، تأويل الآيات الظاهرة: ١ - ٢٠ (قم، ١٤٠٧ هـ/١٩٨٦ م)؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ٢٤ - ٢٠٣ (طهران، ١٣٧٦ هـ/١٩٥٧ م).
- (١٤٣) انظر: سبع روايات مختلفة عن الأئمة في تفسير سورة المائدة، الآية ٦٧، ضمن كتاب تفسير فرات الكوفي: ٣٦ - ٣٨. (النجف، ١٣٥٤ هـ/١٩٣٥ م). وجميعها ينص على رفض القول بأن يكون اسم علي موجوداً في الآية. وجود اسم علي عليه السلام نقله بعض رجال السنة (انظر: السيوطي، الدر المنثور: ٢ - ٢٩٨). كما روي عن الإمام الباقر نص في أن ذكر أهل البيت ورد في القرآن في الآية ٣٣ من سورة آل عمران، والبيت مذكور في الآية، وهو فعلاً ما بقي من آل إبراهيم (العياشي، المصدر السابق: ١ - ١٦٨).

- محمد باقر المجلسي، المصدر السابق: ٢٢٥. أما الخبر الثاني فيخالف قراءة عبد الله بن مسعود المذكورة في مصادر فقهاء أهل السنة، أمثل: أبي إسحاق الشعبي النيشابوري في الكشف والبيان (المنقول من قبل عبد الله بن حمزة، الشافي: ١: ٩٥).
- (١٤٤) الكليني، الكافي: ٦٣٤.
- (١٤٥) انظر: الكليني، المصدر السابق: ٥٩٦ - ٥٩٧؛ ابن بابويه، كتاب الأimalي: ٥٤٦ - ٥٤٥ (طهران، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)؛ عيون أخبار الرضا: ٥٦ - ٧٩ (طهران، ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م). أيضاً: الحر العاملی، وسائل الشیعة: ٨٣١ - ٨٢٣ (طهران، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م)؛ حسین التوری، مستدرک الوسائل: ٢٤٥ - ٢٢١ (قم، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م).
- (١٤٦) انظر: الشریف الرضی، نهج البلاغة، الخطب: ١، ١٨، ١٠٨، ١٤٥، ١٥٦، ١٧٤، ١٨١، ١٩٦، والرسالة: ٦٩.
- (١٤٧) الكلینی، المصدر السابق: ٦٩ - ٧٠؛ ابن بابویه، العین: ٢: ٢١؛ الامالی: ٣٦٧.
- (١٤٨) ابن بابویه، عيون أخبار الرضا: ٢: ١٣٠.
- (١٤٩) السیاری، المصدر السابق، صفحه ب: ٧٠؛ الشلمغانی، کتاب التکلیف (منشور بعنوان الفقه المنسوب إلى الإمام الرضا): ١١٢ - ١١٣ (مشهد، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م)؛ ابن بابویه، ثواب الأعمال: ١٥٤، تحقيق: علي أكبر غفاری (طهران، ١٣٩١هـ/١٩٧١م)؛ مصدر سابق، من لا يحضره الفقيه: ١: ٣٠٦، تحقيق: علي أكبر غفاری (طهران، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م)؛ محمد بن الحسن الطوسي، التبيان: ١٠: ٣٧١، ٤١٢، (النجف، ١٩٥٧م)؛ الاستبصار: ١: ٣١٧، تحقيق: حسن محمد الخرسان (النجف، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م)؛ الطبری، مجمع البیان: ٢: ١٤٠ - ١٤١، ١٩٧ (صيدون، ٥٧ - ١٩٥٦م)؛ السیوطی، الإتقان: ١: ٢٢٨؛ الحر العاملی، المصدر السابق: ٤: ٧٤٣ - ٧٤٤؛ حسین التوری، مستدرک الوسائل: ٤: ١٦٣ - ١٦٤.
- (١٥٠) انظر: جواد العاملی، مفتاح الكرامة: ٢: ٢٨٥ - ٢٨٦ والمصادر الواردة فيه، (القاهرة، صيدون، طهران، ١٣٢٤هـ/١٩٠٦م).
- (١٥١) السیوطی، الإتقان: ١: ٢٢٨؛ جفری، المصدر السابق: ١٧٩.
- (١٥٢) فخر الدين الرازی، التفسیر الكبير: ٢٢: ٢ (القاهرة، ١٢٨٣هـ)؛ السیوطی، الإتقان: ١: ٢٢٨.
- (١٥٣) السیاری، المصدر السابق: ١٢؛ العیاشی، المصدر السابق: ١: ١٦٩، ١٧٠؛ علی بن ابراهیم، تنفسیر القمی: ١: ١٠٠ (النجف، ١٣٨٦هـ/١٩٦٢م)؛ فرات الكوفی، المصدر السابق: ١٨؛ محمد باقر المجلسی، المصدر السابق: ٢٢: ٢٢٥ - ٢٢٨.
- (١٥٤) السیاری، المصدر السابق، الصفحات ٧، ب٩، ١٦، ٢٤، ٢٢، ب٣٩، ب٥١.
- (١٥٥) المصدر السابق، الصفحات ٧، ب٩، ١٦، ١٠، ١٧، ١١، ٤٥، ٤٥، ٤٦؛ العیاشی، المصدر السابق: ١: ٢٤٥؛ الكلینی، المصدر السابق: ١: ٣٤٤، ٣٤٥، ٤٦١. على سبيل المثال: قارن رأی السیاری بما ورد في المصدر السابق: ٤٥، حيث جاء أن الآية ٣٣ من سوره الفرقان كانت تقرأ على النحو التالي: «کفى

- الله المؤمنين القتال بعلي بن أبي طالب^٥). كذلك السيوطي، الدر المنشور: ١٩٢. وذكر بهاء الدين الإربلي، المصدر السابق: ٣١٧، نقلًا عن مصدر سني، أن هذه قراءة ابن مسعود.
- (١٥٦) المصدر السابق، صفحة ب: ٢؛ الكليني، المصدر السابق: ٦٣٤. وهو في الأصل قول لعمر كما روي في السيوطي، الإنegan: ٢٤٢؛ المتن الهندي، كنز العمال: ١: ٥٤١، ٥١٧ (حلب، ٧٧ - ١٩٦٩م).
- (١٥٧) السياري، المصدر السابق، صفحة ٤٤.
- (١٥٨) المصدر السابق، صفحة ٤٥.
- (١٥٩) المصدر السابق، صفحة ٤٤.
- (١٦٠) المصدر السابق، صفحة ب: ١٠٠.
- (١٦١) المصدر السابق، صفحة أ: ٦٩؛ الكليني، المصدر السابق: ٦٣١؛ الكشي، المصدر السابق: ٥٨٩.
- (١٦٢) انظر: كتاب السياري، وهو مليء بالمصادر السننية. نقل جواب من أقوال علماء الشيعة وليس الروايات التي لا بد أن تسب إلى الأئمة (مثاله: صفحة ب: ٢، نقلًا عن هشام بن سالم). كما جاء فيه مواضيع مرسلة من قبل: «مثل في حديث» (صفحة ب: ٤٥)، و«رواية» (صفحة أ: ٤٤)، وهذا يدل أنه لا وجود لها أصلًا.
- (١٦٣) انظر: الباقلانى، الانتصار: ٣١٠.
- (١٦٤) «ضعيف، متهافت، غال، منحرف»، ابن الغضائري، كتاب الضعفاء؛ القهپائي، مجمع الرجال: ١: ١٤٩، تحقيق: د. العلامة (اصفهان، ٨٧ - ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م).
- (١٦٥) رسول جعفريان، أكذوبة تحريف القرآن بين الشيعة والسننة: ٤٦ (طهران، ١٣٩٠هـ).
- (١٦٦) «غال» (محمد بن حسن الطوسي، كتاب الرجال: ٢٧٨، تحقيق: محمد صادق آل بحر العلوم (النجف، ١٩٦٩م)): «غال، فاسد الحديث، لا يكتب حدثه» (ابن الغضائري، المصدر السابق: ٥: ١٨٤)؛ «فاسد المذهب، وقيل فيه أشياء، الله أعلم من عظمها» (النجاشي، المصدر السابق: ٣٢٧).
- (١٦٧) «ضعيف، متهافت، مرفوع القول، خطابي، حمل الغلاة في حدثه حملاً عظيماً، لا يجوز أن يكتب حدثه» (ابن الغضائري، المصدر السابق: ٦: ١٣١)؛ «فاسد المذهب، مضطرب الرواية، لا يعبأ به» (النجاشي، المصدر السابق: ٤١٦).
- (١٦٨) «متهם، غال» (الكري، المصدر السابق: ٣٦٣)؛ «كذاب، مشهور» (الكري، المصدر السابق: ٥٤٦)؛ «غال، وضع للحديث» (ابن الغضائري، المصدر السابق: ٦: ٢٩٢).
- (١٦٩) «لا شيء، متهם بغلو» (الكري، المصدر السابق: ٣٦٨)؛ «ضعيف، في مذهب غلو» (ابن الغضائري، المصدر السابق: ٦: ١٣٩).
- (١٧٠) أبو القاسم على بن أحمد الكوفي، مؤلف الاستغاثة في بدع الثلاثة، هو من أقوى دعاة القول بالتعريف. لكنه من الغلاة كما ذكر النجاشي (كتاب الرجال: ٢٦٥ - ٢٦٦) وغيره. وعده الشيخ الطوسي من الغلاة الخمسة. انظر: القهپائي، مجمع الرجال: ٤: ١٦٢.
- (171) See Etan Kohlberg, [Some Notes on the Imamite Attitude to the Quran], in S. M. Stern, ed, Islamic Philosophy and Classical Tradition, (Oxford, 1972), pp. 277.

(١٧٢) انظر: ديباجة المؤلف على كتاب مدخل إلى فقه الشيعة: ٣٢ - ٣٣ (لندن، ١٩٨٤م).

(١٧٣) ابن بابويه، رسالة في الاعتقاد: ٩٣ (طهران، ١٣٧٠هـ/١٩٥١م): إلى جانب كتاب النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، للمقداد السعوبي: ٦٦ - ٦٧. انظر أيضاً كتاباً لمحدث شيعي من العصر ذاته هو محمد بن أحمد بن جنيد الإسكافي، ورد ذكره في كتاب النجاشي. المصدر السابق: ٣٨٨ (إيضاح خطأً من شنع على الشيعة في أمر القرآن).

(١٧٤) ورد في النص ثلاث مجموعات دون التطرق إلى المجموعة الثالثة، وجاء في تحقيق هلموت رايت (إسطنبول، ١٩٢٩م) في الهاشم أن المجموعة الثالثة . حسب الإضافة الواردة في إحدى النسخ . هم أولئك الذين يقولون: إنه لم يضاف شيء للقرآن خارج عنه. ولا شك أنهرأي باطل؛ لأنه لا توجد جماعة تقول بأنه أضيف للقرآن دون أن يكون فيه نقصان. لذا من الصواب أن نقول بأن عدد المجموعات هنا خاطئ، أو أن المؤلف قصد أن المجموعة الثالثة هم القائلون بالإضافة والحذف معاً؛ لأن مجموعة قالت بالنقصان؛ وأخرى بالنقصان بنحو الإضافة والحذف، والثالثة أنكرت أي نحو من التبديل في النص القرآني.

هناك تلخيص لكتاب الانتصار للباقلاني عن أبي عبد الله الصيرفي تحت عنوان (نكت الانتصار لنقل القرآن) تحقيق: محمد زغلول (الإسكندرية، ١٣٩٢هـ). وقد اشتمل هذا التلخيص على نقاط هامة. ففي الصفحة ٦٤ ذكر أن الشيعة تقول بأن ربما من القرآن نزل في فضائل أهل البيت بأسمائهم وأسماء آباءهم، وأن سورة البينة كانت تضاهي في حجمها سورة البقرة؛ وعليه لا يمكن للشيعة أن تدعى خلو القرآن من التعريف. تدل هذه العبارة بوضوح على أن الشيعة في زمن الباقلاني كانت تعتقد بنفي التحريف عن القرآن، وإن حاول الباقلاني نسبة ذلك لهم عن طريق روايات بعض أفرادها، مثلما أثبتنا ذلك بحق أهل السنة. وذكر أيضاً ثلاثة فرق للشيعة على زمانه: أولئك الذين يقولون بأن القرآن تغير من جميع النواحي، وأولئك الذين يقولون بحذف قسم من القرآن دون الزيادة فيه، وأخيراً أولئك الذين قالوا بأن القرآن كامل ومحفوظ في المصحف العثماني، سوى أن ترتيب السور مختلف عما كان عليه. وذكر في الصفحة ١٠٧ أن الشيعة تدعى جمع القرآن من قبل علي عليه السلام، وأنه ذهب بمصحفه إلى الخليفة، لكن عمر أرجعه إليه نافياً الحاجة إليه.

(١٧٥) أبو الحسن الأشعري، المقالات: ١: ١١٤ - ١١٥.

(١٧٦) الشريف المرتضى، جوابات المسائل الطربليسيات الأولى، مذكور في كتاب الطبرسي، مجمع البيان: ١: ٣١؛ الشريف المرتضى، الذخيرة في الكلام: ٢٥٦، ميكرو فيلم، ٢٣٤٤، المكتبة المركزية في جامعة طهران.

(١٧٧) ثمة لغط وقع في بيان موقف النبوختيين هذا؛ إذ روي في أوائل المقالات للشيخ المفيد: ٥٦ أنه يفكرون في إمكانية حصول الحذف والإضافة في القرآن. لكنه مرفوض؛ لما يلي: أ) كما ذكرنا فإن الشريف المرتضى نفى أن يكون للنبوختيين رأي من هذا النوع. ب) كما قال في الطربليسيات الأولى والذخيرة أنه لا يوجد نفر من الشيعة قال بحصول إضافة على القرآن. (الطبرسي، المصدر السابق: ١: ٣٠). وهذا ما أكدته أيضاً تلميذ المرتضى محمد بن حسن الطوسي في البيان: ١: ٣. ومن غير

الممكن أن لا يظهر مثل هذا الرأي لو تبنّاه فقهاء بوزن النبوختين. ج) ينفي القاضي عبد الجبار المعتزلي في باب الإمامة من كتابه المغني ٢٠: ٢٨، القسم الأول، نفيًا قاطعًا أن يكون للنبوختين رأي يوحى بإمكانية حدوث التبدل في القرآن، وهو الرأي الذي نسبه سابقاً إلى هشام بن الحكم وأخرين: «فمن كان يتمسك بالتوحيد والعدل فهو بريء مما نسبناه إلى من تقدم ذكره، كأبي الأحوص والنبوختية وغيرهم». كما أن الغموض يكتنف كلام إيفيد في أوائل المقالات، فهو يقول: «وهذا بخلاف ما سمعناه من (عن)بني النبوخت». ولم يرد ذكر هذه الشائعة في أي موضع آخر من الكتاب ضمن آراء بنى النبوخت.

(١٧٨) أسد الله التستري، كشف القيين: ٢٠٥ (طهران، ١٣١٧هـ/١٨٩٩م)، نقلًا عن قول الشريف المرتضى في (جوابات المسائل).

(١٧٩) انظر: الشريف المرتضى، جوابات المسائل الطبرانيات الأولى، منقول في كتاب الطبرسي، مجمع البيان ١: ٣٠. وقد أشرنا سالفاً إلى أنصار هذا الرأي من الشيعة الأوائل.

(١٨٠) انظر: جعفريان، المصدر السابق: ٦٦.

(١٨١) وهم عبارة عن: محمد صالح بن أحمد المازندي(١٠٨٦هـ/١٦٧٦م) في شرح أصول الكافي ١١: ٧٢ - ٧١، ٨٢: ٦٢ - ١٩٦٨هـ/١٢٨٨م؛ نعمة الله بن عبد الله الجزائري(١١١٢هـ/١٨١٠م) في الأنوار النعمانية ١: ٩٧، ٢٢٧: ٢ - ٣٥٨، تحقيق: محمد علي القاضي الطباطبائي (تبريز، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م)؛ أبو الحسن بن محمد طاهر شريف العاملمي(١١٣٨هـ/١٧٢٦م) في ضياء العلماء في الإمامة، منقول في كتاب حسين النوري، فصل الخطاب: ٩٧ (طهران، ١٢٩٨هـ/١٨٨١م)؛ عبد الله بن محمد رضا حسيني شير(١٤٤٢هـ/١٨٢٦م) في مصايح الأنوار ٢: ٢٩٥ (بغداد والنجم، ١٩٥٢م)؛ أحمد بن محمد مهدي النراقي(١٢٤٥هـ/١٨٢٩م) في مناهج الأحكام: ١٥٣. وكذلك نقل عن والده محمد مهدي بن أبي ذر النراقي(١٢٠٩هـ/١٧٩٤م) قوله هذا الرأي (مصدر سابق: ١٥٢). ويعده حسين بن محمد تقى النوري(١٣٢٠هـ/١٩٠٢م) أبرز أنصار هذا الرأي بين الشيعة. وقد كتب كتاباً في الموضوع هو فصل الخطاب. وفي الكتاب ذاته نسب النوري هذا القول إلى علي بن أحمد الحسيني المدنى، المعروف بابن معصوم، وسيد علي خان(١٢٠٩هـ/١٧٩٤م)، نقلًا عن رياض السالكين. إلا أن السيد علي خان كان قد نقل الآراء المختلفة وبعض روایات السنّة، دون أن يفصّل عن رأيه في الموضوع.

انظر: سيد علي خان المدنى، رياض السالكين: ٤٠٢ (طهران، ١٣٣٤هـ/١٩١٥م).

أما بخصوص الفقيه الإمامي الآخر، أعني أبو القاسم الكوفي (اللاظفان انظر: مدخل «أبو القاسم الكوفي» في دائرة المعارف الإسلامية؛ وكبلغ في مقالة (ملاحظات على موقف الإمامية من القرآن)، فقد عده من جملة علماء الشيعة القائلين بالتحريف. وليس هذا صحيحًا؛ فقد كان الكوفي انتقد حرق المصاحف فقهياً، متحجّلاً على عمل عثمان الذي ينسبه أهل السنة إليه بأنه لا مبرر للحرق أبداً، إلا أن نقول: كان في القرآن عبارات بعينها: «لأنه لا يخلو من أن يكون في تلك المصاحف ما هو في هذا المصحف، أو كان فيها زيادة عليه، فإن كان فيها ما هو في أيدي الناس فلا معنى لما فعله بها...» (ص ٥٣). واضح من فحوى قوله هذا أن الموضوع كان جديلاً، ورداً على الطرف المقابل. والأهم من

ذلك أن ابن شهرآشوب كان قد نقل عبارات عن كتاب الكوفي المفقود تحت عنوان الرد على أهل التبديل في ما وقع من أهل التأليف (انظر: الذريعة ١٠: ١٨٧ - ١٨٨). ومن تلك العيّاير قوله: «فصل في ذكره في الكتاب: أبو القاسم الكوفي في [كتابه] إبرد على أهل التبديل: إن جساد علي عليه السلام شكا في مقابل النبي عليه السلام وفي فضائل علي عليه السلام فنزل: «فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلَنَا إِلَيْكَ» (يعني في علي)» (فاسأل الذين يقرؤون الكتاب من قبلك) (يعني أهل الكتاب عمما في كتابهم من ذكر وصي محمد، فإنكم تجدون ذلك في كتابهم مذكوراً). ثم قال: «لَيَقُولَّ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونُ مِنَ الْمُكَرِّرِينَ ◆ وَلَا تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَكَوَنَ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (يوس: ٩٤ - ٩٥) (يعني بالآيات هاهنا الأوّصياء المتقدّمين والمتّاخرين). مناقب آل أبي طالب ٢: ٢٨٧، تحقيق: د. يوسف البقاعي (بيروت، ١٤١٢هـ/١٩٩١م).

انظر: المصدر السابق ٣: ٤٥٧ - ٤٥٨ (ورد فيه روایتان من هذا الكتاب أيضاً)، فإن كلمة «يعني» هي توضیح تخلی بعض الآیات، وليس هي قراءة جديدة للنص القرآنی، بل نوع من تفسیره. والعیاير الدالة على وجود قراءة خاصة للنص في بعض الأحیان هي من هذا القبيل: «نزل جبریل في علي، هكذا نزلت، خلاف ما أنزل الله، في ما حرف من الكتاب الله» انظر هذا المقال:

Bar - Asher, M. M, [Varint reading and aditions of the Imami - Sha to the Quran], Israel Oriental Studies, 13, (1993), pp. 39 - 47. [مترجم].

(١٨٢) انظر: حسين النوري، فصل الخطاب: ٣٢٥ - ٣٢٨، وهناك أورد اثنتي عشرة طائفة من الروایات في الاستدلال على الرأي السابق، وهي: ١. الروایات السنیة التي تؤکد اتحاد الإسلام في الأحداث مع ما وقع للأديان الأخرى (صفحة ٣٥ - ٧٣); ٢. الروایات السنیة المتعلقة بموضوع جمع القرآن (صفحة ٧٢ - ٨٢); ٣. الروایات السنیة في موضوع نسخ التلاوة (صفحة ٨٢ - ٩٧); ٤. الروایات السنیة في الاختلاف بترتيب مصحف علي (صفحة ٩٧ - ١١٠); ٥. الروایات السنیة في الاختلاف الوارد بين مصحف عبد الله بن مسعود والمصحف العثماني (صفحة ١١٢ - ١٢١); ٦. الروایات السنیة في بيان حجم مصحف أبي بن كعب (صفحة ١٢١ - ١٢٦); ٧. الروایات السنیة في موضوع الأمر الصادر من عثمان بحرق المصاحف (صفحة ١٢٦ - ١٤٨); ٨. الروایات السنیة في القول بالحدف والنقصان لبعض الآیات عن المصحف الحالي (صفحة ١٤٨ - ١٦٠); ٩. الروایات الشیعیة الدالة على ذكر علي وأهل بيته في الكتب السماویة (صفحة ١٦٠ - ٨٦); ١٠. الروایات السنیة في القول باختلاف القراءات (صفحة ١٨٦ - ٢١١). ١٢. الروایات الشیعیة في ادعاء القول بإصلاح نصوص بعض الآیات (صفحة ٢٢٧ - ٢٢٨). كما نقلت روایات شیعیة قليلة أخرى خلال بعض فصول الكتاب الأولى. ويتبّع من مجلمل هذه الفصول أن الاستدلال قائمه في معظمها على الروایات السنیة. (جعفریان، المصدر السابق: ٧١ - ٦٧. أيضاً: محمد صالح المازندرانی، المصدر السابق ١١: ٧٢؛ ابن معصوم، ریاض السالکین: ٤٠٢).

(183) See, Kohlberg, Some notes, pp. 217 - 18.

(١٨٤) الجاحظ، حجج النبوة: ٢٢٣، في مجموعة رسائل الجاحظ ٣: ٢٢١ - ٢٢١، تحقيق: عبد السلام

- هارون (القاهرة، ١٣٨٤هـ).
- (١٨٥) الباقلانى، المصدر السابق: ٢١٠.
- (١٨٦) المصدر السابق: ٢٥٨ وما بعدها.
- (١٨٧) المصدر السابق: ٦٠٣.
- (١٨٨) عبد العجیار، تثبیت دلائل النبوة: ١٢١، تحقيق: عبد الكریم عثمان (بيروت، ١٩٦٦م).
- (١٨٩) عبد العجیار، المغنی: ٢٨: ٢٠، القسم الأول.
- (١٩٠) انظر: الحاکم الجشمي، رسالتہ إبليس إلى إخوانه المناحیس: ١٣٥، تحقيق: حسين المدرسي (قم، ١٩٨٥م).
- (١٩١) انظر: عبد القاهر البغدادي، المصدر السابق: ٢٧٤؛ الزركشي، المصدر السابق: ٢: ١٢٧، نقلًا عن الانتصار للباقلانى.
- (١٩٢) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنجف: ٤ (الرياض، ١٩٨٢م).
- (١٩٣) الإسفرايني، التبصیر فی الدین: ٤١.
- (١٩٤) وأهمهم: رشید رضا، السنّة والشیعہ: ٤٢، ٥٥، ٦٥ (القاهرة، ١٣٤٧هـ/١٩٢٨م)؛ محب الدين الخطيب، الخطوط العريضة: ٨ - ١٤ (جدة، ١٣٨٠هـ/١٩٦١م)؛ القاسمي، الصراع بين الإسلام والوثنية: ١: ٣٧٤ (القاهرة، ٦ - ١٣٧٥هـ)؛ إحسان إلهي ظهير، الشیعہ والسنّة: ١٥٢ - ١٧٧ (الرياض، بلا تاريخ)؛ إحسان إلهي ظهير، الشیعہ والقرآن (لاهور، ١٩٨٣م)؛ أبو الحسن الندوی، سورتان متضادتان: ٧٩ - ٨٠.
- (195) See his Die Richtungen der Islamischen Koranaslegung, Leiden, (1952), pp. 270 - 76.
- (١٩٦) انظر: عبد الجليل القزویني، المصدر السابق: ١٢٥. لم ترد هذه الرواية إلا عن أهل السنّة في كتاب سليم بن قيس: ١٠٨. كما ذكرها كل من أبي منصور الطبرسي (الاحتجاج: ١: ٢٢٢) والفضل بن شاذان (الإيضاح: ١١ - ٢١٢) في محااججاتهما مع أهل السنّة. وقد أشار الكاتب المحترم إلى أن أول من نسب الرواية إلى الشیعہ هو القاضي عبد العجیار في شرح الأصول الخمسة، وعنه نقل الزمخشري فيما بعد، ثم نقل عن الزمخشري المفسرون من بعده. انظر مثلاً: القرطبي، جامع الأحكام: ١٤: ١١٣ (القاهرة، ١٣٨٨هـ)؛ النفسي، مدارك التنزيل: ٣: ٤٢٥ (بيروت، ١٩٩٦م). [وقد طالعت كتاب شرح الأصول الخمسة من البداية حتى النهاية فلم أجد رأياً من هذا النوع. المترجم]. وكان الحاکم الجشمي (٤٦٩٤هـ) في رسالتہ إبليس إلى إخوانه المجرة: ٩٨ (طبعة بيروت) قد نسب القول بتعريف القرآن، ورواية داجن عائشة وأكلها بعض صفحات من القرآن، إلى المجرة، وهو الاصطلاح الذي يطلقه على أهل الحديث من السنّة.
- (١٩٧) انظر: الزمخشري، المصدر السابق: ٣: ٥١٨.
- (١٩٨) الزمخشري، المصدر السابق: ٣: ٥١٨؛ «واما ما يُحکى من أن تلك الزيادة (الأية المحنوقة) كانت في صحيفۃ في بيت عائشة رضي الله عنها، فأكلته الداجن، فهو من تأليفات الملاحدة

والروافضة». عبد الجليل القزويني، المصدر السابق: ١٢٣. ونقل عن مؤلف كتاب (بعض فضائح الرواوض)، وهو سني طبعاً، أنه قال: «ويقولون (أي الشيعة) بأن داجن عاشة أكل كثيراً من القرآن». (١٩٩) الزرقاني، منهال العرفان ١: ٢٨٠، الطبعة الثالثة (القاهرة، بلا تاريخ). [وسبقه الباقلاني(٢٤٠٣هـ) إلى مؤاخذة الشيعة بهذه القراءة. انظر: الباقلاني، نكت الانتصار: ١٠٧. المترجم].

(٢٠٠) انظر في القول بزيادة الآيات عن النص الأصلي في سورة الأحزاب في الصفحات السابقة. [عند كتابة هذا المقال لم يكن كتاب فضائل القرآن لأبي عبيد قاسم بن سلام(٢٢٤هـ) منشوراً بعد، وقد تضمن الكتاب شواهد تؤيد رأي صاحب المقال. انظر: قاسم بن سلام، فضائل القرآن، تحقيق: مروان العلي، محسن الخراة ووفاء تقى الدين (بيروت، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م) أبواب: تأليف القرآن وجمعه ومواضع حروفه وسورة (صفحة ٢٨٠ - ٢٨٨)؛ باب الرواية من العروفة التي خولف بها الخط القرآني (صفحة ٢٨٩ - ٢٩٠)؛ باب ما رفع من القرآن بعد نزوله ولم يثبت في المصاحف (صفحة ٢٢٠). وبعد بضعة قرون جاء ابن حجر العسقلاني، فألف كتاباً في فضائل القرآن أيضاً؛ وخلافاً لكتاب أبي عبيد في القرن الثالث فتح باباً في كتابه يدل على نمطية التحول العاصل في الفكر السني. انظر: ابن حجر، فضائل القرآن: ١٣٤ - ١٣٦، باب مَنْ قَالَ لَمْ يُرْكِ النَّبِيُّ ﷺ إِلَّا مَا بَيْنَ الدَّفَتَيْنِ، تحقيق: الدكتور السيد الجميلي(١٩٨٦م). تجدر الإشارة إلى أن الباقلاني كان قد ضعف كتاب فضائل القرآن لأبي عبيد. انظر: الباقلاني، نكت الانتصار لنقل القرآن: ١٠١ وما بعدها، تحقيق: محمد زغلول سلام (الإسكندرية، ١٢٧٦هـ). المترجم]. وكلام ابن شهرآشوب بلغ في محاججة أهل السنة: «فذكر الغزالى ذلك في الإحياء إلا أنه اعتذر (أي في الدفاع عن عثمان) له، فقال: وقد حرق عثمان مصحفين، ثم قال: لكثرة القراءة فيها. فإن كان زيادة على ما في أيدي الناس فقصد لذها به لقد قصد إلى إبطال بعض كتاب الله وتعطيل بعض الشرعية و...) مثاب النواصب: ٤٧٢. ويضيف أيضاً: « وأنكرتم أن يكون باسم الله الرحمن الرحيم من القرآن، إلا التي في سورة النمل، وطبعتم في ذلك على أبي بكر وعمر وعثمان في ما وضعاوه في صدر كل سورة لما جمعوه على زعمكم، فإن قلتم: إنهم أثبتوا فيه ما ليس فيه لقد هلك من زاد فيه؛ وإن كانت من القرآن لقد كتمتم آية من كتاب الله، وأعجب من هذا أنكم تكتبونها في المصاحف، ولا تقرؤونها في الصلاة، وتقولون فيها: آمين، ولا تكتبونها في المصاحف» (المصدر السابق: ٥٦)؛ «وزعمتم أنه (يعني عثمان) جمع القرآن، وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمِيعَهُ وَقَرَأَهُ فَإِذَا قَرَأَنَاهُ فَأَتَيْعَ قَرَأَهُ﴾. على أبن لفظة القرآن يدل على خطابه... ورويتم أنه لم يحفظ القرآن أحد من الخلفاء، وكيف يجمع مَنْ لم يحفظ أو يحفظ غير مجموع» (المصدر السابق: ٤٦٨). وقال أيضاً: «إن كان الأمر على ما رویتم لقد ذهب عمامة القرآن وارتفعت الثقة. لو سمعت اليهود أو الزنادقة هذه الأخبار لكان لهم الشبه التي تروون بها على الإسلام. وفي كتاب التحرير أنه قيل للحسين بن علي: إن نعشلا زاد في القرآن ونقص منه...». فقال الحسين: أنا مؤمن لا نقصت...» (مثاب النواصب: ٢٦٥). [ابن شهرآشوب، مثاب النواصب، نسخة خطية، كتبت عام ٨٤٥هـ؛ نسخه مصورة عن مكتبة الناصرية لكنها موجودة في مركز التراث

- الإسلامي، قم. المترجم].
- (٢٠١) نهاية الأصول: ٤٨٣ - ٤٨٤.
- (٢٠٢) عبد الرحمن محمدى هيدجى، المطبعه العلمية، قم، ١٣٦٣هـ. ش.
- (٢٠٣) رجال النجاشى: ٤١٨، رقم ١١١٧، ويضيف بالقول: «وكتبه قريبه».
- (٢٠٤) البصائر: ٧١، ح٤؛ الكافى: ١: ٢٧٦، ح١: ٤١٤، ح٨: ٤١٦، ح٢٢: ٤٢١، ح٤٥؛ تفسير القمي: ٢١٩٧ (سورة الأحزاب، ٣٠١) (سورة محمد، ٣٧٧) (سوره التحریم).
- (٢٠٥) رجال النجاشى، المصدر السابق: الفهرست لشیخ الطوسی: ٤٦٠، رقم ٧٣٤، تحقيق: السيد عبد العزیز الطباطبائی، قم، ١٤٢٠. ومن کتب المعلی بن محمد الآخری ما هو على صلة أيضاً بما نحن في صدده هنا من هذه الروايات، لكن النقل عنها مستبعد تماماً، من قبيل: كتاب الدلائل، فهو عادة ما يرکز على ذكر المعاجز الدالة على إماممة الأئمة، ولا علاقة له بالأيات النازلة في هذا الصدد.
- (٢٠٦) ولا سیما في أبواب تفسیر الآیات بالائمه المعصومین ﷺ، من قبيل: «باب في أن الأئمة شهداء الله عز وجل» (صفحة ١٩٠)، «باب أن الأئمة هم الهداء» (صفحة ١٩١)، «باب أن الأئمة هم العلامات التي ذكرها الله عز وجل في كتابه» (صفحة ٢٠٦)، «باب أن أهل الذكر الذين أمر الله الخليق بسؤالهم هم الأئمة» (صفحة ٢١٠)، «باب في أن من اصطفاه الله من عباده وأورثهم كتابه هم الأئمة» (صفحة ٢١٤)، «باب أن النعمة التي ذكرها الله عز وجل في كتابه الأئمة» (صفحة ٢١٧).
- (٢٠٧) رجال الشیخ الطوسی: ٣٦٣، رقم ٥٢٨٩.
- (٢٠٨) رجال النجاشى: ٣٦٥، رقم ٩٨٧.
- (٢٠٩) مجمع الرجال: ٥: ٢١٩.
- (٢١٠) رجال الكشي: ٣٧٥، رقم ٧٤. ووصفه ابن الفضائري أيضاً بـ«كذاب غال» (مجمع الرجال: ٢: ١٦٨). وقال النجاشى في الرجال: ١٨٢، رقم ٤٨٢: «غمز عليه وقيل: كان غالياً كذاباً. وكذلك ابنه محمد لا يعمل بما انفردا به من الرواية».

الإلهيات اليونانية

منطق توحيد أم منطق شرك؟

أ. ياسر فلاحى^(*)

ترجمة: الشيخ كاظم خلف العزاوى

تهييد —

ما يُقدم في هذه المقالة للقراء الكرام هو انتقادٌ موجزٌ لتصريحات الشيخ جوادى الاملى في أحد أبواب طرق الظن، وأسلوب ومضمون دعوة الأنبياء عليهما السلام مع الفلسفة اليونانية، ورفض هذا المفهوم التاريخي، والذي كان متداولاً بين الفلاسفة في ذلك الوقت. وأصل هذا الادعاء، الذي هو المساواة بين تعاليم الأنبياء عليهما السلام والفلسفه من وجهات نظر مختلفة، باطلٌ وفاسدٌ. وفي الأساس إن الكلام الذي قد وصل عن طريق الأنبياء كلامٌ لا ريب فيه، ولا اختلاف، وكلامٌ مقنع قد أخذ من الوحي المرسل، ولكنَّ الذي يصل عن طريق الفلسفه كلامٌ كله اختلاف، من أوّله إلى آخره، وعلم غير يقيني مأخذ عن رأي زائل ما له بقاء.

يُبحث في هذه المقالة أولاً: اختلاف أسلوب الأنبياء عليهما السلام وما تتضمنه دعوتهم مع الفلسفه، وثانياً: يتضح هذا المعنى، وهو أنَّ الذي له اختلاف مع الدين الفلسفه، لا العقل، أي إنَّ عدم الاعتقاد بعقلانية أسلوب الدين ومضمون الشريعة مغالطةٌ واضحه، والتي تأتي من توحيد العقل والفلسفه.

(*) باحث متخصص في التراث الفلسفى المقارن. له أعمالٌ نقدية ضد الفلسفه الإسلامية المعاصرة، من زاوية مدرسة التفكير.

إنّ ما يقدم في هذه المقالة على الرغم من أنه مجمل ومحضر، ولكن إن شاء الله يكون منصباً في باب اختلاف وتغاير عالم الفكر اليوناني وعالم فكر الوحي الواضح والمميز بأسلوبٍ معتبرٍ وبليغٍ.

في سالف القرون الماضية، وحيث لم تمضِ بضعة قرون على الحضارة الإسلامية القديمة، دخلت إلى الأراضي الإسلامية في العصر العباسي، وخصوصاً في عهد المؤمن^(١)، علومٌ يونانية عن طريق أدّاؤها تعرف بالترجمة. وقد حظيت بمكانة رفيعة وسامية بعد الموافقة التي أبدتها الخليفة. ووُجِدَت الترجمة لدى علماء ذلك الوقت الكثير من القبول؛ ولم يُعْرِّفُ الفلاسفة المسلمين في تلك الأثناء اهتماماً لسرّ دخول هذه العلوم، ولا كيفية نشرها وترويجها، ولا لأيدي إمبراطور الروم الخفية التي أدرّت إلى انتقال هذه الثقافة إلى العالم الإسلامي. كانت مجموعة من العلماء المسلمين الأوّلية للقرآن وال تعاليم النبوية ينظرون دائمًا إلى هذه العلوم اليونانية بنظرية الشكّ، وقد أحسّوا بالفرق وبمعارضة الفلسفة اليونانية الواضحة البينة لعلوم القرآن وأهل البيت^(٢) في ثلاثة مجالات مهمة: العقائد، والأخلاق، وعلم الكونيات^(٣) وعلم الفلك. وقد نصّبوا لهم علمًا مخالفًا لذلك العلم، حتى تمكّنوا من تفسيق وتكفير الفلسفة، وعلى وجه التحديد كان علم الكلام الشيعي من أبرز الأنشطة العلمية والأصولية في قبال آراء الفلسفة في المجالات الثلاثة السابقة. ومن الطبيعي أنّه كانت هناك تيارات أخرى أيضًا، كل واحد منها تناول الاعتراض على الفلسفة والفلسفة بمقتضى أصوله ونظرته الخاصة، حيث كانت الأقوال الشيعية والأشعرية اتجاهين للدليل في ذلك العصر، والذي تفرع إلى عشرات الفرق. وكان فقهاء الشيعة والسنّة كذلك ينتقدون دليل هذا الاتجاه (دخول الفلسفة اليونانية وتلوّث العقيدة الإسلامية الصافية بأفكارهم).

وبالإمكان الإشارة إلى أن الكلام الشيعي تشكّل بين فقهاء ومتكلمي الشيعة، بدءاً بهشام بن الحكم، ونضج ونما على يد الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي والعلامة الحلي. ومن الفقهاء والمتكلّمين السنّة، الذين كانوا من النقاد للفلسفة والفلسفه اليونانيين الحقيقيين، الأشاعرة، بدءاً بأبي الحسن

الأشعري، ويعد هو المؤسس للمذهب الأشعري، وتتجدر الإشارة إلى أن نمو الكلام ونضجه كان على يد إمام الحرمين الجويني، والقاضي أبي بكر الباقلاني، ومن ثم الغزالى. ومعنى معارضة المتكلمين والفقهاء السنة للفلسفة والفلاسفة هو الرجوع إلى السلف، ومعناها لدى المتكلمين الفقهاء الشيعة هو الرجوع إلى أسس ومبادئ الأئمة المعصومين عليهم السلام.

ومن الناحية النحوية أورد نحوه ذلك الزمان نقداً جدياً على الفلسفة، وقد انصبّ نقادهم بالخصوص على المنطق. وقد كان أبو سعيد السيراني من هذه المجموعة. وكانت هذه الهجمات والحملات على الفلسفه من أجل الإنقاذ من التفسيق والتکفير فقيل: إن العلوم اليونانية لها اتصال بمشكاة النبوة، وإن الفلسفة والوحى عبارة عن شعاعٍ نور أضيئاً من مصدرٍ واحد. ويبدا الفکر الفلسفى بالقواسم المشتركة مع تعاليم الأنبياء، ومعنى ذلك أن له اتصالاً بالوحى، وهذا يعني أن الفلسفه الكبار أنفسهم كانوا تلامذة للأنبياء العظام. ومن أجل إثبات النقاط السابقة لا يخلو ذكر رأي أحد المحققين الأفضل من فائدة.

كتب الدكتور مهدي محقق، في مقدمته المعنونة (بعض الملامح الفلسفية)، ما يلي: «إن الفلسفه من أجل حفظ أفكارهم وأرائهم وإعمال العقل والمحافظة عليهم من التکفير والتفسيق، أو بعبارة أبسط: تطهير الفلسفه، حاولوا أن يجدوا لكل فيلسوف مصدراً إلهياً، ويربطون علم الحكماء بعلم الأنبياء. فهم من هذه الناحية لجأوا إلى بعض الأنساب العلمية، ومن جملتها «شجرة الأنساب»، ذكرها العامري النيشابوري في الأمد على الأبد، يقول: إن أباداقلس^(٣) «الفيلسوف اليوناني كانت له بلقمان الحكيم، الذي كان في زمن نبى الله داود عليه السلام، علاقة، ويرتبط علمه بمصدر **﴿ولَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾**. وتعلم فيثاغورث العلوم الإلهية على يد أصحاب نبى الله سليمان عليه السلام، ومن ثم نقل العلوم الثلاثية إلى بلاد اليونان. وكذلك سocrates الذي اقتبس الحكمه من فيثاغورث. وكان إفلاطون شريكًا في هذا الاقتباس. وأرسطو كان ملازماً لأفلاطون ما يقارب العشرين عاماً. وهؤلاء كلهم كانوا متصلين ومرتبطين بهذا النبع الإلهي».

ويوجد نموذج من هذا الاعتقاد الجازم بأن الفلسفه قد اكتسبوا الحكمه من مشكاة النبوة بواسطه الفلسفه المتقدمين، أمثال: أنباذقلس، وفيثاغورث، وسocrates، وأفلاطون. وهذا الكلام للملأ صدرا، في أن الفلسفه أمثال أنباذقلس وفيثاغورث قد أخذوا الحكمه من الأنبياء: «ومن عظماء الحكمه وكبارها أنباذقلس، ومن الخمسة المشهورة من رؤساء اليونان، كان في زمن داود النبي عليه السلام، وتلقى العلم منه... وفيثاغورث كان في زمن سليمان عليه السلام، وأخذ الحكمه من معدن النبي عليه السلام، و....»^(٤).
ومن وجهه نظر الدكتور محقق، المستندة إلى كلام الملأ صدرا، والمؤتقة، يتضح جلياً أن اتصال الفكر اليوناني بالوحى الإلهي من نوع الاستعارة والمجاز. ومن الطبيعي فإن هذه المسامحة الواضحة تقسم إلى قسمين:
الأول: عدم التطابق الجغرافي والتاريخي للفلسفه اليونانيين مع الأنبياء عليه السلام.
الثاني: عدم تطابق مضمون وأسلوب تعبير علوم الفلسفه مع الوحي بواسطه الأنبياء عليه السلام.

القسم الأول، ورغم الوضوح والبداهه: بسبب ما اتّخذ في العصور التاريخية القديمة، هو بحاجه إلى توضيح وتفسير المعارف التاريخية من قبل المؤرخين.
والقسم الثاني الذي فيه تعارض بين العلوم اليونانية وعلوم الوحي، واختلافهما في المضمون وأسلوب، وأيضاً عدم وجود منبع مشترك يشملهما، يتطلب توضيحاً مفصلاً وتفسيراً عميقاً.

ومن أجل تقريب الموضوع إلى ذهن القارئ المحترم نأتي بجزء من آراء الملأ صدرا التي قد أوردها في إسفاره، والتي تبين انتهاجه نهج العلوم اليونانية وفلسفتهم، كنموذج. ولكن يوجد في أماكن أخرى من الأسفار، وكتب أخرى له، أمثلة كثيرة. ولكي نتعرف على هذا الفيلسوف، ومدى معرفته بالفلسفه والفلسفه اليونان، يتطلب ذلك التدقيق فيها.

يقول الملأ صدرا^(٥): «واعلم أن أساسين الحكمه المعترفة عند طائفة ثانية ثلاثة من الملطيين: ثالس وأناكسيمانس^(٦) وأغاثاذيون، ومن اليونانيين خمسة: أنباذقلس^(٧) وفيثاغورث^(٨) وسocrates وأفلاطون وأرسطوليس قدس الله نفوسهم، وأشارتنا الله في

صالح دعائهم وبركتهم. فلقد أشرقت أنوار الحكمـة في العالم بسبـبـهم، وانتشرت علوم الـربـوبـية في القـلـوب لـسـعـيـهـم... وـهـمـ كانوا مـقـتبـسـينـ نـورـ الحـكـمـةـ منـ مشـكـاـةـ النـبـوـةـ، وـلـاـ خـلـافـ لـأـحـدـ مـنـهـمـ فيـ أـصـوـلـ الـعـارـفـ. وـكـلامـ هـؤـلـاءـ فيـ الـفـلـسـفـةـ يـدـورـ عـلـىـ وـحـدـانـيـةـ الـبـارـيـ»^{(١٠)(٩)}.

تلاحظ أن الملا صدرا اعتبر هؤلاء الأشخاص الثمانية من الفلاسفة المالطيين واليونانيين موحدـينـ، وـيعـقـدـ أـنـهـمـ قدـ استـمـدـواـ واستـقـواـ الفـيـضـ منـ مشـكـاـةـ النـبـوـةـ، وـأـنـهـمـ يـتـداـولـونـ الـكـلامـ حولـ وـحـدـانـيـةـ الـبـارـيـ. وـفيـ تـتـمـةـ لـهـذاـ الـأـمـرـ يـقـولـ المـلاـ صـدـرـاـ: «ـنـحـنـ قـدـ أـحـيـيـنـاـ رـسـومـ الـمـقـدـمـيـنـ»ـ. أيـ إنـاـ قـدـ أـحـيـيـنـاـ رـسـومـ الـمـقـدـمـيـنـ منـ المـطـلـيـنـ والـيـونـانـيـنـ فيـ الـعـقـائـدـ وـالـمـعـقـدـاتـ. وـعـلـىـ الرـغـمـ مـنـ أـنـ المـلاـ صـدـرـاـ وـالـمـسـائـلـ الـتـيـ يـطـرـحـهاـ مـصـدـرـ لـكـثـيرـ مـنـ سـوـءـ الـفـهـمـ فيـ الـدـيـنـ، وـفيـ الـفـلـسـفـةـ أـيـضاـ، وـسـوـءـ الـفـهـمـ هـذـاـ بـقـيـ إـلـىـ وـقـتـنـاـ الـحـاضـرـ مـتـداـولـاـ بـيـنـ الـأـفـاضـلـ مـنـ الـمـتأـخـرـيـنـ، أـمـثالـ: الـمـيـرـزاـ مـهـديـ الـأـشـتـيـانـيـ مـؤـلـفـ أـسـاسـ التـوـحـيدـ، وـلـكـنـ يـجـبـ أـنـ يـؤـخـذـ بـعـينـ الـاعـتـباـرـ أـنـهـ قـدـ عـاـشـ فيـ عـصـرـ لـمـ تـكـنـ فـيـهـ وـفـرـةـ الـمـعـلـومـاتـ وـالـتـحـقـيقـاتـ وـالـبـحـوـثـ مـثـلـ أـيـامـنـاـ الـحـاضـرـةـ، وـخـصـوصـاـ فيـ مـاـ يـتـعـلـقـ بـالـفـلـاسـفـةـ الـيـونـانـيـنـ، وـفيـ الـأـسـاسـ لـاـ يـمـكـنـ مـقـارـنـتـهـ مـعـ نـطـاقـ الـبـحـثـ الـحـاـصـلـ فيـ هـذـاـ الـعـصـرـ، وـأـيـضاـ لـمـ يـكـنـ هـنـاكـ تـوـارـيـخـ مـجـمـلـةـ أوـ مـفـصـلـةـ، أـمـثالـ: (ـتـارـيـخـ الـفـلـسـفـةـ لـبـرـيهـ، وـكـارـتـريـ، وـشـاتـلـهـ، وـكـمـبـرـتسـ، وـكـابـلـسـتـونـ، جـيلـسـونـ، وـلـاسـكـمـ، وـعـشـراتـ الـكـتـبـ الـتـحـقـيقـيـةـ الـأـخـرـىـ)، وـلـمـ تـتـنـاوـلـ الـعـلـومـ الـفـلـسـفـيـةـ مـسـائـلـ لـلـبـحـثـ مـثـلـاـ هـوـ الـآنـ عـلـىـ هـيـةـ فـرـوعـ مـتـخـصـصـةـ. وـلـكـنـ هـذـاـ العـدـرـ مـتـخـذـ مـنـ الـمـحـقـقـيـنـ وـالـفـلـاسـفـةـ الـمـعاـصـرـيـنـ، أـمـثالـ: الـأـسـتـاذـ جـوـادـيـ الـأـمـلـيـ، الـذـيـ يـعـيـشـ فيـ عـصـرـ انـفـجـارـ الـمـعـلـومـاتـ، لـاـ يـمـكـنـ قـبـولـهـ. فـلـاـ يـقـبـلـ هـذـاـ العـدـرـ مـنـهـ أـوـ مـنـ غـيرـهـ مـعـ وـجـودـ مـئـاتـ الـبـحـوـثـ الـعـلـمـيـةـ فيـ الـأـقـسـامـ وـالـمـوـضـوـعـاتـ الـمـخـلـفـةـ، مـثـلـ: تـوـحـيدـ وـاجـبـ الـوـجـوـدـ، وـالـوـاحـدـ فيـ الـأـدـيـانـ، وـعـلـمـ الـبـارـيـ، وـإـرـادـةـ الـبـارـيـ، وـحـدـوـثـ أـوـ قـدـمـ الـعـالـمـ. هـذـهـ كـلـهـاـ أـيـضاـ مـاـ يـرـاهـ الـمـحـقـقـوـنـ فيـ الـشـرـقـ وـالـغـرـبـ، وـهـوـ إـلـىـ الـآنـ مـثـلـاـ عـلـيـهـ المـلاـ صـدـرـاـ يـعـتـبـرـ أـنـ الـفـلـاسـفـةـ الـيـونـانـ اـسـتـمـدـوـ عـلـوـهـمـ مـنـ مشـكـاـةـ النـبـوـةـ. وـعـلـاوـةـ عـلـىـ هـذـاـ يـعـتـبـرـ الـيـونـانـيـوـنـ الـذـيـنـ هـمـ عـبـدـةـ الـأـصـنـامـ مـنـ تـلـامـذـةـ إـبـرـاهـيمـ خـلـيلـ الـرـحـمـنـ عـلـيـهـ السـلـامـ.

وتحمة مسألة أساسية أخرى يجب ذكرها، وهي عبارة عن حادثة تاريخية، وهي وفق إرادة الله تبارك وتعالى، وذلك الدليل التاريخي أنه فقط وفقط في الشرق وبلاط المشرق كان أصل ظهور الأنبياء عليهما السلام ومهبط منزل الوحي. وإذا كان يمكن أن يثبت خلاف هذا المعنى فسوف يكون مصدراً للعجب.

ولدينا أمر آخر، وهو إذا كان الأمر وفق ما يفترض من أن سocrates وإفلاطون وأرسطو ومن قبلهم من الحكماء السبعة كانوا تلامذة للأنبياء إذن لماذا لم يسمح لهم بالدعوة على حد سواء بأنبياء الوحي، ولم يُذكروا في الكتب السماوية، في حين بقيت مواضيع في البحث من الفلاسفة (على الأقل) في المسألة الأساسية مثل التوحيد لم يتم الحصول عليها حول اتباع الفلسفة للأنبياء عليهما السلام، في المضمون أو في الأسلوب. وكان المنطق المهيمن على العالم في ذلك العصر اليوناني القديم في الأساس منطق الشرك وعبادة الآلهة. وعلى الرغم من أن فن الفلسفة اليونانيين كان في أن عبدة الآلهة يأتون في عرض بعضهم، وهم أيضاً في سلسلة المراتب الطولية، ولكن هذا الأسلوب لم يستطع أن ينزع روح الشرك من تعاليم الفلسفة اليونانية؛ لأنه في أقصى الريبوبية كانت هناك مكانة تقسم بين سلسلة الآلهة.

إن حالة الآلهة هذه وسلسلة مراتبهم الطولية تقاس مع الله الواحد في الدين الإسلامي، وتتوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالى. (نذكر أن معارضته بعض المتكلمين المشهورين، سواء كانوا من الشيعة أو من غير الشيعة، في جعل العقول على أنها المبادئ العالية، والنفوس هي العلل المتوسطة، ومعارضتهم أيضاً لقاعدة الواحد^(١)، وكان من مصادق المعارضين من الشيعة العلامة الحلي، وسلفه الخواجة نصير الدين الطوسي، ومن أهل السنة الغزالى وبعض أتباعه).

والآن عند ذكر نظريات عدد من الفلاسفة، وأيضاً من المحققين من الطراز الأول للفلسفة اليونانية، نتناول هذا المعنى، وهو: هل أن أسلوب ومضمون موضوعات الفلسفه، أمثال: سocrates وإفلاطون وأرسطو، كان توحيدياً وإلهياً وصادراً من الوحي أم لا؟ وهل أن اليونانيين كانوا في الأساس موحدين أم لا؟ ثم ترك الحكم للقراء.

أ. ذكر نماذج من الاعتقادات في باب الألوهية والتوحيد —

يقول عابد الشمس الكيبيرادس في أطروحة الضيافة^(١٢) عن سocrates: في عمليات بوتي ديا العسكرية كنت مع سocrates فرأيته في يوم من الأيام وقد انتصب واقفاً لا يتحرك من مكانه، وقد غاب في فكر عميق. وعندما حل وقت الظهر انتبه الجنود إلى حالته التي كان عليها، إلى أن جاء المساء وهو ما زال في مكانه لم يتحرك. بعض الجنود اليونانيين من باب الفضول ترك تحت منامه وخرج كي يرى هل أنه قضى طول ليلته على تلك الحالة أم لا؟ وقد بقي على هذه الحالة حتى أسرف الوقت وطلعت الشمس، ثم أنه سجد إلى الشمس، ومن ثم بعد ذلك تحرك^(١٤).

توضيح: يُقاس مقام إبراهيم عليه السلام في موضع واحد: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلَئِن﴾ (الأنعام: ٧٦) مع ما ذكر آنفًا من حياة سocrates، الذي بشهادة التاريخ أنه خر ساجداً للشمس.

سocrates وعدة آلهة —

قال سocrates في محاكمته: (إذا كان الموت يعني الانتقال إلى عالم آخر، وإذا كان هذا الكلام حقيقة بأن جميع الذين قد توفوا اجتمعوا هناك، إذا أيّ نعمة أفضل من هذا، أن الإنسان يتخلص من هؤلاء المدعين الذين نسبوا أنفسهم على أنهم قضاة، وفي ذلك العالم يحظى بحكام إلينين عادلين، يحكمون ويعبدون)، أمثل: ميتوس ورادامانتوس وأياكوس وتربيتولوس ونصف الآلة الآخرين، مثلما سمعنا قضاة لذلك العالم يتقابلون ويجلسون مع أورهنسوس وموسايروس وهسيودوس وهو مر^(١٥).

توضيح: يجب التدقّق في العبارات السابقة: إن الإنسان الموحد في موضوع المعاد والحياة الأخرى لا يتحدد بصورة الشرط، ويستعمل أدوات الشرط، مثل: إذا، والأدوات الشرطية الأخرى، التي تفيد الطعن وتتفق اليقين. والنقطة الأساسية هي أنه من ناحية الوحي والعقيدة التوحيدية ليس هناك من مالك إلا واحد في يوم الجزاء، وهو الله الواحد، ونفسه مالك ليوم الجزاء، وهو الحكم والقاضي الحقيقي. في حين أن في كلمات سocrates السابقة اعتقاداً بوجود حكام وقضاة بأسماء وأشكال متعددة في ذلك العالم.

الملا صدرا وسقراط —

أما رأي الفيلسوف الشيرازي في موضوع سقراط فقد كان رائعاً ومنحصراً في الشخص: يعتبر الملا صدراً أن سقراط إنسان موحد، وعارف، وزاهد، وقال للشرك وعبادة الأصنام. وعین عبارته جاءت هكذا: «ومن هؤلاء السادات العظام والآباء الكرام سقراط الحكيم العارف الزاهد من أهل أثينا، كان قد اقتبس الحكمـة من فيثاغورث. وسقراط نهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الأوثان و...».^(١٦)

كان سقراط من عبدة أبولو —

«ثم إن البible والسنونو والهدى والأوز على خلاف ما يعتقد الناس من أنهم بسبب الحزن لا يغتـون. بل لأن الأوز عبـيد وخدم لأبولـو، ولهم قـوة على التـكـهن، ولأن المؤمنـين في العالم الآخر يتـوقـعون أن في آخر أيام أعمارـهم يحصلـون على أيام أسعـد من الأيام الأخرى، ويـغـتنـون فيـ أوقـات أجمـل من الأوقـات الأخرى. وأنا أيضـاً من عبدـة وخدمـنـفس ذلك الإله (أبولـو)، وتـوقـعي منه ليس بأقلـ من تـوقـ الأوز، ولا خـويـنـ فيـ ساعة وفاتـي أقلـ منهم».»

«كان ارتباط سقراط مع أبوـلو^(١٧) لدى جميع الذين يتـبعـون أبوـلو وفـاـيدـون واضحـاً».^(١٨)

التوضـيـح: كان الإله الذي يـسـأـله سقراط اسمـه أبوـلو، لا أنه الإله الواحد لـجـمـيع الأـديـان، وسـقـراـطـ مشـترـكـ معـهـمـ فيـ العـبـادـةـ، لا مـثـلـ ما يـقـولـ المـلاـ صـدـراـ أنـهـمـ قد تـحرـرـواـ منـ الشـرـكـ.

بـ. ذـكـرـ مـقـطـعـ مـنـ إـفـلاـطـونـ فـيـ بـابـ الـأـلوـهـيـةـ، وـتـغـايـرـهاـ مـعـ الـأـلوـهـيـةـ الـأـديـانـ —

إن مـفـهـومـ الصـانـعـ^(١٩) فيـ رسـالـةـ تـيـماـئـوسـ، وـمـفـهـومـ مـثالـ الخـيرـ فيـ رسـالـةـ جـمـهـوريـتـهـ، عـبـارـةـ عنـ مـفـهـومـيـنـ، وـالـذـيـ تـنـطـبـقـ فيـ فـلـسـفـةـ إـفـلاـطـونـ عـلـىـ اللهـ. وـطـبـعـاًـ هـذـاـ المعـنىـ يـخـتـلـفـ كـثـيرـاًـ معـ اللهـ الوـاحـدـ فيـ الـأـديـانـ كـاـلـهـاـ.

آتين زيلسون: قال البعض: إن الصانع الإفلاطوني على حسب ما قد جاء في رسالة تيماؤوس، وذلك نظراً للأولوية التي كان يمتلكها، والتي تشابه تقريراً إله الأديان. ولكن في الجواب عليهم يجب القول: إن في مثل هذه الأمور غير وارد الحديث حول الاختلاف البسيط بين مراتب القول وإشراق التشابه، إما أن الله واحد أو متعدد، أما أن الله تقريراً مثل الله الواحد لا يمكن أن يكون الله. وفي الأساس لا وجود هنا لمعنى التشابه التقريري^(٢٠).

آلهة إفلاطون —

آتين زيلسون: الألوهية في رأي إفلاطون تتتمى إلى فئة تشمل على أشياء متعددة، ويمكن القول: حسب ما يراه كل شيء يصل إلى حدّ الدقيق والصحيح يكون هو الله^(٢١).

نرى ذلك في اعتقاد الملا صدرا في باب نظرية صنع إفلاطون وأحد افتراضاته في التوحيد: «ومن هؤلاء الكبار الخمسة اليونانية إفلاطون الإلهي، المعروف بالتوحيد والحكمة، حكى عنه قومٌ من شاهدوا وتلمذوا له، مثل: أرسطاطاليس وثافرطيس وطيماؤوس أنه قال: إن للعالم صانعاً مبدعاً محدثاً، أزلياً، واجباً بذاته، عالماً بجميع معلوماته على نعمت الأساليب الكلية، كان في الأزل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل».

ويقول بعد ذلك: إن رسمنا في التوحيد هو نفس ذلك الرسم، ويعتبر إفلاطون إليها، ورسالتنا إحياء نفس ذلك الرسم والاعتقاد بلوازم نظرية الصنع، والتي إحدى هذه اللوازم الاعتقاد بعالم المثل والمثال. «أقول: ونحن قد أحيبنا بعون الله تعالى رسمه في القول بهذه المثل، وأحكمنا برهانه، وقومنا بنائه».

نلاحظ أن الذي يعتبره المفكرون، أمثل: زيلسون، شركاً ومخالفاً للتوكيد الأديان يعتبره الملا صدراً توحيداً، متخذًا المقوله التي تقول: إن الإبداع والخلق متّحدة مع الصنع.

معتبراً أن وجود المثل حتمي ويقيني، وأن من واجبه الدفاع عن ذلك، في الوقت

الذى كثیر من الفلاسفة قبله وبعده، أمثال: القاضي سعيد القمي، يعتبر أن المثل متلازم مع الشرك، ولا يفترق عنه، وقد أنكر وجود المثل والأعيان الثابتة^(٢٢).

ج. ذكر جزء من اعتقدات وأراء أرسطو في باب مفهوم الله سبحانه (محرك لا يتحرك)، ومخالفته ومعارضته مع مفهوم الله سبحانه الواحد في الأديان الإبراهيمية^(٢٣) —

توضیح: بغض النظر عن الآراء السامية والنبلية للقرآن والسنّة في باب الالوهية والتوحيد يجب القول: إن الفلسفة الإسلامية الصردائية لا تطبق في باب التوحيد على القرآن والسنّة، ولكن في هذه الحالة يدرج البحث عن الله سبحانه في عداد بحوث الإلهيات، والتي هي بمعنى الأخص، ويخرج على الخصوص من بحث الجوهر والعرض. في حين أن أرسطو على الرغم من اعتبار الله سرمدياً، إلا أنه يُعرفه على أنه جوهر. وبعبارة أخرى: أن الإلهيات التابعة لأرسطو هي تحقيق الجوهر في ما بعد الطبيعة.

رأي أرسطو في كتاب السمع الطبيعي (الفيزياء) في باب المحرك لا يتحرك —

إن الذي يكون المحرك الأول في جميع الموجودات يكون هو الذي يدفع على التحرك، ولكن نفسه لا يتحرك، وأن الحركة دائماً متواصلة بدون انقطاع يجب أن يكون موجوداً، ومن ثم يجب ذلك الواحد أو الكثير أن يكون موجوداً، ليكون المحرك الأول، وهذا المحرك الأول يجب أن لا يكون متحركاً^(٢٤).

توضیحات المفسّرين والحقّيين وعلماء أرسطو —

«يعتبر أرسطو أن المبدأ الأعلى محرك غير متحرك، ويجب القول: حتى استنتاج وجود محرك غير متحرك حسب ما هو ظاهر بتزينه غير دقيق. وأرسطو نفسه أيضاً لا يعرض وجود المحرك غير المتحرك بدون قيد أو شرط، ويعتبر أن المحرك غير المتحرك محتمل الوجود. والمبدأ الأول هو الله سبحانه أي أنه المحرك غير المتحرك. وهو ذاتي، روحي صرف، وفي نفس الوقت له وجود، وأحياناً يكون مؤثراً في الفضاء على الكورة السماوية أو الأفلاك الثابتة عن طريق اتصال الأعمال. ولكن هذا الشيء

عجب بالنسبة إلينا؛ لأنه في الوهلة الأولى لا نعلم ماذا يمكن أن يحمل معنى لفظ «اتصال» في مسألة الذاتي غير المادي؟ يقول أرسطو: «إن الله سبحانه متصل بالسماء»^(٢٥).

