أسلمة العلوم

وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة

أسلمة العلوم

وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة

❑ د. عبد الكريم سروش ❑ الشيخ محسن غرويان

❑ د. الشيخ علي رضا الأعرافي ❑ د. غلام رضا أعواني

❑ د. الشيخ حسن آقا نظري ❑ د. حسن عباسي

❑ د. يحيى يثربي ❑ الشيخ محمد واعظ زادة الخراساني

❑ د. إبراهيم الفيّاض ❑ د. سهراب بهداد

❑ أ. محمد اسفندياري ❑ أ. محمد نوري

وآخــــرون

إعداد وتقديم

حيدر حب الله



كلمة المجلّة

يسعدنا أن نزفّ إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلّة «**نصوص معاصرة**» الجديد، وهو إصدار كتاب المجلّة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحدّ الأدنى إن شاء الله تعالى.

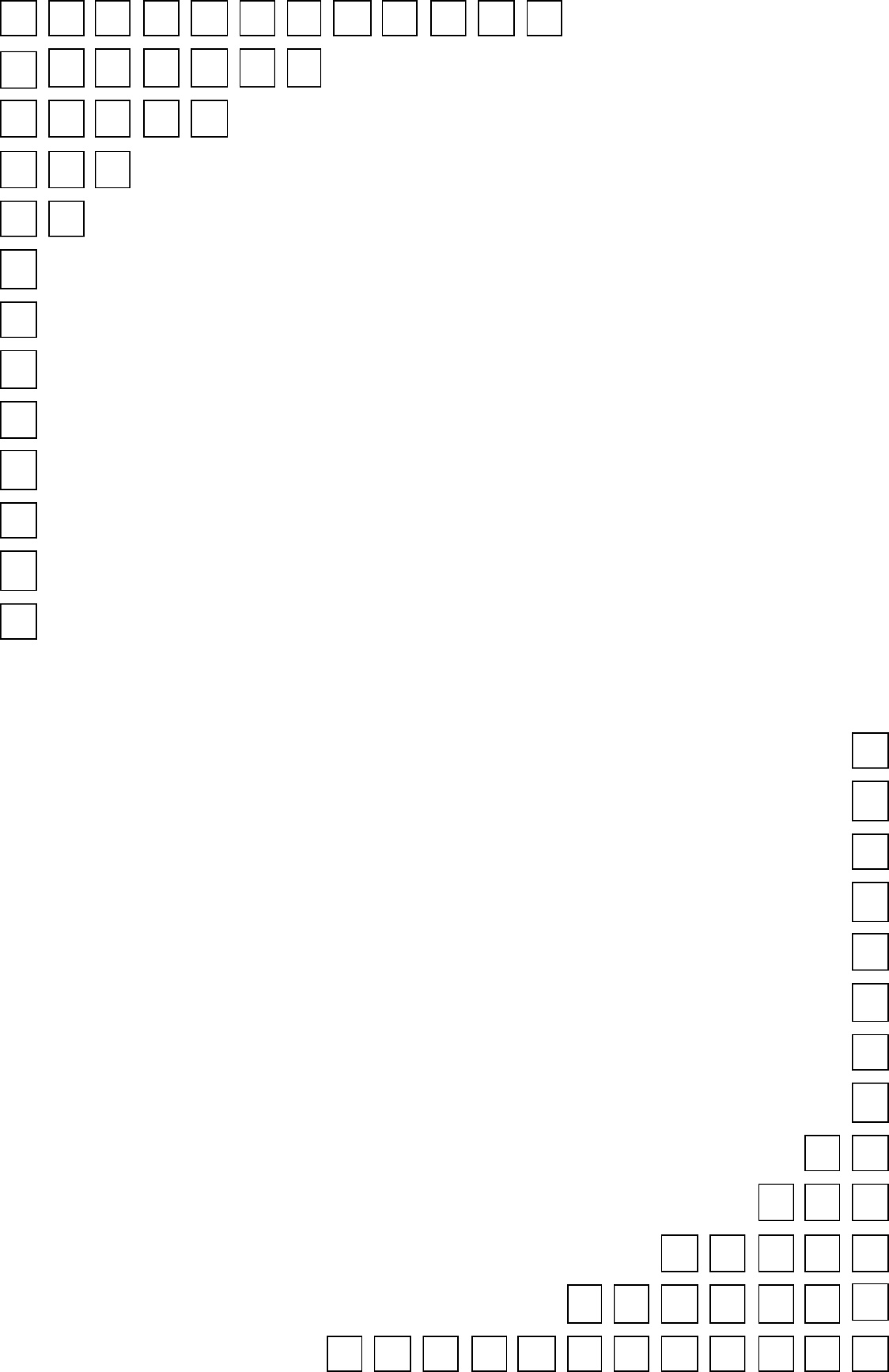
إن كتاب المجلّة سوف يجمع في طيّاته جملة الموضوعات التي تلتقي في محورٍ واحد، يحتوي على وجهات نظر متعدّدة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ.

وقد رأينا أن نأخذ محور: «**أسلمة العلوم، وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة**» سابع محاور «**سلسلة نصوص معاصرة**»، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في مجلّة نصوص معاصرة.

ونشكر مركز الثقلين على جهوده المتواصلة في تنظيم المجلة وكتابها، ليخرجا بحلّة جميلة زاهية.

نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمراضيه، ويجنّبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

**حيدر حب الله**



المدخل

المثقف الديني

قضايا في الثقافة والتربية والتعليم

المثقف الديني

قضايا في الثقافة والتربية والتعليم

حيدر حب الله

1 ـ المثقف الديني في عالمنا المعاصر، إخفاقات وآمال

أ ـ ظاهرة المثقف الديني

المثقّف المتديّن ظاهرة، وليس فرداً أو أفراد، هذه حقيقة لم تعد قابلة للشك والارتياب، ثمّة تيار أو شريحة ثقافية يمكننا أن نطلق عليها اسم المثقّف الديني، شريحة تتخارج وتمتاز عن شريحة علماء الدين وخرّيجي الحوزات الدينية دون أن نسلب الثقافة عن غيرها أو نُفقِدَها العلم الديني، شريحةٌ ولدت من رحم المناخ الديني، بعضُ أفرادها كانوا ضمن الحوزات العلمية والمعاهد الدينية، وبعضهم كان على مقربة منها تفصله مسافة بسيطة، وبعضهم حاول من بعيد أن يلامس الدينَ بالوعي والمعرفة، مع التزامه الديني ومنطلقه الإسلامي.. لكن على أيّة حال، شريحة لم يعد يمكن تجاوزها، بل تنامت حتّى رأى بعضٌ أنّها غدت تنافس المرجعيّات الدينية الرسميّة في بعض وظائفها.

ب ـ المثقف الديني وإشكاليّة الشرعيّة والاعتراف

وأهم مشكلة واجهتها هذه الشريحة وما تزال، مشكلة الشرعية التي أثارتها الحوزات وخرّيجوها، ثمّة شك في كفاءة هذه الفئة للخوض في المباحث الدينية، بل ثمّة من يمنع عليها ويحجر التفكير الديني والبتّ في قضايا الدين، وذلك انطلاقاً من عدم وعيها التام بالتراث الديني وعلومه، وقد عزّز هذا الاعتقاد في أوساط التيار الرسمي بعض الهفوات الفاضحة التي وقعت فيها هذه الشريحة، مما زاد من الحملة عليها والتشكيك بقدراتها.

لكنّنا لا نجد ذلك عذراً، فأن تكون هناك هفوات واقعٌ لم تسلم منه أيّ مؤسسة علميّة على مرّ الزمن، وصفحات التاريخ بين أيدينا تشهد عند تصفّحها على هذه الحقيقة.

وأمّا عدم اتخاذ هذه الشريحة منهاج الدرس الديني الرسمي أو عدم قولها بآليات الاجتهاد المتعارفة، فهو خلاف منهجي، يمكن أن يقع داخل أي تيّار، ومن ثمّ فلا يصحّ جعله منطلقاً لعدم الشرعيّة، ما دامت المناهج كلّها منتميةً ـ على الأقل ـ إلى مدارس الفكر العريقة في تاريخ الإنسان.

وأما الشكّ في نوايا هذه الشريحة وكفاءتها الأخلاقية، فهذا موضوع لا يجوز الحديث فيه على مستوى جماعة أو تيار، فإنّ فيه الكثير من الإجحاف والظلم، نعم، لا نُبدي ممانعةً إذا ما كان الكلام خاصّاً في دوائر أفراد أو فئات قليلة محدودة، إذ لا ينبغي حُسن الظن بما يفضي إلى الحماقة، لكنّ وجود أفرادٍ وفئات محدودة داخل هذه الشريحة لا يبرّر محاكمة النوايا عموماً أو اتخاذ مواقف مشكّكة من الجميع، وإلا فالأمر ينسحب على أي شريحةٍ أخرى في المجتمع حتّى لو قال البعض: إنه بدرجة أخفّ.

ج ـ إشكاليّة وعي التراث عند المثقف الديني المعاصر

لكننا مع اعتقادنا بضرورة وجود هذه الشريحة، وتكوين منافس داخلي، يمكن لوجوده أن يساعد في نموّ العلم والمعرفة، نلاحظ على هذا التيار ملاحظات عدّة نهدف منها أن ترشّد وتصوّب وإن كنّا نجد بعض هذه الملاحظات في الشرائح الثقافيّة الأخرى أيضاً، فقد بدا واضحاً أن المثقف الديني ـ وطبعاً في الحالة الغالبة لا الدائمة ـ غير خبير بالتراث الإسلامي المعرفي، على خلاف غيره، وأركّز هنا على الطبقات المتوسّطة، ثمّة معالجات حسّاسة لموضوعات فقهية أو فلسفية أو... تُثار اليوم من قبل البعض دون تكوين خلفية تراثية محكمة، ولهذا وجدنا أن بعض مثقّفينا يملك اطّلاعا ًواسعاً على واقعه المعاصر واطلاعاً كبيراً على النتاج الغربي، لكنه لا يدري ـ بالشكل المطلوب ـ بالتراث الإسلامي وعلومه، وأين وصلت اليوم هذه العلوم.

ولعلّ هذه الظاهرة سببها التشكيك في جدوى نتاجنا المعرفي عند هذا المثقّف، لكن على أية حال، لا يمكن للمثقّف أن يشقّ طريقه أو ينافس خصمه بمعزل عن رؤى تراثية معمّقة وناضجة مهما كان الموقف النهائي من التراث نفسه.

د ـ سؤال الهمّ الديني في الثقافة الدينية المعاصرة

وإذا كان هذا المثقف يريد من مشروعه ومن ذاته ـ بوصفه جماعة ـ أن يُجري إصلاحات على الوضع الديني وفق ما يراه، وهو حقّه، إلاّ أنّ غفلةً حصلت لدى البعض عن غرض هام ورئيس، إنّ المثقف الديني في كثير من الأحيان لا يُبدي لنا أن عنده همّاً دينياً بقدر ما يبدي لنا أنّ همّه في إحلال السلام، والتعددية، والحرية، والديمقراطية و... في المجتمعات الإسلامية، وهذا مطلب هام وجدير بأن يكون من الهموم الأساسيّة، لكن الهمّ الديني، وهمّ الحفاظ على الدين ونشر قيمه وتعاليمه يبدو مغيّباً، بصرف النظر عن ادّعاء أنّ مفاهيم السلام و... هي مفاهيم دينيّة أيضاً، إن هذا التغييب يفضي إلى الشك في المشروع كلّه، ويجعل مثقّفنا الديني غريباً عن مجتمعه أو محارباً، لم يُظهر لنا هذا المثقف تحرّقه على الدين، ولم يُظهر لنا عواطفه الدينية، ولعلّ هناك أسباباً لذلك.

لكن إبداء المثقّف الديني عواطفه الدينية يجعله يقترب من واقعه أكثر ويغدو مؤثّراً أكثر، والأهم أنّ هذه العواطف حينما تحكم المثقّف الديني تشكّل لديه عناصر أمان واحتياط من الانزلاق أو التجافي عن الدين عموماً، إننا نخاطب هنا المثقّف الديني الذي يؤمن بالدين ويسعى لأجله لا المثقّف الآخر.

هـ ـ المثقف بين الرساليّة والنقديّة

وإذا كان المثقّف الديني يحمل الهمّ الديني ويعمل لتحكيم الدين في الحياة بالدرجة التي يؤمن بها، فإن المطلوب منه أن يحمل مشروعاً للتغيير فيكون إنساناً رساليّاً، وأن يعمل لصالح المشروع هذا، أي أنّه مطالب بالفعل الإيجابي الذي يحقّق مشروعه وأهدافه في المجتمع، ومن ثم فلا يجوز له هدر طاقته بالفعل السلبي الذي يستنـزف ذاته، في ردّات فعل أو إسقاط مشاريع أخرى لا غير.

إنّ ملاحظةً بإمكاننا تسجيلها على المثقّف الديني المعاصر وهي أنّه استهلك نفسه في نقد التيارات السلفيّة أو التراثية أو المدرسيّة، وأَخَذَ يلاحق مفردةً هنا وأخرى هناك، بل صار شغله الشاغل وعمله الدائم تتبّع عثرات ذلك التيار والعمل على نقضها بأساليب مختلفة، ليس آخرها أسلوب الاستهزاء والاستخفاف المعبّر عن نرجسية عالية وعن طاووسيّة غير عاديّة، لقد أذاب المثقف نفسه في ملاحقة هذه الهفوة هنا أو تلك السقطة هناك، وإذا به ينفض الغبار عنه فيرى أنه لم يحقّق شيئاً، ولم ينجح في مدّ جسور العلاقة الطيبة مع مجتمعه فبقي غريباً تُهجر حِكَمُه، ويُتعامى عن كلامه.

بل لقد ألقى هذا المثقف ـ بعد فشله ـ باللائمة على التيارات الأخرى أو على مجتمعه مطهّراً نفسه ومنـزّهاً إيّاها عن الخطأ أو التقصير... مستخدماً على الدوام المنطق الذي طالما حاربه، وهو منطق المؤامرة وإلقاء الفشل على الآخر...

أين هو مشروع المثقّف المتديّن؟ وماذا يريد؟ ولماذا بقي هذا المثقف عاجزاً عن تحقيق أهداف كبرى؟ ولم يتمكّن من كسر الطوق عنه؟

أسئلة كثيرة، لا نريد أن نظلم المثقّف هذا بتحميله هذه المسؤوليات كلّها، بل نحن نقرّ إقراراً عميقاً بصعوبة الموقف، وخطورته في الوقت نفسه، لكن مع ذلك نعتقد أن لهذا المثقف في آليّاته، وفي انفعالاته وردّات فعله دور في القطيعة التي وقعت بينه وبين مجتمعه، مهما نعتنا هذا المجتمع بالتخلّف والرجعيّة.

و ـ المثقف بين الموضوعيّة والدفاعيّة

وإذا كنّا نطالب المثقّف الديني بأن يحمل الهمّ الديني ويُبدي عواطفه الدينيّة، فإن لذلك أثراً جليّاً، إن هذا المثقف استغرق في نقد المقولات الدينية... كانت بادرة شريفة منه أن ينقد الموروث ليميز بين ما هو من الدين وما علق به عبر السنين، لكننا أحياناً وجدنا هذا المثقف خجلاً من أن يناصر مقولةً دينيةً، عندما يكون مقتنعاً بها، كي لا يبدو أمام الآخرين أنّه أيديولوجي أو متخلّف، بل قد يغضّ هذا المثقف الطرف أحياناً عن نقد غير منطقي موجّه للدين ـ وفقاً لرؤيته ـ ولا يفتح جبهةً من النـزاع الفكري والثقافي، ولكنه في المقابل لا يتحفّظ عن فتح جبهات لنقد التيارات السلفية أو التراثية أو المدرسيّة، لماذا ينأى المثقّف الديني بنفسه عن أن يُتّهم بأنه متصدٍّ للدفاع عن الدين، ولا ينأى بنفسه عن أن يكون ناقداً للموروث الديني رغم أن الوظيفتين شريفتان، ومسؤوليّتان يتحملهما هذا المثقف على السواء؟!

وإذا كان المثقف يرفض النـزعة الدفاعية فإن هذا حقّه، بل نحن نرى معه بأنّ الأولويّة (النسبيّة) في هذا العصر للنـزعة البنائية لا الدفاعية، إلا أنّ هذا لا يعني أن يغض الطرف ـ دوماً أو غالباً ـ عن ممارسة دفاع عن الأفكار الدينية عندما تتعرّض لنقد تجديفي أو لمناقشة علمية.

وحيث كان المثقّف الديني مهمشاً ـ ظلماً وعدواناً ـ في مجتمعه، بل مقموعاً أحياناً من جانب السلطة السياسية أو تحالفها مع الاقتصاد، أو مقموعاً أخرى من جانب التيارات التراثية.. فإن من الطبيعي أن تبدو لديه أحياناً ردّات فعل سلبية تحاول فك القيود المفروضة عليه، وقد تأخذ ردّة الفعل هذه طابعاً معرفياً عندما يحاول نقد الموروث مقدّمةً لنقد واقعه، في محاولة تعبّر عن مطالبته بذاته وبدوره في الحياة، وهذه كلّها أمور منطقية مترقّبة، لكننا نريد أن نقرأها من الناحية القيمية، نريد أن نؤكّد أنّ على المثقف مجانبة الانتفاض الهائج على المفاهيم الموروثة انطلاقاً من واقعه هو، ومن ثمّ لا ينبغي له التركيز على تلك المقولات التي تسلبه دوره بوصفه كياناً اجتماعيّاً بعيداً عن صحة هذه المقولات أو بطلانها.

ولكي أقرّب الفكرة بمثال، يمكن أن نأخذ مسألة التقليد والاجتهاد، فمهما كان موقفنا منها، وهذا حقّنا، لكن يجب أن نحذر من أن نتخِذ موقفاً سلبياً منطلقاً في اللاوعي من أن هذه المقولة تسبّب غياب دور المثقف لصالح رجال الدين، ومؤسسة علماء الدين.. إن مراقبة الذات عن أن تتحكّم في أفكارنا نتيجة أوضاع معينة يبدو لازماً لتحقيق أكبر قدر ممكن من الأمانة والموضوعية والإخلاص للعلم.

وما نقوله لا يخصّ المثقف المتدين بل هو ظاهرة عامّة تطال غيره على السواء، ومن ثم كما لا يحق التنظير وخلق المفاهيم لتكريس الواقع والمحافظة على المواقع، كذلك لا يصحّ النقد وهدم المفاهيم إذا كان في تكريس الواقع مضرّة على الجماعة المعيّنة، وإذا لم نبذل الجهد في التعالي عن هذه المعارك الحزبية والفئوية الضيقة، ولم نفكر في الأمّة كلّها بما لها من امتداد في الزمن فسوف نبقى ندور في دوّامات لانهاية لها.

ز ـ المثقف وشرنقة التعالي وخطاب النخبة

وعندما يكون المثقّف الديني صاحب مشروع تغيير، يغدو لزاماً عليه أن لا يقتل نفسه في شرنقة خطاب النخبة، لقد قطعت أواصر العلاقة بين المثقّف والمجتمع، وكان من أسباب ذلك عزوفه عن مجتمعه، واكتفاؤه بالعيش في الأبراج العاجيّة للثقافة وفي الصالونات المخمليّة كذلك، كان الآخر يبني ـ انطلاقاً من إرث تاريخي ـ علاقات استراتيجيّة مع الجماهير، وهو ما لم يفعله المثقّف، فخاصم أمّته، وربما كانت الأمم الأخرى أهون على قلبه من أمّته.

إن المثقّف الديني يتعذّب من هذا الوضع، ويجب عليه أن يفكر في حلّ، ولعل أوّل الحلول خلق روح التواضع والعيش مع الناس في روح هذا المثقف، وتحويله من منظّر فكري بحت إلى إنسان رسالي تطال رسالته الناس وهمومها كما تطال الثقافة وتشعّباتها، ومن ناقد لاذع فقط إلى أمّ رؤوم تعنيها مشاعر طفلها لإصلاحه بقدر ما يعنيها إرشاده إلى الخطأ.

2 ـ العمل الثقافي بين تعدّد الرؤى وتنوّع الاتجاهات

في ساحتنا الإسلامية، هناك اتجاهان في رسم استراتيجية العمل الثقافي يتجاذبان الحياة الثقافية الإسلامية، اتجاه يميل نحو التغيير والإصلاح للأمور القائمة ثقافيّاً، واتجاه يتحفّظ من التغيير، ربما من حيث المبدأ إلا مع استثناءات طفيفة، وربما من حيث الحجم التغييري الذي يرتئيه الاتجاه الأوّل؛ لهذا يقف متوجّساً أحياناً من مشاريع التغيير التي تُقترح، ونقف هنا قليلاً على بعض النقاط البنيوية في تفكير الفريقين:

أ ـ اتجاهات وعي الواقع وردود الأفعال المناسبة

ثمّة ترابطٌ ما بين معطيات العقل النظري ومعطيات العقل العملي، فالوجود الواقعي للأشياء قد لا يدفع العقل العملي لإصدار أحكامه الأخلاقية، إنّما الوجود العلمي لها هو ما يدفع لذلك.

من هذا المنطلق، تتبع ردّات فعل كلّ إنسان إزاء الواقع المحيط به طبيعةَ الصورة التي يكوّنها عن هذا الواقع، وهذا شيء طبيعي، فإذا حصل علمٌ بأنّ بجانبي ناراً فعندئذٍ أتحرّك لدرء الضرر عن نفسي، أمّا إذا ما كنت لا أعلم بأصل وجودها أو بحجم ضررها فسوف تكون ردّة فعلي مختلفة.

قد يرجع الخلاف بين الاتجاهين المشار إليهما مطلع الحديث إلى الخلاف في فهم الواقع وقراءته، وليس فقط إلى الخلاف في الإجراء المناسب الذي يُفترض اتخاذه، من هنا أسمح لنفسي بتسمية هذا الخلاف بالمبنائي، أي الخلاف الذي يفترض التفتيش عنه في البناءات المسبقة لدى كلّ فريق، لا في الظواهر التي تطفو على السطح.

ولكي نطبّق هذه الفكرة هنا، نلاحظ أنّ الصورة التي يحملها الفريق المتحفّظ عن واقعنا الثقافي والفكري صورةٌ إمّا لا ترى أنّ هناك مشكلةً داخليّة، أو تعتقد أنّها موجودة ولكنها طفيفة، أو أنّها كبيرة يمكن تفاديها عبر حلول تدريجية بعيدة المدى، وربما نرجّح ـ تخميناً ـ أنّ قسماً كبيراً يميل إلى الاحتمال الأخير، تماماً ـ والأمثلة تُضرب ولا تقاس ـ كشخصٍ يعتقد بأنّ زيداً ليس بالمريض حتى نُجري له عمليةً جراحية، أو هو مريضٌ بمرضٍ عارضٍ طفيف بحيث يمكن ببعض الأدوية الخفيفة تفادي مرضه والحصول على البرء والشفاء، أو مريض بمرض شديدٍ عضال لكنّ طريقة المثابرة على دواءٍ بعيد المدى سوف يحلّ مشكلته، وعلى أيّة حال، لا يحتاج إلى عمليّة جراحيّة أو ما شابه ذلك.