أرسطو: الله والطبيعة كلاهما في عرض بعضهما، ومتقابلان —

في نظام الإلهيات الذي وضعه أرسطو تأخذ الطبيعة أحياناً مكان الله سبحانه، مثل هذه العبارة: (لا تؤدي الطبيعة أي عمل عبث)، مبيناً كذلك نفس هذا المعنى؛ وأحياناً عنده أنهما (الله سبحانه والطبيعة) كما لو كانا عاملين متساوين في الحقوق بجانب بعضهما البعض، ويقول: (إن الله والطبيعة لا يؤديان عملاً عبثاً). كلام أرسطو هذا يصور الله سبحانه وأن الطبيعة مساوقة له^(٢٦).

رأي أرسطو أن كلاً من الله والطبيعة قابل للعبادة —

إن الله سبحانه والطبيعة بالنسبة لأرسطو عبارة عن طاقتين يحكمان بشكل طبيعي، ويعبدان على أنهما ذاتين إلبيين، لا أن الطبيعة متعدنة جانياً، وفي الناحية الأخرى من الطبيعة يعمل الله سبحانه على أنه موجود مستقلًّا بذاته.

توضيح: قارن الكلام السابق مع نظرة القرآن، الذي يعتبر أن الطبيعة والسماء والأرض مخلوقة صرفة، وتعتبر من المخلوقات البدية، بدون أن تسبق بمادة ووزن:

﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقرة: ١١٧).

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ (الأعراف: ١١).

﴿قُلْ اللَّهُ خَالقُ كُلُّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْمَهَامُ﴾ (الرعد: ١٦).

وفق الآيات السابقة فإن الله سبحانه هو الخالق الواحد. ولكن بنظر أرسطو، ومن ثم أسبينوزا، الطبيعة أيضاً خلقة، وتُعبد في عرض الله تبارك وتعالى. طبعاً إن لكلام أسبينوزا جذور في اعتقاد أرسطو، ولكن مفهوم نظرية أسبينوزا في باب أن

الطبيعة خالقة ومخلوقة، ونظرية إنكار الله سبحانه ككلّ، واختلافاتها مع نظرية وحدة الوجود، يتطلّب بحثاً مفصلاً وتحقيقاً موسعاً. ولكن هذا المقدار كافٍ كي نعلم أن أرسطو والذين قد خلفوه كانوا يقولون: إن للمادة شأناً إلهاً.

إن آلهة أرسطو عارية من أعلى مراتب الأخلاق، حتى أنها عارية من العدالة أيضاً؛ وذلك لأنها لا تمتلك (الفضائل الأخلاقية) في أكمل وجوداتها. حتى الخير نفسه الذي يعتبره أفلاطون أنه عين الله، والذي هو بمعنى الإحسان والحب الموجود في الله تعالى، غير موجود لدى أرسطو^(٢٧).

توضيح: قارن الكلام السابق مع الله الرحمن الرحيم، وبوجود مائة وأربع عشرة آية (بسم الله الرحمن الرحيم) في متن القرآن الكريم، وأيضاً مع نظام العدل والجزاء والعقاب في الوحي.

الأفلاك مشتركة مع الله في مهمة إيجاد حركات موحدة ومنظمة —

في نظام إلهيات أرسطو توجد توقعات أكثر من الشركاء الأفلاك، وبهذا الانساب الذي يطلقه أرسطو لديه خمسة وخمسون فلكاً. ومع ذلك في ظروف معينة تم الإعداد لها بحيث حدثت الأفلاك بسبعة وأربعين. ولكن يتضح جيداً أن أرسطو لا يعتقد بمحرك غير متحرك واحد، بل بسبعة وأربعين محركاً غير متحرك^(٢٨).

اعتقاد أرسطو بالآلهة أو نفوس الأفلاك يذكر بمعتقدات عبدة الأصنام —

يقول أرسطو: تأخذ الأفلاك الحركة الضرورية من أجل حركتها الخاصة (حركة بالإضافة إلى حركتها المستديرة المعتادة) من الذوات الخاصة، والتي يمكن أن نطلق عليها الآلة السفلية (أو الدنيا) أو الآلة أو نفوس الأفلاك. اعتقاده هذا بالآلة السفلية يتعارض مع اعتقاده بإله واحد، ويذكر بمعتقدات عبدة الأصنام^(٢٩).

روئل سيمون(١٨١٤ - ١٨٩٦) المفكّر الفرنسي: إنّ إله أرسطو المنزوي الذي هو سبب وعلة نظم هذا العالم، ومع هذا العالم وكلّ ما في الكون، إلاّ أنه يبعث على الدهشة^(٣٠).

نظرة على آراء زيلسون في باب الهيات أرسطو، واختلافها مع إلهيات الأديان الإبراهيمية —

زيلسون: في الحقيقة لا يمكن القيام بأي شيء، حيث إن علم أرسطو الإلهي الذي كان قائماً على العلم الطبيعي، بغض النظر عن الظن بكثرة الموجودات التي تمتلك الألوهية. وحسب رأي أرسطو فإن وجوب الموجود كان بحيث يمكن الاشتراك (وذلك يعني اشتراك الألوهية بين ٤٧ إلى ٥٥ محركاً لا يتحرك). مع أن الأديان الموحدة تعرف واجب الوجود على أنه وحيدٌ وفريد دائمًا^(٣١).

زيلسون: لم نر في جميع الأيديولوجيات الفلسفية اليونانية يوجد هناك واحد يطلق عليه اسم الله، والعالم ككل يدعى تابعاً مثل هذا الإله. إذاً قليل جداً يمكن أن يحتمل أن الخبراء اليونانيين قد نجحوا حقاً في معرفة أن يكون هناك مصدر واحد للمعرفة^(٣٢).

زيلسون: بغض النظر عن التأثير كان أرسطو في داخل أعماقه مشركاً —

مع وجود اعتقاد أرسطو بالمحرك الأول غير المتحرك، وبما أنه يقول بوجود تسعة وأربعين أو من الجائز تسعة وخمسين محركاً آخر أقل من هذا المحرك غير المتحرك الجوهر المجرد عن المادة الأزلية وغير المتحرك، إذاً فإن أرسطو بغض النظر عن التأثير يكون مشركاً.

إذا لم يتمكن الفلاسفة اليونانيون من أن يفهموا عدد الآلهة فلهذا السبب، وهو أنهم لم يعرفوا الله المعرفة الدقيقة التي تتناهى عن قبول التعذر^(٣٣).

زيلسون: بعض اليونانيين أنفسهم إلى حد ما قد تخلى عن عواقب الشرك —

وقد جاء الأمر بهذا المعنى، وهو أن الآلهة الذين كانوا بعرض بعضهم جاؤوا هم ووضعوهم في سلسلة المراتب. وهذه الآلهة الذين كانوا في الطول والمراتب لهم مرتب متدنية في الألوهية عن الرب الأعلى، ولكن يجب أن يلاحظ لماذا لم يعلموا أن الربوية منحصرة بهذا الرب الأعلى؟ ولماذا الآلهة الذين هم في المراتب المتدنية من الرب الأعلى شركاء معه في الربوية^(٣٤).

توضيح: من الطبيعي أن نظام السلسلة الهرمية والعقولية الذي قد عمل به في المراتب قد أصبح بعد ذلك يتداول أيضاً في الفلسفة الإسلامية، وهو منشأ الاعتقاد بنظرية العقول العشرة والنفوس الفلكية.

زيلسون: لم يتزحزح أرسطو أبداً خطوة واحدة عن حدود الشرك المتداول في اليونان —

من المفيد ذكر بعض النقاط حول الحالة التي كان عليها أرسطو تمكّناً من تحويل اهتمامنا لاتجاهه الفلسفى. وفق وصيته كان من المقرر أن يوقف صورة والدته لإله الأرض، وفي إستاكيرا من أجل أن يويني بندره الذي ألزم به نفسه أمام الآلهة صنع تماثلين من الرخام ونصبهم، كل واحد منها بارتفاع أربعة أذرع، أطلق على أحدهما اسم زيوس^(٣٥) والآخر اسم آتنا^(٣٦). ثبت هذه الوصايا أن أرسطو لم يزحزح قديماً عمّا كانت عليه اليونان من الشرك^(٣٧).

زيلسون: لا يمكن أن نعرف لشخص أوقف هياكل ذكرى لزيوس ودمتر^(٣٨).

هذا أرسطو نفسه الذي يقرأه المحققون الغربيون على أنه مشرك وغير موحد وعابد للأصنام، ويقيمون على ذلك الأدلة والبراهين، ولكن بعض الأفضل من المقدمين والتأخرين^(٣٩) يعتبرونه راسخاً بالتوحيد.

الملا صدراً يعتبره من ضمن الخمسة اليونانيين الأكابر، ويدرك هذا الأمر بهذا الشكل: «أرسطاطاليس قدس الله نفسه، وأشركنا الله في صالح دعائه وبركته، ولقد أشرفت أنوار الحكمـة في العالم بسببه، وانتشرت العلوم في القلوب لسعـيه^(٤٠)، وكأنه مقتبس نور الحكمـة من مشـكة النـبوة و...»^(٤١).

ويعرفه الميرزا مهدي الاشتيايـي بهذه الألقاب: «إمام الحكمـاء المـتألهـين، معلم الفلـاسـفة المشـائـين، أرسطاطالـيس، حـكـيم أـفـاضـ الله تـعـالـى عـلـى عـلـيـه مـن شـآـبـيب فـيـوـضـات عـالـم الـقـدـس وـالـمـلـكـوت، وـحـضـرة الـرـحـمـة وـالـرـهـبـوت»^(٤٢).

ويعتبره بعض المعاصرـين^(٤٣) مع سقراط تلميـذ حـضـرة نـبـي الله إـبـراهـيم عـلـيـه السـلـام. ويجب الإـشـارة إلى هذا الأمر المـهمـ، وهو إذا كان المراد بنـاءـ على هذا الخلـط التـارـيخـي من أـرـسـطـو الإـلـهـي هو إـفـلاـطـون^(٤٤) فإن الإـشـكـالـات نفسـها الـوارـدة على فـكـرة تـثـيـث

إفلاطون بأنحاء أخرى. والأهم من ذلك لن يبقى ذريعة يتذرّع بها المعاصرلون لاحتمال واحد لعزل أرسطو وإفلاطون والالتفات إلى الاختلاف الفكري والتاريخي بين الفيلسوفين.

يقول الدكتور محمد رضا فشاهي، أستاذ علم الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعة باريس: ليس العقل اليوناني والوحي الإسلامي فقط لا يوجد بينهما وجه مشترك، بل الله سبحانه كذلك لا يوجد لديه وجه اشتراك مع المعتقدات اليونانية والفلسفه اليونانيين. دمياورز أو رب إفلاطون ليس «صانعاً» و«خالقاً»، وبعبارة أخرى: دمياورز إنما هو «مهندس»، ورب أرسطو «محرك غير متحرك». وعلى الرغم من أن في الظاهر يوجد شبه قليل برب القرآن، أما المشكلة تكمن هنا، وهي لا يوجد في ما وراء طبيعة أرسطو محرك غير متحرك واحد، بل ^{٤٧}، وأحياناً ^{٥٥} محركاً غير متحرك. وهذا الأمر لا يوجد به أي شبه حقيقي بالله الواحد في الإسلام^(٤٥).

المواضيع

- (١) يعتبر الشهيرستاني المتكلّم المشهور وصاحب كتاب الملل والنحل ازدهار علم الكلام في زمن الخلفاء العباسيين. (فابتداؤه من الخلفاء العباسيين هارون والمأمون والمعتصم والواثق والموكل، وانتهاؤه من الصاحب ابن عباد وجماعة من الديلمة...)، الملل والنحل: ٢٧، طباعة القاهرة.
- (٢) لوجود الأفلاك التسعة والنفوس المحركة لها طبق عقائد الفلسفه لم نجد شاهداً بعيداً بدون مبرر وتأويلات غريبة في القرآن والحديث.
- (٣) أبذاذلس (أميدلس)^(٤٢ إلى ٤٤ق.م) (كاتري، تاريخ فلسفه اليونان ١٢: ١٩، ترجمة: حسن فتحي، نشر فكر اليوم، الطبعة الأولى، ١٢٧٦).
- (٤) آناكسمندر^(٤٤ق.م) (كاتري، تاريخ فلسفه اليونان ٢: ١١).
- (٥) الأسفار ٥: ١٥٩، الفن الخامس، المقصد الثاني.
- (٦) آناكسيمانيس (ولد في ما يقارب أواسط القرن ٦ ق.م) (كاتري، تاريخ فلسفه اليونان ٢: ٩٩).
- (٧) يعتبر الملا صدراً أبذاذلس هذا أنه ناشر العلوم الربوية، ومقتبس نور الحكمة من مشكاة النبوة، وكان من القائلين بأزلية المادة. وأيضاً من الأفضل أن يعلم القراء أنه من القائلين بنظرية التناقض كذلك.
- (٨) (ولد هيثاغورث سنة ٥٧٠ق.م، وتوفي بعد ٨٠ سنة) (كاتري، تاريخ فلسفه اليونان ٣: ٥٧).
- (٩) من الجائز أن بعض المفكرين اليونانيين مثل: كزنوهافنس، وبارمنيندس، ومليسوس، هم الوحيدين

الذين كانوا ينكرنون (القول بالوحدة)، ولكن لم يكن الموحد يقول بأن الإله واحد. (فريديريك كابلستون، تاريخ فلسفة الغرب، الجزء الأول، ترجمة: جلال الدين مجتبوي، الانتشارات العلمية والثقافية سروش، ١٣٧٦).

لم يكن الملا صدرا يقول بالاختلاف بين وحدة الوجود والتوحيد مثلاً كان يؤمن بها كابلستون بعد ذلك في مسألة بعض المفكرين اليونانيين، وبالطبع فإنه يعتبر أن التوحيد نسأ مع وحدة الوجود. كما كان يقول به مرشدته محبي الدين في طريقه العرفانية بهذا المعنى، وينظر لها بطريقة منهجية ومعقدة.

(١٠) الأسفار ٥: ١٦١.

(١١) نحن لم نطلع إلى الآن على سند ودليل الملا صدرا حول أقواله الجازمة بتوحيد الفلسفه المالطيين واليونانيين الشمائية، وأنهم قد استمدوا الحكمه من مشكاة النبوة. وإذا يتفضل الأستاذ جوادي الاملي بتقييم مستندات الملا صدرا وأدلتة هو شخصياً بقولهم: إن الفلسفه اليونانيين موحدين، وإنهم كانوا من تلامذة الأنبياء، لنا تكون له من الشاكرين.

(١٢) في مسألة الإشكالات المطروحة انظر إلى قاعدة الواحد في تاريخ الفلسفه لمير محمد شريف المجلد الأول، ترجمة: مجموعة من المترجمين، تحت رعاية نصر الله بور جوادي، مركز الانتشارات الجامعية، ١٣٦٢؛ وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، للعلامة الحلي، تصحيح: الأستاذ حسن زاده الاملي.

(١٣) محمد حسن لطفي، رضا كاوياني، مجموعة آثار أفلاطون: ٢٢٠، طباعة انتشارات الخوارزمي، ١٣٨٠.

(١٤) كاتري، تاريخ فلسفة اليونان ١٢: ١٥٢ - ١٥٢.

(١٥) مجموعة آثار أفلاطون ١: ٤٤.

(١٦) الأسفار ٥: ١٦٦، القسم الأول.

(١٧) كان أبوابو ابناً لزينوس ولئو. ويعتبر إله التوقعات الكبير، ومعبده الكبير موجود في (دلфи). وكان أيضاً إله القوس ورمي السهام، ويطلق عليه أيضاً إله النور. وفي العصور المتأخرة كان عنواناً لإله الشمس.

(١٨) رومانو كوارديني، موت سocrates - تفسير الرسائل الأربع لإفلاطون: ٢٥٦، ترجمة: محمد حسن لطفي، نشر التصميم الجديد، ١٣٧٦.

(١٩) يجب الانتباه إلى أن معرفة إفلاطون لله لا يجب التأكيد عليه. فقد تبين في المناوشات مثل تيماؤس، إفلاطون بعض أفكاره جاءت فقط بصورة تمثيلية ورمزية. وهناك أدلة على أن صانع تيماؤس ما هو إلا فرض. (فريديريك كابلستون، تاريخ فلسفة اليونان، الجزء الأول، ترجمة: جلال الدين مجتبوي).

لم يخطر ببال إفلاطون أن هناك واحداً وراء الوجود والنفس، وهذا هو السؤال الذي يراود جميع أهل أثينا.

(٢٠) زيلسون، روح الفلسفه في القرون الوسطى: ٦٩، ترجمة: علي مراد داودي.

(٢١) المصدر السابق: ٦٨.

(٢٢) للتحقيق أكثر في هذا الباب راجع: شرح توحيد الصدوق.

(٢٣) أرسطو في الميتافيزيقا - كتاب اللامبda: ٤٧٩ - ٤٨٣، ترجمة: محمد حسن لطفي.

-
- (٢٤) السمع الطبيعي (الفيزياء). أرسطو . محمد حسن لطفي، آخر الفصل الخامس ص ٣٦٠ وابتداء الفصل السادس ص ٣٦١.
- (٢٥) تؤدور . كمبرتس، المفكرون اليونانيون ٣: ١٤٦٢، ترجمة: محمد حسن لطفي، انتشارات خوارزمي، ١٣٧٥.
- (٢٦) المصدر السابق: ٣: ١٤٣٧ .
- (٢٧) المصدر السابق: ٣: ١٤٣٨ .
- (٢٨) المصدر السابق: ٣: ١٤٥٥ - ١٤٥٦ .
- (٢٩) المصدر السابق: ٣: ١٤٦٣ .
- (٣٠) المصدر السابق: ٣: ١٤٦٦ .
- (٣١) زيلسون، روح الفلسفة في القرون الوسطى: ٧٥ - ٧٦ .
- (٣٢) المصدر السابق: ٦٧ .
- (٣٣) المصدر السابق: ٧٢ .
- (٣٤) المصدر نفسه.
- (٣٥) زيوس كان أقوى الآلهة، وكان حاكماً على آخر الآلهة، وكان رمزاً للبرق، وكان إله النظام والعدالة والأمانة. ويطلق على زيوس هذا أنه جامع للغيم وأب للآلهة والبشر أيضاً. (درو سيلور، الآلهة وإله النساء اليونانيات: ١٦، ترجمة: كلشن إسماعيل بور، الناشر أسطورة، ١٣٨٢).
- (٣٦) أتنا ابنة زيوس ومتيس (إلهة التشاور النسائية وأول زوجة لزيوس). وكانت إلهة الحروب الصغيرة، والمدن والصناعات مثل: الغزل والنسيج، وكانت وفية مع العدول وال بواسل (الآلهة وإلهة النساء اليونانيات: ٢١).
- (٣٧) زيلسون، روح الفلسفة في القرون الوسطى: ٦٩ .
- (٣٨) دمتر: أم الأرض وابنة كرونوس ورثا، وكانوا هؤلاء آلهة الحصاد والزراعة والغلات الإناث. (الآلهة وإلهة النساء اليونانيات: ٣٧).
- (٣٩) مثل السادة جوادي الآمني وحسن زادة الآمني والملا صدرا.
- (٤٠) كتبها حسب ما هي مكتوبة في المقالة، لم أغير فيها شيئاً خوفاً من أكون قد أخطأت بها؛ لأنني لم أجدها في طبعة الأسفار الذي عندي.
- (٤١) الأسفار ٥: ١٦١ .
- (٤٢) الميرزا مهدي الأشتياني، أساس التوحيد: ١٧ .
- (٤٣) الأستاذ جوادي الآمني.
- (٤٤) من الطبيعي بـالـقاء نظرـة صـادقة، وـمع الـاعتقـاد بنـظـريـة صـدـورـ والـفـيـضـ فإنـ الـبعـضـ منـ الـفـلـاسـفـةـ يـرـوـنـ أنـ إـفـلـاطـونـ مـوـحـدـ، وـنـحـنـ أـيـضاـ عـلـىـ أـيـ حالـ اـعـتـقـادـنـاـ بـأـنـ إـفـلـاطـونـ بـرـيءـ أـكـثـرـ مـنـ أـرـسـطـوـ مـنـ الشـرـكـ، وـلـكـنـ تـوـجـدـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ نـظـرـةـ الـعـالـمـ لـتـوـحـيدـ الـأـنـبـيـاءـ مـسـافـةـ كـبـيرـةـ جـداـ.
- (٤٥) محمد رضا فشهي، أرسطو بغداد، محاولة للإضرار بالفلسفة الإيرانية . الإسلامية: ٢٧، الناشر كروان.

النِّزاعاتُ السِّياسِيَّةُ . الْكَلَامِيَّةُ بَيْنَ الشِّعْعَةِ وَأَصْحَابِ الْأَئمَّةِ

دِرَاسَةٌ فِي الْفَهْوِ وَالْمَنْهَجِ

د. علي آقا نوري^(*)

ترجمة: عمار الملاوي

مقدمة —

في سياق البحث عن الفكر الشيعي، وفي محاولة للرجوع إلى منابعه الأصلية، يواجه الباحثون عدداً من التساؤلات التي يُعدّ الجواب عنها واحداً من أهمّ وظائف الدراسات الشيعية.

وأحد هذه التساؤلات هو أله: كيف تمكنت ثقافة التشيع من التوسيع والتمدد والانتشار بهذا الشكل؟ وما الذي أدى بها إلى أن تتفرق وتتوزع على فرقٍ ومذاهب مختلفة؟

وفي السياق عينه، تُطرح تساؤلات أخرى، من قبيل:

ما هو السبب وراء هذا الاختلاف والتشتت الذي يمكن ملاحظته لدى أتباع أهل البيت^{عليهم السلام} وشيعتهم وبعض أقرب الناس إليهم؟

ولماذا كانت وفاة أو شهادة كلّ واحدٍ من الأئمّة^{عليهم السلام} تترافق دائمًا مع حدوث انشعابٍ واختلاف جديد في الوسط الشيعي؟

(*) أستاذ مساعد في جامعة الأديان والمذاهب.

ولماذا رأينا أنه بين الفينة والأخرى كان يُبرز من أولاد الأئمة منْ يتصدى لرفع لواء المخالف لهم عليهما السلام، وليعمل على استحداث فرقٍ جديدة منفصلة عنهم، بالرغم من كون هؤلاء هم أقرب الناس إلى الأئمة آنذاك؟ الأمر الذي لم يكن يؤدي إلى توفر الدواعي للانتقاد من مدرسة أهل البيت عليهم السلام من قبل سائر الفرق والمذاهب فحسب، بل إنه . أيضاً . أدّى لاحقاً إلى طعن البعض بمذهب التشيع، وذلك عبر الإيحاء بأنّ الشيعة هم المصدق الذي ينطبق عليه حديث افتراق الأمة، (والذي مفاده انقسام المسلمين إلى ٧٣ فرقة)، بل إنّ بعضهم قد بذل جهوداً متفانية في سبيل إثبات انقسام الشيعة إلى ما يقارب الـ ٣٠٠ فرقة.

الجهاز الحاكم في عصر الأئمة —

عرفنا أنّ الجهاز الحاكم التابع لدولة الخلافة، وبخاصة في العصر العباسيّ، ما انفكَّ عن ممارسة عمليّات الضغط والحصار والمراقبة الخانقة في حقّ أئمة الشيعة عليهم السلام وأتباعهم، وأنّ ذلك حتم على الأئمة عليهم السلام اللجوء إلى سياسة التقىّة والعمل بها، كما أنه أدّى إلى عدم بسط الأئمة عليهم السلام أيديهم، وعدم إشرافهم الكامل على شيعتهم الذين كانوا موزّعين على مناطق متفرّقة.

وقد كان لهذين الأمرين . أعني ضغوطات الحكام وسياسة التقىّة . تداعيات وأثار خطيرة على الساحة الشيعية في المجالين الفكريّ والسياسيّ.

ويمكن تقسيم هذه التداعيات والآثار إلى محورين رئيسين: عام؛ وخاصّ.

وفي هذا الفصل نتعرّض للتداعيات العامة الفكرية والسياسية والاجتماعية، ونؤجل الكلام في المحور الخاصّ، المتمثل في الواقع تحت تأثيرات مذهبية وكلامية خاصة، والتي هي في الحقيقة نتائج هذه التداعيات العامة.

وعلى صعيد التداعيات العامة نقول: إنّ التداعيات غير المرغوب بها، والتي كانت . أحياناً . تستمرّ طيلة عهد الأئمة عليهم السلام، والتي هي بحاجة أكثر من غيرها إلى مزيد دراسة وتفصيل، عبارة عن الأمور الثلاثة التالية:

١. تشّعب العلوّيين إلى فرعين: الحسينيين؛ والحسينيين.

٢. اضطراب أصحاب الأئمة عليهم السلام في خصائص الإمام الواقعي، ومصاديقه.

٣. طرح دعاوى المهدوية وأفكار الخلود وعدم الموت في شأن الأئمة عليهم السلام.

ولنتكلّم في هذا الأمور تباعاً.

١. تشعب العلوّيين إلى الحسينيين والحسينيين —

بدأ الفكر الزيدية بالانفصال عن مدرسة أئمة الشيعة عليهم السلام أواخر عهد الأمويين، أثناء الحركة والثورة التي قام بها زيد بن علي. ولكن تميز هذه الفرقة واستقلالها مذهبياً وقيامها بإعلان ونشر أفكارها الخاصة في شأن موقعية الإمامة لم يكن في تلك الفترة بالذات، بل إنه أخذ بالظهور شيئاً فشيئاً بمرور الزمان، وتبلور خلال الثورات اللاحقة التي قام بها العلوّيون، ولا سيما ثورات السادات من الحسينيين، فقد كانت دوافع أصحاب هذه الثورات - التي هي تحركات سياسية بامتياز - تتمثل في الدعوة العلنية إلى الإمامة والخلافة، الأمر الذي فتح أبواب البحث عن شروط الإمام ووظائفه الأساسية.

أحدثت هذه الظاهرة اختلافات أخرى على الساحة الشيعية، نظير: تقسيم العلوّيين إلى حسينيين وحسينيين، وتقسيم التشيع إلى الزيدية والجعفري. الذي صار لاحقاً اثنين عشرياً .. وانقسام خطّ المعارضين السياسيين إلى جناحين: متطرف؛ ومعتدل، والنزاع حول بعض الشروط الظاهرية التي يجب توفرها في الإمام.

وقد اعتبر جميع الباحثين أنّ ثورة زيد كانت هي المبدأ ونقطة الانطلاق لظهور الزيدية. كما أنّ الزيدية كانوا دائماً ينسبون أفكارهم في شأن خصائص الإمام إلى زيد، ويدعون أنّهم إنما استلهموا تحركاتهم كلّها من حركة زيد نفسه. مع أنّ حركته هذه كان قد غلب عليها طابع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام غضباً لله ورسوله صلوات الله عليه وآله وسالم، ولم تكن حركة شيعية أو علوية صرفة، كما أنها لم تكن تهدف إلى كسب منصبٍ خاصٍ أو موقعية متميزة^(١).

ومن هذا المنطلق، ونظراً إلى الأهداف المقدّسة التي حملتها هذه الثورة، وعدم دعوة زيد الشهيد لنفسه، نجد أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا ينظرون إلى قيامه، كما إلى

شخصه، نظرة خاصة ومتّيزة.

وهذا بخلاف الحركات والدعوات التي ظهرت في عهد الإمام الصادق عليه السلام، واستمرت إلى عصور غيره من الأئمة عليهم السلام، بقيادة بعض السادات من الحسينيين، فقد تم التعامل مع هذه الحركات على أساس أنها نوع آخر مباین لحركة زيد.

ومن هنا يمكن القول بأن أكثر ما هيّا الأسباب لظهور التشّعّب بين العلويين إلى فرعين: بنى الحسن؛ وبني الحسين، كما ساعد على تشكيل الزيدية بشكل رسمي، وانتشار فكرهم ورواجه، إنما هو الادعاءات المتطرفة والمفردة خارج السرب التي كان قد أطلقها عبد الله المحضر، وهو في ما كان يراه بعض الشيعة . أعلم أهل البيت، وصاحب سيف رسول الله عليه السلام^(٢). فقد ادعى هذا الرجل المهدوية لابنه محمد بن عبد الله، المعروف بـ«النفس الزكية»، وأخذ البيعة له من الناس بعنوان أنه هو قائم آل محمد.

أدى قيام النفس الزكية عام ١٤٥هـ . بإعدادٍ مسبق من أبيه . إلى التحاق بعض الشيعة به وانضمّا لهم إليه، معلنين البيعة له على أساس أنه القائم والمنجي الموعود. وقد ترسّخ هذا الاعتقاد في أذهان بعض الشيعة، إلى درجة أنّهم اعتقدوا فيه . حتى بعد مقتله . بأنه لم يمُتْ، وبأنه سيعود إلى الظهور عن قريب^(٣).

وفي خضمّ أحداث هذه الحركة سجّل التاريخ أنَّ الإمام الصادق عليه السلام لم يُبْرِأ أي ارتياح لدعوتهم هذه^(٤).

وقد ردَ الإمام عليه السلام قول بعض الزيدية: ليس بيننا وبين جعفر خلاف إلا أنه لا يرى الجهاد، فقال عليه السلام: «أنا لا أرآه! بل والله، إنّي لأرآه، ولكنّي أكره أن أدع علمي إلى جهالهم»^(٥). وما أراد الإمام عليه السلام أن يقوله لهم في هذا الحديث: هو أنه عليه السلام ليس على استعداد لأن يسلم نفسه للأجواء السياسية المفتعلة.

ومنذ ذلك الوقت تعكّر صفو العلاقات بين بعض الشيعة العلويين، الذين انضموا تحت قيادة بعض الحسينيين، وأحياناً تحت قيادة بعض الحسينيين، وبين الأئمة عليهم السلام وشيعتهم، وأخذ ذلك يشتّد ويزياد مع مرور الزمان يوماً بعد آخر. وقد بلغ من اختلاف النهج السياسي والمباني العقائدية لهذه الفرقة مع أئمة

الشيعة عليهم السلام حداً دفع بعضهم إلى أن يجعل الأئمة عليهم السلام هدفاً يصبّ عليه الهجمات والاتهامات، ووصل بهم الأمر أنّ اتهموهم عليهم السلام بالحسد والمصالحة والتعاون مع الخلفاء الظالمين، بل كانوا - أحياناً - لا يتورّعون عن الوشاية بهم، والتّجسّس عليهم لصالح جهاز الخلافة الحاكم، والسعى في هلاكهم، والعمل على توفير الأسباب التي تفضي إلى حبسهم وملاحقتهم. وقد ورد في بعض الأخبار أنّ خلفاء بني العباس كانوا في بعض الأحيان يفضلون أن يقرّبوا هذه الطائفة من المتشدّدين من خصوم الأئمة عليهم السلام إليهم، ودعوتهم إلى التعاون معهم ^(٦).

ولكنّ الأئمة عليهم السلام - من جهتهم - كانوا يرثّون لهؤلاء خوفهم وقلقهم عليهم، ويحدّرونهم - بإشفاق - من العواقب التي يمكن أن تترجم عن أفعالهم، وهم عليهم السلام. في هذا السياق - لم يشاركون في شيء من الحركات السياسية لهذه الطائفة، كما كانوا يمنعون أتباعهم عن الدخول والمشاركة في هذه الحركات. فعلى سبيل المثال: نجد أنّ الحركة التي قام بها شهيد فتح في عهد الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، وبالرغم من أنها كانت إحدى أكثر الحركات التي قام بها العلوّيون إخلاصاً، إلا أنه لم يشارك فيها - كما ورد في بعض الأخبار - من أصحاب الإمام الكاظم عليه السلام سوى رجل واحد فقط. وقد ورد في بعض الأحاديث - مع قطع النظر عن الشك والتردد في بعضها - أنّ المنهج الذي سارت عليه هذه الفرقـة في مخالفة أهل البيت عليهم السلام هو منهـج شبيه بمنهج النواصـب، حتى أنّ لهؤلاء كانوا - أحياناً - يُلعنون على لسان أهل البيت عليهم السلام، في الوقت الذي كانوا يطلقون لقب «الرافضة» على أتباع الأئمة وشيعتهم ^(٧).

ولو تجاوزنا تلك الأحاديث، وقمنا بمطالعة وتحليل المجادلات السياسية - المذهبية لهذه الطائفة من العلوّيين مع أئمة الشيعة عليهم السلام وأتباعهم في عصر الحضور، لوجدنا أنّ الموضوع الأبرز الذي كانت تتمحور حوله النزاعات بين هذين الفريقين هو موضوع مقام الإمام وموقعته. وبناءً على ما ورد في غير واحدٍ من الأخبار التاريخية والروائية فإنّ المدعى الرئيس لهؤلاء في شأن الإمامة هو أنّ هذا المنصب لا يخرج عن أهل بيـت النبوة، ولا يكون إلا في نسل فاطمة عليها السلام، ولا يكون الإمام منهم - حسنياً كـان أم حسنياً. إلاّ من شهر سيفه، وكان من أهل الدعوة والقيام. وعليه فالإمامـة لا

تكون بالنصّ، ولا بالوراثة.

ومن وجہ نظر هؤلاء فالإمامۃ . وهي بالنسبة إليهم ذات بُعد سیاسیّ، لا مذهبیّ معنويّ . لا تكون لمنْ يفتی بالتقییة، ويعمل بأسلوب الحزم والاحتیاط، ويرخي عليه ستھ، وإنما تكون لمنْ خرج على عدوه، وأعمل سیفه في دمه^(٨).

وقد كان السادة من بنی الحسن، وكذلك كلّ واحد من أئمۃ الزیدیین وقادتهم، يعدون أنفسهم الورثة القانونیین والشرعیین للإمام علیؑ، فكانوا يفتخرون - على الدوام - بأنّهم من أهل البيت، ومن أولاد علیؑ . وبذلك فقد كانوا لا يرؤون أنفسهم أقلّ من الأئمۃ علیؑ، بل الإمامۃ في عرفهم حقٌّ حصريٌّ لهم؛ ل مكان قربهم من النبي ﷺ ومن أمیر المؤمنین علیؑ، ولمؤهّلات أخرى كانوا يدعّونها لأنفسهم.

فهذا محمد النفس الرکییة . على سبيل المثال . يقول في كتاب له بعث به إلى المنصور . الخليفة العباسیّ :- «فإنَّ أباًنا علیؑ كان الوصيُّ، وكان الإمام، فكيف ورثتم ولاده أحياء؟ ثمَّ قد علمت أنَّه لم يطلب الأمر أحدٌ له مثل نسبنا وشرفنا وحالنا وشرف آبائنا، لسنا من أبناء اللعنة ولا الطرداة ولا الطلاقاء، وليس يمت أحد من بنی هاشم بمثل الذي نمت به من القرابة والسابقة والفضل، وإنما... بنو بنته فاطمة في الإسلام دونكم... وإنّي أوسط بنی هاشم نسباً وأصرحهم أباً»^(٩).

ومثل هذه الادعاءات لم تكن باعثة لهم على الاعتراض بشدّة على سيرة الأئمۃ علیؑ ونهجهم في بيان إمامتهم وحقّهم الإلهي فيها فحسب، بل كانوا - أيضاً - يعمدون إلى افتعال ما يشير الأجواء ويؤجّجها، لا لشيء إلا لأجل إرغام الأئمۃ علیؑ على إخفاء أمر إمامتهم^(١٠). كما لم يخفوا انزعاجهم واستياءهم من قيام الأئمۃ علیؑ بأخذ الأموال والحقوق الشرعية من أصحابهم وأتباعهم^(١١).

والحاصل أنَّ عمل الأئمۃ علیؑ بسياسة التقییة، وعدم تعاونهم مع المجموعات الناشطة والمتطرفة من العلویین، أدّت إلى تشعب الشیعة وانقسامهم إلى طائفتين: إمامیة؛ وزیدیة، كما أنها هيأت الأرضیة المناسبة لبعض المخالفین لنهج وخطّ أهل البيت علیؑ للتطاول والتجنّي على كلتا الطائفتين.

ويوماً بعد يوم أخذت هذه الهوّة الفكریة تتّسّع وتعمق بين هؤلاء وبين الخطّ

والنهج الذي سار عليه الأئمّة عليهم السلام وأشياعهم من الاعتقاد بسلسل الإمامة وتعاقبها. واستمرّت هذه النزاعات اللفظية، وعملية الأخذ والرد، بالاشتداد والتفاعل إلى عهد الإمام الجواد عليه السلام وما تلاه من العصور، حتّى بلغت ذروتها في القرن الثالث.

ويمكن لنا أن نلاحظ نموذجاً واضحاً لذلك استناداً إلى آراء الإمام القاسم الرسي وانتقاداته اللاذعة، وهو أحد أبرز أئمّة الزيدية وقادتهم الفكريين في القرن الثالث، وكان له تأثير كبير على عقائد الزيدية، كما كان. أيضاً . من شيوخهم المعمّرين (١٦٩ - ٢٤٦)، فعاصر أربعة من أئمّة الشيعة عليهم السلام، وقد ترك مجموعة من الكتب والرسائل التي تلقّفها الزيدية وتلقوها بالقبول، وهي . الآن . مجموعة في كتاب مطبوع.

وقد ضمن الإمام المذكور ردوده وانتقاداته على آراء الشيعة الإمامية في رسالتين له، تحمل إحداهما اسم: «الرد على الرافضة»، وتحمل الأخرى اسم «الرد على الروافض من أهل الغلو». ويمكن اعتبار ما ورد في هاتين الرسالتين مثلاً على الفكر الذي كان يحمله بعض العلوين، ومجادلاتهم لأئمّة الشيعة ^(١٢).

استهلّ الرسي كلامه في نقد نظرية الإمامية القائلة بأنّه لم يكن قرن من القرون خلا، ولا أمة من الأمم الأولى، إلا وفيها وصيّ نبيّ، أو وصيّ وصيّ، حجّة لله قائمة عليهم. وقد علق على هذه النظرية قائلاً: «هذا ما أتوا الضلال بقولهم في الوصيّة، وما أعظموا على الله وعلى رسوله في ذلك من الدعوى والفردية، التي ليس لهم بها في العقول حجّة ولا برهان، ولم ينزل بها من الله وحي ولا فرقان». ثم قال: «وما قالت به الرافضة في الأوّصياء من هذه المقالة فهو قول فرقة كافرة» ^(١٣).

وبعد نقد رأي الشيعة في باب تعيين الأئمّة والنصّ عليهم بأسمائهم تصدّى لنقد عقيدة أخرى لهم، مفادها أنّ الأئمّة عليهم السلام يجب أن يقتضوا أثر رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه في تبلغ الدين، ويجب أن تكون حركتهم في إطار الدعوة إلى الخير والهداية. فشنّ على هذه العقيدة هجمةً شرسة.

ولكنّ أشدّ هجماته كانت في رسالته الأخرى، وهي: «رسالة الرد على الروافض من أهل الغلو». ومن الواضح: أنّ مراده من الغلوّ ليس شيئاً آخر سوى ما كان

في ذلك العصر من اعتقادات الشيعة الإمامية أنفسهم، بل إنّه عدّ كافّة الفرق الشيعيّة باستثناء الزيدية . من الروافض الذين هم أهل الغلوّ، حتّى أولئك الذين كانوا يعتقدون بإمامية العاشر من أئمّة الشيعة عليهما السلام . كما أنّه في كتابه هذا استهزأ ببعض عقائد الشيعة، التي منها: الاعتقاد بأنّ الإمام عليهما السلام يعلم الغيب، والاعتقاد بالنصّ على إمامتهم عليهما السلام ، وأكثر من ذلك: اعتقادهم بجواز إمامرة غير البالغ . كما سعى لإثبات أنّ نسل الإمام الحسن عليهما السلام أحقّ بالإمامنة من نسل الإمام الحسين عليهما السلام . وهو . كغيره من الزيدية . يرى أنّ من الشروط الأساسية التي يجب أن تتوفر في الإمام؛ لكي تكون إمامته مقبولة ومشروعة: مقارعة الظلم؛ والقيام العلنيّ.

وقد وجّه إمام الزيدية هذا اعترافات شديدة على مبدأ التقيّة . أو بتعبيره: الانزواء وطلب العافية . الذي عمل به أئمّة الشيعة عليهما السلام ، والاعتراض الذي كان يرتكّز عليه ويكرّره هو أنّه لماذا أقدم الأئمّة إذن على جمع الأموال من الشيعة؟ ولماذا عملوا إذن على تأسيس نظام الوكالة؛ لغرض إيجاد تواصل أكبر بينهم وبين أصحابهم؟^(١٤) . ولسنا هنا بصدّ الردّ على أفكار مؤلف هذا الكتاب ونقضها، ولا في معرض الكشف عن دوافعه وعوامل غفلته عن المشاكل والمحاذير التي كانت تحيط بالأئمّة عليهما السلام . وإنّما يعني هنا أن نلتفت إلى وجود منهجين رئيسين في الفكر الشيعي في ذلك الزمان، وأنّ المواجهة بين أتباع هذين المنهجين لم تكن تقلّ أبداً عن مواجهتهم لمن يخالفهم من خارج الجسم الشيعي . أضيف إلى ذلك أنّ كلاً من الفريقين كانت له مؤلفات يردّ بها على الطرف الآخر، وهذه المؤلفات لم تصل إلينا، ولكنّ المؤرّخين وأشاروا إلى وجودها .

فمن ذلك . مثلاً : كتاب «الإشهاد»، الذي كان تأليفه في أواخر القرن الثالث الهجريّ على يد أحد العلوّين أيضاً، وهو أبو زيد العلوّي، والذي ضمنّه أفكاراً تقارب أفكار الرسيّ في كتابه . وقد نقل هذا الكتاب، إلى جانب رده ونقضه للمؤلف الإمامي المعروف بـ(ابن قبة)، في كتاب «كمال الدين»، للشيخ الصدوق . وفي هذه الرسالة . أعني: (الإشهاد) . تعرّض المؤلف لنقد آراء ومباني الشيعة الإمامية في باب الإمامة، ويوجّه إشكالاته على عقائد الشيعة من نواحٍ ثلاثة:

إحداها: أن الإمامية خالفت الإجماع المنعقد على أن النبي ﷺ نصّ على الإمامة في عترته، وذلك بأنّ ادعّت الإمامة في بطنِ من العترة، ولم توجّهاً لسائر العترة، بغير دليل.

والثانية: أن الإمامية ادعّت أن انتقال الإمامة من إمام إلى آخر بالنصّ والوصيّة، مع أنّهم كانوا في كلّ عصر، وبعد وفاة كلّ إمام. يختلفون اختلافاً شديداً في من يخلفه، ومنْ نصّ عليه، وأوصى له.

والثالثة: أن الإمامية أثبتت الإمامة لأشخاص لم يثروا أبداً في وجه الظلم والظالمين، ولم يكونوا أصلاً في معرض إقامة حكومة الحق والعدل، مع أن الإمام بنظر الزيدية. إنما هو الداعي للناس لكي ينتفضوا ويثروا ضدّ الظالمين، والعامل على إقرار حكومة العدل.

وكذلك من جملة الانتقادات التي وجّهها إلى عقائد الشيعة الإمامية اعتقادُهم بالإمام الغائب، وادعاؤهم علم الغيب في حق الأئمة علية السلام.

وقد أجاب ابن قبة الإمامي عن جميع انتقاداتِ هذه، وتعرّض لنقد آرائه، مورداً عليه باعتراضات ترد . بالشكل الذي ذكرها فيه . على أفكار الزيدية وأرائهم. ومن هنا نجده يسعى لتقديم رؤية لنظام الإمامية يمكن الدفاع عنها في مواجهة انتقادات هذا العالم الزيدي. وهو في هذا الكتاب، كما في كتابه الأخرى، يؤكّد على اعتبار التواتر الشيعي للنصّ وحجّيته في إثبات سلسلة الأئمة علية السلام ، وبالنحو نفسه الذي تؤمن به الشيعة^(١٥).

ويمكن العثور على أجوبة أكثر أهمية لشبهاتهم واعتراضاتهم في سيرة أهل البيت علية السلام ، وما ورد عنهم من كلام في شأن ظاهرة الزيدية ونظرتهم إلى مقام الإمامة. الواقع هو ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ أئمة الشيعة علية السلام ، بعد شهادة الإمام الحسين علية السلام ، امتهنوا عن المواجهة المباشرة والمشاركة في الأحداث والواقع السياسيّة، من دون أن يؤدي ذلك إلى تخلفهم عن تأدية وظائفهم الدينية بوصفهم الأئمة والقادة. صحيح أنّهم علية السلام كانوا في فترة من الفترات مغموريين، يعيشون بعيداً عن الأضواء، نتيجةً لعملهم بسياسة التقى من جهة، ونتيجةً لبروز بعض الأسر المتشدّدة

المنسبة إلى رسول الله ﷺ على خطّ المعارضة الشيعية للخلفاء من جهةٍ ثانية، ما جعل خطّهم ونهجهم يخفّت ويختوّل لدى عددٍ من الراغبين بالتشيّع. ولكن مع ذلك فقد استطاعوا - على المدى البعيد - من خلال هذه السياسة المتوازنة التي اتبّعواها في نشر مذهبهم، استطاعوا أن يحققّوا لهذا المذهب إنجازات هامةً، تجلّت فيما بعد في تحول سائر الفرق المتشعبّة عن التشيّع إلى فرق فرعية وثانوية.

وكان من آثار هذه السياسة وإيجابياتها - أيضاً - تفرّغ كلّ إمامٍ من الأئمّة ﷺ لتربيّة تلامذة مميّزين، برعوا في مجال الفقه والكلام والحديث، وكان لهم دورٌ كبيرٌ في نقل ميراث أهل البيت ﷺ إلى الآخرين، وإلى أتباعهم ﷺ في العصور اللاحقة. وهو أمر لا يسع أحداً أن ينكره، من المؤلف والمخالف على حد سواء^(١٦). كما استطاع المعصومون ﷺ، من خلال الكيفيّة التي تعاطوا بها مع الفكر الزيديّ، أن يقوّضوا أساسات هذا الفكر في باب مقام الإمامة، ليحلّ بدلاً منها ما ذكروه هم - أكثر من غيرهم - في بيان مقام هذا المنصب وعظمته. ومع أنّهم كانوا يكثّرون لأنباء البيت العلويّ احتراماً خاصّاً؛ لكونهم من سلالة النبي ﷺ وذرّيته، إلا أنّهم تعاملوا معهم كما يتعاملون مع أيّ شخص عاديّ من ذريته ﷺ. فمثلاً: لم يصدر منهم ﷺ أيّ كلام من شأنه أن يعطي لزيد مقاماً دينياً متميّزاً، بالرغم من كلّ الاحترام الذي كانوا يعاملون به زيداً.

وممّا نقل في هذا الصدد أنّ سعيد بن منصور - وكان من رؤساء الزيدية - سأّل الإمام الباقر ﷺ فقال: ما ترى في النبيّ؛ فإنّ زيداً كان يشربه عندنا؟ قال: ما أصدق على زيد أنّه يشرب مسّكراً، قال: بل قد شربه. قال: فإنّ كان فعل ذلك فإنّ زيداً ليسنبي ولا وصيّنبي، إنّما هو رجلٌ من آل محمدٍ يُخطئ ويصيّب^(١٧). فالإمام ﷺ هنا، ومع عظيم احترامه لزيد، لم يتطرق أصلاً للحديث عن إمامية زيد أو مرجعيته الدينية. كما تقدّم - أيضاً - أنّه لم يكن ليسلم نفسه للأجواء الانفعالية التي كان يفتعلها سائر العلويّين.

وبالرجوع إلى روایات الشيعة وأخبارهم يظهر لنا بوضوح أنّ الأئمّة ﷺ كانوا يركّزون على مبدأ النصّ في الإمامة، ويشترطون في الإمام - على سبيل اللزوم - أن

يكون عالماً بجميع معارف الدين وأحكامه. كما يظهر من تلك الروايات . أيضاً . تأكيدهم البالغ على حصر الأئمة عليهم السلام في نسل الحسين عليه السلام ، وعلى حصر أصحاب تلك الخصائص التي هي شرط في الإمامة في أشخاص معينين . ولا شك في أن التأكيد على هذا الأمر منهم عليهم السلام ناظر . إلى حد كبير . إلى رد آراء العلوّيين الحسينيين ، والجواب عن ادعاءاتهم ^(١٨) .

وعلى هذا الأساس فقد كان الأئمة عليهم السلام ، وهم حفظة الشريعة ومبلغوها ، يحاولون قدر الإمكان مراعاة مشاعر وأحساس الفرق المذهبية المخالفة لهم ، بما فيها الفرق التي شكلها بنو الحسن أنفسهم ، ولكنهم في الوقت عينه سعوا إلى تغيير الذهنية التي كانت سائدة ، والتي تحصر دور الإمام ووظيفته في التصدي للمقام السياسي أو السعي لتشكيل الحكومة وإقرارها . وقد ركزوا في خلال بيانهم لوظائف الإمام على أن الوظيفة الرئيسية والأولية للإمام هي تعليم الناس الحلال والحرام ، وتفسير الشريعة ، والتزكية ، و التربية المجتمع تربيةً أخلاقيةً ، وحفظ الدين وصيانته من عبث أهل البدع ، ومن تدخلات المنتحلين ، وبكلمة : هي المرجعية الدينية التي تتمحور حول هداية الناس والحفاظ على أصالة الشريعة ^(١٩) ، لا مجرد التصدي للخلافة الظاهرية ، ولا المشاركة المباشرة في لعبة السياسة ومجرياتها . وإن حجماً كبيراً من روايات أهل البيت عليهم السلام في باب الإمامة يحكي . أيضاً . عن إمامتهم المذهبية والباطنية ، ويؤكد على أن من وظائفهم هداية الناس ، وحفظ الشريعة ، وليس عبارة عن القيادة السياسية فحسب . وقد ارتأينا هنا أن نختم هذا البحث بنقل عدد من هذه الروايات ^(٢٠) :

١. عن يونس بن عبد الرحمن أن الإمام الكاظم عليه السلام قال له: «يا يونس، لا تكونَ مبتدعاً. مَنْ نظر برأيه هلك، وَمَنْ ترك أهل بيته عليهم السلام ضلّ، وَمَنْ ترك كتاب الله وقول نبيه كفر» ^(٢١) .

٢. وقال الإمام الصادق عليه السلام ليونس بن طبيان: «يا يونس، إن أردت العلم الصحيح فعندهنا أهل البيت، فإنما ورثنا وأوتينا شرع الحكم وفصل الخطاب» ^(٢٢) .

٣. وقال عليه السلام أيضاً: «إن عندنا ما لا نحتاج معه إلى الناس، وإن الناس ليحتاجون

إلينا. وإنْ عندنا كتاباً إملاء رسول الله ﷺ وخطّ على عَلِيٍّ عليهما السلام كلّ حلال وحرام»^(٢٣).

٢. الاضطراب والاختلاف بين أصحاب الأئمة ع في باب الإمامة

مع قطع النظر عن أنّ المجادلات والخصومات السياسية . المذهبية لبعض العلوّين مع الأئمة وأتباعهم من الشيعة الثانية عشرية ، وكذلك اختلافهم في تعين الإمام ، كانت نابعةً من اختلافهم في المبني والأسس المأخوذة من نوع نظرة كلٌّ من الطرفين إلى منشأ الإمامة والقيادة ومقامها وخصوصياتها ، فبعد ظهور الكيسانية عمل الزيدية . من الحسينيين والحسينيين ، بل والعلوّين وغير العلوّين . بشّى الوسائل والسبيل على فصل خطّهم ومنهجهم عن الأئمة ع وخلص شيعتهم وأتباعهم.

كما أنّ جمعاً . على ما نقله النوبختي . توّقفوا ، وصاروا في حيرة من أمرهم ، بعد ما رأوه من اختلاف الأشراف الحسينيين والحسينيين ومشاجراتهم ، فقالوا: نصبر لنرى الذي يرضون به ويجمعون عليه^(٢٤) ، وإنْ كانت هذه الأمانة لم تتحقق لهم أبداً . كما وقع الخلاف . أيضاً . بين سائر أتباع الأئمة ع في مسألة تعين الإمام ، فكانت لكلّ منهم نظرته الخاصة إلى مميزات الإمام والخصال التي يجب أن يتوفّر عليها .

ومع أنّ هؤلاء اتفقوا . على خلاف فرقتي الزيدية والكيسانية . على مسألة أنّ تعين الأئمة وتسلّلهم إنّما يكون تعين من قبل الله تعالى ، وأنه لا سبيل إلى معرفة كلّ منهم إلا بالنصّ عليه من قبل الإمام الذي قبله ، إلا أنّهم . وبناءً على ما نقله المتكلّمون ومؤلفو كتب الملل والنحل من الشيعة . كانوا دائمًا وعقب وفاة أيّ إمام يواجهون أزمة في تعين الإمام الذي بعده ، الأمر الذي يعني . وبالتالي . بروز أسماء عدّة واختيارات مختلفة فيما بينهم^(٢٥) .

وباستثناء الفرق الغالية ، الذين تخطّوا في ادعائهم موضوع الإمامة ، فإنّ الفرق التي شكلّها هؤلاء ، سواء كانت من الفرق التي زالت وانقرضت ، أم تلك التي قدر لها البقاء ، كالناؤوسية والإسماعيلية والواقفية والقطعية ، كانت تخضع وتأثر دائمًا

بمثل هذا العامل.

ونعرض في ما يلي للحديث عن هذا المبحث المهم ضمن محورين منفصلين:

أ.الاضطراب في تعين المصدق الواقعي للإمام —

إن المنشأ الأصلي الذي كان يتسبب في أزمة الاضطراب هذه يكمن في أمرتين: أحدهما: المراقبة السياسية والمذهبية الدائمة التي كانت تحيط بالائمة عليهما السلام، فتقيد حركتهم، وتحول بينهم وبين أن يبيّنوا للناس خصائص الإمامة بشكل لا يعتريه اللبس، وتنعهم من القيام تعين أفرادها بأشخاصهم وأسمائهم.

والثاني: تفرق أصحابهم وشيعته في مناطق مختلفة، وبعيدة عنهم^(٢٦).

وقد كان الأئمة عليهما السلام، بشكل أو باخر، وتبعاً للظروف، يكشفون أمام بعض الأشخاص عن موقع الإمامة و شأنها ، وعن اسم الوصي الذي سيختلفون من بعدهم^(٢٧). وفي بعض الأحيان كان هذا البيان يتافق مع اشتراطهم عليهما السلام على من يسمع كلامهم هذا بأن لا يعلنه على الملأ، على اعتبار أنه سر من أسرار الإمامة التي لا يجوز إفشارها^(٢٨)، ولا سيما أن بعض الذين قاموا بكشف هذا الأسرار وإفشارها قد مهدوا بذلك الأسباب التي تورّطهم، أو تورّط إمامهم، في مأزق حقيقي^(٢٩).

والجدير بالذكر هنا أن هذه الطائفة من الأحاديث التي تضمنت تعيناً للوصي اللاحق على يد الإمام الذي قبله توضح لنا أنها أحاديث لم تكن بهذه الدرجة من الوضوح لدى أصحاب الأئمة وأتباعهم من الشيعة في عصر الحضور؛ إذ لم يكن ممكناً وصولها إليهم آنذاك. وإنما كان وضوحاً ووصولاً إلى أيدي الجميع وعامة الناس في مراحل زمنية متاخرة، بل في الواقع يجب اعتبار هذا الوصول إحدى ثمرات المساعي والجهود التي بذلها المتأخرون من المحدثين؛ وذلك لأن ما ورد في بعض هذه الأحاديث يوحي بأن بعض الأئمة عليهما السلام لم يكن لديهم علم أو اطلاع مسبق على الإمام الذي سيختلفون من بعدهم.

فمن ذلك ما روي في بعض الأخبار من أن الإمام الهادي عليهما السلام لما توفى ابنه محمد قال للإمام الحسن العسكري عليهما السلام: «يابني، أحدث لله شُكراً، فقد أحدثَ فيك

أمراً». وفي خبر آخر عنه عليهما السلام قال: «بَدَا لِلَّهِ فِي أَبِي مُحَمَّدٍ بَعْدَ أَبِي جعْفَرٍ مَا لَمْ يَكُنْ يُعْرَفُ لَهُ»^(٣٠).

ولا يخفى أن القبول بهذا المعنى - كما هو عليه - من وجهة نظر الشيعة الإمامية مشكلٌ غاية الإشكال، وحينئذٍ فإن استبعادنا كونها من الأحاديث المجهولة والموضوعة، بعد كونها قد وردت في الكتب الروائية المعتبرة عند الشيعة، فيمكن القول بأنّ القدر المتيقن من معنى هذه العبارة هو أنّ إماماً الإمام الحادي عشر لم تكن واضحةً لهذين الإمامين عليهما السلام من قبل، ثم اتضحت لها بعد ذلك.

وقد وردت إشارة إلى هذا المأزق وتداعياته - أعني اضطراب الأصحاب في تعين المصادر الواقعيين للإمام - على لسان نصر بن قابوس، أحد أصحاب الإمام الكاظم عليهما السلام، يقول: «قلتُ لأبي إبراهيم موسى بن جعفر عليهما السلام: إني سألت أباك عليهما السلام: من الذي بعْدَك؟ فأخْبَرَنِي أَنَّكَ أَنْتَ هُوَ؟ فلَمَّا تَوَفَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ذَهَبَ النَّاسُ يَمِينًا وشَمَالًا، وَقَلَّتْ وَاصْحَابِي بِكَ، فَأَخْبَرَنِي مَنْ الَّذِي يَكُونُ بَعْدَكَ؟ قَالَ: أَبِنِي عَلَيْهِ السَّلَامُ»^(٣١). كما وردت نصوص كثيرة أخرى عن غيره من الأئمة عليهما السلام، وفيها إشارة أيضاً إلى إماماً الرضا عليهما السلام^(٣٢).

ولأجل إحكام أمر الوصية، وقطع الطريق أمام أي تبريرات أو أعذار يمكن أن يتعلّل بها أحد، فقد كتب الإمام الكاظم عليهما السلام كتاباً أشهد فيه عدداً من وجوه الأصحاب، ممنْ يوثق بهم^(٣٣). وقد استطاعت هذه الخطوة أن تحول دون افتراق الشيعة من بعده. ولكن مع ذلك فقد شهد تاريخ الشيعة بعد وفاته عليهما السلام بروز حادثة الوقف عليهما السلام، وتشكل الفرق المسمّاة بـ«الواقية». صحيح أن بعض أصحابه عليهما السلام، كانوا موكلين من قبله عليهما السلام لأخذ زكاة الأموال من الشيعة، استسلموا لأهوانهم، وانحرفوا عن مسار الإمامة الحقة؛ طمعاً في تلك الأموال، وحرصاً على إبقاءها بأيديهم وعدم دفعها، فأذاعوا في الشيعة أنه عليهما السلام لا يموت^(٣٤)، إلا أنّ من الواضح - أيضاً - أن الأرضية الفكرية والاجتماعية كانت مهيأة من قبل لقبول آدلة ادعائهم وأعذارهم هذه، وتتمثل هذه الأرضية في جو الضغوطات السياسية للخلفاء، والحساسيات الموجودة بين بعض الفرق الداخلية، مضافاً إلى أن تفرق الشيعة من أصحابه عليهما السلام كان بحيث منعهم

من الاطّلاع . بـأجمعهم . على أمر الإمامة ومصير الإمام عليه السلام ، وأفقدهم الجرأة على أن يهّوا . مثلاً . في وجه أعون الخليفة وعمّاله ، ويقولوا لهم: إنّ موسى بن جعفر عليه السلام إمامنا ، ويطالبوهم بإشهاد الناس على موته ، ليضعوا . بذلك . أنفسهم في الواجهة ، وفيه معرض أن يُعرَفوا .

وقد دفعت هذه الأخبار بعضهم إلى اعتبار هذه التداعيات المذهبية أمراً طبيعياً ، حيث قال: «وعندي أنّ الخروج عن نظام الإمامة في ذاك العهد لم يكن لقلة التقوى ، ولا طمعاً في حطام الدنيا ، ولا مسارعة إلى البدع ، واقتحاماً في الأهواء؛ فإنّ سياق الإمامة في الأئمّة الائتين عشر بأعيانهم وأشخاصهم . على ما نعرفهم اليوم . لم يكن متحققاً من أول الأمر ، وإنما تحقق دوراً فدوراً ، وعهداً فعهداً .

فأصحابنا في عهد الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام ، بعدما عرفوا معنى الإمامة ، وقالوا بإمامته وإمامته آبائه ، كانوا يعتقدون بأنّ الأئمّة لا تكون إلاّ اثنى عشر ، من دون أن يكون لهم معرفة بأعيانهم ، ولا بأسمائهم وأوصافهم وشمائلهم ، إلاّ بالأئمّة الماضين منهم ، والإمام الحاضر بين أظهرهم .

ولذلك نرى الخواصّ منهم كان يُقدّون إلى الإمام الحاضر ، ويلتمسون منه أن يعرفّهم الإمام القائم من بعده ، فلا يجيّبهم إلا عند ضيق المجال ، والأمن من الأعداء ، وخوفاً على أنفسهم ، وإشفاقاً من اغتيالهم . ولذلك قالت النصوص ، وعميّت الأنباء عليهم ، ودخلت الشبهات المظلمة في صدورهم . كلّما مضى إمام من أئمّة العترة الطاهرة اختفت الشيعة في الإمام القائم من بعده ، لا يدرّون بمَنْ يأتّمّون ، وإلى ماذا يرجعون؟ مع أنّ فيهم كبار الفقهاء والمتكلّمين ، وحافظوا على الحديث وأمناء الدين . ولو كانت عندهم وفي متناولهم هذه النصوص الكثيرة التي تُروّاها من عهد الغيبة الصغرى وقبله بقليل لما آل بهم الأمر إلى هذه التفرقة الفاضحة ، والقول بالأهواء الباطلة»^(٣٥) .

وهنا؛ ونظراً إلى أهميّة هذا البحث ، نشير إلى بعض الموارد التي تحكى ، من ناحيّة عن ضيق المجال أمام الأئمّة عليهم السلام في تعين مصاديق الإمامة ورجالاتها ، ومن ناحيّة أخرى عن حيرة أصحاب الأئمّة عليهم السلام . ونعتمد في نقل هذه الموارد على بعض الأخبار

والآحاديث الواردة، لنصل لاحقاً إلى الحديث . وبشكلٍ مستقلٍ . عن أصناف الفرق التي تشعب إليها أتباع أهل البيت^{عليهم السلام} على أثر هذه الحيرة، وأعداد هذه الفرق وأسمائها.

١. ورد في الخبر أنّ عمرو بن مسلم سأله الإمام الصادق^{عليه السلام} أن يذكر له أسماء الأئمة^{عليهم السلام} ، فعدّهم الإمام^{عليه السلام} ، بدءاً بأولهم عليّ بن أبي طالب^{عليه السلام} وصولاً إلى أبيه الإمام الباقر^{عليه السلام} ، ولكنّه أجمل الجواب للسائل في ما يتعلق بسائر الأئمة . بل وفيه ما يتعلق بنفسه هو أيضاً .. فلم يكشف له عن أسمائهم^(٣٦) . كما أنه من المعروف تاريخياً أنّ الإمام^{عليه السلام}؛ ولغرض تضليل مخالفيه، ومنهم الخليفة العباسيّ، أوصى . كما أشرنا آنفاً إلى عدّة أشخاص، كان من بينهم المنصور نفسه، وهو ما شكل . أيضاً . أحد أسباب الاضطراب عند الأصحاب في تعين الإمام الواقعي.

٢. وروي في قرب الإسناد أنه لما سُئل الإمام الرضا^{عليه السلام} عن خليفته من بعده امتنع الإمام^{عليه السلام} عن إعطاء جوابٍ واضح، وقال: «هذا الذي سألتَ عنه ليس هذا وقتُه»، ثمّ لما قال له السائل: «جُعلْتُ فداك، قد رأيْتَ ما أبْلِيْنَا به من أبيك، ولستُ آمناً بالأحداث»، كان من جوابه^{عليه السلام}: «أما علمْتَ أنَّ الإمام الفرضُ عليه والواجب من الله إذا خاف الفتُوت على نفسه أن يحتج في الإمام من بعده بحجّةٍ معروفةٍ مبيّنةٍ...الخبر^(٣٧)».

٣. روى الكليني عن هشام بن سالم قال: «كنا بالمدينة بعد وفاة أبي عبد الله^{عليه السلام} ، أنا ومحمد بن النعمان صاحب الطاق، والناس مجتمعون على عبد الله بن جعفر، أنه صاحب الأمر بعد أبيه، فدخلنا عليه، والناس عنده، فسألناه عن الزكاة في كمْ تجب؟ فقال: في مئتي درهم خمسة دراهم، فقلنا له: ففي مئة؟ قال: درهماً ونصف؟ قلنا: والله ما تقول المرجحة هذا، فقال: والله ما أدرى ما تقول المرجحة. قال: فخرجنا ضلالاً لا ندرى إلى أين نتوجه، أنا وأبو جعفر الأحول [وهو نفسه مؤمن بالطاق]، فقدعنا في بعض أرقة المدينة باكيين لا ندرى أين نتوجه، وإلى مَنْ نقصد، نقول: إلى المرجحة، إلى القدرية، إلى المعتزلة، إلى الزيدية، فنحن كذلك إذ رأيت رجلاً شيئاً لا أعرفه يومئلي بيده، فخفتُ أن يكون عيناً من عيون أبي جعفر المنصور؛ وذلك أنه كان له بالمدينة جواسيس على مَنْ يجتمع بعد جعفر الناس، فيؤخذ فيضرب

عنقه، فخفتُ أن يكون منهم، فقلتُ للأحوال: تتحَّ، فإِنِّي خائفٌ على نفسي وعليك، وإنما يريديني ليس يريديك، فتحَّ عنِّي، لا تهلك فتعين على نفسك، فتحَّ عنِّي بعيداً. وتبعُّ الشِّيخ؛ وذلك أَنِّي ظننتُ أَنِّي لا أقدر على التخلص منه، فما زلتُ أتبعه . وقد عُرضت على الموت . حتى ورد بي على باب أبي الحسن موسى عليه السلام، ثمْ خلاني ومضى، فإذا خادم بالباب، فقال لي: ادخل رحمة الله . فدخلت فإذا أبو الحسن موسى عليه السلام، فقال لي ابتدأ منه: إلى إِلَيْ، لا إلى المُرْجَة، ولا إلى القدْرَة، ولا إلى المُعْتَزَلة، ولا إلى الخوارج، ولا إلى الزيدية، قلت: جعلت فداك، مضى أبوك؟ قال: نعم، قلت: مضى موتاً؟ قال: نعم، قلت: فمنْ لنا من بعده؟ قال: إنْ شاء الله أن يهديك هداك، قلت: جعلت فداك، إنْ عبد الله أخاك يزعم أنه الإمام بعد أبيه، فقال: عبد الله يريد أن لا يعبد الله، قال: قلت: جعلت فداك، فمنْ لنا بعده؟ فقال: إنْ شاء الله أن يهديك هداك، قال: قلت: جعلت فداك، فأنتَ هو؟ قال: لا أقول ذلك. قال: فقلت: في نفسي: لم أصب طريق المسألة، ثمْ قلت له: جعلت فداك، عليك إمام؟ قال: لا ، قال: فدخلني شيء لا يعلمه إلا الله إعظاماً له وهيبة، ثمْ قلت: جعلت فداك، أسألك كما كنتُ أسألك؟ قال: سُلْ ثُخْبَر، ولا تُذْعِنْ، فإنْ أذعْتَ فهو الذبح، قال: فسألته، فإذا هو بحر لا ينجز، قلت: جعلت فداك، شيء أبيك ضُلَالٌ، فألقى إليهم هذا الأمر وأدعوههم إليك، فقد أخذت على الكتمان؟ قال: منْ آنسْتَ منهم رشدًا فألقى إليه وخدع عليه بالكتمان، فإنْ أذاع فهو الذبح، وأشار بيده إلى حلقة. قال: فخرجت من عنده، ولقيت أبا جعفر الأحوال، فقال لي: ما وراءك؟ قلت: الْهُدَى وحدَّثَه بالقصة. قال: ثمْ لقينا زارة وأبا بصير، فدخلنا عليه، وسمعا كلامه، وسألاه، وقطعنا عليه، ثمْ لقينا الناس أفواجاً، فكلَّ منْ دخل عليه قطع عليه، إلا طائفة عمَّار السباطي، وبقي عبد الله لا يدخل إليه من الناس إلا القليل»^(٣٨).

واللافت في هذا الخبر أنه يحكى عن أن الحيرة والاضطراب قد وقعا لأشخاص يُحسبون اليوم في عدد أهم وأشهر أصحاب الأئمة عليهم السلام.

٤. رُوي عن علي بن يقطين أنه قال: «لَا كانت وفاة أبي عبد الله عليه السلام قال الناس بعد الله بن جعفر، واختلفوا، فسائل قال به، وسائل قال بأبي الحسن عليه السلام، فدعا زارة

ابنه عبيداً فقال: يابنيّ، الناس مختلفون في هذا الأمر: فمن قال بعد الله فإنما ذهب إلى الخبر الذي جاء أن الإمامة في الكبير من ولد الإمام، فشد راحلتك وامض إلى المدينة حتى تأتيني بصحّة الأمر، فشد راحلته ومضى إلى المدينة، واعتزل زرارة، فلما حضرته الوفاة سأله عن عبيد، فقيل: إنه لم يقدم، فدعا بالمحفظ، فقال: اللهم إني مصدق بما جاء نبيك محمد ﷺ في ما أنزلته عليه، وبينته لنا على لسانه، وإنّي مصدق بما أنزلته عليه في هذا الجامع [يعني القرآن الكريم]، وإن عقدي وديني الذي يأتيني به عبيد ابني وما بينته في كتابك، فإنّ أمتنّي قبل هذا فهذه شهادتي على نفسي وإقرارني بما يأتي به عبيد ابني، وأنّت الشهيد على بذلك».

وقد روی خبر حيرة زرارة بطريق آخر، عن عمته، قالت: «لما وقع زرارة واشتد به، قال: ناولني المصحف، فناولته وفتحته، فوضعه على صدره وأخذه مني، ثم قال: يا عمّة، اشهدني أن ليس لي إمامٌ غير هذا الكتاب»^(٣٩).

هذا. وفي فعله هذا رواية أخرى مفادها أنه إنما أقدم عليه تقىة، ليستعلم من الإمام علية أنه هل لا تزال التقىة واجبة عليه أم لا؟^(٤٠).

إن تقىة كل من الأئمة^{عليهم السلام} من أعدائهم السياسيين، وكذلك من خصومهم من المتكلمين، كانت تحتم عليه في بعض الأحيان أن يدفع الأذى عنه وعن أصحابه بالإجابة بجوابين مختلفتين، وهذا في الوقت عينه. هو ما كان يتسبّب في حيرة أصحابهم.

فمن ذلك . مثلاً : ما روی في عمر بن رياح، الذي قيل: إنه أولاً كان يقول بإمامية أبي جعفر علية السلام، ثم إنّه فارق هذا القول وخالف أصحابه مع عدّة يسيرة بايعوه على ضلالته، فإنه زعم أنه سأله أبا جعفر علية السلام عن مسألة، فأجابه فيها بجواب، ثم عاد إليه في عام آخر، وزعم أنه سأله عن تلك المسألة بعينها، فأجابه فيها بخلاف الجواب الأول، فقال لأبي جعفر علية السلام: هذا خلاف ما أجبتني في هذه المسألة عامك الماضي، فذكر أنه قال له: إن جوابنا خرج على وجه التقىة، فشك في أمره وإمامته^(٤١).
٥. وفي رواية عن الفيض بن المختار: أنه قال لأبي عبد الله علية السلام: «جعلت فداك، وما على إسماعيل أن لا يلزمك إذا كنت أفضيّت إليه الأشياء من بعدي، كما

أفضيَتْ إليك بعد أبيك؟ قال: فقال: يا فيض، إن إسماعيل ليس كأنا من أبي، قلت: جُعلت فداك، فقد كنا لا نشك أن الرحال ستحط إلية من بعدي، وقد قلت فيه ما قلت، فإن كان ما نحاف - وأسائل الله العافية - فإلى مَن؟ قال: فأمسك عَنِّي». ثم جاء في تتمة هذه الرواية أَنَّه عليه السلام دَلَّه على أبي الحسن موسى، قائلًا له: «هو صاحبك الذي سأله عنه»^(٤٢).

وورد عن إسحاق بن عمّار الصيرفي أَنَّه قال: «وصف إسماعيل بن عمّار أخي لأبي عبد الله عليه السلام دينه واعتقاده، فقال: إِنِّي أَشَهُدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَأَنْكُمْ...، ووصفهم - يعني الأئمة - واحداً واحداً، حتى انتهى إلى أبي عبد الله عليه السلام، ثم قال: وإسماعيل من بعدي؟ قال: أَمَّا إسماعيل فلا»^(٤٣).

وورد في رواية أخرى عن الوليد بن صبيح قال: إن عبد الجليل حدثني بأنك أوصيت إلى إسماعيل في حياته قبل موته بثلاث سنين، فقال عليه السلام: يا وليد، لا والله، فإن كنت فعلت فإلى قلان، يعني أبي الحسن موسى عليه السلام، وسمّاه^(٤٤). وهذه الأخبار تحكي عن أن كثيراً من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام . في ذلك العصر الذي كان يتمتع إلى حد ما بقدر من الحرية النسبية . لم يكن لديهم علم أصلاً بخليفة، ومن يكون الإمام من بعده.

٦. وعن ابن الحجاج قال: «سألت عبد الرحمن في السنة التي أخذ فيها أبو الحسن الماضي عليه السلام (يعني الإمام الكاظم عليه السلام)، فقلت له: إن هذا الرجل (الإمام عليه السلام) قد صار في يد هذا (هارون)، وما ندرى إلى ما يصير، فهل بلغك عنه في أحدٍ من ولده شيء؟ فقال لي: ما ظننت أن أحداً يسألني عن هذه المسألة، دخلت على جعفر بن محمد عليه السلام في منزله، فإذا هو في بيته كذا من داره في مسجد له، وهو يدعوه، وعلى يمينه موسى بن جعفر عليه السلام يؤمّن على دعائه، فقلت له: جعلني الله فداك، قد عرفت انقطاعي إليك وخدمتي لك، فمن ولـي الأمر من بعدي؟ قال: يا عبد الرحمن، إن موسى قد لبس الدرع واستوت عليه، فقلت له: لا أحتاج بعدها إلى شيء».

٧. وعن المفضل بن عمر قال: «كنت عند أبي عبد الله عليه السلام ، فدخل أبو إبراهيم عليه السلام (الإمام الكاظم عليه السلام) وهو غلام، فقال: استوص به، وضع أمره عند مَنْ

تحق به من أصحابك». وفي حديث آخر عن فيض بن المختار في حديث طويل في أمر أبي الحسن موسى عليه السلام، حتى قال له أبو عبد الله عليه السلام: «هو صاحبك الذي سأله عنه، فقم فأقر له بحقه»، إلى أن قال له أبو عبد الله عليه السلام: «أما إله لم يؤذن لنا في أول منك»^(٤٥).

٨ رُويَ أَنَّ أَحَدَ أَصْحَابِ الْإِمَامِ الْكَاظِمِ عليه السلام قَالَ لَهُ: «فَأَخْبَرْنِي أَنْتَ بِمِثْلِ مَا أَخْبَرْنِي بِهِ أَبُوكَ عليه السلام»، فَقَالَ لَيْ: نَعَمْ، إِنَّ أَبِي عليه السلام كَانَ فِي زَمَانٍ لَيْسَ هَذَا زَمَانُهُ، فَقَلَّتْ لَهُ: فَمَنْ يَرْضِي مِنْكَ بِهِذَا فَعْلَيْهِ لَعْنَةُ اللَّهِ، قَالَ: فَضَحَّكَ أَبُو إِبْرَاهِيمَ ضَحْكًا شَدِيدًا، ثُمَّ قَالَ: أَخْبَرَكَ يَا أَبا عَمَارَةَ أَنِّي خَرَجْتُ مِنْ مَنْزِلِي فَأَوْصَيْتُ إِلَيْهِ فَلَانَ، وَأَشْرَكْتُ مَعَهُ بَنِيَّ في الظاهر، وَأَوْصَيْتُهُ في الباطن، فَأَفْرَدْتُهُ وَحْدَهُ، وَلَوْ كَانَ الْأَمْرُ إِلَيْهِ لَجَعَلَهُ فِي الْقَاسِمِ أَبْنِي؛ لَحَبِّي إِيَاهُ وَرَأَفَتِي عَلَيْهِ، وَلَكِنَّ ذَلِكَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، يَجْعَلُهُ حَيْثُ يَشَاءُ، وَلَقَدْ جَاءَنِي بِخَبْرِهِ رَسُولُ اللَّهِ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِفِي النَّاسِ، ثُمَّ أَرَانِيهِ وَأَرَانِي مَنْ يَكُونُ مَعَهُ، وَكَذَلِكَ لَا يَوْصِي إِلَى أَحَدٍ مَنَا حَتَّى يَأْتِي بِخَبْرِهِ رَسُولُ اللَّهِ صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَجْدَيِّ عَلَيْهِ صَلَواتُ اللَّهِ عَلَيْهِ»^(٤٦).

٩. عن علي بن عمرو العطار قال: «دخلت على أبي الحسن العسكري عليه السلام (الإمام الهادي)، وأبو جعفر ابنه (محمد) في الأحياء، وأنا أظن أنه هو، فقلت له: جعلت فداك، من أخص من ولدك؟ فقال: لا تخصصوا أحداً حتى يخرج إليكم أمري، قال: فكتبت إليه بعد: في من يكون هذا الأمر؟ قال: فكتب إلى: في الكبير من ولدي... الخبر»^(٤٧).

١٠. عن أبي جرير القمي قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام: جعلت فداك، قد عرفت انقطاعي إلى أبيك ثم إليك، ثم حلفت له: وحق رسول الله صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وحق فلان وفلان حتى انتهيت إليه بأنه لا يخرج مني ما تخبرني به إلى أحدٍ من الناس، وسألته عن أبيه: أحي هو أو ميت؟ فقال: قد والله مات، فقلت: جعلت فداك، إن شيعتك يرونون أن فيه سنة أربعة أنبياء، قال: قد والله الذي لا إله إلا هو هلك، قلت: هلاك غيبة أو هلاك موت؟ قال: هلاك موت، فقلت: لعلك مني في تقية؟ فقال: سبحان الله، قلت: فأوصي إليك؟ قال: نعم، قلت: فأشركَ معك فيها أحداً؟ قال: لا، قلت: فعليك من إخوتك إمام؟ قال: لا، قلت: فأنت الإمام؟ قال: نعم»^(٤٨).

وكلما لاحظنا في هذه الأحاديث . ونظائرها كثیر . أدقها تشير بوضوح إلى أنّ أشخاص الأئمّة وأعيانهم لم يكونوا معروفيـن بالنسبة إلى عددٍ من المـبرـزـين من أصحاب الأئمـةـ عليـهـ الـحـلـمـ ، وأنـ الأئمـةـ كانوا يـتحـاشـون الكـشـفـ عنـ شـخـصـيـاتـهـمـ أمامـ المـلـأـ ، حتىـ أـنـهـمـ كانواـ يـحـتـونـ مـنـ ظـهـرـهـ لـهـ الـأـمـرـ مـنـهـمـ عـلـىـ ضـرـورـةـ إـخـفـائـهـ وـسـطـرـهـ.

بـ. اختلافـهـمـ فيـ صـفـاتـ الإـمـامـ

نقـلـاـ فيـ ماـ سـبـقـ عـدـداـ مـنـ الشـوـاهـدـ التـارـيـخـيـةـ وـالـرـوـاـيـيـةـ الـتـيـ تـحـكـيـ عـنـ وـجـودـ مشـاـكـلـ كـانـ يـعـانـيـ مـنـهـاـ الأـئـمـةـ عليـهـ الـحـلـمــ فيـ مـقـامـ الإـلـاعـانـ وـالـإـبـلـاغـ عـنـ مـقـامـ الإـمـامـ وـمـنـزـلـتـهـ وـأـسـمـاءـ رـجـالـاتـهـ ،ـ وـبـالـتـالـيـ عـنـ اـضـطـرـابـ وـتـحـيـرـ أـصـحـابـهـمـ مـنـ الشـيـعـةـ فيـ تـعـيـينـ الإـمـامـ الـذـيـ يـرـجـعـونـ إـلـيـهـ.

والـجـديـرـ بـالـذـكـرـ هـنـاـ أـنـ مـاـ يـظـهـرـ .ـ وـبـوـضـوـحـ .ـ لـدـىـ مـطـالـعـةـ الـأـخـبـارـ التـارـيـخـيـةـ وـالـحـدـيـثـيـةـ وـالـرـجـالـيـةـ هـوـ أـنـ هـذـاـ اـضـطـرـابـ وـتـحـيـرـ لـمـ يـكـنـ مـقـصـورـاـ عـلـىـ تـعـيـينـ شـخـصـ الإـمـامـ وـاـخـتـيـارـ مـصـادـيقـ الإـمـامـ ،ـ بـلـ إـنـهـ اـنـعـكـسـ .ـ أـيـضاـ .ـ عـلـىـ مـبـدـأـ العـصـمةـ عـنـدـ أـلـئـمـةـ عليـهـ الـحـلـمـ^(٤٩) ،ـ حـيـثـ اـضـطـرـبـوـاـ لـجـهـةـ ضـرـورـةـ ثـبـوتـهـ وـمـجـالـهـ وـحـدـودـهـ ،ـ وـكـذـلـكـ عـلـىـ مـنـشـأـ عـلـمـهـمـ وـحـدـودـهـ وـسـعـةـ دـائـرـتـهـ^(٥٠) ،ـ بـلـ حـتـىـ عـلـىـ بـعـضـ الـخـصـائـصـ الـظـاهـرـيـةـ وـالـخـارـجـيـةـ ،ـ مـنـ قـبـيلـ السـنـ ،ـ وـهـلـ يـجـبـ فيـ الإـمـامـ أـنـ يـكـونـ أـكـبـرـ إـخـوـتـهـ ،ـ إـلـىـ غـيرـ ذـلـكـ مـنـ الـخـصـوصـيـاتـ وـالـمـوـاـصـفـاتـ.

وـرـبـماـ يـمـكـنـ إـرـجـاعـ الـرـوـاـيـاتـ الـوـارـدـةـ عـنـ أـهـلـ الـبـيـتـ عليـهـ الـحـلـمــ فيـ مـجـالـ شـؤـونـ الإـمـامـ وـخـصـائـصـهـاـ وـوـظـائـفـهـاـ ،ـ وـبـالـأـخـصـ تـلـكـ الـمـرـوـيـةـ عـنـ الإـمـامـ الصـادـقـ عليـهـ الـحـلـمــ ،ـ إـلـىـ هـذـاـ النـحوـ مـنـ الـاـخـتـلـافـاتـ بـيـنـ الـأـصـحـابـ.

وـقـدـ تـقـدـمـ فيـ طـيـاتـ الـمـبـاحـثـ السـابـقـةـ إـشـارـةـ إـلـىـ بـعـضـ هـذـهـ الـاـخـتـلـافـاتـ ،ـ وـلـكـنـ؛ـ وـنـظـرـاـ لـمـ يـتـرـكـهـ هـذـاـ الـأـمـرـ مـنـ تـأـثـيرـ بـارـزـ عـلـىـ التـصـنـيـفـاتـ الـفـكـرـيـةـ عـنـ الشـيـعـةـ ،ـ فـلـاـ نـرـىـ بـدـأـاـ هـنـاـ مـنـ الإـشـارـةـ إـلـىـ بـعـضـ أـهـمـ الـمـحاـوـرـ وـالـمـاوـضـيـعـ الـتـيـ كـانـ يـقـعـ بـشـأنـهـاـ الـخـلـافـ وـالـنـزـاعـ ،ـ وـهـمـاـ بـرـأـيـنـاـ :ـ الـعـلـمـ؛ـ وـالـعـصـمةـ.

وـتـجـدرـ الإـشـارـةـ إـلـىـ أـنـ القـولـ بـتـوـفـرـ هـاتـيـنـ الصـفـتـيـنـ الـمـذـكـورـتـيـنـ .ـ أـعـنـيـ الـعـلـمـ،ـ

سواء كان علمًا لدنياً أم علمًا بالغيب، والعصمة، سواء كانت عصمة من الذنب فقط أم عصمة حتى في مقام الفهم وبيان أحكام الشريعة . ووجودهما في الأئمة الاثني عشر المنصوص عليهم يعدّ اليوم واحداً من أركان العقائد والمباني الكلامية التي ينادي بها التشيع الإماميّ، بل قل: إنّ هذا المبدأ استطاع في زماننا الحالي أن يتحول إلى الفكر والشعار الرئيس الذي بات يطبع مدرسة التشيع الاثني عشرى، ويميزها عن جميع ما سواها، بعد أن كان أصحاب الفرق الشيعية الأخرى لا يعتقدون بها، بل . وبحسب ما تشير إليه الشواهد الروائية والتاريخية . إنّ أصحاب الأئمة وأتباعهم في الفقه والكلام، ممن كانوا يعتقدون بمبدأ النصّ والوصية، هم . أيضاً . لم يكونوا رأياً واحداً في ما يتعلق بهذه الفكرة.

وإنّ عودةً سريعة إلى كتب الحديث والرجال كافية لكي نفهم جيداً حقيقة ما كان يدور بين أصحاب الأئمة في ذلك الزمان من الخلاف والنزاع، وأنّ آراءهم كانت مختلفة متقاوطة في ما يرتبط بمسألة الإمامة ومقام الأئمة، فبين من يعدّهم بشراً عاديين، وبين قائلين بأنّهم فوق البشر.

وهذا إنْ دلَّ على شيءٍ فإِنما يدلُّ على أنّ نظرتهم إلى الأئمة لم تكن هي نفس تلك النظرة الواحدة التي غلب الاعتقاد بها في العصور الأخيرة، بل كان بعض أصحاب الأئمة عليهما السلام يرجحون رأيه الخاص ويختاره، حتى ولو كان الإمام رأي آخر^(٥١) ، بل إنّ كثيراً من الأسئلة التي كانوا يوجهونها إليهم عليهما السلام، في كثير من الموارد، لم تكن إلا لهدف اختبارهم ومعرفة أعلميتهم.

نعم، كان لهذه الخلافات بين الأصحاب . حول مقام الأئمة عليهما السلام و شأنهم . أثروا وانعكاساتها عند بعض المعاصرين، حتى أنّ بعضهم رأى فيها دليلاً على تكامل مذهب الشيعة الإمامية على امتداد الزمان.

ولا يخفى أنّ البحث عن كيف كان الأئمة عليهما السلام يقدمون أنفسهم للناس؟ وهل يتوافق الفهم الشيعيّ المعاصر وينسجم مع آراء جميع أصحاب الأئمة المعروفين أم لا؟ وكذلك استعراض وتصوير ما جرى بين علماء الشيعة الاثني عشرية في العصور اللاحقة من خلافات في هذا الصدد، كل ذلك يتطلب مجالاً آخر لا يسع له موضوع

هذا الكتاب. وأمّا هنا فنكتفي باستعراض بعض الموارد التي تحكي واقع النزاع بين أصحاب الأئمة في ما يرتبط بصفي العلم والعصمة.

أولاً: اختلافهم في حدود علم الإمام، وأنه هل يعلم الغيب أم لا؟ —

في نظر إجمالية يمكن لنا أن نقسم الأصحاب على أساس آرائهم في علم الأئمة بالغيب إلى فئتين رئيسيتين، هما: المعتقدون؛ والمنكرون. ويمكن لكل من الفئتين إقامة شواهد وإثباتات تاريخية وحديثية تؤيد مدعاه.

ولتكن نكتفي في المقام باستعراض الشواهد التي تثبت وجود هاتين النظرتين. وأمّا دراسة هذه الأحاديث وتحليلها، وبيان كيفية وجوه الجمع بينها، وكذا التعرض بالنقد والتحليل للأحاديث التي يجعل الأئمة عالين بجميع الأمور^(٥٢)، وكذلك اختلاف المتكلمين الشيعة فيما بينهم، والذي هو - بدوره - ناجم عن اختلاف في نفس الروايات والأخبار التاريخية^(٥٣)، فتحيل القارئ الكريم فيها إلى كتب أهل الفن والاختصاص^(٥٤).

أ. شواهد اعتقاد الأصحاب بأنهم يعلمون الغيب —

في حديث عن أبي عبد الله الصادق^{عليه السلام}، قال: «يا عجباً لأقوام يزعمون أننا نعلم الغيب! ما يعلم الغيب إلا الله عز وجل، لقد هممتُ بضرب جاريتي فلانة، فهرئت متى، فما علمتُ في أي بيوت الدار هي»^(٥٥).

والإمام^{عليه السلام} في هذا الحديث، وإنْ كان ينفي علمه بالغيب، إلا أنَّ الحديث مع ذلك يبقى مؤشراً على وجود اعتقاد كهذا في ذلك الزمان.

ويفي خبر عن أبي بصير قال: «قلت لأبي عبد الله^{عليه السلام}: إنهم [يعني الغلاة] يقولون، قال: وما يقولون؟ قلت: يقولون: تعلم قطر المطر، وعدد النجوم، وورق الشجر، وزن ما في البحر، وعدد التراب، فرفع يده إلى السماء وقال: سبحان الله، سبحان الله، لا والله ما يعلم هذا إلا الله»^(٥٦).

وفي حديث آخر عن ابن المغيرة قال: «كنت عند أبي الحسن^{عليه السلام}، أنا وبحبي بن

عبد الله بن الحسن عليهما السلام، فقال يحيى: جعلت فداك، إنهم يزعمون أنك تعلم الغيب؟ فقال: سبحان الله، سبحان الله، ضع يدك على رأسي، فوالله ما بقيت في جسدي شعرة ولا في رأسي إلا قامت، قال: ثم قال: لا والله، ما هي إلا وراثة عن رسول الله عليهما السلام^(٥٧).

ومثل هذا الاختلاف نجده في مسألة مدى علم الأئمة بالشريعة، ومنشأ علومهم. فعلى سبيل المثال: ورد في رواية أن سديرا الصيرفي سأله جعفر بن محمد عليهما السلام: «جعلت فداك، إن شيعتكم اختلفت فيكم فأكثرت، حتى قال بعضهم: إن الإمام يُشكّt في أذنه، وقال آخرون: يوحى إليه، وقال آخرون: يُقذف في قلبه، وقال آخرون: يرى في منامه، وقال آخرون: إنما يُفتّي بكتب آبائه، فبأبي قولهم أخذ، جعلت فداك؟ فقال: لا تأخذ بشيء من قولهم. يا سديرا، نحن حجّة الله وأمناؤه على خلقه، حلالنا من كتاب الله، وحرامنا منه»^(٥٨).

ب. شواهد إنكار وتردد أصحاب في علم أهل البيت بالغيب —

صحيح أن هناك الكثير من الروايات الدالة على أن لأهل البيت عليهما السلام اطلاعاً على الغيب يجعلهم عالمين بأحكام الشريعة وغيرها من المواضيع غير الدينية، بما فيها أخبار حوادث المستقبل، وأخبار ما كان في الماضي. وهذه الطائفة من الروايات . مع قطع النظر عن صحتها أو عدم صحتها، وعن نقد دراسة أحوال رواتها . قد تم جمعها في الماجموع الروائي عند الشيعة^(٥٩). وهي . بظواهرها . تدل على ثبوت علمهم بالغيب، وشموليتّه، بما لا يدع مجالاً للشك .

ولكن مع ذلك هناك الكثير من الشواهد التاريخية والروائية التي تحكي عن أن أصحاب الأئمة عليهما السلام كانوا ينكرون أو يشكّكون في هذا المعتقد الكلاميّ، مما يجعلنا نشعر بأن بعض الفرضيات الكلامية لا يمكن تطبيقها على بعض الروايات والنقولات التاريخية. ونشير هنا إلى بعض النماذج لهذه الحالة:

١. من جملة الشواهد التاريخية ما ورد من أن حجر بن عدي عليهما السلام لما علم بعزم ابن ملجم على قتل أمير المؤمنين عليهما السلام خرج من المسجد مبادراً، ليمضي إليه عليهما السلام، فيخبره

الخبر ويحدّره من القوم... فإنّ هذا الخبر يُشعر بأنّ هذا الصحابيّ الجليل، الذي عُرِفَ بوفاته الشديد للإمام عليه السلام، كان يفترض مُسبقاً أنّ الإمام عليه السلام لم يكن لديه اطّلاع على ما كان يُحاك له^(٦٠).

وفي الخبر عن ميثم التمّار - وقد كان ممن يختصّه أمير المؤمنين عليه السلام بسرّه - ألمّ ما أخبره الإمام عليه السلام بخبر مقتله هو وحجر بن عديّ ومحمد بن أكثم، يقول هذا الصحابيّ الجليل، الذي يذوب عشقًا وإخلاصًا لعلي عليه السلام: «شكّكتُ في نفسي، وقلتُ: إنّ علياً ليُخبرنا بالغيب، فقلتُ له: أوكائن ذلك يا أمير المؤمنين؟ فقال: إني وربّ الكعبة، كذا عهدت إلى النبي عليه السلام...»^(٦١).

وما ورد من أنّ مسلم بن عقيل بعث بكتاب إلى أبي عبد الله الحسين عليه السلام يحدّره فيه من المجيء إلى الكوفة، أو أنّ عبد الله بن جعفر، زوج العقيلة زينب، وأحد المقربين إلى الإمام الحسين عليه السلام، وكذلك عبد الله بن عباس، والذي كان عالماً بتأويل القرآن، يبعث بكتاب إلى الإمام عليه السلام يحدّره فيه من النزول بكريلاء؛ مخافة قتله. كلّ ذلك من الشواهد الدالة على أنّ هؤلاء جميعاً كان يتصرّرون أنّ الإمام عليه السلام لا يُخبر له بما سيجري عليه في مستقبل أيامه.

٢. وعن هشام بن الحكم أله قال: «قال لي أبو عبد الله عليه السلام: ما فعل ابن الطيار؟ قال: قُلْتُ: مات، قال: رحمه الله، ولقاء نصرة وسروراً، فقد كان شديد الخصومة عناً أهل البيت»^(٦٢). وليس المراد من الخصومة في قوله عليه السلام: «شديد الخصومة» هو العداء فقط، بل يشمل النقاشات والمجادلات العلمية أيضاً. ولكن لا يمكن اعتبار المنازعات والمجادلات الداخلية بين أصحاب الأئمة عليه السلام حول شؤون الأئمة وصفاتهم من جملة الحالات الشائعة لهذا النزاع.

٣. وورد في خبر آخر أنّ الإمام الكاظم عليه السلام أجاب عن سؤال لأحد أصحابه في بعض المسائل الفقهية، فلما تناهى جوابه هذا إلى سمع أبي بصير، قال لذلك السائل: «أظنّ صاحبنا [يعني الإمام الكاظم عليه السلام] ما تكامل علمه [أو حكمه]»^(٦٣). ونسب الشيخ المفيد في كتابه «تصحیح اعتقدات الإمامية» جماعةً من أهل قم (من الشيعة) إلى التقصير؛ لقول بعضهم بأنّ الأئمة عليه السلام «كانوا يلتّجئون في حكم

الشريعة إلى الرأي والظنون، ويذَّعُون مع ذلك أنَّهم من العلماء. وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه».

ولعل نقطة الانعطاف التاريخية في هذا الخلاف بدأت بعد شهادة الإمام الرضا عليه السلام، وإمامته ابنه حديث السن الإمام الجواد عليهما السلام. ويصور النوبختي هذا النزاع الفكري الذي أدى إلى تشعب الشيعة وانقسامهم إلى فرقٍ بالبيان التالي: «وكان سبب الفرقتين اللَّتين اتَّمْتَ إِحْدَاهُمَا بِأَحْمَدَ بْنَ مُوسَى، ورجعت الأخرى إلى القول بالوقف، أَنَّ أَبَا الْحَسْنَ الرَّضَا تَوَفَّى وابْنَهُ مُحَمَّدَ ابْنَ سَبْعَ سَنِينَ، فَاسْتَصْبَرَهُ وَاسْتَصْفَرَهُ، وَقَالُوا: لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْإِمَامُ إِلَّا بِالْغََاَءِ، وَلَوْ جَازَ أَنْ يَأْمُرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِطَاعَةِ غَيْرِ بَالْغََاَءِ لِجَازَ أَنْ يَكْلُفَ اللَّهُ غَيْرَ بَالْغََاَءِ، فَإِنَّهُ كَمَا لَا يَعْقُلُ أَنْ يَحْتَمِلَ التَّكْلِيفَ غَيْرَ بَالْغََاَءِ فَكَذَّلِكَ لَا يَفْهَمُ الْقَضَاءَ بَيْنَ النَّاسِ، دَقِيقَهُ وَجَلِيلَهُ، وَغَامِضُ الْأَحْكَامِ وَشَرَائِعِ الدِّينِ، وَجَمِيعُ مَا أَتَى بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَمَا تَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأَمَّةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مِنْ أَمْرِ دِينِهَا وَدُنْيَاها، طَفَلٌ غَيْرَ بَالْغََاَءِ، وَلَوْ جَازَ أَنْ يُفْهَمَ ذَلِكَ مَنْ قَدْ نَزَّلَ عَنْ حَدِّ الْبَلُوغِ درَجَةً لِجَازَ أَنْ يَفْهَمُ ذَلِكَ طَفَلٌ فِي الْمَهْدِ وَالْخَرْقَ، وَذَلِكَ غَيْرَ مَعْقُولٍ وَلَا مَفْهُومٍ وَلَا مَتَّعَارِفٍ. ثُمَّ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا بِإِيمَانِهِ أَبِي جَعْفَرِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلَيٍّ بْنِ مُوسَى اخْتَلَفُوا فِي كَيْفِيَّةِ عِلْمِهِ: لِحَدَّاثَةِ سَنَّةِ، وَكَانُوا عَلَى ضَرِبٍ مِنَ الْخَلْفَ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: الْإِمَامُ لَا يَكُونُ إِلَّا عَالِمًا، وَأَبْوَ جَعْفَرٍ لَمْ يَكُنْ قَدْ بَلَغَ، وَأَبْوَهُ قَدْ تَوَفَّى، فَكَيْفَ يَعْلَمُ؟ وَمَنْ أَيْنَ عِلْمُ؟».

وفي المقام يعرض النوبختي لنظريتين مختلفتين، ويقول . - بعد عرض النظرية الأولى :- «وقال بعضهم: قبل البلوغ هو إمام، على معنى أنَّ الأمر له دون غيره إلى وقت البلوغ، فإنْ بلغ علم، لا من جهة الإلهام والنكت، ولا الملك، ولا لشيءٍ من الوجوه التي ذكرتها الفرقة المتقدمة؛ لأنَّ الوحي منقطعٌ بعد النبي عليهما السلام بإجماع الأمة، ولأنَّ الإلهام إنما هو أن يلتحقك عند الخاطر والفكر معرفة بشيءٍ كنت قد تقدَّمتْ معرفتك به من الأمور النافعة، فذكرته، وذلك لا يعلم به الأحكام وشرائع الدين على كثرة اختلافها وعللها قبل أن يُوقف بالسمع منها على شيءٍ؛ لأنَّ أصح الناس فكراً، وأوضحهم خاطراً وعقلاً، وأحضرهم توفيقاً، لو فكر وهو لا يسمع بأنَّ الظاهر أربع، والمغرب ثلاثة، والغداة ركعتان، ما استخرج ذلك بفكره، ولا عرفه بنظره، ولا

استدلّ عليه بكمال عقله، ولا أدرك ذلك بحضور توفيقه، ولا لحقه علم ذلك من جهة التوفيق أبداً، ولا يعقل أن يعلم ذلك إلا بالتوقيق والتعليم، فقد بطل أن يعلم شيئاً من ذلك بالإلهام والتوفيق. لكن نقول: إنّه علم ذلك عند البلوغ من كتب أبيه، وما ورثه من العلم فيها، وما له فيها من الأصول والفروع.

وبعض هذه الفرق تجيز القياس في الأحكام للإمام، خاصة على الأصول التي في يديه؛ لأنّه معصوم من الخطأ والزلل، فلا يخطئ في القياس، وإنما صاروا إلى هذه المقالة لضيق الأمر عليهم في علم الإمام وكيفية تعليمه؛ إذ هو ليس ببالغ عندهم.

وقال بعضهم: الإمام يكون غير بالغ، ولو قلل سنّه؛ لأنّ حجة الله، فقد يجوز أن يعلم وإن كان صبياً، ويجوز عليه الأسباب التي ذكرت، من الإلهام والنكت والرؤيا والملك المحدث ورفع المنار والعمود وعرض الأعمال، كل ذلك جائز عليه وفيه، كما جاز ذلك عن سلفه من حجج الله الماضين...»^(٦٤).

ثانياً: اختلاف الأصحاب حول عصمة الأئمة

وهذا الموضوع - أيضاً - كان أحد الموارد المهمة التي كانت محوراً للنزاع بين أصحاب الأئمة.

يقول الشهيد الثاني في كتابه (حقائق الإيمان): «فإن كثيراً منهم ليعني: الشيعة في عصر الأئمة ومن رووا أخبارهم ما كانوا يعتقدون عصمتهم؛ لخفائها عليهم، بل كانوا يعتقدون أنّهم علماء أبرار، يُعرف ذلك من تتبع سيرهم وأحاديثهم. وفي كتاب أبي عمرو الكشّي جملة مطلعة على ذلك»^(٦٥).

وقال السيد مهدي بحر العلوم(١٢١٢هـ) في كتابه في الرجال، عند حديثه عن الفضل بن عبد الملك البقباق، ما نصّه: «وقد تضمن جرأةً عظيمة من البقباق على الإمام

الإمام، حيث نسب إليه ما ينافي اعتقاد عصمته، ومن هذا ونحوه قيل: إنّ عصمة الإمام لم تكن ضروريةً عند السلف. وفيه نظر، وال الصحيح خلاف ذلك»^(٦٦).

ولكنّه عاد في موضع آخر من كتابه، ولدى حديثه عن ابن الجنيد، ليقول: «ما حكاه المفيد عنه من نسبة الأئمة إلى القول بالرأي.... ومن هذا يُعلم أنّ

القول بالقياس مما لم ينفرد به ابن الجنيد من علمائنا، وأنّ له فيه سلفاً من الفضلاء الأعيان، كيونس بن عبد الرحمن، والفضل بن شاذان، وغيرهم، فلا يمكن عذر بطلانه من ضروريّات المذهب في تلك الأزمان»^(٦٧).

وقال أبو الحسن الأشعري في كتابه (مقالات الإسلاميين): «واختلفت الروافض [الشيعة] في الرسول عليه الصلاة والسلام: هل يجوز عليه أن يعصي أم لا؟ وهم فرقتان. فالفرقة الأولى منهم يزعمون أنَّ الرسول ﷺ جائزٌ عليه أن يعصي الله، وأنَّ النبي ﷺ قد عصى الله فيأخذ الفداء يوم بدر، فأمّا الأئمة فلا يجوز عليهم ذلك؛ لأنَّ الرسول إذا عصى فالوحى يأتيه من قبل الله، والأئمة لا يُوحى إليهم، ولا تهبط الملائكة عليهم، وهم معصومون، فلا يجوز عليهم أن يسهووا، ولا يغلطوا، وإن جاز على الرسول العصيان، والقاتل بهذا القول هشام بن الحكم.

والفرقة الثانية منهم يزعمون أنه لا يجوز على الرسول - عليه الصلاة والسلام - أن يعصي الله عزَّ وجلَّ، ولا يجوز ذلك على الأئمة؛ لأنَّهم جميعاً حجج الله، وهم معصومون من الزلل...»^(٦٨).

وقال في موضع آخر: «وحكى سليمان بن جرير الزبيدي أنَّ فرقة من الإمامية تزعم أنَّ الأمر بعد النبي ﷺ إلى عليّ بن أبي طالب... أنَّهم لا يُثبتون العصمة لجماعة أهل البيت كما يُثبت أولئك، ولكنَّهم يرجون ذلك لهم...»^(٦٩).

وعلى أيِّ حال يمكن استعراض عدمِ من الشواهد التي تتفع لفهم آراء أصحاب الأئمة عليهما السلام ورواية الأخبار عنهم، ومن كلا الفريقين - القائلين بالعصمة والناففين لها على حد سواء...»^(٧٠).

أ. شواهد قبولهم بثبوت العصمة للأئمة عليهما السلام

روي عن الأصبغ بن نباتة أنه كان يقول: «إِنَّكُمْ [أهل البيت] بمنزلتهم، غير أنَّكم لستم بأنباء»^(٧١). وعن سلمان أنه خطب فقال: «فإنَّ عند عليٍّ عليه السلام علم المنايا وعلم الوصايا وفصل الخطاب على منهاج هارون... فعليكم بآل محمد؛ فإنَّهم القادة إلى الجنة والدعاة إليها إلى يوم القيمة»^(٧٢).

ونقل ما هو شبيه بهذا الكلام عن أبي ذر، حيث قال: «فعليكم بكتاب الله والشيخ عليّ بن أبي طالب، فإني سمعت رسول الله ﷺ وهو يقول: عليّ أول من آمن بي وصدقني، وهو أول من يصافحني يوم القيمة، وهو الصديق الأكبر، وهو الفارق بعدي، يفرق بين الحق والباطل... إنما مثل أهل بيتي في هذه الأمة مثل سفينة نوح في لجة البحر... الخبر»^(٧٣).

وقال قبر في علي عليه السلام: «أنا مولى صالح المؤمنين، ووارث النبيين، وخير الوصيّين، وأكابر المسلمين، ويعسوب المؤمنين، ونور المجاهدين، ورئيس البكائين، وزين العابدين، وسراج الماضين، وضوء القائمين، وأفضل القانتين، ولسان رسول رب العالمين، وأول المؤمنين من آل ياسين، المؤيد بجبريل الأمين، والمنصور ب咪كائيل المتين...»^(٧٤).

وهذه الشواهد كلها تحكي عن عصمة أهل البيت ع بشكل عام، ولا سيما أمير المؤمنين ع، وأنهم ع فضل الخطاب. أضيف إلى ذلك أن هناك العديد من الروايات التاريخية والحديثية في باب اعتقاد أصحاب الأئمة ع بكونهم مفترضي الطاعة، وتسلیمهم التام لهم.

ويمكن أن يُشار في هذا المجال إلى شواهد عدّة تحكي قول محمد بن أبي بكر بالعصمة في أمير المؤمنين ع^(٧٥)، وقول أبي خالد الكابلي بها في الإمام السجاد ع^(٧٦)، وكذلك حمران بن أعين ومؤمن الطاق في الباقر ع^(٧٧)، وكل من زراة بن أعين^(٧٨)، وهشام بن الحكم^(٧٩)، وحنان بن سدير^(٨٠)، وسلامان بن خالد البريري^(٨٢)، وخالد البجلي^(٨٣)، ونصر بن حازم^(٨٤)، والحسن بن زياد^(٨٥)، وعيسى بن السري^(٨٦)، وسعيد الأعرج^(٨٧)، وغيرهم^(٨٨)، في حق الإمام الصادق ع، وصولاً إلى الإمام الهادي ع.

وكان جابر بن يزيد الجعفي يقول: «حدّثني وصيّ الأووصياء ووارث علم الأنبياء محمد بن علي ع»، حتّى وصفه الناس لأجل ذلك باضطراب الحال^(٨٩).

وكان المعلى بن خنيس - أيضًا - يعدّ الأئمة ع أمناء الله في أرضه^(٩٠).

وينقل النجاشي عن أبان بن تغلب، وقد سأله «شاب» فقال: يا أبا سعيد، أخبرني

كم شهد مع علي بن أبي طالب عليه السلام من أصحاب النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه؟ قال: فقال له أبا: كأنك تريد أن تعرف فضل علي عليه السلام بمن تبعه من أصحاب رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه؟ قال: فقال الرجل: هو ذاك. فقال: والله ما عرفا فضلهم إلا باتباعهم إياهم.... الشيعة الذين إذا اختلف الناس عن رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه أخذوا بقول علي عليه السلام، وإذا اختلف الناس عن علي أخذوا بقول عصر بن محمد عليه السلام»^(٩١).

كما ورد في عدد من الأخبار . أيضاً . أن بعض أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يعرضون عليهم دينهم ومعتقداتهم الكلامية^(٩٢) ، وكانوا يقبلون ضمانتهم لهم بدخول الجنة^(٩٣) ، بل كانوا لا يتزدرون في الأخذ بأخبار المغيبات منهم عليهم السلام . وكل ذلك يحكي عن نوع من العصمة كانوا يقولون بها للأئمة عليهم السلام ، ولا سيما في مجال فهم الشريعة وأحكامها.

ولكن، ومع كل تلك الشواهد، هناك شواهد أخرى . أيضاً . تحكي عن وجود تحفظات لدى بعض الأصحاب في هذا الموضوع، نعرض لها في ما يلي:

بـ. شواهد عدم اعتنائهم بإثبات العصمة لهم عليهم السلام —

بناءً على ما رواه الكشي في رجاله فإن خزيمة بن ثابت لم يزل يتزدّ في القتال في صفين حتى قُتل عمّار، فلما قُتل عمّار سل سيفه^(٩٥). والمغزى الذي يريد هذا الكلام أن يوصله هو أن خزيمة كان يرى أن المعيار في معرفة وتشخيص جبهة الحق كان وجود عمّار فيها، وليس قيادة علي عليه السلام لها.

وفي كلام عن ابن عباس أنه قال: «فما بال هؤلاء القوم [يعني آل محمد عليهم السلام] يفتخرن علينا، يقولون إنهم أعلم منا!»^(٩٦). وهو دون شك يحكي عن ذلك الأمر أيضاً. وقال نعيم بن دجاجة لأمير المؤمنين عليه السلام: «أما والله، إن المقام معك لذلٌ، وإن فراقك لكفر»^(٩٧). وقال سفيان بن ليلي الهمدي . وكان من أصحاب الإمام الحسن المجتبى عليه السلام . للإمام الحسن: «السلام عليك ما مذل المؤمنين». وهي كلمات . ولا شك . مهينة في حق هذا الإمام المظلوم عليه السلام^(٩٨).

وروي عن زرارة أنه قال: «رحم الله أبا عصر، وأمّا عصر فإنّ في قلبي عليه

لفته». وروي - أيضاً - أنه قال: «صاحبكم هذا [يعني الإمام الصادق عليه السلام] ليس له بصيرة بـكلام الرجال». ونقل عنه أنه عندما سمع جواب أبي عبد الله الصادق عليه السلام، في مسألة نقلها الحكم بين عتبة عن أبيه الباقي عليه السلام، إذ قال عليه السلام: «ما قال أبي هذا قطّ، كذب الحكم على أبي»، خرج وهو يقول: ما أرى الحكم كذب على أبيه^(٩٩).

وكذلك سُبِّ إلى أبي بصير قوله: «أظنّ صاحبنا [يعني الإمام الكاظم عليه السلام] ما تكامل علمه»، أو أنه كان يقول: «ما أظنّ صاحبنا تناهى حلمه بعد»، أو «أما إن صاحبكم لو ظفر بها [يعني الدنيا] لاستأثر بها»^(١٠٠).

وفي هذا المجال يمكن أن يُذكر - أيضاً - مخالفات الأصحاب للأئمة عليهم السلام في بعض الأفكار والمعتقدات الكلامية، كأبواب الجسمانية، والشبيهة، ووجه الله، وقدرته. وكذلك يمكن التمثيل - أيضاً - بمخالفات كل من زرارة ومحمد بن مسلم ومؤمن الطاق وهشام بن الحكم وهشام بن سالم وأخرين^(١٠١).

ويمكن التمثيل أيضاً باختلافات الأصحاب فيما بينهم في بعض الأبواب الأخرى، والتي كانت تنتهي بالرجوع إلى الأئمة عليهم وسؤالهم.

فعن الإمام الجواد عليه السلام . وقد سُئل عن الصلاة خلف أصحاب هشام بن الحكم .

أنه قال: «يأبى عليك علي بن حديد، قلت: فأخذ بقوله؟ قال: نعم»^(١٠٢).

وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ولكن حجر بن زائدة وعامر بن جذاعة أتياني فشتماه عندي، فقلت لهم: لا تفعلا؛ فإنّ أهواه، فلم يقبلوا»^(١٠٣).

وفي السياق عينه، يمكن الإشارة - أيضاً - إلى اعتراف بعض الأصحاب على عمل الأئمة. فقد اعترض البقباق على الإمام الصادق عليه السلام قائلاً له: «قد والله عاقبت حريراً بأعظم مما صنع»، وحرiz هذا - طبقاً لما ينقل الكشي - نقل عنه يونس بن عبد الرحمن فقهأً كثيراً^(١٠٤).

وكذلك اعتراف عبّاد بن صهيب وسفيان الثوري على الإمام الصادق عليه السلام على خلفية ارتداء الإمام عليه السلام لباساً فاخراً^(١٠٥).

أو اعتراف أبي عون الأبرش وتعجب الفضل بن الحارث في خروج أبي محمد الحسن العسكري عليه السلام في جنازة أبيه وقد شقّ قميصه^(١٠٦).

أو مخالفة الفضل بن شاذان لبعض أفعال الإمام الحسن العسكري عليه السلام ووكلائه، حتى قال الإمام عليه السلام . في ما روى الكشي : « هذا الفضل بن شاذان ما لنا ولهم... كلما كتبنا عليهم كتاباً اعرض علينا في ذلك... ». كما ثُقل عنه أنه كان يمنع الناس من دفع الخمس والزكاة إلى وكيل الإمام عليه السلام^(١٠٧).

ومع كل هذه الشواهد التي ذكرناها فإن مراجعة كتب الرجال تعطي أنه وبالرغم من أن كثيراً من الأصحاب كانوا يخالفون الأئمة عليهما السلام في بعض المجالات، إلا أنهم مع ذلك كانوا يتعاملون مع آراء الأئمة وأقوالهم في مجال تفسير الشريعة، وبالأخص في المجال الفقهي، على أساس أنها على جانب من العصمة. نعم، نظرة العصمة هذه إلى أقوالهم عليهما السلام كانت بشكل محدود إلى زمان الإمامين الراشد والصادق عليهما السلام. ولكن بعد الذي بيّنه هذا الإمام من خصائص الإمام ومقام الإمامة تغيرت نظرة الأصحاب إلى أقوال الأئمة عليهما السلام ، وتحولت إلى نظرة أخرى. ومن هنا كان أكثرهم بعد الإمام الرضا عليهما السلام قائلين بعصمتهم عليهما السلام.

والجدير بالذكر أن بعض الروايات التاريخية والروائية دلت على أن أمير المؤمنين عليهما السلام هو نفسه، لم يكن يرى نفسه . في بعض الأمور . فوق أن يُخطئ . ولا يخفى أن نقد ودراسة هذه الأخبار، أو توجيهها والجمع بينها وبين سائر الروايات، وكذلك تطبيق بعض الفرضيات الكلامية مع بعض الروايات التاريخية والروائية، خارجة عن عهدة مؤلف هذا الكتاب، وعن طاقته. وكما أشرنا في مستهل هذا الكتاب فهو ليس معداً إلا لتناول الروايات والنقولات التاريخية الواردة في جذور وقوع الاختلاف والانقسام بين الشيعة.

٣. النازعات الداخلية بين الأصحاب، وموقف الأئمة منها -

طبقاً لما نقله المؤرخون في علم معرفة الفرق فإن إطلاق بعض الألقاب على فرق الشيعة، نظير: الرافضة، والمطورة، والحمارية، وكذلك توجيهاته الاتهامات لبعض أصحاب الأئمة عليهما السلام بالتشبيه والتجمسيم لله تعالى، إنما بدأ على أيدي فرق الشيعة أنفسهم. وقد أشرنا في محله إلى الدور البارز والمصيري الذي لعبته المنافسات

والخصومات السياسية، وتدخلات الحكام في العصرين الأموي والعباسي، في إيجاد وبلوة الخلاف الداخلي الشيعي. ومن الطبيعي جداً، في فرق تعيش في أجواء من الخوف والتقيّة والسجن والقتل والفرار، ولا تتمكن من الاتصال بقياداتها، إلا بعد دفع ضريبة مرتفعة من الدماء، من الطبيعي جداً في ظل هذه الأجواء العصبية أن يكون انقسامهم وتشعّبهم واختلافهم بدرجة أكبر. نعم، لا ينبغي لنا أن نرجع كافة الاختلافات الداخلية والنزاعات الشديدة التي كانت تحدث بين أصحاب الأئمة عليهم السلام وفي داخل الفرق الشيعية إلى عوامل خارجية. فقد نقل النوبختي - أحد أشهر المؤلفين في الفرق من الشيعة - أن كل واحدة من فرق الشيعة المختلفة، أو من الفرق المسنوبة إلى الشيعة، كانت تعدّ الفرق الشيعية الأخرى المخالفة لها. أيضاً، فرقاً كافرة ومشركةً ومهدورة الدم، بل كانت تفتت - أحياناً - بوجوب اغتيال أتباعها، وختفهم، ومصادرتهم أموالهم^(١٠٨).

وعلى هذا الأساس ليس غريباً أن يقول الشهريستاني: «بين الأخبارية منهم والكلامية سيفٌ وتکفیر، وكذلك بين التفضيلية والوعيدية قتالٌ وتضليل»^(١٠٩). ونشير هنا إلى جانب من هذه الخلافات التاريخية، مع ذكر مصادرها، على لسان أحد الباحثين، يقول: «أدّت الخلافات المذهبية حول المسائل الكلامية إلى ظهور الفرق والمجموعات المختلفة، كما أفضّلت إلى احتدام الأبحاث الحادة بين أصحاب الأئمة عليهم السلام^(١١٠). وقد كان لكل واحد من كبار أصحاب الأئمة عليهم السلام فرقته الخاصة والمستقلة^(١١١)، ووجدنا أحياناً أن كل واحدة من هذه الفرق كانت تکفر الفرق الأخرى^(١١٢)، كما ألف أتباع كل منها كتاباً تحيّزوا فيها لآرائهم، ودافعوا عنها، وردوا على آراء وأفكار الفرق الأخرى^(١١٣). والغريب أن نجد - أحياناً - أبناء الفرق الواحدة يختلفون في كافة الأصول الفكرية، باشتقاء القبول بإمامية الأئمة عليهم السلام وقيادتهم وثبتوت الرئاسة الدينية لهم^(١١٤). وإن ذلك اشتعل كثيراً من الشيعة ممن أحاطوا بالأئمة عليهم السلام بسماع الأخبار منهم، ونقلها عنهم، نائين بأنفسهم عن المناقشات والمناظرات الكلامية، ولم تكون نظرتهم إلى متكلمي الشيعة نظرة إيجابية^(١١٥). وكان المتكلمون الذين امتدحهم الأئمة عليهم السلام وشجّعوهم على المضي في مناظراتهم

الكلامية يعانون من هؤلاء، فكان الأئمة عليهما السلام يصبرونهم ويخففون عنهم^(١١٦). وكانوا يحثونهم على الرفق بهم؛ لأنّ كلامهم يدق عليهم ويختفي عنهم^(١١٧). وكان المحدثون من أهل قم يتشددون في حق المتكلمين^(١١٨). وكان بعضهم يضع الكثير من الروايات في الذم والطعن على المتكلمين وعلماء الكلام، وينسبونها إلى الأئمة عليهما السلام^(١١٩)، كما دونوا كتاباً في هذا المجال^(١٢٠). ومن ناحية أخرى كان الأئمة عليهما السلام يحيّلون شيعتهم ويرجعونهم إلى هؤلاء المتكلمين وكتبهم^(١٢١)، بل كانوا يحثون القميّين أيضاً على احترام هؤلاء المتكلمين ومحبّتهم، بالرغم مما كان من العداوة التي كان يكنّها لهم محدثوهم^(١٢٢).

وقد ورد في الخبر عن الإمام أبي الحسن الرضا عليهما السلام، عن سليمان بن جعفر الجعفري، قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليهما السلام عن هشام بن الحكم؟ قال: فقال لي: رحمه الله، كان عبداً ناصحاً، أوذى من قبل أصحابه؛ حسداً منهم له»^(١٢٣). وعنده عليهما السلام في موضع آخر أنه طلب خاطر جمعٍ من عرّفوا بحبّهم ليونس، إزاء تكفير بعض الأصحاب لهم، وأخبرهم بأنّهم من الناجين^(١٢٤).

ونلاحظ هنا أنّ الإمام الرضا عليهما السلام لا يرى انفصال يونس وهشام عنه، ولا يعد آراءهما مخالفةً لتعاليم أهل البيت عليهما السلام. ولكن يبدو أنّ بعض أصحاب هذا الإمام المعصوم عليهما السلام كان لهم مع هشام تصرُّف آخر مغاير تماماً.

فقد ورد أنه «اجتمع ابن سالم (هشام) وهشام بن الحكم وجميل بن دراج وعبد الرحمن بن الحجاج ومحمد بن حمران وسعيد بن غزوان ونحو من خمسة عشر من أصحابنا، فسألوا هشام بن الحكم أن يناظر هشام بن سالم في ما اختلفوا فيه من التوحيد وصفة الله عزّ وجلّ، وعن غير ذلك، لينظروا أيهما أقوى حجةً، فرضي هشام بن سالم أن يتكلّم عند محمد ابن عمير، ورضي هشام بن الحكم أن يتكلّم عند محمد بن هشام، فتكلما، وساقا ما جرى بينهما. وقال: قال عبد الرحمن بن الحجاج لهشام بن الحكم: كفرتَ - والله - بالله العظيم وألحدتَ فيه، ويحك! ما قدرت أن تشبه كلام ربك إلا العود يضرب به!»^(١٢٥).

ومع أنه لا بُعد في أن يُقال بأنّ بعض هذه الخلافات يشكّل حصيلةً لحالة التتوّع

والتعديّة الفكرية التي تعمّد الأئمّة عليهم السلام إيجادها وإرساءها بين الأصحاب من خلال ترك المجال لهم لاختيار آرائهم بحرّيّة تامة، ومن خلال القول باجتهادهم ورشدهم الفكريّ وإحالة الناس عليهم، إلاّ أنّه من الواضح أنّ بعض تصرّفاتهم لم تقع في موقع الرضا والقبول منهم عليهم السلام؛ وذلك نظراً لما جرّته على الشيعة من تداعيات مضرّة، وبالاخص تلك النزاعات التي كانت توجّب التطاول من المخالفين لأهل البيت وشيعتهم عليهم، بل كانوا على الدوام ينصحون أصحابهم بالقول: «كونوا لنا زيناً، ولا تكونوا علينا شيئاً».

نعم، لو صحت هذه الروايات، وأنّ أصحاب الأئمّة عليهم السلام كانوا - ولأنّى الأسباب - يَتَّهمون الطرف المقابل لهم بالخروج عن الدين، لما كان غريباً أن يعمد المؤرخون ونقلة الأخبار من غير الشيعة، وبعد اطلاعهم على كلّ هذه الخلافات . والتي استطاع أئمّة عليهم السلام بحكمتهم وذكائهم أن يرفعوا معظمها ..، أن يعمدوا إلى تضخيمها والبالغة في تصويرها، وصولاً إلى نسبة بعض الفرق إلى الشيعة، كالزرارية والهشامية والنعmaniّة [وبتعبيرهم الشيطانيّة].

٤. دعاوى المهدوية، والرجعة، وعدم الموت، في حقّ الأئمّة —

يعدّ موضوع المهدوية، بمعنى ظهور وقيام رجلٍ من ذرّيّة النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه «المهديّ»، من المواضيع القديمة العهد، والتي كان ظهورها على الساحة الإسلامية في مرحلةٍ سابقة على تشكّل الفرق الشيعيّة^(١٢٦). وينشأ هذا الاعتقاد . الذي عمّ الإيمان به معظم الفرق الإسلامية . من أحاديث كثيرة واردة عن النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه في باب ظهور المهديّ الموعود. كما ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام ، في الفترة الزمنية المتداة التي عاشوا فيها، أخبارٌ كثيرة تعرّضوا فيها لبيان مواصفات وخصائص زمان الظهور، فأوضحوها بذلك كثيراً من الجوانب المرتبطة بهذا الموضوع.

غير أنّ هذا الوضوح لم يصل إلى الحدّ الذي يقطع الطريق ويسدّ الأبواب في وجه أيّ افتراء وادّعاء، ما جعل الخلاف حول تعين مصدق المهديّ الموعود خلافاً قدّيماً جداً، بدأ منذ القرون الأولى، وتتابع واستمرّ حتى العصور اللاحقة. فكان

كثيرٌ من الأشخاص على مرّ التاريخ، وفي سياق الترويج لأنفسهم، يدعون المهدوية لهم، بمناسبةٍ وغير مناسبة، وكان بعضُهم - أيضاً - يدعى لها لأفرادٍ من أهل البيت عليهم السلام. ومن أهم موالصفات هذا الإمام المنجي وأهدافه البارزة، والمتفق عليها، والتي ورد ذكرها في الأحاديث النبوية، وتعرض الأئمة عليهم السلام لبيانها وتفصيلها: القيام وتشكيل الدولة الإسلامية، وتخليص الناس من ظلم الظالمين وجورهم. وعلى العموم فإن البحث عن دعاوى المهدوية المطروحة وتحليلها أمرٌ خارج عن سياق أهداف هذا الكتاب.

إلا أنه، وبالرجوع إلى الدراسات التاريخية التي تحكي عن ظهور بعض المدعين للمهدوية، وأيضاً عن إقبال بعض الناس عليهم، في أواخر القرن الأول، يتضح لنا أن هذا الفكر، وهذا الانتظار، قد استطاع أن يثبت وأن يكرس نفسه في الأذهان منذ ذلك الزمن.

ومن هنا، ومع وجود هذه الذهنية، كان الشيعة، أكثر من غيرهم، يعيشون في كل زمان. حالة الأمل والانتظار لأن يكون خروج وقيام المهدي الموعود والقائم المنتظر عليه السلام في حياتهم، وفي الزمان الذي يعيشون فيه؛ ليخلصهم من أنواع الشدائد والتضييق والضغوطات السياسية التي كانت تمارس عليهم، ولويقظي على الأنظمة والحكومات الفاسدة التي كانت تسومهم سوء العذاب.

ولا نرتاب هنا في أن كثيراً من دعاوى المهدوية التي شاهدناها على مرّ التاريخ كانت تخفي في سريرتها أهدافاً وأغراضًا شخصيةً وماديةً، ويطمح أصحابها إلى الوصول من خلالها إلى مناصب أو مكتسبات سياسية، إلا أنه لا يسعنا أن ننكر، أيضاً. أن ما يقف وراء كثير منها إنما هو هذا التيار الهادر المشتاق إلى وجود المهدي، على خلفية طلبهم الحيث للنجاة من ضنك الأزمات التي كانوا يعيشونها، ما كان يحرّكهم نحو تطبيق هذا العنوان بغير علم على أشخاص مختلفين.

ويمكن لنا أن نبرئ كثيراً من الدعاوى - الجاهلة وغير الواقعية - التي أثبتت المهدوية للأئمة عليهم السلام أو الآخرين من ذرية النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه وأن ننزعها من أنفاس التحامل والنوایا السيئة. وكانت ذهنية الانتظار هذه هي ما يدفع ببعضهم، بعد وفاة أيّ إمام،

إلى إنكار موته وعدم التصديق به؛ لأنّ على القائم . في عرفهم . أن يتم رسالته قبل موته، ما يعني أنه لا يموت قبل أن يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً. فكان هؤلاء . إثر ذلك . بين من ينكر موت ذلك الإمام، وبين من يقول بأنه . على الأقل . سيرجع بعد موته إلى هذه الدنيا؛ ليتم وظيفته، وهي القيام بالسيف.