أمّا الصورة التي يحملها الفريق الداعي للتغيير ـ وربما يكون مخطئاً في رسمها أو غير موضوعي ـ فهي ترى أنّ هناك على هذا الصعيد أزمةً حقيقيّة، بكلّ ما لكلمة «أزمة حقيقيّة» من معنى، وأنّ هذه الأزمة يلعب مرور الوقت دوراً في تعميقها والمضاعفة من خطورتها، إذاً فنحن ـ من وجهة نظر هذه الصورة المرسومة عن الواقع ـ بحاجةٍ إلى عمل مكثّف وسريع وجذري، وطبعاً عقلاني.

من هنا، تختلف أساليب كلّ فريق من الفريقين، فلا ينبغي للفريق الأوّل أن يرى في خطوات الفريق الثاني تسرّعاً وعجلةً و..، كما لا يصحّ للفريق الثاني أن يرى في خطوات الفريق الأوّل تخاذلاً أو خمولاً أو ترنّحاً، وإنّما المفروض بالفريقين أن يسعيا لإعادة رسم صورتهما عن الواقع، وإقناع بعضهما بهذا الأمر، وهذه نقطة أساس فيما نفترض.

ب ـ المأزق الإسلامي بين الداخل والخارج

وانطلاقاً من النقطة السالفة، نجد في حياتنا الثقافية المعاصرة فريقين: فريقٌ يرى أنّ المشكلة الرئيسة تقع خارج جسمنا الإسلامي مثل الغرب، أو خارج جسمنا الشيعي مثل الفرقة السلفية السنيّة، لهذا يضع أولويات العمل على جبهة الدفاع، ويسعى ـ لأجل ذلك ـ لتفادي أيّ خلل داخلي، حتى لو كان معتقداً بوجود مشكلة داخلية.

أمّا الفريق الآخر فهو يرى أنّ أساس المشكلة داخلي، أي توجد أزمات فكرية في منظوماتنا ويجب إصلاحها، والإصلاح ـ كما أشرتُ في مناسبةٍ أخرى ـ لا ينحصر بنسف ما مضى، بل يتمّ أيضاً بمراكمة أجزاء جديدة عليه توجب تطوّراً حقيقيّاً في صيغته، وليس من الصحيح أن نكل كلّ شيء إلى الخارج، كما أن التغاضي عن المشاكل الداخلية سيفاقمها بمرور الزمن.

ولعلّ وجهة النظر الأصوب هي تلك التي ترجّح الجمع بين الرؤيتين المذكورتين، مع إعطاء بعض الأولوية ـ حاليّاً ـ للرؤية الثانية، ومعنى ذلك أنّ إعادة بناء وضع مأزوم يمكن أن يكون بحاجة إلى حالة عصف أفكار قد يمرّ خلالها ما هو غير مقبول ـ شبه ما يُقال في علم أصول الفقه من إعطاء الحجية للظنّ بملاك التزاحم الحفظي مع مرور بعض ما هو غير مطابق للواقع وربما حرّمه الله ـ لكن المهمّ هو السعي للوصول إلى نتائج، وهذا ما يجعل الحركات التغييريّة متورّطةً عادةً في أخطاء ربما تصاحب مرحلة التغيير، ممّا يعرف بعيوب مرحلة الانتقال.

ج ـ المبرّرات الشرعيّة لخسائر مرحلة التغيير والانتقال الثقافي

وربما يكون المبرّر الشرعي للتغييريين عادةً في هذا المجال هو قاعدة التزاحم وتقديم الأهمّ على المهم، بحسب ما يحملون من رؤيةٍ عن الواقع الخارجي، تجعل لديهم صورةً عن حسابات المصالح والمفاسد، تقدّم عندهم مصلحةً ما على أخرى، الأمر الذي تُصاحبه بعض المفاسد تلقائيّاً، تماماً كأيّ موردٍ من موارد قانون التزاحم الذي تفوت فيه مصلحةٌ ما أو تقع فيه مفسدةٌ كذلك لصالح درء مفسدةٍ أكبر أو تحقيق مصلحةٍ أعظم، يظلّ تحديدها ـ عادةً ـ تابعاً للتقييمات البشرية للواقع الخارجي؛ لأن هذا القانون يلعب نوع الرؤية المكوّنة فيه عن الواقع دوراً كبيراً في تطبيقه عادةً.

وقد يُتساءل عن ضمانات لعمليّة التغيير هذه، حيث لا يصحّ الانطلاق في مشاريع تفتقد الضمانات، وقد يجيب الفريق الآخر بأنّ من الضروري السعي لتحقيق ضمانات، لكن يجب أن نعلم أن لا أحد في العالم يمكنه إعطاء ضمانات حاسمة في مشاريع تغييرية كبرى أو وسطى، وليُقرأ التاريخ وليُنظر كيف أن ذهاب الجيل المؤسّس أدّى في كثيرٍ من الأحيان إلى الانجراف عن المسير الأصلي المرسوم، وربما كان هذا من سنن الله في خلقه، وعلينا أن نبذل جهدنا لا أن نعيش دوماً القلق الذي يوقف حركتنا، أو يعرقلها.

د ـ العمل الثقافي وقاعدة: «دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة»

ومن الممكن أحياناً أن تتّحد رؤية الطرفين للواقع المحيط، لكن مع ذلك تختلف الإجراءات المتبعة، ربما لأنّ بعضهم يرى في هذا الإجراء مردودات إيجابية أكبر، فيما يرى الفريق الآخر مردودات عكسيّة، وهذا شيء عام بين بني البشر، بل لعلّ شخصيّة هذا الطرف تلعب دوراً، فقد تجد إنساناً انفعاليّاً في شخصيّته يواجه الأشياء بالغضب فتجده عنيفاً في إصلاح الأوضاع وربما ارتدّ إصلاحه عليه فأفسد بنفسه مشروعه، والعكس صحيح أيضاً، وهنا ـ فيما أتصوّر ـ تدخل فكرةٌ في غاية الحساسيّة على مستوى العمل الديني، وأسمح لنفسي هنا باستعراضها لأنّني أراها مهمّة.

في التفكير الديني، هناك قاعدة يغلب ـ ولا نقول دوماً ـ حضورها في الوعي واللاوعي، حتى لو أبطلت في مباحث أصول الفقه وعلم الكلام إبطالاً نظرياً عند بعضهم، وهذه القاعدة هي: دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، فالإنسان المتديّن حريصٌ على الدين، ولنِعم الخصلة فيه هذه، لهذا فهو ينطلق دوماً في أيّ مشروع من موقع الحرص هذا، وعندما يريد أن يقوم بخطوة ـ خصوصاً الخطوة الإصلاحية داخل الدين ـ سوف تمثل أمامه إيجابيات الأمور وسلبيّاتها، فقد يرى بعض الإيجابيات، لكنه سيرى أيضاً بعض السلبيات، من هنا تجده في لا وعيه أكثر اهتماماً بأمر السلبيات التي ستقع منه بأمر الإيجابيات ـ وطبعاً نفترض هنا أنه رأى إيجابيات ونفترض أنها متساوية أو الإيجابيات أكثر بحيث لا تلحق السلبيات بحدّ العدم ـ فقد يعطّل المشروع خوفاً من تلك السلبيات ما دام عاجزاً عن ضمان عدم وقوعها؛ إيماناً منه بالدين وخوفاً منه عليه، ولا ينظر ـ أحياناً ـ إلى أن تعطيله هذا هو بنفسه سلبية على الوضع الديني ستتراكم إلى جانب بعضها بمرور الأيام ما دام كلّ واحد يفكّر بهذه الطريقة؛ لأنه يعتبر أن السلبية الناشئة من عدم الفعل أخفّ على النفس ـ وربما عقلياً ـ من تلك الناشئة عن الفعل، فالإنسان عندما يترك أمراً يترتب على تركه خللٌ ما قد لا يرى شدّةً ـ لو راجع وجدانه ـ فيما فعله أمام أن يُقدم على أمر تحصل سلبيات من إقدامه عليه، فإن نسبة الفعل وآثاره إلى الفاعل قد تكون أشدّ وأوضح من نسبة الآثار إلى الترك في الشؤون الاجتماعية، لهذا يتراءى المثل الفارسي أمامنا والذي يقول: إن من لا يتكلّم لا يخطأ ليس لأنه بارع بل لأنه لم يتكلّم، حُسباناً من المثل المذكور أنّ عدم الكلام لا يمثل خطأ أحياناً.

هذا المفهوم ـ من وجهة نظري القاصرة ـ أساسي ورئيس؛ لأنه كلّما ازداد حضور مقول دفع المفسدة كلّما حصل انكفاء عن القيام بمشروع، سيما المشاريع ذات الطابع الجذري، لا الطابع المرحلي الجزئي الموردي المحدود.

وفي هذا السياق، يحصل التباس أمام العامل في المجال الديني، وهو أنه عندما يحسب السلبيات ينظر إلى أنّ الأصل عدمها، وأن هذا المشروع سوف يأتي بها، وهذا صحيح من الناحية الوجودية الأنطولوجية، فالمشروع هو الذي حمل السلبيات،والمشروع هو الذي احتوى الأخطار المفترضة، لكنّ هنا سؤالاً يُفترض أن نجيب عنه سوياً: كيف نحسب قيمة مشروعٍ ما؟ هل يوجد مشروع لا سلبيات له؟

وحيث لكل مشروع ـ عادةً ـ سلبيات، فيجب أن نقيسها على حجم المشروع، فمثلاً لو كان مشروعي أن أهدي شخصاً إلى الدين وكانت المردودات السلبية أن يحصل ضلال شخص فهذا المردود السلبي ذو حجم كبير نسبةً إلى حجم المشروع ومنجزاته، أمّا لو كان المشروع هداية مليون شخص وكان ذلك يؤدي إلى ضلال عشرة من الناس فإن الأمور ستختلف.

وعليه، فالأمر يتبع رؤية كلّ شخص للمشروع ومدى أهميته وإنجازاته، وكذلك تأثيراته الفاعلة وحجمه، ثم يقيس تلك السلبيات، التي يجب عليه فعل أقصى ما يمكن لتفاديها، على المشروع ليحصل له تصوّرٌ شامل، فليس الموضوع موضوع وجود سلبيات بقدر ما هو موضوع قياسها إلى حجم العمل ودائرة تأثيراته الإيجابية، التي ينبغي أن يؤخذ معها بعين الاعتبار عنصر المساحة المكانية والامتداد الزمني أيضاً، لا أن يلحظ آنٌ واحد ليُفصل عن سائر المراحل والآنات.

هـ ـ قداسة وظيفتي: محاربة الإنقاص والزيادة في الدين

وأركّز هنا على مفهوم حسّاس، وهو أنّ أمر الدين يتساوى فيه إنقاص شيء منه وزيادة شيء عليه، فإذا كنت معنياً بأمر الدين، فعليّ أن أهتمّ بكل المحاولات التي أراها تُنقص هذا الدين وتحذف مفاهيمه وتُبطل بعض ما فيه، تماماً كما أهتمّ أيضاً ـ وبالدرجة عينها من حيث المبدأ ـ بكل إضافة على هذا الدين لا أراها منه ولا أجدها فيه، من هنا أظنّ أنه ليس من الصحيح أن أنظر إلى محاولات تصفية الدين بوصفها محاولات مشبوهة، أما محاولات الإضافة عليه فأراها مخطئة لكنها منطلقة من حبّ الدين والإخلاص له؛ إذاً فالمواجهة معها تختلف، فبعيداً عن تفسير النوايا يُفترض بمن يحمل همّ الدين أن يحمل الهمّين معاً، فلعلّ من نراه يُنقص إنما يرى أنه يصفّي، ولعلّ من نراه يزيد قد يهدف إعادة الاعتبار إلى ما رآه قد أنقص، وازدواجية المعايير على هذين الخطين قد تترك آثاراً سلبية.

وتعقيباً على ذلك، يأتي الحديث عن مسألة الهمّ الديني، فلا ينبغي اتّهام أحد الفريقين: فريق تصفية الدين وفريق ردّ الاعتبار إلى بعض مقولاته، في نواياهم الدينية، وحسن سلوكهم الإيماني، فهل يحقّ ـ والأمثلة تُضرب ولا تقاس ـ للسيّد محمد رضا الكلبايكاني وهو يرى، على ما قيل، في الفلسفة ما يؤدي إلى الضلال ـ حتى مع إرفاق البحث الفلسفي بنقد الباطل فيه ـ أن يتّهم السيد محمد حسين الطباطبائي أنّه لا يحمل همّ الدين؛ لأنه رفع أعلام الفلسفة في الحوزة العلمية وشاد بناء النـزعات الصدرائية؟ لقد دان علماء الإمامية المولى محمد أمين الاسترآبادي على قسوته على العلامة الحلي الذي اتهمه أنّه اقتبس بعض أفكار أهل السنّة في مجال الفقه والأصول والحديث، هل كان يصحّ اتّهامه في حرصه على التشيّع وهو ـ أي العلامة ـ ممّن رفع شأن هذا المذهب وشاد أركانه؟

لهذا يحسن بالناشطين في الميدان الثقافي أن لا يُغرقوا أنفسهم في محاولة اكتشاف النوايا، فهذا عمل غير ثقافي، وإنما هو عمل يعنى به السياسيّون ورجال الأمن وأمثالهم ممّن تكون وظيفته مثل هذه الأمور وحتى من المنطلق الشرعي أحياناً.

إنّنا دوماً ندعو إلى التواضع في فهم الحقيقة وامتلاكها، وفي ادّعاء الوصول إليها؛ فالعلم والفكر والحقيقة أكبر ممّا نتصوّر بكثير، وقد قيل لبعض الحشرات: كيف هو الله؟ فأجابت: إنّ له قرني استشعار، وعلى حدّ مضمون قول الفراهيدي فيما ينقله عنه صاحب السرائر: إنّ الإنسان لا يعرف خطأ أو حجم أستاذه إلا أن يرى غيره، فالفكر والمعرفة مدارس واتجاهات، ولا تؤخذ الأمور بالبساطة، وعلى الجميع تحمّل المسؤولية الشرعيّة في هذا المجال.

3 ـ الأولويات الثقافية وحاجات البحث الديني المعاصر

تتغيّر الأوضاع الثقافية والاجتماعية والسياسية في الحياة البشرية، ويترك تغيّرها أثراً على رسم مسلسل الأولويات الثقافية والعلمية، ومعنى ذلك أن أولويةً ما قد تغدو أمراً هامشياً نتيجة وضع جديد، فيما ترتفع إلى الواجهة أمور كانت هامشيةً في حساب الفكر والثقافة.

أ ـ نماذج من تحوّلات الأولوية

وإذا أردنا أن نقدّم نماذج من الموروث الديني، أمكننا الإشارة إلى ملفات عديدة، كانت تصنّف موضوعات من الدرجة الأولى، فيما غدت اليوم على درجة ثانية أو ثالثة أو.. من الأهمية، ففي الكلام الإسلامي لم تعد أغلب نظريات الصفات والأسماء، كما الردّ على البراهمة في أمر المعاد، أو العديد من الردود المسجلة على بعض الفرق الإسلامية في قضايا الإمامة، أو الجدل في بعض جوانب القضاء والقدر من أولويات الفكر والمعرفة، وعلى الصعيد الفقهي تراجعت موضوعات عديدة كأحكام الرقية والحرية، ومباحث الظهار وكثير من أحكام الدواب و..

ولا نعني بتراجع هذه الملفات البحثية، سقوطها تماماً، بل قد يظلّ البحث العلمي بحاجة إليها ولو لمتابعة ملفّات أُخرى على صلة، إنما نقصد تراجعها عن درجة الصدارة التي كانت تمتلكها، يجب أن نصل إلى قناعة بأن تجميد بحث ما في زمن ما ضمن وضع ما لا يعني دعوةً لحذفه، بقدر ما يعني تعليقاً له إلى حين خلق أوضاع قد تفرضه مجدداً.

ب ـ إشكاليّة المواكبة في العمل الثقافي الإسلامي

وينعكس هذا الأمر على العقلية الحاكمة على العمل الفكري الديني، وعلى القيّمين على هذا العمل، فإذا حكمتهم سلسلة خاطئة من الأولويات فإن كوارث في العمل الثقافي سوف تحدث، وسوف تضيع جهود عملاقة، وأموال طائلة، وأوقات ثمينة، أما لو جرى تصويب الأولويات وإعادة رسمها عند كل مفصل اجتماعي أو سياسي أو ثقافي، فإن الحركة الفكرية الإسلامية سوف تعيش اللحظة، بل ستكون ثقافة اللحظة، وفكر اللحظة، ووعي اللحظة.

لكننا ـ مع الأسف ـ ما زلنا نجد في بعض الأوساط العلمية من يفتخر بعدم مواكبة اللحظة، والحياة الثقافية المعاصرة، ومن يزعم أن ثقافة اليوم هي ثقافة آنية، سطحية.. إلى غير ذلك من أوصاف توحي أن من المفيد استهلاك العمر العزيز في فهم شخصيةٍ في التراث، وليس كل التراث، وتحليل كلماتها ونصوصها، بل هو خير من فهم كل الحراك الفكري ومنتجات الفكر في القرن الأخير برمّته.

هناك من لا يفقه أبسط مفاهيم العصر، ونؤكّد على كلمة «أبسط»، وهي أزمة جادة، ترجع إلى الخطأ في رسم السياسات الثقافية في بعض أوساط المؤسسة الدينية، وإلى مسلسل الأولويات المعاصرة، فلا ينبغي أن ننزّه أنفسنا ونطهّرها عن وعي العصر وتداول مقولاته، فهذه سلفية قاتلة، لا تحيا في الآن، بل لا تسمح لأحد بأن يحيا عصره.

ج ـ الملفات البحثيّة في العصر الراهن

انطلاقاً مما تقدّم أجد أن هناك ملفات فكرية لابدّ من جعلها في قائمة الأولويات البحثية اليوم لدى الباحثين الدينيين، وأركز هنا ـ من باب النموذج ـ على بعضها:

**1ـ دراسات الأديان،** فالملاحظ في الأوساط الدينية في الأعم الأغلب وجود فقر معلوماتي مذهل عن الأديان الأُخرى، وبعض هذه الأديان مما يحتك به المسلم اليوم حتى في البلاد الإسلامية مثل مصر ولبنان، نحن بحاجة اليوم إلى مادّة درسية في الأديان في الجامعات والحوزات كافّة، لأنها من أهم وظائف المفكّر والعالم والمبلغ والخطيب، ووجود فقر معلوماتي على هذا الصعيد يوقع في أخطاء حقيقية، كثيراً ما لمسها المختصّون في هذا المجال.

وليست الحاجة مقتصرةً على الأديان الإبراهيمية، فهناك مذاهب وفرق يفترض بالمفكّر والعالم والباحث الديني أن يكون على اطلاع عليها، سيما ما حامت حوله التباسات، مثل المذهب الدرزي في بلاد الشام، والمذهب العلوي في سوريا، والصابئة في العراق و..

**2ـ الدراسات العقلانية حول العرفان الديني،** فالملفّ الصوفي والعرفاني ملفّ شائك، ويغزو اليوم الأوساط الدينية على نطاق كبير، وتكثر التساؤلات حوله، وقد أدّت بعض حالات الفوضى فيه إلى حصول إرباكات ومشاكل جادّة وحقيقية، لم يعد الوضع يحتمل مضاعفاتها أحياناً، من هنا، فالوضع بات بحاجة إلى فريق عمل جاد يدرس الفكر الصوفي والعرفاني، تاريخياً ونقدياً وعقلانياً ومقارناً وهادئاً، ويشرّح مدارسه واتجاهاته، سيما تلك التي باتت تهيمن اليوم على بعض الأوساط دون أن تكون هناك عمليات رصد لمعالم مدرستها بسبب حداثة هذه الاتجاهات أحياناً، بما لا يعود إلى فترة تتجاوز القرن الواحد.

**3ـ المشهد الثقافي العربي في العقل الشيعي،** فعلى الصعيد الشيعي بالخصوص، هناك تجاهل شبه تام، سوى في بعض الأوساط في العالم العربي، للمنجزات الأخيرة في البلاد العربية، سيما تلك ذات الطابع النقدي، مثل دراسات أبي زيد، أركون، الجابري، حرب، شحرور، حنفي، العروي، عبدالرحمن و.. ولهذا قلّما نجد مساهمة شيعية على هذا الصعيد، رغم أن الملفات التي يفتحها هذا الفريق إذا عَنَت في بعضها الفكر السنّي، فإن أكثرها يستوعب أساسيات الفكرين معاً.

**4 ـ التركيز على موضوع الأسرة،** عبر دراسات أخلاقية وتربوية تحفظ تماسكها في ظل الوضع الأسري المتردي اليوم في أكثر من مجتمع إسلامي وعربي، ولم يعد يكفي في الموضوع التربوي إطلاق شعارات هلامية، بل صار المطلوب متابعة الواقع للعودة به إلى الكتاب والسنة والعقل والموروث، بغية استخلاص حلول لمشاكل نحياها، لا لمشاكل ماتت منذ زمن مع من سبقنا.

**5 ـ الاهتمام الفكري الجاد بموضوع العلاقات المذهبية،** ونشر سياسة التسامح المذهبي، وقد بذلت جهود مشكورة على هذا الصعيد، لكن الواقع ما زال بعيداً عن المرتجى، والمطلوب اليوم تجاوز الدراسات التعبوية في موضوع التقريب، إلى النفوذ إلى أعماق البنى الفكرية والكلامية والفقهية للمذاهب، والتفتيش ـ غير المنحاز ـ عن فرص زحزحة لبعض المفاهيم، التي تغذي الفرقة، والتكفير، والتفسيق، والتضليل، وإعادة قراءتها في ضوء مكوّنات اجتهاد معاصر، لا يريد أن يسقط مقولات مسبقة، بقدر ما انكشفت له ثغرات في المقولات القديمة التي مورس عبرها الإسقاط أحياناً، ومن حقّ هذا الاجتهاد الحراكي أن يعيد النظر فيما ارتابه شك فيه، ليكوّن لنفسه تصوّرات من الداخل، تسمح لنظرية التسامح المذهبي بالانبعاث الحقيقي.

يجب دراسة موضوع التكفير على أكثر من صعيد، نفسي، واجتماعي، واقتصادي، وسياسي، إلاّ أن المطلوب أيضاً من المؤسسة الدينية أن تدرس الموضوع على مستوى جذوره الكلامية والفقهية، وتنظر فيه بجدّية عالية على أسس فكرية موضوعية مدروسة، لا على أساس شعارات مرحلية ما تلبث أن تلفظها سلطة الموروث بعيداً عند أيّ اهتزاز.

**6 ـ الدراسات الفقهية والقانونية والأصولية المقارنة،** فهناك الكثير من التطوّر الذي شهده أصول الفقه الشيعي خلال القرون الثلاثة الأخيرة، ما زال غائباً ـ بل مغيباً على بعض الوجوه ـ عن الساحة الأصولية السنية، ولا نجد أدنى متابعة جادة للفكر الأصولي الشيعي في الوسط السني، وهكذا الحال على صعيد دراسات فقه الدولة شيعياً، بل لا اطلاع أيضاً على التجربة القانونية في النظام الإسلامي في إيران، وهي تجربة تستحق رصدها والاهتمام بها بعناية وتأمّل.