وعلى هذا الأساس يمكن القول بأنّ دعاوى المهدوية في حقّ أفراد من ذرية النبي ﷺ، وأهله من ذلك تطبيق عنوان «القائم» على كلّ واحد من أئمّة أهل البيت ع، وما كان يتبع ذلك من إنكار موتهم، أو الاعتقاد برجعتهم، هي . بشكلٍ عامٌ . إما ناشئة من الضغوطات السياسية التي كانت تمارس عليهم، وإما من توقعات وملاحظات سياسية معينة حثّت عليهم ذلك، وأحياناً من أصول كلامية مفروضة تسلّموا عليها. وبإجراء دراسة في تاريخ بعض الفرق، من قبيل: السبئية والكيسانية والناؤوسية والإسماعيلية والواقفية، وبعض تشعبات العلوبيين في عصر أهل البيت ع، يتضح لنا أنّ أول ما أدّعوه تلك الفرق، وال نقاط المفصلة التي أدّت إلى ظهورها، كان عبارة عن هذه العقيدة المشار إليها^(١٢٧).

وإنّ نظرة إلى ما ذكره النويختي والأشعري في كتابيهما: فرق الشيعة، والمقالات والفرق، وكذلك الأخبار المترفة التي ذكرها الكشي في كتاب الرجال، حول ظهور الفرق الشيعية ومعتقداتها، كلّ ذلك يشير بوضوح إلى ما ذكرناه.

ونقضّ الطرف هنا عن الأخبار المنسوبة إلى ابن سباء، وكذلك عن دعاوى مؤسّسي الكيسانية، أو دعاوى المهدوية في محمد بن الحنفية. ونوجّه دفة البحث نحو التعرّف . إجمالاً وبشكلٍ عامٍ . على هذه الدعاوى.

فبناءً على ما ذكره النويختي أنه بعد وفاة الإمام أبي جعفر الباقر ع قال فرقه بإمامية محمد النفس الزكية، وزعموا أنه القائم المهيـ، وذهبـت فرقـة أخرى إلى الاعتقـاد بمـهدـوية الإمام عـ نفسه^(١٢٨).

وفي خـبر عن أبي جعـفر البـاقـر عـ يقول لهـ الـراـوـيـ: إنـ شـيـعـتكـ بـالـعـرـاقـ كـثـيرـةـ، وـالـلـهـ مـاـ يـقـيـنـ أـهـلـ بـيـتـكـ مـثـلـكـ، فـكـيـفـ لـاـ تـخـرـجـ؟ـ فـقـالـ لـهـ الإـمـامـ عـ: ...إـيـ وـالـلـهـ، مـاـ أـنـاـ صـاحـبـكـ [ـيـعـنـيـ المـهـيـ]ـ^(١٢٩).

ولما توفي أبو عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام فرقه بأنّ جعفر بن محمد حيّ، لم يمت ولا يموت، حتّى يظهر ويلي أمر الناس، وهو القائم المهيّ. واستندوا في ذلك إلى روايات زعموها^(١٣٠).

وقد ذُكر في سبب ذلك - أيضاً - علة أخرى، وهي أنّه مع بدء إمامته عليهما السلام انقض جمعٌ كبير ضدّ الحكومة الجائرة لبني أمية، وكان المجتمع الإسلامي - آنذاك - في انتظار ثورة عظيمة عارمة، وحيث إنّ الإمام الصادق عليهما السلام في ذلك الزمان كان - بحسب اعتقاد جميع الشيعة - أهمّ وأبرز مَنْ بقي من ذرّة النبي عليهما السلام^(١٣١)، فقد كان الجميع في انتظار أن يبادر هو عليهما السلام للقيام بهم لأخذ الحكم، وأن يُقدم على ما يخوّله الاضطلاع بدوره السياسي^(١٣٢). وفي ظلّ هذه الأجواء كان من الطبيعي بالنسبة إلى بعضهم - مهما بلغوا من القلة، وإلى حدّ أن لا يُعبأ بهم -، ممَّن لا معرفة لهم بالإمام ووظائفه، أو ممَّن كانوا يعيشون مع أوهامهم وتخيلاتهم، كان من الطبيعي أن يدعّي هؤلاء بعد وفاة الإمام عليهما السلام أنه لم يمت ولا يموت، وأنّهم بانتظار ظهوره مجدّداً، وأنّه هو القائم المهيّ.

وبعد شهادة الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليهما السلام اتضحت نتيجة هذا الفكر أكثر فأكثر، حيث كان سبباً لظهور فرقه باسم «الواقفية».

وبعد وفاة الأئمة الثلاثة الذين أتّوا بعد الإمام الكاظم عليهما السلام لا نشاهد ظهوراً لمثل هذا الادّعاء في حقّهم، كما كان في حقّ مَنْ سبقهم من الأئمة عليهم السلام. ولكن طبقاً لبعض الأخبار فإنّه بعد وفاة الإمام الهادي عليهما السلام قالت فرقه من أصحابه بإمامه ابنه محمد، وقد كان توفي في حياة أبيه بسرّ مَنْ رأى، وزعموا أنه حيّ لم يمت، واعتّلوا في ذلك بأنّ أباه وأشار عليهم وأعلمهم أنه الإمام من بعده، والإمام لا يجوز عليه الكذب، ولا يجوز الباء فيه، فهو وإنْ كانت ظهرت وفاته في حياة أبيه فإنه لم يمت في الحقيقة، ولكنّ أباه خاف عليه فغيّبه^(١٣٣).

وبعد وفاة الإمام الحسن العسكري قال فرقتان - أيضاً - بمثل هذا القول، فادّعى إحداهما أنّ الحسن بن علي عليهما السلام لم يمت، وإنّما غاب، وهو القائم، ولا يجوز أن يموت الإمام ولا ولد له ولا خلف معروف ظاهر؛ لأنّ الأرض لا تخلو من إمام. وقالت الفرقة الثانية: إنّ الحسن بن علي عليهما السلام مات، وعاش بعد موته، وهو القائم المهيّ.

المفهوم

- (١) ما يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار هنا هو أنّ الشعار الذي رفعه زيد كان نفس شعار النبي ﷺ، وهو «يا منصور أمت»، انظر: نعمة الله صفرى فروشانى، نقش تقيه در استباط (دور التقى في الاستباط): ٢٤٦. ويؤيد ما ذكرناه من عموم ثورته وعدم اختصاصها بالشيعة والعلويين ما نقله التاريخ من مشاركة عدد من فقهاء أهل السنة وعلمائهم في هذه الحركة، وانضمام أتباع عدد من الفرق، كالمعتزلة والمرجئة، بل وحتى الخارجيين، إليها. وراجع لتفصيل ذلك: رسول جعفريان، تاريخ سياسي إسلام (التاريخ السياسي للإسلام) ٢: ٦٨، فما بعدها.
- (٢) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١: ٣٤٩؛ رجال الكشي: ٤٢٧؛ الصفار، بصائر الدرجات: ٦٦.
- (٣) التوبيخى، فرق الشيعة: ٦٢. وانظر في مخالفه النفس الزكية والمنازعات بينه وبين الإمام الصادق عليه السلام: الكليني، أصول الكافي: ١: ٣٥٨؛ ٢: ١٥٥؛ ٣: ٥٠٧؛ ٨: ٣٦٤. الصفار، بصائر الدرجات: ١٥٦؛ والإربلي ، كشف الغمة: ٢: ٣٨٣ - ٣٨٢.
- (٤) الإربلي، كشف الغمة: ٢: ٣٨٢ - ٣٨٥. وقد نقل الكليني في أصول الكافي كلاماً جرى بين صاحب هذا القيام وبين الإمام الصادق عليه السلام، أجد من المناسب نقله في المقام، قال: «فظهر محمد بن عبد الله عند ذلك، ودعا الناس إلى بيته، قال: فكنت ثالث ثلاثة بابعوه، واستونق الناس لبيعته، ولم يختلف عليه قرضي ولا أنصاري ولا عرببي... قال: فوالله ما ليتنا أن أتي بأبي عبد الله عليه السلام، حتى أوقف بين يديه، فقال له عيسى بن زيد: أسلم سلم، فقال له أبو عبد الله: أحدثت نبوة بعد محمد؟ (كان النبي عليه السلام يكتب في رسائله إلى سلاطين الكفر: أسلم سلم) فقال له محمد: لا، ولكن بايع تأمين على نفسك ومالك ووالدك، ولا تخلف حرباً، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما في حرب ولا قتال، ولقد تقدمت إلى أخيك وحضرته الذي حاق به، ولكن لا ينفع حذر من قدر. يا بن أخي، عليك بالشباب، ودع عنك الشيوخ، فقال له محمد: ما أقرب بيتي وبينك في السن، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: إني لم أعازك ولم أجئ لأتقدم عليك في الذي أنت فيه، فقال له محمد: لا والله، لا بد من أن تبايع، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما في... يا بن أخي... طلب ولا حرب، وإنني لأريد الخروج إلى البادية فيصدقني ذلك، وبيثق على، حتى تكلمي في ذلك الأهل غير مرة، ولا يمنعني منه إلا الضعف، والله والرحم أن تدبر عنا ونشتني بك، فقال له: يا أبي عبد الله، قد والله مات أبو الدوانيق - يعني أبيا جعفر -، ففيما له أبو عبد الله عليه السلام: وما تصنع بي وقد مات؟ قال: أريد الجمال بك، قال: ما إلى ما تزيد سبيلاً، لا والله، ما مات أبو الدوانيق إلا أن يكون مات موت النوم، قال: والله، لتبايعني طائعاً أو مكرهاً، ولا تحمد في بيتك، فأبا عليه إباء شديداً، وأمر إلى العبس...»، (الكافى ١: ٣٥٨ - ٣٦٦، كتاب الحجة).
- (٥) الحر العاملى، وسائل الشيعة: ٢: ٣٢.
- (٦) ابن الطقطقى، الفخرى: ٣٠٤؛ عزيز الله العطاردى، مسند الإمام الكاظم ١: ١١٥، ١٢٧. وقد ورد في خبر آخر حديث عن تجسس أحد علماء الزيدية على أحد العلويين، راجع: جاسم حسين، تاريخ السياسي لغيبة الإمام الثاني عشر: ٧٠.
- (٧) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٣٧: ٣٤. وبعد أن بين آراء الزيدية ومعتقداتهم، ونقل بعض الأحاديث الواردة في ذمهم، كتب العلامة المجلسى عليه السلام يقول: «كتب أخبارنا مشحونة بالأخبار الدالة على كفر الزيدية». ولكننا اكتفى هناك بنقل ثلاثة فقط من هذه الأخبار والروايات. وللاطلاع على

كيفية تعامل معظم أهل البيت عليهم السلام، ولا سيما الإمام الصادق عليه السلام، مع الزيدية انظر: رجال الكشي، تحت أرقام ٤٠٩، ٤١٢، ٨٠٤، ٨٧٣، ٨٧٤. وللوقوف على احتجاج أصحاب الأئمة عليهم السلام عليهم انظر: المصدر نفسه، تحت أرقام ٤١٨، ٤٢٠، ٧٧٤. وفي ما يتعلق بشدة تعامل الإمام الصادق عليه السلام مع بعض الزيدية انظر: المصدر نفسه. تحت رقم ٨٠٤. وراجع في منع الأئمة عليهم السلام عن الاتصال بالزيدية: المصدر نفسه، تحت رقم ٦٤٩. وقد أورد الكليني في المجلد الأول من كتابه أصول الكافي، في كتاب الحجة، بباباً بعنوان «باب في مَنْ عَرَفَ الْحَقَّ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ وَمَنْ أَنْكَرَ»، وقد أورد فيه بعض الروايات التي تضمنَتْ أن عذاب الجاحدين منهم لأهل البيت عليهم السلام أشد وأكير من عذاب الجاحدين من غيرهم. وورد في كتاب الغيبة للنعماني رواية عن الأئمة عليهم السلام جاء فيها أنَّ مَنْ زَعَمَ أَنَّهُ إِمَامٌ وَلَيْسَ يَأْمَمُ فَهُوَ فِي النَّارِ، وإنْ كَانَ عَلَوِيًّا فَاطْمِئْنَا. ونقل في هذا الكتاب - أيضًا - قول الإمام الصادق عليه السلام: «مَنْ خَرَجَ يَدْعُو النَّاسَ وَفِيهِمْ مَنْ هُوَ أَفْضَلُ مِنْهُ فَهُوَ ضَالٌّ مُبْتَدِعٌ، وَمَنْ إِدْعَى إِيمَامًا فَهُوَ كَافِرٌ»؛ كما ورد في بعض الروايات عنهم عليهم السلام. قال الرواقي: «قَلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ: رَجُلٌ يَتَوَالَّ عَلَيَّ وَيَتَبَرَّ مِنْ عِدُوهُ، وَيَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ يَقُولُ، إِلَّا أَنَّهُ يَقُولُ: إِنَّهُمْ قَدْ اخْتَلَفُوا بَيْنَهُمْ، وَهُمُ الْأَئْمَةُ الْقَادِهُونَ، فَلِسْتُ أَدْرِي أَيْهُمُ الْإِمَامُ، فَإِذَا اجْتَمَعُوا عَلَى رَجُلٍ أَخْذَتْ بِقُولِهِ، وَقَدْ عَرَفْتُ أَنَّ الْأَمْرَ فِيهِمْ». قال عليه السلام: إنَّ مَاتَ هَذَا عَلَى ذَلِكِ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً. (المصدر نفسه: ٨٤ - ٨٥).

(٨) للتعرف على هذه الادعاءات راجع: رجال الكشي، برقم ٤٣٠، ٧٨٨.

(٩) ابن الأثير، الكامل في التاريخ: ٣: ٥٦٨. وراجع - أيضًا - خطبة أبيه في: أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين: ٢٢٤.

(١٠) ورد في كتاب الإرشاد للشيخ المفيد شاهد على ذلك، قال عليه السلام: «روى معاوية بن وهب عن سعيد السمان قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، إذ دخل عليه رجلان من الزيدية، فقالا له: أفيكم إماماً مفترض الطاعة؟ قال: فقال لا، قال: فقال له: قد أخبرنا عنك الثقات أنك تقول به. وسموا قوماً. وقالوا: هم أصحاب ورع وتشمير، وهم مِنْ لا يكذب (أي فلا يجوز نسبة الكذب إليهم)، فغضب أبو عبد الله عليه السلام وقال: ما أمرتهم بهدا، فلما رأيا الغضب في وجهه خرجا، فقال لي: أتعرف هذين، قلت: نعم، هما من أهل سوقنا، وهما من الزيدية، وهذا يزعمان أن سيف رسول الله عليه السلام عند عبد الله بن الحسن بن الحسن (الذي كان معروفاً باسم عبد الله المحسن)، فقال: كذباً، لعنهم الله، والله ما رأى عبد الله بن الجحسن بعيته، ولا بواحدة من عيته، ولا رأه أبوه، اللهم إلا أن يكون رأه عند علي بن الحسين عليه السلام، فإن كانوا صادقين، فما علامة في مقتبه؟ وما أثر في مضربيه؟ فإن عندي لسيف رسول الله عليه السلام...». (الإرشاد، للمفيد: ٢: ١٨٧).

(١١) لاحظ الشواهد التي تحكي اعتراضات هؤلاء علىأخذ الأئمة عليهم السلام للحقوق الواجبة، في كتاب الإشهاد، لأبي زيد العلوى. وأيضًا: رسالة الرد على الرواضي من أهل الغلو، للإمام القاسم الرسي.

(١٢) مما يجدر ذكره هنا أنَّ هذا الكتاب، على تقدير صحة نسبته إلى مؤلفه، جرى تأليفه في زمانٍ كان الشيعة الإمامية فيه أُماماً صغر السن في بعض أئمتهم عليهم السلام، وهو ما تحول عند بعض الشيعة إلى معضلة وإشكال. ولا شكَّ في أنَّ مثل هذه المسألة كان من شأنها أن تتحول إلى موضوع مناسب بالنسبة إلى خصوم الشيعة ومخالفיהם في الفكر؛ للتطاول وتوجيه السهام إليهم، ولا سيما بالنظر إلى عدم إدراك عوام الناس حقيقة مقام الإمامية الإلهية، والمراد الواقعي منها.

والمشكلة الأخرى التي واجهت الأئمة عليهم السلام لاحقاً، وفي عصر الإمام الرضا عليه السلام، والتي لم يلتفت إليها

- كثيرٌ من الناس . على ما احتمله هـذا الكاتب نفسه . تتمثل في الأئمـةـ كانوا كثيراً ما يقعون تحت وطأة ضغوط ملوك العبـasisـين، فـيرغمونـ لذلكـ على الخروجـ معـهمـ والـمشـيـ في رـكـابـهمـ، وأحيـاناًـ علىـ المشاركةـ فيـ المراسمـ العـامـةـ لـاحـفالـاتـهـمـ وأـفـراـحـهـمـ، وـهـمـ يـرـتـدونـ الشـيـابـ الفـاخـرةـ . وـقـدـ كانـ هـذـاـ الـوضـعـ بالـسـيـبـةـ إـلـيـهـمـ . ولاـ شـكـ . وـضـعـاًـ لاـ يـمـكـنـ تـحـمـلـهـ، وـلـكـنـ لمـ يـكـنـ هـنـاكـ مـنـ طـرـيـقةـ أـخـرىـ تـحـولـهـمـ الـوصـولـ إـلـىـ مـبـتـغـاهـمـ . وـحـيـثـ إـنـ هـذـهـ الـأـفـعـالـ، الـتـيـ فـرـضـتـ عـلـيـهـمـ فـرـضاًـ، لمـ يـكـنـ بـالـإـمـكـانـ تـوجـيهـهـاـ وـتـبـرـيرـهـاـ لـجـمـيعـ النـاسـ آـنـذـاـكـ، فـقـدـ اـسـطـاعـتـ أـنـ تـرـكـ أـثـرـاًـ بـالـفـأـ، وـصـلـ أـحـيـاـنـاًـ إـلـىـ حدـ اـنـقـاصـ الـبعـضـ مـنـ الـقـامـ إـسـامـيـ لـإـمامـهـمـ . (الـعـطـارـدـيـ، مـسـنـدـ الـإـمـامـ الـكـاظـمـ: ١٨٦ـ).
- (١٢) القاسم الرسي، مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم الرسي ١: ٥٢٢، رسالة الرد على الراافضة.
- (١٤) انظر: مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم الرسي ١: ٥١٥، فما بعدها.
- (١٥) انظر: حسين المدرسي الطباطبائي، مكتب در فـرـايـنـدـ تـكـاملـ: ٢٠٢ـ ٢٠٣ـ؛ (من الترجمة الفارسية، وقد ترجم الكتاب إلى العربية، وطبع في قم وبيروت تحت عنوان: تطور الفكر الشيعي في القرون الثلاثة الأولى). وقد ضمن المذكور في كتاب ابن قبة، تحت عنوان (نقض كتاب الإشهاد).
- (١٦) راجع تحليلًا مختصرًا في هذا الأمر في: يعقوب جعفرى، خوارج در تاريخ (الخوارج في التاريخ): ٢٧٥ـ، فـماـ بـعـدـهـاـ.
- (١٧) رجال الكشي، تحت رقم ٤٢٠ـ.
- أقول: لا ذكر في ما نقله الكشي تحت الرقم المذكور لـاسمـ الإمامـ أبيـ جـعـفرـ الـبـاقـرـ، وإنـماـ استـهـلـ الكـشـيـ الروـاـيـةـ هـكـذاـ: «ـحـمـدوـيـهـ، قـالـ: حـدـثـاـ أـيـوبـ، قـالـ: حـدـثـاـ حـنـيـنـ بنـ سـدـيرـ، قـالـ: كـنـتـ جـالـسـاـ عـنـ الـحـسـنـ بنـ الـحـسـنـ فـجـاءـ سـعـيدـ بـنـ مـنـصـورـ، وـكـانـ مـنـ رـؤـسـاءـ الـزـيـدـيـةـ، فـقـالـ: تـرـىـ فـيـ الـتـبـيـنـ، إـنـ زـيـداـ كـانـ يـشـرـبـ عـنـدـنـاـ؟ـ قـالـ: مـاـ أـصـدـقـ عـلـىـ زـيـدـ...ـ»ـ الـخـبـرـ. وـأـنـتـ تـرـىـ أـنـ ظـاهـرـهـ أـنـ الـكـلـامـ قدـ جـرـىـ بـينـ سـعـيدـ بـنـ مـنـصـورـ وـبـيـنـ الـحـسـنـ بنـ الـحـسـنـ، لـاـ بـيـنـهـ وـبـيـنـ الـبـاقـرـ.ـ نـعـمـ، مـاـ ذـكـرـهـ الـكـشـيـ تـحـيـتـ رـقـمـ ٤٩ـ كـانـ عـنـهـ،ـ وـلـكـنـ لـاـ ذـكـرـ فـيـ لـاسـمـ سـعـيدـ بـنـ مـنـصـورـ أـصـلاـ،ـ وـبـالـجـمـلـةـ فـهـوـ حـدـيـثـ آـخـرـ.ـ [المترجم].ـ
- (١٨) راجع تفصيل ذلك في: الكليني، أصول الكافي ١، كتاب الحجة . وأيضاً: الخازن القمي، كفاية الأثر. وقد تم جمع طائفة من هذه الأخبار في: المحمدي الريشهري، أهل البيت عليهم السلام في الكتاب والسنة. وانظر على سبيل المثال: عناوين الأبواب الموجودة في أصول الكافي ١: ٢٦٥ـ ٢٩٢ـ . وانظر كذلك: بصائر الدرجات.
- (١٩) انظر على سبيل المثال: الكليني، أصول الكافي ١: ١٩١ـ، فـماـ بـعـدـهـاـ: كـمـالـ الدـينـ: ٢٠١ـ؛ فـماـ بـعـدـهـاـ.ـ وـرـاجـعـ أـيـضاـ بـعـضـ روـاـيـاتـ أـصـوـلـ الـكـافـيـ فـيـ بـابـ «ـالتـقـوـيـضـ إـلـىـ رـسـوـلـ الـلـهـ صلـوةـ رـحـمـةـ وـلـيـهــ وـالـأـئـمـةـ علـيـهـمـ السـلـامــ وـالـأـئـمـةـ علـيـهـمـ السـلـامــ فـيـ أـمـرـ الـدـينـ»ـ.
- (٢٠) لمراجعة وتجميع عدد كبير من هذه الطائفة من الروايات، انظر: معزي ملايري، جامع أحاديث الشيعة ١: ٢٤ـ ٢٦٨ـ ١٢٣ـ ١٧٩ـ .
- (٢١) الكليني، أصول الكافي ١: ٥٦ـ .
- (٢٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١٨: ٤٨ـ .
- (٢٣) الكليني، أصول الكافي ١: ٢٤١ـ .

- (٢٤) الأشعري القمي، مصدر سابق: ١٩.
- (٢٥) راجع هذا المطلب المهم في كل من: فرق الشيعة، للنبيختي؛ وكتاب المقالات والفرق، للبغدادي، وما ذكره الشيخ المفيد في كتابه الفصول المختارة: ٣٠٥ - ٣٢٧.
- (٢٦) ولا يخفى أن هذا لا يعني إيكار وجود نصوص على الإمامة بشكل مطلق، كما تخيله بعضهم.
- وللاطلاع على هذا التصور والتخييل الباطل انظر: حيدر علي قلمداران، شاه راه اتحاد (الطريق الرئيس نحو الاتحاد).
- (٢٧) لاحظ نماذج لذلك في: أصول الكافي: ١: ٢٨٦ - ٢٢٩ . ٢٧٢
- (٢٨) يعقوب جعفرى، خوارج در تاريخ (الخوارج في التاريخ): ٣٤٤ - ٣٤٨ . وانظر أيضاً: النوري، مستدرک الوسائل: ١٢: ٢٨٩ ، باب تحرير إذاعة الحق مع الخوف به.
- (٢٩) انظر: رجال الكشي، تحت رقم ٤٧٦ - ٤٧٨ . ٤٨٨
- (٣٠) انظر: الكليني، كتاب العجة، باب الإشارة والنصل على أبي محمد عليه السلام، الأحاديث: ٤، ٨، ١٠ .
- (٣١) الصدوقي، عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ٤٠ .
- (٣٢) للمزيد من الاطلاع انظر: عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ٢١ - ٣٤ . الكليني، أصول الكافي، ١، باب الإشارة والنصل على أبي الحسن الرضا عليه السلام، وقم بمقارنتها مع النصوص الواردة في إمامية غيره من الأئمة عليهم السلام.
- (٣٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ٣٧ .
- (٣٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١: ١٠٤ . رجال الكشي، تحت رقم ٨٧١، ٨٧١ . ٨٨٨
- (٣٥) محمد باقر البهبودي، معرفة الحديث: ٩٤ .
- (٣٦) البرقى، المحسن: ٢٨٨ . ٢٨٩
- (٣٧) الحميري، قرب الإسناد: ١٦٦ . ١٦٧
- (٣٨) المفيد، الإرشاد: ٢: ٢٢١ - ٢٢٣ ، وانظره . أيضاً . في الكافي: ١: ٣٥٢ .
- (٣٩) رجال الكشي، تحت رقم ٢٥٦ . ٢٥١
- (٤٠) النبيختي: ٦٠؛ وللاطلاع على هذا الموضوع راجع: مجید معارف، پژوهش در تاریخ حدیث شیعه (دراسة حول تاريخ الحديث عند الشیعه): ٢٦٨ - ٢٨٢ .
- (٤١) رجال الكشي، تحت رقم ٤٢٠ .
- (٤٢) رجال الكشي، تحت رقم ٦٦٣ .
- (٤٣) النعماني، الغيبة: ٢٢٦ .
- (٤٤) المجلسى، بحار الأنوار: ٤٨: ٢٢ . وقد كانت هذا الاضطرابات السبب في إصرار الإمام الصادق عليه السلام بعد وفاة إسماعيل على أن يتقبل الشيعة وفاته بكل هدوء واطمئنان؛ لأن في تخيل بقائه حيّاً . ولا سيما بالاتفاق إلى سابقة دعاوى المهدوية التي كان يروج لها بعض غالة الشيعة . خطراً يتمثل بظهور فرقة أخرى في الوسط الشيعي، فكان إصراره عليه السلام على أن إسماعيل قد مات لغرض الحد من هذا الانحراف . وفي خبر آخر عن زرارة بن أعين: قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وعن يمينه سيد ولده موسى عليه السلام، وقدمه مرقد مغطى، فقال لي: يا زرارة، جئني بداود بن كثير الرقي وحرمان وأبي بصير، ودخل عليه المفضل بن عمر، فخرجت فأحضرت من أمرني بإحضاره، ولم يرَ الناس يدخلون واحداً إثر واحد حتى صرنا في البيت ثلاثة رجال، فلما حشد المجلس قال: يا داود، اكشف

لي عن وجه إسماعيل، فكشف عن وجهه، فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا داود، أحي هو أم ميت؟ قال داود: يا مولاي، هو ميت، فجعل يعرض ذلك على رجلٍ رجلٍ حتي أتى على آخر من في المجلس، وانهى عليهم بأسرهم، كل يقول: هو ميت يا مولاي، فيقال لهم: اللهم اشهد، ثم أمر بفسله وحنوطه وإدراجه في أثوابه، فلما فرغ منه، قال لـ المفضل: يا مفضل، إحسن عن وجهه، فحسن عن وجهه، فقال: أحي هو أم ميت؟ فقال: ميت. قال: اللهم اشهد عليهم، ثم حمل إلى قبره، فلما وضع في لحده، قال: يا مفضل، إكشف عن وجهه، وقال للجماعة: أحي هو أم ميت؟ قلنا له: ميت. فقال: اللهم اشهد، وأشهدوا؛ فإنه سيرتاب المبطلون، يريدون إطفاء نور الله بأفواههم - ثم أومأ إلى موسى عليه السلام - والله مت نوره...» الغبر. (النعماني، الغيبة: ٣٢٨). وكتب الشيخ المفيد قائلاً: «روي أن أبي عبد الله عليه السلام جز علية جزاً شديداً، وحزن عليه حزناً عظيماً، وتقدم سريره بلا حذاء ولا رداء، وأمر بوضع سريره على الأرض قبل دفنه مراراً كثيرة، وكان يكشف عن وجهه وينظر عليه، يريد بذلك تحقيق أمر وفاته عند الظانين خلافته له من بعده، وازالة الشبهة عنهم في حياته». (جعفريان، حیات سیاسی - فکری إمامان شیعه (التاریخ الثقافی - السیاسی للائمه الشیعه): ٢٨١ - ٢٨٢).

(٤٥) الكليني، أصول الكافي ١، كتاب الحجة، باب الإشارة والنصل على أبي الحسن موسى عليه السلام، الأحاديث رقم ٣، ٤، ٩. أقول: قوله عليه السلام: لم يؤذن لنا في أول منك، فسر بمعنى لم يؤذن لنا في أسبق منك.

(٤٦) المصدر نفسه، باب الإشارة والنصل على أبي الحسن الرضا عليه السلام، الحديث رقم ١٤.

(٤٧) المصدر نفسه، باب الإشارة والنصل على أبي محمد عليه السلام، الحديث رقم ٧.

(٤٨) المصدر نفسه ١، كتاب الحجة، باب في أن الإمام متى يعلم أن الأمر قد صار إليه، ح. ١.

(٤٩) للاطلاع على أسباب اختلافهم حول العصمة، انظر: رجال الكشي، تحت رقم ١٤٤، ٤٥٦؛ الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٥١؛ رجال السيد بحر العلوم: ٣، ١٨٧، ٢١٢ - ٢٢٠. وللوقوف على اعتراض بعض الأصحاب على الأئمة واختلافهم معهم انظر: الصدوق، التوحيد: ٩٧ - ١٠٤؛ رجال الكشي: ٢٧٩ - ٢٢٢، ٣٩١، ٢٢٦، ٤٠٧، ٥٣٩ - ٥٧٤، ٥٤٣.

(٥٠) انظر: فياض، مصدر مقدم: ١٣٧ - ١٥٢؛ النويختي، فرق الشيعة: ٦٠ - ٦٤، ٨٨ - ٩٠؛ الأشعري القمي: ٧٢ - ٧٦، ٩٦ - ٩٧. وللتعرف على الشواهد النقلية لهذه الاختلافات انظر: المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرایند تکامل: ٢٨ - ٧٢. ويمكن القول بأن ظاهرة الغلو تعود إلى حد ما في أسبابها إلى فهم خاص عند بعض أصحاب الأئمة لمقام الأئمة ومنزلتهم، وعدم احتمال بعضهم للكرامات التي كانت تصدر عن أهل البيت عليهما السلام.

(٥١) راجع على سبيل المثال: رجال الكشي: ٢٧١، ٢٨٠، ٤١٠، ٤٣٩، ٤٩٠؛ الكليني، الكافي: ٨، ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٥٢) نقل العلامة المجلسي في الجزء ٢٦ من كتابه بحار الأنوار طائفة من هذه الأحاديث والروايات تحت عنوان «باب أنهم لا يعلمون الغيب ومعناه»، وتعرض فيه لكيفية الجمع بين هذه الأحاديث. وهناك يرى نسبة علم الإمام بالغيب، ويرى أن علم الإمام بالغيب قابل للزاديات تحت ظلال قربه من الله تعالى؛ لأنه إنما يفيض من عند الله سبحانه على قلب المؤمن يوماً في يوماً، وساعة فساعة.

(٥٣) ومن هنا نستطيع أن نقف بوضوح في المباحث الكلامية للمتكلمين الشيعة على الخلاف الواقع

- بينهم في هذين المحورين المهمين: عصمة الأئمة عليهم السلام وعلمهم بالغيب. فعلى سبيل المثال: في باب عصمة النبي صلوات الله عليه والأئمة عليهم السلام عن السهو، أتهم الشيخ الصدوق، ومن معه من القميين، أتهموا الفتاوئين بعدم جواز السهو على النبي صلوات الله عليه بالغلو. (الصادق، مَنْ لَا يحضره الفقيه: ٢٩٦ - ٢٩٧). ولكن في المقابل، ذهب بعض المتكلمين الشيعة، كالشيخ المفيد والبغداديين، إلى القول بعدم جواز السهو على النبي صلوات الله عليه، متهمين الطرف المقابل لهم بالتصصير والتفريط في حق المعصومين عليهم السلام. (انظر: مصنفات الشيخ المفيد، ج ١٠، عدم سهو النبي. وهي رسالة أفتّها الشيخ المفيد لإثبات عدم سهو النبي صلوات الله عليه). وفي باب علمهم بالغيب ذهب كثير من المتكلمين الذين قالوا بأن المعصومين عليهم السلام يعلمون الغيب إلى أن علمهم يطال حتى المسائل الجزئية والحوادث التفصيلية، فضلاً عن أحكام الإسلام العامة والكلية، كما أثبتوا لهم عليهم السلام العلم بما كان وما يكون وإن كانوا يعدون هذا العلم بالغيب مجرد رشحة من علم الغيب الإلهي. (انظر: محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية: العلامة الطباطبائي، رسالة في علم النبي والإمام بالغيب، المطبوعة في العدد ٤٩ من مجلة نور علم). بينما ذهب جمع آخر من المتكلمين إلى أن الأئمة عليهم السلام لا يعلمون بالأمور والحوادث الجزئية إلا أن يشاء الله. (مصنفات الشيخ المفيد، ج ٤، أوائل المقالات: ٦٧). ويقول الشيخ المفيد هناك: «فاما إطلاق القول عليهم بأنهم يعلمون الغيب فهو منكر بين الفساد... وعلى قولي هذا جماعة أهل الإمامة، إلا من شد عنهم من المفوضة، ومن انتمى إليهم من الغلاة». وكيف كان فإن جذور هذا الخلاف في البابين تعود إلى الروايات التي أوردها كل من الفريقين في معرض إثبات دعواه. (انظر: الكافي: ١: ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٤٠، ٢٤٢، ٢٥٥، ٢٥٨، ٢٧٤، ٢٩٦، ٢٩٧).
- (٥٤) للاطلاع على هذا الموضوع راجع الكتب التالية: ١. علم الإمام، للشيخ محمد رضا المظفر؛ ٢. آكاخي سوم وعلم غير (المعرفة الثالثة وعلم الغيب)، للشيخ جعفر السبعاني؛ رسائل السيد اللاري، رسالة المعارف الإسلامية.
- (٥٥) محمد باقر المجلسي، مرآة العقول: ١: ١٨٦؛ الصفار، بصائر الدرجات: ٥٧، ٦٢. ومع أن بعض الأعلام حملوا هذه الأحاديث على التقية، إلا أن الجمع بين دعوى علمهم بالغيب مطلقاً وبين ما جرى عليهم من المصائب والماسي وما رافق أحداث شهادتهم أمر في غاية الصعوبة والإشكال.
- (٥٦) رجال الكشي، تحت رقم ٥٢٢.
- (٥٧) المصدر نفسه، تحت رقم ٥٣٠؛ المجلسي، بحار الأنوار: ٢٦: ١٠٣، نقلأً عن أمالي المفيد: ١٣ - ١٤.
- (٥٨) جعفريان، حیات فكري وسياسي إمامان شیعیه (التاریخ الثقافی . السیاسی للأئمة الشیعیة): ٢٥٨، نقلأً عن تفسیر محمد بن عبد الكریم الشھرستانی، صاحب الملل والنحل.
- (٥٩) تجد نماذج كثيرة لذلك في كتاب: بصائر الدرجات، للصفار القمي، الذي لم يكن غرضه الأصلي من تأليف هذا الكتاب سوى إثبات هذا الموضوع.
- (٦٠) انظر: المفيد، الإرشاد: ١: ١٠ - ١٤.
- (٦١) رجال الكشي، تحت رقم ١٤٠.
- (٦٢) المصدر نفسه، تحت رقم ٦٥١، ٦٥٢.
- (٦٣) المصدر نفسه، تحت رقم ٢٩١، ٢٩٣.
- (٦٤) التوبختي، فرق الشیعیة: ٩٣ - ٩٢.

- (٦٥) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٥١.
- (٦٦) رجال السيد بحر العلوم: ٣: ١٨٧.
- (٦٧) المصدر نفسه: ٢: ٢٢٠ - ٢٢٣. وفي باب قول ابن الجنيد بالقياس انظر: مصنفات الشيخ المفيد، الجزءان الخامس والسابع، المسائل السروية، المسألة الثامنة: ٧٥. وفي باب قول الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن بالقياس انظر: رسائل الشريف المرتضى: ٣: ٣١١؛ الصدوقي، تصحيح الاعتقاد: ١٣٥ - ١٣٦. وكذلك راجع: المدرسي الطباطبائي، مكتب در هرایند تکامل: ٤٢ - ٤٥. الأخير في هذا المقام يُعد هذا الرأي دليلاً على تكامل المذهب الشيعي.
- (٦٨) الأشعري، مقالات الإسلامية: ٤٨ - ٤٩؛ البغدادي، الفرق بين الفرق: ٤٢.
- (٦٩) مقالات المسلمين: ٦٤. وبالرجوع إلى رجال الكشي يمكن أن نلمح هاتين الطائفتين اللتين حكى سليمان بن جرير وجوههما، ولكن يمكن - أيضاً - استنتاج أن معظم الرواية كانوا على الاعتقاد بعصمة الأنبياء. وقبل الدخول في هذا البحث، وبيان الآراء فيه لا بد من التمهيد بمقدمتين نافعتين:

الأولى: إن وإن نقل عن كلٍّ من يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان وأبن الجنيد أنهم قالاً: إنَّه وإن نُقلَّ عنِّيَّ منْ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَالْفَضْلِ بْنِ شَادَانَ وَابْنِ الْجَنِيدِ أَنَّهُمْ قَاتَلُوا بِعَمَلِ الْأَئِمَّةِ بِالْقِيَاسِ، حَتَّى وَرَدَ عَنْ يُونَسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ لَا سَمِعَ خَبَرَ قَبْوِ الْإِمَامِ الرَّضِاعِ بِبُولَايَةِ الْمَهَدِ قَالَ: «إِنْ دَخَلَ فِي هَذَا الْأَمْرِ طَاغِيًّا أَوْ مَكْرَهًا فَهُوَ طَاغِوتٌ»، أَوْ «انْتَقَضَتِ النَّبِيَّةُ مِنْ لَدْنِ آدَمَ». (رجال الكشي: ٤٩٣، ٤٩٦، تحت أرقام ٩٤٤، ٩٤٤)، ولكن نقل هذا المطلب التالي من كتاب (فرق الشيعة) للنبيختي من شأنه أن يرفع تعجب بعضهم، كالمجيد بحر العلوم. يقول مؤلف كتاب (المقالات والفرق) في هذا المجال: «وقالت جماعة من الشيعة بمقابلة الجماعة السابقة، إلا أنهم قالوا: إن محمد الجواد عليه السلام لم يتعلم من أبيه، ولكنه علم ذلك عند البلوغ من كتب أبيه، وما ورثه من الأصول والفرع. وبعض هذه الفرق يجوز له القیاس في الأحكام، ويزعم أن القیاس جائز للرسول ﷺ والأئباء والأئمة، وكان يونس بن عبد الرحمن يقول: إن رسول الله ﷺ كان يستخرج ويستتبع بوقوع ما أتى عليه. وبعض هذه الفرق تجيز القیاس في الأحكام للإمام خاصة على الأصول التي بين يديه؛ لأنها معصوم من الخطأ والزلل، فلا يخطئ في القیاس». (سعد بن عبد الله الأشعري القمي، المصدر نفسه: ٩٧ - ٩٨؛ النبيختي: ٩٠، تصحيح: آل بحر العلوم). ونقل الكشي في رجاله. أيضاً عن الفضل بن شاذان قوله: «وَإِنَّهُ أَفَمْ رَجُلًا يَقُولُ مَقَامَهُ مِنْ بَعْدِهِ، فَعَلِمَ مِنْ الْعِلْمِ الَّذِي أَوْحَى اللَّهُ إِلَيْهِ، يَعْرِفُ ذَلِكَ الرَّجُلُ الَّذِي عَنْهُ[الله] مِنْ عِلْمِ الْحَالَةِ وَالْحَرَامِ، وَتَأْوِيلِ الْكِتَابِ، وَفَصْلِ الْخُطَابِ». (رجال الكشي: ٥٤١، تحت رقم ١٠٢٦). وعلى هذا الأساس مما ذهب إليه السيد بحر العلوم من عدم انسجام رأي ابن الجنيد مع الاعتقاد بعصمة الأنبياء في غير محله؛ إذ لا مانع من أن يقال: إن ابن الجنيد كان قائلاً بالعصمة للأئمة، وفي الوقت عينه كان قائلاً بجواز القیاس عليهم؛ إذ قد عرّفنا أنه لا تناقض بين هاتين الدعويتين.

الثانية: بالرغم من أن ابن أبي يعقوب(١٣١هـ) كان من القاتلين بأئمة[الله] هم من العلماء الأبرار والأتقياء. (رجال الكشي: ٢٤٧، برقم ٤٥٦)، فقد نقل عنه الكشي قوله: «قلت لأبي عبد الله[الله]: والله لو فلقت رمانةٍ بمنصفين، فقلت: هذا حرام وهذا حلال، لشهدت أن الذي قلت: حلال، حلال، وأن الذي قلت: حرام، حرام». (رجال الكشي: ٢٤٩، برقم ٤٦٢)، فإنه يظهر من هذه العبارة أن ابن أبي يعقوب وأمثاله كانوا يقولون بعصمة الإمام[الله]، على الأقل في مجال تفسير الشريعة، وإن لم يقبلوا

بذلك بالنسبة إلى أمور أخرى. رُوِيَ . أَيْضًا . عن عبد الرحمن بن الحجاج عن الإمام الكاظم عليه السلام أَنَّهُ بعث برسالة إلى هشام بن الحكم يأمره فيها بِأَنْ لَا يتكلّم، فَأَمْسَكَ هشام بن الحكم شهراً لِمَا يتكلّم، فَأَنَّهُ عبد الرحمن بن الحجاج فَقَالَ لَهُ: سبحان الله، يا أبا محمد، تكلمتَ وقد نهيتَ عن الكلام، قال: مثلي لا ينهى عن الكلام. (رجال الكشي: ٤٨٨، برقم ٤٨٨).

(٧٠) أخذنا بعض موارد هذه الأخبار والشواهد من كتاب (عصمت)، الذي أعده الأستاذ مهدي فرمانيان - رئيس كلية المذاهب الإسلامية في جامعة الأديان والمذاهب .. وقد استجزناه في نقلها هنا، فأجاز مشكوراً.

- (٧١) رجال الكشي: ٥، ١٠٣.
 (٧٢) المصدر السابق: ٢١ - ٢٢.
 (٧٣) المصدر السابق: ٢٦ - ٢٨.
 (٧٤) المصدر السابق: ٧٣.
 (٧٥) المصدر السابق: ٦٤.
 (٧٦) المصدر نفسه.
 (٧٧) المصدر السابق: ١٧٧، ١٨٦.
 (٧٨) المصدر السابق: ١٥٣.
 (٧٩) المصدر السابق: ٢٥٨.
 (٨٠) المصدر السابق: ٣٠٦.
 (٨١) المصدر السابق: ٣٦١.
 (٨٢) المصدر السابق: ٣٥٩.
 (٨٣) المصدر السابق: ٤٢٢.
 (٨٤) المصدر السابق: ٤٢٠ - ٤٢١.
 (٨٥) المصدر السابق: ٤٢٤.
 (٨٦) المصدر نفسه.
 (٨٧) المصدر السابق: ٤٢٧.
 (٨٨) المصدر السابق: ٤٧٨، ٤٨٢، ٤٦٣، ٥٠٩، ٥٥٣، ٥٦٠، ٥٧٦.
 (٨٩) المصدر السابق: ١٩٢.
 (٩٠) المصدر السابق: ٣٨٢.
 (٩١) رجال النجاشي: ١٢، تصحیح: شبیری الزنجانی؛ وأیضاً: رجال الكشي: ٢٣٠ - ٢٣١.
 (٩٢) رجال الكشي: ٤١٨، ٤٢٩...
 (٩٣) المصدر السابق: ٤٣١، ٤٣٢، ٤٤٢، ٤٤٨، ٤٤٢، ٤٨٤، ٤٩٠، ٥٢٤، ٥٧٥، ٥٦٧، ٥٩٣، ٥٧٥، ٦٠٨، ٥٩٣، و...
 (٩٤) المصدر السابق: ٤٤٥، ٤٤٨، ٤٤٦، ٤٤٢، ٤٥٠، ٥٨٨، ٥٨٧، ٥٩٥، ٦٠٦، ٥٩٥، ٦٠٦، و...
 (٩٥) المصدر السابق: ٥٢.
 (٩٦) المصدر السابق: ٥٥، ٦٠ - ٦٢.
 (٩٧) المصدر السابق: ٩٠.
 (٩٨) المصدر السابق: ١١١.

- (٩٩) المصدر السابق: ١٤٤، ١٤٩، ١٥٨، ٢٠٩.
 (١٠٠) المصدر السابق: ١٦٩، ١٧٢.
 (١٠١) المصدر السابق: ١٤٥، ١٤٦، ١٤٨، ١٥١، ١٦٩، ١٦٨، ١٨٨، ١٥٦، ٢٨٤، ٥٤٠ و...؛ الشيخ الصدوق، التوحيد: ٩٧ - ١٠٤. (عشرون حديثاً في رد أقوال هشام الجواليقي وهشام بن الحكم).
 (١٠٢) رجال الكشي: ٢٧٩، ٤٩٦.
 (١٠٣) المصدر السابق: ٣٢٢، ٤٠٧.
 (١٠٤) المصدر السابق: ٣٣٦.
 (١٠٥) المصدر السابق: ٣٩١، ٢٩٢.
 (١٠٦) المصدر السابق: ٥٧٢، ٥٧٤.
 (١٠٧) المصدر السابق: ٥٣٩، ٥٤٣.
 (١٠٨) انظر: النويختي، فرق الشيعة: ٤٨، ٦٥، ٨٥، ١١٠.
 (١٠٩) الشهريستاني، الملل والنحل: ١، ١٥٤.
 (١١٠) رجال الكشي: ٢٧٩، ٢٨٠.
 (١١١) كتاب درست بن أبي منصور: ١٦١.
 (١١٢) رجال الكشي: ٢٧٩، ٢٨٠، ٤٩٨، ٤٩٩؛ الكافي: ٨، ٢٨٥؛ وسائل الشيعة: ٦، ٢٨٥.
 (١١٣) انظر من باب المثال: رسالة هشام في رد مؤمن الطاير (النجاشي: ٢٣٨)؛ رسالة في معنى هشام ويونس، عن علي بن إبراهيم بن هاشم القمي (النجاشي: ١٩٧)، ورسالة الرد على علي بن إبراهيم بن هاشم في معنى هشام ويونس، عن سعد بن عبد الله الأشعري (المصدر نفسه: ١٢٤).
 (١١٤) انظر على سبيل المثال: الشيخ الطوسي، الفهرست: ١٢٢ (عند الكلام عن أحوال أبي جعفر محمد بن الخليفة السكاك).
- (١١٥) رجال الكشي: ٢٧٩، ٤٨٧ - ٤٨٨، ٤٩٦، ٤٩٨ - ٤٩٩. وانظر أيضاً من باب المثال: الصدوق، التوحيد: ٤٥٨ - ٤٦٠؛ كشف المحة: ١٨ - ١٩.
- (١١٦) رجال الكشي: ٤٩٨ - ٤٩٩.
 (١١٧) المصدر السابق: ٤٨٨.
 (١١٨) المصدر السابق: ٤٨٩.
- (١١٩) المصدر السابق: ٤٩٧. وللإطلاع على نماذج من هذه الروايات انظر: المصدر نفسه: ٤٩١ - ٤٩٦، ٥٤٤ - ٥٤٥؛ رجال البرقي: ٣٥؛ البزنطي، الجامع: ٤٧٨ - ٤٧٩.
- (١٢٠) انظر على سبيل المثال: سعد بن عبد الله الأشعري القمي، مثالب هشام ويونس (رجال النجاشي: ١٣٤).
- (١٢١) رجال الكشي: ٤٨٣ - ٤٨٥، ٥٠٦؛ رجال النجاشي: ٣٤٤ - ٣٤٨.
- (١٢٢) انظر الموارد المشار إليها مع مصادرها في: حسين المدرسي الطباطبائي، مقدمه إي بر فقه شيعه (مقدمة على الفقه الشيعي): ٣٣ - ٣٤.
 (١٢٣) المامقاني، تقيق المقال: ٢، ٢٩٧.
- (١٢٤) رجال الكشي: ٢٥٩.
- (١٢٥) السيد أحمد صفائى، هشام بن الحكم: ٧٦ - ٧٩. وللإطلاع على مصادر أكثر انظر: رجال

الكتّبي، تحت رقم ٤٧٥ . ٤٠٨ . ٥٠٩.

(١٢٦) راجع: أحاديث المهدوية عند لطف الله الصافي في كتابه منتخب الأثر.

(١٢٧) راجع بياناً إجمالياً لذلك عند جعفر مرتضى العاملي في دراسات في التاريخ والإسلام: ٦٠ .

٧٠. وقد أثبتت هذا النزاع والاتجاه نحو المهدوية نفسه بقوّة إلى درجة أنه تحول إلى واحدة من أصعب المشاكل التي واجهها بنو أمية وبنو العباس، بل كان بعض هؤلاء يدعى لها لنفسه، أو يواجهها من خلال وضع أحداً في مقابلها. ويمكن أن نجد أمثلة لذلك في ادعاء المهدوية في حق عمر بن عبد العزيز والمهدى العباسي، أو جعل حديث السفياني في مقابل حديث المهدى على يد خالد بن يزيد بن معاوية. (المصدر نفسه: ٦٠ . ٦٣). وراجع أيضاً: مجلة علوم الحديث، العدد: ٢٠ ، ١٦٤، فما بعدها، مقالة «دوستي شيعيان إمام كاظم ويدايش فرقه واقفيه» (انقسام شيعة الإمام الكاظم عليه السلام إلى

فرقتين، وظهور فرقة الواقعية)، ترجمة: وحيد صبري.

(١٢٨) النويختي، فرق الشيعة: ٩٦ . ٩٤ .

(١٢٩) الكليني، أصول الكافي: ١ : ٣٤٢ ، ٣٦٨ ، ٣٤٢ . ٥٣٦ .

(١٣٠) النويختي، فرق الشيعة: ١٠٠ .

(١٣١) الكليني، الكافي: ٨ : ١٥٩ ، ١٦٠ . ١٥٨، ح .

(١٣٢) المصدر السابق: ١ : ٣٧٠ ، ٣٣١ : ٨ . ٥٠٩، ح .

(١٣٣) النويختي، فرق الشيعة: ٩٧ .

الفعل الإنساني

حقيقة ومعاييره

الشيخ علي أكبر جهاني^(*)

د. عابدين مؤمني^()**

د. علي مظفر قراملي^(*)**

تمهيد —

تعتبر مسألة الحرب والصلح من المسائل القديمة جداً، فهي قديمة بقدم الدنيا، ولكنها تختلف عن الأمور القديمة الأخرى في العالم في أن تلك المسائل صارت قديمة، لكن مسألة الحرب بقيت ولا زالت مسألة العصر، ولعلها تبقى كذلك في المستقبل^(١).

إن الحرب . وكما هو واضح من اسمها . هي ساحة صراع بين طوائف من الناس، يشهر بعضهم السلاح بوجه الآخر؛ لأسباب معينة، وتكون فيها الأرواح في خطر، ويهدّك فيها الحرب والنسل؛ ذلك أن كل حرب تكون مصحوبة بالدمار المالي والبشري الكبير، بحيث تلفت الآلام والمصائب الناشئة بسببها للانتظار نحوها، وتدعى البشرية إلى وضع حلول لها. وقد انبأرت المنظمة الدولية (الهلال الأحمر) لوضع قوانين

^(*) طالب في قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في كلية الإلهيات في جامعة طهران، مرحلة الدكتوراه.

^(**) أستاذ وعضو الهيئة العلمية في قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في كلية الإلهيات في جامعة طهران.

^(***) أستاذ وعضو الهيئة العلمية في قسم الفقه ومباني الحقوق الإسلامية في كلية الإلهيات في جامعة طهران.

للحدّ من عدد الضحايا ومساعدتهم^(٢).

إن الجهود التي تقوم بها المنظمة المذكورة هي جهود إنسانية، لكن المهم والملفت للنظر هو المعيار والملاك في العمل الإنساني الذي يضطر الإنسان إلى القيام بمثل هذا العمل. وبعد سبر الكتب الأخلاقية والدينية ودراستها نقف على المعايير المادية والمعنوية التي يمكن من خلالها توجيه العمل الإنساني في الحرب، وأما المذاهب الدينية فقد تصدرتها إرشادات عقلانية وإلهية يمكن من خلالها القيام بأفضل الأعمال الإنسانية في هذا المجال.

بيان المسألة —

يطلق العمل الإنساني على جملة من النشاطات القائمة على أساس أهداف وقيم إنسانية يتبرع بالاشتراك فيها فرق إنسانية؛ بهدف تقديم خدمات عامة المنفعة لأشخاص محتاجين من أفراد المجتمع، ولا سيما المتضررين. وبالطبع يبني العمل الإنساني في الحرب على الحقوق الإنسانية التي تعتبر شطراً من حقوق الإنسان.

إن العمل الإنساني هو أحد الفروع الأساسية لحقوق العالمية، التي تشتمل على قواعد، الهدف منها الدفاع عن أناس لم يشاركون في الصراع أو تركوا الصراع، والمهدف الآخر تحديد الطرق والوسائل التي تستخدم في الحرب^(٣).

ولا بدّ من القول بأن تدوين ضوابط وقوانين العمل الإنساني هو من أجل الدفاع عن المقاتلين وضحايا الحرب، وأن القيام بهذا العمل الإنساني إنما هو من أجل نجاة وخلاص هؤلاء، وهو أمرٌ نافع ومطلوب. لكنَّ السؤال المهم هو أن وضع مثل هذه القوانين - التي هي حصيلة العقل البشري، والتي لا تستند إلى الوحي الإلهي - هل من الممكن أن يكون ملزماً واجب الاتباع حين القيام بالعمل الإنساني؟

عندما يصرح السيد جروسيوس، الحقوقي والسياسي الهولندي المعروف بآب الحقوق العالمية، «أن الحقوق الأخرى ليست صورة عن العدالة الإلهية، بل هي حصيلة العقل البشري، ولا هي صورة عن الأحداث الماضية، بل هي ناتجة عنها»^(٤)، فكيف يمكن عقد الآمال على قوة تأثير مثل هذه الضوابط، وحلّ المعضلات

الكبيرة للحروب؟

ونحن في هذا المقال . من خلال دراسة معايير العمل الإنساني القيم . نحاول العثور على طريق صحيح؛ لكي نتمكن من خلاله من تقرير المسافة على المقاتلين وضحايا الحرب من نيل الكرامة الإنسانية.

إن طرق معرفة المصاديق الأخلاقية والقيم من أهم الأمور التي لا بدّ من الالتفات إليها . وبعد التأليف في مجال العمل الإنساني من الزاوية الدينية من مفاحر الأديان التوحيدية التي يسرّت عملية العمل الإنساني القيم . لذا سوف نطرح الأبحاث المرتبطة بالمقام في عدة محاور:

آراء ثلاثة حول العمل الإنساني —

المحور الأول: الرؤية المادية حول العمل الإنساني —

سوف نشير هنا باختصار إلى الآراء التي لا تلحظ حيّة ما وراء الطبيعة ، والتي تحلل أمور العالم من خلال رؤية مادية بحثة:

١. نظرية اللذة الشخصية —

فسرت هذه النظرية الخير والشر الأخلاقي بما يلائم الطبع وما لا يلائم ، وتقول: كلما يأنس الإنسان بعمل ويلتذ بالإتيان به فإنه يجب الإتيان به ، وإذا كان الإتيان به منفراً كذلك يجب الاجتناب عنه؛ لأن الإنسان بطبيعته يأنس باللذة ، ويبتعد عن الألم وما ينافي الطبع . ولا ينبغي التفكير بالماضي؛ لأن التفكير به لا ينفع . كما لا ينبغي التفكير بالمستقبل؛ لأن ذلك يسبب اضطراب الإنسان وقلقه . فعلى الإنسان أن يجتنب كل ما يكون سبباً في اضطرابه وألمه ، وأن يفكر بالحاضر؛ لكي يتمكن من الاستفادة من مواهب الدنيا ، ويلتذ بها . وقد نسبت هذه النظرية إلى أريستيوس ، تلميذ سocrates^(٥).

نقد نظرية اللذة الشخصية —

١. تحاول هذه النظرية خلاص الإنسان من الغمّ وبلوغ لذته ، والحال أن جميع اللذات ونفرة الطبع البشري لا تدرك بشكلٍ واضح ، وليس ملموسة لكل أحد ، فإن

بعض اللذائذ يأخذ إدراكهـا وقتاً طويلاً، هذا أولاً.

وثانياً: إن إدراك بعض ما لا لذة فيه وينفر عنه الطبع البشري يرتبط بالماضي.

٢. إن مقتضى هذه النظرية عدم وجود أي تزاحم بين اللذة والنفرة، بحيث يستطيع الإنسان إدراك كلّ منها بسهولة، والعمل طبقهما، في حين أن الطبيعة مملوءة بالمتزاحمات، كما أن مدركات الإنسان لا تخلو عن تزاحم.

٣. إن هذه النظرية ترجع إلى مصطلح الأخلاق والقيم، حتى أنها اعتبرت مخالفة لهما، بل تتفى أي نحو من أنحاء الأخلاق والقيم، بحيث قلّ من التزم بهذا المبنى وحاول توجيهه وتفسير أعمال الإنسان على أساسه.

الأعمال الإنسانية ونظرية اللذة الشخصية —

لا ترى هذه النظرية . كما لاحظنا . أي قيمة للأمور الخيرية والعمل الإنساني.

ففي الوقت الذي يحاول المؤسّسون لمنظمة حقوق الإنسان تخفيف معاناة متضرري الحروب نرى أن إدراك الألم والعقاب من الأمور التي ينفر طبع الإنسان منها، ولا يتلامع معها، بحيث لا يمكنه تركها، وليس في الحرب وما يرتبط بها أي لذة وسعادة؛ ليمكن توجيهه وتفسير السلوك الحسن والقيم على أساسها.

٢. نظرية اللذة الاعتدالية —

تبنت هذه النظرية الأخلاقية على ما يلائم الطبع البشري وعلى ما لا يلائمـه وينفر منه، وعلى أن كلّ ما فيه لذة فهو عمل حسن، وكل ما لا لذة فيه، وكان مؤلماً، فإنه عمل قبيح. إلا أنها لفتت النظر إلى نقطتين:

الأولى: إن إدراك اللذائذ وعدمه سوف لا يكون سريعاً وفورياً، بل هو بحاجة إلى تفكّر وتأمل.

الثانية: إن إدراك اللذة والألم من دون تزاحم ليس بالأمر الممكـن. وبعبارة أخرى: قد يكون في الكثير من الموارد تزاحم بين اللذة والنفرة الطبيعـيـة، حيث لا مجال للإنسان أن يختار أحدهما. وعليه فتحن لا نستطيع أن نجري وراء الغريزة الطبيعـيـة وإرضاء

الرغبات الطبيعية. إذن فلا بدّ له من الاستعانة بالعقل والفكر. وإنه مضافاً إلى إدراك اللذات الفورية لا بدّ أيضاً من التفكير باللذات المستقبلية، وكذلك لا بدّ من الاستعانة بالعقل في التمييز بين الأهم والمهم واختيار المهم.

يقول أتباع هذه النظرية: إن إدراك اللذائذ الدنيوية أمر ميسور وممكن، لكن لا بدّ لنا من معرفة أن القيمة ومنزلة هذه اللذائذ ليست على حدّ واحد؛ لأن بعض اللذائذ بمقتضى طبيعة الإنسان، ومن أجل استمرار حياته . لا بدّ منها، كالأكل والشرب. ومن هنا كانت أفضل اللذائذ وأطولها لدى الإنسان هي لذة الحياة واستمرارها. وعليه فلا بدّ من إدراك هذه اللذة بأيّ ثمن، كما لا سبيل إلى مخالفتها.

وأما النوع الثاني من اللذائذ فهي التي لا بدّ من إتيانها بمقتضى طبيعة الإنسان وغراائزه، إلاّ أنها ليست ضرورة دائمة، وليست الحياة واستمرارها منوطاً بها. فمثلاً: طريق إرضاء الغرائز الجنسية تأسيس الأسرة والزواج، لكن إذا لم يرضِ الإنسان غراائزه فإنه لن يموت، فعليه أن يسلك في إرضائها طريق الاعتدال، وأن لا يعمل خلاف مصلحته، ويتجزّد عن الحكمة والمنطق.

والنوع الآخر من اللذائذ الدخيلة في حياة الإنسان ليست ضرورية بمقتضى الطبيعة البشرية؛ لأنها لا تقتضي بالضرورة أن يكون الإنسان متّمولاً وثرياً، أو يكون معروفاً ذو جاه ومقام؛ لكي يستمر في حياته، أي إن المال والمقام ليس ضروريَاً في حياة الإنسان.

إذن من واجب الإنسان . من أجل إرضاء نفسه باللذائذ . أن يعمل بمقتضى العقل والطبيعة البشرية؛ لكي تكون حياته بسيطة ومرحية، فإن إدراك اللذائذ الحقيقة يتجلّي في الحياة البسيطة وغير البراقة. مؤسس هذه النظرية . كما هو معروف . الفيلسوف اليوناني أبيقور، وله أتباع كثر^(١).

نقد نظرية اللذة الاعتدالية —

١- أول ما يرد على هذه النظرية هو أن أتباع هذا الرأي هم كأتّباع نظرية اللذة

الشخصية يحاولون إرضاء غرائزهم ولذائذهم الشخصية، ولا يرون إلا أنفسهم، فإن كان عمل الخير الأخلاقي أمراً يجلب اللذة فإنه سوف يمكن توجيه الكثير من الجرائم.

٢. تقسم اللذائذ إلى: طبيعية ضرورية؛ وطبيعية غير ضرورية، وإلى: غير طبيعية؛ وغير ضرورية. وهذا التقسيم وإن كان صحيحاً، إلا أنه لا أثر له كثيراً؛ لأن الإنسان بحاجة إلى إرضاء غرائزه.

٣. إن مشاركة العقل مع الطبيعة البشرية من أجل إرضاء الغرائز أمر معقول، ولكن ما هو معيار وملاك ذلك؟ وما هو ملاك اللذة في حال التراحم الذي يلزمنا العمل على أساسه؟

٤. إن الإنكار التام للذة غير الطبيعية وغير الضرورية، كالثروة والمال والمنصب والشهرة، قد لا يبدو أمراً معقولاً؛ وذلك أن الجاه والمقام القصير المدة بالنسبة إلى بعض الناس أفضل من المأكل والمشرب لآلاف السنين، حيث قد يكون هذا المقام مقرضاً بالألم والعذاب والبلاء وال الحرب وإراقة الدماء.

العمل الإنساني ونظرية اللذة الاعتدالية —

يفهم من نقد ودراسة هذه الرؤية أنه لا مجال للعمل الإنساني والاهتمام بحقوق ضحايا الحرب التي هي أهم ما يشغل ذهن الذين دونوا هذه الحقوق في هذه النظرية؛ لأن كلّ ما بهم أبيقوه وأتباعه هو احتساب الإفراط والتغريط في إدراك اللذة، وإرضاء الغرائز، وعدم القيام بعملٍ غير ضروري، فقد اتّخذ هؤلاء كلّ ما في وسعهم من أجل أنفسهم ودنياهم، وإرضاء غرائزهم، ومن لا يرى إلا نفسه كيف يمكنه أن يفكّر بالآخرين، ويكون بصدده إزالة آلامهم؟

٣. نظرية المنفعة الجماعية —

ذكروا لهذه النظرية روّيتان. وحيث إن أحدى هاتين الروّيتين قريبة من رؤية اللذة المعطلة، وترى أن المنفعة العامة تتّأثير من خلال استيفاء المنفعة واللذة الشخصية،

لم نرَ ضرورة لبحث ذلك، لكنّ ما ينسب إلى جان إستوارت، الذي يقول بأن الطبيعة تقتضي أن يكون الإنسان وراء لذاته ومنافعه، وأنه لو خلّي ورغبة الطبيعة فإنه سوف يطلبها بأيّ ثمن، ولكن حيث إنّ في قبال الطبيعة أمراً طبيعياً آخر، وهو إدراك اللذة وكسب المنفعة مما لا مفرّ للإنسان منها، فلا بدّ له من نسيان هذه الرغبة الطبيعية، وترجيح رغبة الجماعة على اللذة والمنفعة الشخصية.

يقول صاحب هذه النظرية في بيانها: إن طبيعة الإنسان تقتضي أن يعيش بشكلٍ جماعي، وإن هذه الحياة الجماعية تستلزم أن يرتبط مصيره بمصيرهم، فإذا كنا نفكّر بمنافعنا ولذائذنا الشخصية فلا ضير من لحاظ منافع ولذائذ الآخرين؛ لأن سرورهم هو سرورنا، وحزنهم هو حزننا. إذن فمن لوازم الحياة المرفهة والسعيدة هو أن تكون راحة الآخرين راحتنا^(٧).

نقد نظرية المنفعة الجماعية —

١. أول ما يتبدّل إلى الذهن في المقام هو أننا لا بدّ أن نعرف المالك والمعيار الذي تسبّب في أن نجعل المنفعة العامة أصلًاً، والذي جعلنا نعطي للحياة قيمة؟ فإنْ قيل: إن كسب المنافع وإرضاء اللذائذ الشخصية صار سبباً في أن نعتقد بذلك؛ لأن منافع المجتمع ما لم تضمن فإن منافع ولذائذ الفرد لا تضمن أيضًاً. يقال في الجواب: إن هذا الكلام لا يختلف كثيراً عن نظرية اللذة الشخصية، واللذة الاعتدالية؛ لأن الفرد والشخص والمنفعة واللذة ملحوظة كلها. وأيضاً ضرره هو الذي يوجه عمله.

ولكنْ لو قيل بأن ضمان منافع المجتمع هو الأصيل، وأنه على هذا الأساس لا بدّ من التضحية بالمنافع العامة والجماعة. فإنه يُقال في الجواب: لماذا يكون للمنافع العامة الأصلية؟! وهل أن الطبيعة البشرية تقتضي هكذا أصلية أم هناك شيء آخر؟ ٢. لما كانت المنفعة الجماعية ملائكةً للخير، والضرر الجماعي ملائكةً للشر والقبيح، فعندهما لا يكون لعمل الإنسان نفع للمجتمع فهل تتّصف أعماله حينئذ بالحسن؟ أو إذا كان في سلوكه ضرر للمجتمع لا يكون ذلك شرّاً؟ فينبعي إذن على

جون إستوارت سميت لأن يبحث عن الخير والشر في الأمور المرتبطة بالمجتمع، فما كان خارجاً عن هذا الإطار لا يمكن وصفه بالخير والشر. هذا في حين أن الخير والشر ليسا كذلك قطعاً؛ لأن بعض الأمور في حدّ نفسها هي إما من الخير أو الشر، ولا دخلة لشيء في اتصافها بالخير أو الشر.

العمل الإنساني ونظرية النفع الجماعي—

بعد التعمق في هذه النظرية سوف نعرف أن حقوق الإنسان والعمل الإنساني أمر مطلوب ومقبول؛ لأن الإنسان يحاول في حياته أن يضمن لآخرين منافعهم، وإن ما لا مفرّ له منه بمقدار الحياة الجماعية هو رفع الألم عنهم. فعندما يقوم الإنسان بعمل إنساني قيم فإنه في الحقيقة يقوم بضمان منافعه ولذاته، وعندما يرفع عن أحد الألم أو يخفّف عنه ذلك فكانه يزيله عن نفسه، فيشعر بالراحة والطمأنينة. وهذا ما يريد سميّت وأتباعه. فيكون الفعل الإنساني بهذه الرؤية أمراً مقبولاً، ويكون بإمكان أتباع هذه النظرية حينئذ القيام بعمل إنساني.

٤. نظرية حب السلطة والقدرة—

هذه النظرية في صدد إيجاد المدينة الفاضلة، التي يكون مواطنوها من أقدر أفراد المجتمع، والتي ليس للضعفاء فيها مكان. وعلى هذا الأساس فإن جذور كل القيم في القدرة والسلطة، وكل من كان أقوى فهو أعزّ، وكل من كان ضعيفاً فهو أذلّ. يقول نيتشه في بيان هذه الرؤية: إن الإنسان كائن حي يحب ذاته، كغيره من الكائنات الأخرى، ويحب الحياة، ويحاول - كغيره من الموجودات - الاستمرار فيها، فهو يريد البقاء حياً، ويسعى جاهداً من أجل ذلك.

والذي يظهر من خلال ما تقدم هو أن الحفاظ على الحياة واستمرارها بحاجة إلى قدرة وسلطة. فكلما كانت قدرة الإنسان أكثر سوف يكون بقاوته حياً أكثر. إذن يلزم الإنسان أن يسعى لكسب القدرة، وبهيئة أسباب ولوازم هذه السلطة. كما ظهر أن الأساس في هذه الرؤية هو نيل السلطة والقدرة، حيث تلخص جميع القيم

فيهما. فالقناعة بناءً على هذه النظرية أمر مطلوب وذات قيمة، ولكن ليس كونها ذات قيمة من ناحية أن الإنسان لا يمدّ يد الحاجة إلى الآخرين، فلا يكون عزيزاً، بل هي ذات قيمة من ناحية أن الإنسان قادر على الوقوف بوجه الآخرين، وفرض قدرته عليهم، وفهرهم وإيلامهم.

كما أنهم يثنون على العفة والنزاهة، لكن لا من ناحية أنه بالعفاف قد اختار الطريق الصحيح، ولم يسرُ في طريق الفساد والهلاك، بل هو عفيف؛ لأنَّه قادر على المقاومة في قبال الشهوات، فيكون العفاف ذاتاً قيمة.

إذن فالمهم هو كسب السلطة والقدرة من أجل الحياة، وهذا يأتي من حبّ الذات، بحيث يتظاهر الإنسان بالقدرة، ويتحاشى العجز والضعف^(٨).

نقد نظرية حب السلطة والقدرة —

١. حاول أتباع هذه النظرية أن يثبتوا أن القانون الوحيد الحاكم على الطبيعة والحياة هو السلطة والقدرة، وأنَّ الإنسان يرى نفسه مضطراً لنيل ذلك، فكيف يمكن أن تعِّين الطبيعة ملوك القيم للإنسان بدون إرادة و اختيار وعلم وشعور؟ إن الطبيعة تقتضي أن يحبُّ الإنسان نفسه، فأيّ شيء يسمح بطلب السلطة والقدرة؟ ومن قال بأن استمرار الحياة يلزم طلب القدرة بدون نقاش؟ وأن كلَّ منْ لا قدرة له فلا حياة له؟ إن هذه دعوى بلا دليل، وهي تحتاج في إثباتها إلى دليل متقن. ولا يوجد.

٢. إن مضمون هذه النظرية يثبت حقانية الظالمين والمستكبرين، مما يجعلهم أكثر تهوراً في ظلم المظلومين والمحروميين. ولعل نيتشه وأتباعه لم يقصدوا ذلك، لكننا حين نقول: إن طبيعة الحياة تقتضي الحاجة إلى طلب القدرة فكيف يمكن تحاشي مثل هذه النتائج، وكفَّ المستكبرين عن الظلم والعدوان؟ في حين أن التفوّه بهذا الكلام سيؤدي بنا إلى سلوك هذا الطريق.

٣. لا يبعد القول: إنه بناءً على هذه النظرية سيكون الجبر حاكماً على حياة البعض، وسيبقى هؤلاء ضعفاء لكي تتحقق قاعدة السلطة والقدرة. فإذا سلمنا بأن القدرة وليدة الطبيعة، وأنه لا مفرّ للإنسان من ذلك فلا بدّ أن نسلم بأن هناك ضعفاء؛

لأنه سوف يكون للقوى معنى مقابل الضعيف حينئذ، ولو لم يكن هناك ضعف فلا معنى دقيق للسلطة والقدرة. إذن لا بد من وجود الضعيف؛ ليوجب تحقق القوي؛ لكي يتجلّ التكافؤ أكثر.

العمل الإنساني ونظرية السلطة —

تعطي دراسة هذه النظرية بوضوح أن الحرب والقتال أمر منطقي وعقلاني، وترى أن كلَّ مَنْ كان أقوى فهو أكثر أحقيّة من الآخر. وعلى هذا الأساس بإمكان القوي - ومن أجل تقوية سلطته - أن يعمّل كلَّ ما في وسعه لكي يضعف الطرف المنازع له، ويستمر في حياته بإصرار وقوة؛ لأن طبيعة حياته - وبمقتضى حب ذاته - تدعوه لذلك. والجواب الوحيد الذي بإمكان الإنسان أن يجيب به نفسه هو أنه يحاول أن يسحب قدرته على الآخرين ويؤذيهم، فهل بمثل هذا النوع من التفكير يستطيع الإنسان القيام بعمل إنساني من أجل حبه لبني جلدته وإنسانيته؟

إن من المسلم أن السلطة لا تسجم مع الأخلاق والقيم الأخلاقية، وأن الأفضل لضحايا الحرب والقتال أن يداسوا بأقدام الظالمين والجبابرة؛ لكي يتحقق قانون السلطة والقدرة. وهذا نحن نرى يومياً عشرات الأشخاص يموتون بسبب ظلم المستكبرين وأدعية حقوق الإنسان، ولا يرث لأحد هم طرف أو يشعر بالألم والعذاب، بل يرون الظالم محقاً؛ من باب الدفاع عن النفس.

٥. نظرية الأخلاقية الماركسية —

اتضح من بيان هذه النظرية أولاً: إن معرفة المجتمع والتاريخ أمر مهم، وإن من اللازم في معرفة الحوادث التاريخية والاجتماعية دراسة الأسس الاقتصادية لذلك؛ لأن حقيقة جميع التغيرات الاجتماعية اقتصادية.

جاء في كتاب (دعوة إلى تجديد النظر): لا ينبغي في دراسة الثورات الاجتماعية الحكم على ضوء التجاذبات الاجتماعية من خلال شكلها السياسي القانوني والأيديولوجي، بل على العكس، لا بد من بيانها على أساس التناقض بين القوى

المنتجة وال العلاقات المنتجة، وقد حذرنا ماركس من إصدار مثل هذا الحكم، فقال:

أ. لا تبني هذه الدراسة على رؤية واقعية، والمعلول - أي الأشكال السياسية والقانونية والأيديولوجية . يجعل التناقضات والتغيرات الاقتصادية بدلاً من العلة.

ب - إن التحليل السياسي والقانوني والأيديولوجي هو تحليل سطحي تماماً؛ لأنه بدلاً من النفوذ في أعماق المجتمع، والبحث عن العلل والأسباب الواقعية، سوف تبقى طافية على السطح، فيكتفي بما هو معروض، ويسلك طريق التحليل والدراسة العميقة والباطنية للأمور الضرورية واللازمة.

ج - إن مثل هذا التحليل ذهني؛ لأن جميع الأسس التي هي أيدلوجية بشكل تام ليست سوى توهّم وتصویر غير صحيح عن الحقيقة، لكنهم - بدلاً من بيان الموضوع الواقعي والتحليلي وبالتصوير الخاطيء عنها . حاولوا التشبيه علينا^(٩).

ثانياً: إن القانون الحاكم على التاريخ هو قانون جبri وخارج عن إرادة الإنسان. وعلى هذا الأساس سوف تستمر نظرية الآلات المنتجة . التي تعتبر أهم جزء اقتصادي في بناء المجتمع . في تكاملها.

ثالثاً: يجب أن يمر المجتمع في رأي الماركسية بأربع مراحل؛ لكي يصل إلى الاشتراكية. وهذه المراحل عبارة عن: مرحلة الاشتراكية البدائية؛ مرحلة العبودية؛ مرحلة رأس المال؛ ومرحلة الاشتراكية.

رابعاً: تختلف كل مرحلة تاريخية عن المرحلة الأخرى بلحاظ الماهية. فكما تتبدل الحيوانات بلحاظ الطبيعة من نوع إلى آخر، وتتغير ماهيتها، كذلك المراحل التاريخية يكون لكل مرحلة قوانين خاصة بها ، تختلف عن أدوار المرحلة السابقة لها ، وعن أدوار المرحلة اللاحقة^(١٠).

يبتني أساس الحياة الاجتماعية . كما يلاحظ . على الاقتصاد، وجميع التغيرات التي تحصل في المجتمع تنشأ من التغيرات الحاصلة في الروابط الإنتاجية، التي تنشأ هي الأخرى من الآلات المنتجة.

فعندما كانت المرحلة الأولى مرحلة الاشتراكية كان الإنسان يزاول الصيد بالآلات طبيعية، مثل: الحجارة والخشب، وكان يستفيد من ذلك ويعيش حياته. وفي

هذه المرحلة لم يكن هناك صراع، وكانت الحياة هادئة تماماً، وكانت طبيعية ومشتركة، ولم يكن يهمّ الإنسان سوى إشباع بطنه. لكنه لما تعرّف على الزراعة تبدّلت آلاته المنتجة. وبتبدّل آلاته تبدّلت حياته الاجتماعية أيضاً. وعندما طور الإنسان آلاته المنتجة؛ لكي يستفيد من أرضه أكثر وأفضل، تأثّرت حياته الاجتماعية أيضاً. ومن ثمّ ظهر نظام الرقية؛ لأن البعض كان يمتلك آلية الإنتاج ولم يكن الآخرون يستفيدون منها، فكان يلزم منْ لم يستفِدْ من آلية الإنتاج العمل بالزراعة في أرض الغير، والاستفادة من آلاتِه، من أجل الحياة وتيسير أموره المعيشية. فكان العمل والجحّ من جهة، وقد انآلية الإنتاج المتناسبة مع الأرض الزراعية من جهة أخرى، نقطة عطف لمرحلة جديدة، حيث اتّخذ هؤلاء الطبقة العاملة الفاقدة لآلية العمل عبيداً، فأحكموا سلطتهم عليهم.

وفي المرحلة التالية ظهر النظام الرأسمالي بظهور المصانع والإنتاج. ومن الملفت أن القوانين الحاكمة على هذه الأنظمة جاءت لتنظم العلاقة بين العامل ورب العمل، الذي هو صاحب رأس المال. فقد كانت الحياة الاجتماعية في المرحلة الاشتراكية البدائية بسيطة جداً، بحيث لم يكن للإنسان حاجة ماسة إلى القانون، لكن في المرحلة التي بلغت فيها الرقية أوجها كان المجتمع بحاجة إلى قوانين تتطابق مع المرحلة الجديدة؛ لتنظم الحياة الاجتماعية. فوضع في هذه المرحلة مثل قانون إطاعة العبد لسيده، ملك السيد لعبدِه، إمكان بيع وشراء العبيد، تملّك آليات الإنتاج والأرض، وأخيراً عدم قانونية التصرف في آلات الإنتاج والأرض بدون رضا المالك؛ فإن منشأ كل ذلك في الحقيقة هو تطور وسائل وآلات الإنتاج.

وبعد تجاوز مرحلة الأسياد والرعية، والوصول إلى مرحلة الرأسمالية، نرى أن المالكية ورأس المال وآلات الإنتاج طرحت بشكل أكثر جدية، فلم يكن حينئذ لقوانين الرقّ علاقة العبد بالأسياد وآلات الإنتاج الزراعي فاعلية مؤثرة. وفي هذه المرحلة يكون لعلاقة العامل برب العمل مقتضاهَا الخاصّ بها، فإنَّ كان التهاون في العمل على أرض الأسياد يعتبر ذنباً لا يغتفر، والتصرف في أراضيهم غصباً، في مرحلة نظام الرقّ، فإنَّ التهاون وقلة الإنتاج في مرحلة الرأسمالية كذلك يعتبران ذنباً وجرماً،

والاستفادة غير الصحيحة من آلات الإنتاج المتطور غصباً، والتصرف فيها لصالح العامل وبدون رضا المالك عملاً شنيعاً وجرماً.

ولو تجاوزنا مرحلة الرأسمالية، وصولاً إلى مرحلة الاشتراكية، فإننا نرى أن الحقوق والقوانين تتغير تماماً، بل قد يكون المالك في موضع الملوك؛ لأن أموال المولين في النظام الاشتراكي يجب أن تقع في أيدي العمال، أي إن العمال مكلّفون. من أجل تحقق هذا النظام -أن يأخذوا أموال المولين، فإن كان أخذ المال في مرحلة الرأسمالية يعد سرقة وغصباً وجرماً فإن أخذ هذه الأموال في هذه المرحلة يعد عملاً قيماً وصحيحاً جداً؛ لأن أخذ الأموال في هذا النظام ليس غير ممنوع فحسب، بل يعد فضيلة وتكميلاً وجباً^(١١).

نقد نظرية الأخلاق الماركسية –

انتقد الشهيد المطهرى نظرية الماركسية التاريخية مفصلاً، وردها، بعد أن ذكر ستة عناوين^(١٢)، هي: عدم الدليل على المادية التاريخية، ضرورة تجديد نظر المؤسسين لهذه النظرية، نقض التطابق الجبri البنائي والمبني، عدم تطابق الأصول الأيديولوجية للمادية التاريخية، استقلال الثقاقة والتكامل الثقافي، انتقاد الماركسية التاريخية من خلال مبناتها.

قال الشهيد المطهرى في أواخر العنوان السادس^(١٣):

١. إنه بناء على الماركسية التاريخية كل رأي ونظرية فلسفية أو علمية، وكل نظام أخلاقي؛ بحكم كونه تجيئاً لظروفه المادية والاقتصادية الخاصة، لا يمكن أن يكون ذا قيمة واعتبار مطلق، ولا متعلقاً بزمانه الخاص. وسوف يفقد - بمرور الزمن وتغير الظروف المادية والاقتصادية القهرية، والتي لا يمكن اجتنابها - هذا الرأي والنظرية الفلسفية أو العلمية، وكل نظام أخلاقي، صحته واعتباره، وسوف يحل محله بالضرورة رأي وفكر آخر. وعليه يمكن نقض الماركسية التاريخية التي وصفت من قبل بعض الفلاسفة وعلم الاجتماع بأنها قانون كلي وضع من دون استثناء.
٢. إنه على فرض صحة الماركسية التاريخية سوف يكون تجاوز كل مرحلة

إلى مرحلة تاريخية أخرى أمناً جبرياً، وإن ذلك سوف يتحقق بعد مدة من الزمن. وبعد التحول التاريخي لتلك المرحلة بما الحاجة إذن لوضع نظام قانوني وأخلاقي خاص لكل مرحلة من المراحل الأربع وإلزام الناس باتباعها؟

٣. إن وضع قانون ونظام أخلاقي في مرحلة الأسياد والرعيـة . الذي يرى أن آلات ووسائل الإنتاج والأرض أمر ذو قيمة، ويرى الملكية للأسياد، وأن كلّ نحو من أنحاء الاستفادة منها لا بدّ أن يكون منوطاً بإذن وإجازة المالك، وأن المزارع والعامل ملك طلاقاً للأسياد . سوف يكون مناقضاً لوضع قانون ونظام أخلاقي في مرحلة الاشتراكية، التي لا ترى أيّ نوع من الملكية لصاحب رأس المال، وأن الحق مع العامل في كل الأحوال والأمور، وأن الملكية الحقيقة تنتهي باسم العامل، بل ذلك أمر فاضح لا يلتزم به عاملٌ ليعيش على أساسه.

٤. إنه على أساس المادية التاريخية، التي ترى أن تجاوز كل مرحلة أمر جبـري وخارج عن إرادة الإنسان، لا يمكن عده ظلماً وجوراً من قبل الأسياد على العبيد. وإن الجور من قبل الرأسماليين والممولين للطبقة العاملة هو أمر مخالف للقيم، بل لا بدّ في كل مرحلة من التأكيد على هذه المظالم؛ إعداداً لأرضية انقلاب وحركة من أجل الوصول إلى مرحلة أخرى. فلماذا يرى هؤلاء أن الأسياد والممولين وأصحاب الثروة قد نقضوا الحقوق، وأن عملهم غير إنساني ومخالف للقيم؟

٥. إن هذه النظرية . خلافاً لسائر الآراء المطروحة . عملية إلى حدّ ما، وبإمكان أتباعها التعويل عليها، وذكر أمور قيمة على أساسها، لكنها متزلزلة، بل هي عين التناقض؛ إذ هل لإنسانٍ أن يدرك المراحل الأربع، ويرى نظامها القيم؟^(١٤).

الفعل الإنساني ونظرية الماركسية الأخلاقية —

ترى هذه النظرية الأمور جبرية، وأنه لا مناص للإنسان من المرور بمرحلة إلى أخرى. فلا بدّ أن تكون الحرب والقتال أمراً مقبولاً؛ وذلك من أجل تحقق المرحلة المرتقبة، وهي مرحلة النظام الماركسي، والتي ليس لأحد حقّ الخلاف معها.

ولعل ضحايا الحرب ملزمون بقواعد يقتضيها كلّ زمان. فلو صار هؤلاء ضحايا

نظام الرأسمالية والسلطة فعليهم قبول ذلك؛ لكي يصلوا بمرور الزمن إلى النظام الاشتراكي المرتقب، حيث يتفوقوا فيه على المستكبارين، وينالوا حقوقهم. هذا مضافاً إلى أنه لا معنى منطقياً لنظرية حقوق الإنسان والعمل الإنساني على أساس النظرية الماركسية، التي هي في حال تغير دائم، حيث يعتبر ذلك أمراً وهمياً، أي إنه على أساس أيٍّ من المراحل الأربع تدون هذه الحقوق، ويتم تنظيمها؟ فإن دونت على أساس مبني مرحلة الأسياد والرعيّة فلا بدّ من تغيير هذه القوانين والحقوق في مرحلة الرأسمالية؛ لأن حقوق الإنسان في النظام الرأسمالي سوف تتطور على أساس مبني هذا النظام، وهي تختلف عن النظام الفيدالي؛ وأيضاً لو دونت هذه الحقوق والقوانين على أساس مبني النظام الرأسمالي فلا بدّ من تغييرها في النظام الاشتراكي؛ لأن لكل مرحلة مقتضياتها الخاصة بها.

وحاصل الكلام أن العمل الإنساني والحقوق المترتبة عليه . بناء على أساس مبني هذا النظام . أمر لا معنى له تماماً، وكل من نادى به فهو إما جاهل؛ أو يتجاهل.

المحور الثاني: الرؤية المعنوية حول العمل الإنساني —

١. الرؤية الوجدانية والإرادة الحسنة —

كتب فردرريك كابلستون كتاباً بعنوان (كانت)، وبحث فيه آراء ونظريات (كانت). وقد تعرّض في الفصل الخامس منه إلى بحث الأخلاق والدين، وبحث مفصلاً حول العقل النظري والعملي، الإرادة، الإرادة الحسنة، التكليف، التكليف والقانون، الأمر المطلق، الكائن العاقل، شرط إمكان الأمر المطلق، الخير الكامل، خلود النفس، الله. وأورد بحثاً حول الدين نذكر شطرًا منه:

لا تلازم في نظر (كانت) بين الأخلاق والدين، أي إن الإنسان - من أجل معرفة وظيفته العملية لا يحتاج إلى معرفة الله، وإن المحرك النهائي للعمل الأخلاقي هو التكليف في حد ذاته، وليس امتثال الأحكام الإلهية، وفي الوقت ذاته تؤدي الأخلاق إلى الدين، وتقرّبنا إلى الله.

إن القانون الأخلاقي من خلال طريق عمل الخير هو المقصود والغاية النهائية

للعقل، وهو يؤدي إلى الدين، أي إن الإنسان يكون موفقاً لمعرفة كل التكاليف بصفتها أحكاماً إلهية، لا كونها ضامنة امتثال الأوامر، وتحكم في الإرادة التي هي في نفسها ممكنة ومشروطة، بل بصفتها قوانين ذاتية لكل إرادة حرّة في نفسها، بحيث تعتبرها أوامر لوجود أفضل؛ وذلك أنه من خلال الإرادة الكاملة الأخلاقية (القدسيّة والخير المحسّن)، وفي الوقت ذاته القادر المطلق، يمكننا عن طريق التوافق والائتلاف مع هذه الإرادة نيل أفضل درجات الخير، والقانون الأخلاقي يعلم بوظيفتنا لكي نجعلها نصب أعيننا.

إن القانون الأخلاقي يقتضي أن نكون مستحقين للسعادة، لا سعداء، أو نجعل أنفسنا سعداء، لكنْ حيث إن الفضيلة لا بدّ أن توجد السعادة، وإن تكميل الخير الأفضل لا يكون إلاً بواسطة العمل الإلهي فمن حقنا أن نتوقع السعادة عن طريق العمل الإلهي. وإن إرادته - وهي إرادة قدسية - تزيد للمخلوقات السعادة، في حين بإمكانه تفويض السعادة لهم عن طريق إرادة القدرة المطلقة. وأمل السعادة يبدأ أولاً بالدين^(١٥).

وقد عُلِّقَ العلماء على نظرية الأخلاق والدين لكاپلستون في حق (كانت)، وفيها مطالب متقدمة كثيرة، ومضامين سامية، نشير إلى بعض ما يرتبط منها بالبحث^(١٦):

١. ذكر كانت أن العقل ينقسم إلى: نظري؛ عملي، وأن العملي هو المهم، حيث يتعرض إلى: ما ينبغي؛ وما لا ينبغي، وأن الأساس في أمور الإنسان هو عقله العملي، ومن خلال سلوك هذا الطريق يصل إلى الوجودان.

٢. إنه يعتقد أن الوجودان، أو العقل العملي، عبارة عن سلسلة أحكام سابقة مغروزة في فطرة الإنسان من حين ولادته، وأنها لم تأت عن طريق الحس والتجرية. لذا فهو يعتقد أن الأمر الأخلاقي لا يهتم بنتائج الأمور، ولا يفكر بمصالح التكاليف، بل يأمر بعملٍ ما لأنّه مما ينبغي، وينهى عن عملٍ ما لأنّه مما لا ينبغي، ولا يبالي بالنتائج. فهو يأمر بالصدق والإحسان؛ لأنهما مما ينبغي، والوجودان يحكم بذلك أيضاً، وينهى عن الكذب؛ لأنه مما لا ينبغي، ولا يفكّر في أن هذا الصدق هل هو

بضرره، أو أن الكذب في نفعه ومصلحته؟

٣. إن التفكير بالمصلحة والاهتمام بنتائج الأمور إنما هو عمل العقل النظري،

أي إن العقل النظري هو الذي يفكّر بالمصالح، ويرى المنافع والأضرار. والحال أن الوجدان يفكّر بالتكليف والوظيفة، لا بشيء آخر. وبناء على ذلك يرى (كانت) أن الإنسان مكلف بالذات أن يأتي إلى الدنيا هكذا، في حين يرى آخرون أن الإنسان مستعدًّا للتوكيل، وليس مكلفًا ذاتا.

٤. إنه يعتقد أن كل إنسان يبتلى بعداب الوجدان، أي إن كل إنسان يندم على أعماله السيئة، ويشعر بالمرارة تجاهها، في حال أن من الممكن أن يعطيه الشعور بها السعادة الدنيوية، فلا بدًّ أن نعلم لماذا يكون الإنسان المذنب والخاطئ نادماً وخجلًا؟ ولماذا يريد الهروب من نفسه؟ ولماذا لا يستطيع مثل هذا الإنسان الخلوة بنفسه والمكوث مع وجданه لحظة؟ يقول: إن سبب هذا الندم والمرارة ما يملئه الباطن، وأن ما يسمى بالوجدان والقوة الباطنية والنظيرية هو الذي يفكّر بما ينبغي، ولا يبالي بنتائج الفعل.

٥. إنه يؤمن بالتفكيك بين السعادة والكمال، ويقول: إن الخير والإحسان يوجد باسم الإرادة الحسنة، وهي عبارة عن الطاعة المطلقة للأوامر الوجданية، فإن الإنسان الكامل والمطيع المطلق لا يفكّر بنتيجة العمل، سواء كانت النتيجة هي السعادة أو الشقاء، فهو يرى السعادة شعوراً باللذة الأكمل، وابتعاداً عن ألم جسمى وروحي، دنيوي وأخروي، والشقاء ابتعاداً عن السعادة، وشعوراً بالألم والعقاب الجسمى والروحي، الدنيوى والآخرى.

٦. إنه يرى أن الاختيار وإرادة الإنسان يمكن إثباتهما عن طريق العقل العملي، وأن الفلسفة والعقل النظري عاجزان عن إثباتهما؛ لأن الاختيار والإرادة ليسا من مقوله الأمور الاكتسابية النظرية؛ ليتمكن العقل من إثباتهما.

٧. حاول (كانت) إثبات البقاء والخلود والقيامة عن طريق الوجدان والعقل العملي، ويقول: إن الوجدان طالما يأمر الإنسان بالصدق والأمانة والعدل والإحسان، رغم أنه يعلم أنه ليس لهذه المفاهيم في الدنيا ثواب يعتدّ به، أو ليس في قبالتها ثواب أصلاً، بل هو على يقينٍ أحياناً أن مثل هذه الأعمال تقيد الإنسان، وتستتبع الألم

والعذاب، لكن مع ذلك الإنسان يترك ذلك العمل أو يفعله. والسبب في الإتيان بهذه الأفعال، مع اعتقاده الراسخ بعدم الأجر والثواب الدنيوي عليها، بل الشعور بالعذاب والألم أحياناً، إنما هو إيمانه في قرارة وجوده بأن هذه الأفعال لا تذهب هدراً، وأن الإنسان يثاب عليها في عالم آخر. فالاعتقاد بالثواب يلزمه الاعتقاد بالخلود ووجود عالم آخر.

٨ حاول (كانت) التعريف بالله من خلال الوجود والعقل العملي، فهو يقول مثلاً: حيث إن تكميل الخير الأفضل لا يتحقق إلا بواسطة العمل الإلهي فمن حقنا أن نتوقع السعادة عن طريق العمل الإلهي. ولما كانت إرادته إرادة مقدسة فهو يريد أن تكون مخلوقاته لائقة بذلك^(١٧).

ثم أيد كلامه بمقال روسيي الفرنسي، وقال: للقلب منطق لا يدركه العقل. ثم استدل إلى كلام باسكال، وقال: للقلب أسبابه، التي لا يعلم السرّ والعقل عنها شيئاً.

نقد بعض نظريات (كانت) —

أ. عدم اعتبار العقل النظري —

يقول كابلسون، نقاًلاً عن كتاب (كانت): إنه يقول: إن ما أنكره في النقد أولاً لا يثبته هنا، أي إنه لا يقول: إن بإمكان العقل النظري إثبات وجود الله والصفات الإلهية. نعم تصدق وجود الله يكون بواسطة العقل، لكنه عمل إيماني. ومن الممكن أن يراه إيماناً عملياً، ولذا فهو يرتبط مع التكليف والوظيفة^(١٨).

لقد ردّ (كانت) بصرامة . كما رأينا . قدرة العقل النظري على إثبات الله والصفات الإلهية. ويرى أن ذلك من مهام العقل العملي، في الوقت الذي يثبت العقل النظري وبأقوى الأدلة وجود الله، الصفات الإلهية، عالم ما بعد الموت، خلود النفس، الاختيار والإرادة وحرمة الإنسان. وهذا ما دعت الكتب السماوية وروايات المعصومين الناس إليه من خلال سلوك هذا السبيل، على الرغم من أن العقل العملي والوجود والفطرة لها الكلمة الفصل في هذا المجال.

ب. الفرق بين الكمال والسعادة —

يرى (كانت) أن السعادة غير الكمال، وأن بينهما تقابلًا، فهو يقول في ذلك: إذن صدق هذه القضية لا تكشف أن من يبحث عن سعادته لا يمكنه من دراسة هذا المفهوم أن يكتشف أنه صاحب فضيلة، وكذا صاحب الفضيلة لا يمكنه بدراسة الفضيلة أن يكتشف أنه سعيد؛ فإن هذين المفهومين متمايزان^(١٩).

إن (كانت). كما ترى . صرّح بأن السعادة هي غير الفضيلة والكمال، وأن الفضيلة والكمال غير السعادة، والحال أولاً: إن الكمال لا ينفك عن السعادة . كما صرّح بذلك العلماء، أمثال: الفارابي وابن سينا وغيرهما من علماء الحكمة والأخلاق -. بل إن كُلَّ كمال هو نوع من أنواع السعادة، إلا أن السعادة لا تحصر باللذات الحسية.

ثانياً: إن الإنسان . كما يقول (كانت) نفسه . لو أطاع أمر الوجدان فإن هذا بنفسه كمال لا علاقة له بالسعادة، هذا من جهةٍ . ومن جهة أخرى هو يعتقد بأن الإنسان لو لم يمثل أمر الوجدان فإنه سوف يشعر بعداذب الوجدان، إذن بعد المقارنة بين هذين الأمرين لا بد من القول: إن عدم امتحان أمر الوجدان لو كان مؤلماً فإن الطاعة لأوامره لا بد أن تكون موجبة للسعادة، وإنما فإن الإنسان لو أطاع أمر الوجدان فإنه سوف يشعر بالعذاب، كما أنه لو اجترب أوامره فسوف يشعر بالعذاب أيضاً . والحال أن هذا الكلام واضح البطلان، ولا أساس له^(٢٠).

ج. إطلاق أحكام وأوامر الوجدان —

يظهر من كلام (كانت) أن أحكام الوجدان وأوامره مطلقة، لا يمكن الاستثناء فيها، وأنه لا بد من العمل بها تحت أي ظرف.

يقول (كانت): معنى الاحترام للقانون هو أن القانون عبارة عن الأخلاق، والتکلیف اللزومی هو العمل الناشئ عن الاحترام للقانون. ومراد (كانت) من القانون القانون من حيث هو. فالعمل من أجل أداء الوظيفة والتکلیف هو العمل الناشئ من احترام القانون، والخاصية الذاتية للقانون بلحاظ کونه کلیاً، أي الكلية المطلقة غير

القابلة للاستثناء. والقوانين الطبيعية هي كلية، وكذلك قانون الأخلاق^(٢١). قال العلماء في مقابل كلام (كانت): إن من المسلم أن جميع أحكام الوجдан ليست مطلقة ذاتية، بل بعضها مطلق ذاتي وغير قابل للاستثناء، وبعضاها الآخر نسبي تابع للمصلحة والمفسدة، كما يقول علماء المعتزلة والشيعة بأن الحسن والقبح عقليان، وأنهما ذاتيان ونسبيان، أي إن العلم والعدل - بحكم العقل، بذاتهما ونفسهما، وبدون مقارنة مع أي شيء آخر - حسان ومبودحان، وأنه لا مفر للإنسان عن ذلك، كما أن الظلم والجهل - بحكم العقل في ذاتهما - قبيحان ومذمومان، وهذا حكم لا يقبل الاستثناء. لكن هناك أموراً حسنها وقبحها نسبي، والمصلحة والمفسدة المقصودة فيها علاقة؛ فإن كانت مصلحة ذلك الفعل أهم كان حسناً؛ وإن كانت مفسدته أكبر كان قبيحاً^(٢٢).

العمل الإنساني ونظرية (كانت) الوجданية

بناءً على نظرية (كانت) الوجدانية التي ترى الإنسان كائناً مكلفاً وموظفاً، وأن الالتزام بأداء الوظيفة بعيداً عن التفكير بالصلاحة سوف يجعل للعمل الإنساني معنى؛ لأن الإنسان إذا لم يعمل بوظيفته فإنه على نظرية (كانت) سوف يكون معدّاً الوجدان، ويشعر بالمرارة والعداب، فإنه لو أراد العمل بمقتضى إرادته الحسنة لا بدّ أن يكون مطيناً تماماً لأوامر الوجدان، ولو لم يلتفت إلى حقوق الإنسان، ولم يعمل بوظائفه الإنسانية، فإنه لم يلتفت إلى إرادته الحسنة، ويكون مغضوباً لوجданه.

إنه بناءً على نظرية (كانت) سوف يكون للعمل الإنساني توجيهٌ صحيح؛ لأنه يقول: إنْ كانت أعمالكم لا جزاء لها في الدنيا، أو كان لها جزاء لكنه زهيد، فإن الإنسان سوف يشعر في قرارة وجданه وباطن نفسه أن هذه الأعمال سوف لن تذهب هدراً، وأنه سوف يُجزى عليها في عالم آخر، على الرغم من أنه قام بالعمل حسب وظيفته، لا من أجل الثواب والجزاء عليه.

وحيث إن (كانت) يثبت خلود النفس والعالم الآخر من خلال الوجدان والعقل العملي فسوف يكون لحقوق الإنسان والعمل الإنساني من هذا المنظار تفسيراً

صحيحاً. وأخيراً نختم هذه المقوله بكلام له (كانت)، حيث يقول: كما أن الله هو المشرع العام فلا بد من القيام بخدمته، أما ما معنى الحرمة في حقه تعالى؟ معنى ذلك أننا لا بد أن نطيع القانون الأخلاقي ونمثله؛ من أجل أداء التكليف والوظيفة^(٢٣).

٢. رؤية العشق والمحبة —

في كتاب عن الهندو عندما يتحدث عن المثل والقيم يذكر أربع مراحل للحياة المثل والنماذجية، ثم يشرع في تفسيرها. وسوف نذكر بحسب المناسبة مواضع منها: لا بد للإنسان من أن يسعى ويكون جاداً في أداء وظيفته، لكن يجب أن يكون عمله لا من أجل الجزاء والثواب، أو من أجل الجنة ونيل الدرجة الرفيعة فيها^(٢٤).

وجاء في مقطع آخر منه: إن نظام القيم الهندية معقد، وهو يشتمل على المعرفة، ويؤكد على العمل الفاعل والخدمة للأخرين، ويحاول أن يصل بالخان والمان إلى القمة^(٢٥).

وفي مقطع آخر نقرأ: لا يقبل غاندي هذا الأمر. العزلة في الغاب؛ لأنه يرى أن الخدمة الخالصة للأخرين جزء من التربية، وهو يؤمن بذلك؛ لكي يحرر الروح من أسر الجسم؛ لأن الخدمة للأخرين إذا كانت بلحاظ غض الطرف والتجاوز عن الشيء فإنه سوف يكون لها مفهوم مسيحي، لا هندي^(٢٦).

وجاء في المقطع الرابع منه: لا شك أنه ورد في نظام القيم الهندية المعقد أن نكران الذات لدى خدمة الآخرين، وقلة الذكر لترك الخان والمان، ليس أصلاً أساسياً. وهذا ما ورد التأكيد عليه في الكثير من النصوص الهندية، وخصوصاً في الكتاب الهندي الكبير (بجودجيتا). وقد ذكر مهاتما غاندي بأنه وجد هذه القيم في هذا الأثر. وقال جريشه في كيتا: إن الرجل الذي أبعد الآمال عن حياته، واستمر في طريقه بدونها، سوف يصل إلى مرحلة الاطمئنان إن لم تكن له منية في البين^(٢٧).

ويعبّر في كتب التربية والأخلاق عن ذلك بمعيار المحبة في الفعل الأخلاقي. ويقول في توضيحه: إن المعيار في الفعل الإنساني والأخلاقي أن يكون على أساس حب

الغير، لا حب الذات، أي يكون كلّ فعل وعمل أخلاقياً حين يبرز في عنصر المحبة مسألتان:

١. نكران الذات، وعدم أخذ نفعه وضرره بنظر الاعتبار.
 ٢. النظر إلى الغير، وأن يكون بقصد إيصال النفع إليهم، أو دفع ضرر عنهم.
- وقد ذكر لهذه النظرية محاسن، نشير إليها:
١. إن من محاسنها التعرض للأمور النموذجية والقيم الاجتماعية التي ينبغي للإنسان أن يكون جاداً فيها.
 ٢. نظرت هذه الرؤية إلى أداء الوظيفة بصفتها مسؤولية إنسانية، وأن العمل الخالص وأداء الوظيفة ليس من أجل الجنة، وإن كانت ترى أن الأجر أمر معقول ومطلوب.
 ٣. إن الخدمة للغير، والحضور الفاعل في المجتمع، والابتعاد عن العزلة والانزواء، أمر ممدوح وحسن، وقد دُعى إليه.
 ٤. إنهم يرون الخدمة للبشر قريناً لنكران الذات والمنية والتكبر، إلى حدّ أنهما قالوا: إن رجلاً ابتعد عن الآمال واستمر في طريقه بدونها سوف لا ينكر المنية ويصل إلى درجة الاطمئنان.

نقد نظرية المحبة والعشق —

١. ليس كل محبة فعلاً أخلاقياً، أو قيمياً. بعض الحبّ والتودّد يمكن الشاء عليه، ولكن لا يمكن عده فعلاً أخلاقياً؛ فإن التودّد وحبّ الشخص إذا كان بطلاً أمر ممدوح وحسن، ولكن ليس له جنبة أخلاقية. وكذا حبّ الأبوين لولدهما؛ لأنهما يكون بمقتضى الغريزة والطبيعة البشرية.
٢. إن الأخلاق والفعل الأخلاقي لا يقتصر على حبّ الغير. ولذا لا بدّ من القول بأن دائرة الأخلاق أوسع، فإن بعض الأمور المقدسة يمكن الشاء عليها وتقديرها، لكنها ليست من نوع حبّ الغير، مثل: عدم قبول الذلّ، وعدم شعور الحاجة إلى الغير، فإنها من الأمور المقدسة، والقابلة للشأء، لكنها لا يؤتى بها بصفتها حبّاً.

للغير.

٣. ليس كلّ نوع من أنواع حب الغير فعلاً أخلاقياً أيضاً. هل يعتبر صرف حب الإنسان الآخر فعلاً أخلاقياً، أم لا بُدَّ لحبّ الإنسان الآخر من ملاكٍ خفي؟ فلو أن إنساناً أنقذ حيواناً من المرض أو من الموت ألم يقم بفعل أخلاقي وإنسانياً؟ إنه لا بُدَّ من تفسير مفهوم حبّ الإنسان، وبيان المقصود من الإنسان الذي يتعلّق به الحبّ والتودّد؛ لأنّ هذا الإنسان لا يمكن أن يكون إنساناً بالقوة، وكائناً له رجلان، ومع ذلك لا يحبّ البشرية والإنسانية، بل لا بُدَّ أن يكون لهذا الإنسان إنسانية وشرف.

وحيثُنَّ لو كان حبّ الغير لأجل الإنسانية فهو فعل له قيمة، فتكون حينئذ خدمة الحيوان أيضاً فعلاً صحيحاً؛ لأنّ الحيوان كائن من الكائنات الإلهية التي يجب الحفاظ عليها وحمايتها^(٢٨).

العمل الإنساني ونظرية العشق والحب —

للعمل الإنساني - بناء على هذه النظرية . معنى منطقى؛ لأن الشخص الفاعل لذلك العمل في صدد تقديم خدمة لأبناء جلدته، وإزالة الألم والعذاب عنهم. فهو لا يريد إزاء ذلك أي أجر، ولا يجد نفسه مستحقاً مثل هذا الأجر، حتى أنه بتصرّيف أتباع النظرية الهندية لا يقصد الهدف الأعلى، أي الجنة؛ لأن مفهوم خدمة البشر وحبهم راسخ كالحالة في الأذن، فهو لا يسمع غير هذا النداء، وعليه أن يسعى ويجدّ ليكون مثل كاندي في هذا الطريق؛ لكي يترك الرأس لدى المعشوق.

المotor الثالث: الرؤية الإسلامية ملاك الفعل الإنساني —

نظرية العبودية والقرب الإلهي —

يبحث المتديّنون عن ملاك الفعل الأخلاقي والقيم السامية في تجلّي العبودية ونيل الوصال الإلهي، ويروّنه عملاً ذا قيمة يصدر من العبودية وتسليم العبد مقابل الحقّ تعالى. الواقع أنّ تعبر علماء الدين في هذا المجال مختلفون؛ فبعض عبر عن هذا الملاك بعنوان العبودية، وبعض آخر عبر عنه بعنوان بالقرب الإلهي؛ وبعض الآخر عبر عنه

عنوان كسب رضا الحق.

ومن الواضح أن جميع هذه التعابير تسعى إلى بيان أمر واحد، وهو الالتفات إلى الخالق الأحد العالم والحكيم والمقدار.

وعلى أساس هذه الرؤية يكون الإنسان مخلوقاً لأجل هدف معين، وعليه أن يجد من أجل تحقيق هذا الهدف بشكلٍ صحيح. ولذا ينبغي الالتفات إلى دور (التوحيد)، الاعتقاد بخالق الوجود، الإيمان به، مقدار الاستفادة من العقل بصفته مصدراً باطنياً، الحاجة إلى العاقل وخالق الوجود الذي لا بديل له وإلى أوامره، ضرورة الارتباط بالأنبياء والأخذ بتعاليمهم، الاعتقاد بعالم آخر، ضرورة الاعتقاد بوجود مبانٍ قيمة في المجتمع البشري، وضرورة الأحكام الاجتماعية ومعرفة الإنسان؛ لكي تتبيّن النظرية بشكلٍ معقول وصحيح.

أصول نظرية العبودية والقرب الإلهي —

١. الهدف من الإيجاد —

بناءً على التعاليم القرآنية يكون الخلق والإيجاد هادفاً؛ لأن الحكماء والفلسفة قالوا: لو لم يكن لفعل الفاعل هدفٌ مضرم لكان ذلك الفعل لغواً. وهذا ما أشارت إليه الآيات القرآنية بوضوح، كقوله تعالى: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِأَطْلَالٍ» (ص: ٢٧)؛ وقوله تعالى: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَأَعْبَينَ ◆ مَا خَلَقْنَا هُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (الدخان: ٣٨ - ٣٩).

٢. الهدف من خلق الإنسان —

لما كان كلّ الوجود هادفاً فما الهدف من خلقة الإنسان؟ ترى التعاليم الدينية أن الهدف من خلق الإنسان هو حسن عمله وتكامله الإنساني، كما ورد في القرآن الكريم: «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً» (الملك: ٢)، حيث ورد في تفسيرها روایات تبين كيفية الكمال وطرق التكامل، فإنه لما سُئل النبي ﷺ عن المراد من قوله تعالى: «أَحْسَنُ عَمَلاً» قال: «أَتَمُّكُمْ عَقْلًا، وأَشَدُّكُمْ لَهُ خوفًا،

وأحسنكم في ما أمر الله به ونهى عنه نظراً، وإن كان أفلّكم تطوعاً^(٢٩).

ومن المسلم أن العقل الكامل يجعل العمل أفضل، والنية أكثر إخلاصاً، والجزاء أوفر. وجاء أيضاً في حديث الإمام الصادق ع عليه السلام: «ليس يعني أكثر عملاً ولكن أصوبكم عملاً. وإنما الإصابة خشية الله والنية الصادقة، ثم قال: الإبقاء على العمل حتى يخلص أشدّ من العمل، والعمل الصالح الذي تريد أن يحمدك عليه أحد إلى الله عزّ وجلّ»^(٣٠).

والذي يفهم من ذيل الرواية أن الإنسان الكامل هو الذي لا يرجو إلا رضا الحق تعالى، والقرب منه، والوصال معه. فهو يعلم أن القرب بينه وبين الله ليس قريباً زمانياً ومكانياً، وأنه أبعد من الزمان والمكان، لكنه يدرك بكل وجوده أن ربه يخاطبه فيقول له: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيد» (ق: ١٦).

ولما لم يكن الوصال المكاني والزمني هو المراد فتحقق طريق الوصال سوف يكون من خلال عمل الإنسان، فإنه لا يوصله إلى ذلك سوى الكمال الإنساني الذي يتحقق من خلال عمله.

٣. دليل المعرفة —

يبتني إتيان العمل الحسن ونيل التكامل على العلم والمعرفة. وحيث إن الكمال والقرب الإلهي هو الهدف من الخلق فإن من المسلم أن هذه المعرفة لا تتيّسر إلا بالحسن والعقل، كما صرّح بذلك الحكماء. فلا مناص سوى التوسل بالوحي الإلهي، قال تعالى: «كَمَا أَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَأْتُهُمْ عَلَيْكُمْ آيَاتٍ وَيُزَكِّيْكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (البقرة: ١٥١).

والتعويل على ما ورد في ذيل الآية مهم؛ لأنّه تعالى يقول بأن الأنبياء هم المعلمون الذين يعلّمون الناس ما لا يعلّمون، أي إن الطريقة الدينية مقرونة بالأوامر التي لا سبيل للعقل إليها، والتي لا تتيّسر معرفتها إلا عن طريق العلم.

٤. النّظرة الأخروية —

يجب على الإنسان أن يعلم بأن حياته لا تتحصر بالدار الفانية، وأن هذه الحياة

هي مقدمة للحياة الأبدية. فهو يعلم بأن دائرة أعماله الاختيارية التي تمهد أرضية كماله وتقرّبه ترتبط بهذه الدنيا، وأنه لا فرصة له في العالم الآخر للتكامل وبلغ الكمال، كما ورد في قوله تعالى: «يَا قَوْمَ إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْفَرَارِ» (غافر: ٣٩)؛ وفي آية أخرى: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانِّ ◆ وَيَقِنُ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» (الرحمن: ٢٦ - ٢٧)؛ وقوله تعالى: «وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى» (طه: ٧٥)؛ وكما ورد في قول أمير المؤمنين عليه السلام: «اليوم عمل ولا حساب؛ وغداً حساب ولا عمل»^(٢١).

كيفية نيل المطلوب —

بعد بيان الأصول الأربع المقدمة يظهر أن المهم هو أن نعلم ما هو طريق الوصول إلى القرب الإلهي؟ وما هو الطريق الأصلح للوصول الإلهي؟ من هنا قيل بأن طريق الوصول إلى نيل المطلوب ودرك الكمال النهائي هو طريق العبودية، كما ورد في الآية الشريفة: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (الذاريات: ٥٦)، أي إن الطريق الوحد الذي يوصلنا إلى الكمال والقرب الإلهي المطلوب هو التعبُّد والعبودية للحق تبارك وتعالى، وإن كمال العبودية إنما يكون له معنى إذا كان العبد مقابل المعبود، لأن يكون تسلیمه لأوامره بنحو لا يرى سواه، وأنه لو رأى غيره فعليه أن يعلم بأن العلم والقدرة لما سوى الله إنما هي في طول علم الله وقدرته، وأن وجود الناس رهين المشيئة الإلهية. ولا بد من معرفة أن الإنسان على دين الحق، وليس ذلك الدين إلا الإسلام، قال تعالى: «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» (آل عمران: ١٩)؛ وقال تعالى: «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامَ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ» (آل عمران: ٨٥)؛ كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في بيان معنى الإسلام قوله: «الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق، التصديق هو الإقرار، والاقرار هو الأداء، والأداء هو العمل»^(٢٢).

المحور الرابع: طرق معرفة مصاديق العمل الإنساني والأخلاقي —

إلى هنا كان الكلام حول الملاك والمعايير في القيم، لكن الأهم هو معرفة

طرق المصاديق والتطبيقات الأخلاقية والقيمية؛ إذ من الممكن أن يكون ملاك ومعيار القيم سامياً جداً، لكن بلحاظ مجھولیة وابهام بعض المفاهیم يكون تشخیص تلك المصاديق الأخلاقية والإنسانية مجھولاً أيضاً، فـ (كانت) مثلاً یؤمن بأن الفعل والعمل إنما یكون له قيمة أخلاقية إذا كان مصداقاً للتكلیف والوظيفة، وأن نیة الفاعل وهدفه من القيام به هو صرف العمل بالتكلیف، فهو يقول في بيان معرفة الوظيفة: إن الوظيفة والتكلیف هما أمر وحكم مطلق، يجب أن یقرر بشكل قانون کلي وعام^(٣٣).

ويجب أن نعلم أن (كانت) قد أناطت معرفة الأمر والحكم المطلق بالعقل العملي أو الوجдан، والحال أن هذه الضابطة کلية، يمكن تفسیرها، حيث فسّرت بتفاصيل مختلفة في الكتب^(٣٤).

إذن من اللازم - مضافاً إلى بيان معيار وملائک الأعمال والقيم - بيان معرفة مصاديق هذه الأعمال؛ ليعلم المکلف وظيفته، ويعمل على أساسها؛ فإن سنة تدوین وتألیف الكتب الأخلاقية جرت من أجل بيان هذا المقصود. وفيما يلي نتكلم باختصار عن ذلك:

١. طریق الفطرة -

إن الميل الفطري والباطني تجاه الإحسان، والشعور بالانزجار والنفرة عن القبيح، مستفاد من التعاليم القرآنية، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٨ - ٧). فإن الله تعالى بعد أن خلق الإنسان ألهمه الفجور والتقوى، أي ألهمه خيره وشره. ويستفاد من هذه الآية المباركة أن فطرة الإنسان وباطنه لو تلوّث بغيره الخارج فإنه سوف يكون قادرًا على معرفة الكثير من مصاديق الخير والشر، ويميزها، كما ذكر ذلك العلام الطباطبائي: الإلهام الإلقاء في الروع، وهو إفاضته تعالى الصور العلمية، من تصور أو تصديق، على النفس. وتعليق الإلهام على عنوانين: فجور النفس؛ وتقوتها للدلالة على أن المراد تعريفه تعالى للإنسان صفة فعله من تقوى أو فجور، وراء تعريفه متن الفعل بعنوانه الأولى المشتركة بين التقوى

والفجور، كأكل المال مثلاً، المشترك بين أكل مال اليتيم، الذي هو فجور؛ وبين أكل مال نفسه، الذي هو من التقوى؛ وال مباشرة المشتركة بين الزنا، وهو فجور؛ والنكاح، وهو من التقوى. وبالجملة المراد أنه تعالى عَرَفَ الإنسان كون ما يأتي به من فعل فجوراً أو تقوى، وميز له ما هو تقوى مما هو فجور^(٣٥).

٢. طريق العقل —

الطريق الثاني لمعرفة حسن الأعمال وقبحها عقل الإنسان. وقد تحدث المتكلمون عن الحسن والقبح الذاتي والعقلي في بحث العدل الإلهي. ومع اعترافهم بأن للعقل البشري القدرة على درك الحسن والقبح جعلوا العقل حكماً مستقلاً في نظام القيم، بحيث يستطيع بسهولة معرفة الكثير من مصاديق الحسن والقبح. وقد تمسكوا؛ لتأييد كلامهم في استقلال العقل بمعرفة الحسن والقبح، بآيات قرآنية، كقوله تعالى: «وَإِذَا فَعَلُوا فَاجْهَشَهُ فَالْأُولُو وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمْرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» (الأعراف: ٢٨)؛ فإن ظاهر الآية أن المشركين باقون على فعل قبائح الأعمال، ولكنهم حاولوا جادلين نسبة أعمالهم وسلوكيهم إلى سنة آبائهم الأولين؛ ليعطوا أفعالهم مظهراً حسناً، أو أنهم يرون ذلك بأمر من الله، وأنه مصداق لفعل الحسن، لكن الله ردهم وخطأهم^(٣٦).

٣. طريق الوحي —

الطريق الثالث لتعيين ومعرفة المصاديق الأخلاقية والأفعال القيمة هو طريق الوحي، أي إنه مع وجود الطريق الفطري والعقلي لمعرفة المصاديق الحسنة والقيمة للأفعال يعتبر طريق الوحي مكملاً لطريق الفطرة والعقل في النظام الأخلاقي الإلهي، الذي جعل ملوك القيم فيه القرب الإلهي والعبودية، وأنه بدون ذلك لا يمكن نيل القرب الإلهي؛ لأن الفطرة والعقل وإن كانوا يعتبران طريقين شاملين، لكن النظرة فيما كلية، ويتأثران في مقام تعيين وتبيين جزئيات الأمور، وهما مثار للاختلاف. فمن اللازم عليه تعالى بيان المصاديق بنفسه، وتعيين وظيفة الإنسان. وقد وردت

آيات وروایات كثيرة في بيان هذه المصاديق، وكان الهدف من تأليف الكتب الأخلاقية الكثيرة بيان هذا المقصود؛ ليتمكن السالكون من سلوك الطريق بسهولة، وإيصال أنفسهم إلى المقصود. قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعْظُمُ لَعْلَكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠)؛ وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَتَصَرَّفُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمُ أُولَيَاءُ بَعْضٍ﴾ (الأنفال: ٥٢)؛ وقال تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعْدُكُمُ الْفَقَرَ وَيَأْمُرُكُمُ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعْدُكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ٢٦٨).

المحور الخامس: تداعيات الفعل الإنساني —

بعد البحث حول معيار الأفعال القيمة، والحديث حول طرق معرفة العمل الأخلاقي، من المناسب أن نتحدث حول تداعيات الفعل الإنساني من زاوية التعاليم الدينية؛ لكي تكون أكثر جدية في خدمة أبناء نوعنا:

١. الإيثار —

إن إحدى الفضائل والقيم الأخلاقية السامية هو الإيثار. ومعناه تقديم الآخرين على نفسه. حينئذ يخرج الإنسان من ذاته إلى ربّه. فإنه لا بد للإنسان أن يرى حاجة الآخرين إليه من نعم الله عليه، ويستثمر هذه الفرصة لكي يحل مشاكلهم. كما ورد ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام، فإنه قال: «إن حوائج الناس عليكم نعمة من الله عليكم، فاغتنموها، ولا تملووها، فتحتولن نتما»^(٣٧). وورد في القرآن الكريم: «وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ حَصَاصَةً وَمَنْ يُوقَ شُحًّا نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (الحشر: ٩). وقد ورد بشأن نزول هذه الآية أن النبي صلوات الله عليه وسلم قال للأنصار لما انتصروا على يهودبني النضير: «إن شئتم قسمتم للمهاجرين من أموالكم ودياركم، وتشاركونهم في هذه الغنيمة، وإن شئتم كانت لكم دياركم وأموالكم، ولم يقسم

لكم شيء من الغنيمة»، فقال الأنصار: بل نقسم لهم من أموالنا وديارنا، ونؤثرهم بالغنية، ولا نشاركهم فيها، فنزلت: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ﴾...^(٣٨).

٤. الإنفاق —

إن أحد الأمور التي يتجلّى فيها الفعل الأخلاقي هو الإنفاق وبذل بعض المال للغير، بأن يقوم المنفق بإهداء ماله للغير، والحال أنه لا يوجد أي تعهد له تجاهه. ولا بد أن نعلم بأن الإيثار أفضل من الإنفاق؛ لأنه أولاً: متعلق الإنفاق هو المال والأمور المادية فقط، لكن الإيثار أوسع دائرةً من الأمور المادية؛ وثانياً: الإيثار مع التواضع، بأن يرى للغير حرمة وكراهة، ويحاول تقديم خدمة له، في حين أن المنفق قد لا يكون له مثل ذلك المال، ولا يختلج التواضع في ذهنه للمنافق عليه. فقد ورد في الآية الكريمة: ﴿الَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَبَعُونَ مَا أَنفَقُوا مَنًا وَلَا أَذْئِلَّ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزُنُونَ﴾ (البقرة: ٢٦٢). ولا بد أن نعلم أن الإنفاق المقبول والصحيح له شروط، وقد أشارت الآيات والروايات إلى أن الإنفاق لا بد أن يكون بدون طلب، وفي سبيل الله، ومن أجل رضاه، فإن لتحقيق الفعل الإنساني بالنسبة إلى الإنسان المسلم مظهر جميل؛ لأنه يسوقه نحو الكمال، الذي يستتبع القرب إلى حضرة الحق تعالى. إذن يمكن بالإنفاق تقديم المساعدة والعون بكل ثقة وعزيمة لضحايا الحرب والقتال.

٥. الحب للأخرين —

نظرت الكتب الأخلاقية إلى مسألة الحب لأبناء النوع على أنه عمل إنساني حكيم، وأن ذلك يمهّد أرضية التأثير على الغير، وأنه بالمحبة والصداقه للأخرين تهياً أسباب الخير والصلاح في المجتمع. والأمر الملفت هو أن الحب لغير في اللسان الديني لا بد أن يكون لأجل رضا الله، أي إن الإنسان المسلم يبدي المحبة للمسلم والكافر؛ لأن الجميع هم خلق الحق تعالى، ولهم كرامة وحرمة ذاتية.

إذن أساس الحب لغير عبارة عن نسبة تكون للشخص مع الله. فكل منْ

كانت عبوديته أكثر كان نصيبيه من الحب أكثر، وكل من كانت عبوديته أقل فإن الحب له سوف يكون بتلك النسبة. وبعبارة أخرى: مقدار عبودية العبد هي الميزان لحب الآخرين له. وقد عبر عن الحب في التعاليم الدينية بالتولى، وعن العداء بالتبري. والمملفت للنظر أن كليهما لا بد أن يكون في صراط كسب الرضا الإلهي، وفي صراط العبودية. فقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه: أيُّ عرى الإيمان أوثق؟ فقالوا: الله ورسوله أعلم، وقال بعضهم: الصلاة، وقال بعضهم: الزكاة، وقال بعضهم: الصيام، وقال بعضهم: الحج والعمرة، وقال بعضهم: الجهاد، فقال رسول الله عليه السلام: «الكل ما قلتم فضل، وليس به، ولكن أوثق عرى الإيمان الحب في الله، والبعض في الله، وتولي أولياء الله، والتبري من أعداء الله»^(٣٩). عنه عليه السلام أيضاً أنه قال: «كل من لم يحب على الدين ولم يبغض على الدين فلا دين له»^(٤٠).

وهذا السبب يهيئ أرضية خصبة من أجل تحقق الفعل الإنساني؛ لأن بإمكان الإنسان إزالة الألم والعذاب عن المسلم والكافر، وهذا العمل لا يقوم به إلا من باب الحب لهم، الحب الذي له جذور دينية وارتباط بمقدار ميزان عبودية المحبوب . كما ذكر ذلك المحقق النراقي؛ لكي يكسب حب الغير عن هذا الطريق. وبالطبع لا ينظر المسلم فقط إلى تخفيف الألم والعذاب عن الضحية، بل ينظر أيضاً إلى حرمه كإنسان.

٤. الاهتمام بأمور الناس —

أحد الأمور ذات القيمة في النظام الديني هو الاهتمام بأمور الناس، أي إن الإنسان المسلم مكلف برصد أمور المجتمع، ووضع خطط مناسبة لذلك، فإن الاهتمام بالنفس والذات الفردية وعدم الاهتمام بأمور المجتمع تبعد الإنسان عن دائرة التدين، وتجعله في عداد غير المسلمين، كما قال النبي الأعظم في ذلك: «من أصبح لا يهتم بأمور المسلمين فليس بمسلم»^(٤١). وهذا أيضاً ما يؤكد عليه زعماء الدين دائماً، كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام في آخر ساعات عمره الشريف لولديه الحسن والحسين عليهما السلام: «كونا للظالم خصماً، وللمظلوم عوناً»^(٤٢). فقد ذكر عليه السلام الطالم والمظلوم بشكل

مطلق، أي إن على الإنسان المسلم أن ينصر كل مظلوم، ويبعد عنه جور الظالم. وهذا السبب الهام والقيم يوظف الإنسان لكي يهب لمساعدة ضحايا الحرب، بحيث يعتبر أذاهم وألامهم أذى نفسه وألمها، فيحاول تحقيق أهدافه الإلهية، ويمد يد العون لمساعدتهم.

ومن جملة معدات العمل الإنساني الذي أكدت عليه التعاليم الدينية قضية التعاون على البر والأمور الحسنة، فقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: **﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالْقَوْمَ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدُوانِ﴾** (المائدة: ٢٠).

يقول العلامة الطباطبائي في هذا المجال: وهذا أساس السنة الإسلامية. وقد فسر الله سبحانه البر في كلامه بالإيمان والإحسان في العبادات والمعاملات، كما مر في قوله تعالى: **﴿وَلَكُنَّ الْبَرُّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾**. وقد تقدم الكلام فيه. والتقوى مراقبة أمر الله ونهيه، فيعود معنى التعاون على البر والتقوى إلى الاجتماع على الإيمان والعمل الصالح على أساس تقوى الله، وهو الصلاح والتقوى الاجتماعي. ويقابله التعاون على الإثم، الذي هو العمل السيئ المستتبع للتأخر في أمور الحياة السعيدة، وعلى العداون، وهو التعدي على حقوق الناس الحقة، بسلب الأمان من نفوسهم أو أعراضهم أو أموالهم^(٤٣).