وهذا ما نجده أيضاً على الصعيد الشيعي، إذ ثمة علوم أخذت بالتكوّن في الوسط السني تتصل بالفقه وأصوله، إلاّ أن الجوّ الشيعي ما يزال بعيداً في أكثر أوساطه عنها، فمقاصد الشريعة، ودور العقل في الاجتهاد، وملف حجية السنّة وما قيل حولها، وآخر منجزات قراءة النص و.. كلها موضوعات باتت أساسية اليوم في المعرفة الفقهية عموماً.

عندما يعايش المرء أوساط البحث الديني يجد مدى الحاجة إلى حضور الآخر في دراساتنا الدينية، فنحن مطالبون باجتهاد إسلامي، ولم يعد مسموحاً اليوم أن يقدّم إنسان نظرية الإسلام في موضوع ما، ولا يمرّ أبداً على موروث هائل للطرف الآخر استمرّ تكوينه بنظام المراكمة المعرفي قروناً عديدة.

د ـ متى تولد ثقافة المتابعة وعقليّة المعاصرة؟!

وإذا كانت الضرورات العلمية تستدعي في مرحلة التركيز على محور، وفي مرحلة أُخرى على غيره، فإنها تتطلّب دائماً ـ تقريباً ـ توفير الظروف لخلق بواعث على تكوين أجيال مهتمة بالجانب العلمي البحثي المعاصر، وهذا ما نجد بعض الفراغ فيه شيعياً على الأقل على بعض المستويات في العالم العربي، إذ هناك اهتمام مضاعف لدى العديد من علماء الدين والجامعيين الدينيين بالإمساك باهتمامات سياسية، أو اجتماعية، وهو أمر ضروري ولازم، لا نشك في ذلك ولا نرتاب، إلاّ أن المشكلة أن الجانب الفكري البحت لا يولى كبير اهتمام إلاّ في بعض الأوساط المحدودة جداً، وغالباً ما تواجه بالنبذ والتقريع.

إن المواقف المتحفظة ـ بل وأكثر من المتحفظة ـ التي تتخذها بعض الأوساط العلمية الدينية من الفكر الجديد، تقتل في أجواء النخب المتحضّرة للانطلاق كل إحساس بالأمل، وتذيب فيها مشاعر الاندفاع، بل تخيف الكثير منها، وتدفعها إلى مزيد من التحفظ المعاكس أو الاحتياط المبالغ فيه أو العمل المراحلي الطويل المدى أزيد من الحدّ الطبيعي، ومعنى ذلك أن إحساس الأمان ضرورة يطالب بها المعنيون لدفع حركة التفكير نحو الأمام، حتى لو تورّطت في بعض الأخطاء التي يجب اعتبارها مترقبة وعادية، فلا تحسب مثل هذه المشاريع بحساب تجزيئي، بل ينظر إليها بالمجموع من حيث النتائج التي تعطيها على مستوى تطوّر حركة الفكر والمعرفة الدينيين.

هـ ـ الثقافة الدينية والحاجة لمراكز دراسات جادّة وحقيقيّة

وعلى رأس الحاجات الفكرية كافة، وفي سلّم الأولويات الأولى، تقع الحاجة لمركز دراسات، فأين هي مراكز الدراسات الإسلامية اليوم؟! مراكز الدراسات التي تتخطى تحقيق التراث وطبعه وتغيير لغته و..، لتدخل إلى تكوين نظريات جديدة، بما لكلمة «جديدة» من معنى، إننا نفتقر إلى مراكز دراسات جادّة، تجمع حولها رجال الفكر، وأصحاب القلم، وأهل الرأي والنظر، تنسيهم التفكير في وضعهم المعاشي، ليتفرّغوا لحمل حقائب بحثية معرفية، يقضي عليها كل فريق منهم ردحاً من الزمن، وتؤمن لهم مؤسساتنا ودولنا وجامعاتنا وحوزاتنا كل ما يحتاجون من دعم، وتأمين مصادر ومواد علمية.

إن ندرة ـ إن لم يصح القول: انعدام ـ هذه المراكز مع كثرة المراكز التعليمية و.. يعطي دلالة على أننا ما زلنا في مرحلة لا ننتج فيها المعرفة، بل نستهلكها، وهذا ما سيفضي إلى كارثة محققة على المدى البعيد، وتاريخ الأمم الغابرة شاهد على ما نقول.

4ـ سلطة العلم وإرهاب المعرفة، أم منية المريد في آداب المفيد والمستفيد

تذهب وجهة نظر فاحصة سجّلها بعض الباحثين الغربيين، وهي تجيب عن السؤال: لماذا تقدّمت أوروبا في عصور الظلام فيما تراجع المسلمون الذين كانوا سابقين لأوروبا بقرون عديدة؟ ولماذا حمل الأوروبيون لواء العلم والمعرفة وهم في وضع ثقافي حرج فيما وضع المسلمون هذا اللواء وبين يديهم نتاج هائل راكموه خلال سبعة أو ثمانية قرون ذهبية؟

تذهب وجهة النظر هذه إلى تحميل نظام التعليم في العصر العباسي مسؤولية ما حصل، ذلك النظام الذي ظلّ بعد انهيار الدولة العباسية مهيمناً على المدارس المسلمة في مختلف فروع العلم تقريباً.

ليس من المستبعد أن يكون لنظام التعليم دور كبير في تراجع الحضارة الإسلامية، ولا نقصد بهذا النظام المواد أو الشكل الظاهري لنظم التربية والتعليم، بل تدخل القضية ما هو أعمق من ذلك، وأحبّ هنا أن أسلّط الضوء على علاقة المعلم بالمتعلّم، وهي إحدى أهم أضلاع نظام التعليم في العصر العباسي. وقد كتب العلماء المسلمون ـ لاسيما الأخلاقيون منهم ـ في الآداب التي تحكم علاقة المعلّم بالمتعلّم، واشتهر بين هذه الكتب والأعمال كتاب الشهيد الثاني زين الدين الجبعي العاملي (965هـ) «منية المريد في آداب المفيد والمستفيد» وقدّموا في هذه الأعمال الكثير من الأدب الرفيع الذي ما زلنا نحتاجه اليوم أعظم الحاجة، رغم أن روح العقلية التي تحكم بعض هذه الكتب لا تبعد كثيراً عن النقد والملاحظة.

أ ـ نظم التعليم ومشكلة مركزية المعلّم، الآثار والنتائج

المشكلة الأساسية هنا هي محورية الأستاذ والمعلّم، ففي نظام التعليم الذي ورثناه عن العصر العباسي، وتأثرت به الكتب الأخلاقية، كان المهيمن هو أسلوب الحلقات التي كانت تعقد في المساجد ونحوها، فيتحلّق الطلاب حول الأستاذ ويلقي عليهم العلم ويكتبون، كان يملي عليهم الأحاديث وغيرها وكانوا يكتبون من حوله، وبهذه الطريقة أنتج نظام التلقين أو محورية الأستاذ أو نظام الحلقات، ويعاني هذا النظام من عدّة مشاكل، ونحن هنا لا ندرسه بوصفه ظاهرة طبيعية مادية يجلس فيها رجلٌ في الوسط ويتحلّقون حوله ليقدّم المعلومات التي توصّل إليها لهم، وإنّما نرصد هنا الصورة الذهنية والنفسية التي يتركها هذا الشكل المادي الظاهري حتى لو تغيّر، فليس المهم أن أجلس اليوم على كراسي أو طبقات أو أستخدم الشاشات التعليمية، إنّما المهم أن لا تلاحقنا دوماً الصورة الذهنية ونظام التفكير والتعلّم الذي تركت الحلقات الدراسية أثرها فيه.

من هنا يعاب على بعض محاولات تطوير المدارس الدينية أنها ركّزت بشكل أكبر على الجانب الصوري من تحديث نظام التعليم؛ فاهتمّت بالكراسي وطاولات الدرس واللوح والشاشات التعليمية، وتصوير الدروس، وتسهيل نقلها على شبكة المعلوماتية أو الأقراص المدمجة وغير ذلك من الأمور التي لا نرتاب في أنها تطوّر تلقائي طبيعي يفترض حصوله بعد دراسته ودراسة جدوائيته في هذه المؤسّسة التعليمية أو تلك .. فيما ظلّت العقلية هي العقلية السابقة على مستوى نظم التعليم مما سنشير إلى بعض سلبياته وتأثيراته هنا.

ومن أبرز مشاكل هذا النظام ما يلي:

1ـ اعتماد المعيار الكمي في العلم دون الكيفي، أي أن هذا النظام وبعد فترة من الزمن سوف يساعد على زيادة كمية المعلومات التي أملكها، لأن المعلّم يلقي عليّ يومياً حمولات من الأفكار والمعلومات فيضاعف من الكم المعلوماتي الذي أملكه، لكن هذا لوحده لن يمنحني القدرة على تمثل شخصية الأستاذ، أي أنه لن يعلمني كيف أنتج الأفكار كما ينتجها هذا الذي أتشرف بالحضور بين يديه، من هنا، أحتاج إلى نظام معين يقوم بتمريني على هذه العملية، مثل نظام المباحثة الذي يستخدم في المدارس الدينية، وهو نظام رائع ومتميّز في سدّ بعض النقص الذي سأواجهه بسبب المنهج التلقيني.

أما لو اعتمدت منهجاً آخر يجمع بين أن يلقنني الأستاذ وأمارس بنفسي أمامه عملية إنتاج المعرفة، فسوف أكسب خبرتين معاً: العنصر الكمي الذي يقدمه لي الأستاذ، والعنصر الكيفي الذي أقدمه أمام الأستاذ كي يصوّب منهجي في الطرح ويمنحني قدرة الممارسة على فعل المعرفة وليس فقط على أخذها من الغير، من هنا الحاجة ـ إلى جانب نظام التلقين ـ إلى جلسات إنتاج المعرفة أمام الأستاذ، بهذه الطريقة نجمع بين الفعل والإنفعال، بين الأخذ والعطاء، بين الإيجابية والسلبية بهذا المعنى، فلا أخسر العنصر الكمي ولا يفوتني العنصر الكيفي.

2ـ كسر حواجز الرهبة والهيبة، فنحن نعرف أن سلوك الإنسان لا يقوم فقط على العلم وإنّما على الإرادة أيضاً، فقد يظهر الأستاذ أمامي لعشر سنوات متواصلة يقوم فيها بممارسة فعل إنتاج المعرفة، وأجيد ملاحظة المنهج والأسلوب، وأتعرف كيف ينتج الأفكار، لكن هذا لا يكفي؛ لأن ظهور الأستاذ أمام ناظريَّ لا يعطيني سوى العلم بمنهج الإنتاج، لكنه لا يخلق في داخلي الإرادة القوية لتمثل شخصيته، لأن الإرادة هذه ليست قراراً فحسب وإنّما هي كسر لحواجز الرهبة وجدران الخوف والهيبة؛ فإذا لم أمارس هذا الفعل أمام أستاذ وأنظر الرضا في عينيه قد يصعب عليَّ الوثوق بنفسي بالقدرة على فعل شيء، ما لم أكن قويّ الإرادة جداً عصامياً ذا ثقة بالغة بالنفس.

من هنا، الحاجة الماسّة لنظام الفعل الإنتاجي للمعرفة تحت نظر الأستاذ؛ لأن الاعتياد على هذا الفعل سيخلق الثقة بالنفس وليس المهم مجرّد المباحثة فقط بين الطلاب أنفسهم يتدارسون ما درسوه، وإنّما صناعة المعرفة أمام الأستاذ أيضاً، ليكتسبوا الإرادة والرغبة ويكسروا المعوقات الحائلة دون الثقة بالنفس.

ب ـ معضل العلاقة التعليميّة التربوية في نظم الثقافة والتعليم

وإذا تخطينا نظام التلقين بهذه الصورة، نجد أنفسنا نواجه العلاقة التربوية بين الأستاذ والتلميذ، فالذي نلاحظه في كثير من مراكزنا التعليمية في الحوزات والجامعات، أن الأستاذ يضع لنفسه هالة وهيبة في نفوس طلابه فيتربى الطالب على الخوف والرهبة من الأستاذ كأنه فزاعة، هذه هي بعض أساليبنا في المدارس الابتدائية والثانوية، وفي الجامعات والحوزات، فالأستاذ له هالة مقدّسة حتى أن بعض نظمنا الأخلاقية حوّلته إلى شيء مقدّس يُخاف منه، وقد صدّق هو نفسه أنه فوق الآخرين فيتعامل مع تلامذته كزعيم سياسي أو قائد عسكري ... هنا نجد كاريزما الأساتذة التي تفرض هيمنتها على الطلاب فتحطّم فيهم الإرادة والاندفاع والثقة، وتخلق الحواجز بين الطرفين.

**والذي نلاحظه على هذا الصعيد الذي يقتل حسّ الفعل في التلميذ:**

1ـ يعتمد بعض الأساتذة وبعض أدبياتنا الأخلاقية على أسلوب تخويف العقل الباطن للتلميذ، فعندما يناقش يشعره الأستاذ بأنه ما زال أمامه طريق طويل للنقد، وأن المطلوب منه أن يفهم فقط، وإذا فهم ما يقول فقد حظي بخير الدنيا والآخرة، وقد رأينا وسمعنا عن بعض الأساتذة الجامعيين ينهر طلاب ما قبل الدكتوراه عن فعل ذلك، أي عن فعل التفكير والنقد، كأنه بذلك يخلق حاجزاً حامياً له عن ملاحظاتهم، لأن نفسه عصية عن القبول بنقد أصاغر التلامذة الذين تفصلهم عنه مسافات من الدراسة والتعلّم، ولقد تحوّل بعض أساتذة الجامعات في بلداننا الإسلامية إلى ما يشبه جنرالات الحرب الذين يخشى منهم الآخرون؛ فأي قيمة لنقل المعلومات دون حماية تربوية؟! وما معنى فصل التربية عن التعليم؟! وحتى لو دخلنا المدارس الدينية سنجد الأمر نفسه لكن ضمن صيغ وأساليب أخرى من التخويف والترهيب، فبعض الأساتذة ـ ومنهم كبار الأساتذة ـ لا ينفك يدمر شخصية طلابه، ويطيل أمامهم مسافات الوصول إلى إنتاج المعرفة، ظناً منه أنه يقدس العلم ويحول دون التطاول عليه، ناسياً أو متناسياً أن هذا النوع من النظم التربوية في التعليم يقتل حسّ الإبداع ويخلق مركّبات النقص في النفوس، فالقاعدة هنا تقول: دعه يخطأ حتى يصل إلى الصواب.

2 ـ وينتهج بعض الأساتذة أسلوب تعقيد الأفكار بدل تبسيطها، أو يقدّم لطلاب مرحلة معيّنة معلومات تفوق مرحلتهم، وهو بذلك أحياناً يعوّض لنفسه شيئاً ما عندما يرغب بالظهور أمامهم بمظهر القوي العزيز فيستعين بالتعقيد كسياج يحمي من مداخلات طلابه، أو يعزّز صورته أمامهم، فيغرقون في فهم كلامه، ويعقدون المباحثات والمدارسات بينهم كي يعيدوا مطالعة درسه والتفكير به حتى يفهموه.

هذا النوع من تقديم المعلومات يساعد أيضاً على إعاقة الفعل الإنتاجي في المعرفة؛ لأنّه سيشغل الأجيال الجديدة في فهم ما قاله غيرهم، بدل أن يفسح لهم في الوقت والمجال كي ينتجوا ما عندهم، ولو أننا في معاهدنا وجامعاتنا الدينية وغيرها نحمل روحاً أبوية وتربوية لاختصرنا الوقت على الجيل الجديد، ومكّناه من أن ينشغل بالإبداع وخلق الأفكار بدل أن نغرقه ونستنزف طاقاته في مجرّد فهم ما أبدعه أو ما قاله فقط السابقون عليه.

3 ـ قلما نجد في أوساطنا التعليميّة علاقات شخصية حميمة بين الأستاذ وتلميذه، فخارج قاعات الدرس وغرفه لا نجد علاقةً تربط الطرفين إلا قليلاً، أو اهتماماً من أحد الطرفين بالآخر، لاسيما الأستاذ بطلابه، مع أننا بحاجة ـ من وجهة نظر تربوية ودينية ـ إلى فتح علاقات صداقة، فلماذا يخشى بعض الأساتذة أن يصبح صديقاً لطلابه خارج قاعات الدراسة؟ هل يمكن تفسير ذلك في بعض الأحيان بأنه رغبة في خلق الهالة المقدّسة حوله كي يحافظ على الوضع الطبقي الذي يرضي الكبرياء عند العقل الباطن للإنسان؟

إنّنا بحاجة إلى أساتذة يصادقون تلاميذهم ولا يحسّسونهم بالفارق الطبقي، وطبعاً قدر المكنة؛ لأن هذا يساعد على ثقتهم بأنفسهم، فنحن نتفهم الظروف أحياناً لكثرة الطلاب أو الوضع الأمني أو الانشغالات أو ما شابه ذلك، ولا أقلّ من عدم الحيلولة دون خلق هذا النوع من العلاقة، وهذا هو معنى التواضع في الآداب الإسلامية، فليس التواضع إسدالاً للكتفين وطأطأة للرأس وانحناء للظهر وتسبيلاً للأهداب وتلفظاً بالكلمات المتواضعة التي تجامل هنا وهناك، بل التواضع مواقف جادة تكلّف الإنسان الكثير من موقعه ومكانته وهيبته ولو للوهلة الأولى، لكن الله يعوّض عمن يتواضع بالرفعة عنده، فهذا هو الأدب الإسلامي الرفيع الذي لا نريد له أن يتحوّل إلى بروتوكولات ومجاملات ظاهرية يظهر زيفها في اللحظات الحرجة، بل هو تربية نفسية صعبة، إنه مواجهة مع الذات في رغبتها بالتفوّق السلبي على الآخرين.

نحن لا ننكر أن بعض أشكال التواضع التي يذكرها بعض الأخلاقيين تهدر كرامة الإنسان وعزّته، وهو ما لا يرضاه الله تعالى للمؤمن، لكنّ هذا لا يعني التذرع لتكريس مقولات طبقية لا تمثل سوى أسماء سميناها نحن وآباؤنا من قبل، نعم، التواضع مواقف جادّة تكلّف الإنسان أحياناً، فقد يخسر بعض الهيبة على المستوى الاجتماعي، لأن الناس اعتادت ـ سيما في بلداننا ـ على احترام من يقمعها حتى بهذه الطريقة الطبقية، وعدم الازدراء بمن يحترمها ويتودّد إليها؛ نتيجة واقعنا المنهزم نفسياً على غير صعيد في أمتنا الإسلامية، فيقنع الإنسان نفسه بأن تواضعي أو ركوبي سيارة غير استثنائية أو عيشي في بيت عادي غير مرفّه أو ابتسامتي للآخرين أو زيارتهم في بيوتهم أو السماح لهم بنقدي أو العيش معهم كواحد منهم أو ... هذا كلّه إهانة لكرامتي ومكانتي وموقعي، كيف كان النبي وأهل البيت مصداقاً لعنوان «كان والله فينا كأحدنا»؟([[1]](#footnote-2))، هل كانوا يميزون أنفسهم بالعبوس أو بعض الحركات الهادئة المصطنعة أو قمع الآخرين عن السؤال أو النقد؟ ولا نعرف بحقّ كيف وصل أولئك الأخلاقيون والعرفاء إلى منزلة تساوي المدح والذم؟ وهل استخدموا هذه الطرق أم غيرها؟

إن تخفيف هذا التمايز الطبقي بين الأساتذة والتلامذة في مدارسنا وجامعاتنا وفي معاهدنا الدينية سيساعد على خلق الثقة بنفس التلميذ وعدم تهيّب المستقبل، وهو ما سيعزّز أيضاً فرص الإبداع والفعل عنده.

4 ـ وفي سياق العلاقة التربوية يأتي دور المدح والذم الذي يقدّمه الأستاذ للطالب؛ حيث يتحرّج العديد من الأساتذة من مدح بعض تلامذتهم المميّزين، وهذا الحرج له تبريراته في الكثير من الأحيان، سيما إذا كان الوسط موبوءاً؛ حيث يذهب الطالب لاستغلال المدح الذي كتبه الأساتذة له أو قالوه في حقّه، وبطريقة تبتعد عن الأخلاقية والأدب؛ مما يدفع العديد من الأساتذة للإحجام عن مدح طلابهم حذراً من حالات من هذا النوع، وهذا هاجس مقبول يتفهمه الإنسان السويّ؛ لكن لا يفترض أن يهيمن على حياة الأستاذ فيذهب الصالح بجريرة السيء من التلامذة، ويخسر الجوّ العلمي المدح المشجّع الذي يخلق في نفسية الطالب طاقة كهربائية هائلة تدفعه نحو الأمام وتوفّر عليه مسافات طويلة في بعض الأحيان.

في المقابل، وعند الذم ـ وهو مطلوب لتأديب الطالب أو توجيهه أو إرشاده ـ لا يفترض القسوة في الذم حدّ تدمير روحية الطالب وثقته؛ حيث تجد بعض الأساتذة الذين يلقون محاضراتهم على المئات من الطلاب، يوحون لهم بأن أحداً منهم لا يفهم ما يقول الأستاذ، وأنّه إنّما يخاطب عدداً بسيطاً من الحاضرين!! أيّ أسلوبٍ مدمّر هذا بعيد عن القيم الأخلاقية والآداب الإسلامية حيث يهين الأستاذ مئات الطلاب بهذه الطريقة القاسية؟! ونحن لا نضرب الأمثلة الفرضية هنا بل نقدّم أمثلة واقعية لمسناها في حياتنا وحياة من نعرف.

5 ـ وفي سياق منطق مدح الطالب وذمّه تأتي قضية منحه ما يدلّ على موقعه العلمي، فنحن نجد هنا مشكلةً على الصعيدين: الجامعي؛ والديني.

أما مشكلة الوضع الجامعي فهي السياسات التي تضعها الكثير من دولنا المسلمة للحدّ من منح الشهادات العليا؛ خوفاً من مسألة تأمين فرص العمل، بل إنّ الوصول إلى المراحل الدراسية العليا في العديد من بلداننا الإسلامية لا يُشرط ـ إما إطلاقاً أو فقط ـ بالمؤهل العلمي للطالب، بل لابد من (واسطة) سياسية أو ذات نفوذ اجتماعي أو مالي، لكي يتأمن دخولـه إلى الموقع الذي يفترض أن تُدْخله إليه مؤهلاته العلمية، وعبر هذا الطريق يدخل الغني ـ ولو لم يكن مؤهلاً ـ إلى الجامعة ومراحلها العليا دون الفقير ولو كان مؤهلاً، ويدخل صاحب النفوذ والعلاقات دون المؤهل الذي لا يملك نفوذاً من هذا النوع.

ويعمّ منطق: «الولاءات قبل الكفاءات»، ويصبح الولاء السياسي مقدّماً على المؤهلات العلمية في دخول الجامعات والتخرّج منها، وتأمين فرص العمل و..، وهذه المشكلة عندما تعمّ تفقد البلدان نخبها وتخسر طاقاتها، وتضيع جهود أبنائها، وهذا ما يحصل ـ ومع كامل الحزن والأسف ـ في أكثر من موقع في بلداننا الإسلامية.