وجاء في تفسير الأمثل: إن الدعوة إلى التعاون التي تؤكد عليها الآية الكريمة تعتبر مبدأ إسلامياً عاماً تدخل في إطاره جميع المجالات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والحقوقية وغيرها. وقد أوجبت هذه الدعوة على المسلمين التعاون في أعمال الخير، كما منعهم ونهتهم عن التعاون في أعمال الشر والإثم، اللذين يدخل في إطارهما الظلم والاستبداد والجور بكل أصنافها. ويأتي هذا المبدأ الإسلامي تماماً على نقىض مبدأ ساد في العصر الجاهلي، وما زال يطبق حتى في عصرنا الحاضر، وهو المبدأ القائل: «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً». وما كان في العصر الجاهلي أنه إذا غزت جماعة من إحدى القبائل جماعة من قبيلة أخرى هب أفراد القبيلة الغازية لمؤازرة الغازين، بغض النظر بما إذا كان الغزو لغرض عادل أو ظالم. ونرى في وقتنا الحاضر أيضاً آثار هذا المبدأ الجاهلي في العلاقات الدولية، وبالذات لدى الدول المتحالفه،

حين تهب في الغالب لحماية بعضها البعض، والتضامن والتعاون معها حيال القضايا الدولية، دون رعاية لمبدأ العدالة، ودون تمييز بين الظالم والمظلوم^(٤٤).

حصيلة البحث

نستنتج مما ذكرنا من أبحاث أن الملائكت والمعايير المادية لا يمكنها أن تحدث الإنسان وتسوقه نحو الأفعال والأعمال القيمة؛ لأن المعيار والملك الوحيد للحياة في بعض الرؤى هو كسب اللذة والمنفعة، وهي - سواء كانت منفعة شخصية أو جماعية . لا تتناسب مع أعمال البرّ القيمة والأخلاقية، فيما أكدت بعض النظريات والرؤى على أصلية المادة، وتقول: إن المادة هي أصل وأساس الكون، حتى أنها فسرت الإنسان على أساس مادي. ومن الطبيعي أنه مع مثل هذه الرؤى لا مجال لمزاولة الأفعال الإنسانية.

وأما رؤى (كانت) والهندو المعنوية فهي وإن كانت تسوق الإنسان تجاه مزاولة الفعل الإنساني، إلا أن كلاً منها يواجه إشكالات أشرنا إليها سابقاً، بحيث لا يمكن أن تكون معها مفسرة ومبينة للأفعال الإنسانية تماماً.

فيبقى الطريق الوحيد السليم والصحيح الذي بإمكانه أن يكون مرشدأً وهادياً للإنسان للقيام بالأفعال الإنسانية هو نظرية القرب الإلهي والعبودية؛ لأن أتباع هذه النظرية يرون تجلّي المصادر الأخلاقية باقتران العقل والوحى. وبعد هذه المعدات المذكورة . الإيثار، الإنفاق، الحبّ لآخرين، الاهتمام بأمور المجتمع، والتعاون على البرّ، الموجودة في دين الإسلام والأديان التوحيدية من أجل مزاولة العمل الإنساني، تتجلى هذه الأفعال، وترتقي منصة الظهور . وخصوصاً مع سهولة العمل الإنساني -؛ لأن المعدات المذكورة إنما يكون لها معنى ومفهوم تامّ مع النظرة التوحيدية واليوم الآخر؛ ليتمكن القيام بالأعمال الإنسانية على أحسن وجه.

المواضيع

- (١) مجید الخدوري، الصلح والجهاد في الإسلام: ١٥.
- (٢) هاجر سیاه الرستمی، حقوق بين المللی بشر دوستانه: ٢٠.
- (٣) المصدر السابق: ٨.
- (٤) المصدر السابق: ٩.
- (٥) محمد تقی مصباح اليزدی، فلسفة أخلاق: ٦٣.
- (٦) المصدر السابق: ٦٥.
- (٧) المصدر السابق: ٦٨.
- (٨) المصدر السابق: ٧٥.
- (٩) أنور الخامه إي، دعوة إلى تجديد النظر: ١٥٥.
- (١٠) مرتضى المطهری، جامعة وتاريخ: ١٠٢.
- (١١) محمد تقی مصباح اليزدی، فلسفة أخلاق: ٧٨.
- (١٢) مرتضى المطهری، جامعة وتاريخ: ١٤٤.
- (١٣) المصدر السابق: ٢٠٦.
- (١٤) المصدر السابق: ١٤٤.
- (١٥) فریدریک کابلستون، کانت: ٢١٠.
- (١٦) مرتضى المطهری، فلسفة أخلاق: ٦٢ - ٧٦.
- (١٧) فریدریک کابلستون، کانت: ٢١١.
- (١٨) المصدر السابق: ٢٠٦.
- (١٩) المصدر السابق: ٢٠٢.
- (٢٠) مرتضى المطهری، فلسفة أخلاق: ٧٩.
- (٢١) فریدریک کابلستون، کانت: ١٧٧.
- (٢٢) مرتضى المطهری، فلسفة أخلاق: ٨٢.
- (٢٣) فریدریک کابلستون، کانت: ٢١١.
- (٢٤) کشیتی، مهن سن، هندوئیسم (مترجم ع. پاشایی): ٣٠.
- (٢٥) المصدر السابق: ٣١.
- (٢٦) المصدر السابق: ٣١.
- (٢٧) المصدر السابق: ٣٢.
- (٢٨) مرتضى المطهری، التعليم والتربية: ٦٢.
- (٢٩) حسن بن فضل الطبرسی، مجمع البيان: ١٠: ٢٢.
- (٣٠) الفیض الكاشانی، تفسیر الصافی: ٥: ٢٠٠.
- (٣١) محمد الدشتی (مترجم)، نهج البلاغة: ٤٢، الخطبة ٦٦.

-
- (٢٢) محمد مهدي الريشهري، ميزان الحكمه ٥: ٣٧٢ .
- (٢٣) فريدريك كابلستون، كانت: ١٨١ .
- (٢٤) المصدر السابق: ١٨٢ .
- (٢٥) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ٢٩٧ .
- (٢٦) جعفر السبحاني، محاضرات في الإلهيات: ١٠٤ .
- (٢٧) التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الحكم: ٤٤٨ .
- (٢٨) حسن بن فضل الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٢٦٠ .
- (٢٩) محمد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي: ٣: ١٩٠ .
- (٤٠) المصدر السابق: ٣: ١٩٢ .
- (٤١) محمد مهدي الريشهري، ميزان الحكمه ٥: ٣٧٧ .
- (٤٢) محمد الدشتى (مترجم)، نهج البلاغة: ٣٩٨ .
- (٤٣) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ١٦٢ .
- (٤٤) ناصر مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير الكتاب المنزل ٢: ٥٨٦ .

نظريّة «منطقة الفراغ»

بـِوَابَةِ التَّشْرِيعِ لِقَوَانِينِ الدُّولَةِ

د. الشّيخ ذبيح الله نعيميان^(*)

ترجمة: محمد عبد الرزاق

تهييد —

كانت نظرية منطقة الفراغ قد طرحت من قبل السيد الشهيد محمد باقر الصدر (١٣٥٠ - ١٤٠٠ هـ) في كتابه الشهير «اقتصادنا»، فحظيت بعناية وتطوير من قبل تلامذته في أقل تقدير. إلا أن هذا الإصلاح كان أوسع من النظرية ذاتها أيضاً، فحظي باهتمام العديد من الباحثين، واكتسب مجالات أوسع على الصعيد التطبيقي. وكان المفهوم المقدم في كتاب اقتصادنا مرتبطاً بصلاحيات ولّي الأمر والدولة الإسلامية.

وسنسلط الضوء هنا على سؤال رئيس، وهو: ما طبيعة العلاقة بين نظرية منطقة الفراغ وأحكام الدولة؟ ومن أجل تحليل هذا الموضوع سنبدأ البحث بدراسة علاقة أحكام الدولة ومقوله التشريع في الإسلام، مع التركيز على مقوله الأحكام الثابتة والمتحيرة، قبل الإمعان في تفاصيل كلام الشهيد الصدر حول الموضوع، بالإضافة إلى تقديم تقرير عن رأي أحد تلامذته المبرزين في الموضوع ذاته. ثم نصل إلى مرحلة النقد في بعض زوايا هذه النظرية.

(*) أستاذ جامعي وحوزوي، متخصص في مجال الفكر السياسي المعاصر وتاريخه، وأحد الفاعلين في عدة مؤسسات بحثية في إيران.

١. العلاقة بين أحكام الدولة والتشريع —

أحكام الدولة هي الأحكام الصادرة عن الحاكم بإمضاء الشارع المقدس، وعليه فإن من الضرورة بمكان التطرق إلى مسألة ما إذا كانت أحكام الدولة ذات سمة تشريعية، أم أن وضع أحكام وقوانين الدولة ليس من التشريع في شيء؟ فإنْ كانت لا تحتوي على السمة التشريعية هل من الممكن اعتبارها ضمن نمط الحكم الموضوع؟ وفي هذه الحالة أليس وضع الحكم نوعاً من أنواع التشريع؟ وهل التشريع نفسه مقوله وضعية؟

يمكن تقسيم آراء الفقهاء في هذه المجال إلى اتجاهين:

الأول: وهو الذي لا يرى في إطلاق مفهوم التشريع اشتتماله على صلاحيات الحاكم الإسلامي ووضع القوانين في الدولة.

فعلى سبيل المثال، ووفقاً لرأي الشيخ المؤمن ينبغي أن نقول في جواز التشريع: «لدينا روايات معتبرة في إثبات صلاحية الرسول ﷺ والإمام عليهما السلام في مجال تشريع القوانين؛ لكنَّ هذا الحق لا يشمل الوليّ الفقيه»^(١).

وهذا يعني أنه لا يمكن اعتبار أحكام الدولة المتعلقة بالولي الفقيه ونظامه السياسي من المواضيع التشريعية. والأمر لا يقف عند هذا الحدّ وحسب؛ بل الأهم ضرورة النظر إلى ماهية حكم السلطة . في غير زمن الرسول والإمام . بالشكل الذي لا يؤدي إلى مسار التشريع.

ومن جهةٍ أخرى تعدّ نظرية ولاية الفقيه المطلقة أحد الأسس التي ينطلق منها البعض، ومنهم الشيخ المؤمن في توسيع مديات صلاحية الحاكم الإسلامي. وهو - نوعاً ما - تعميم لإصدار الأحكام إلى دائرة وضع القوانين، الأمر الذي يدعونا إلى التفريق بينه وبين مبحث التشريع المذكور. وكان الشيخ المؤمن - الذي خصّص فصلاً مستقلاً لمبحث صلاحيات ولی الأمر في وضع قوانين الدولة، ووجوب الامتثال لها . قد أتى على ذكر إمكانية وضع القوانين الملزمة من قبل ولی الأمر، منوهاً في الوقت نفسه إلى أن لا وجود لها في مجال الأحكام الشرعية إطلاقاً، ومعللاً ذلك بما يلي:

- ١- بناء على جملة من الآيات والروايات المتواترة فإنَّ ولی الأمر منصب من قبل

الباري عزّ وجلّ في ولاليته على الناس.

٢. قد يؤدي تطبيق هذه الولاية إلى وضع هذا النوع من القوانين والالتزامات في بعض المواضيع، الأمر الذي لم تتطرق إليه الأدلة الشرعية، لا نفياً ولا إثباتاً.

٣. يعدّ وضع هذه القوانين من متطلبات تطبيق الولاية ولوازمها التي لا تتفق عنها، وإنْ كان الأصل اللغوي لفرد الولاية ومفهومها لا يفيد ذلك.

ويستتّج من هذه المقدّمات بأنّه عندما يكون وضع هذه القوانين من متطلبات ولوازم الولاية فإن جواز وضعها سيكون لصيقاً بشرعية مبدأ الولاية، ولا ينفك عنها أبداً^(٢). والمفتّ هنا أن الشّيخ المؤمن أشار في هذا السياق إلى إمكانية أن لا يقتصر هذا الموضوع عنده على مستوى صلاحياتوليّ الأمر؛ وإنما هو نمط وسطي بين نمط الصلاحيات ونمط الواجبات أيضاً^(٣).

الثاني: وهو الاتجاه الذي يؤيد إطلاق التشريع على تلك الصلاحيات. وهو الاتجاه المتبلور في النظرية المعروفة بمنطقة الفراغ؛ حيث إن لها علاقة وثيقة بأحكام الدولة وصلاحيات الحاكم الإسلامي، ثم إن صلتها بمقولة التشريع تضاعف من أهمية طرقها في البحث الحالي، ولا سيما مع وجود أكثر من بيان في تفسير هذه النظرية، بعضها قابل للمناقشة على صعيد أحكام الدولة.

٢. تقريران للشهيد الصدر في نظرية منطقة الفراغ —

يسعى الشّهيد الصدر في مجال صلاحية الحاكم الإسلامي بتعديل منطقة الفراغ^(٤). هنا يقدم السيد الشّهيد تقريرين عن هذه الفكرة: أحدهما في كتاب «اقتصادنا»؛ والآخر في المبحث الأول من كتاب «الإسلام يقود الحياة»، المتکفل بالتطهير لآفاق عامة في دستور الجمهورية الإسلامية في إيران.

١.٢. التقرير التطبيقي للنظرية في «اقتصادنا» —

يؤسّس السيد الشّهيد بحثه هنا على جملة ركائز، وهي:

أولاً: إن أساس نظرية منطقة الفراغ هي الأحكام الثابتة والتغيرة في الإسلام —

وهنا يعتمد سماحته على تقسيم الأحكام الشرعية إلى هذه الأقسام:

نصوص معاصرة - السنة التاسعة - العددان الرابع والخامس والثلاثون - ربیع وصیف ٢٠١٤ م - ١٤٣٥ هـ

- أ. الفصل بين الأحكام الثابتة والأحكام المتغيرة^(٥).
- بـ. التمييز بين الأحكام الملزمة وغير الملزمة^(٦).
- جـ. التمييز بين الأحكام الملزمة بوصفها أحكاماً ثابتة وبين الأحكام غير الملزمة بوصفها أحكاماً متغيرة.
- دـ. تسمية دائرة الأحكام المتغيرة وغير الملزمة بمنطقة الفراغ.
- هـ. شمالية مديات منطقة الفراغ لجميع الأمور المباحة بالمعنى العام، من مستحبات ومكروهات، والمباحات بالمعنى الخاص^(٧).
- وـ. يرى السيد الشهيد أن القول بمنطقة الفراغ في الدين يأتي تأييداً لمقولة شمالية الشرعية الإسلامية لكل ظرفٍ ومتغيرٍ^(٨).
- زـ. ينوه السيد الشهيد هنا إلى أن نظرية منطقة الفراغ إنما هي مستوحاة من صميم الشرعية الإسلامية، ونصوصها، وليس مرتبطة بتطبيق الإسلام في عصر الرسول ﷺ، وكان الفراغ الحاصل على عهد الرسول ﷺ كان قد تم ملؤه من قبله ﷺ^(٩).
- حـ. لا تعني نظرية منطقة الفراغ وجود أي نقص في الشرعية^(١٠).
- طـ. يذهب الشهيد الصدر إلى أن أحكام منطقة الفراغ قابلة للتغيير وغير ثابتة^(١١).
- يـ. يرفض السيد الصدر فرضية التشريع العام والثابت لجميع الأمور^(١٢).

ثانياً: الصالحيات الولائية ومنطقة الفراغ التشريعي –

من وجهة نظره^(١٣) فإن مبحث صالحيات الحاكم والدولة الإسلامية على ارتباطٍ وثيق مع مبحث نظرية منطقة الفراغ:

- ١ـ. يفرق الشهيد الصدر بين دور الرسول ﷺ الرساليـ. وهكذا الحال طبعاً بالنسبة إلى الأئمة علية السلامـ والفقهاءـ وبين دوره الوليـ^(١٤).
- ٢ـ. يرفض الشهيد الصدر مسألة إرجاع جميع التشريعات إلى الشأن الرسالي للرسول ﷺ^(١٥).

٣. يرى الشهيد الصدر أن من الباحثين مَنْ أخطأ في فهم هذا الموضوع، فأرجعوا شأن الحكم والزعامة لدى الرسول ﷺ إلى شأن التبليغ والرسالة^(١٥).
٤. من وجهة نظر الشهيد الصدر فإن صلاحيات الحاكم أو الدولة الإسلامية تتبلور في إطار منطقة الفراغ^(١٦).
٥. يؤكّد السيد الشهيد على ارتباط تشريعات منطقة الفراغ بتوفّر كفاءة الحكم والسلطة . وليس الكفاءة الرسالية . في الحاكم أو الدولة، وأن صلاحياتولي الأمر هي كصلاحيات الرسول ﷺ في الحكم والسلطة. وفي هذا السياق ينظر الشهيد الصدر إلى شرعية الحاكم كفرضية للبحث^(١٧).
٦. يعتمد الشهيد الصدر في إثبات نظرية منطقة الفراغ على أدلة وجوب طاعة أولي الأمر^(١٨).
٧. يذهب الشهيد الصدر إلى القول بضرورة الفحص التاريخي وإرجاع حالات العمل بولاية الرسول ﷺ والأئمة إلى نظرية منطقة الفراغ^(١٩).
- ٨ يرى أيضاً أن ملء منطقة الفراغ من قبل الحاكم والدولة الإسلامية هو بمثابة واجب شرعي وملزم.
٩. من وجهة نظره فإنّ صلاحيات الحاكم أو الدولة الإسلامية تتجلى على صعيدي «تطبيق الأحكام الثابتة» و«ملء منطقة الفراغ التشريعي»^(٢٠).
١٠. يرى أيضاً أنه؛ ونظراً لقوانين، ومفاد طاعة الحاكم في إطار طاعة الله وسائل الأحكام الإلهية، فإن مخالفة الولي للواجبات والمحرمات الإلهية هي قضية مرفوضة جملةً وتفصيلاً^(٢١).

ثالثاً: منطقة الفراغ وصياغة النظام الإسلامي -

يعتقد الشهيد الصدر أن الدين الإسلامي هو دين شامل للعديد من الأبعاد وال مجالات. وهنا برزت علاقة نظرية منطقة الفراغ بعملية صياغة النظام الإسلامي. لهذا ينتقل في هذا المبحث التطوري إلى تطبيق هذه المقوله في مجال المذهب الاقتصادي الإسلامي:

- ١- يرى ضرورة الحاجة إلى نظرية منطقة الفراغ في بعض الجوانب الحساسة، من قبيل: موضوع تقويم المذهب الاقتصادي^(٢٢).
- ٢- على سبيل المثال، وفي معرض حديثه عن مقوله شمولية منطقة الفراغ، يتطرق السيد الشهيد إلى تطبيقها في مبحث صلاحيات الحاكم والدولة الاقتصادية، حيث رأى أن منح حق التشريع في منطقة الفراغ للدولة الإسلامية في بعض الجوانب الاقتصادية من شأنه خلق التوازن في أداء الدولة^(٢٣).
- ٣- يشدد السيد الشهيد - في مجال تعريف النظام الإسلامي على مختلف الصعد - على ضرورة ضمان الأهداف العامة للإسلام في ملء منطقة الفراغ^(٢٤).
- ٤- يرى أنه لا بد في فهم نظرية منطقة الفراغ وصلاحياتوليّ الأمر من معرفة بعض الأهداف الأساسية التي كان الرسول ﷺ مهتماً بتحقيقها، من قبيل: الأهداف المنشورة في السياسة الاقتصادية^(٢٥).
- ٥- حسب مبانيه الفقهية فإن تشريعات منطقة الفراغ هي بمثابة العنصر المتحرك في صورة المذهب المعين، كأن يكون عنصراً من المذهب الاقتصادي، كما يصطلح عليه السيد الشهيد.

٢.٢. التقرير الآخر للنظرية —

تطرق السيد الشهيد المصدر، خلال بحثه التمهيدي عن دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، إلى جوانب أخرى من نظرية منطقة الفراغ. وكان هذا النص هو القسم الأول من سلسلة «الإسلام يقود الحياة»، بينما اشتملت الأجزاء المتواتلة منها على نقاط أخرى تساعد في فهم نظرية منطقة الفراغ عنده، وهي كما يلي:

١. منطق نظرية منطقة الفراغ هي الأحكام الثابتة والمتحيرة في الإسلام —

يُتضح من خلال تقرير الشهيد المصدر هنا بأن منطق وأساس هذه النظرية أيضاً يستتبع من تقسيم الأحكام الشرعية إلى: ثابتة؛ ومتحيرة. وقد تمت الإشارة إلى تطبيق النظرية في سياق صياغة الدستور الإسلامي:

أ. إن الله - عز وجل - هو مصدر جميع أنواع السلطة. وعليه من الطبيعي أن تطبق معالها وفقاً للشريعة الإسلامية، كما لا بد للدستور أن يسير في الإطار ذاته^(٢٦).

ب. الأحكام الشرعية الثابتة هي جزء ثابت من الدستور، سواء صرّح بها أم لم يصرّح^(٢٧).

ج . لفت الشهيد الصدر في مقالات سلسلة «الإسلام يقود الحياة» إلى وجود نوعين من الأحكام الثابتة والمتغيرة في الإسلام، مؤكداً على خضوع العناصر المتغيرة لبعض المعايير الخاصة التي تعمل كضوابط عامة في طريق تلك التغيرات. وإن هذه الضوابط هي ذاتها في عداد العناصر الثابتة؛ حيث إن اكتمال بعض المقولات، من قبيل: «الاقتصاد الإسلامي» أو «اقتصاد المجتمع الإسلامي»، منوط بتعاضد العناصر المتغيرة مع العناصر الثابتة، وتحقيق روح الشراكة في الأهداف^(٢٨).

د . إن للرسول ﷺ والأئمة علية السلام دورين بارزين، هما: الدور الرسالي التبليغي من حيث تبليغ الأحكام الإلهية الثابتة؛ والدور القيادي في إدارة شؤون المجتمع الإسلامي. ووفقاً للدور الثاني فإنهم علية السلام كانوا يستهمون العناصر المتحركة من صميم القوانين العامة في الإسلام، تماشياً مع المقتضيات الاجتماعية والإنسانية للشريعة المقدسة. وأداؤهم هذا خير دليل على ما يتعين على الحاكم فعله. وهنا يستشهد السيد محمد باقر الصدر ببعض الأمثلة من سيرة أهل البيت علية السلام^(٢٩).

٢. صلاحيات ولی الأمر هي عبارة عن تحويل في منطقة الفراغ التشريعي -

من شأن صلاحيات ولی الأمر في قيادة المجتمع - وهو ولی الفقيه، كما ورد في كتاب الشهيد الصدر وتلامذته^(٣٠). أن تشتمل على الشراكة المدنية العامة، وتحتاج التدابير اللازمة في إدارة شؤون المجتمع. ويتضمن هذا السياق إشارة إلى حضور بعض خبراء الأمة الأمانة كنواب عن الشعب في عملية التشريع ووضع القوانين.

أكّد الشهيد الصدر على هذه الحقيقة الواقعية في الجمهورية الإسلامية، فلفت إلى إشراك الشعب وممثليه في عملية التشريع وتأسيس النظام السياسي في البلد، مع الحرص أيضاً على احترام خصوصية الحاكم الإسلامي الولائي، والذي يصفه

بالمرجعية أحياناً. كما لفت أيضاً إلى الجانب الاجتهادي والاستباطي في هذا المجال. وفي المحصلة فإن صلاحياتولي الأمر من شأنها أن تتبلور في إطار مشاركة الخبراء والأمناء، وتفويضهم بعض الصلاحيات الولاية أيضاً، في مجال التشريع والتقنين:

١. تتطلب عملية استباط العناصر المتحركة من قوانين الإسلام العامة . عند الشهيد الصدر . أموراً عدّة ، وهي :
 - أ. توفر الفهم الإسلامي حيال العناصر الثابتة ، والمعرفة الراسخة بضوابطها ودلالتها العامة.
 - ب . المعرفة التامة بطبيعة بعض الأحكام المتغيرة ، كالاقتصاد ، والدراسة الفاحصة للأهداف المرجوة من الضوابط العامة ، وكذلك لآليات تحقيقها.
 - ج . الفهم الفقهي / القانوني تجاه مؤهلات الحاكم الشرعي وولي الأمر ، وتتوفر الأطر التشريعية التي تحقق مسار تلك العناصر المتحركة ضمن سياق صلاحيات الحاكم الشرعي ، ومديات الولاية المنوحة له^(٢١).
٢. من وجهة نظر الشهيد الصدر فإن مختلف الأحكام الاجتهادية المشروعة . عند تعدد الآراء الاجتهادية . صحيحة من الناحية الدستورية ، أما مهمة اختيار البديل الأنسب من سائر البديل فهو ملقاء على عاتق السلطة التشريعية التي تطبقها الأمة في إطار المصلحة العامة^(٢٢).
٣. يرى الشهيد الصدر أنه في الحالات التي لا يتتوفر الحكم الشرعي القاطع في تحريم أو حلية أمر ما فإن للسلطة التشريعية المنتخبة من قبل الشعب تشريع القوانين الالزام في إطار الدستور إذا رأت المصلحة في ذلك . وهذه المساحة هي ما يصطلح عليه بعنوان (منطقة الفراغ) . فهي المساحة الشاملة لجميع الحالات التي تركت الشريعة المجال مفتوحاً لاختيار المكلف . من هنا يحق للسلطة التشريعية وضع قوانين ملزمة وفقاً للمصلحة العامة ، وفي إطار الدستور والقانون.
٤. يعتقد الشهيد الصدر بأن كلاً من السلطة التشريعية والتنفيذية إنما تستمدان شرعيةهما من كيان الأمة والشعب . وللأممة الحق في توظيف هاتين السلطتين في إطار الدستور وقوانينه . إذاً إن هذا الحق هو حق الاستخلاف في الأرض ، والولاية

المنوحة من قبل المصدر الأول للسلطات، أي الباري عزّ وجلّ. وإن أداء الأمة في الأرض يتم بوصفها خليفة الله فيها، لكنها ليست هي صاحبة الأمر والسلطان، وإنما هي مسؤولة أمام الله إزاء الأمانة الإلهية ووجوب ردها. وعليه تمنع بعض الصلاحيات للأمة في إطار الوفاء بهذه المسؤولية والأمانة، منها: اختيار أحد البدائل المختلفة بين الآراء الاجتهادية، وكذلك صلاحية ملء منطقة الفراغ عن طريق تشريع القوانين المناسبة^(٣٣).

٥. يؤكد الشهيد الصدر على أن الشعب في الأنظمة الديمocratique هو مصدر الحكم، أما في النظرية الإسلامية فهو بمثابة الخليفة والمُسْؤُل أمام الباري عزّ وجلّ. وبناءً عليه فإن الدستور في الأنظمة الديمocratique إنما هو صنيعة الإنسان نفسه، ومفاده - في أحسن حالاته - تحكم الأغلبية بالأقلية؛ في حين تكون الشريعة والعدالة في النظام الإسلامي هما المكون الأساس للدستور^(٣٤).

٦. يعتقد الشهيد الصدر أن مسألة تحويل بعض الصلاحيات الولائية لا تعني إلغاء صلاحياتوليّ الأمر؛ لأنه يرى في المرجع النائب المطلق للإمام. وعليه يتحمل العديد من المسؤوليات والوظائف، منها: كونه الرجل الأول في الدولة، والقائد الأعلى للقوات المسلحة، ويقع على عاتقه توقيع أحكام تعيين رئيس السلطة التنفيذية وتوكيه. وهكذا الحال بالنسبة إلى مسألة البَت في قوانين أهل الحلّ والعقد في ملء منطقة الفراغ^(٣٥).

٧. يتطرق الشهيد الصدر في أبحاثه المتلاحقة من سلسلة «الإسلام يقود الحياة» إلى أبعاد أخرى من خلافة الإنسان وعلاقتها بالمرجعية والولالية، وهو الموضوع المرتبط كثيراً ببيان موقف نظرية منطقة الفراغ، حيث يرى أن خلافة الإنسان إنما تتم بإشراف الأنبياء والأئمّة عليهم السلام والمرجعية الدينية. وهنا يصطلاح على هذه الأقسام الثلاثة عنوان خطّ الشهادة، إلى جانب خطّ الخلافة^(٣٦). كما نوه أيضاً - في حلقات السلسلة الأخرى - إلى أن مسؤولية خط الخلافة والشهادة موزّعة بين المرجع والأمة، وأن الإشراف على خلافة الأمة يتمّ من قبل المرجعية، كما هو الحال بالنسبة إلى المرجعية في عصر الغيبة بوصفها المرحلة الثالثة من خطّ الشهادة، حيث يقع على عاتقها بيان الأحكام الثابتة وتحديد العناصر المتحركة، حسب معطيات العصر؛ بوصفها الممثل

الأول للأيديولوجيا الإسلامية. ويرى الشهيد الصدر أن خطأ الخلافة والشهادة في زمن الغيبة من مختصات المرجعية^(٣٧).

٣- دور الشريعة في ملء منطقة الفراغ

يمكن ملء منطقة الفراغ بأنحاء متعددة، إلا أن الشهيد الصدر يضع إطاراً محدداً في تحقق هذه العملية:

أ. يعتقد السيد الشهيد بضرورة الالتزام بتوجيهات الشرع عند ملء منطقة الفراغ؛ لذا فهو يرى عندما يشرع الكتاب أو السنة حكماً ما، مصرياً بالهدف المرجوّ منه، فإن هذا الهدف هو دليلٌ ومؤشرٌ على حضور في مرحلة ملء الفراغ الحاصل في الحكم المتغير ضمن الأطر التشريعية المادفة إلى تحقيقه، بحيث يكون تحديد هذه الأطر التشريعية من صلاحيات الحاكم الشرعي؛ من أجل تحقيق ذلك الهدف، وفقاً لمعطيات حال المجتمع ومساراته^(٣٨).

ب . لقد رسمت الشريعة في خطوطها العامة، وعنصرها الثابتة، أهدافاً لولي الأمر، على أن يعمل على تحقيقها أو السعي من الاقتراب منها. وهذه الأهداف هي النواة الأساسية في التقنين وتحديد آلية التعامل مع العناصر المتحركة؛ كي يتتسنى تحقيق تلك الأهداف، أو توجيه المجتمع للسير نحو تحقيقها في أسرع وقتٍ ممكن^(٣٩).

ج . إن حرص بعض النصوص الدينية على جملة من القيم الاجتماعية - كالمساوة والأخوة والعدالة والقسط . يتطلب توفير آليات تشريعية ديناميكية ومتغيرة، تتلاءم مع المتغيرات؛ من أجل تحقيق تلك القيم، وهو ما يقع على عاتق الحاكم الشرعي في ملء هذه المنطقة من الفراغ^(٤٠).

٤- تقرير السيد علي أكبر الحائري لنظرية منطقة الفراغ

يعدّ الشهيد الصدر أول فقهاء العالم الإسلامي الذين استخدموها هذا المصطلح، ونظر له، علمًا أنه لم يكن قد طرح هذا الموضوع في كتبه الفقهية، بل كان ذلك من نصيب كتاب «اقتصادنا»، وذلك عبر التناظير لمذهب الاقتصاد الإسلامي؛ إذ يرى

أن هذا المذهب لا ينتمي من غير نظرية منطقة الفراغ.

ثم جاء من بعد الشهيد الصدر تلامذته . كالسيد علي أكبر الحائري . فعملوا على تحرير هذا البحث من جديد ، وتعضيده مبنية^(٤١) .

كما كان السيد كمال الحيدري قد تطرق إلى نظرية منطقة الفراغ في معرض تقييمه النبدي لنظرية الحسبة ، مقترحاً أن تكون النظرية الأولى بديلاً للثانية^(٤٢) .

هذا بالإضافة إلى بعض وجهات النظر لدى تلامذة آخرين^(٤٣) .

وعلى صعيد علماء أهل السنة المعاصرين كان عبد الكريم الحمداوي من الذين تناولوا نظرية منطقة الفراغ بالنقد والتحليل ، مختصاً قسماً كبيراً من كتابه للغرض ذاته^(٤٤) .

أما بالنسبة إلى السيد الحائري فقد تناول النظرية بنحو مفصل ، لافتاً إلى بعض النقاط الجوهرية والقيمة في هذا الصدد ، بل يمكن عد تحريره شرحاً وافياً لنظرية السيد الشهيد . ولم يسبقه إلى ذلك أحدٌ على هذا النحو من التفصيل . وهنا نتناول جانباً من تحريره في النقاط التالية :

أولاً : منشأ النظرية هو الأحكام الثابتة والتغيرة في الإسلام —

هنا يتناول الأستاذ الحائري منطلق النظرية ، وعلاقتها بتقسيم أحكام الشرع إلى الثابتة والتغيرة :

- ١- يرى السيد الحائري أن مفهوم منطقة الفراغ هو من المفاهيم الجديدة التي تبناها الشهيد الصدر^(٤٥) ، إلا أن أصل الفكرة يعود إلى صدر الإسلام^(٤٦) .
- ٢- يرى أن مصدر النظرية الأساس نابع من أدلة وجوب إطاعة ولِي الأمر^(٤٧) .
- ٣- كما يرى أن القول بوجوب الإطاعة لدى الفقهاء يقتضي بالتضمن والالتزام القول بنظرية منطقة الفراغ أيضاً^(٤٨) .

يذكر السيد الحائري ثلاثة احتمالات لمعنى وجوب إطاعة أولي الأمر من الآية الشريفة^(٤٩) ، مرجحاً الاحتمال الثالث الكاشف عن نظرية منطقة الفراغ :

- أ. مجرد تطبيق الأحكام الشرعية الثابتة الواردة في الشريعة على هيئة تكاليف مباشرة، دون وجود حق في تشريع أي حكم.
- بـ. وجوب الإطاعة لجميع التكاليف والأوامر الصادرة من قبل ولـي الأمر، حتى لو تضمن أمره معصية الخالق.
- جـ. وجوب الإطاعة في المنطقة الحالية من التكاليف المباشرة والملزمة^(٥٠).
- ومعلوم أنه لا ينبغي لرأي السيد الحائري أن يقصر مصاديق وجوب إطاعة الحاكم على حدود منطقة الفراغ؛ بلـ. وحسب ما سترد الإشارة إليهـ. إن ذلك يشمل أيضاً مجالين آخرين، هما: تحديد موضوع الأحكام الثابتة؛ وحلّ موارد التزاحم. وبناء عليه يمكن عـدـ هذا الرأي تحديداً لمديات النظرية على أساس التسامح في هذا المبحث.
٤. يعدـ السيد الحائري أـحكـامـ الشـرـعـ الثـابـتـةـ تـكـالـيفـ مـباـشـرـةـ،ـ كـمـاـ يـنـظـرـ إـلـىـ صـلـاحـيـاتـ الـحاـكـمـ عـلـىـ أـنـهـ تـكـالـيفـ غـيرـ مـباـشـرـةـ^(٥١).ـ وـهـكـذـاـ تـكـونـ إـطـاعـةـ الـخـالـقـ فيـ النـوـعـ الـأـوـلـ مـباـشـرـةـ،ـ إـطـاعـتـهـ فيـ أـحـكـامـ النـوـعـ الثـانـيـ غـيرـ مـباـشـرـةـ^(٥٢).
٥. يرى السيد الحائري أن منطقة الفراغ مقتصرة على القضايا التي لم يضع لها الشارع المقدس تكاليف ملزمة بصورة مباشرة^(٥٣).
٦. يؤكـدـ السيدـ الحـائـريـ عـلـىـ أـنـ نـظـرـيـةـ مـنـطـقـةـ الفـرـاغـ هيـ الإـطـارـ الضـرـوريـ لـضـمـانـ اـسـتـمـرـارـ النـبـوـةـ بـنـحـوـ يـنـتـسـبـ مـعـ الـمـتـغـيـرـاتـ الـمـتـسـارـعـةـ فيـ حـيـاةـ الـإـنـسـانـ،ـ وـهـيـ السـبـيلـ إـلـىـ تـجـثـبـ التـلاـعـبـ وـالتـغـيـرـ فيـ الشـرـائـعـ وـالـأـدـيـانـ،ـ وـالـتـفـسـيرـ الـجـلـيـ لـمـفـهـومـ خـتـمـ النـبـوـةـ^(٥٤).
٧. إن معنى كون الإسلام رسالة خالدة للبشرية إنما يمكن تفسيره من خلال ملاحظة جميع المتطلبات الثابتة والمتحيرةـ، دون المباشرة التفصيلية من قبل الشرع في تشريع العناصر المتغيرة^(٥٥).ـ وـبـنـاءـ عـلـىـ ذـلـكـ لـنـ يـكـونـ معـنـىـ مـنـطـقـةـ الفـرـاغـ نـقـصـاـ فيـ الشـرـيـعـةـ الـإـسـلـامـيـةـ؛ـ بـلـ هيـ تـفـسـيرـ لـطـبـيـعـةـ كـمـالـهـ وـاسـتـيـعـابـهـ لـلـأـمـورـ كـافـةـ^(٥٦).
٨. إن عملية التشريع المباشر لما يتعلق بالقضايا المثيرة ستشكل عائقاً أمام مفهوم الدين الخالد^(٥٧).

ثانياً: بين الاجتهاد الاستنباطي والتدبير الولائي -

يتطلّب التشريع الإلهي جهوداً فقهية واجتهادية؛ كي تتم عملية الاستنباط من الأدلة الشرعية المتوفرة، وبدونها لا يمكن تجسيد مقوله: إن الشريعة أساس لكل شيء. وفي هذا السياق يمكن أن تفصّح طريقة الأستاذ السيد الحائر عن نظرية منطقة الفراغ إفصاحاً أكثر، فهو يعتقد بالأمور التالية:

١. ليس المراد من منطقة الفراغ فقدان النص التشريعي، أو ما لا نصّ فيه؛ بل هي بمعنى المساحة المتاحة في الصالحيات التشريعية لدى ولـيـ الأمر وإزاء المتطلبات المتغيرة في الأزمان والأماكن المختلفة؛ حيث من المصالح والملاـكـاتـ ما هو ثابت ويمكن حصره وتقـنيـنهـ، وهذا الإسلام وضع أحـكـامـ ثـابـتـةـ، وإنـ كانـتـ فيـ إطارـ القضاياـ الشـرـطـيةـ وـقـيـامـ الشـرـطـ الخـاصـ أوـ العـامـ عـلـيـهـ؛ـ لـكـنـ هـنـاكـ مـلاـكـاتـ أـخـرىـ متـغـيرـةـ،ـ وـلـاـ يـمـكـنـ تـقـنيـنـهاـ فيـ إـطـارـ الـحـكـمـ الثـابـتـ.ـ وـعـلـيـهـ بـاتـتـ هـذـهـ الـمـسـؤـلـيـةـ مـلـقاـةـ عـلـىـ عـاتـقـ ولـيـ الـأـمـرـ فيـ اـتـخـاذـ ماـ يـلـزـمـ.ـ وـفيـ غـيرـ ذـلـكـ لـاـ بـدـ مـنـ وـضـعـ أحـكـامـ ثـابـتـةـ سـيـطـراـ علىـهاـ التـغـيـيرـ لـاحـقاـ.ـ وـبـالـتـالـيـ لـاـ بـدـ لـلـنـبـوـةـ وـالـرـسـالـةـ مـنـ تـغـيـيرـ وـتـحـوـلـ،ـ لـكـنـ إـسـلـامـ بـقـيـ خـالـدـاـ مـنـ خـلـالـ إـحـالـةـ هـذـهـ القـضـائـاـ إـلـىـ دـورـ ولـيـ الـأـمـرـ،ـ لـيـبـتـ فـيـهـ.ـ وـعـلـيـهـ أيـ حالـ فـإـنـ هـذـهـ الـمـوـضـوعـ مـخـلـفـ تـامـاـ عـنـ القـوـلـ بـفـقـدانـ النـصـ فيـ الـأـحـكـامـ الشـرـعـيـةـ الثـابـتـةـ^(٥٨).
٢. إن لمفهوم فقدان النصّ أسباباً وعللاً عديدة، من قبيل: عدم تدوين الروايات أو اندثارها على مر العصور، أو المسائل المستجدة التي لم تكن موجودة في زمن التشريع؛ لكن مشكلة فقدان النصّ -بغض النظر عن موضوع صلاحيات ولـيـ الـأـمـرـ.ـ تـبـقـيـ بـحـاجـةـ إـلـىـ حلـولـ وـآـلـيـاتـ مـسـتـقلـةـ^(٥٩).
٣. من واجب المجتهد السعي وراء معرفة الأحكام الشرعية الثابتة، وتمييزها عن الأحكام الولائية. وهذا ما يمكن تحقيقه من خلال القرائن الحالية، وظهور النصّ، وكذلك العلاقة بين الحكم والموضوع في تحديد نوع الظهور^(٦٠).
٤. من خلال هذه النقاط المطروحة ينتقل السيد الحائر إلى الرد على بعض النقود الموجّهة إلى النظرية:

- أ. يرى السيد الحائر أن حداثة نظرية منطقة الفراغ مقتصرة على حداثة المصالح، وليس في أصل النظرية، مفسراً فحواها بوجوب طاعة ولي الأمر^(١).
- ب . لا يرفض السيد الحائر القول بكون منطقة الفراغ نصاً في أحكام الإسلام وحسب، بل يعدّها عنصراً في كماله وخلوده^(٢).
- ج . يعتقد السيد الحائر بأن القول بانجرار نظرية منطقة الفراغ إلى التعديل والتبديل في الأحكام الشرعية هو مجرد وهم لا غير؛ لأنه لا يرى فيها الصلاحية المطلقة لولي الأمر وحرّيته غير الشرعية؛ بل يضع أطراً خاصة في تحديد ذلك^(٣). تماماً كما أن مهمة تحديد الأحكام الثابتة من المتغيرة هي من مختصات الفقهاء ذوي الخبرة حصراً، الواجبين للشرائط^(٤).
- د . ينفي السيد الحائر وجود تعارض بين نظرية منطقة الفراغ والروايات الدالة على أن لكلّ واقعة حكماً؛ وذلك عبر دليلين:
- الأول:** إن الأحكام الشرعية على نوعين: بعضها بصورة مباشرة؛ والبعض الآخر بصورة غير مباشرة^(٥).
- الثاني:** إن ما تتضوّي عليه منطقة الفراغ يخضع إلى العنوان الأولي والثانوي من الأحكام، فهي في عنوانها الأولي مباحة، وفي الثانوي واجبة. وعليه لدينا حكمان شرعاً: أي حكم الموضوع قبل صدور حكم ولي الأمر في عنوانه الأولي، وهو الإباحة، وبعد صدور الحكم يكون له حكم ثانوي، وهو الوجوب [أو الحرمة]^(٦).
٥. وهذا لا يعني أن أصل طاعة ولي الأمر من قبيل الحكم الثانوي؛ بل إن هذا الحكم بالذات حكم أولي، كسائر الأحكام الثابتة الأخرى، من قبيل: حكم إباحة الكذب في إصلاح ذات البين، فإن إباحة أو استحباب إصلاح ذات البين نفسه حكم أولي ثابت في الشرع سلفاً؛ إلا أن تطبيقه على الكذب جاء بعنوان ثانوي^(٧).
٦. لا يرى السيد الحائر أي تعارض بين القول بنظرية منطقة الفراغ والروايات التي تفيد بأن حلال وحرام محمد ﷺ باقيان إلى يوم القيمة؛ وذلك لما يلي:
- أولاً:** الجواب النقطي. هناك من الأحكام ما تتبدل بتبدل بعض حياثاتها الموضوعية، ولا يتعارض ذلك مع مفاد تلك الروايات.

ثانياً: الجواب الحلّي. إنّ جميع الأحكام الشرعية سارية مع وجود موضوعها. وبناءً عليه ففي فرضية وجود قيود خاصة لموضوع الحكم سيكون سارياً إذا تحقّقت جميع القيود، لكنْ إذا انتفى شيءٌ من تلك القيود لن يكون الحكم سارياً، وينحو منحى الإباحة في هذه الحالة. ومع ذلك فإنّ هذا التحوّل من حكمٍ إلى آخر لا يتعارض مع مبدأ بقاء الأحكام الشرعية إلى يوم القيمة. إذًا فإنّ المراد من نفي التغيير في الأحكام هو منعه في حالة توفر جميع الشروط والقيود الالزامية، وإنّ تغيير الحكم بالاحاظ تغيير موضوعه أو قيوده ليس بالأمر المُنكر أبداً.

٧. المحصلة النهائية في رأي السيد الحائرى - وهي غاية في الأهمية - هي أنه عندما يأمر الإسلام بطاعة ولی الأمر في المباحثات لا بد أن يكون مشروطاً بعدم وجود أمر بوجوب تأديتها. وعليه إذا صدر الأمر من قبل ولی الأمر بوجوب المباح فإن ذلك من قبيل التبدل في الموضوع ومحتوى الأمر نفسه^(٦٨).

٤. الصالحيات الولائية نمطية التخويل في منطقة الفراغ

ليس الاجتهاد الاستباطي وحده كافياً في إدارة شؤون المجتمع، بل لا بدّ من الاجتهاد التدبيري أيضاً. وهنا تتجلى أهمية نظرية منطقة الفراغ:

١. يؤكّد السيد الحائرى في معرض حديثه عن مفهوم منطقة الفراغ على أن «حق التشريع» الضامن لأهداف الشريعة العامة هو من مختصات ولی الأمر أو السلطة التشريعية في البلاد؛ كي يتسلّى إصدار الحكم اللازم، وفقاً للشروط والمعطيات الحاكمة^(٦٩).

٢. من وجهة نظر الحائرى ليس هناك أي تأثير لاختلاف الرؤى بين الشيعة والسنّة على وجود منطقة في التشريع كمنطقة الفراغ العائد صلاحيتها إلى ولی الأمر^(٧٠).

٣. ينوه السيد الحائرى هنا إلى أنه يفضل ولی الأمر في زمن الغيبة استشارة المختصين في تحديد مصلحة الأمة، واختيار القانون الأنسب في إطار مجلس النواب، بوصفه مركزاً للسلطة التشريعية^(٧١).

٤. يعتقد السيد الحائرى بأن السلطة التشريعية هي في الأصل من صلاحيات ولـي الأمر نفسه؛ لكن يمكنه أيضاً تحويل هذه الصلاحية إلى مجلس النواب؛ ليشرعوا ما يلزم في منطقة الفراغ^(٧٢).

٥. حكم الحاكم هو الحكم الذي يصدر عنه؛ بغية سد الحاجة وملء الفراغ الحاصل في منطقة التشريع. وهذه صلاحية أُحليت إليه. وعليه فإن هذه المسألة تختلف عن مسألة فقدان النص في التشريع، والتي يسعى المفتى فيها إلى العثور على الحكم الإلهي الغائب^(٧٣).

٦. الولاية هي منصب إلهي من أجل ملء منطقة الفراغ، وقد خوّل بها ولـي الأمر، وهي بذلك تختلف عن منصب الفتيا^(٧٤).

٧. كان للرسول الأكرم دوران: أحدهما رسالي تبليغي؛ والآخر ولـي يمكنه إصدار ما يلزم من الأحكام، وفقاً للشروط الحاكمة^(٧٥).

٨. انطلاقاً من وجود هذين الدورين للرسول ﷺ فإن الأحكام الصادرة عنه كانت على نحوين أيضاً: بعضها ثابت؛ والبعض الآخر متغير، إلا أن بعد التاريخي صعب علينا عملية التمييز بين النوعين، ومصاديقهما^(٧٦).

٥. دور الشرع في ملء منطقة الفراغ—

يرى السيد الحائرى أن الشريعة كانت قد تكفلت بإرشاد وتوجيه السلوك الولائي عند الحاكم والنظام السياسي:

١. تتمحّض تشريعات ولـي الأمر إزاء المتغيرات في إطار موازين وضوابط محددة رسمها له الشارع المقدس. كما أن هذه الضوابط هي من العناصر الثابتة في التشريع الإسلامي، وينبغي استباطها كسائر الأحكام الشرعية، وفقاً للقواعد الفقهية والأصول الاستباطية^(٧٧).

٢. إن الأمر بطاقة ولـي الأمر في منطقة الفراغ واجب، طالما أنه يعمل في حدود وأطر الشرع^(٧٨).

٣. يقدم الأستاذ السيد الحائرى ثلاثة ضوابط لعملية ملء الفراغ التشريعي،

وهي: أ. أسس اختيار ولِيَ الأمر؛ ب. ضوابط تحديد مديات منطقة الفراغ؛ ج. ضوابط التشريع وأسسه^(٧٩).

٤. ثُمَّ فرق جوهري بين الشيعة والسنّة في ضوابط اختيار ولِيَ الأمر، فالشيعة يلتزمون بالنص في تنصيب خليفة الرسول ﷺ^(٨٠).

٥. يمكن بيان القسم الثاني من الضوابط المتقدمة في ثلاثة مجالات:

أ. تشخيص مواضيع الأحكام الثابتة، والتي وضع تشريعها الإسلام بصورة مباشرة. وهذه المهمة مختصة بوليِّ الأمر، والمجلس الذي يحيل إليه القيام بالمهمة^(٨١).

ب. تشخيص الأهم عند التزاحم بين الأحكام الثابتة. وليس هذا من قبيل طاعة المخلوق في معصية الخالق، فليس لوليِّ الأمر إلَّا الحكم بما تمليه الأولوية والمصلحة عليه^(٨٢).

ج . ظهور المصلحة الملزمة في المباحثات. وهذا أيضًا ليس من مصاديق طاعة المخلوق في معصية الخالق. ويبقى حكم ولِيَ الأمر هنا مفترض الطاعة على الجميع^(٨٣).

٦. يرجع القسم الثالث من الضوابط السابقة إلى آليات ملء منطقة الفراغ، فليس لوليِّ الأمر العمل في هذا المجال وفقاً لأهوائه الشخصية، وعليه لا بد من مراعاة أمرين:

أ. مراعاة مصلحة الأمة جماء في جميع القوانين والتشريعات، وتجنب تقديم المصلحة الشخصية أو الحزبية والفتوية^(٨٤).

ب. مراعاة المصلحة ضمن إطار القيم الإسلامية، وتجنب الميل إلى القيم المادية وغير الإسلامية. فعلى سبيل المثال: لا يصح إلغاء الفرائض والواجبات الدينية بدعوى زيادة الإنتاج^(٨٥).

وهكذا على صعيد جلب الضرائب، فبالإضافة إلى الضرائب الشرعية الثابتة لا بد من التركيز على «منظومة القيم والأهداف في الإسلام»، والانطلاق من خلالها في تحديد «الأولويات»، وتقديم موضوع على آخر^(٨٦).

محصلة البحث —

كان الشهيد الصدر قد طرح نظريته المعروفة بمنطقة الفراغ بما يوهم اتحادها

نحو ص ١٤٣٥، م ٢٠١٤، صيف ٢٠١٤، العددان الرابع والخامس والثلاثون - نصوص معاصرة - السنة التاسعة

مع المفهوم السائد لدى أهل السنة، والقول بفكرة «ما لا نصّ فيه».

ومن خلال ما جاء في طيات هذا البحث يتضح لنا أنه لم يُرد أياً من هذه الأفكار؛ بل كان مراده هو الفراغ من الأحكام الملزمة في مساحة المباحثات بمعناها الأعمّ. وبناء عليه، وعلى الرغم من تعميمه للأحكام الشرعية إلى كل ما يلزم الإنسان من متطلبات، إلا أنه كان قد استخدم مصطلح النظرية المذكورة للدلالة على مديات صلاحيةولي الأمر والدولة الإسلامية الخاضعة لإشرافه.

وعلى أي حال فإن هذه النظرية تهتم بصلاحياتولي الأمر، وفي مقدمتها دوره في إصدار أحكام وقوانين الدولة. إلا أن كلام السيد الشهيد في هذا المجال اقتصر على الصلاحيات الخاصة بولي الأمر والدولة الإسلامية في مساحة الأحكام غير الملزمة.

المفهوم

(١) المؤمن، ١٣٨٤: ٣٦٤.

(٢) المؤمن، ١٤٢٥هـ: ١: ٣١٦ - ٣١٧ . ٣١٩.

(٣) المصدر السابق: ٣١٩.

(٤) المصدر، ١٤١٧هـ: ٢٧٩ - ٢٨٢.

من قبيل ما ورد في رده على سؤال حول نمطية الجمهورية الإسلامية في فكر الإمام الخميني عندما خصص القسم الأول من سلسلة كتاب «الإسلام يقود الحياة» لبيان مقدمة نظرية في دستور الجمهورية الإسلامية، تحت عنوان «لمحة فقهية تمهدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران». وهنا عاد مرة أخرى إلى استخدام مصطلح منطقة الفراغ أيضاً. (انظر: السيد محمد باقر الصدر، «لمحة فقهية تمهدية عن مشروع دستور الجمهورية الإسلامية في إيران»، المدرج في: الإسلام يقود الحياة: ٢٩).

(٥) المصدر السابق، ٢٢٢ - ٢٢٤.

يقول الشهيد الصدر: «إن النظام الاجتماعي الصالح للإنسانية ليس من الضروري - لكي يواكب نمو الحياة الاجتماعية . أن يتطور ويغير بصورة عامة، كما أنه ليس من المعقول أن يصوغ كليات الحياة وتقاصيلها في صيغ ثابتة، بل يجب أن يكون في النظام الاجتماعي جانب رئيسي ثابت، وجوانب مفتوحة للتطور والتغيير، ما دام الأساس للحياة الاجتماعية (ال حاجات الإنسانية) يحتوي على جوانب ثابتة

وجوانب متغيرة، فتتعكس كلٌ من جوانبه الثابتة والمتطرفة في النظام الاجتماعي الصالح. وهذا هو الواقع في النظام الاجتماعي للإسلام تماماً، فهو يشتمل على جانب رئيسي ثابت يتصل بمعالجة الحاجات الأساسية الثابتة في حياة الإنسان، ك حاجته إلى الضمان العيشي والتواجد والأمن وما إليها من الحاجات التي عولجت في أحكام توزيع الثروة وأحكام الزواج والطلاق وأحكام الحدود والقصاص من وحدها من الأحكام المقررة في الكتاب والسنة، ويشتمل النظام الاجتماعي في الإسلام أيضاً على جوانب مفتوحة للتغير وفقاً للمصالح وال الحاجات المستجدة، وهي الجوانب التي سمح فيها الإسلام لولي الأمر أن يجتهد فيها وفقاً للمصلحة وال الحاجة على ضوء الجانب الثابت من النظم. كما زود الجانب الثابت من النظم بقواعد شرعية ثابتة في صيغها القانونية، غير أنها تتکيف في تطبيقها بالظروف والملابسات، وبذلك تحدد الأسلوب الصحيح لإشباع الحاجات الثابتة التي تتتنوع أساليب إشباعها بالرغم من ثباتها، وذلك كقاعدة نفي الضرر في الإسلام؛ ونفي الحرج في الدين». (انظر: الصدر، ٢٤١٢ : ٣٢٥).

(٦) المصدر السابق، ٦٨٩ - ٦٩٠.

يقول السيد الشهيد: «الدليل التشريعي: والدليل على إعطاء ولـي الأمر صلاحيات كهذه ملء منطقة الفراغ هو النص القرآني الكريم: ﴿إِنَّمَا أَعْلَمُ بِالذِّينَ آتَيْنَا أَصْلَاحِيَّاتَ اللَّهِ وَأَطْبَعُوا الرَّسُولُ وَأُولَئِكُمْ هُمُ الْمُنْكَرُ﴾ (النساء: ٥٩). وحدود منطقة الفراغ التي يتسع لها صلاحيات أولي الأمر تضم في ضوء هذا النص الكريم كل فعل مباح شرعاً بطبعته. فرأى نشاط أو عمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمتة أو وجوبه يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية بالمنع عنه أو الأمر به. فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبعته أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً. وأما الأفعال التي تبث تشريعاً تحريمها بشكل عام . كالربا مثلاً . فليس من حق ولـي الأمر الأمر بها، كما أن الفعل الذي حكمت الشرعية بوجوبه . فإنفاق الزوج على زوجته . لا يمكن لولي الأمر المنع عنه: لأن طاعة ولـي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة. فألوان النشاط المباحة بطبعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكل منطقة الفراغ». (المصدر السابق: ٦٨٩ - ٦٩٠).

(٧) المصدر السابق: ٦٥٦.

كما يعبر الشهيد الصدر فإن «منطقة الفراغ تضم جميع ألوان النشاط المباحة بطبعتها». (المصدر السابق: ٦٥٦).

(٨) المصدر السابق: ٦٨٦، ٦٨٨ - ٦٨٩.

يقول الشهيد الصدر: «لماذا وضعت منطقة فراغ؟ وال فكرة الأساسية لمنطقة الفراغ هذه تقوم على أساس أن الإسلام لا يقدم مبادئ التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً موقوتاً، أو تنظيمياً مرحلياً، يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل آخر من أشكال التنظيم، وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور. فكان لا بد لإعطاء الصورة هذا العموم والاستيعاب أن ينعكس تطور العصور فيها ضمن عنصر متحرك يمد الصورة بالقدرة على التكليف وفقاً لظروف مختلفة». (المصدر السابق: ٦٨٦). ويقول في موضع آخر: «فكان لا بد للصورة التشريعية

من منطقة فراغ يمكن ملؤها حسب الظروف؛ فيسمح بالإحياء سماحةً عاماً في العصر الأول، ويمنع الأفراد في العصر الثاني - منعاً تكتيفياً - عن ممارسة الإحياء، إلا في حدود تناسب مع أهداف الاقتصاد الإسلامي وتصوراته عن العدالة. وعلى هذا الأساس وضع الإسلام منطقة فراغ في الصورة التشريعية التي نظم بها الحياة الاقتصادية؛ لتعكس العنصر المتحرك، وتواكب تطور العلاقات بين الإنسان والطبيعة، وتدرأ الأخطار التي قد تترجم عن هذا التطور المتامي على مر الزمن». (المصدر السابق: ٦٨٨ - ٦٨٩).

(٩) المصدر السابق: ٦٨٣.

يدرك السيد الشهيد: «ونحن حين نقول: «منطقة فراغ» فإنما تعني ذلك بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية ونصولها التشريعية، لا بالنسبة إلى الواقع التطبيقي للإسلام، الذي عاشته الأمة في عهد النبوة». (المصدر نفسه).

(١٠) المصدر السابق: ٦٨٩.

يؤكد الشهيد الصدر على أن «منطقة الفراغ ليست نقصاً، ولا تدلّ منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعية، أو إجمالاً من الشريعة لبعض الواقع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة؛ لأن الشريعة لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعني نقصاً أو إهمالاً، وإنما حددت للمنطقة أحكامها، بمنح كل حادثة صفتها التشريعية الثانوية حسب الظروف».

(المصدر السابق: ٦٨٩).

(١١) المصدر السابق: ٣٨١ - ٣٨٠.

(١٢) المصدر السابق: ٢٩٣ - ٣٩٤.

(١٣) المصدر السابق: ٣٢٥ - ٣٢٦، ٣٢٦ - ٣٨١. ويراجع الهامش رقم (٢).

(١٤) المصدر السابق: ٣٩٣ - ٣٩٢.

(١٥) المصدر السابق: ٢٩٤.

(١٦) المصدر السابق: ٦٨٢ - ٦٨٣.

(١٧) المصدر السابق: ٣٨١.

(١٨) المصدر السابق: ٦٨٩.

(١٩) المصدر السابق: ٦٩٠.

(٢٠) المصدر السابق: ٦٨٥.

جاء في تعبير السيد الشهيد: «ولا يقتصر تدخل الدولة على مجرد تطبيق الأحكام الثابتة في الشريعة، بل يمتد إلى ملء منطقة الفراغ من التشريع، فهي تحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع، وتخضع من ناحية أخرى للعناصر المتحركة وفقاً للظروف». (المصدر السابق: ٦٨٥).

(٢١) المصدر السابق: ٦٨٨ - ٦٩٠.

يقول الشهيد الصدر: «أما الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام . كالربا مثلاً . فليس من حق ولـي الأمر الأمر بها، كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه . كإنفاق الزوج على زوجته . لا

يمكن لولي الأمر المنع عنه: لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تعارض مع طاعة الله وأحكامه العامة». (المصدر السابق: ٦٨٨ - ٦٩٠).
 (٢٢) المصدر السابق: ٢٨٠.

يقول السيد الشهيد: «وحيث جئنا على ذكر منطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي يجب أن نعطي هذا الفراغ أهمية كبيرة خلال عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي؛ لأنه يمثل جانباً من المذهب الاقتصادي في الإسلام، فإن المذهب الاقتصادي في الإسلام يشتمل على جانبي: أحدهما قد ملء من قبل الإسلام بصورة منجزة، لا تتقبل التغيير والتبدل، والآخر يشكل منطقة الفراغ في المذهب، قد ترك الإسلام مهمة ملئها إلى الدولة أو أولي الأمر، يملؤها وفقاً لمتطلبات الأهداف العامة للأقتصاد الإسلامي ومقتضياتها في كل زمان». (المصدر السابق: ٢٨٠). ويقول في موضع آخر: «إن تقويم المذهب الاقتصادي في الإسلام لا يمكن أن يتم بدون إدراج منطقة الفراغ ضمن البحث، وقد تبرر إمكانيات هذا الفراغ، ومدى ما يمكن أن تساهم عملية ملئه، مع المنطقة التي ملئت من قبل الشريعة ابتداء، في تحقيق أهداف الاقتصاد الإسلامي». (المصدر نفسه).

(٢٣) المصدر السابق: ٦٨٣.

(٢٤) المصدر السابق: ٦٥٦، ٦٥٨.

يقول الشهيد المصدر في هذا الصدد: «وفي المجال التشريعي تملأ الدولة منطقة الفراغ التي تركتها التشريع الإسلامي للدولة؛ لكي تملأها في ضوء الظروف المتغيرة، بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للأقتصاد الإسلامي، ويحقق الصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية». (المصدر السابق: ٦٨٥).
 (٢٥) المصدر السابق: ٢٨١.

(٢٦) الصدر، ١٤٢٩هـ: ١٨ - ١٩.

(٢٧) المصدر السابق: ١٩.

(٢٨) المصدر السابق: ٤٣؛ وفي المقالة الثالثة: ٦٨ - ٦٩.

(٢٩) المصدر السابق: ٥٣ - ٥٠.

(٣٠) كان بعض تلامذة الشهيد المصدر. ومنهم: الشيخ محسن الأراكي. قد استند إلى بياناته في ما يتعلق بدسستور الجمهورية الإسلامية في إيران، وراح ينظر لولاية الفقيه من هذا المنطلق. (انظر: محسن الأراكي، نظرية الحكم في الإسلام: ٢٢٣ - ٢٢٢).
 (٣١) المصدر السابق: ٤٣.

(٣٢) المصدر السابق: ١٩.

(٣٣) المصدر السابق: ١٩ - ٢٠، ٢٤.

(٣٤) المصدر السابق: ٢٥.

(٣٥) المصدر السابق: ٢٠ - ٢١، ٢٤.

(٣٦) المصدر السابق: ١٤٠ - ١٣٦.

(٣٧) المصدر السابق: ١٦١ - ١٦٠.

- (٤٨) المصدر السابق: ٤٧ - ٤٨.
- (٤٩) المصدر السابق: ٥٣.
- (٤٠) المصدر السابق: ٤٩.
- (٤١) العائزى، ١٤١٧هـ: ١١١ - ١١٤.
- (٤٢) العيدري، بلا تاريخ: ١٤١ - ١٤٣؛ وله أيضاً: ١٤٢هـ، العدد ٥٥: ١٧١ - ١٧٢.
- (٤٣) انظر: يوسف كمال وأبو المجد حرك، الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه أهل السنة، قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا، بلا تاريخ.
- (٤٤) الحمداوي، ٢٠٠٣: ٤٧٣ - ٤٨٧.
- (٤٥) المصدر السابق: ١١٥.
- (٤٦) المصدر السابق: ١١١ - ١١٢، ١٣٥.
- (٤٧) المصدر السابق: ١١٣، ١٣٥.
- (٤٨) المصدر السابق: ١١٥.
- (٤٩) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَمْرٌ مِّنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).
- (٥٠) المصدر السابق، ١١٢ - ١١٤.
- (٥١) المصدر نفسه.
- (٥٢) المصدر السابق: ١٣٥.
- (٥٣) المصدر السابق: ١١٤.
- (٥٤) وهنا يشير سماحته إلى محاضرة للشهيد الصدر بعنوان «التغيير والتجديد في النبوة»، وهي منشورة ضمن باقة من محاضراته في كتاب حمل عنوان «أهل البيت: تنوع أدوار، ووحدة هدف»، دار التعارف، بيروت.
- المصدر السابق: ١١٥ - ١١٦.
- (٥٥) المصدر السابق: ١١٦.
- (٥٦) المصدر السابق: ١٣٦.
- (٥٧) المصدر السابق: ١١٦ - ١١٧، ١٣٦.
- (٥٨) المصدر السابق: ١٢٨ - ١٣٠.
- (٥٩) المصدر السابق: ١٣٠.
- (٦٠) المصدر السابق: ١٢٢.
- (٦١) المصدر السابق: ١٢٥.
- (٦٢) المصدر السابق: ١٢٦.
- (٦٣) المصدر نفسه.
- (٦٤) المصدر السابق: ١٣٧.
- (٦٥) المصدر السابق: ١٣٨.

(٦٦) المصدر السابق: ١٣٩ - ١٣٨.

(٦٧) المصدر السابق: ١٣٩.

(٦٨) المصدر السابق: ١٤٠ - ١٤١.

(٦٩) الحائرى، ١٤١٧: ١١٢ - ١١٣.

يفسر الاستاذ السيد علي أكبر الحائرى مراد الشهيد الصدر من «منطقة الفراغ» في هذا المعنى تحديدًا، فيقول: «المقصود بمنطقة الفراغ في التشريع الإسلامي تلك المساحة من الأمور والقضايا التي تركت الشرعية الإسلامية حق التشريع فيها لولي الأمر أو للسلطة العامة بالتخويف أو بالإشراف من قبل ولی الأمر؛ لكي يصدر فيها الحكم المناسب للظروف المتغيرة بالشكل الذي يضمن الأهداف العامة للشريعة الإسلامية. وهذا المعنى من لوازمه وجوب طاعة ولی الأمر الشرعي في كل عصر وزمان». (انظر: السيد علي أكبر الحائرى، منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي: ١١٢ - ١١٣).

(٧٠) المصدر السابق، ١١٤ - ١١٥.

(٧١) المصدر السابق: ١١٩.

(٧٢) المصدر نفسه.

(٧٣) المصدر السابق: ١٣٠ - ١٣١.

(٧٤) المصدر السابق: ١٣١.

(٧٥) المصدر السابق: ١٣٢ - ١٣١.

(٧٦) المصدر السابق: ١٣٢.

(٧٧) المصدر السابق: ١١٧.

(٧٨) المصدر نفسه.

(٧٩) المصدر السابق: ١١٧ - ١٢٨.

(٨٠) المصدر السابق: ١١٨ - ١١٩.

(٨١) المصدر السابق: ١٢٠ - ١٢١.

(٨٢) المصدر السابق: ١٢١.

(٨٣) المصدر السابق: ١٢٢ - ١٢٣.

(٨٤) المصدر السابق: ١٢٣ - ١٢٤.

(٨٥) المصدر السابق: ١٢٤ - ١٢٥.

(٨٦) المصدر السابق: ١٢٥ - ١٢٨.

حركات الإحياء الإسلامي والعنف

د. السيد أحمد سادات^(*)

تمهيد —

احتلت حركات الإحياء الإسلامي صدارة المشهد السياسي والإعلامي العالمي في الوقت الراهن، وخصوصاً في البلدان العربية والإسلامية. وهذه المقالة تحاول الكشف عن أسباب الصحوة الإسلامية، ولا سيما أن هناك سعياً كبيراً متعيناً من قبل المتضررين لربطها بالعنف، وصولاً إلى الإرهاب، وإرجاع سلوك بعض الجماعات التكفيرية إلى مسألة الجهاد في الإسلام.

ويبين البحث المحاوالت الحثيثة لخلط مفهوم المقاومة بمفاهيم العنف والإرهاب والتطرف. كما يستعرض أهم الكتابات التي تناولت الظواهر الأصولية في العالم، ومنها الحركات الإحيائية الإسلامية، التي أنتجت خطاباً دينياً جديداً يهدف إلى إعادة تنظيم المجتمع وفق أسس تراها مقدّسة، كما أنها (هذه الحركات) تقوم برسم نمط جديد للعلاقة بين الدين والسياسة. ويكمّن رصد مظاهر الإحياء الديني على مستويات عدّة، منها الرسمي الذي بادر إلى إصدار سلسلة من القوانين والتشريعات المتواقة مع الشريعة الإسلامية، إضافة إلى الاهتمام بالشعائر الدينية. أما على المستوى الشعبي فكانت واضحةً مظاهر موجات التدين والاهتمام بالمساجد وغيرها من الشعائر الإسلامية. وقد برزت داخل هذا الحراك الشعبي حركات سياسية إسلامية ذات طابع

^(*) دكتوراه في الدراسات الإسلامية (الفكر السياسي)، أستاذ محاضر في كلية دراسات العالم، جامعة طهران، إيران.

سري، تتبنى العنف وسيلة لتعزيز النظام السياسي، والاحتجاج على مظلومية الفئات المستضعفة والمهمنة في المجتمع. أما على المستوى الفردي فإن مظاهر الإحياء تجلت في محاولة إنتاج سلوك يتماهى مع سيرة الرسول الأكرم محمد ﷺ، من حيث الملبس أو المأكل وغيرها من الأمور...

وتتناول هذا البحث أيضاً عوامل الإحياء الديني، الخارجية منها والداخلية، بالإضافة إلى العامل الذاتي الذي يحمله الإسلام في داخله؛ كونه ديناً ومنهجاً دائم التجدد في كلّ الأزمنة؛ لمواجهة التحديات الحضارية. وقد تعددت طرق المعالجة وفقاً لمرجعية كلّ قيادٍ من تياراته، التي لها رؤاها المتعددة والمتنوعة، والمتصادمة في أحيان كثيرة.

مقدمة —

يشكّل الإسلام ظاهرة حضارية متكاملة، ويؤدي اختصاره في نصٍ واحد، أو حدث محدد، أو جماعة معينة، إلى إعادة تشكيله وفقاً لرؤى مجتزأة، تخرج بالبحث عن سياقه، وتؤدي إلى تعزيز هوة اللا فهم واللا تواصل التي تحيط بالظاهرة الإسلامية، سواءً من البعيدين عنها أو من الذين يعيشونها من دون أن يتواصلوا معها في الاعتقاد والممارسة.

ذلك كله ينتج منظومات مفاهيمية، يمكن أن نسمّيها خاصة، ولا مجال لدمجها في السياق العلمي الذي يفترض فهم ظواهر الاجتماع الديني، أو ظواهر الاجتماع السياسي.

وتبدو هذه النتائج جليّة حين تطرح مسألتا العنف والإرهاب، في ضوء إصرار أطراف غربية إجمالاً على ربط هاتين المسألتين بالإسلام عموماً؛ مجرد ممارستهما من قبل أفراد أو جماعات يزعمون أن سلوكهما نابعٌ من عقيدتهم الإسلامية، أو على ربطهما بالمقاومة؛ وذلك لتجريدهما من مشروعيتها الإنسانية والدينية والقانونية الدولية. من هنا كانت الحاجة إلى تقديم تفسيرٍ عن قرب، من دون الدخول في ما يفرضه الجدل العقائدي القائم حالياً، من تميزات تؤدي إلى أنواع من الاصطدام

والتطُّرف، تسفر بدورها عن تشكييل مفاهيم حول العنف والإرهاب، غالباً ما تقع ضحيةً لسوء الفهم المتبادل بين المجالات الحضارية المختلفة.

إلى ذلك فإنَّ أحداث الحادي عشر من أيلول ٢٠٠١ وتداعياتها تسبَّبت بمزيد من خلط الأوراق، وطمس الحقائق؛ إذ تصاعدت في أعقابها حمْيَّةُ اتهام الإسلام والمسلمين بالإرهاب والتطُّرف، استمراراً للموجة السابقة من الآراء التي تناولت التيارات الإسلامية، بالتزامن مع تأسيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وانطلاقَة الصحوة الإسلامية.

تلك الحمَّى أطلقت العنان مرةً أخرى لبعض التيارات الفكرية والسياسية، وخصوصاً في الولايات المتحدة، التي تجد في الإسلام مصدرًا لكلَّ إرهابٍ وعنف، جاعلةً من المقاومة مرادفاً وتابعاً لها. وقد علَّتْ أصوات تضمِّن الإسلام بالإرهاب، وتتّخذ الإسلام وتمظهراته الفكرية والسياسية عدواً لها بديلاً من الشيوعية بعد انهيارها. وذلك كله تحت شعار محاربة الأصولية الإسلامية، والقضاء على الإرهاب.

وهكذا عادت القسمة النمطية التي استندت أحياناً كثيرة إلى رؤى دينية، رفدتُها نظريات تعود من حيث مرجعياتها إلى القرون الوسطى. والحال أنه إذا كان تعبير «عودة الحروب الصليبية»^(١) أحد الإفرازات المتتبعة والخلافية التي أطلقتها «الحملة الأمريكية على الإرهاب» فإنَّ القاعدة الفكرية التي اعتمدتها هذه الحملة وثيقة الصلة بنزعة معينة في العقل الغربي، ولا سيما الأمريكي الحديث، في التعاطي مع الإسلام والمسلمين. فعشية حرب السيطرة على العراق تحدَّث الرئيس الأمريكي جورج بوش عن حرب صليبية، «وكان مسروراً بنفسه جداً؛ لجذابة الكلمة التي خطَّرَت على باله. إلا أنَّ سرعان ما أسكنته مستشاروه الذين أشاروا له بأنَّ كلمة صليبية بالنسبة إلى العالم الإسلامي لها معانٍ دلالية مليئة حزناً. وإثر ذلك لم يُعدْ يستعمل العبارة في خطاباته اللاحقة»^(٢).

إنَّ ما حدث منذ الحادي عشر من أيلول، وبروز ظاهرة طالبان والقاعدة والجماعات السلفية الجهادية والتکفیرية، أدى إلى اختلاطٍ في أذهان الناس بين مصطلح المقاومة ومصطلحات العنف والإرهاب، وضاعت المعايير الحاكمة والموازين

الصحيحة التي تجد جذورها ومشروعيتها في العقيدة الإسلامية نفسها من جهة، كما في مرجعية القوانين والشرعية الدولية من جهة أخرى.

الموضوع الذي نحن بصدده يستوعب قراءات وتفسيرات علمية متعددة، تتخطى حدود السياسة والمجتمع السياسي والاجتماعي الديني والإعلام والفكر، باتجاه الشريعة الإسلامية والقانون الدولي. وبالتالي فإنه موضوعٌ واسع ومركب، ويتميز بحساسيته البالغة، الأمر الذي يستدعي معالجة شاملة من جهة، ومعالجات جزئية لكلّ مجال من المجالات التي يستوعبها الموضوع من جهة أخرى.

الحركات الإسلامية الجهادية كموضوع للدراسة —

استقطبت الحركات الإسلامية اهتمام الباحثين في العلوم الإنسانية والاجتماعية والسياسية منذ نهاية السبعينيات من القرن العشرين. وقد ترافق هذا الاهتمام مع نجاح الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، وانطلاق jihad الأفغاني في المسلح ضد الاحتلال السوفيتي أواخر العام ١٩٨٠م، ثم انطلاق المقاومة الإسلامية في لبنان وفلسطين، وصولاً إلى المشهد العالمي الراهن، وخصوصاً بعد الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١م، وما سبقه وتلاه من احتلال أمريكي لأفغانستان والعراق من ناحية، وانتشار لفكرة العنف المسلّح، ولظاهرة السلفية الجهادية والتکفيرية من ناحية ثانية.

والحال أن هذه الحالة الثورية الإسلامية التي تعيشها المجتمعات العربية . الإسلامية دعت إلى امتلاك المستقبل، انطلاقاً من نموذج ماضي يمثله النموذج النبوي والصحابي للجيل الأول في الدعوة الإسلامية (القرون الأولى)، بحسب المأثور. وكان ذلك أحد أهمّ مظاهر العودة إلى الإسلام الأصولي (العودة إلى الأصول، ومن هنا تسميتها بالأصولية تارةً، وبالإحياء تارةً أخرى = Revivalist . Fundamentalist)، أو إلى السلف الصالح (ومن هنا تسمية بعض تياراتها وأتجاهاتها بالسلفية).

إذاً مع صعود الموجة الحديثة للصحوة الإسلامية منذ عام ١٩٧٩م ظهر الإسلام كقوة للتغيير، سواء على مستوى الأيديولوجيا أو الممارسة السياسية، واعتبر أسلوباً للحياة الاجتماعية لكثيرٍ من المسلمين^(٣). وقد ذهب «جييل كيبيل» إلى أن ظاهرة

«الحركة الأصولية المعاصرة» اتّخذت بعداً كونياً، وشملت المعمورة كلّها، وباتت مصدراً لحركات سياسية مختلفة، بل مالت النظم السياسية في المجتمعات الإسلامية إلى إدراجه ضمن توجهاتها وأساليبها في إدارة البلاد^(٤). والجدير ذكره هنا أن هذه الظاهرة لم تقتصر على الإسلام وحده، بل إنها انبعشت في حضارات تختلف في أصلها الثقافي، مثلما تبيّن في مستوى نموها، وإن هذه الحركات أعادت رسم العلاقة بين الدين والسياسة من جديد، معتبراً سنوات السبعينيات عشرية تحول المسار الذي تسير فيه الإيحائية (ومنها: الإسلامية) لجهة نظرتها إلى انتصارات التقنية، وانتشار الحداثة. فبعد أن أخذت العلاقة أشكالاً من الدفاع عن قيمها وعقائدها، والاجتهد في تكييف مقالاتها الدينية وفق قيَم المجتمع «الحديثة»، باحثةً عن مثل هذه القيم، ومُظهِرَةً تجاربها معها، في محاولة منها لاحتواء رعيتها والحفاظ عليها، وعلى إيمانها بمرجعياتها الدينية، انقلب هذا المسار وهذا المسعى رأساً على عقب في حدود العام ١٩٧٥م. فقد بدأ يتكون «خطاب ديني جديد، لا يهدف إلى التكيف مع القيم الدينوية، وإنما إلى إعطاء تنظيم المجتمع أساساً قدسيّاً، داعياً إلى تجاوز حداثة يعود فشلها إلى ابعادها عن الله. وهذه الحداثة - عملياً - لم تستطع في النهاية أن تولد قيماً. ومن جهة أخرى فإن الحركات الدينية المعنية، وهي تريد تجاوز الحداثة، لا تهدف - كلّها، وعلى المدى القريب - إلى الاستيلاء على السلطة، والتحول الثوري للمجتمع»^(٥).

إلا أن ما أغفله جيل كيبل وغيره ممَن حلوا تلك الظاهرة هو دور وتأثير القضايا السياسية المباشرة، من احتلال وتجزئة وتحلّف، وخصوصاً لجهة الوجود الصهيوني، والدعم الغربي له، في صعود الظاهرة الإيحائية الإسلامية، وفي تبلورها في تيارات حركية وسلفية وجهادية، تلتقي كلّها عند مسألة ممارسة العنف المسلّح ضد العدو الخارجي المتمثل في الاحتلال الإسرائيلي، بالنسبة إلى بعضها (مقاومة حزب الله في لبنان، وحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين)، ضدَّ الصليبية - اليهودية عموماً، بالنسبة إلى معظم القوى السلفية الجهادية، ضدَّ النظام الحاكم المرتدّ وكلَّ من يخالفها في العقيدة بالنسبة إلى جماعات السلفية التكفيرية.

وقد شملت العودة المدوية للمشاريع الدينية، واحتلالها المشهد التاريخي

المعاصر، العالم الإسلامي كله. فكان انتشار الإحيائية الإسلامية التي لم تتحصر تجلّياتها في منازعة الحركية الإسلامية التقليدية (الإخوان المسلمون) للمجال السياسي فقط، بل تمظهرت في الدعوة العامة إلى بث هوية إسلامية جديدة تتسم بالشمول والقوة، وتتّصل بها تلك المحاولات الدّوّوبة لصيغ السياسات المختلفة بصيغة إسلامية، بما فيها السياسات الحكومية، والسلوك الاجتماعي، والسلوك الفردي. وما يميّز هذه الإحيائية المعاصرة عن الإحيائية الجهادية الوطنية (المقاومة الإسلامية في لبنان الممثلة بحزب الله، وحركة الجهاد الإسلامي في فلسطين)، وعن الحركية التقليدية (الممثلة بالإخوان المسلمين)، ارتكازها على فهم سلفي جهادي محدد، يشكّل عصبها العقائدي، ولحمتها الأيديولوجية، وقوتها الشعبية.

مظاهر الإحياء الديني—

١. على المستوى الرسمي—

تجّلت الظاهرة الإحيائية على مستوى السياسات الحكومية في العالم الإسلامي بسلسلة من الإجراءات القانونية والتشريعية، «تعلق بصيغة الحكم، ودستور الدولة، وبقضايا الأحوال الشخصية، من زواج وأسرة وميراث، وإنشاء الوزارات المختصة بالشعائر الدينية، والاهتمام بنظم الأوقاف، وبناء المساجد، وتنظيم قوافل الحجّ، وتطوير الجامعات الإسلامية العربية (كالأزهر والزيتونة والنجف وقم)، وفتح أقسام للشريعة الإسلامية في الجامعات الحديثة، وانتشار معاهد تحفيظ القرآن الكريم، إضافة إلى الاهتمام بتنظيم قضايا الزكاة والصدقات، والسماح بإنشاء مصارف إسلامية»^(٦).

٢. على مستوى المجتمع الأهلي—

المظهر الثاني للإحياء الإسلامي يتعلق بالمستوى الاجتماعي، وبروز موجة التدين الشعبي، واضطلاع الجماهير بأعمال وأدوار دينية واضحة، كبناء المساجد، وإقامة جمعيات تحفيظ القرآن الكريم، والعناية بمقامات الأولياء وأضرحتهم، والإقبال على

الطرق الصوفية، وحضور الدروس الدينية، وتأسيس الجمعيات الثقافية الإسلامية، وجمعيات التكافل الاجتماعي. إنه مظهر خاصٌ بما يُصطلح عليه بالمجتمع الأهلي، أي مبادرة جمهور المُتدينين للاضطلاع بأدوار اجتماعية، بعيداً عن دور الدولة وانتظار رعايتها لهم. يضاف إلى ذلك «الاهتمام المتزايد بالعمل النقابي، والانتخابات الطلابية والعمالية، وبروز ظاهرة السرية، وتشكيل حركات وتجارب صدامية احتجاجية ضد النظم الحاكمة. الأمر الذي أدى إلى تشكّل حركات الإسلام السياسي، السلمي منها والعنيفي»^(٧). وقد بُرِزَ التيار العنفي منذ أواخر الثمانينيات من القرن العشرين مع حادثة اغتيال الرئيس المصري أنور السادات، ومع تطورات «الجهاد المسلح» في أفغانستان.

٣. على المستوى الفردي —

والمظهر الثالث للإحياء يتعلق بمستوى السلوك الفردي، ويعني رغبة التمايز عند الفئات المُتدينة عن باقي الفئات الاجتماعية، من جهة الملبس والمأكل والرموز والشعائر الدينية. فتركز هذه الفئة على إطالة اللحى، وحلق الشارب، وارتداء الجلباب دون عقب القدم. ويقابله عند النساء ارتداء ما يُصطلح على تسميته باللباس الشرعي (الحجاب)، والدعوة إلى ارتداء النقاب، «والتركيز على عدم الاحتكالات الدينية، والحسد في الإقبال على الكتب الدينية، وزيادة التردد على الاحتفالات الدينية، وإقامة الموالد الدينية، والاحتفال بالمناسبات الدينية»^(٨).

٤. على مستوى التنظيم الحزبي —

المظهر الرابع والأهم يُتمثل في شيوخ الدعوة إلى إقامة دولة إسلامية، أو إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، أو إلى رفض التعدد والتعدد في المجتمعات، ورفض الاندماج الوطني، وبروز ظواهر الهويات المذهبية - الدينية، والعرقية - الإثنية، وتراجع الانتماء الوطني، وضرب معنى المواطنة، وانتشار ظواهر التكفير والتخوين، وتهم

الردة والفسق والبدعة^(٩).

وهذا المعنى أو المظهر الأخير هو معنى سياسي ثوري بامتياز، حاول الجمع والتركيب بين المظاهر الاجتماعية والثقافية والسلوكية للإحياء الديني المعاصر، من خلال محورية وسيادة فكرة العنف الثوري المسلح (الجهاد الذي ليس لبوس الإرهاب). وقد صارت له مرجعيته الفقهية - الفكرية (السلفية الجهادية)، ما أعطى لظاهرة الإحياء الديني الأصولي بُعدًا جديداً، صار هو المسيطر مع حركة طالبان وتنظيم القاعدة. والخطير في سيطرة هذا البُعد هو التباسه بالبُعد الآخر، الإحيائي هو أيضاً، إنما الوطني التحرري، والمتمثل في حركات المقاومة المرتكزة على الإسلام كإطار حضاري سياسي في مواجهة الاستعمار والاحتلال.

عوامل الإحياء الديني -

تبينت وتعددت تفسيرات الباحثين للعوامل والأسباب التي أدت إلى الإحياء الديني الإسلامي؛ وذلك بسبب اختلاف أصولهم الحضارية، أو منطلقاتهم الفكرية والأيديولوجية، أو أدواتهم البحثية، بين قراءة غربية أكademie أو رسمية أو استشرافية، وقراءة ماركسية، وأخرى ليبرالية علمانية، إضافة إلى قراءة أصحاب الظاهرة من المسلمين أنفسهم. وبالرغم من هذا التباين والتعدد إلا أن هناك اتفاقاً على عوامل عدّة تدخلت في معظم مقاربـات الظاهرة الإحيائية وقراءتها، مع حفاظ كلّ مقاربة على طابع تفسيري وتحليلي غالب عليها.

نجمل التفسيرات المختلفة لعملية ولادة هذه الظاهرة، كما وردت في المقاربـات كافة، على النحو التالي:

١. العامل الخارجي -

هناك مقاربـات تربط الظاهرة الإحيائية الإسلامية بموقف حركـات الإحياء من الغرب والعلاقة معه، أي إنها تحيل ولادة الظاهرة إلى الخارج، معتبرة هذا الخارج العامل الأساس أو «العامل الأول والأخير في بروز الإحيائية السياسية على وجه

نصوص معاصرة». السنة التاسعة - العددان الرابع والخامس والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٤ م ١٤٣٥ هـ

التحدي»^(١٠). وهذه الحالة تأخذ مستويات عده، منها مَنْ يرى أن ظهور حركات الإحياء «جاء نتاج تدافع طبيعي واستفزاز غربي، بما فرضه على الأمة العربية والإسلامية من تحديات مختلفة، سياسية وعسكرية وثقافية وتكنولوجية صناعية. وهي حركات . وفق هذه المقاربة . ردّ فعل طبيعي على الغرب»^(١١)، تحمل سمة المقاومة والمانعة، ما يجعل التمييز بينها على أساس هذا المعيار يضيع في متاهة السياسات التفصيلية، والماضي والرؤى المختلفة، وفق سياسات زمانية ومكانية وأطر مجتمعية وتاريخية كثيرة ومتعددة، ناهيك عن الأطر الثقافية - الفكرية، والعقائدية - المذهبية الحاضنة لكل حركة.

فعلى مستوى التحدي الاستعماري العسكري يرى بعضهم أن الظاهرة وانتشارها «كان بفعل مقاومة الشخصيات الإسلامية لنفوذ الأجنبي، والدور الذي قامت به من كفاح ضد السيطرة الاستعمارية في فترة ما قبل الاستقلال، الأمر الذي أكد العلاقة بين الدين والسياسة، وأكَّد الدور الهام الذي أداءه الإسلام الجهادي / المقاوم في استقلال تلك البلدان. ومثالها: دول المغرب العربي»^(١٢). وبهذه المواجهة العسكرية «تكرّس عداء هذه الحركات للاستعمار والإمبريالية، وتحول إلى عداء سافر للغرب، تواصل مع استمرارها وانتشارها، وأصبح سمةً مميزة لمسارِها السياسي والثقافي»^(١٣). وإلى ذلك جاءت التجارب اللاحقة لتضييف أسماء، مثل: الشيخ عز الدين القسام في فلسطين، والسيد موسى الصدر في لبنان، والأمير عبد القادر الجزائري والشيخ عمر المختار الليبي... إلخ.

وفي مستوى المواجهة الأساسي والأصلي تبقى مواجهة الاحتلال الإسرائيلي في لبنان وفلسطين هي المرتكز لظهور حركات المقاومة المسلحة الإسلامية ذات النهج الوطني التحريري...

وفي مستوى مواجهة التحدي الاستعماري ثقافياً كان الأمر في «الاستجابة لتحدي الاستقلال، وكانت ولادة هذه الظاهرة . في مقارباتٍ أخرى . استجابة لتحدي الانتماء والهوية»^(١٤). وترجع بذلك الظاهرة إلى ثنائية الأصالة والتغيير. فالحركات الإحيائية جاءت ضد التحدي الذي يُستلهم من الغرب باعتباره جزءاً مكملاً للعملية

الاستعمارية، وجزءاً من الميراث الاستعماري. وحينئذ «تعبر العودة إلى الإسلام عودة إلى الأصالة، وتأكيداً على الكبرياء القومي، واستقلال التفكير»^(١٥). والإحيائية الدينية - وفق هذا الاتجاه - حركة احتجاج ضد الحداثة الغربية، ورفض لقيمها الاستهلاكية، وإحداث قطعية ثقافية مع منطق الحداثة الدينوية، التي تعزى إليها اختلالات مجتمعات العالم الثالث كافة، ابتداءً بالتفاوتات الاجتماعية وانتهاءً بالاستبداد. وما «ابناعث الإسلام في شكله السياسي سوى الجزء المرئي من حركة عميقه واسعة تجهد لإعادة الإسلام (الأسلامة) إلى الحياة اليومية والعادات، وإعادة تنظيم الحياة الفردية انطلاقاً من النصوص المقدّسة»^(١٦). وبالتالي فإن السلفية كعودة إلى الجذور والأصول تجد هنا تسويغها العقلاني.

و ضمن السياق نفسه اعتبر بعضُهم أن «حداثة الغرب التكنولوجية هي التهديد الأكبر للأمة، بما شملت من تطورات علمية وصناعية تسربت إلى جوانب الحياة كلها، وأن حركات التجديفية الثورية جاءت ردّاً على هذا التحدّي الأهم والأخطر»^(١٧).

إن الإحالة إلى الغرب بصفته العامل الخارجي لظهور الإحيائية يأخذ مستوى آخر، خلاف المتقدم، الذي يعتبر علاقة الظاهرة الإحيائية بالغرب ضمن تدافع طبيعى. وهذا المستوى من المقاربات يعتبر أن الظاهرة نفسها صناعة غربية كاملة، ومخططة لها من قبل الغرب، وأن الدول الأجنبية المعادية لحركات التحرر هي التي تقف من وراء هذه الظاهرة وحركاتها السياسية؛ لخلق منها تنظيم القوى المضادة للثورات وللحركات «التقدمية». وبالرغم مما تقوم به هذه الحركات من تهديد لمصالح الغرب ونفوذه في المنطقة العربية، ومقاتلة الاحتلال الإسرائيلي في جنوب لبنان وفلسطين، فقد بقي «اليسار العربي، وبشكلٍ خاص القومي والماركسي، متمسّكاً إلى النهاية بفكرة الارتباط الوجودي الذي لا ينفصّم بين نموّ الحركة الإسلامية في العالم وبين مخططات السياسة الغربية، سواء تجسدت هذه المخططات عن طريق احتواء فكري، أو شراء مادي بأموال النفط...، بل لم يتربّد البعض في الحديث عن دعم إسرائيلي السري للحركات الدينية؛ بهدف إحياء الطائفية وتنميتها؛ لتفتيت المجتمعات

العربية»^(١٨).

٢. العامل الداخلي —

بخلاف المقاربات السابقة، التي تحيل الظاهرة الإحيائية إلى الخارج، نجد مقاربات تحيل بروز الظاهرة إلى الداخل. ويتوزع أثر هذا الداخل على مستويات عدّة من التفسير، تلتقي جميعها على ربط نمو حركات الإحياء بتفاقم الأزمات الداخلية للمجتمع الإسلامي، وتركيبه البنائي الداخلي. ومن هذه الأزمات «الأزمة المادية والاقتصادية، وما خلفته من تفاوت طبقي، وتناقضات اجتماعية، مخلفة أزمة اجتماعية واقتصادية»^(١٩). وقد سبّبت الأزمة الاقتصادية والاجتماعية، وفق مقاربة أغلب الاتجاهات اليسارية، تصاعد اتجاهات الخلاص الديني من الواقع المأساوي اقتصادياً واجتماعياً، والذي ولدت منه الإحيائية الإسلامية، وهي «أوساط الفقراء والمُفقرِين الجدد، المنحدرين منطبقات الدنيا، والفتات المتوضّطة المهمشة والمصدّعة اقتصادياً على نحوٍ متسرّع»^(٢٠).

تركّز العديد من المقاربات على دور الدولة العربية الحديثة في الأزمات الاقتصادية والاجتماعية، معتبرة أنها وراء هذه الأزمات؛ بسبب إخفاقة في وضع الحلول المناسبة لمشكلة التنمية والتحديث، مما جعل من الصوت الإسلامي يرتفع ويعلن أنه هو الهوية، والبديل من الدستورية الليبرالية الوليدة^(٢١)، وهو رأس حرية في مواجهة ما أسمّ به النموذج الآخر للدولة الاستبدادية والدكتاتورية من فساد وتبذير وسوء إدارة. فـ« جاءت الإحيائية في مسعى منها لتكون البديل لإخفاق الأنظمة الثورية والاشتراكية في معالجة هذا المأزق السائد الذي خلقته بمارساتها»^(٢٢).

كذلك فإن إخفاق الأنظمة العربية في تحقيق شعاراتها في الوحدة القومية وتحرير فلسطين، إضافة إلى هزائمها العسكرية المتكررة، وأخطرها هزيمة العام ١٩٦٧م، جعلت جماهير واسعة تتحول عن خياراتها القومية والاشتراكية إلى الخيار الإسلامي. وبهذا فقد اعتربت بعض الجماعات الإسلامية أن تلك الهزيمة «انتقام إلهي على إهمال الدين ومحاربة جند الله»^(٢٣)، مع العلم أن سيد قطب كان قد أعلن - وفيه

وقت سابق . أنّ إحياء «العقيدة الإسلامية لا تعارض النزعة القومية أو الوطنية، بل تغذيها أو ترتكبها»^(٢٤) .

ويضاف إلى أزمات النظام العربي السابقة الأزمة السياسية وأبعادها المختلفة، كقضية الشرعية، والديمقراطية، والمشاركة السياسية، وتداول السلطة، والحربيات.

وفي الوقت الذي تذهب فيه بعض المقاربات اليسارية إلى أن «حركات الإحياء الإسلامي جاءت بهدف مواجهة الجماعات اليسارية والقوى الثورية والتقدمية، كما في مصر وفلسطين»^(٢٥) ، فإن مقاربات أخرى ترى أن «فشل الحركات والأحزاب اليسارية والقومية والليبرالية العلمانية وإخفاقها، سواء في حل مشكلة التخلف والتممية أو تمثل واستيعاب الثقافة الإسلامية والتعامل معها، فضلاً عن الإخفاق في كسب وتأييد قواعد جماهيرية واسعة، أدى إلى سقوط أيديولوجياتها، وتقدم الإحيائية الإسلامية لطرح نفسها كبدائل عن هذه التوجهات»^(٢٦) . فانفسح الطريق أمام الحركات الأصولية واسعاً؛ لـ«حاجة الجماهير الماسة إلى أيديولوجيا تقدم الأمل بالخلاص والسعادة»^(٢٧) .

٣- العامل الإسلامي —

أرجعت المقاربة الإسلامية عوامل الإحياء الإسلامي بشكلٍ رئيس إلى الإسلام نفسه، بصفته الباعث على هذا الإحياء، وبصفته ديناً ومنهجاً شاملًا للحياة، يكمن بداخله عوامل إحيائية متجددة لم تُمْتَّ على الإطلاق. وما حدث في السبعينيات بنظر هذه الرؤية هي «عودة إلى الذات الحضارية للأمة، وإلى فطرة الله التي فطر الناس عليها، ولا يمكن أن يعيش الإنسان سعيداً دون دين، فكانت العودة إلى الدين واستعادة الهوية بعد أن تم تجريب النماذج الحضارية والاجتماعية والسياسية الغربية، وإخفاقها جمِيعاً على امتداد المئيّ عام الأخيرة من تاريخ العالم الإسلامي»^(٢٨) . وهذا ما عبر عنه الإمام الخميني رحمه الله في خطاب أمام مجموعة من حراس الثورة عام ١٩٧٩ م: «إن الإسلام كاد أن ينسى، وكادوا يقضون عليه، وكادوا يسحقون القرآن، إلا أن ثورتكم يا شباب إيران، ونهضتكم يا أبناء الشعب الإيراني . وهي نهضة إلهية ..»

أحيَتْ القرآن، وأحيَتْ الإسلام، وأعطَتْ الإسلام حياة جديدة»^(٢٩).

من جهته يرى السيد حسن نصر الله أن «هناك مشكلة على مستوى البشرية ككل، منذ وُجد الإنسان وحتى القيامة، هي مشكلة الابتعاد عن حكم الله، وبالتالي فإن السنة الإلهية التاريخية تحكم بأن أي مجتمع يُقام على أساس غير أساس الإسلام سيواجه نفس النتائج التي نواجهها في لبنان. هذه السنة إلهية»^(٣٠). والحل لن يكون على أيدي العلمانيين؛ لأن «العلمانيين كالإسرائيليين. والعلمانية تعني فصل الدين عن السياسة»^(٣١). فما هو الحل؟ يتساءل السيد نصر الله. ويجيب: «إن المطلوب هو حركة تغيير شاملة في المنطقة، وحركة التغيير هذه ليست بعيدة، بل هي قائمة فعلاً؛ وإنما يُراد لها شمولية أكثر، كحركة التغيير التي بدأت من أرض إيران الإسلام؛ لذلك على المسلمين أن يكونوا جزءاً من حركة التغيير التي ستشمل المنطقة. هذه الحركة المطلقة من إيران، والتي تمثل الجمهورية الإسلامية مركيزتها... يجب أن نعمل لبناء أمة مجاهدة... يجب أن نبني جيل صاحب الزمان المهدى المنتظر»^(٣٢).

يعطي مكسيم رودنسون «الأصولية السياسية» منحى أكثر أصالة، وأقل عَرضيّة، حين يعتبر أن العامل الأساس في انتشارها «هو تشكُّل الطائفة الإسلامية لأول مرّة على هيئة بنية سياسية - دينية. وكل ذلك راجع إلى الظروف التاريخية الخاصة التي رافقت ظهور الإسلام، وتشكُّل دولة المدينة»^(٣٣). وفي اتجاه تأكيد الأصالة التاريخية لظاهرة الإحياء الإسلامي يذهب حسن حنفي إلى أنها «نتاج تراكم تاريخي عبر العصور للمجددين ورجال الإصلاح»^(٣٤).

ونخلص مما تقدم إلى أن عودة التدين وتمظهراته الإحيائية، وعودة الإسلام إلى قلب الصراعات الاجتماعية والسياسية والحضارية، وبروز تيارات وحركات تستهدف من خلال الدعوة الدينية أو العمل السياسي أو العنف الثوري، إعادة أسلامة مجتمعاتها، وإعادة تنظيمها، وتوجيه مسارها طبقاً لمبادئ الشريعة الإسلامية وأحكامها، كل ذلك يمكننا رده تارياً إلى حركات الإحياء الإسلامي بالمعنى الواسع للكلمة، أي «بما تمثله من استعادة بطيئة، لكن دائمة ومستمرة، للثقافة الكلاسيكية، وتمثل قيمها كمرتكز لتماء جماعي تاريخي...، واستعادة للوعي، وإعادة فهم وتقويم

وتجدد للتراث والقيم والأفكار، بل وللإيمان الديني نفسه، بعد حقبة الانحطاط والموت الطويلة للقلب والعقل الإسلاميين»^(٣٥).

ومن هنا يمكننا أن نجعل العوامل السابقة للظاهرة الإحيائية . دون عامل المؤامرة وخدمة الاستعمار. بصفتها دوافع؛ لتجذرها وانتشارها وتواصلها التاريخي، لا بصفتها مولدات لها تنتهي الظاهرة بانتفاء بعضها.

وهذه الدوافع تلخصها «أزمة الهوية» التي أفرزتها صدمة الالقاء بالغرب وحدثه، في أبعادها كافة (الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية)، وذلك بعد أن تمّ القطع التاريخي مع نموذج الحكم الإسلامي، وإن في صيغته الأخيرة، الصيغة السلطانية كما ملتتها السلطة العثمانية إلى حين سقوطها بتحالفٍ غربي . تركي داخلي على يد حزب الاتحاد والترقي.

هذا القطع التاريخي مع ذلك «المثال» . دولة المدينة، بحسب رودنسون^(٣٦) . مع الحضور الغربي في المنطقة، وتشكل دول ما بعد الاستقلال، التي أخذت تتحوّل منحى علمانياً تمثّل بإقصاء الدين عن السلطة، ومواقع القرار وإعادة ضبطه ومؤسساته في المجتمع، بما يعزّز شرعية السلطة، أدخل الذات العربية في أزمة هوية بين ما هو إسلامي وما هو غربي، بين ما هو عنوان «للتقدّم» وما هو عنوان «للمجمود والتأخر». ولكنّه طرح أيضاً وأساساً مسألة الدولة الحديثة وعلاقتها بالمجتمعات الإسلامية، ومسألة مواجهة التحدّي الاستعماري، وفي القلب منه تحدي الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين (وجنوب لبنان والجولان...، ثمّ العراق وأفغانستان). ومع إخفاق تجارب النهضة والتنمية لدول ما بعد الاستقلال، وفشل مؤسّسات الحداثة وأبنيتها وقيمها الحديثة عن إقصاء القيم الدينية أو علمتها، إضافة إلى الهزائم العسكرية أمام «إسرائيل»، زادت الأزمة وتمظهرت كحالة من الاغتراب داخل المجتمعات نفسها، وأصبحت مصطلحات الاغتراب والتسيؤ والاستلاب مفردات تعبر عن حالة مميزة للفرد في المجتمعات المعاصرة، وستُستخدم في مختلف أوجه النشاط الثقافي، حيث تظهر كموضوع أساسى لتعقيد ظواهر اجتماعية وسياسية...، والاغتراب الديني، بمعنى أن يلجأ الفرد إلى الدين كصيغة على المستوى الأنطولوجي النفسي والسياسي

والاجتماعي، لمقاومة هذا الإحساس المعدّ بالاغتراب عن نفسه، نتيجة للاغتراب عن المؤسسات الاجتماعية التي يحاول أن ينبع ذاته من خاللها^(٣٧).

وكرد على هذا الحال قامت حركات الإحياء الإسلامي بإنشاء خطاب متعدد الملامح، منه ما هو إصلاحي ذو منزع «تجديدي»، وهو خطاب نبوي ضعيف الأثر، ومنه ما هو سلفي تقليدي، وهو الأكثر شعبية ونفوذاً. وكلاهما كان يتم إنشاؤه على قاعدة الأرضية المعرفية والثقافية لتلك الحركات، أي الإسلام، مع سعي إلى الاستجابة لتحديات الواقع المخصوص المعيوش الذي يتمتع بملامح مميزة، هذا الواقع الذي يمثل التعبير النموذجي على حال المأزقية الشاملة والعميقة التي تعيشها البلدان العربية والإسلامية.

ومن داخل حركات الإحياء الإسلامي هذه، ومن داخل أزمة الهوية والعودة إلى الأصول؛ وبسبب المواجهة مع الآخر بكلّ عناوينه ومضمونيه الدينية والثقافية والعسكرية والاقتصادية، تطور خطاب إسلامي جديد يقوم على محورية فكرة العنف الثوري المسلح، وعلى ممارستها ضمن رؤية سلفية لها قوله في كيفية تنظيم وإدارة الاجتماع السياسي للمجتمعات العربية، الأمر الذي قاد هذه الحركات إلى تبرير الإرهاب؛ باعتباره ممارسة ثورية، وجهاداً مشروعاً للدفاع عن الذات؛ ولرد العدوان. وأكثر من ذلك «ينحرف الصراع الاجتماعي إلى صراع ديني طائفي، وتحول السلفية من الصراع مع الغرب في الخارج إلى الصراع بين المسلمين أنفسهم في الداخل»^(٣٨).

ولكن وجود ظاهرة المقاومة الإسلامية (حزب الله في لبنان، وحركة حماس والجهاد الإسلامي في فلسطين) كنوع مختلف من الإحياء الإسلامية أسس لمازق آخر يتمثل في طرح مشروعية الفكر السلفي الجهادي التكفيري في وجه فكر إحيائي ديني، هو الآخر يتمتع بمشروعية عقائدية - فقهية، إلى جانب فاعليته الاجتماعية والسياسية في مجتمعاته ومحیطها، ما حتم النظر إلى هذا المعطى الجديد من داخل المرجعية الإسلامية أولاً، وبالتواصل مع السياقات الاجتماعية والظروف التاريخية التي أنتجته ثانياً، وبالمقارنة والمغايرة مع ما أنتجته المرجعيات نفسها من تيارات جهادية

سلفية وتكفيرية.

الدين والعنف: الإشكالية الجامدة، والمأزق الأساس —

مع ظهور وانتشار حركات الإحياء الإسلامي الجديدة، التي تعتمد العنف والإرهاب في تعاملها مع الآخر الداخلي والخارجي، لم يتم التعامل مع قضية العنف هذه من منظار عصري، وإنما ظلت تلك الحركات أسيرة الخطاب الإسلامي السلفي القديم، وبمضامينه البعيدة عن مقاربة المشكلات المعرفية والسياسية الحقيقية.

والحال أن موضوعات العنف والإرهاب والمقاومة، وما نتج عنها من سؤال عن العلاقة بين الدين والسياسة. ومن ثم سؤال عن الهوية العام، شغلت هذه الحركات، وشكلت محور تحرّكها وانبعاثها كمبرر للوجود. فشعار إعادة نظام الخلافة، أو إقامة دولة الإسلام، أو استئناف الحياة السياسية الإسلامية للأمة، أو مواجهة الصليبية الجديدة، كان محور الكثير من دعاوى تلك الحركات التي لم ترُبّاً من اعتماد العنف والإرهاب كطريقٍ للوصول إلى مبتغاها^(٣٩). وفي نفس الوقت فإن انتلاق المقاومة المسلحة من أجل تحرير الأرض المحتلة (فلسطين، وجنوب لبنان) شكلَ مصدراً آخر من مصادر شرعية العنف المسلّح، له مضامين وعنوانين ورؤى تختلف جذرياً عن تلك التي اعتمدتها السلفية الجهادية، والتکفيرية منها تحديداً.

فهل استطاعت هذه الحركات الوطنية - الإسلامية المسلحة (المقاومة) أن تفرض خيارها الوطني باسم الدين؟ وهل استطاعت أن تجيب عن سؤال العلاقة بين الديني والوطني، وبين متطلبات مشروع التحرّر الوطني وفرض مشروع أسلامة المجتمع وإقامة دولة دينية، أم أن السلفية الجهادية والتکفيرية هي التي استحوذت على المجال الفكري والعقائدي، وسخرتهما في اتجاه تحوّل ظاهرة الإرهاب إلى ظاهرة إسلامية بامتياز؟

والسؤال المهم الآخر هو: هل كان الخطاب الإسلامي المقدم بخصوص طبيعة شكل العلاقة بين الدين والعنف، ومسألة المقاومة المشروعة والجهاد الشرعي، وكيفية الوصول إلى إقامة النظام السياسي الإسلامي أو استئناف الحياة الإسلامية،

أو تحرير الأرض والوطن، محدداً ومشروطاً بحدود وشروط الحراك الاجتماعي الخاص بالمجتمع الموجدة فيه هذه الحركات، أم بمرجعية «سلفية» و«ماضوية»؟ وهل قدم الخطاب الإسلامي المعاصر حلّ مشكلة العلاقة بين الدين والدولة، بين الماضي والحاضر، بين الأصل والعصرنة، بين الدين والعنف، بين المقاومة والإرهاب؟ وهل حافظت هذه الحركات على أصالة الخطاب، أي التمسك معرفياً بالأصول الإسلامية في مواجهة الأسئلة المطروحة، مع تحقق الشرط السوسيولوجي بالانطلاق من الوضعية التاريخية الراهنة للواقع، والوعي بأزمة الهوية القائمة في المجتمع العربي الإسلامي؟ إن مناقشة الإشكالية السابقة وطرحها تستند إلى مفهوم قوامه أن حركات الإحياء الإسلامي هي حركات اجتماعية من الطراز الأول. ونحن نعتبر دراسة تلك الحركات؛ كونها مؤسسات سياسية غير رسمية (أهلية) في أحد صورها، جزءاً أساسياً من النظام الاجتماعي، لا يمكن فصلها عنه بأيّ صورة، وما يتراافق مع ذلك من دراسة مظاهر الصراع، وطرق السيطرة عليه.

فحركات الإحياء هي حركات اجتماعية قيمية Oriented Value - Movements بالدرجة الأولى، وتدرج «كمحاولات جماعية هدفها إنعاش أو حماية أو تطوير أو استحداث قيم معينة، باسم بعض المعتقدات العامة التي تقسم بقدرتها على التنفيذ في مجالات الفعل الجماعي، لإعادة تركيب القيم، أو وضع المعايير في صيغ جديدة، وإعادة تنظيم حواجز السلوك الاجتماعي لدى الأفراد، وتشدد على القيم والمعايير الماضية، محاولة إعادة قوتها أو نفوذها في واقع الحياة الاجتماعية، وذات نزعة دينية أو روحية»^(٤٠). وتكون أهمية دراسة تلك الحركات الاجتماعية. كما يقول آلان تورين - في أن «المجتمعات قد أصبحت الآن تعترف بأنفسها بصفتها نتيجة لعمل اجتماعي، لقرارات أو معاملات، لسيطرة أو صراعات، وفي عملية الخلق الذاتي هذه تمثل الحركات الاجتماعية القوى التي تنازع جهازاً قائماً للعمل التاريخي، وتسعى إلى تحويل تطور المجتمع إلى قناة مختلفة»^(٤١). وإذا كان شرط نجاح الحركات الاجتماعية «صياغة مذهب قادر على إثارة الحماس والالتزام بنشاط سياسي متواصل...، والاستناد إلى نظرية اجتماعية تستطيع شرح المسائل الرئيسية، وإيضاح

الأهداف وطرق الوصول إليها، وتحطيم الصيغ البديلة للمجتمع^(٤٢)، وعليه لا بد من دراسة الحركات الجهادية ضمن الرؤية السياسية - الاجتماعية والدينية العقائدية - الفقهية التي يقدمها قادة تلك الحركات لإشكالية العنف والإرهاب والجهاد والمقاومة، كما يطرحونها في نصّهم الخاص من ناحية، ورصد مقارباتهم للجتماع السياسي ضمن حراكه الواسع فيما هي تجربة هذه الحركات من ناحية أخرى.

ومن المعلوم أن الخطاب السياسي الإسلامي المعاصر في اشتغاله بإشكالية الدين والعنف، ونموذج السياسة التي يدعو إليها في العلاقات المجتمعية الداخلية، كما الدولية الخارجية، ولطرق الوصول إلى تنفيذ هذه السياسة، ولكيفية مواجهة تحديات الداخل والخارج، تعددت معالجاته لتلك الإشكاليات؛ بحسب مرجعية كل من تياراته ورهاناته التاريخية. ويمكننا أن نعدد تياراته تلك على النحو الإجرائي التالي:

- التيار السلفي التكفيري، الذي مثلته الحركة الوهابية في الجزيرة العربية، وما تفرّع عنها من حركات واتجاهات في العالم الإسلامي، وخصوصاً تيار السلفية الجهادية.

- تيار «السلفية الإصلاحية» (النهضوية)، الذي مثله اتجاه الشيخ محمد عبده، ومحمد رشيد رضا، وخير الدين التونسي، وغيرهم.

- تيار «الرسمية الإسلامية» (التقليدية) الذي وجد في مؤسسات الوقف الإسلامي، والجامعات الدينية التقليدية، كالزهر والزيتونة والقيروان والنجف الأشرف وقم المقدسة.

- تيار «الحركية الإسلامية»، الذي تشكلت أولى تجاربه واتجاهاته مع حركة الإخوان المسلمين في مصر، وما لحقها من تجارب واتجاهات أخرى مختلفة، أبرزها حزب الدعوة الإسلامية الشيعي.

- تيار «التجديد العقلاني»، وهو المفكرون الإسلاميون المتأخرون، ممن لم ينتموا إلى أيٍ من التيارات السابقة، وقدمو إجابات معاصرة على السؤال السياسي داخل الدائرة الإسلامية، وسعوا إلى تقديم نظرية سياسية إسلامية بخصوص

إشكالية الدين والدولة، ولمفهوم الدولة الإسلامية، ولقضايا العنف والجهاد والإرهاب^(٤)، السلم وال الحرب، والانخراط في العلاقات الدولية والمجتمع الدولي.

- إلى جانب هذه التيارات كان هناك التيار الإسلامي الجهادي، الذي حمل اللواء لمقاومة الاحتلال الصهيوني لجنوب لبنان وفلسطين، فكان شعاره الأساس تحرير الوطن، وممارسته الفعلية هي الجهاد المسلح المرتكز إلى النصّ الديني.

خاتمة —

الحالة الثورية الإسلامية التي تعيشها المجتمعات العربية . الإسلامية تدعو إلى النهوض بالحاضر، وصناعة المستقبل المشرق، انطلاقاً من نموذج السلف الصالح الذي مثّل في الماضي موقع عزّ وقوّة للعالم الإسلامي، وكان ذلك أحد أهمّ مظاهر الصحوة الإسلامية في العصر الحديث؛ لمواجهة التحديات والقضايا السياسية المباشرة في الواقع الراهن، من احتلال وتجزئة وتحلّف، وخصوصاً لجهة الوجود الصهيوني والدعم الغربي له.

إن صعود الظاهرة الإحيائية الإسلامية وتبلورها في تيارات حركية وسلفية وجهادية تتلقي كلّها عند مسألة ممارسة العنف المسلح، ضدّ العدوّ الخارجي المتمثّل في الاحتلال الإسرائيلي بالنسبة إلى بعضها (حزب الله، وحركة حماس والجهاد)، ضدّ الصليبية - اليهودية عموماً بالنسبة إلى معظم القوى السلفية الجهادية، ضدّ النظام الحاكم المرتدّ وكلّ من يخالفها في العقيدة بالنسبة إلى جماعات السلفية التكفيرية.

وقد شملت العودة المدوية للمشاريع الدينية، واحتلالها المشهد التاريخي المعاصر، العالم الإسلامي كله، فكان انتشار الإحيائية الإسلامية التي لم تحصر تجلّياتها في منازعة الحركية الإسلامية التقليدية (الإخوان المسلمون) للمجال السياسي فقط، بل تمظهرت في الدعوة العامة إلى بعث هوية إسلامية جديدة تتسم بالشمول والقوّة، وتتصل بها تلك المحاولات الدؤوبة لصياغة السياسات المختلفة بصبغة إسلامية، بما فيها السياسات الحكومية، والسلوك الاجتماعي، والسلوك الفردي.

مع ظهور وانتشار حركات الإحياء الإسلامي الجديدة، التي تعتمد العنف والإرهاب في تعاملها مع الآخر، الداخلي والخارجي، لم يتم التعامل مع قضية العنف هذه من منظار عصري، وإنما ظلت تلك الحركات أسيرة الخطاب الإسلامي السلفي القديم، وبمضامينه البعيدة عن مقاربة المشكلات المعرفية والسياسية الحقيقة.

والحال أن موضوعات العنف والإرهاب والمقاومة وما نتج عنها من سؤال عن العلاقة بين الدين والسياسة . ومن ثم سؤال عن الهوية العامة . شغلت هذه الحركات وشكّلت محور تحرّكها وانبعاثها كمبرر للوجود. فشعار إعادة نظام الخلافة، أو إقامة دولة الإسلام، أو استئناف الحياة السياسية الإسلامية للأمة، أو مواجهة الصليبية الجديدة، كان محور الكثير من دعاوى تلك الحركات التي لم تَرْبُدًا من اعتماد العنف والإرهاب كطريقٍ للوصول إلى مبتغاها. وفي الوقت نفسه فإن انطلاق المقاومة المسلحة من أجل تحرير الأرض المحتلة في فلسطين وجنوب لبنان شكل مصدراً آخر من مصادر شرعية العنف المسلح، له مضامين وعنوانين ورؤى تختلف جذرياً عن تلك التي اعتمدتها السلفية الجهادية، والتکفیرية منها تحديداً.

المواضيع

(١) استخدمت عبارة «حملة صليبية» بالإنجليزية: Crusade من قبل الرئيس الأمريكي جورج بوش في يوم ١١ أيلول ٢٠٠١، وفي يوم الرثاء الوطني في ١٦ أيلول ٢٠٠١، حيث قال الرئيس الأمريكي: «هذه الحملة الصليبية، هذه الحرب على الإرهاب ستأخذ بعض الوقت» .

<http://www.marefa.org/index.php> (الحملة الصليبية العاشرة).

(٢) آلان وودز، جورج بوش والحروب الصليبية: الحوار المتعدد - العدد: ٤٩٥ . ٢٢ /٥ /٢٠٠٢ : <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=7556>.

(٣) Shireen T. Hunter. (ed.) The Politics of Islamic Revivalism (Indiana: Indiana University Press, 1988) , p. 7.

(٤) جيل كبييل، يوم الله، الحركات الأصولية في الأديان الثلاثة: ١٢ . ١٢؛ ترجمة: نصیر مروة، قبرص، دار قرطبة للنشر والتوثيق والابحاث، ١٩٩٢ .

- (٥) محمد أمين فرشوخ، الحركات الأصولية المعاصرة في الأديان؛
[http://altafahom.net/Article.asp?Id=496.](http://altafahom.net/Article.asp?Id=496)

(٦) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وإيران: ٢٤، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٨٩.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) سارة فايز، الحركة الإسلامية في المغرب العربي: ٦٦، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ط١، ١٩٩٥ م.

وانظر: فؤاد ذكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل: ٢٢ - ٢٣، بيروت، دار التنبير للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٥ م؛ نيلوفر غول، مهندسون إسلاميون وطالبات محجبات في تركيا، بين التوتاليتارية والنزعة الفردية؛ جبل كيبل ويان ريشار، المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر: ١٦٤ - ١٦٦، ترجمة: الحجار، بسام، بيروت، دار الساقى، ط١، ١٩٩٤ م.

(٩) حول هذه المسائل انظر: الدراسة التوثيقية الشاملة التي قام بها الدكتور سعود المولى في: الجماعات الإسلامية والعنف، بيروت، دار مدارك، آب ٢٠١١ ...

(١٠) ذكي بدوي، الأصولية المعاصرة، حرب على الرأي المخالف ورفض دور العقل، جريدة الشرق الأوسط (لندن): العدد ٦٦٦١: ١٠، ٢٢/٢/١٩٩٧ م.

(١١) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية...: ٣٣ - ٣٤.

وانظر: ذكي بدوي، الأصولية المعاصرة...، المصدر نفسه؛ محمد جميل بن منصور، الأصولية ظاهرة حضارية استجابة لتحدي الانتماء والهوية، جريدة الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٥٥: ١٠، ١٢/١٩٩٧ م؛ طه الصابونجي، الأصولية الغوغائية تقف عند حرفة النص وظاهره، الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٤١: ١٠، ٢/٢/١٩٩٧ م.

(١٢) سارة فايز، الحركة الإسلامية...: ٢٣ - ٢٤؛ حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر: ٢٣، بيروت، المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦.

و حول دور قوى التيار الإسلامي في المقاومة الوطنية، وبخاصة في الجزائر، انظر: جورج الراسي، الإسلام الجزائري، من الأمير عبد القادر إلى أمراء الجماعات، الفصل الثاني والثالث والرابع، بيروت، دار الجديد، ط١، ١٩٩٧ م.

(١٣) أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي: ١٤، ترجمة: نصیر مروة، بيروت، دار الساقى، ط١: ١٩٩٤ م.

(١٤) محمد جميل بن منصور، الأصولية ظاهرة حضارية...: ١٠.

(١٥) سيد أحمد، الحركات الإسلامية...: ٣.

(١٦) يوم الله...: ١٦؛ وانظر: مانع بن حماد الجهني، صناعة غير إسلامية، جريدة الشرق الأوسط

- (لندن)، العدد ٦٦٢٠، ١٠، ١١/١٩٩٧م.
- وقد عبرت حركة الجهاد الإسلامي الفلسطينية عن هذا الاتجاه حين أعلنت عن أهدافها، وأهمها «تجاوز أزمة التحدي الغربي الحديث، ومواجهة التغريب بالأسلامة»؛ فتحي إبراهيم، مقدمة حول مركبة فلسطين والمشروع الإسلامي المعاصر: ٩ - ١٣، بيروت، شركة بيت المقدس للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع، د. ط، ١٩٨٩.
- (١٧) بدوي، الأصولية المعاصرة...، جريدة الشرق الأوسط (لندن).
- (١٨) برهان غليون، نقد السياسة، الدولة والدين: ٢٢ وما بعدها، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٢، ١٩٩٣م.
- (١٩) سيد أحمد، الحركات الإسلامية...، غليون، نقد السياسة...: ٢٢٣ - ٢٣٦ .
- السعید الھجرسی، مصر: الحركة الإسلامية السياسية في مصر، دراسة میدانية على عينة من أعضاء تنظيم الجهاد، في: محمود أمین العالم (إشراف)، الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن - قضايا فکریة: الكتاب ١٢ - ١٤، القاهرة - قضايا فکریة للنشر والتوزیع.
- (٢٠) الطیب تیزینی، ملاحظات أولیة حول الأصولية الإسلامية، في: محمود أمین العالم (إشراف)، الأصوليات الإسلامية...: ٢٩٧.
- (21) R. Hrair Dekmejian, "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives," Middle East Journal, vol. 34, no. 1 (Winter, 1980) , pp. 1 - 12 .
- (٢٢) عبد الرزاق قسوم، لكل أصولية خصوصيتها التي تمثلها طابعاً مميزاً، الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٤٧، ١٠، ٢/٨، ١٩٩٧م؛ سيد أحمد، الحركات الإسلامية...: ٣٦؛ خالد القشطيني، الإسلام قوي ويملا كل حياتنا ومشاعرنا، الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٥٤، ١٠، ١٥/١٢، ١٩٩٧م.
- (٢٣) رضوان السيد، البؤس الثقافي عقبة أمام بروز نماذج مضيئة، الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٢٧، ١٠، ١٩٩٧م؛ حنفي، الحركات الإسلامية...: ٦١ - ٦٣.
- (٢٤) یونس شریف، سید قطب والأصولية الإسلامية. منقول عن: قطب، اللواء الجديد، ٩ أكتوبر ١٩٥١، سید قطب، «درس من إیران»، العدد ٢٦: ٣٦١ - ٣٦٢.
- (٢٥) محمد أحمد بيومي، التطرف والعنف في المجتمع المصري، في: محمود أمین العالم (إشراف)، الأصوليات الإسلامية...: ٤٣٣؛ حنفي، الحركات الإسلامية...: ٦٩ - ٧٥؛ نبيل عبد الفتاح، النص والرصاص: الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر: ٢٧، بيروت، دار النهار، ١٩٩٧.

- (٢٦) سيد أحمد، الحركات الإسلامية...: ٣٦.
- (٢٧) مكسيم رودنسون، الأصوليات الإسلامية والأصوليات الأخرى، المبادئ شيء والواقع شيء آخر، جريدة الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٢٣: ١٠، ١٥/١١/١٩٩٧؛ مكسيم رودنسون، الأصوليات الإسلامية والأصوليات الأخرى، إفلاس العلمانية أحد أسباب ظهور الأصوليات، الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٢٢: ١٠، ١٤/١/١٩٩٧.
- (٢٨) سيد أحمد، الحركات الإسلامية...: ٣٦ - ٣٣ - ٤٢؛ الجهني، صناعة غير إسلامية...؛ ابن منصور، الأصولية ظاهرة حضارية....
- (٢٩) كلام الإمام الخميني ١: ٣٧٨.
- (٣٠) حسن نصر الله، محاضرة له نشرتها مجلة العهد، (العدد ٥٥): ١٠، بيروت، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- (٣١) المصدر السابق: ١١.
- (٣٢) المصدر نفسه.
- (٣٣) رودنسون، الأصوليات الإسلامية...، إفلاس العلمانية.
- (٣٤) حنفي، الإسلام حاور المخالفين والشركين والكتافر والمنافقين، جريدة الشرق الأوسط (لندن)، العدد ٦٦٢٢: ١٠، ٢٤/١/١٩٩٧؛ حنفي، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١، الكتاب الخامس (الحركات الدينية المعاصرة): ٣٠١، القاهرة، مكتبة مدبولي، د. ت.
- (٣٥) غليون، نقد السياسة...: ٣١٢.
- (٣٦) رودنسون، مكسيم؛ الإسلام سياسةً وعقيدةً، من النبي محمد إلى الإسلام السياسي القائم اليوم، ترجمة: أسعد صقر، الفصل الأول.
- (٣٧) محمد رمضان بسطاويسي، الافتراق الديني وثقافة المؤسسات، في: محمود أمين العالم (إشراف)، الأصوليات الإسلامية...: ٦٧.
- (٣٨) حنفي، الافتراق الديني، شبكة الرصد الأخباري، العدد ١١٢٠٠، بتاريخ ٢١/٣/٢٠١٠.
- <http://www.coptreal.com/WShowSubject.aspx?SID=32056>
- (٣٩) يرجع بهذا الخصوص إلى الرسائل لحسن البنا، ومعالم في الطريق لسيد قطب، والنظام السياسي في الإسلام لنقي الدين النبهاني مؤسس حزب التحرير الإسلامي. وكلمة حق لعمر عبد الرحمن أحد قادة مؤسسي الجهاد الإسلامي المصري، كما إلى أدبيات حزب الدعوة الإسلامية (الشيعي العراقي).
- (٤٠) معن زيادة وأخرون، الموسوعة الفلسفية العربية ١: ٣٦٤ - ٣٦٥، بيروت، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٦ م.
- (٤١) توم بوتمور، علم الاجتماع السياسي: ٥٨، بيروت، دار الطليعة، ط١، ١٩٨٦ م.

نصوص معاصرة - السنة التاسعة - العددان الرابع والخامس والثلاثون - ربىع وصيف ٢٠١٤ م ١٤٣٥ هـ

(٤٢) المرجع السابق: ٦٢.

(٤٣) من أعلام هذا التيار: محمد الغزالى، وطارق البشري، وأحمد كمال أبو المجد، ومحمد سليم العوا، وعبد الوهاب المسيري، وعادل حسين، وآخرين في مصر. وحزب العدالة والتنمية في تركيا، كما في المغرب، والشيخ محمد مهدي شمس الدين والسيد محمد حسين فضل الله في لبنان.