وأما مشكلة الوضع الديني، وفي المعاهد والحوزات الدينية، فنجد في بعض مواقعها بعض مظاهر المنطق السالف الذكر، فإذا لم تنتمِ إلى تيار معيّن يضيّق عليك في هذه الحوزة أو ذاك المعهد الديني، حتى لو كنت مؤهلاً علمياً، ولا نقاش في ذلك عند أحد، وفي بعض الحوزات إذا تسرّب أنك لا تقلّد فلاناً أو تقلِّد فلاناً، خسرتَ بعض المواقع والمصالح، ولو كنت موالياً هنا أو هناك نلت درجةً أعلى وأرفع، ولم تقف عند حدٍّ لا تتجاوزه.

هذه المشكلة الموجودة تقف إلى جانبها مشكلة أخرى، وهي مشكلة الشهادات، فحديثاً ـ في الوسط الشيعي ـ بدأ مشروع تسليم شهادات تدلّل على موقع الطالب العلمي ـ ولو دلالة إشارية ـ ومقدار ما قضاه في دراساته الدينية، وهذا عمل مشكور بدأ من مشروع كلية الفقه في النجف، لكنه شهد نهضة اليوم في مركز الحوزة العلمية في مدينة قم في إيران، وبالتحديد (جامعة المصطفى العالميّة)، لكن الوضع ما زال يسوده في مناطق أخرى نهجٌ لا يعتمد على وثيقة، ولا يدلّل على معرفة؛ فإن عدمها ليس دليلاً حاسماً أيضاً، بل يفتح المجال للمزيد من الفوضى، علماً أن من الضروري تحديد وضع الطالب؛ لأن ذلك يعطيه الفرصة لتحمّل مسؤولياته.

وفي هذا الإطار قضية شهادات الاجتهاد؛ فهناك مزاجان عامان في الحوزات العلمية ومنذ قديم الأيام: مزاج بالغ التشدّد، حتى لا يعطي الأستاذ لآلاف من طلابه عبر الزمن أية شهادة اجتهاد رغم تدريسه عشرات السنين، إلا نادراً؛ ومزاج أقلّ تشدّداً يفسح المجال أكثر للثقة بالمستويات العلمية للطلاب.

نحن نعتقد أنه يجب وضع ضابط موضوعي يعطي شهادات الاجتهاد، لا بطريقة متساهلة مفرطة، ولا بطريقة متشدّدة محتاطة، كأنّ شهادة الاجتهاد اعترافٌ بالنبوّة، ومن وجهة نظر شخصية نجزم بأن هناك المئات ممن يستحقون شهادات الاجتهاد لا تمنح لهم؛ إما عدم ثقة؛ أو عدم علاقة؛ أو تحسباً لمحذور؛ أو...

فالاجتهاد المتجزئ ليس أعلميةً، ولا تصدّياً، بل هو شهادة بالعلم والمعرفة، ومشكلة مشاكلنا أننا ما زلنا نعتقد أن كل مجتهد هو نائب الإمام المعصوم، وحجة الله على الأرض، وأهلٌ للمرجعية الدينية، فيما من يملك منصباً من هذا النوع يشترط فيه سلسلة شروط تليق بهذا المنصب، أحدها فقط الاجتهاد في الفقه والأصول، فهذا الاختزال أضرّ بعدّة جهات، وإن أفاد من جهات أخرى أقلّ أهمية.

لا ينبغي الاستخفاف بجهود الطلاب المتميزين ـ وهم كُثُر ـ ، ولا يجدر تحطيم عنفوانهم وحدّة ذكائهم، فنحن نملك الكثير الكثير من هذه الطاقات في حوزاتنا العلمية والحمد لله، وتغييبها وانعدام الثقة بها في أوساطنا؛ سعياً وراء نهج الاحتياط، ومنهاج تقديم دفع المفسدة المحتملة على جلب المصلحة المحتملة.. خسّرنا الكثير من الإمكانات والفرص.

نحن ندعو إلى نهج متوازن في هذا الموضوع؛ ذلك أننا لا نقبل بتسهيل الأمور العلمية وتبسيطها كما يفعل بعض، أو جعلها في موقعٍ متأخّرٍ جداً لحساب مواقع أخرى، لكن هذا لا يعني الإسراف في التشدّد مما يفقدنا حضور طاقات هادرة وواعدة.

ومما يتصل بهذا الموضوع مسألة احترام جهود التلامذة، والآخرين عموماً، في ما يقدّمونه من مساعدات علمية للأستاذ أو لمؤسسة علمية، فقد وجدنا ظاهرة واسعة الانتشار في بعض الأوساط، وهي أن بعض الطلاب قد يساعدون أستاذهم في إعداد بحث ما، ويكون لهم دور فاعل في هذا الأمر، لكن عندما يراد طبع هذا العمل وإخراجه للناس نلاحظ غياب أسماء الذين شاركوا فيه وحضور اسم الأستاذ فقط، وهذا ظلم كبير رضي به التلميذ أو لم يرض؛ فالمطلوب تشجيعه وعدم مصادرة جهوده، والإعلان عن خدماته التي قدّمها؛ فإنّ هذا هو مقتضى الأمانة والصدق، لا أن يسهم العشرات في تأليف كتاب ثم يصادر الأستاذ هذا الجهد ويُصدر الكتاب باسمه، ليبقى الكتاب لـه عبر التاريخ؛ ويقنع التلميذ بالكلام المعسول أو بالبدل المادي، فهذا ظلم كبير، بل لقد وجدنا بعض من يكتب لغيره ويتقاضى أجراً، ثم تصدر الكتب بأسماء ليست لأصحابها، ولا أدري كيف ينسجم هذا الوضع مع القيم الرفيعة للدين، ومع قيم: عدم بخس الناس أشياءهم، ومع قيم احترام الغير في نفسه وماله وعرضه وما يصدر منه، ومع قيم الصدق والوفاء؟!

ج ـ وقفات مع نصوص دينيّة في أخلاقيّات العلاقات التعليميّة التربويّة

ومن منطلق أن التعليم مسؤولية، وليس منصباً فحسب، أحببت في هذا الإطار أن أستشهد ببعض النصوص الدينية، ففي رسالة الحقوق للإمام علي بن الحسين جاء: «وأما حق رعيتك بالعلم فأن تعلم أن الله عز وجل إنما جعلك قيماً لهم في ما آتاك من العلم، وفتح لك من خزانة الحكمة، فإن أحسنت في تعليم الناس، ولم تخرق بهم، ولم تضجر عليهم، زادك الله من فضله، وإن أنت منعت الناس علمك، أو خرقت بهم عند طلبهم العلم منك، كان حقاً على الله عز وجل أن يسلبك العلم وبهاءه، ويسقط من القلوب محلّك»([[2]](#footnote-3)).

هذا النص الدالّ يقدّم لنا عدّه مفاهيم:

**المفهوم الأوّل:** مفهوم إعطاء العلم، وهو مفهوم زكاة العلم الذي ورد في الروايات الحث عليه، ففي خبرٍ عن الإمام علي×: «وما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلّموا حتى أخذ على أهل العلم أن يعلّموا»([[3]](#footnote-4))؛ فالتعليم فريضة، وهذا ما يناقض احتكار العلم، أو الزعم بأنه لابد أن يُبخل به، فالبخل بالعلم غير صحيح، إلا مع وجود المانع عن إعطاء العلم، لا أنه المبدأ في ذلك.

وفي الخبر عن علي× قال: «..والمال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الإنفاق»([[4]](#footnote-5)).

فما نجده عند بعضٍ من الاستخفاف بالعقول، ولهذا يضنّ بالعلم، ولا يكشف عنه، بحجّة أن المطلوب هو الطاعة، وليست المعرفة إلا لأهلها؛ كلامٌ لا نجده ينطبق تماماً ـ إلا في حالات استثنائية ـ على الثقافة الدينية، وهي ثقافة بث المعرفة ونشر العلم، قال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ**﴾ ]البقرة: 159[، وقال تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ**﴾ ]البقرة: 174[، وقال تعالى: ﴿**يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيراً مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ...**﴾ ]المائدة: من الآية 15[.

فالبخل على الناس بالحق والعلم؛ بحجة احترام الحق وهيبة العلم، بدل مساعدة الناس في فهم الحق وإدراك العلم، مبدأٌ غير أصيل في الثقافة الإسلامية، وأعتقد أن ظروف القمع التي مرّت على الفلاسفة والمتصوّفة لعبت دوراً تاريخياً في نشر مثل هذه الثقافة على أنها مبدأ، وليست استثناءً.

**المفهوم الثاني:** الرفق والصبر على من نعلّمه، مقابل الخرق والضجر والحماقة وعدم الإحسان في ممارسة التعليم، وهذا ما يلاحظ كثيراً من قلّة صبر بعض المعلّمين، ومنهم شخصيات كبيرة في هذا المضمار، وفي هذا الإطار يقول سبحانه: ﴿**فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ**﴾ ]آل عمران: 159[.

فالرحمة والرأفة في التربية والتعليم مبدأ أصيل، قال تعالى: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ**﴾ ]التوبة: 128[.

أما منطق القسوة وانعدام الصبر والحلم من النفوس، وعدم مراعاة أواسط الطلبة، فهو خلاف العدل والإنصاف.

د ـ خصال المعلّم في نفسه

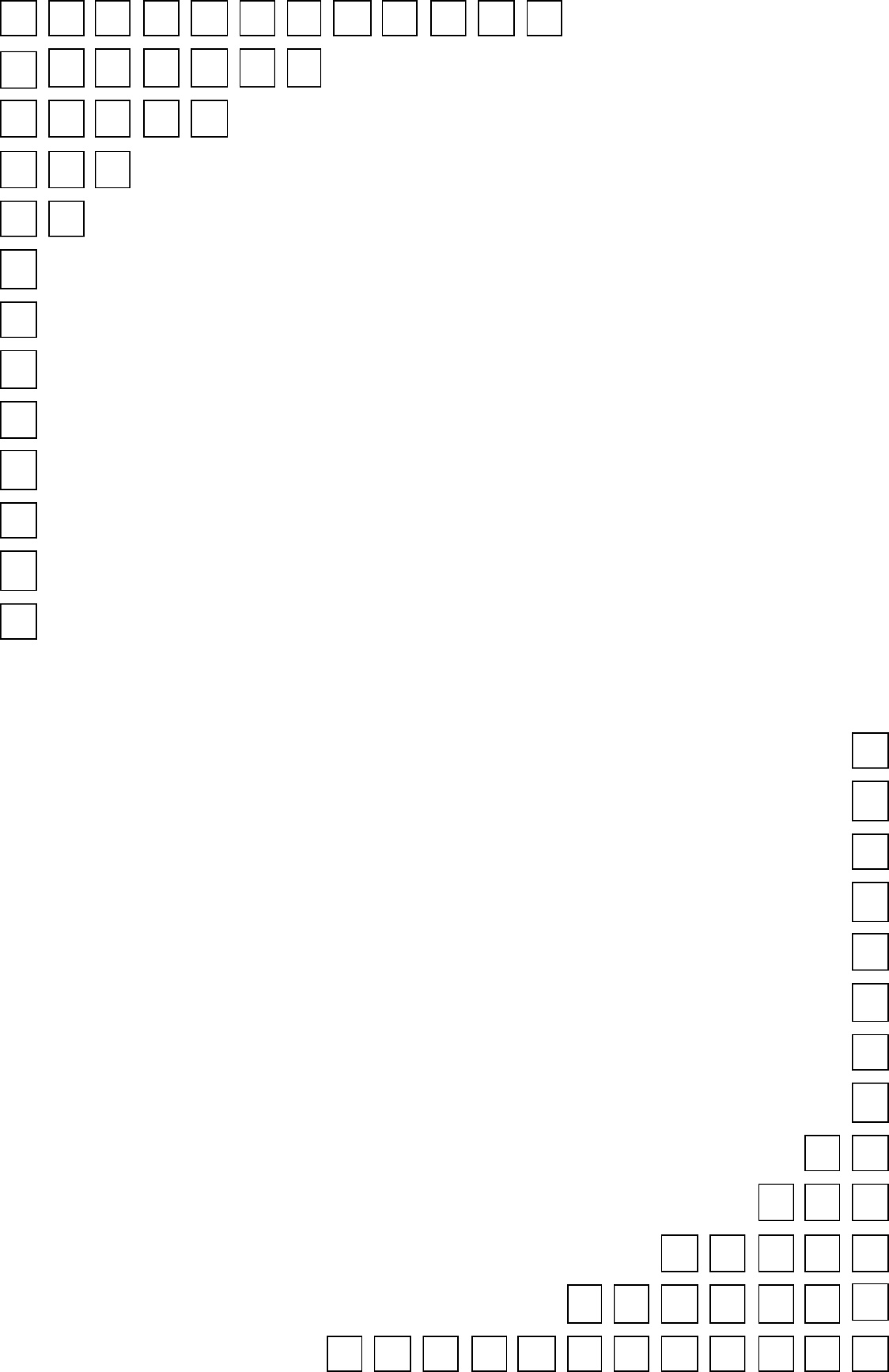
تحدّثنا سابقاً عن ضرورة الربط والدمج بين التربية والتعليم، وأن أيّ فصل بينهما يؤدي إلى الإضرار حتى بإنتاجية التعليم نفسه، فالتعليم ليس علاقة معرفية فقط، في اتصال عقلين ببعضهما، بل هو علاقة تستمرّ لتربط القلوب أيضاً، من حيث نشعر أو لا نشعر.

ولهذا نختم بالحديث عن صفة الأستاذ في نفسه، وخارج إطار قاعات الدراسة وصفوف التعليم، وهي صفة لابد أن يتصف بها الداعية إلى الله أيضاً، أن يتناسب القول والفعل، وليس هذا وظيفة علماء الأخلاق فقط، بل وظيفة مدرسي العلوم كافة في دائرة ما يوجّهون به طلابهم، قال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ \* كَبُرَ مَقْتاً عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لا تَفْعَلُونَ**﴾ ]الصف:2 ـ 3[، وقال سبحانه: ﴿**أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلا تَعْقِلُونَ**﴾ ]البقرة: 44[.

وقد توصّلنا في أبحاثنا الفقهية في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أنه لا يبعد ثبوت حكم إلزامي آخر بأن لا يتصف الإنسان بأنه ممن يقول ما لا يفعل أو يأمر بما لا يأتي وينهى عن ما لا يترك، فالتعنون بهذا العنوان محّرم، دون أن يعني ذلك اشتراط العدالة في الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر، وتفصيله موكول إلى محلّه.

وفي مقابل صفة الأستاذ تقع صفة الطالب، وأهمها الصبر؛ فإن طريق العلم والمعرفة عسير وطويل وشاق، فعليه أن يقصد التقرّب إلى الله تعالى بذلك، لا أن يقصد أن يصبح كذا وكذا في العلم ليصفي حساباً مع فلان وفلان..، قال تعالى: ﴿**قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا \* قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا \* وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا \* قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاء اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا**﴾   
]الكهف: 66 ـ 69[.

إن الحديث عن هموم الثقافة والمثقف والتربية والتعليم لا يكاد ينتهي؛ فالمشكلات كثيرة والواقع مرير، لكننا نسأل الله تعالى أن يوفق الصالحين من عباده لتحقيق المزيد من معاني الخير والعطاء في حياة الإنسان والعالم، إنّه قريب مجيب.



الفصل الأوّل

الحوزة والجامعة

مشروع الوحدة وإشكاليّات التحقّق

الحوزة والجامعة

وهم الوحدة والواقع المأزوم

د. عبد الكريم سروش**([[5]](#footnote-6)\*)**

ترجمة: مشتاق الحلو

سمّي هذا اليوم، بيوم وحدة المدارس الدينية والجامعات بناءً على أمنية مقدّسة؛ فمنذ حدوث الثورة الثقافية في إيران، بل ومنذ انطلاق الثورة الإسلامية فيها، انعقد أمل في قلوب جميع محبّي الثورة، في أن تتمّ هذه الوحدة بين هاتين المؤسّستين المباركتين، وتنتهي القطيعة بينهما ـ سواء كانت تلك القطيعة بفعل العدو أم نتيجة تاريخية طبيعية ـ كي يتسنّى لهاتين المؤسّستين العلميتين المهمتين، حلّ العقد العلمية والفكرية والدينية التي تعترض طريق أبناء هذا البلد، وتقديم أكبر قدر ممكن من الخدمات لهم، عبر تآزرهما واجتماع طاقاتهما.

المراد من الوحدة بين الحوزة والجامعة

كثيراً ما دار الحديث عن كيفية هذه الوحدة وسبل تحقّقها. واليوم، وبعد مضي ثلاثة وعشرين عاماً على الثورة، ما زالت بعض الأسئلة قائمة لكثير من الجامعيين وأفراد المؤسّسة الدينية، منها: هل تحققت الوحدة أم لا؟ هل من الممكن تحقّقها أم لا؟ ما هو الهدف الذي يصبو إليه الذين تقدّموا بهذه الأطروحة؟ وكيف تكون وحدتهما إذا ما قدّر لها أن تتحقّق؟ وقد أقيمت العديد من المؤتمرات حول هذا الموضوع، ونوقش كثيراً في الأمر، لكن لا الوحدة تحقّقت، ولا الأسئلة المطروحة حصلت على إجابة.

ومن منطلق الحبّ وطلب الخير والإحساس بالمسؤولية، ألفت الانتباه إلى بعض النقاط حول هذا الموضوع، كما أودّ الحديث عن مواصفات هاتين المؤسّستين، وتشريح أسباب القطيعة بينهما، وتقديم بعض المقترحات؛ بهدف بلوغ مرحلة الوحدة بينهما.

ميزات الجامعة والحوزة

يمكننا النظر لهاتين المؤسّستين من جهات عدّة، لكنني أهتم هنا بأبرز ما يتصفان به، وهو الجانب التعليمي فيهما؛ فالجامعة ـ في حقيقتها ـ مدرسة، وكذلك الحال بالنسبة للمؤسّسة الدينية في قم والنجف أو مشهد، إذ أول ما يقومان به هو التعليم. وأهم العناصر فيهما: الطالب والمعلم والنصوص الدراسية. ولكلّ منهما تاريخ وتراث عريق، وللمدرسة الدينية في مجتمعنا تاريخ يعود إلى قرون من الزمن، فيما لا يزيد تاريخ الجامعة ـ بحلّتها الجديدة في مجتمعنا ـ عن قرن. وقد تكون لها بعض الجذور في العصر القاجاري، لكن لا وجود لشيء يماثلها قبل ذلك، إذ نشأت وتطوّرت في مكان آخر، ثمّ استوردناها وجلسنا نتفيّؤ ظلّها الهني.

فوارق الجامعة عن الحوزة في مجال التعليم

1ـ لا يمكن نقد أسس العلوم الحوزوية بينما العلوم الجامعية تقبل النقد

صحيح أنّ الاهتمام بالتعليم يجمع بين هاتين المؤسّستين، لكن ظاهر المدرسة شيء وباطنها شيء آخر. أي إنّ العلوم التي تدرّس في الجامعة تختلف اختلافاً جوهرياً عمّا يدرّس في المدارس الدينية. بعبارة أدق يكون التدريس في المدارس الدينية على أساس نظرة خاصة لا نراها في التدريس الجامعي. وهذا الفارق هو الذي يشكّل جوهر التمايز بين المؤسّستين. من هنا ينشأ الاختلاف بينهما، ولو أردنا تحقق الوحدة بينهما فينبغي أن تكون في هذا المجال.

إنّ العلوم التي تدرّس في الحوزات ترتبط بالدين، سواء كانت تفسيراً للنصوص الدينية كتفسير القرآن والفقه أم مقدّمات لتلك النصوص أم علوماً جانبية كالفلسفة والكلام؛ فجميع هذه العلوم غير تجريبي، ويختلف محتواه عن محتوى العلوم التي تدرّس في الجامعات، فهي غالباً ما تكون تجريبية، سواءً العلوم الطبيعية التجريبية أم العلوم الإنسانية التجريبية، وهذا فارق أساس بينهما.

لا يكمن اختلافهما في أنّ أحدهما تجريبي وغربي والآخر ديني وغير تجريبي ولا غربي، بل ما يفرّقهما أهمّ من ذلك وأبعد؛ فالعلوم التي تدرّس في المدارس الدينية مسبوقة بالإيمان، أي لا يمكن نقد أصولها والاعتراض عليها، بينما لا نجد العلوم الجامعية كذلك، وهذا ما يؤدي إلى الاختلاف بين طلاب المدرستين ومناهجهما الدراسية والمناخ العلمي المهيمن على كل منهما؛ حيث يصبح التقريب بينهما في غاية الصعوبة.

وأودّ الالتفات إلى هذه النقطة جيداً، لا أدّعي أن ليس هناك نقد أو نقاش علمي في الحوزات، أو أنّ الجامعات غارقة في البحث والنقاش العلمي، ولا يوجد فيها تقليد ولا تبعية، بل أعني بما قلته أمراً آخر؛ إنّ الدروس في المدارس الدينية تمتاز بكثرة النقاش والأخذ والردّ على خلاف جامعاتنا اليوم التي تعاني من هذه الناحية؛ فغالباً ما يستمع الطلاب إلى أساتذتهم ويقرأون ملازمهم ويقدّمون امتحاناتهم، ويحصلون على درجة النجاح دون أن يكون لهم دور فعال في الأمر، ولا ينبغي أن تكون الجامعة المثالية على هذه الحال، لكن هذا هو الواقع. ما أريد قوله هنا لا يرتبط بهذا الموضوع.

ما أريد قوله هو أنّ في الحوزات التزام من قبل الطرفين بالنصوص الدينية، بحيث لا يحقّ لأيّ منهما مناقشة الأصول الأساسية والنصوص المقدّسة ونقدها؛ فقد يناقش طالبٌ أستاذَه في الفقه مثلاً ويرفض رأيه، لكن إذا كان هذا الرأي مراداً قطعياً من رواية قطعية، ينتهي النقاش ويغلق الموضوع.

والمقصود في ما يقال عن إغلاق باب الاجتهاد في فقه أهل السنّة، أنّهم لا ينقدون آراء أئمة مذاهبهم ويتوقف بحثهم عندها، والشيعة كذلك يتوقفون عند الأقوال المقطوع نسبتها إلى أئمتهم؛ إذاً **<**التوقف**>** موجود لدى الاثنين، لكنّ نقطة التوقّف تختلف؛ فأحدهما يتوقف عند قول غير المعصوم، والآخر يتوقف عند رأي المعصوم، ولكلّ منهما أدلّته. وما أشرت إليه من عدم وجود نقد في العلوم الدينية أعني به نقد الأسس والنصوص المقدسة؛ إذ بالإمكان الحركة والنقد في دائرة ما لكن لا يجوز تجاوزها، وتسمّى هذه العلوم بالعلوم التفسيرية والتأويلية.

يعتمد تفسير النصوص المقدّسة على افتراض هام، وهو أننا نقرأها حتى نفهمها لا لننقدها أو نكتشف نواقصها ونقاط ضعفها أو نبحث عن بديل أفضل منها؛ إذ لا نقبل بوجود نقص فيها من الأساس، وصحّتها وقداستها ثابتة لدينا، وهي أسمى من أن تتعرّض لمساءلتنا؛ فمحاكمتنا للنصوص تبدأ من نصوص دون مستوى النصوص المقدّسة، ففي هذه النصوص يكون كل شيء مجازاً لنا، لكن إذا دخلنا المنطقة المقدّسة، فليس لنا سوى التسليم والاستيعاب. والأهم من ذلك أنّ الإيمان هو السبيل للإدراك والاستنباط الأفضل، في حين يسلبنا الكفر والعناد والطغيان هذا التوفيق. ويحكم هذا الافتراض على الدروس والعلوم الدينية ويوقف عملية النقد عند حدّ معيّن، ولسنا هنا في مقام التقويم، ولا نريد الآن الحكم على هذه النصوص، كل ما نقوم به هو مجرّد عملية توصيفية.

أما بالنسبة للعلوم الجامعية، فباب النقد مفتوح وإن لم يكن الطلاب حين تلقّي نظريات الفيزياء أو الكيمياء أو الفلسفة مؤهلين ـ من الناحية العلمية ـ لمناقشة مبادئها وأسسها، وإبداع نظريات بديلة في مستوى العلماء الكبار ـ مع أنّ ذلك ليس محالاً عقلاً، كل ما في الأمر أنّه يندر أن يطوي طفل طريق مائة عام في ليلة ويقوم بما يقوم به أساطين الفنّ ـ فليس لدينا في العلوم التجريبية أيّ خطّ أحمر، ولا يعتبر لا الطالب ولا الأستاذ أيّ نظرية مقدسة أو لا يجوز المساس بها أو أنّها صادرة من أطراف لا يجوز التعرّض لهم؛ فالجامعة المثالية تُعلّم الأستاذ والطالب أنّ لهما حقّ التنقيب والبحث ما استطاعا؛ لعلّهما يكتشفان أموراً جديدة، شرط أن يمتلكا المؤهلات اللازمة، وليس لأحد أن يسلبهم هذا الحق.

هذا هو المناخ الجامعي، سواء التفت إليه الطالب أم غفل عنه؛ لهذا يحقّ لي القول بأنّ جوّ الجامعة هو جوّ عدم استسلام ولا يعرف حدوداً للنقد، فيما الجوّ الحوزوي له حدود صارمة في هذا المضمار، علماً أنّ هذا الاستسلام أو عدم الاستسلام مطروح بالنسبة للمبادئ الأساسية، لا بالنسبة لكلّ ما يقال أو يطرح.

ويتمتع هذان المنهجان المختلفان بأهمية بالغة؛ إذ ما لم يتمّ فهمهما بصورة صحيحة ولم يأخذ كلّ منهما حيّزه الخاص فسوف يسبّبان فتقاً بين المؤسّستين، لا يمكن رتقه بأية طريقة، أي سوف تتهم كل منهما الأخرى؛ فيتّهم هذا ذاك بالجمود والخنوع والتقوقع والرجعية، وذاك يتهم هذا بالنسبية واللادينية وتبعية الغرب وأمثالها، وهذا القصف والتراشق كنّا نسمعه إبان الثورة الإيرانية وقبلها؛ فلا الجامعيون كانت لديهم نظرة صائبة عن الحوزات، ولا العكس. لقد تمتعت بعض التصوّرات بقدر من الصواب، لكن نتج بعضها عن جهلٍ بالآخر، وفي تصوّري إنّ جذورها تعود لما تمّ تفسيره الآن؛ إذ لا يتحمّل كلّ منهما نمط تفكير الآخر، ولهما الحقّ في ذلك، أي لم ينتج هذا الموقف من عداء أو جهل؛ فنمط من التفكير يتناسب مع صنف من العلوم فيما يتناسب نمط آخر مع صنف آخر منها، وكلّ منهما جيّد في محلّه، لكن إذا أرادا أن يحلا محل بعضهما أو أن يلتصقا ببعضهما ويتّحدا دون أيّ تمهيد أو وضع أسس لذلك، فهو من المستحيل.

وعلى الرغم من أنّ عمل كليهما هو نُشدان العلم، لكن تختلف حقيقة هذا الطلب؛ فأحدهما مسبوق بالإيمان وملتزم بالفهم، والآخر غير مسبوق بالإيمان بل ملتزم بالنقد. ولو قبلنا هذا المبدأ لوصلنا إلى نتائج تتكفّل بتوضيح توقعات الجامعيين من الحوزويين، لكن قبل الخوض في هذا الموضوع، نبيّن ما تبقى من الميزات التعليمية للمؤسّسة الدينية.

2ـ استيلاء الحوزة على السلطة

المسألة الأخرى التي تمتاز بها الحوزة وتفتقدها الجامعة، هي امتلاك الحوزة للسلطة، وهو أمر بالغ الأهمية؛ إذ استلمت المؤسسة الدينية إدارة البلاد بعد انتصار الثورة، وما تزال نظرية ولاية الفقيه حاكمة على هذا البلد، وهي التي تقضي بوجوب كون الحاكم الأول في البلد فقيهاً من خرّيجي الحوزة، أي المؤسّسة التي تخرّج رجال الدين والفقهاء. وعلى هذا فعلاقة المؤسّسة الدينية بالسلطة علاقة عضوية وثيقة، كما يتسنى للحوزة قول الكلمة الفصل في شؤون الدولة؛ لأنّ الحكومة دينية، ولو لم تكن الحكومة دينية لما انصهر رجال الدين بالسلطة بهذه الطريقة، إذ تقتضي الحكومة الدينية اقتدار رجال الدين، وهذه نتيجة طبيعية لا جدال فيها؛ فالعلوم الدينية اليوم تجلب السلطة لحاملها؛ فيصبح قاضياً أو مسؤولاً حكومياً أو ممثلاً للولي الفقيه، وتصبح له سلطة على الناس، وله من القداسة والمكانة ما لا يتمتع به غيره فيصبح كلامه نافذاً؛ وقد يطال النقد والرسوم الكاريكاتورية الجميع إلا رجل الدين؛ فأهم مجلة فكاهية في إيران لا يمكنها تناوله.

ليس اقتراب رجال الدين والفقهاء منهم بشكل خاص من السلطة بأمر حديث بل له تاريخ لدينا، ولم تكن دوافع بعض الفلاسفة والعرفاء والشعراء في اصطدامهم بالفقهاء محض علمية، وإن كان منشأ بعض الخلافات اختلاف في الرؤى والأفكار؛ لكنّ بعضها كان بدافع دنيوي؛ فقد تربّع الفقهاء بالفعل على عرش السلطة الدينية، فإدارة المجتمع المتدين تقوم بالقوانين الدينية، ومن الطبيعي أن توكل هذه المناصب لمن يضطلع بهذه القوانين ويصبح مرجعاً للناس فيها؛ فلم يتمتع المتكلمون والفلاسفة والمؤرخون بالامتيازات التي تمتع بها الفقهاء، ومنها المنزلة الاجتماعية، كما شكّل فقر تلك الطوائف ـ مقارنةً بهذه الطائفة ـ أحد ملفّات أدبياتنا النقدية؛ إذ ذُمّ الفقهاء لتمتعهم بالدنيا وتسلّمهم القضاء واقترابهم من السلطة، وأحد هؤلاء الناقدين كان الشاعر حافظ الشيرازي الذي هجا الفقهاء والمتصوفة الذين كانوا محلّ اهتمام أرباب السلطة، واتهمهم في لقمتهم التي يستجدونها من السلطة، ويعدّد عمّال السلطة فيراهم: المفتي والمدرّس والمحتسب والفقيه، ويخرج نفسه من دائرتهم. وقد لام الفيض الكاشاني ـ وهو فقيه ومحدّث وعارف ـ الفقهاء والكهنة بالدرجة نفسها، واعتبر أن لا إخلاص لديهم وإنّما الحسد متمكّن منهم، ويقول الشاعر العربي:

إنّ قاضينا لأعمى أو تراه يتعامى سرق العيد كأنّ العيد أموال اليتامى

هذه الكلمات الواردة فيمن يقترب من السلطة تنبّهنا إلى الأخطار المحدقة بالمؤسّسات العلمية الدينية منها وغير الدينية، والانحرافات التي تعترض طريقها إذا ما اقتربت من السلطة؛ ولم تتعرّض الحوزات العلمية قبل الثورة إلى هذا الخطر، لكنّ الأمر اليوم مختلف. علماً بأني لا أقصد أنّ خريجي الجامعات لا يحصلون على أيّ منصب، لكنّ وضعهم مختلف كلياً عن رجال الدين الذين أوكلت إدارة البلد نظرياً لهم، ويتسنّى لهم التأثير عملياً أينما شاؤوا؛ فالمفاصل الأساسية جميعها في قبضتهم وبإمكان إمام جمعةٍ في مدينة ما أو رجل دين في جامعة ما، لعب دور أساسي، وقد ظهر رجال الدين دوماً في إطار حزب منسجم وصل هذه المرة إلى السلطة مقصياً الفرقاء الآخرين.

3ـ مخاطبة عامة الناس

الأمر الآخر الذي تمتاز به المؤسّسة الدينية وتفتقر إليه الجامعة، هو التعامل مع عامة الناس، أي منتجات الحوزة ليست لاستهلاك النخب وحسب، بل تتعامل الحوزة مع عامة الناس وتتولّى أمر هدايتهم وتربيتهم، ولمخاطبة العوام متطلّبات خاصة كما لمخاطبة الخواص، وأحد أهم مسؤوليات المؤسّسة الدينية تخريج خطباء متمكّنين من مخاطبة الناس بلغة يفهمونها وتولّي أمر هدايتهم، فيقدّمون المواعظ الأخلاقية والمعارف الدينية والأصول العقائدية للناس بسرد القصص والأمثال والشعر والكلام العذب.

وعلى الرغم من افتقار المؤسّسة الدينية اليوم إلى مدارس مختصّة بهذا الأمر، لكن كل من يجد في نفسه القابلية يقوم به. ويا ليتهم درّسوا هذا الفنّ إلى جانب المواضيع الأخرى وربّوا أفراداً لائقين لهذه المهنة، ولا أريد التوصية بتربية الخطباء، لكن ما أودّ التركيز عليه هنا أنّ المؤسّسة العلمية التي تضع مهارة الخطابة كأحد أهدافها (والخطابة: كلام إقناعي عام وغير استدلالي؛ للتأثير على مشاعر الناس وإقناعهم بأمر، بأي وجه ممكن)، قد تسبّب لنفسها التورّط في بعض الآفات والمآزق، وقد يجرها ذلك إلى ما لا تحمد عقباه.

لا تتمتع الجامعات بهذه الميزة؛ فهي لا تطمح إلى تربية الخطباء وخطف قلوب الناس أو القيام في بعض الأحيان بعمليات استعراضية؛ لأنّ هداية الناس وتقوية إيمانهم ليست من اهتماماتها؛ فعليها تربية المختصّين وحلّ العقد العلمية؛ لهذا لا تواجه علومها خطر الانصياع للعوام.

هذه ثلاث ميزات تتمتع بها الحوزة، وفي الوقت نفسه تمتاز بها عن الجامعات، وذلك مقتضى ماهيتهما، ولم تحمّل عليهما من الخارج.

الآفات والمآزق التـي تواجه المؤسّسة الدينية

نتناول الآن الآفات والمشكلات التي تنتج عن هذه الميزات في المؤسّسة التعليمية الحوزوية، فهي المهمة في معالجة الأمور.

1ـ تعميم القداسة

أمّا الميزة الأولى، وهي قداسة القرآن والروايات وعدم جواز نقدهما، فهي إذا لم تضبط قد تنسحب على جميع العلوم الحوزوية، وحتى على اللغة العربية، وهو خطأ فادح؛ فإذا سرت القداسة إلى رأي هذا الفقيه أو ذاك الفيلسوف، ستصبح الأمور التي لا تستحقّ القداسة مقدّسةً لا يمكن نقدها أو القدح بها. وهذا ما نجده أحياناً في الحوزات العلمية على الرغم من الادعاء بأنّ باب المناقشة مفتوح، لكنّه موصد عملياً في كثير من الأحيان، ولم يجرؤ ـ أحياناً ـ أفراد من داخل المؤسّسة الدينية على مناقشة رأي سائد، فما بالك بمن هو خارج الحوزة. ويتذكر جميعنا الأزمة التي افتعلوها على كتاب **<**الشهيد الخالد**>**([[6]](#footnote-7))، وكيف قمعوا الكتاب وكاتبه، لأنّه طرح رأياً يخالف الرأي السائد (والذي تمتع بالقداسة دون مبرّر)، بحيث أصبح عبرةً لكلّ من تخالجه نفسه كسر القداسة الزائفة، كما منع السيد محمد حسين الطباطبائي من كتابة تعليقاته على بحار الأنوار؛ لقداسة آراء المجلسي. وأقل ما ينتج عن هذه القداسة الزائفة ركود الآراء والأفكار العلمية وعدم تمحيصها بالنقد والمناقشة؛ إذ لا يجرؤ أحد على المساس بها. وكلما كانت هذه الآراء الموروثة أقدم ازدادت قداستها وأصبح همّ العلماء الذبّ عنها، وهذا هو الانحطاط العلمي والخسران المبين بعينه، وهو نهجٌ ينتهي بالمؤسسة العلمية إلى فقدان مكانتها عند الآخرين.

أرى أنّ الكثير من الآراء الكلامية السائدة في المؤسّسة الدينية من هذا النوع، وإذا أرادت المؤسّسة الدينية إنعاش نفسها، سترى أنّ كثيراً من هذه الآراء قابل للنقاش وحتى الاستبدال، وهو أمر لا يتحقق إلا في جوّ منفتح ومتحرّر من القداسات الزائفة. القداسة التي تسرّت من موقعها الخاص إلى الأفكار البشرية وأصبحت عقبة أمام النموّ والتكامل، ومسخت تلك المعرفة البشرية حيث لم يبق بعدها لا معارف بشرية ولا إلهية.

أحد أهم أسباب مواجهة نظرية القبض والبسط، ادعاءها أنّ المعرفة الدينية معرفة بشرية، ومن هذه الناحية لا تختلف عن أيّ معرفة أخرى؛ وعلى هذا تكون العلوم الحوزوية قابلة للنقاش كسائر العلوم، وتتمتع بالدرجة عينها من حيث العلمية. فعلى الرغم من قيام هذا الكلام على أسس علمية رصينة وعدم حاجته ـ في رأيي ـ إلى استدلال، لكنّه خلق ضجّة عجيبة لا تتناسب وحجمه. كان واضحاً أنّ لهذه الضجة المفتعلة أسباباً غير الدوافع العلمية، فقد سلبت هذه النظرية القداسة من آراء اكتسبتها دون استحقاق وتعاملت مع جميع الآراء بأسلوب واحد.

إنّ وحدة الحوزة والجامعة لا تتحقق إلا بعد إقرار المؤسّسة الدينية بأنّ المعرفة التي تقدّمها لطلبتها معرفة بشرية غير مقدّسة، وأن تتعامل مع الآراء البشرية بما يناسبها، ولا تجعلها فوق النقد لا نظرياً ولا عملياً. فإذا أردتم اتحاد مؤسّستين تقدمان علوماً مختلفة جوهرياً، فلا يكون هذا الاتحاد إلا صورياً، ولا يمكنه أن يتجذّر؛ فمن أهم شروط تحقق هذه الوحدة وقبولها أن تكونا مؤسّستين تعليميتين بشريتين قابلتين للنقد بنفس الدرجة، إذ لا يجلس في المؤسّسة الدينية الله والنبي والأئمة، بل الفقهاء والعلماء والمتكلّمون وهم بشرٌ غير معصومين، وكل ما ينتجونه بشريّ غير مقدس، ولا يتسرى من قداسة القرآن والروايات شيء إلى علومهم ومعارفهم.

كيف يتّحد أمران مختلفان كلّ الاختلاف؛ أحدهما على الثرى والآخر في الثريا؟! أبسط شرط للتقارب أن يكونا في المستوى نفسه وفي متناول الآخر، كما قال أرباب الحكمة: إنّ الصداقة بين السيّد والعبد مستحيلة؛ إذ لا يمكن للسيد مصادقة عبده، نعم قد يعطف عليه لكنّ المودة شيء آخر تختفي فيها جميع الفوارق؛ فدور العشق والمودة رفع الفوارق ووضع الأفراد في مرتبة واحدة، كما يقول الشاعر: في حلقة الأحباب يصبح السائل كفؤ الملك.

يصدق الأمر على موضوعنا أيضاً؛ فلو قدّمت مؤسّسةٌ علوماً مقدسة ولم تعترف ببشريتها بل تغفل هذه الصبغة فيها، وتسرّي قداسة كلام الباري عليها، وقدّمت مؤسّسة أخرى علوماً بشرية غير مقدسة، لما أمكن الانسجام بينهما ولبات التباعد والقطيعة مهيمناً على علاقتهما؛ فما تتوقعه الجامعة من الحوزة هو أن تعتبر علومها بشرية كسائر العلوم، ولا تطرح نفسها وكأنّ لها اتصالاً مباشراً بالله ورسوله، وكلّ ما يخطر ببال القائمين عليها وحي منزل، ولهم من المنزلة ما للنبي والأئمة.

إذا تصوّرنا وجوب اعتبار المعرفة الدينية مقدّسة وغير بشرية، ومن ناحية أخرى ركّزنا على الخطابة لهداية عوام الناس، سنحصل على تركيبة عجيبة، ترسم صورةً مشوّهة عن الدين تؤدي إلى اشمئزاز الناس منه؛ إذ تأخذ الخطابة لإرضاء عوام الناس صبغة القداسة الدينية، في حين لا يجوز اعتبار الكلام الاستدلالي مقدساً، فما بالك بالكلام الخطابي؟

أحياناً ينفرد صنف من العلوم التي تدرّس في المؤسّسة الدينية بالقداسة دون غيره؛ فنرى الشيخ المطهري ينتقد إقبال اللاهوري بأنه لم يدرس الفلسفة الإسلامية وكانت فلسفته غربية. أنا أيضاً أقرّ بأنّ معلومات إقبال عن الفلسفة الإسلامية كانت بسيطة؛ فهو خريج جامعات الدول الغربية، درس في بريطانيا وناقش أطروحة الدكتوراه في ألمانيا، لكن ما يدرّس في المؤسّسة الدينية تحت عنوان الفلسفة الإسلامية ـ وإن سمّي إسلامياً واعتبر مقدساً ـ لكنّه فلسفة يونانية ليس إلا، وهي فلسفة من عشرات الفلسفات، وليست الفلسفة الوحيدة الممكنة، ولا هي أفضل فلسفة ممكنة، فهي علم بشري محترم وبالطبع غير مقدّس، وهي أول فلسفة وصلت المسلمين فتعاملوا معها. إضافة لذلك، فلسفة مَن تلك التي نعتبرها فلسفةً إسلامية؟ فلسفة الفارابي أم الفخر الرازي أم شيخ الإشراق أم الملا رجب علي التبريزي؟ إذ يختلف هؤلاء فيما بينهم. وكذلك الحال بالنسبة للفلسفة الغربية، فخلافاً لتصوّرنا عن وحدتها، هناك آراء تختلف كل الاختلاف لديكارت وهيغل وبرغسون وراسل، وجميعهم فلاسفة غربيون.

أوّل ضرر لحق بنا من قداسة **<**الفلسفة الإسلامية**>** عدم الاعتناء بسائر الفلسفات، فساد تصوّر تأسيس سائر الفلسفات على الكفر وترويجها له، وأنّ الفلسفة الإسلامية تربّي أناساً مسلمين. في حين نجد داخل منظومتنا الإسلامية من العلماء من يخالف ما يسمى بالفلسفة الإسلامية ويعتبرها كفراً.

لا علاقة لنا الآن بهذه الأحكام، كلّ ما أريد قوله هو: ما الذي يدعو إلى كلّ هذا التعصّب على نتاجات بشرية؟ الفلسفة هي فلسفة، ولا علاقة لها بالإيمان والكفر؛ فلو كان المقصود الكلام الإسلامي فذلك غير الفلسفة، وللأسف لا يشغل اليوم حيزاً يذكر في الحوزات الدينية. بل الفلسفة أيضاً عملت على حذف مخالفيها، ونعتتهم بـ **<**الشياطين**>**، فقد سمّى الملا صدرا الإجابة عن تساؤل ابن كمونة بـ **<**رجم الشياطين**>**، وكأنّ الفلسفة شيء غير النقاش والجدل، فالمستشكل يتكلم عن الفلسفة بقدر من يجيب، فما الداعي لاعتبار أحدهما شيطاناً والآخر ملكاً؟ ولهذا يسمّون السؤال شبهة، وهي من السلبيات الأخرى.

2ـ قمع روح الاستفهام، بنعت السؤال <شبهة>

لا يوجد معادل لمفهوم **<**الشبهة**>** في القاموس الجامعي؛ فالشبهة سؤال يخطر لطالب أو باحث شاب، يتعارض ـ حسب الظاهر ـ مع الأسس الدينية الرائجة، وحين يطلق اسم شبهة على سؤال ما يفقده خاصيّته كسؤال، فأهم ما يمتاز به السؤال هو الحث على البحث واكتشاف الحقيقة، لكن حينما يسمّى بالشبهة ويصدر عليه حكماً قيمياً يصبح أمراً شيطانياً يجب القضاء عليه. فيما السؤال ليس كذلك، بل هو أمر نشجّع عليه وندعو له؛ فالمجتمع الذي لا يسأل فاقدٌ للحياة، لا علم ينمو بلا سؤال، فلو وضعت مؤسّسة علمية حدوداً للسؤال واعتبرته شبهة عند تخطّيه تلك الحدود، ونعتت السائل بالمغرض، سيؤول مصيرها إلى الخسران والإفلاس. وينبغي أن يكون الأمر على عكس ذلك تماماً، أي من يطرح الأسئلة يجب أن يقدّم على غيره ويكون محلّ ترحيب وتشجيع في المؤسّسات العلمية؛ فهو الذي يخدم تطوّر تلك المؤسّسة وتمحيص علومها، لا من يكرّر ما يسمع ويحفظه. وإذا كان طرح السؤال مخيفاً فذلك خسران للسائل وللآخرين أيضاً.

إحدى الآفات ـ وبالطبع هناك آفات أخرى ـ التي تعصف بالمؤسّسات التعليمية، وأريد هنا التأكيد عليها، هي تسمية السؤال شبهة، لأنها ستُفقد المؤسّسة التعليمية خواصّها؛ فمعيار نجاح المؤسّسة التعليمية هو ما تخلقه من أسئلة لدى طلبتها، كما ينبغي أن يتلازم البحث والتقليد، لا أن يطغى التقليد على البحث. فالسؤال ـ من قبيل الرؤيا ـ أمرٌ غير إرادي ولا يمكن نعته بالحلال والحرام، بل هو كالضيف يجب الترحيب به لا طرده، فهو ضيف على الذهن وعلى المجتمع العلمي، نعم يتسنى التقارب بين الحوزة والجامعة إذا ما تعاملا مع الأسئلة بذات الطريقة.