المزج بين الكلام والفلسفة والتصوف

في منهج ابن أبي جمهور الأحسائي^(١)

د. ويلفرد ماديلونغ^(*)

ترجمة: عصام الهلالي

مقدمة —

إن أهم حدث شهدته العالم الإسلامي في أواخر القرون الوسطى هو فتوحات المغول في النصف الشرقي للعالم الإسلامي. ويشير زوال الخلافة الإسلامية في سنة ٦٥٦هـ إلى عصر الوحدة السياسية والمعنوية الإسلامية، حيث كانت الخلافة تمثل على أقل تقدير رمزاً لها، وإن لم يستطعوا الحفاظ عليها. ومن هنا فقد وقع الجزء الشرقي من العالم الإسلامي تحت حكم سلطة كافرة، وأما الجزء الغربي منه فهو تحت سلطة المماليك، الذين أخذوا على عاتقهم لعب دور المدافعين الأساسي عن الإسلام. ومن الطبيعي أن المماليك كانوا داعمين للعقائد الإسلامية الرسمية المحافظة، التي ترى أفضلية الشريعة، وعقائد الأشاعرة السطحية^(٢)، وقيادة الفقهاء للحياة الدينية، والقضاء على البدع والارتداد، ومن ضمنه الفلسفة.

وأما في الشرق فقد اتّخذت المسيرة العقلية والدينية منحى آخر. فبعد سقوط بغداد صارت الولاية على جميع الأوقاف الدينية في يد الخواجة نصير الدين الطوسي، الفيلسوف والمنجم الشيعي. وقد استثمرها في مصلحة الحكماء وعلماء الطبيعة، وبضرر الفقهاء السنة، الذين أُنشئت هذه الأوقاف أساساً لتجمّع أموالهم وتراثهم.

(*) من كبار الباحثين الغربيين في مجال الإسلامية، من ألمانيا.

وليس صدفة أن يطلق علماء السنة في غرب العالم الإسلامي، من قبيل: ابن تيمية وابن الجوزي، على نصير الدين اسم نصير الإلحاد^(٣). والنتيجة التي أدت إليها هذه الأوضاع عبر سنوات هي تقدُّم الفلسفة والعرفان النظري، وذلك خلافاً لرغبة الفقهاء والعلماء ذوي الاتجاه الروائي، الذين عادةً ما استطاعوا التصدي لها.

هناك ثلاثة شخصيات سيطرت أفكارها على الحركة العقلية والمعنوية في المشرق الإسلامي، وهم: ابن سينا، والسهوردي، وابن عربي. لقد عاش هؤلاء الحكماء قبل الفتح (الغزو) المغولي، لكنَّ تعاليهم لم تصل إلى غايتها في النفوذ حتى عصر الحكومة الإلخانية. ولقد قام فريقٌ من المدافعين والشراح ببيان وتدرис أفكار كلٍّ واحدٍ من هؤلاء. ويتميز ابن سينا بين هؤلاء بأنه قدَّم تفكيراً عقلياً أكثر منهم بما يقرب من الفلسفة اليونانية الكلاسيكية، وقد صار شيخ المشائين الإسلاميين في بلاد المشرق. والسهوردي مؤسس مدرسة الإشراق، المعروف بالشيخ الإلهي، وما تزال آثاره التي شرحها علماء من قبيل: شمس الدين الشهروزوري وقطب الدين الشيرازي (١٣١١هـ/١٢٤٠م)، ونظيره المنجم نصير الدين الطوسي^(٤)، محفوظة إلى الآن. وأما نظريات الشيخ الأكبر محبي الدين ابن عربي، وهو من أهل مرسية (Muyrcia) في الأندلس، مفسر العرفان النظري الكبير، فيمكن العثور عليها لدى الشرح الشرقيين من قبيل: صدر الدين القوني (١٢٦٣هـ/١٣٣٠م) وعبد الرزاق الكاشاني (القاساني) (١٣٣٠هـ/١٢٦٢م).

إن جاذبية منهج ابن سينا الفلسفية، التي اخترقت أكثر الحلقات العلمية عقلانية، كان لها تأثير على أفكار المعارضين والمنافسين التقليديين للفلاسفة وأصحاب علم الكلام. ومن هنا فإن المسار الطويل الذي مرّ به منهج علم الكلام القديم، والذي كان سائداً في الإلهيات الكلاسيكية، وبدأ يتراجع شيئاً فشيئاً أمام المنهج الفلسفى، كانت بداية هذا التراجع قد بدأت في زمان ابن سينا. أبو الحسن البصري (٤٣٦هـ/١٠٤٤م)، معاصر ابن سينا، ومؤسس آخر مدارس المعتزلة الفكرية، وأشار خراء من قبيل: الشهريستاني وابن القفطي بأنه ذو مشرب فلسفى، لكنَّ الخشية دفعته إلى إخفائه في قالب من المصطلحات الكلامية^(٥). وبعد ذلك بقرنٍ جاء الغزالى،

وهو من الأشاعرة، ومع أنه كان معارضًا للفلسفة بنحو عام، إلا أنه كان يوصي المتكلمين بأن يتخدوا طريقة المنطق الأرسطي^(٧). وأما الإمام الفخر الرازي الذي مزج بين المصطلحات والمفاهيم الفلسفية والكلامية، فمع أنه دافع عن أصول الأشاعرة القطعية، لكنه صار المثل الأصلي للمنهجية في علم الكلام، والتي يطلق عليها ابن خلدون «طريقة المتأخرين»^(٨). وقد أكمل الخواجة نصير الدين الطوسي هذا النهج في هذا الضمار، وكان له أهم التأثير فيما بعد في نمط التفكير الإسلامي في المشرق. وقد تصدّى في كتبه الفلسفية، من قبيل: حل مشكلة الإشارات، وتلخيص المحصل، للرد على ما أورده الرازي من إشكالات على ابن سينا. ومع أن الخواجة نصير كان متبعاً للنظريات الأساسية الشيعية - الاعتزالية في كتابه الكلامي «تجريد الاعتقاد»، لكنه مع ذلك كان مدافعاً عن المنطق والفلسفة والطبيعيات. وهذا الكتاب يعتبر من الآثار الكلامية الهمامة، وقد حظي بأشد الاهتمام في الشرق الإسلامي، وقد تصدّى لشرحه عدد كبير من علماء الشيعة والسنّة^(٩). وما يزال هذا الكتاب مع شروحه المختلفة، بما يمثله من متنٍ كلامي، كتاباً دراسياً في مدارس الشرق. وما تميّز به هذا الكتاب وما يؤيّده هو الحقيقة التالية، وهي أنه لم يُعد بالإمكان دراسة علم الكلام بنحوٍ جاد دون دراسة كاملة للفلسفة.

إن جهود ابن أبي جمهور الأحسائي في مجال المزج بين الفلسفة والكلام والإشراق والعرفان يجب ملاحظتها في ضوء هذه الرؤية. محمد بن علي بن إبراهيم بن أبي جمهور عالم شيعي إمامي من أهل الأحساء في البحرين^(١٠)، في النصف الثاني من ١٥ـ٥٩ هـ، قبل تأسيس الدولة الصفوية في إيران، وقد درس في موطنها، وفي مدينة مشهد^(١١). وقد كانت البحرين في البدء منشأً مجتمعً قويًّا من أتباع المذهب الإمامي، وكانت مركزاً علمياً في النصف الأول من القرن ١٣ـ١٩ هـ، وقامت بتربية مجموعة كبيرة من علماء الشيعة البارزين حتى القرن ١٣ـ١٩ هـ. وكان الكثير منهم منذ البدء يميلون إلى الفلسفة والعرفان، وربما يكون هذا تقليداً يضرب بجذوره في المجالات الاعتقادية لدى القرامطة، رغم أنها لا نمتلك الدليل لإثبات مصادره. ولم يكن ابن أبي جمهور غافلاً عن هذا التقليد. وغالباً ما كان ينقل كلام كمال الدين مثيم،

الفيلسوف والمتكلّم البحرياني الذي عاش في القرن ٧هـ / ١٣٠٥ م، باحترامٍ بالغٍ^(١). وقد ترك ابن أبي جمهور، وهو العالم الإمامي، عدداً من الكتب والرسائل الفصيرة في مجالات الفقه، وأصول الفقه، والحديث، والكلام، ونقاشات حول الإمامة. وأكثراها ما زال نسخاً مخطوطة لم تطبع، وتكشف هذه الآثار عن ذهنِ وقدَّ ومستقلٌ، ولا يلاحظ فيها ميولٌ تعارض مع الأسس الاعتقادية^(٢). وأهمّ ما خلّفه من آثار كتاب المجلبي، وقد طبع مرتين طباعة حجرية^(٣). ويبدو أن كتابه هذا هو شرح لكتابه الآخر، وهو النور المنجي من الظلم، وهو بدوره شرح لكتابه الآخر مسلك (مسالك) الأفهام في علم الكلام. وهذا الكتاب كما هو واضح من عنوانه كتابٌ في علم الكلام، ويتحدث عن أبحاث توضح أصول الدين واحداً بعد الآخر. وعلى أيّ حال فإن ابن أبي جمهور يوضح للقارئ أنه قد جمع وقارن في أكثر المسائل قواعد الكلام مع الحكمة، أي الفلسفة. مضافاً إلى أنه قارن بين النظريات العقائدية للمعتزلة والأشاعرة بدقةٍ، وأوضح سبلاً لطلاب الحقيقة، يرفع التضاد والتناقض بينهما. وأخيراً فإنه قد ألف كتابه بإشاراتٍ إلى رموز أصل التوحيد وفقاً لنهج الحكماء الإشراقيين والعرفاء الصوفيين^(٤). وعليه فإن هذا الكتاب وإن كان موضوعه الأصلي هو أصول الدين على النهج التقليدي، لكن من الواضح أن طريقة الرؤية فيه تتجاوز الكلام القديم. وتتضح هذه الرؤية بشكلٍ كامل بمراجعة بيان المؤلف لهدفه من تأليف هذا الكتاب^(٥).

ومن الواضح أن المعرفة التي يجب أن تحصل من خلال الطرق الأربع التي أشار إليها ابن أبي جمهور مبنية على سلسلة مراتب. وعلم الكلام التقليدي يأتي في أسفل مرتبة منها، وهو في كتبه يأتي ضمن تلك المجموعة من المسائل الاعتقادية التي غُفل عنها؛ بسبب أصول أخرى، أو لم تقع مورداً للبحث والنقاش. وتلك المسائل هي عبارة عن: ضرورة التحقيق العقلي في حقائق الدين الأساسية، من قبيل: الإمامة، وبعض الدقائق القرآنية، وفي ما يرتبط بالأخرة، وضرورة التوبة. وعلى أيّ حال فإن ابن أبي جمهور لا يقتصر دعمه للمنطق والحكمة الطبيعية، بل يدافع عن آراء الفلسفه بنحو عام. فهو يتبنّى أكثر آراء ابن سينا ومدرسته الفلسفية التي ازدهرها علم الكلام

القديم، واتهمها بأنها تدعو إلى الكفر في علم الكلام القديم، من قبيل: إنكار الخلق الزماني للعالم^(١٦)، وعلاقة العلية بين الله والعالم، وأصل الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد^(١٧) (العقلاني الكلّي)، والتصديق بوجود النقوس والعقول المجردة التي تحرك الأفلاك والنجوم وتحدد مصير العالم تحت القمر^(١٨). وإذا كان كلُّ من علم الكلام والفلسفة يسعين وراء تقديم تصور عن الله والعالم، مبنيًّا على أساس البراهين العقلية القطعية، فإنَّ ابن أبي جمهور يرى أنَّ ادعاء الفلسفة أشدَّ إحكاماً وقوه.

ومع تجاوز أن المعرفة ينبغي أن تقام على أساس من التأمل العقلي فإنَّ هناك حقائق أخرى لا تتحقق إلاً بواسطة الإشراق أو الكشف. ويؤيد ابن أبي جمهور اليقين الحاصل من الإشراق والكشف. وكلما تعارضت آراء مدرسة الإشراق أو آراء العرفاء مع نظريات أتباع المدرسة المشائية الإسلامية نراه يرجح آراء مدرسة الإشراق والعرفاء. وهو يتبنّى تعاليم الإشراق في مسألة حقيقة عالم المثال، أي الصور غير المادية الواقعة بين عالم المادة وعالم النقوس الروحانية والعقول المجردة^(١٩). وأيضاً يتبنّى الماهية الحضورية الإشراقية للعلم الإلهي، وليس الماهية الحصولية له عن طريق الصور المرسمة، كما كان يقول به ابن سينا^(٢٠). وينسب ابن أبي جمهور عقيدة تتاسب بالأرواح^(٢١) إلى أكثر الإشراقيين وال فلاسفه، ولم يقلْ بهذه العقيدة من المسلمين سوى بعض غلاة الشيعة. فهو يرى أن روح الإنسان لا تفنى بموته، بل إنَّ الروح؛ بما تتطابق مع الصور التي اكتسبتها عن طريق الأعمال الصالحة أو الطالحة، أو بالصورة البرزخية، تدخل عالم المثال، وتعيش حالة التلذذ به، أو أنَّ الروح تعود إلى الأرض في بدن حيواناتٍ حقيقة؛ لتتلقّى العقوبة^(٢٢). ويرى أن هذه الحالة هي القيامة الصغرى، التي يشير إليها الحديث المروي عن النبي الأكرم ﷺ، والتي تستمر إلى قيام القيامة الكبرى، التي يؤمن فيها ابن أبي جمهور بالمعاد الجسماني، وفقاً للرؤى الاعتقادية التقليدية^(٢٣).

وتتجلى بوضوح الأفكار العرفانية لابن أبي جمهور في هذه العقيدة، حيث يقول بأنَّ العالم كله، وإلى أن يصل إلى مرتبة عالم المادة، إنما هو مظاهر متواتلة للأسماء والصفات والأفعال الإلهية^(٢٤). وجميع الموجودات قبل التعين الفردي والوجود الخارجي

موجودة في ذات وعلم الحق بصورة «أعيان ثابتة»^(٢٥). وعلى أي حال فإن هذه الأعيان بما أنها متميزة عن الوجود المطلق فهي عدمٌ محض. وهذه الرؤية مبنية على رؤية العرفاء القائلة بأن أصل كل المخلوقات هو العدم، والوجود المطلق مختص بالله فقط. وابن أبي جمهور يدعو القارئ إلى تبني هذه الرؤية^(٢٦).

إن سعي ابن أبي جمهور لم ينجح في التوفيق بين نظريات المعتزلة والأشاعرة، وخاصة في باب أفعال الله^(٢٧)، والتي تتطبق موضوعاً على مسألة العدل في المؤلفات الكلامية للمعتزلة. وهو يقبل بنظرية المعتزلة في مسألة اختيار الإنسان، لكنه في نفس الوقت يخالفهم، ويواافق الأشاعرة في أن كل ما في عالم الوجود، ومنه أفعال الإنسان القبيحة، إنما تتحقق وفقاً للإرادة الإلهية أو العناية الإلهية. وأحياناً يستعمل مصطلح «العناية»، وهو مقتبس من كلام الفلسفه، بدلاً من مصطلح «الإرادة»^(٢٨). ويقول ابن أبي جمهور بأن العقيدة الصحيحة في أفعال الإنسان هي ما جاء في الحديث المشهور عن الإمام الصادق: لا جبر ولا تفويض، بل أمرُ بين الأمرين^(٢٩). ويؤكد على أن الإنسان وإنْ كان يقوم بالعمل بيارادته، لكنه ليس مستقلّاً في عمله؛ لأن الأعمال تحتاج إلى أدوات ومقتضيات خارجة عن إرادته. ومضافاً إلى ذلك فإن الداعية حاكم على الاختيار، وإنما يوصل إلى المشيئة عن طريق الداعية^(٣٠). وهذا الرأي المرتبط بالداعية يوافق مشرب أبي الحسن البصري ومدرسته، والتي وقعت بدورها تحت تأثير أفكار الفلسفه^(٣١). وعليه فإن ابن أبي جمهور يردّ رأي الفلسفه في هذه المسألة^(٣٢). وهو على علمٍ تامٍ بأن الرؤية الفلسفية للعالم، والتي تربط سلسلة المعلولات بالله، وفقاً لقانون العلية المحكم، لا بد أن تنتهي إلى الجبر المطلق. وتفسيره لكلام الإمام علي، والتي يرى أنها عقیدته الشخصية، لا تؤدي إلى حلٌ منطقي لهذا الصراع، بل هو يعتمد على الشهود العرفاني من جهة، ومن جهة أخرى يعتمد على الاعتبار المطلق للشريعة. والإنسان في أسمى مراتب التجربة العرفانية يصل إلى اليقين بأن الله واحد، ولا يمكن أن توجد أي قوة غيره. لكن حين يعود الإنسان إلى المرتبة العملية في الشريعة والتكاليف الدينية فينبغي أن يكون لديه يقينٌ بنفس المستوى بأن أعماله هي أعماله حقيقة؛ لأنَّ إنكار هذه الحقيقة سوف يهدم أساس الشرع ورسالة النبي. وكلا

العقيدتين تتمتعان في مقامهما بنفس المستوى من الحقيقة^(٣٣). ويبدو أن ابن أبي جمهور كان مطلعاً بنحو تام على التيارات والمذاهب في المشرق الإسلامي في فترة الهجوم المغولي وما بعده. وبملاحظة كلامه في عدة موارد، الذي ينقله عن مؤلفات أبرز ممثلي هذه التيارات^(٣٤) المذهبية، وبملاحظة شرحه لأفكارهم والتوفيق بينها، لا يمكن اعتبار كتابه انعكاساً ومراة يستعرض فيه الاتجاهات والعقائد الدينية في القرون الثلاثة المتقدمة عليه. ومن هنا لا ريب في أن ابن أبي جمهور ممثل بارز لمكانه وزمانه. وعليه فإن جهوده الجادة لجز أفكار هذه المدارس، وتركيب نتائج البحوث في كل منها في مجال الوصول إلى الحقيقة بصورة تفافية جامعة وراسخة، يبدو أنه لا سابقة لها في عصره. ومن هذه الزاوية فإن كتابه متقدم على آثار فلاسفة مدرسة أصفهان في المعهد الصفوي^(٣٥)، الذين سعوا إلى إيجاد تركيب واحد لتقالييد تلك المدرسة، على الرغم من أن جهودهم الفردية، وقطعاً آثار شخصية مثل: الملا صدرا^(٣٦)، ربما تعتبر جهوداً أغنى منه. ولا يوجد حتى الآن شواهد تدل على اطلاعه على آثار أسلافه، وإن كان ذلك يتطلب بحثاً أوسع من هذا البحث المختصر.

المفهوم

(١) هذا المقال هو عبارة عن ترجمة: القسم الحادي عشر من كتاب: Religious Schools and Sects in Medieval Islam. (ويلفرد ماديلونغ) Wilferd Madelung.

(٢) راجع: (الأتراك وإشاعة الماتريدية)، في القسم الثاني من الكتاب نفسه: Religious Schools and Sects in Medieval Islam.

(٣) راجع: محمد تقى مدرس الرضوى، أحوال وأثار أستاذ بشر وعقل حادى عشر (أحوال ومؤلفات أستاذ البشر والعقل الحادى عشر)، محمد بن محمد بن العسن الطوسي، الملقب بالخواجة نصير الدين: ٤٦ - ٤٨، طهران، ١٩٥٥م.

(٤) في ما يتعلق بمدرسة الإشراق بعد السهروردي راجع: تصحيح هنرى كوربان لكتاب السهروردي opera metaphysica et mystica ١: ٧٤ وما بعدها (المقدمة)، إسطنبول، ١٩٤٥م. H. S. Nasr, "The Spread of The Illuminationist school of Suhrawardi" in IQ, XIV

- (١٩٧٠) ، p. 111 - 21.
- (٥) الشهري، الملل والنحل: ٥٩ لـ، تصحیح: W. Cureton، لندن ١٨٤٦ م؛ نهاية الإقدام: ١٥١، تصحیح: A. Gullaume، أكسفورد، ١٩٣١؛ ابن القسطنطینی، تاريخ الحكماء: ٢٦٢ وما بعدها، تصحیح: J. Lippert ١٩٠٣. وأما في ما يتعلق بأبی الحسن البصیری فبنحو عام يمكن مراجعة: مقالة دائرة المعارف الإسلامية، النسخة الثانية، التكمیلية.
- (٦) راجع:
- J. van Ess, Die Erkenntnislehre des Adudauda ddin al - I ci, Wiesbaden, 1960, p. 286 ff, idem, The Logical Structure of Islamic Theology, in Logic in Classical Islamic Culture, ed. G. E. Van Grunbaum, Wiesbaden, 1970, p. 47 ff.
- (٧) ابن خلدون، المقدمة: ٤١، تصحیح: Quatremere، باريس ١٨٥٨ (Pares). ويرى ابن خلدون بأن الغزالی هو مؤسس طریقة المتأخرین، وأن الرازی من أتباعه. لكن الغزالی في الحقيقة كان في مؤلفاته الكلامية في غایة الاحتیاط في هذا المجال، باستثناء استعماله القياس.
- (٨) راجع: مدرس الرضوی، أحوال: ١٣٤ وما بعدها؛ Bockelmann, GAL I, 670 f; suppl. I. 925 – 7.
- (٩) كانت تسمى البحرين سابقاً. وليس المقصود هنا من البحرين دولة البحرين، بل تشمل منطقة الأحساء نفسها، حيثاليومتقع ضمن المملكة العربية السعودية في المنطقة الشرقية. (المترجم).
- (١٠) راجع حوله: نور الله الشوشتري (التستري)، مجالس المؤمنين: ٢٥٦ - ٢٥٦، طهران ١٨٨٢ م؛ الحر العاملی، أمل الآمل: ٢: ٢٥٢، ٢٨٠ وما بعدها، تصحیح: أحمد الحسیني، بغداد ١٩٦٥ م؛ البحراني، لؤلؤة البحرين: ٨ - ١٦٦، تصحیح: محمد صادق بحر العلوم، النجف ١٩٦٦ م؛ الخوانساري، روضات الجنات: ٧: ١٢٦ - ١٣٤، طبعة إسماعيليان، قم، ط٢، ١٩٧٠ م؛ وأيضاً: راجع التعريف بشخصيته في ملحق هذه المقالة.
- (١١) راجع حوله: البحراني، لؤلؤة البحرين: ٩ - ٢٥٤؛ الخوانساري، روضات الجنات: ٧: ٢٢ - ٢١٦. وعادة ما يذکرون أن تاريخ وفاته ٦٧٩/١٢٨٠. لكن الظاهر أنه كان حياً في سنة ٦٨١/١٢٨٢، وهو تاريخ إتمام شرحه المتوسط لنھج البلاحة. راجع: حاجي خلیفة، کشف الظنون، تصحیح: S. Yaltakaya، إسطنبول، ط٢، ١٩٤١ م، مجموعة ١٩٩١ م، آقا بزرگ الطهراني، الذريعة إلى تصانیف الشیعة: ١٤: ١٥٠، النجف (طهران)، ١٩٣٦ م.
- (١٢) راجع: فهرس مؤلفاته في ملحق هذه المقالة. ويرى بعض العلماء أن كتابه الحديثي غالباً اللالي (عدد ١) غير معتبر؛ لأنّه يشتمل على أحاديث كثیر لأهل السنة (البحراني، لؤلؤة البحرين: ١٦٧).
- ونراه أحياناً في كتابه شرح الباب العادي عشر يدافع عن أصول الفلسفة في مقابل الأصول الكلامية للعلامة الحلي، لكن شرحه متتشابك بنحو عام مع المسائل الأصلية الاعتقادية للعلامة الحلي. وأما كتاب بداية النهاية في الحکمة الإشراقية (عدد ٢٣)، ويبدو أنه شرح لعقائده الإشراقية، فهو مفقود.
- (١٣) طهران ١٢٢٤ هـ، و١٢٩٥ هـ. والطبعه الوحيدة المتوفرة لدی هي طبعة ١٩١١ م، وأنا أنقل منها

هنا.

(١٤) المجلـي: ٤.

(١٥) المصدر السابق: ٤٤.

(١٦) المصدر السابق: ٨٥ وما بعدها، ينقل ابن أبي جمهور لتأييد أن أصل قدم العالم لا يتنافى مع رسالة الأنبياء عبارة طويلة عن (أحد الفلسفـة الإسلاميةـ المتأخرـين). وفي هامـش الكتاب يذكر أنـ هذا الفـيلسوف هو السـهـرـورـديـ. لكنـا لم نـعـثـرـ علىـ العـبـارـةـ المـذـكـورـةـ فيـ مؤـلـفـاتـ السـهـرـورـديـ.

(١٧) المجلـي: ١٠٦ وما بعدهـاـ. يقولـ ابنـ أبيـ جـمـهـورـ بأنـهـ يـرجـحـ قـاعـدةـ (الـواـحـدـ لاـ يـصـدرـ عنـهـ إـلـاـ الواـحـدـ)ـ عـلـىـ قـاعـدةـ الـفـلـسـفـةـ؛ـ لـكـيـ يـجـعـلـهـ مـوـافـقـةـ مـعـ قـوـادـ الـمـتـكـلـمـينـ.ـ وـيـنـبـهـ عـلـىـ إـنـ أحـدـ المـدـافـعـينـ الجـهـلـةـ عـنـ عـلـمـ الـكـلـامـ أـنـهـمـهـ بـاتـبـاعـ قـوـادـ الـفـلـسـفـةـ،ـ وـاقـتـرـىـ عـلـيـهـ بـيـنـ الطـلـابـ.ـ لـكـنـ الحـقـيقـةـ هـيـ أـنـ ابنـ أبيـ جـمـهـورـ يـدـافـعـ عـنـ آرـاءـ الـفـلـسـفـةـ،ـ وـيرـىـ أـنـ صـحـتـهاـ أـمـرـ بـدـيـهـيـ.

(١٨) المجلـي: ١٠٤ وما بعدهـاـ.

(١٩) المصدر السابق: ٢٠٥ وما بعدهـاـ.

(٢٠) المصدر السابق: ٥٠ وما بعدهـاـ،ـ ١٣٢ـ وماـ بـعـدـهـاـ.

(٢١) المصدر السابق: ٥٠٠ وما بعدهـاـ.

(٢٢) المصدر السابق: ٥٠٠ـ وماـ بـعـدـهـاـ.ـ ويـبـدـوـ أـنـهـ يـؤـيدـ فـقـطـ اـنـتـقـالـ الرـوـحـ مـنـ جـسـمـ الإـنـسـانـ إـلـىـ الـأـجـسـمـ الـحـيـوـانـيـةـ.ـ وـلـاـ يـؤـيدـ الـعـكـسـ،ـ وـلـاـ اـنـتـقـالـهـاـ مـنـ جـسـمـ الإـنـسـانـيـ إـلـىـ جـسـمـ إـنـسـانـيـ آخرـ،ـ وـهـوـ بـذـلـكـ يـكـونـ قـرـيبـ الشـبـهـ مـنـ تـوـصـيـفـ السـهـرـورـديـ فـيـ كـتـابـ حـكـمـةـ الـإـشـرـاقـ لـرأـيـ (ـحـكـمـاءـ الـشـرـقـ).ـ (ـحـكـمـةـ الـإـشـرـاقـ:ـ ٢١٦ـ وـمـاـ بـعـدـهـاـ،ـ تـصـحـيـحـ:ـ هـنـرـيـ كـوـرـبـانـ،ـ طـهـرـانــ بـارـيسـ ١٩٥٢ـ مـ).ـ وـالـسـهـرـورـديـ يـرـضـيـ التـنـاسـخـ فـيـ بـعـضـ كـتـبـهـ رـفـضـاـ تـامـاـ.ـ وـأـمـاـ فـيـ كـتـابـ الـبـارـزـ حـكـمـةـ الـإـشـرـاقـ:ـ فـإـنـهـ يـنـقـلـ آرـاءـ حـكـمـاءـ الـشـرـقـ وـغـيـرـهـمـ مـمـنـ يـؤـمـنـونـ بـتـنـاسـخـ الـأـرـوـاحـ،ـ لـكـنـهـ لـاـ يـبـيـنـ رـأـيـهـ فـيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ.ـ وـهـوـ يـؤـمـنـ بـأـنـ الدـفـاعـ أـوـ الرـفـضـ فـيـ هـذـهـ الـمـسـأـلـةـ كـلـاـهـمـاـ ضـعـيفـ.ـ وـيـبـدـوـ أـنـ مـوـقـعـهـ هـذـاـ فـيـ الـمـجـالـ الـمـدـرـسـةـ الـإـشـرـاقـ فـيـمـاـ بـعـدـ لـتـخـذـ مـوـقـفـاـ إـيجـاـيـاـ مـنـ التـنـاسـخـ.

(٢٣) المصدر السابق: ٥٠٥ـ ٥٠٧ـ.

(٢٤) المصدر السابق: ٩ـ وماـ بـعـدـهـاـ.

(٢٥) المصدر السابق: ١١٠ـ وماـ بـعـدـهـاـ.

(٢٦) المصدر السابق: ١٣٠ـ.

(٢٧) المصدر السابق: ٢٠٢ـ وماـ بـعـدـهـاـ.

(٢٨) المصدر السابق: ٢١٦ـ وماـ بـعـدـهـاـ.

(٢٩) المصدر السابق: ٢١١ـ.

(٣٠) المصدر السابق: ٢١٠ـ.

(٣١) راجـعـ:ـ الإـيجـيـ،ـ كـتـابـ المـوـاـقـفـ:ـ ١١ـ .ـ ١٠٦ـ .ـ بـسـعـيـ:ـ T. socrensenـ .ـ ١٨٤٨ـ مـ .ـ

(٣٢) المـجـلـيـ:ـ ٢١٢ـ.

(٢٣) المصدر السابق: ٢١٢ فما بعدها.

(٢٤) نقل صريحاً عن المؤلفين والمصادر التالية: ابن عربي، الفتوحات المكية، فصوص الحكم، صاحب إخوان الصفا؛ ابن سينا، رسالة في العشق، الشفاء؛ السهروري، التلويحات، المقاومات، حكمة الإشراق؛ العلامة الحلي، كشف الفوائد في شرح تجرييد العقائد؛ المحقق الحلي؛ أبو البركات البغدادي؛ أبو إسماعيل الهروي، منازل السائرين؛ أثير الدين الأبهري؛ الخواجة نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات، الأخلاق الناصرية (أخلاق ناصري)؛ ميثم البحرياني، شرح نهج البلاغة، البحر الخضم؛ الشيخ المفيد، الإرشاد؛ الغزالى، مشكاة الأنوار؛ نجم الدين دايه رازى، مرصاد العباد؛ الجنيد؛ حيدر الآملى، عفيف الدين التلماساني، شرح منازل السائرين، راج: (GAL I2 558 ، SI 458)؛ كمال الدين عبدالرزاق الكاشانى (القاسانى)، تأویل ألف لام ميم (من تأویل القرآن له)؛ سعيد الدين حموي؛ جعفر بن محمد المشهدى، الاعتبار في إبطال الاختيار؛ صاحب كتاب المناقب في فضل آل أبي طالب؛ أبو الفضل الطبرسى، الاحتجاج؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة؛ سعيد بن هبة الله الرواندى؛ الخوارزمى، المناقب؛ جابر بن حيان، كتاب العالم العلوى والسفلى؛ صدر الدين القونوى، مفتاح الغيب؛ قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق.

(٢٥) راجع: هنرى كوربيان، المجموعة الكاملة لمؤلفات السهروردي ١ : ٤٩ (المقدمة).

(٢٦) هناك الكثير من الباحثين يشيرون إلى أن مدرسة ابن أبي جمهور الأحسائي في المرجع بين الكلام والفلسفة والتتصوف مهدت الطريق لمدرسة إصفهان الفلسفية، حيث تأثر بها صدر الدين الشيرازي، المعروف بـ(١٠٥٠هـ)، في حكمته المتعالية (انظر: حسن أنصاري، علم الكلام في الإسلام، الخطاب والتاريخ، مجلة المسار، لندن، السنة العاشرة، العدد ٣٠: ١١٧ - ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٩م). (المترجم).

كتاب «حديث الحاضر والغائب، مقالاتٌ في باب إلهيات الغيبة»

تعريفُ وتعليقٌ

د. مصوصمة علي أكبري^(*)

ترجمة: حسن علي مطر

(إن هذا السكوت، وهذا الخلاً من العمق، بحيث إنني مهما بالغت في النظر بحدة لا أرى شيئاً، ومهما أرهفت سمعي لا أسمع شيئاً).

1- إن الكتاب الذي بين أيدينا يبحث في هذا الخلاً، ويسعى من خلال محاولة جدلية إلى استجلاء النبرة الصوتية لذلك الكلام الصامت. وقد عمد المؤلف جاهداً إلى التعرّف على هذا الخلاً وتحليله جيداً، وتقibile من جميع الزوايا. حتى اشتمل ما يقرب من نصف هذا الكتاب، البالغ تسعه فصول، على هذه المحاولة. وأما الفصول الخمسة الأخيرة فهي عبارة عن جولة نقدية حول النظريات المشهورة للباحثين الإيرانيين في الشأن الديني، وفي حقل الكلام القدسي النبوى. لقد سعى آرش نراقي - من خلال نقده لنظرية بسط التجربة النبوية لـ(عبد الكريم سروش)، ونظرية القراءة النبوية بشأن الكون لـ(محمد مجتهد شبيستري)، بأسلوبٍ منطقي - إلى الإبقاء على فتح الطريق الذي لم يواصله هذا الضرب من الباحثين في الشأن الديني، من الذين ينظرون إلى الوحي بوصفه تجربة بشرية، أو القائلين بوجود علاقة بين لغة الوحي وبين المنشأ الأرضي - البشري، والعمل على تظهير نقاط ضعفها المنطقية، وليس المفهومية بالضرورة، ويزيد عليها إبقاء باب الاعتقاد ببشرية ذلك الفهم مفتوحاً. إن المؤلف في مقالاته التسعة، بالإضافة إلى التوجّه الانتزاعي المنطقي إلى الوحي، مع التركيز على

(*) باحثة متخصصة في مجال علم اجتماع الثقافة، ولها أعمال في مجال الفلسفة المعرفية المعاصرة.

الأسس الجوهرية للمفاهيم الدينية التي تمثل جوهر الأخلاق العملية، من قبيل: الإيمان والمعصية، يسعى من خلال شرح عصر الغيبة الإلهية إلى رؤية إمكان الوحي من زاوية أخرى بالنسبة إلى الإنسان - الإله. إنّ أفق رؤيته مزيجٌ من عرفان عصر الحضور الإلهي، واعتبار بشرية عصر الغيبة. وربما كانت تلك الغيبة والصمت في اعتقاد المؤلف قابلة للزوال على يد الإنسان التي تجترح المعاجز. وكأنّ العناصر والعوامل الإنسانية - من وجهة نظر المؤلف - تلعب الدور الأكبر في هذه الغيبة، مقارنة بالعوامل المرتبطة بالعالم القدسي. وكأنّ هذه العوامل هي في الحدّ الأقصى وليدة النزعة الباطنية للناس، وليس ناتجةً عن علاقاتهم الجماعية على المستوى الخارجي.

٢. عمد الأستاذ آرش نراقي إلى بيان جوانب من البحوث الدينية في عصرنا الحديث بأسلوبٍ مبسط. وهي بحوثٍ تعكس إلى حدٍ بعيد التساؤلات الإيمانية والأخلاقية التي تشغل أذهان الأجيال المعاصرة التي اجتازت تجارب ثرة حول المجتمع والعالم، أو التي لا تزال تشغّل أذهانهم. فإن الكذب والظلم والفقر والتعذيب والمجاعة والعدوان والإيادة الجماعية، والجشع المفرط، وسباق التسلح في المجال الذري من قبل القوى العظمى، وما إلى ذلك من الأمثلة التي تلقي بظلالها الحالكة على العالم، بحيث لم يُعدْ بوسع الإنسان المعاصر أن يتقبلَّ - بنفس البساطة التي كان يتقبلها الإنسان القديم - أنّ جميع هذه الشرور إِيمًا هي إفرازات عن الخير الغالب. فان غلبة الشر قد فاقت هذه التبريرات، بل ربما كان الأصحّ اعتبار الخير إفرازاً عن شذرات الشرّ الغالب، حتّى أنه لم تتمكنّ القديسة تيريزا في العقود السّنة المنصرمة من تحرير روحها من احتدام هذه الشرور. وقد اضطررتها تجربة الشر الغالب إلى التساؤل عن ظلمة الروح أو غيبة الله. أمّا الحالة النفسية للأجيال المعاصرة فهي أشدّ تلاطمًا من الحالة الروحية لدى القديسة تيريزا، مع فارق أن تيريزا كانت تخشى من ذلك الصمت، وكانت مدركة له، في حين أنّ الإنسان المعاصر حتّى إذا كان مدركاً لهذه الغيبة، إلاّ أنه لا يملك مخاوف القديسة تيريزا نفسها. لقد بحث نراقي جذور هذا الاضطراب النفسي، لا في خارج الإنسان وعلاقات الناس فيما بينهم، بل في الخلا والفجوة الموجودة في الارتباط بين الإنسان والخالق. وكأنّه يروم إرجاع فتور العلاقة إلى

رحمة الله؛ إذ يريد لعبده أن يكون مستقلًا في فهمه للوجود وفي العمل من جهة، وأن يكله إلى نقصه وإلى الأخطاء التي يرتكبها الإنسان في حق نفسه من جهة أخرى. إن هاتين الحيثيتين هما اللتان تسبّبتا في غيبة الله. إن الأستاذ نراقي لا يريد في هذا الكتاب أن يضع أمام القارئ مخارج محددة من حالة الغيبة، أو أن يقلل من حدة مشاكله، بل إنه يعمل على تسليط الضوء على التساؤلات. وفي هذه الإضافة لا يمكن تجاهل نزعته إلى الإدراك الذاتي المعاصر للعرفان. إن الإنسان المنشود له هو الذي تجاوز بنفسه عتبة التجارب الفرويدية، وبلغ بها مرحلة التجربة الوجودية العرفانية.

٣. إن البحث بشأن حضور الله وغيبته بحثٌ ديني خارج عن نطاق الشريعة؛ إذ تستحيل الغيبة في الشريعة. والبحث الرئيس عند أتباع الشريعة لا يكمن في إصلاح الارتباط، بل امتحال التكليف الذي أوجبه الله تعالى، وهو تكليف قد لا يستطيع العبد أن يفهم كنهه، ولا يمكن لعقله أن يستوعبه. وبالنسبة إلى أتباع الشريعة لا تكمن المشكلة في اختفاء الله. وربما كانت المشكلة تكمن في استحداث مفاهيم مثل المعصية والثواب. فمن غير المعلوم في العصر الجديد أن تدرج مفاهيم مثل: الجريمة والخطأ، وإطاعة القانون والتهاون من القانون، والالتفاف على القانون، وما إلى ذلك من المفاهيم، ضمن مقوله المعصية، أو أن يكون لها دخلٌ في صحة عمل المؤمنين بالشريعة؛ فإن بحث الإيمان في الشريعة قبل أن يكون بحثًا وجودياً هو بحث عملي، ناظرٌ إلى الحياة اليومية. إن الإيمان والمعصية بمصاديقهما الجزئية الحاضرة في الحياة اليومية قد أخلَّ بحدود العمل الأخلاقي وغير الأخلاقي. وعندما نتعرّض لبحث آرش نراقي بشأن «دائرة الإيمان الإبراهيمي» من هذه الزاوية يرد السؤال التالي: هل الفرد المؤمن المتشّرع هو في موقع الإيمان الإبراهيمي، أم أن الموقع الوجودي استثنائي؟ إن فهم المؤلف لا ينسجم مع الناحية الاستثنائية؛ إذ إنه يصرّح أن هذه الواقع سوف تتحول فيما بعد - وعبر التاريخ - إلى مناسك دينية، وتحوّل إلى مناسك فارغة من محتوياتها الأصلية. ومع ذلك لا يمكن تجاهل بعض الوثائق الاجتماعية الواقعية. من باب المثال: إننا في السنوات الأولى من انتصار الثورة الإسلامية، إبان الأحداث السياسية والمعارك في جبهات القتال، قد شهدنا نماذج ملحوظة من تحقق هذه المناسك

في الحياة، وفي العلاقات الأسرية. فإن الناس في عين التمسك بإدراك الشريعة المحورية تجاه التكاليف الدينية كانوا يضخّون بأرواحهم أو بفلذات أكبادهم وأحبتهم في إطار العمل النابع من إيمانهم. فهل كانت هذه النماذج واقعة في دائرة الإيمان الإبراهيمي؟ بمعنى هل كانت تعبر عن اجتياز تجربة دينية خاصة، أم إنّها مجرد تعبير عن إطاعة فردٍ مؤمن يلبي نداء الشريعة في مواجهة الكفر؟ يبدو أن الخوض في هذه الجهات المحسوسة والملموسة في الحياة اليومية للإيرانيين، وخاصة التجارب الأليمة التي عاشهما طوال السنوات الأولى من الثورة، يفتح بحث إيران بالنسبة إلى الإيرانيين بشكلٍ أعمق وأوضح من البحوث التي تقتصر على الجدل اللغوي والمعري في المنطقى المحبوس ضمن جدران الصنوف، ولا تصل إلى أسماع غالبية من المخاطبين بالدين. إن الفارق بين موقع الإيمان الإبراهيمي للنبي إبراهيم وبين موقع الإيمان الإبراهيمي للفرد المسلم في عصر غيبة الله في فترة الحرب والثورة يكمن في أنه لم يبقَ اسماعيل إلا وقد تمتْ التضحية به في الموقع الجديد، كما تمتْ التضحية بكلّ إبراهيم. وكما يؤكد المؤلف في الصيغة الأولى لهذه الموقعة في عصر الحضور الإلهي لم تكن التضحية بإسماعيل واردة أبداً، بل كانت الغاية مجرد أن يذبح إبراهيم عاطفته الأبوية على مذبح العشق الإلهي، وهذا هو الذي حصل بالفعل.

٤. إن المسلمين في العصر الأخير، وخاصة في العقود التي أعقبت الحربين العالميتين، والدخول في القرن الحادي والعشرين، أخذوا يواجهون شواهد أخرى تدلّ على الغيبة الإلهية. وهي شواهد تكمن بشكلٍ عام في حدود تشابك المساحات العامة والخاصة والسياسية. وهي إما شواهد ذات منشأ شرير، أو أن لها غaiات ومعطيات شريرة. بيّد أن المسألة تكمن في أن الناس العاديين إنما يبحثون عن حضور الله وغيابه في تدخل أو عدم تدخل الإرادة الإلهية في تحسين أوضاع حياتهم اليومية. من باب المثال: عند مرض الولد، أو موت قريب، أو إنهيار حبّ، أو عروض فقر، أو عدم نجاح في عمل، أو الإخفاق في الدراسة، وما إلى ذلك من المصاديق، تجد الفرد يتمسّك بأهداب الدعاء، ويسأّل الله أن يتدخل في دفع الشر واستجلاب الخير. إن التجارب الدينية لعامة الناس تبقى عادةً في هذه الدائرة. وفي هذه الصورة لا نشاهد أيّ شبهة بين هذا الموقع

الإيماني الذي يصرّ على تدخل الإرادة الإلهية من أجل تغيير مسار الحياة الفردية وبين الواقع الإيماني للأنبياء. فإن عامة الناس ليسوا من السالكين ولا من العرفاء، ولا من الزاهدين، بل قصارى ما يصيّبون إليه هو الحصول على حياة روتينية يومية هادئة. هذا إذا سمحت لهم سلطات الشرّ بذلك، وإذا تكرّم عليهم العصر الجديد بمثل هذا الهدوء. وفي هذه الصورة هم ينشدون هدوءهم في اتباع أحكام الشريعة. في حين أن موقع الإيمان في الشريعة، التي هي دائرة تكليفية، لا يشبه موقع الإيمان الإبراهيمي الذي هو موقع وجودي. ففي التجربة العالمية الدينية للناس هناك إحجام عن الطواف حول كعبة الفواد، إنما كلّهم والحماسة تبذل من أجل الطواف حول بيت الطين. بالالتفات إلى هذه الحقيقة يمكن القول: إن بعض فصول هذا الكتاب - مثل الفصل الرابع، تحت عنوان «بيت الطين وبيت القلب». لا يضيف شيئاً جديداً على الفهم المعاصر لموقع الإيمان الإبراهيمي، وإنما هو عبارة عن جولة في إدراك العرفاء القدماء لحضور الله وغيبته. فليس هناك إدراكٌ وفهمٌ جديدٌ لإمكانية الإحالة على الدخائل الفردية، وإقامة النسبة غير المتعارضة بين هذه الدخائل وبين الحقيقة الخارجية الواقعة تحت سيطرة الشرّ.

٥. ومن زاوية أخرى يمكن اعتبار المسلم التقليدي لا أبداً وسلبياً تجاه خفاء الأمر الإلهي عن ساحة حياته. فهو يرى شرخاً كبيراً بين حياة المؤمنين وحياة الكافرين. فطبقاً لإدراكه وفهمه لل تعاليم المقدسة كان يجب أن يكون هناك تبدل في أنماط هذه الحياة. فالمؤمنون يعيشون محاصرين من الشرور، حيث يحيط بهم الاستبداد والفقر والاحتقار والدونية والأمراض والبطالة وأنواع الجرائم والخيانت والعقوبات التي تلقي بظلّها الثقيل على جميع أبعاد حياتهم. وأما بالنسبة إلى حياة الكفار فإن هذه الشرور ليست هي الغالية. إن مشاهدة السعادة والرفاه والمتاعة ولذة والحرّية في المستوى المطلوب في تلك الحياة تدعو المؤمن إلى التأمل في حياته؛ وذلك طبقاً لتجربة دنيوية بالكامل، فتكون النتيجة التي يصل إليها هي أنّ الحياة الكافرة أقرب إلى الدعوة الإلهية في النصّ المقدس القائل: «**كُلُوا وَاشْرِبُوا وَلَا تُسْرِفُوا**» (الأعراف: ٣١). إن تحقق هذه الدعوة التي تضمن السعادة والحياة المتكافئة والمتعادلة

في حياة الكفار يمكن أن تكون مثار تساؤل الفرد المسلم الذي يعيش في ضنك من الألم والبؤس والحرمان. يمكن أن نشاهد نموذج هذه الحياة البائسة لدى المسلمين في الصومال. والجانب الآخر في المدارس الدينية المجانية في قرى النبيال، حيث يتم إجبار الأطفال في مقابل تعلم النص المقدس على توفير الطعام للمعلمين عن طريق استجدائه من المحسنين، فإن لم يفلحوا في استدرار عطف المحسنين، وعاد الواحد منهم خالي الوفاض، كانت العقوبة إلى حد التعذيب والحبس بانتظاره. ولا يمكن لوزارة التربية والتعليم أن تفعل شيئاً لإيقاف هذا الإجحاف بحق الطفولة والبراءة. ربما كانت هذه الأمثلة شاذة ونادرة! فهل الأمثلة في باكستان وأفغانستان كذلك أيضاً؟ إن هذه النماذج المناقضة لدعوة وإجابة النص المقدس لمواصلة الحياة بسعادة واعتدال في أحضان الطبيعة والصناعة تدعى المسلم التقليدي بقليلٍ من التأمل إلى التفكير بشأن غيبة الله عن حياة المؤمنين. يبدو أن حقيقة الإيمان في هذه الأمثلة المتقدمة هو «الفقر» والحرمان، وليس «العشق». وهذا الفقر ليس هو الفقر الإرادي المنبع عن الزهد والعرفان، بل هو فقرٌ دنيوي مفروض على الإنسان كرهاً. إن الاهتزازات التي يشعر بها المؤمن في هذه الحياة، وفي هذا الفقر المتفاق في غيبة الأمر الإلهي، لا تبتعد عن الشعور بالعشق العميق من صميم وجوده» بحضور الله، وإنما هي نابعة من الشعور بألم الجوع والهوان. وفي هذه التجربة اليومية تم إغلاق النوافذ الثلاثة - التي عبر عنها المؤلف بأنها النوافذ التي كان الله يتكلّم من خلالها مع الناس - بإحكامٍ، وختم عليها بالشمع الأحمر.

فالطبيعة بوصفها واحدة من تلك النوافذ الثلاث قد أظهرت جانبها الحالك والكالح والقاسي والمستبد والجائر بالنسبة إلى المسلمين في القارة الأفريقية، حيث يتآمر الماء والهواء والتراب والنار؛ للحيلولة دون تعمّسكان تلك المناطق بذرة من رحمة الطبيعة وحنانها.

وأما النفس الإنسانية، التي يمكن لها أن تسمو وترتقي حتى تستحق الفوز بمقام خلافة الله، فإنها بدلاً من ذلك قد تسفلت وانحطت، ولم ترقِ، وأخذت تدعى الربوبية، وتدعو الناس إلى الطواف حولها إن أرادوا لطوافهم حول الكعبة أن يقبل.

وأما النافذة الأخيرة التي يحاور الله الإنسان من خلالها فهي «الكلمة». وهي الكلمة التي يجب أن ت quam في أذهان المتعلمين بضربيات من عصا الأستاذ في البرد القارس والحرّ القائظ والأجواء الخالية وغير الإنسانية، أو مصحوبة بالقنابل، أو محمولة في الجسد المفخخ للانتحاري؛ كي تتمرّث تلك الكلمة بفعل سلسلة من التفجيرات المتتالية التي تسقط على رؤوس وأجساد الأفراد المتقطعة أو صالحهم.

إن هذا النوع من الانسداد يختلف إلى حدٍ كبير عن الانسداد الذي يذكره المؤلف. ففي الانسداد المنظور للمؤلف هناك إمكان لفتح النافذة، وأما في هذا الانسداد فإن احتمال فتح النافذ إذا لم يكن صفرًا فهو دون الصفر. ولذلك لا يمكن توقع أن توفر الأرضية لإمكان تحقق تجربة الإيمان الإبراهيمي بوصفها تجربة وجودية. وفي الحقيقة فإن مصاديق الارتباط إنما تضيء إذا كان طرفاً الارتباط لهما حظٌ من الوجود، بحيث يمكنهما من التخاطب.

٦. ربما كان وجه الاشتراك الوحيد بين جميع أنماط الحياة الدينية . و خاصةً أنماط حياة المسلمين ، على اختلاف وتباين مساحاتهم الجغرافية والسياسية والثقافية والقومية . هو غياب الأمر الإلهي عن أرض وسماء العصر الجديد. يُبدِّ أن هذه الغيبة لا يمكن أن تكون منبقة عن تراكم تجلّي النور الإلهي ، كما يقول المؤلف ، مستنداً إلى رؤية العرفاء؛ لأن العالم في طريقه إلى الفرق التدريجي في مستنقع الظلمات ، وعلى الخصوص عالم المتدلين . ولا يعود الإشكال إلى أزمة في المرايا . فكما ينقل الأستاذ نراقي عن الغزالى: حتى إذا وضعنا آلاف المرايا في مواجهة بعضها البعض من مختلف الزوايا لن نحصل إلا على صورة واحدة قد تكررت إلى ما لا نهاية ، وهي لا تعبر إلا عن فقدان التصوير ، أو تكثير واستتساخ للظلمات. يحتمل أن يكون الصدأ قد أصاب جميع القلوب والأفئدة ، كما يقول المولوي ، غير أن الذنب الفردية ليست هي وحدها السبب في أسوداد القلوب؛ فإن الفقر والمجاعة والكذب والظلم والخيانة تعمل على تسوييد القلب بنسب خيالية تفوق الذنب الفردية. ومن هنا تبدو ضرورة المبادرة إلى إعادة تعريف الذنب والمعاصي بما ينسجم وحياة الإنسان في العصر الراهن. لو آمنا بأن الثقافة والبيئة والمجتمع من العناصر المؤثرة في تنزيل الوحي يجبأخذ هذه العناصر

بنفسها في فهم ذلك النص في العصر الحديث، وإعادة فهمه الجوهرى في مثل المعصية والإيمان. إن الفهم التقليدى للمعصية بوصفها واحدة من الأسس الأخلاقية التقليدية قد أصبحت اليوم مثار تساؤل وجدل في أوساط واسعة من المجتمع. وبالإضافة إلى هذه المناقشات فإن السلوك المتناقض لدعاة التدين يحدث اهتزازات مروعة في الوجودان الفردي والاجتماعي للأخلاق التقليدية. إن تحديد العقوبات القاسية على المعاصي الفردية - التي لا تعتبر جرمًا في المنظار الحقوقى - تشير الحد الأدنى من التداعيات الاجتماعية، وفرض العقوبات المخففة للجرائم الاجتماعية . التي تعتبر من الجرائم الكبرى في المنظار الحقوقى .، التي تؤدي إلى الكثير من الآفات والأمراض الاجتماعية الواسعة، قد تسبّب باهتزازاتٍ أخلاقية عنيفة، وإضعاف الأسس الأخلاقية التقليدية والدينية أكثر من أيّ عنصر آخر. إن هذه التناقضات الملحوظة في النظر إلى المعاصي والذنوب، ومقارنتها بالعقوبات، تعمل على حرق جذور المعتقدات الأخلاقية في ذهن وجودان الأفراد، وخاصة لدى جيل الشباب. إن مفهوم المعصية قد امترج بالحياة اليومية، بحيث لم يُعد بالإمكان الاقتصار على بحثها ضمن الصنوف الدراسية والجامعية على المستوى التطوري فقط، بل حتى الفصل بين المفهومين (الفرويدى النفسي، والعرفان الوجودى) . على نحو ما صنع المؤلف . لا يفي بتوفير الأرضية الالزامية لهذا البحث، بما يتاسب ومتغيرات الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان في العصر الحديث. إن الأفراد الذين لا هُم من الحداثيين تماماً، ولا هُم من التقليديين تماماً، يعيشون في برزخ بين هذين المفهومين، هُم في أمس الحاجة إلى معايير واضحة ودقيقة لتحديد المعصية من غيرها. إن هؤلاء ربما كانوا . كما قال المؤلف . لم يعودوا يريدون الانقلاب على ذواتهم، ولم يعودوا يرغبون في نقض ذاتهم. إلا أن «نقض الذات» ليس له معنى واضح. فالذات الواقعية ليس لها حدودٌ واضحة؛ كي يمكن لها أن تشعّ منها على الذات غير الواقعية. «إن الشعور المؤلم نوعٌ من الجرح العميق في جوهر الوجود والشخصية»، على حد تعبير المؤلف، يشكل واحداً من معايير إدراك الذات الواقعية، والشعور بالذنب الواقعي. يرى المؤلف أن هذا الشعور إنما يحصل لدى الفرد إذا تخلّص وجدانه من الشعور بالمعصية السادبة . الماسوشية، التي

يعنى بها المختصون في علم النفس. وأن يخلّص نفسه من ضغط الرغبات والميول الطبيعية، وأن تحصل تمنياته على التلبية الطبيعية. إن هذه المسألة التي يثيرها الأستاذ نراقي في البحث بشأن المعصية يمكن أن تشکل منطلقاً مناسباً للحوار الأخلاقي بالنسبة إلى المخاطبين الذين يواجهون الخلاً الأخلاقي. وعلى الرغم من ذلك فإن الفهم الباطني للمؤلف عن المعصية لا يعطي مفهوماً دقيقاً ومحضلاً لنقض الذات وعدم الوفاء للنفس والذات، وخاصة عندما يراد لهذا الفهم أن ينتقل من مرتبة البحوث اللغوية إلى عالم الواقع، ويرمي بنفسه في خضم أمواج الحياة اليومية المتلاطممة. إن الإدراك العيني للمعصية الزائفة، واستيعاب المعصية الحقيقة في وجدان وذهن الفرد، يمكن أن تمتزج ببعضها، وتحوّل إلى أمر داخلي من قبل المراجع العليا والسلطات الدينية وغير الدينية، تحت عنوان المعصية، بدلاً من إدراك المعصية ونقض الذات، وتم المطالبة بإعلان التوبة منها. ويمكن لنا مشاهدة الكثير من نماذج هذا الخلط بين المفاهيم الواقعية والزائفة في المجتمعات الدينية المتزممة بظواهر الشريعة. ومن المصاديق الكارثية على ذلك هو الجريمة المروءة التي ارتكبها القاتل العنكبوتى المتمثلة في طريقة اصطياده للضحايا وتصفيتهم. وقد كانت ابتسامته المتهكمة أمام عدسات التلفزيون والمذيع تحكي عن اغتياله الدينى؛ حيث كان يرى أن ما قام به منطلقاً من إدراكه لمعنى المعصية، ولم يشك في فهمه قيد أنملة، حتى في أحرج اللحظات التي كان يُساق فيها نحو حبل المشنقة. وعليه للحيلولة أو للتحذير من الخلط بين المفاهيم لا بد من إعادة تعريف وتفسير جديد للمعصية الحقيقة والذات الواقعية، على أن يكون هذا التعريف لصيقاً بواقع المجتمع والعقيدة الفردية في المجتمعات الدينية في هذا العصر، وأن تكون ناجعة للحصول على دقة في الاستنتاجات المنطقية البحتة. كما يمكن مشاهدة نماذج أخرى عن اختلاط معنى المعصية والعمل الإيماني بالعمل غير الإيماني، وحتى المخالف للعمل الإيماني في المجتمعات المسلمة، من قبيل: ما تقوم به جماعة الشباب من منهاها إيصال المساعدات الدولية للمنكوبين؛ بسبب المجاعة في الصومال؛ ومن قبيل: تعذيب الأطفال في المدارس الدينية في النيبال.

٧. بعد ملاحظة إمكانية هذا الانحراف الذهني والاعتقادي الكامن في

الأخلاق الدينية يمكن القول بضرورة بحث إلهيات الغيبة من الناحيتين الفردية والاجتماعية. إن حديث الحاضر الغائب كما هو بحث عرفاني مرتبط بالتوحيد الوجودي، هو كذلك بحث في الشريعة أيضاً. وهي طريق الحياة الدينية المتزجة بالجزئيات المصغّرة والمترفرقة في الحياة اليومية للمؤمنين. ولهذا السبب يمكن القول بأن هذا الحديث هو حديث إنساني بالكامل. فإذا كان النذر القليل من العرفاء والزاهدين والقديسين في المجتمعات الدينية القديمة، وحتى المعاصرة في القرنين الأخيرين، يرزحون في ظلمة ليل الروح، وتحترق نفوسهم في لمب الشك واليقين، فإن جحيم هذه الغيبة الإلهية في العصر الحديث وما بعد الحديث أخذت تحرق الأفراد العاديين في علاقاتهم الإيمانية وغير الإيمانية، المتوسطة والضعيفة، بمعنى أن الألم الناشئ عن هذه الغيبة الإلهية لا يقتصر على الفرد فقط، بل حتى المجتمعات الدينية تتعاني بدورها من هذه الغيبة أيضاً؛ إذ في عصر غلبة الغيبة والاحتجاب الإلهي يُصبح كل شيء جائزاً أكثر من أي وقت مضى. إن هذه الغيبة لا تبقى حبيسةً ضمن الأطر الإيمانية، كما يراها الأستاذ آرش نراقي بالنسبة إلى كبار علماء المعنى، وكأن هذه الغيبة مشرّعة ولا حدود لها. ويشتدّ هذا التصور عندما نذعن بأن آفة الروتين اليومي لدى الفرد قد استحوذت عليه «بمعزل عن التأمل والمراقبة في رفع حقاره الحياة اليومية»^(١). إن رفع حقاره الحياة الروتينية هي الآفة التي نشبت في حياة أكثر أفراد البشر، الأعمّ من المؤمنين وغير المؤمنين، وخاصة في المجتمعات الدينية. وهي آفة قد سلبت في الحد الأدنى إمكانات الحياة الاعتيادية من الأكثريّة، وحولتهم إلى ما يشبه الصبي الذي يروي الشاعر سعدي الشيرازي حكايته، مشبّهاً إياه بـ«حالة الكلب» الذي لا يطمع بالحصول على الحلوي التي يمسك بها الولد الثري، بل يسعى إلى الفوز بكسرة خبز تُبقيه على قيد الحياة. إن حقاره الحياة الروتينية لأكثر الناس في هذه التجربة المتكررة لـ«حالة الكلب». لا بالشكل الذي يبدو من نص المؤلف. ناشئة عن الاستغراق في وفرة النعم، أو الاعتدال في استهلاك النعمة. إن الصراع من أجل الفوز بلقمة العيش لا يترك فسحة لتفتح العبادة ذراعيها لتحتضن الفرد في زاوية من زوايا الحياة الروتينية اليومية. ولذلك لا يمكن موافقة المؤلف في قوله بأن «المناسك الدينية

«لا تزال أسلوباً دينياً لخلق مناخ مقدس وسط التململ من حقارة الحياة الروتينية؛ من أجل المحافظة على جوهر الحياة المعنوية في منعطفات الروتين اليومي»^(١). وفي الحد الأدنى ما دامت غيبة الله غير معلولة لصدأ القلوب المتسبب عن الذنوب الفردية، بل ناشئة عن صدأ الجور الذي ترتكبه السلطات السياسية وهيمتها على المعنوية والتدبر، لا يمكن لنا موافقة المؤلف. فحتى إذا كانت رؤيته إلى المناسك الدينية من حيث المجموع صائبة، وكانت مقبولة في موقع تعم بالحرارة والحياة الإنسانية المعتمدة نسبياً (وهي كذلك من وجهة نظري)، لا يمكن القبول بها على مستوى الواقع السياسي والاجتماعية الراهنة من قبل بعض فئات المؤمنين. ولذلك نجد المؤلف يقوم بجولة في بحثه بشأن مواطن وآفات الأساليب الدينية التي لا تصل بجماعة المسلمين إلى النتائج المطلوبة. إلا أن هذه الجولة قبل أن تشغّل بضوئها على كيفية غلبة المعتقدات الخارجية من قبل مراجع السلطة والسياسة طوال العصور الداخلية، وهيمتها على الوجдан الفردي والاجتماعي، تستند إلى التزعة الفردانية لدى المؤمنين. وهي فردانية لا تجد لنفسها مجالاً للظهور في المجتمع التقليدي. ربما كانت الجهود المبذولة في استئصال سرّ الوجدان الفردي عن الوجدان التقليدي عملية طويلة الأمد، وعسيرة، ومصحوبة بالآلام المبرحة، ولن تؤتي ثمارها على المدى القريب، ولكن ليس هناك مفرّ منبذل هذه الجهود. وعندما تثمر هذه الجهود سيغدو بالإمكان وضع أثقال ملء وحقارة الحياة اليومية وصدأ القلب وغيبة الله على كاهل الفرد، واعتبار دور المرجع الخارجي للدين أدنى من دور الفرد نفسه.

الهوامش

-
- (١) حديث الحاضر والغائب، مقالات في باب إلهيات الغيبة: ١٠٩.
 (٢) المصدر السابق: ١١١.

قسيمة الاشتراك
مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> مؤسسات	<input type="checkbox"/> أفراد
.....	اسم المشترك:
.....	العنوان الكامل:
.....
.....	الهاتف:
.....	فاكس:
.....	ابتداءً من:
.....	مدة الاشتراك:
.....	عدد النسخ:
.....	المبلغ:
.....	شيك مصرفي:
.....	نقداً إلى:
.....	التاريخ:

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠ ل.ل سوريا ١٥٠ ل.س الأردن ٢,٥ دينار الكويت ٣ دينار
العراق ٣٠٠ دينار الإمارات العربية ٣٠ درهماً البحرين ٣ دينار قطر
٣٠ ريالاً السعودية ٣٠ ريالاً عمان ٣ ريال اليمن ٤٠٠ ريالاً مصر ٧
جنيهات السودان ٢٠٠ دينار الصومال ١٥٠ شلنًا ليبيا ٥ دنانير الجزائر
٣٠ ديناراً تونس ٣ دينار المغرب ٣٠ درهماً موريتانيا ٥٠٠ أوقية تركيا
٢٠٠٠ ليرة قبرص ٥ جنيهات أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠
دولار.

Nosos Moasera

Th9 YEAR – NO. 34 - 35 , Spring & Summer 2014 – 1435

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net