3ـ التأليف باللغة العربية

ينبغي تعديل الموقع الرفيع الذي احتلّته اللغة العربية في الحوزة، فما يراه الطالب الجامعي اليوم من كتب الحوزة، إمّا رسائل عملية مدوّنة بلغة فقهية معقّدة لا تعكس مدى العناء الذي بُذل لإعدادها، وإمّا كتب خطابية وغير استدلالية؛ لأنّ أهم الآثار مكتوبة بالعربية. ناهيك عن أنّ عربية حوزة إيران ليست العربية المعاصرة ولا وقع لكتبنا العربية بين العرب، كما أنّ الحوزويين لا يدرسون الكتب الفارسية ويفضّلون النصوص العربية، فمثلاً لم يدرّس كتاب المنهج الواقعي للسيد محمد حسين الطباطبائي في الحوزة، وبداية الحكمة هو النصّ البديل له، على الرغم من أنّ الأول أعمق من الثاني دون شك، لكنّه باللغة الفارسية، والثاني بالعربية، فهل لحق الشيخ المطهري أيّ ضرر من كتابته بالفارسية؟ هل تأليف الجامعيين كتبهم باللغة الإنجليزية أو الفرنسية يزيد من العمق العلمي لها؟ وهل يسهّل من أمر التبادل الثقافي مع الحوزة؟

لقد شاعت الكتابة بالفارسية اليوم في مجال الفلسفة والكلام أكثر من ذي قبل، مقارنةً بالفقه والأصول، وهما الأهم حوزوياً، فكون قرّاء الكتب الفقهية الاستدلالية فقهاء أو معرفة من يقرأ الفقه بالعربية وأنّ المصادر الفقهية مدونة بالعربية، لا يبرر اليوم لزوم كتابة الفقه والأصول باللغة العربية. وكما أنّ دروسنا باللغة الفارسية ينبغي أن تكون كتبنا فارسيةً أيضاً. تمرّ اليوم اللغة الفارسية باختبار تمكّنها من حمل العلوم الحديثة، وعلينا تفعيلها لحمل العلوم الحوزوية أيضاً ـ سواء الفقه والأصول والفلسفة والتفسير و.. ـ ولو نجح كتاب ما باللغة الفارسية، سيترجم إلى اللغات الأخرى، وعلينا بذل اهتمام أكبر بأبناء جلدتنا.

4 ـ آفات امتزاج العلم بالسلطة

هناك ثلاث آفات نتجت عن امتزاج العلم بالسلطة: 1 ـ تتكلم المؤسّسة الدينية بلغة السلطة لا بلغة المنطق. 2 ـ كلما ضعفت حجّة الحوزة قوّت موقفها بالسلطة. 3 ـ أصبحت المؤسّسة الدينية منظّرة للسلطة ومبرّرة لأفعالها؛ فبدل انتقاد السلطة وترشيدها بنظرياتها الحكومية، تفتي بما يروق السلطة أو تغلق باب النقاش في بعض المسائل النظرية.

فحين نجد أنّ مسألة ولاية الفقيه لا تناقش بشكل حرّ في الحوزة، ولا تطرح الآراء الموافقة والمخالفة لها، فهذا يدلّ على وجود حالة مرضية تجب معالجتها، ولا يمكن الاحتجاج بأنّ السلطة اليوم بأيدي حكّام صالحين ـ وهو كذلك ولا أشكّ في وطنيتهم ـ لكنّهم رغم ذلك بشر، ويحتاج البشر دائماً إلى النقد والنصيحة والإرشاد؛ فالسلطة التي ترى إلى جانبها جهازاً فكرياً وعلمياً يدعم ما يروقها ولا يقوّم أخطاءها الفكرية والعلمية، تكون أكثر عرضةً للخطأ من غيرها.

تحضرني قصتان حول هذا الموضوع؛ إحداهما لطيفة، والأخرى مرّة. أمّا القصة الأولى، فقد تعرّض بعض النواب للنقد بعد انتخابات مجلس الخبراء؛ لانحيازهم إلى تيارات معينة، فجاء الردّ بأنّهم عدول؛ والعادل لا ينحاز. هذا استدلال غريب؛ فالعادل لا يعصي لكنّه قد يخطئ. والعادل يبقى إنساناً عادلاً لا ملاكاً عادلاً، وبما أنّه إنسان فهو معرّض لكثير من الأخطاء. وهذا الرد شكل من أشكال تبرير السلطة دون وجود مبرّر حقيقي.

أمّا القصة الثانية، فقد رأيت في أحد أعداد مجلة **<**نور العلم**>** مقالاً مفصّلاً، ينتقد فيه الشيخ أحمد آذري القمي ـ وهو من علماء الحوزة ـ سياسات البنك المركزي ويعتبرها مخالفة للإسلام ويدعو رئيس البنك لاتّباع النهج الإسلامي الصحيح، معتبراً كادره عاجزاً عن حلّ المشاكل الاقتصادية للبلد الإسلامي. ولا علاقة لنا الآن بمحتوى هذا النزاع، لكن صدور نقد كهذا من أحد علماء حوزة قم أمر إيجابي ومهم، ويا ليته تكرّر؛ ليكشف عدم تبعية المؤسّسة الدينية وخضوعها للسلطة، بل يجعل المؤسّسة الدينية ناقدة للسلطة ومقوّمة لها، ولا تبيع علمها لمصالح عابرة([[7]](#footnote-8)).

5 ـ آفة تربية الخطباء

لهذه الآفة بعدان: علمي وأخلاقي؛ أمّا الأخلاقي فهو الاهتمام بالمظهر وشيوع العناوين والألقاب؛ إذ يعود كلّ ما نرى من طعن في الواعظ غير المتعظ والعالم غير العامل، إلى مكانة الخطباء لدى الناس، إذ يشكّل أقلّ اختلاف بين كلام هؤلاء وعملهم صدمةً للناس جعل رجال الدين أنفسهم كالشمس في رابعة النهار؛ فإذا قاموا في الخفاء بسلوك يتعارض وما يتظاهرون به على المنبر، عليهم أن لا يتوقّعوا ثقة الناس بهم.

أمّا البُعد العلمي، فهو اتّباع هوى عامة الناس، وهي المعضلة التي يعتبرها الشيخ المطهري أخطر من السيل ومن لدغة العقرب؛ إذ تجعل هذه الآفة المؤسّسة الدينية ورجال الدين أتباعاً للناس بدل أن يكونوا روّادهم، ولا تسمح لهم بطرق كلّ باب، كما تصوّر كلّ فكرة جديدة على أنّها بدعة وشبهة، وتحرم الجميع ـ سواء رجال الدين أم عامة الناس ـ من التطوّر والتكامل، نعم فخرٌ للإنسان أن يكون إلى جانب عامة الناس، لكن ما الفخر في تبعيّتهم؟

أعلم أنّ هذا الكلام سيكون مدعاةً لغضب الكثيرين، لكنني أقول **<**الحق المرّ**>** محبةً بهم، ولا أريد إلا الإصلاح، ولا أطلب سوى رضا الله؛ فلم لا تتخذ المؤسّسة الدينية موقفاً تجاه كلّ هذه التفاهات والتهاترات والخرافات التي تتردّد على المنابر وترد في الكتب، ولا ثمرة لها سوى ترويج التديّن الخرافي؟ في حين نجد كلّ هذا الانفعال تجاه القلّة التي تريد تنقيح الدين من الخرافات! ما الذي فعلته المؤسّسة الدينية لتنقيح الكتب الروائية؟ لو جمعنا بعض الروايات ونشرناها في كتاب سيكون أكثر الكتب عداءً للدين والثوريّة؛ فلم لا ينقد علماء المؤسّسة الدينية هذه الروايات؟ لا أقصد التصرّف بها دون إذن من مؤلّفها، فمهما كانت قيمتها التاريخية وكشفت للناس العقل الديني في فترة من الفترات، يجب أن تبقى على ما هي عليه، فقد اعتقد الناس بها وأحياناً عملوا بها، لكن إذا لم تكن المؤسّسة الدينية مؤمنة بها اليوم فلم لا تنقدها وتنقّحها؟ وأيّ عمل أهم من ذلك، يشغلها عنه؟ لقد أدّى القدماء ما عليهم، فلم لا يؤدّي أهل هذا العصر ما عليهم؟ هل الاهتمام بالخطابة والتعامل مع عامة الناس سلبهم قدرة القيام بذلك؟

راجعوا ـ مثلاً ـ كتاب **<**مفاتيح الجنان**>**، هل من عالم واحد اليوم في المؤسّسة الدينية يعتقد بأنّ سبب ألم الأسنان وجود حشرة فيها، ويجب الدعاء لخروج تلك الحشرة لتسكين الألم؟! في حين أنّ في هذا الكتاب دعاء بهذه الألفاظ([[8]](#footnote-9)). وهناك الكثير من نظيراتها في كتبنا الروائية، ويتوقع الجامعيون موقفاً علمياً من ذلك من الحوزويين. هل يقبل الحوزويون هذا الكلام أم يرفضونه؟ وإذا رفضوه، ما السبب في رفضهم؟ لم لا يحدّدون موقفهم بصراحة من العلم الحديث والأخلاق الحديثة والعالم الحديث؟ لم يعيدون طبع أمثال هذه الروايات ويقرؤونها أحياناً على المنابر، وحين تعرّضهم للانتقاد يقولون بأن لا سند لها وأنّها مجعولة؟ هل يكفي تنقيح الروايات الفقهية؟ ألسنا بحاجة إلى تنقيح الروايات الأخلاقية والعقائدية و..؟ فلم لا يسبق الحوزويون غيرهم فيتولّون أمر تنقيحها؟ لم يتركون نقدها لغيرهم حتى يصبح الدفاع عنها صعباً والقبول بذلك النقد أصعب؟

كنت أتحدّث يوماً إلى جمع من طلبة المؤسّسة الدينية في قم، أوائل الثورة. وقلت: جميعنا يقرّ بأنّ الكتب الموجودة في المؤسّسة الدينية ليست منقّحة، وفيها كثير من الإشكالات؛ فإذا لم تقوموا بتنقيحها تولّى الأمر غيركم، وستقفون على مفترق طريق: إن قبلتم بنقدهم وتنقيحهم سيقولون: لم لا تنقحوها بأنفسكم؟ وإن لم تقبلوا، فلن يتسنّى لكم الدفاع عنها. لقد ضربت لهم مثلاً، كتاب الأسفار الأربعة للملا صدرا ـ وهو بالمعنى الأخص للكلمة لا يعدّ كتاباً دينياً ـ وقلت: الملا صدرا تكلّم كلاماً غير لائق عن النساء، وأيّده الملا هادي السبزواري في تعليقه على كلامه؛ فقال بأنّ النساء من الحيوانات؛ لأنّ ذاتهنّ من جنس الحيوانات وصورتهنّ بشرية فحسب، لكي لا يشمئز منهنّ الرجال، ويرغبون في نكاحهن([[9]](#footnote-10)).

أحترم هذا الحكيم، لكن لا أحترم رأيه هذا؛ فهذا الكتاب يدرّس في حوزاتنا، وقد قلت للطلبة: في حال لم تنقدوه سينقده آخرون، فلا علاقة لهذا الكلام بالدين والإسلام وليس بآية أو رواية، بل هو غير إنساني وتافه. هل ندع الإهمال يصل إلى درجة تصبح هذه الخرافات فيها مقدّسة أيضاً، ولا يسع أحد الكلام خلافها؟ الكتب الحوزوية كالعلوم الحوزوية، ليس فيها مقدس وينبغي تهذيبها. لقد شرعوا اليوم في تصحيح الكتب القديمة لكن دون تهذيبها أو تنقيحها أو نقدها، والتصحيح لوحده يقدّم لنا مادة غير نقية، فحفاظاً للدين من تحوّله إلى أثر تاريخي ومتحفي ينبغي تهذيب هذه الكتب ونقدها وفصل الغث منها عن السمين، وحذف ما لا ينفع منها بالنقد.

في حين، لا وجود لأيّ كتاب جامعي مقدس، بل هناك كتب تاريخية لا تتمتع اليوم بقيمة علمية، ويعاد طبعها لقيمتها التاريخية فحسب، لكن لا وجود لكتاب محشوّ بالأخطاء يعاد طبعه ويدعى لمطالعته ويدرّس مع كلّ ما فيه من أخطاء.

أهم أوجه الوحدة بين المؤسّسة الدينية والجامعة، هو وحدة المنهج النقدي التي تستتبع الاتحاد في المجالات الأخرى أيضاً؛ فلو تعاملت هاتان المؤسّستان مع الأسئلة والعلوم بطريقة واحدة، لتمكّنتا من إكمال بعضهما البعض. ولا تتحقق الوحدة بين الحوزة والجامعة بدخول عدد من طلبة الجامعة إلى المؤسّسة الدينية ـ وإن كان جيداً ـ أو العكس ـ وهو جيد أيضاً ـ أو أن تدرّس العلوم الحوزوية في الجامعة أو العكس، فلا تتعدّى كلّ هذه الأمور صورة المسألة، ولا تتحقق الوحدة الحقيقية إلا من خلال وحدة المنهج.

أذكر مثالاً آخر: يوم أمس كان يوم المرأة، وكثيراً ما يدور فيه الحديث في الإعلام وعلى المنابر عن مكانة المرأة وحقوقها واهتمام الإسلام بها، وكلّنا يعلم بأنّ كثيراً من هذا الحديث خطابي لا يستند إلى أساس؛ فعلى المؤسّسة الدينية تحديد موقفها بوضوح حيال الروايات المختلفة التي وردت حول المرأة وتناقلها المحدّثون، وعليها إيضاح موقفها من الروايات التي لا يجرؤ أحد على قراءة واحدة منها على المنبر.

لا يجوز أن تبحث المؤسسة العلمية عن طرق لتخدير الألم وتسكينه، بل ينبغي أن تبحث عن علاج له. لعلّ هذه الطرق تنفع في السياسة لكنّها غير نافعة في العلم، فحين تمتزج المؤسسة العلمية بالخطابة تسلك طريق الاحتياط خشية قول شيء يتسبّب في خروج الناس من الدين. يجب أن أقولها صراحة: الحوزة ليست مسؤولة عن إيمان الناس، بل مسؤولة عن تعليم الدين، ومن آفات الفكر الخطابي والمنبري أنّه يجنح إلى الاستعراض؛ فلو سافرتم إلى أيّ بلد ودرستم أيّ دين، لوجدتم الوضعية نفسها قائمة؛ فقد ذهبت العام الماضي إلى إحدى كنائس نيويورك واستمعت إلى مواعظ القسّ؛ فوجدته يتحدّث عن أمور لو حذفنا منها بضع عبارات، كـ **<**يسوع ربنا**>**، لأمكننا إلقاءها في إيران أيضاً. كان كلامه بعيداً كلّ البعد عن تعاليم المسيحية الأصيلة وعن الأصولية المسيحية، وكان طرحه بصيغة تروق لعامة الناس اليوم، لكن لا يؤيد الخواص طريقة الطرح هذه، فجمال الدين ذاتي ولا يحتاج إلى رتوش.

أتت هيئة كوبية في الأيام الأولى من انتصار الثورة، والتقت السيد محمود الطالقاني، ثمّ جاء في الإعلام ـ نقلاً عن الناطق باسم المنافقين ـ أنّه عرض عليهم الإسلام، فقال الكوبيون: إذا كان هذا هو الإسلام فجميعنا مسلمون. قد يتصوّر الإنسان في الوهلة الأولى بأنّه عمل رائع ويحتاج إلى مهارة عالية، ليتمكّن الإنسان من عرض الإسلام بهذه الصورة، لكنني أجده خطابياً وتنميقاً لا يليق ذلك بالعالم وإن كانت نيته صادقة، علماً بأنّي لم أصدّق هذه القصة، وذكرتها للمثال فقط، وعلى حد تعبير الشاعر: إن لم يصدر هذا الكلام من جالينوس فردّي ليس عليه.

النقطة الأخيرة التي أودّ التنويه إليها أنّ التقوى والصلاح المتوقع من رجال الدين ـ بما هم رجال دين ـ ليس مرجوّاً من غيرهم، لا أن يدعوا الناس إلى العزوف عن الدنيا وينهمكون هم فيها. لا يتصوّر أحد أنّي أريد القدح بالحوزة، أو إثبات كمال للجامعة. أبداً، كل ما في الأمر، أنّي أريد الإصلاح والتقريب بين هاتين المؤسستين.

خاتمة المطاف

انطلقت في حديثي من أنّ الحوزة استولت على السلطة، وسلكت طريق التبشير والخطابة وقالت بقداسة علومها، بينما ابتعدت الجامعة عن جميع ذلك، فسواء كانت هذه الأمور إيجابية أم سلبية، لابدّ لتقاربهما من الانتباه جيداً إليها.

الخطوات العملية التي ينبغي للحوزة القيام بها، هي: ترك المجاملة والمداراة والمحاباة في المعرفة الدينية، وعدم اعتبار أيّ سؤال شبهة، وأن لا تعمل أو تتكلّم لصالح السلطة، ولا تسمّي المعرفة البشرية غير بشرية، وأن لا تحلّ الخطابة محلّ البرهان والاستدلال، ولا تتعامل مع الأمور الدينية بشكل انتقائي، وأن تطرح الدين بأسلوب علمي، لا أن تتبع ما يرغب به العوام، ولا تهتم بتنميق الدين، ولا تتكلّم بلسان السلطة، وأن تدعو إلى الصلاح والتقوى بعملها لا بلسانها. وإذا تحققت هذه الوحدة المنهجية بين الحوزة والجامعة فستنتهي بهما إلى الوحدة المباركة، ونحن بانتظار ذلك.

الحوزة والجامعة

غزو المثقف البائس ومواجهة الخط الأصيل

الشيخ محسن غرويان**([[10]](#footnote-11)\*)**

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

من أهمّ الأمور وأكثرها قداسةً في إحياء شخصيّة من الشخصيات، أنْ ندافع عن حقيقتها المتمثلة بأفكارها وآرائها، ويجدر بنا في هذه المناسبة إحياء فكر الإمام الباقر× في مثل هذا النوع من المحافل. ويمكن تبيين أفكار أئمتنا وتعظيمها وإحيائها بطريقتين: الأولى أن نتوجّه مباشرة إلى تلك الأفكار والأسس ونعمل على شرحها وتفسيرها. والأخرى أن نقف بوجه الهجمات التي تتعرّض لها تلك الأسس والأفكار. ونرى في مثل هذه المناسبة المباركة والسعيدة أن نقوم بواجب إحياء أفكار الإمام الباقر بما يتناسب وعصرنا الحاضر.

نشهد حاليّاً هجمةً شرسة ضدّ أفكار أئمّة التشيّع^ وأصل التديّن الذي رفع لواؤه على عاتق الأنبياء والأئمّة المعصومين كافّة، حيث يتعرّض للهجوم كلُّ الذين أفنوا أعمارهم وكيانهم وكلّ ما يملكونه من أجل نشر العلوم الباقرية وبيانها وتفسيرها، ويتمّ التشكيك بهم واتهامهم، بل ويُفترى عليهم. أليس من واجبنا الديني والشرعي في مثل هذه الظروف أنْ نقف أمام هذه الهجمات بكلّ ما نملك وبكلّ ما اُوتينا من قوّة؟ وأن ندافع عن بيضة الإسلام ورقعة الدين والتديّن والقرآن والوحي وحملته ومن يعمل على شرحه وتفسيره وصيانته وحفظه؟ وغايتنا هنا بيان بعض المسائل فيما يتعلّق بكلمة (الدكتور عبد الكريم سروش) التي ألقاها مؤخراً في جامعة إصفهان. وقبل كلّ شيء من الضروري أن نقدّم عدّة نقاط، ومن ثمّ نتعرّض لنصّ كلامه وما يمكن نقده منه.

مداخل هامّة:

1 ـ نقد القول أم القائل؟

لا شأنَ لنا في البحث والنقد العلمي بالقائل، بل نتعرّض في ذلك إلى القول فقط، فيشمل نقدنا كلّ من يتكلم أو يتفوّه بما نخضعه لمجهر النقد والتحقيق، لكن بما أن الدكتور عبد الكريم سروش يُعدّ من الشخصيّات البارزة، ونراه يصدع بهذه الأفكار والتشكيكات في محافل البلاد، ويجهر بها فوق المنابر، ويعمل على شرحها وبيانها بأفضل الطرق وأنجع الوسائل وأكثرها تأثيراً، فقد ارتأينا التصريحَ باسمه، وإلا فإنّ بحثنا علميّ وتنظيريّ بحت ويشمل كلّ من يقول بما يقوله (الدكتور سروش) ويتبنّاه.

2 ـ التشكيك وتأثيره على استحكام الأفكار

المقدّمة الأخرى التي يجدر بنا الإشارة إليها ونلفت انتباه جيل الشباب والجامعيين والطلاب وجميع الذين يهتمّون بالمسائل الدينيّة والإيمان والمذهب والقرآن إليها، أننا نخشى من أصل التشكيك وإثارة التساؤلات، في حين لا ينبغي الخوف من التشكيك (وهو ما سنوضحه فيما بعد وتتعرّض له طبقة خاصّة هي طبقة المختصّين)، حيث تخضع للتشكيك حتى البديهيّات من الأمور، ولم يسلم من ذلك حتى أصل امتناع اجتماع النقيضين، حيث ذهب هيجل وقامت دعائم فلسفة الديالكتيك على أساس رفض امتناع التناقض؛ فلذلك لا ينبغي للتشكيك أن يخيفنا، ولو قيل مثلاً: قد تمّ التشكيك بالله سبحانه وتعالى! فلا ينبغي لهذا التشكيك أن يزعزع عقيدتنا بوجوده سبحانه وتعالى، فإنّ مجرّد التشكيك بمسألةٍ أو حقيقة لا يقلّل من قيمتها واعتبارها، وإلا فإنّ نفس التشكيك والنقد قد يتعرّض للنقد والتشكيك فيسقط عن الاعتبار أيضاً، فلا يستقرّ عندها حجرٌ على حجرٍ؛ وعليه لابدّ من اعتماد الاستدلال والبراهين في أيّ مسألة، فمجرّد التشكيك بالفقه لا يثبتُ شيئاً، بل هناك معايير وموازين لإثبات أو نفي مسألةٍ من المسائل سواء كانت منطقيّة أم عقليّة أم فلسفيّة أم غيرها، ولابدّ من إثبات أو نفي كل مسألة بأساليبها الخاصة، ومجرّد أنْ يقوم عالم غربي مثل (هاسبرز) بذكر بعض الأمور في ردّ الأدلة المقامة على وجود الله سبحانه وتعالى لا يقدّم أو يؤخر شيئاً، ولا يكفي بمجرّده لإنكار الله عز وجل؛ فهناك من يرى مجرّد كتابة نقدٍ أو ردّ على شيء دليلاً على وجود ضعف في أدلّة ذلك الشيء، في حين أنّ الأمر ليس كذلك.

3 ـ سؤالٌ وجيه أم مجرّد ثرثرة؟

هل إثارة الشبهات والتساؤلات أمرٌ مستحسن أم قبيح؟ هناك من يعتبر نفس إثارة التساؤلات وعلامات الاستفهام وإلقاء الشبهات في الأذهان فناً قائماً بذاته، ويعدّ كثرة الاستفسارات ـ حتى لو كانت في البديهيّات ـ من الأمور الممدوحة! فهل للاستفهام قداسة بما هو استفهام؟

الحقيقة أنه لا يمكن عدّ ذلك صحيحاً؛ فقد كانت التساؤلات والتشكيكات تثار منذ القدم، ولسنا نتنازع في تسمية (السؤال) أو (الشبهة) التي يثيرها الدكتور سروش، فسواء سمّيناه سؤالاً أم شبهة ـ وتجاوزنا هذا النزاع اللفظي ـ فقد كان هذا الأمر قائماً منذ القدم؛ فقد كان غورغياس رائد الشكّاكين في العالم، وقامت الفلسفة السفسطائيّة على أساس التشكيك، وكان عمل غورغياس ـ وهو رأس السفسطائيين في العالم ـ يقوم على أساس إثارة الشبهات والتشكيكات، بل وصل الأمر بأحدهم إلى التشكيك في شكّه! وهذه هيَ قمّة الشك.

إذن، لا قيمة لمجرّد إثارة الشك، ولا يمكن اعتبار التشكيك فناً يحتم علينا شحن الأذهان بالشبهات وإدارة ظهورنا لأولئك المساكين الذين حشونا أدمغتهم بأنواع التشكيكات. والحقيقة أننا نرى أنّ مجرّد أداء التشكيك إلى تجريد المقدّسات من قداستها، لا يجعله ذا قيمة واعتبار، وللأسف الشديد هذا هو المنهج الذي يؤكّد عليه الدكتور سروش في أعماله كافّة.

4 ـ تدريبٌ أم إضعاف أم إبادة؟!

إننا نؤمن ـ على نحو الموجبة الجزئية ـ بضرورة إثارة الشبهات والتساؤلات أحياناً بغية تحفيز الأذهان وشحذها وجعلها صعبة المراس، فهذا مقبول في موضعه، لكن أين ومتى ينبغي لنا طرح التساؤلات؟ ومتى يتعيّنُ علينا إثارة الأذهان وتحفيزها نحو الشبهات؟ ولتوضيح ذلك نذكر مثالاً: لنفترض أننا قادة في معسكرٍ للجيش ونريد للجنود أن يكونوا على أهبّة الاستعداد دائماً، فنتواطأ فيما بيننا ـ مثلاً ـ على إزعاجهم ليلاً بإطلاق بعض العيارات الناريّة في الهواء لاختبار جهوزيّتهم واستعدادهم في سرعة أخذ مواضعهم والعثور على أسلحتهم؛ ليتمكّنوا ـ عند الحاجة وإذا جدّ الجدُّ ـ من الدفاع عن مواقعهم، فهذه فكرة جيّدة وعملٌ مستحسن وممدوح. لكن لو قمنا بتوجيه الرصاص الحيّ إلى صدورهم وأجسادهم ممّا يؤدّي إلى قتلهم، أو في الأقل إلى جرحهم وإعاقتهم وإضعافهم، ويؤدّي إلى عجزهم وقعودهم عن القتال إذا هاجمهم العدوّ فيما بعد واجتاح حدودهم وثغورهم، فهل يسمّى هذا الأمر إثارةً لاختبارهم ووسيلةً لتعزيز كفاءاتهم القتاليّة؟! أم أنه إبادة لجيشنا الباسل؟

فأحياناً تبدو الأسئلة التي يلقيها الدكتور سروش على الجامعيين من هذا القبيل، أي أنه يستهدف أصل كفاءة الشباب الدينيّة وإيمانهم واعتقادهم، ويوجّه نيرانه إلى تلك الطاقة والقوّة التي نريد تعزيزها وشحذها وإعدادها عندهم للاستفادة منها وتوظيفها في الدفاع عن الدين والأخلاق والقيم الحيويّة والإسلامية والمذهبيّة والدينيّة، أي أنه يصوّب فوهة سلاحه إلى هذه الأسس والتساؤل عما إذا كانت لها قيمة أم أنها فاقدة لذلك؟ وهل للوحي قيمة أم لا؟ وهل من الصحيح أن نفسّر الوحي أم لا؟ وفي الحقيقة لا يسعنا تسمية هذا النوع من التساؤلات تدريباً للقوى وتمريناً للطاقات والكفاءات؛ لأنها تستهدف ذات القوى والكفاءات وتسدّد الضربة القاضية لها، وللأسف الشديد نشاهد حالياً بعض النماذج من الشباب الذين استمعوا لعدد من محاضراته فانتهى بهم المطافُ إلى ترك الصلاة! وهناك من لم يبق لديه أيّ إيمان بالمعتقدات الدينيّة! حتى أخذ يتخبّط في الفراغ، وينقل أحياناً أن فلاناً الجامعي يغرق في البكاء ويقول: لم أعد أؤمن بشيء أو أثق بشيء، ولم تعد قدمي قادرة على الوقوف على أرضٍ صلبة!!

وقد صادف أمس أن ركبت سيّارة أجرة، وكان السائق يستمع إلى محاضرة للدكتور علي شريعتي، فسألته عمّا إذا كانت المحاضرة تبث من الإذاعة أم من شريطٍ مسجّل؟ فأجابني: وهل تبث الإذاعة مثل هذه الأشرطة؟! ثم أضاف قائلاً: لقد وصل بي الأمر إلى الفراغ المحض والمطلق! وبما أن الفرصة كانت قليلة ولم يكن الوقت كافياً للبحث والاستدلال الفلسفي العميق والتفصيلي، اكتفيت بالقول: هل تعتبر هذه السيارة التي تقودها فراغاً مطلقاً؟! وهل تعتبر هذا المقوَد الذي تديره بيدك ذات اليمين وذات الشمال فراغاً بحتاً؟ وهل ترى الأجرة التي ستأخذها مني عدماً محضاً؟! ثمّ أضفتُ: لو أنك وصلت إلى الفراغ المطلق لاعتبرت جميع هذه الأمور فراغاً! وقد أردت من وراء ذلك تنبيهه وتحفيز ذهنه في العثور على البداية التي عليه أن ينطلق منها ليرى أنّ كثيراً من الأمور ليست فراغاً أو عدماً ومنها المعتقدات أيضاً، مثل ديكارت الذي بدأ من الشك حتى بلغ اليقين.

والذي أريد قوله: لو أننا ألقينا محاضرةً وذكرنا شيئاً أدّى بشاب إلى الفراغ المطلق، هل يكون ذلك إنجازاً وعملاً إبداعيّاً من قبلنا؟! وهل هذا هو التساؤل الممدوح والمستحسن؟ وهل هذا هو العمل الذي قام به سقراط حتى أخذ الدكتور سروش يتبجّح به ويفخر؟!

5 ـ الطنطنة السقراطيّة!

ذكر الدكتور سروش في إحدى محاضراته أو كتاباته نقلاً عن سقراط أنه قال: (أنا لست سوى ذبابة تحاول إيقاظ النائمين بطنينها)! وأبدى حينها إعجابه بهذه العبارة، فإذا كان المراد من ذلك أن نفس الطنطنة في مجتمع أو جماعة فكريّة وفلسفية ذو قيمة، فهذا ما لا نقبله على إطلاقه؛ لأن الإنسان يحتاج إلى الراحة والاسترخاء أحياناً، وعندها لا تنفعه الطنطنة بل تزعجه وتعكر صفوَ مزاجه وتؤذيه، أو كالشخص الذي يعاني من الإرهاق وقلّة النوم ونصحه الطبيب بالراحة، فلو طنطن الذباب في أذنيه وأيقظه من النوم ربما قضى عليه! فهل يكون هذا الطنين محبّذاً؟! إذاً يمكن الجدال في ذلك، وهذه النماذج الشاعريّة والخياليّة لا تؤدّي إلى شيء! وعلى الذي يؤدّي دورَ الذبابة أن يُدركَ من خلال تنقيح المناط أنّ هذا الدور لا يختصّ بالذبابة، بل كان الحقّ والباطل يؤدّيان هذا الدور تجاه بعضهما البعض على طول الخط، إذ يطنطن الحقُّ في أذن الباطل ويطنطن الباطل في أذن الحقّ على الدوام! فهل تقدّم هذه الطنطنة بمجرّدها شيئاً أو تؤخره؟ وهل يصحّ هذا أم لا يصحّ؟ لا يوضح هذا التشبيه ذلك! وقد دأب الفراعنة وأنصار معاوية ويزيد على الطنطنة عبر التاريخ، وفي المقابل كان دعاة الحق ـ وهم الأنبياءُ والأئمة^ ـ يقومون بالطنطنة في آذانهم، لكن من منهم كان مع الحق؟ وأيهم كان على باطل؟ هذا ما لا تتكفلّ الطنطنة ذاتها بالإجابة عنه، وإنما نحتاج في إثبات الحقّ والباطل وتمييزهما عن بعضها إلى موازين ومعايير أخرى، وليست هذه سوى مغالطة أخرى نواجهها أحياناً.

علينا الالتفات إلى أننا قد نعجبُ ببعض الأمور أحياناً، إلا أن مجرّد إعجابنا بها لا ينهض دليلاً على حقيّتها أو صحّتها؛ فقد تتحلّق حولك جماعة، فتعمل على إلقاء بعض الطنطنات في آذان بعض الشباب، وربما أعجبت الطنطنات بعضهم، وهذا أمرٌ طبيعي؛ لأنّ جيل الشباب منجذبٌ بطبعه إلى ما يحيط به في المجتمع من أنواع الإثارة والحرارة الفكريّة، لكنّ مكمن البحث في النتيجة والغاية التي نستفيدها من وراء ذلك، وهنا نصل إلى هذه النتيجة وهي أن أداء دور الذبابة لا يحظى بقيمةٍ ذاتيّة ولا يثبت شيئاً؛ لأنّ الطنطنة يمكنها الصدور من كلا الجهتين المتخاصمتين، وعليك تحديد موقفك المتوازن لا على أساس مجرّد صدور الطنطنة منهما، وهذا أسلوبٌ آخر نلاحظه للأسف الشديد في منهج الدكتور سروش، وقد استهوى عدداً من الأشخاص.

ويبدو لنا أنّ مبدأ التشكيك لدى الدكتور وأساليبه تقوم على سلسلة من المبادئ الفكريّة التي تؤدّي إلى الشكّ في كلّ شيء، وقد تصوّر أن تعكير الأجواء وإحداث التغيير في الوضع القائم مطلوبٌ على كلّ حال، وهو نفس الكلام الذي كان يتردّد على ألسنة الماركسيين من ضرورة أن يقوم (النقيض) على كلّ (طرح) للوصول إلى (النتيجة)، دون أن يدركوا ما إذا كان ذلك يؤدّي دائماً إلى نتائج صحيحة أم لا، أو أنه يمكن تمييز الحقّ من الباطل بالاعتماد على الرؤية التاريخيّة؛ فهذا إشكالٌ آخر نوجّهه إلى أسسه وأساليبه الفكريّة.

ونذكر فيما يتعلق بأسلوبه مثالاً آخر لتوضيح المسألة بشكلٍ أكثر، وقد ذكرت هذا المثال ذات مرّة تعليقاً على محاضرته التي ألقاها على الجامعيين في محافظة جيلان حول التحقيق والتقليد، وإنما أكرّر هذا المثال هنا لكونه مثالاً بليغاً: لو فرض أنني أحاول تعريضكم لبعض السموم أو الميكروبات المضعّفة بغية تقوية جهاز المناعة عندكم لمقاومة بعض الغازات السّامّة أو الميكروبات القاتلة، وكانت هذه العمليّة بحاجة إلى تعاونكم مثلاً وأن تكونوا على استعداد لتقبّلها، وإلا لم تنجح في تأثير مفعولها، فهل من العقل أن أقوم بتعريضكم لهذا الغاز السّام أو هذه الميكروبات في الخفاء ودون أن أحيطكم علماً بما عليكم القيام به للحيلولة دون الابتلاء بأعراض هذا الغاز والميكروبات أو أن أجهّز ـ في الحدّ الأدنى ـ طاقماً محترفاً من الخبراء للقيام بعمليات الإسعاف والإجراءات الضروريّة عند الحاجة وبروز الخطر؟! وإذا قمت بهذه العملية ولم تتمكّن قوات الطوارئ من إسعافكم إلا بعد هلاك الكثير منكم، وإذا سئلت عن سبب فعلتي وأجبتهم بأنّ الغاية من ورائها كانت تقوية جهاز المناعة عندكم، ولم يكن عندي من قصدٍ سوى فعل الخير! فهل يقبل العقلاءُ منّي ذلك؟ وهذا ما يصدّر به الدكتور سروش جميع محاضراته ويختمها قائلاً: إنه إنما يقول ذلك إشفاقاً وقصداً إلى الخير!! ونحن نقول: إنّ هذه الطريقة غير صحيحة وفيها إشكال حتى إذا كان قصدكم مقدّساً في ذاته، لأنك إنما تطرح هذه المسائل على مسامع طلاب الجامعات وفيهم من يدرس الفيزياء أو الميكانيك أو الطب أو الكهرباء أو الأحياء، وإن الكثير منهم لم يجد الفرصة المناسبة التي تمكّنه من قراءة حتى كتاب دينيّ واحد، بل هناك منهم من لم يقرأ كتاباً في الفلسفة، فهل يمكن إلقاء الشبهات العقائديّة والفلسفيّة المعقدة في مثل هذا الوسط الجامعي؟!

6 ـ التعريف بالحوزات العلميّة!

نلاحظ تجمّع عدد من الطلاب الجامعي في جامعة إصفهان من مختلف الفروع ليستمعوا إلى محاضرته حول وحدة الحوزة والجامعة، ويتطرّق سروش في هذا الجمع إلى الحديث حول الفقه والأصول وعلم الرّجال ودراية الحديث ونهج البلاغة والمنطق والفلسفة وسائر العلوم الحوزويّة، ويضيف أنّ هؤلاء السّادة يكتبون الرسائل! فيتصوّر الجامعي الذي يدرس في فرع الفيزياء والميكانيك صحّة هذا الكلام برمّته! وذلك أنه يعلم إجمالاً بوجود الرسائل العمليّة في الحوزات العلميّة، لكن أكثر هؤلاء الجامعيين ـ كما أسلفت ـ لم يطالعوا غير كتبهم الجامعيّة؛ ولذلك يذهب جلّهم إلى تصديقه؛ فحينما يتحدّث عن المراجع وجميع الحوزويين وأنهم يكتبون الرسائل حينما يبلغون المراتب العلميّة العالية في الحوزة! فكيف يكون انطباع الجامعي عند سماعه لمثل هذا الكلام؟

وفقاً لمعلوماته البسيطة يتصوّر أنّ الرسالة هي ذلك الكتاب الذي يتحدّث حول عدد ركعات صلاة الصبح والظهر وأن المسافر يقصر في الصلاة، أو يتصوّر أن جميع أبواب تلك الرّسالة عبارة عن الطهارة والمطهّرات والدماء الثلاثة، إلى غير ذلك من الكلام الذي تلوكه الألسن! فهذه هي الرسالة العمليّة في تصوّرهم والتي يكرّس عالم الدين حياته ويصبّ كلّ جهوده لكتابتها، لا أكثرَ من ذلك!!

هذه أباطيل يخجل الإنسانُ أحياناً من تضييع وقته في توضيحها، وبيان أنّ الرسالة العمليّة إنجاز علمي يحتاج إلى بذل الجهد والمشقة! فجميع الذين يدركون واقع الأمر يعلمون ما يعانيه الفقيه والوقت الذي يخصّصه والدقّة التي يبذلها ليتمكّن من كتابة مصنفٍ في الفقه الاستدلالي.

من الجموع الغفيرة التي تنتسب إلى الحوزة العلمية وتخوض هذا الماراتون الطويل لا يبلغ درجة الاجتهاد إلا النزر القليل منهم، ممّا يؤكد مدى صعوبة الوصول إلى هذه المرتبة العلميّة التي لا يمكن نيلها إلا بشقّ الأنفس. فهل يصحّ بعد ذلك إظهار هذا المجهود الكبير بهذا الأسلوب وتبسيطه في أعين أولئك الذين لا يعرفون معنى الاجتهاد في الغالب، وما هي مقدّماته وأساليبه والكتب التي يتوقف الاستنباط على قراءتها؟ّ! إلا أننا أحياناً نتصوّر خطأً بساطة الأحكام الشرعيّة، في حين لو أراد شخصٌ الإحاطة بجميع تفاصيل الأحكام الاجتهاديّة ودقائقها وظرائفها بحيث يغدو بإمكانه أن يدّعي معرفته بتعاليم الدين الإسلامي ويُقيم الدليل على ادّعائه هذا، يتعيّن عليه أن يتجرّع مرارة المعاناة لسنوات طويلة ويستثمر كل طاقاته الفكريّة ليصل إلى مرحلة الاجتهاد، وطبعاً لا يسع من هو خارج هذه الحلبة أن يستشعر ذلك!

ومع ذلك كلّه، يسمح هذا الدكتور لنفسه بإلقاء هذه الأمور على مسامع جماعة لا تدرك معنى الاجتهاد في الغالب وما هي مقدّماته والأعوام التي يتعين على المجتهد أن يعاني فيها للوصول إليه، ثمّ يقول: إنّ هؤلاء السادة يتصوّرون أنفسهم آلهة ويسمحون لأنفسهم بإبداء الرأي في كلّ شيءٍ وليس على الآخرين سوى الإذعان والسمع والطاعة! فهل يصحّ تصوير المراجع والمجتهدين وعلماء الدين بهذه الصورة؟! وهم الذين يفقدون بصرهم في الغالب بسبب كثرة مطالعاتهم في السنين السابقة، وكما قال صدر المتألهين: (تجفّ رطوبة أدمغتهم فيصابون بالرعاش نتيجة لذلك)! فلماذا نأتي ونختزل جهودهم بكتابة الرسائل العمليّة التي يتحدّثون فيها عن الحلال والحرام! ونضيف إلى ذلك اتهامهم بالتربّع على عرش الألوهيّة وفرض الطاعة على من سواهم؟! أليس هذا كلاماً صبيانيّاً يراد به التمويه على العامة؟! نحن نرى أن هذا تحريفٌ للحقائق لا يستحقّ منا إهدار الوقت في الإجابة عنه.

فما هو السبب الذي يدعوه للذهاب إلى أمكنة لا تدرك هذه الجزئيات والتفاصيل بغية قلب الحقائق وتشويهها؟! إنّ هذا الأسلوب شبيه بما لو قمت بتسطيح الطب وقلت مثلاً: لو شكا ولدي من الصداع يكفي أن أعطيه بعض أقراص البندول فيبرأ من ساعته! وإذا أحسّ بألمٍ في صدره وعانى سعالاً شديداً اشتريت له عقار الاكسبكتورانت من أقرب صيدليّة وينتهي كلّ شيء! فعليكم أنتم أيضاً فعل الشيء نفسه ولا تقربوا الأطباء، فإنهم لا يفقهون شيئاً؟ صحيحٌ أن هذه الأقوال يتمّ تداولها بين العوام، لكن حينما يراد للكلام أن يكون منطقيّاً لا يسعنا التفوّه بمثل هذا! إنّ الذي يقوله الدكتور سروش بشأن الرسائل العمليّة وأنّ كلّ ما يتم تداوله في الحوزة العلميّة هو الفقه والأصول، ولا ينتج من هذين العلمين سوى الرسائل العمليّة التي تتضمّن أربع مسائل في الحلال والحرام، أو بيان عدد ركعات الصلاة لا أكثر! فهذا مثل تسفيه علم الطب وحصره في بعض العقاقير وزرق الحقن!

7 ـ السلوك الانفعالي!!

ومن جملة الأمور التي ينبغي الإشارة لها في مقدّمة البحث أنّ بعضهم يقول: إنّ ما يقوم به الدكتور سروش فاعليّ على الدوام، في حين أنّ ما تقومون به ـ أنتم الحوزويون ـ انفعاليّ! ولا ينبغي أن يكون الأمر كذلك، فالذي ينطلق من موضع الفاعل غالبٌ دائماً، والذي ينطلق من المواقع الانفعاليّة مقهور دائماً ولا ينبغي الاستماع إلى كلامه!!

وهذا أيضاً لا يعدو أن يكون مغالطةً لا تصحّ بحالٍ من الأحوال، فهل كلّ من تصرّف من منطلق الفاعليّة كان تصرّفه صحيحاً مهما كان فعله وسلوكه وقوله؟! وكلّ من تصرّف من منطلق الانفعال لا يكون موقفه صحيحاً حتى لو كان الداعي لانفعاله وردّ فعله أمراً منكراً لا يصحّ السكوت عليه؟! هذه مغالطات وقع فيها الكثير فأخذ يردّد مثل هذه الكلمات قائلاً: إن موقف الدكتور سروش ينطلق من موقع الفعل وموقف العلماء مجرّد ردّ لهذا الفعل! أي أنه مؤثرٌ وهم متأثرون!

لنفترض أنني قمت الآن بفتح الغاز السّام والقاتل عليكم، فمن الطبيعي حينها أن تنفعلوا جميعاً، أو يأتي شخصٌ آخر ويبادر فوراً إلى نشر غازات مضادّة للسم ليبطل مفعول عملي، وعندها سأكون في هذه الحالة فاعلاً ومن عمل على إنقاذكم منفعلاً. فهنا نتساءل: سلوكُ أيّ منا يقوم على الموازين العقليّة الصحيحة؟ هل أكون محقاً في تسميمكم لمجرّد كوني فاعلاً؟ وهل يكون الآخر مبطلاً في إنقاذكم لمجرّد كونه منفعلاً؟!

إنّ الدكتور سروش ـ يعمل من خلال محاضراته ومقالاته ـ على تشويش أفكار الشباب وبثّ اليأس في نفوسهم، ومن الضروري أن يبرز بعض العلماء ليبطلوا الأثر السّيئ الذي يتركه على المجتمع. وأما مجرد الفعل وردّ الفعل فلا يثبت حقاً ولا باطلاً، ومن يدّعي ذلك فهو مغالط، وعلينا أن لا ننخدع بمثل هذه المغالطات. مثلاً: دائماً ما يقوم نشاط وزارة الصحّة في كلّ مجتمع على الانفعال، فحينما ينتشر فيروس أو ميكروب، تعمل هذه الوزارة على استنفار جميع كوادرها وقواها لمكافحة المرض والقضاء عليه. فهل يعدّ ذلك نقصاً في هذه الوزارة؟ وهذا هو ما تقوم به الحوزة العلميّة، فهي بمنزلة وزارة الصحّة، إلا إنها تكافح الأمراض الفكريّة والعقائديّة والروحية والنفسية، فما إن تتفشى السموم الفكريّة حتى توظف الحوزة العلميّة جميع طاقاتها من الطلاب والعلماء والمؤلّفين للإجابة عن هذه الشبهات وإبطال مفعول سمومها. فهل ينبغي لنا استنكار ذلك منها لمجرّد اندراجها في إطار الانفعال؟!

كانت هذه عدة مقدّمات رأينا ضرورة الإشارة إليها.

آراء الدكتور عبد الكريم سروش، وقفات نقديّة

أما نصّ كلمة الدكتور سروش التي ألقاها في جامعة إصفهان، فقد جئت بنصّها معي، كما استمعت إلى نصّها الكامل بواسطة شريط التسجيل، وهنا أشير إلى رؤوس الأفكار التي ذكرها وبعض الردود عليها.

الاختلاف الجوهري بين العلوم الدينيّة والعلوم التجريبيّة

أشار الدكتور سروش في بداية كلمته إلى أنه قد كثر الكلام حول الاتحاد بين الحوزة العلميّة والجامعة، لكن لم تتحقق هذه الوحدة حتى الآن. ثمّ سعى إلى سرد الأسباب الكامنة وراء هذا الإخفاق، وبيّن بعض الاقتراحات، وفي البداية يتعرّض لبعض المطالب نذكرها هنا بشكلٍ عابر؛ حيث قال في مستهلّ كلامه: إن الجامعة مؤسّسة مستوردة! أي أنّ الجامعة قد وفدت علينا من الخارج، فيما الحوزات العلميّة ضاربة في القدم ولم يتم استيرادها حديثاً.

ويجدر بنا الإشارة هنا إلى أنّ أول من وضع حجر الأساس للجامعات في بلادنا هم علماء الدين، كما كان في العقود الأخيرة أمثال المرحوم العصّار والفاضل التوني وغيرهما من علماء الحوزة من الأوائل الذين أدرجوا الفلسفة والكلام ضمن المناهج الدراسية في الجامعات، كما كان العلماء من المشجعين والمؤسّسين للمدارس النظامية والمراكز العلميّة كدار الفنون في إيران ـ حيث كانت دار الفنون بداية تأسيس الجامعات في هذا البلد ـ وكان الذين ترعرعوا في أحضان الحوزة العلميّة ممّن شجّعوا على إقامة مراكز الدراسات العليا وعملوا على تأسيس الجامعة، ثم تشعّبت الدروس الجامعيّة إلى عدّة فروع، ودخل الكثيرُ من المواضيع والنصوص بعد ذلك من الغرب. وطبعاً كان هذا هو مراد الدكتور سروش حين وصف الجامعة بكونها مستوردة.

ثمّ أشار إلى أن الذي يميّز العلوم الجامعية عن العلوم الحوزويّة الدينيّة هو كونها علوماً تجريبيّة قابلة للنقد، خلافاً للعلوم الحوزويّة فغير تجريبيّة ولا قابلة للنقد! وأضاف: إننا إذا أردنا إقامة الوحدة بين الحوزة العلميّة والجامعة فعلينا أن ندرك أنّ روح هذه الوحدة تكمن في هذه العلوم، فلو أردنا تحقيق هذه الوحدة فعلينا إمّا أن نخضع العلوم الحوزوية لتوافق العلوم الجامعية أو نصنع العكس بأنْ نجعل العلوم الجامعية منسجمة مع العلوم الحوزويّة! وهذه مسألة أساسيّة حيث يذهب الدكتور سروش في نظريّة (القبض والبسط) إلى ضرورة جعل المعرفة الدينيّة من جملة توابع العلوم التجريبيّة! وطبعاً لسنا بصدد البحث في نظريّة القبض والبسط وإنما غايتنا الإشارة إلى بعض الأمور التي تعرّض لها في محاضرته، ولذلك البحث مجالٌ آخر.

إذن، فهو يقول بأنّ روح هذه الوحدة تكمن في هذه العلوم. فما هو المراد من ذلك؟ فإنّ الدكتور سروش أقرّ في موضعٍ آخر ـ كما أشار في هذه المحاضرة ذاتها ـ بأنّ العلوم التجريبيّة مؤقتة، حيث يتمّ تداول نظريّة ثمّ تأتي نظريّة أخرى وتنسفها، وهذا هو معنى ما قاله من أن العلوم التجريبيّة قابلة للنقد، فلو أردنا تغيير شكل العلوم الدينيّة وجعلها قابلة للنقد فلابدّ أن لا يبقى هناك أي ثباتٍ في معتقداتنا الدينيّة، وأن تكون مثل العلوم التجريبيّة تماماً. بأن ننظر إلى العصمة مثلاً أو الإعجاز والمعاد وأصل البعثة والنبوّات وما إلى ذلك كما ننظر إلى النظريّة الذرّيّة في النور أو تلك النظريّة المرتبطة بالجيولوجيا التي يتمّ تداولها ردحاً من الزمن ثم تطوى صفحتها. ونحن نرى أنّ هذا ما يقتضيه أسلوب التحقيق في العلوم التجريبيّة، ويعترف الدكتور سروش بأن هذا الأسلوب يعتبر من الاستقراء الناقص الذي لا يؤدّي إلى اليقين؛ فإذا أردنا أن نجعل ديننا مسانخاً للعلوم التجريبيّة، فهذا يعني أن لا يثبت شيءٌ في الدين، فهل هذا ما يريد الدكتور سروش قوله؟!

النقاش والنقد في الحوزات العلميّة

يرى الدكتور سروش أنّه لا يمكن في الحوزة العلميّة تعريض الأصول للنقد، في حين أنّ العلوم الجامعيّة تختلف عنها من هذه الناحيّة اختلافاً جوهريّاً، مما يجعل التقريب والتوحيد بينهما في غاية الصعوبة!

فما هو المراد من هذا الكلام؟ ومن الذي يمكنه قبول هذا الادّعاء؟ وكيف لنا نحن الذين أمضينا الكثير من الأعوام في الحوزة العلمية أن نصدّق ما قاله من عدم نقد المبادئ والأسس في الحوزة، في حين أنّ المعروف والمشهور أن بداية أسلوب المباحثة والنقد والإشكال وإثارة التساؤلات كانت من الحوزات العلميّة. وقد شاع هذا الأسلوب من البحث في المسائل الفكريّة والدينيّة منذ عهد الإمامين: الباقر والصادق، واستمرّ لعصرنا الحاضر؛ فمن ذا الذي يقبل هذا الادّعاء؟! وإن عجبي لشديدٌ من هذا الكلام.

ويقول أيضاً: نعم، هناك نقد إلا أنه يقف عند خطوط حمراء لا يمكن لشخصٍ السؤال عما هو كائن وراءها! فأين تقع تلك الخطوط الحمر؟ طبعاً قد نصل إلى بعض الأسس النهائية، ومنها أساس التديّن والاعتقاد بالله تعالى، لكن ألسنا نقيم الأدلة على وجود الله عز وجل ونشكل عليها ونجادل الأساتذة بشأنها؟ فماذا يعني بقوله: ليس هناك نقد في الحوزة؟!

ويُضيفُ قائلاً: لو أثار الطالب في الحوزة العلميّة سؤالاً فسوف يُجابُ عن سؤاله، لكنه إذا بلغ بتساؤله حدّاً معيّناً، قيل له: هذه شبهة وعليك التوقف عندها وعدم التمادي فيها! ويُحذر من التفوه بمثل هذه الشبهات! ونقول له: عليك أن تحدّد مصداقاً لكلامك، وأما إذا أردت الاكتفاء بقول الأمور على نحو كلي، فعندها لا يتوجّه كلامك إلى هذه الحوزات العلميّة القائمة فعليّاً، في حين أنك تقول: إنما أتحدّث عن هذه الحوزات العلميّة.

وطبعاً دائماً ما يترك سروش لنفسه مفرّاً، فيقول تارة بأنّ الجامعات تقوم على أساس البحث والنقد والتحقيق، فيما تقوم الحوزات على الإذعان والسكوت والتسليم! وفي الوقت نفسه يقول: طبعاً إن الجامعات القائمة حاليّاً ليست كذلك، فإنك لا تجد روح النقد والتحقيق في صفوف الجامعيين، وإنما يكتفون بدراسة الكتب وكتابة بعض الأمور بغية الامتحان والحصول على بعض الدرجات والنتائج التي تؤهلهم للحصول على الوظائف! وأنا لا أعني هذه الجامعات القائمة والكائنة، وإنما أعني الجامعات المثاليّة والتي ينبغي أن تكون!

وعليه نقول له: إذاً لماذا تطرح الأمور وكأنك تعالج الوضع القائم؟ فقد اعترفت بأنّ وضع الجامعات الراهنة ليس مثاليّاً، حيث لا تقوم على النقد والتحقيق، وهذا ما يقوله أكثر الجامعيين أيضاً؛ فهل من المنطقي أن نقارن بين جامعة مثاليّة لا وجود لها إلا في عالم الذهن، وبين الحوزة العلميّة القائمة بالفعل؟!

يتمنى الكثير من الجامعيين أن يتّبعوا الأسلوب نفسه القائم في الحوزة العلميّة من المباحثات الجدليّة التي تتناول منذ البداية أساس الدين والتساؤل عن جدوائيّة الدين والحاجة إليه، ويسوقون الأدلّة والبراهين على ذلك ويؤسّسون القواعد من قبيل: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وقاعدة وجوب شكر المنعم؛ لإثبات الحاجة إلى الدين ومعرفة الله تعالى. ولكنه يذهب في جمع وحشدٍ من الذين لا قِبَلَ لهم بهذه البحوث، بل ربما لم يقرأ بعضُهم حتى كتاباً واحداً في العقائد والكلام ويقول لهم: إنّ جهد الحوزة العلميّة ينصبّ على تربيّة المقلدين ولا تعمل على إعداد الباحثين المحققين، فهل يصحّ ذلك؟ وهل هذا هو الأسلوب المتبع في التحقيق والبحث العلمي؟!

الخط الأحمر في الحوزات العلمية!!

نعلنها صراحةً بأننا لم نجد خطاً أحمر في الحوزات العلميّة، وكان لنا كامل الحريّة في طرح جميع أنواع الأسئلة، فيما تتّهم الحوزة بعدم السماح بالسؤال، وتحذر الآخرين من التسّاؤل أو الجهر به على الملأ! وهذا مخالفٌ للحقيقة تماماً، وطبعاً قد تأمر الحوزة بعدم طرح السؤال أو الشبهة في حضور من يفتقر إلى الاستعداد الكافي لتحمّله، وهو كلام منطقيّ وصحيحٌ تماماً، إذ لا يمكن عرض الشبهات في جميع المواطن وعلى كلّ الناس. وقد أطرح على الأستاذ سؤالاً فيدرك أنني أفتقر إلى بعض المقدّمات التي تساعدني على فهم الجواب عن سؤالي، لذلك يبادرني بالقول: إن سؤالك هذا جيّد إلا أنّ الإجابة عنه تتوقف على ذكر بعض المقدّمات التصوريّة والتصديقيّة التي لم تبلغها بعد، وهذا لا يعني أنّ هناك خطاً أحمر قد وضعته الحوزة، بل هو إرشاد من الأستاذ للطالب وحثه على تعلّم تلك المقدّمات التي تساعده على فهم الجواب بنفسه أو من خلال شرح الأستاذ له بعد تعلّمها، فهل يعني ذلك وضع خط أحمر؟!

نضيف إلى ذلك أن الكثير من المحققين في الجامعات يعترفون بأنّ النقد والبحث يسود الحوزات العلميّة بشكلٍ أكثر مما هو عليه في الجامعات، ويقول الكثير من الجامعيين: إن أكثر الأساتذة والمؤلّفين في جامعاتنا ـ للأسف الشديد ـ يقلّدون الأفكار الغربيّة ويتبعونها مائة بالمائة ويعتقدون أن سعادتنا رهنٌ بالتسليم لآراء الغربيين!

وما نقوله نحن الحوزويون هو دعوة الجامعيين إلى التعمّق في فروعهم الجامعيّة وتناولها بالبحث والنقد والتحقيق وليكن لديهم ـ على غرار الحوزة ـ (بحث خارج) في علم الاجتماع وعلم النفس وما إلى ذلك، فإنّ الكثير منهم يفتقر إلى الوضع القائم في الحوزة وما يقوم به العلماء في دروس بحث الخارج، حيث يكتفي بترجمة الأفكار الغربيّة ثمّ يعمل على نقلها إلى الطلاب تقليداً ويصدع بالقول: (إنّ القول ما قاله الغربيون)!! وقد نجم الكثير من المشاكل الراهنة في الوضع التعليمي لجامعاتنا عن هذه النزعة التقليديّة السائدة عند أكثر أساتذة الجامعات!

التزام طلبة الحوزة العلميّة

الأمرُ الآخرُ أن سروش يرى أنّ هناك في الحوزات العلميّة توافقٌ والتزامٌ ضمنيّ منذ البداية بين الطالب والأستاذ مفاده عدم السّماح بالتمادي في طرح الأسئلة إلى الحدّ الذي يمسّ الأسس والأصول. وأقول: صحيحٌ أنهما ملتزمان عمليّاً لكونهما مسلمين؛ فهما يصلّيان ويصومان ويجلسان معاً ويتباحثان، لكن ليس هناك أيّ تواطؤ بينهما في البحث إلا ما قام عليه الدليل والبرهان. فهل يذهبُ الدكتور سروش إلى وجوب التشكيك في الأصول والأسس، بحيث لو أيقن مثلاً فعليه التشكيك مع ذلك في يقينه، والتساؤل عمّا إذا كانت هناك ضرورة إلى الالتزام باليقين؟ وليس هذا سوى ما يذهبُ إليه السفسطائيون من الشك المطلق، وليسمّه بما شاء. وطبعاً فإن الطالب والأستاذ في الحوزة العلميّة ملتزمان وليسا من الشكّاكين في شيء، ويقولان بحجّية القطع الذاتيّة، ولا يناقشان في أمر آمنا به عن يقين، فهل تريد منهما التشكيك بما أيقناه؟ وهو ما يسمّى بمذهب التشكيك والنسبيّة المطلقة وعدم الاعتقاد بكلّ شيءٍ حتى في هذا الاعتقاد نفسه! طبعاً قد يعتذر الدكتور سروش عن جميع ما ذكرناه ويقول: (لم يكن هذا هو مرادي)، إلا أنه لا يمكن التمسّك بهذا الاعتذار دائماً؛ فحينما يقوم العرف على هذا الفهم، ويدرك هذا المعنى من منطوق كلامه، لا يمكنه القول بأنّ مراده شيءٌ آخر ولم يكن على آلاف الجامعيين أن يفهموا ما فهموه من كلامه! فعلى الإنسان أن يتكلّم بنحو يفهمه الجميع أو جلّهم على الأقل.

القراءة من أجل التغيير أم من أجل الفهم؟!

يقول سروش بأن العلوم غير النقديّة ـ وهي العلوم الدينية والحوزويّة (تحت عناوين العلوم التفسيريّة والتأويليّة) ـ لديها تعهّد سابقٌ مفاده: (إننا نقرأ لكي نفهم)، ولا نقرأ لكي نغيّر، ونعثر على البديل لما قرأناه!

وسؤالنا: طبعاً نحن في الحوزة العلميّة ندرس ونقرأ لكي نفهم الدين؛ فماذا يعني بقوله: لابد لنا في الحوزة من القراءة بغية التغيير؟ هل يريد منّا أن نغيّر الدين؛ فهو يقول: من الخطأ أن نقرأ لكي نفهم، وإنما لابد لنا من القراءة حتى نغيّر! فهل يشمل التغيير هذا حتى الدين والوحي والإيمان بالله؟! وقد أجاب عن بعض الأسئلة في ختام هذه الجلسة والتي استمعت إليها من خلال شريط التسجيل، فقال: ذكرت شيئاً في مقالة (العقيدة والاختبار) والتي نشرت في مجلّة «كيان» فاعترض عليّ بشأنها بعض الأصدقاء. وقد ذكر في هذه المقالة: على الدين أيضاً أن يخضع للاختبار والامتحان، والحقيقة أنه قد أدّى اختباره؛ فبادره بعضٌ بالسؤال: وهل نجح الدين ـ ومنه الإسلام ـ في هذا الاختبار أم لا؟ فأجابَ قائلاً: (نحن نبيّن الكبرى وعليكم تحديد مصاديقها)!

إخفاء الرأي وتعمية المواقف عند د. سروش!!

نقول للدكتور سروش: ألست تعترض على العلماء وتتهمهم بإخفاء بعض الأمور؟! فهل يصحّ منك مثل هذا الكلام بشأن الدّين؟ ولماذا تبهم القول في مسائل الدين ومنها ولاية الفقيه وتعمل على إخفاء الصغريات؟! هناك من الحاضرين والمستمعين لكلامك من يتمتع بالنباهة ويدرك أن الأسلوبَ من أجزاء الكلام؛ فليست الألفاظ وحدها تدلّ على المعاني، بل حتى طريقة الكلام وأسلوبه وسياقه يعتبر من أجزاء الكلام ويفهم منه بعض المعاني الزائدة على الألفاظ!! وإنّ إشكال الإبهام والإيهام يرد عليك قبل غيرك!

اختبار الدين على أرض الواقع، هل فشل الدين؟!

يقول: لقد ذكرنا الكبرى التي تقول (أدّى الدين اختباره) ويمكنكم دراسة تاريخ الدين، فالدين هو الماثل أمامكم في كتب التأريخ! فلنتناول الحديث بدقة أكثر: إنه يشكل على حوزاتنا العلميّة ويتهمها بعدم الفاعليّة في الحاضر والماضي، ونعلم أن الدين الإسلامي الذي تمّ تطبيقه طوال التاريخ ـ عدا المراحل التي كان فيها المعصوم على هرم السلطة ـ إنما تمّ تطبيقه من قبل هذه الحوزات العلميّة، وكلّ ما قدمه الإسلام من اختبارات (إيجابيّة أو سلبيّة) كانت من قبل هذه الحوزات. ويرى أنّ هذه الحوزات والعلوم الدينيّة غير ذات جدوى؛ لأنه يقيس هذه الحوزات العلميّة على الكنائس القائمة في البلاد الغربيّة! وقال: ذهبت في يوم أحدٍ إلى إحدى الكنائس في مدينة نيويورك الأمريكيّة، حيث اعتلى القسّ منصّة الوعظ وأخذ يتكلم بكلامٍ شبيهٍ بكلام خطبائنا! وقد أصبح وضع الكنيسة معروفاً بعد حكمها بالإعدام على غاليلو! فلو ربطنا هذه المطالب ببعضها كانت نتيجتها أن الإسلام قد أدّى اختباره، والدين الإسلامي هو الذي عملت الحوزة على تعريفه، وقد شهدنا أنّ الحوزة العلميّة لم تنجح في التعريف بالإسلام، فلا يكون هذا الدين مجدياً، ولا يمكنه الاضطلاع بدوره بعد هذا الإخفاق التام. هذا ما نراه متفرّعاً ـ كنتيجة طبيعيّة ـ عن مقدّماته وكبرياته. وطبعاً ليس هذا كلامه بل هو كلام الكثير من المفكّرين الغربيين؛ حيث يذهبون إلى عدم جدوائيّة الدين في عصرنا! وقيل: إنّ الفيلسوف أوغست كونت الذي يُسمّى بـ (أبي علم الاجتماع) قد سبق أمثال الدكتور سروش في ذكر هذه المطالب! حيث قسّم (كونت) تاريخ الإنسانيّة إلى ثلاث مراحل: المرحلة الإلهيّة، والمرحلة الفلسفيّة، والمرحلة العلميّة! ولم يحكم الدين إلا في المرحلة الإلهيّة حيث كان التفكير السائد يقوم على أنّ الله يفعل كلّ شيء، وأما حالياً فالمرحلة هي مرحلة العلم، ولم تعد المرحلة مرحلة الدين! هذا هو كلام أوغست كونت، فهل تريد قول الشيء نفسه؟

من الضروري تهذيب المؤلّفات من كلام أمثال أوغست كونت، حيث أدّى إلى تسميم الثقافة البشريّة والفلسفة الإنسانيّة!! وها هم أولاء جاؤوا لينسجوا على المنوال نفسه، وأخذوا ينادون بالدعوة إلى الوحدة بين الحوزة العلميّة والجامعة، ويفسّرون هذه الوحدة بمعنى جعل العلوم الحوزويّة قابلة للنقد، وأن تتمّ قراءتها بدافع التغيير! فهل تذهبون إلى تغيير الدين والاستعاضة عنه ببديل ليحلّ محله، وسيكون ذلك البديل بطبيعة الحال من العلوم البشريّة؟!

من جهة أخرى، يقرّ سروش بعدم إمكان التعويل على الاستقراء والتجربة، وعليه لا ينتجُ من ذلك سوى اليأس والتشكيك! فأرشدونا إلى موضع ثابت وذي قرار لنستقرّ عليه ونطمئنّ إليه!

إذعان المجتهد للأدلة والبراهين لا لغيرها

ونجده يكرّر القول ثانية بأنّ المناخ الجامعي هو مناخ عدم التسليم والإذعان، في حين أنّ مناخ الحوزات العلميّة هو مناخ الإذعان والتسليم!

وبرغم وضوح المسائل في هذا الباب، نجد أنفسنا مضطرّين إلى بيان أنّ الطالب في الحوزة العلميّة ما دام طالباً ولم يبلغ درجة الاجتهاد والتحقيق بعد، فما عليه سوى الاستماع إلى الأفكار والآراء ليكوّن عنها بعض التصوّرات في ذهنه، وطبعاً هذا هو السائد في كل الفروع العلميّة؛ فهل يدخل الجامعيون إلى الجامعة في عامهم الأول وهم مجتهدون في فروعهم الدراسيّة، أم يقال لهم: عليكم الإصغاء إلى الدروس لعدة أعوام حتى تستوعبوا الآراء والأقوال جيّداً، ومن ثمّ إذا بلغتم مرحلة الاجتهاد وغدوتم من أصحاب الرأي، عندها لا يكون هناك موضعٌ (للتسليم)؟ وها هو الدكتور سروش يتهم المؤسسة الدينية بالإذعان والتسليم المطلق، وهذا كذبٌ محض؛ لأن المجتهدين لا يذعنون لأحد، بل يحرم عليهم ذلك؛ إذ يحرم على المجتهد أن يقلّد مجتهداً آخر، إلا إذا كان مجتهداً متجزءاً، فعندها يجوز له تقليد مجتهد آخر في الأبواب التي لم يبلغ فيها مرحلة الاجتهاد.

هل عمل الحوزات تزيين الدين؟!

الأمر الآخر أنّ الدكتور سروش يقول: إنّ الحوزة تعمل على إعداد الوعّاظ والخطباء، والخطباء هم الذين يتحدّثون إلى عوام الناس ويعملون على تزيين الدين لهم. ويضيف قائلاً: إن هذه هي آفة علماء الدين والحوزات العلميّة، حيث تعمل على إعداد المبلغين ووعاظ الأخلاق! لأن في ذلك يكمن خطر الجهل والتأثر بالعامّة!

في حين أننا نشاهد أسلوب الموعظة قد ورد في القرآن الكريم؛ حيث قال تعالى: ﴿**ادْعُ إِلِى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾ (النحل: 125) وعليه فإنّ الحوزات العلميّة في ذلك إنما تعمل بأسلوب القرآن الكريم، هذا أوّلاً. وثانياً: هل من القبيح إعداد الواعظين في مجال الأخلاق؟ وثالثاً: هل الموعظة تعني تزيين الدين ومصحوبة بالتأثر بالعامّة؟! كيف تتعامل مع الطفل مثلاً عندما تعطيه دواءً ناجعاً ولكنه شديد المرارة؟ ألست تمزجه بشيءٍ من الحلوى حتى تعالجه به؛ فلو عمد المبلّغ والواعظ إلى إضافة شيءٍ من الشِعر أو القصّة أو الحكاية لدعم مطلبه الأخلاقي والديني حتى يكون أكثر تأثيراً في السامعين، هل يُعدّ هذا عيباً ونقصاً فيه؟!

قراءة الشعر وخداع العامّة

والعجيب أنّ من بين الإشكالات التي أوردها سروش قوله: إنّ الخطباء يقرأون الأشعار ويروون الحكايات!

ونقول: إذا كنت تشكل على قول الشعر، فإنك أوّل من رفع لواءه حيث يمثل الشعر ركناً أساسيّاً في أكثر محاضراتك! بل إنك عمدت في هذه المحاضرة نفسها إلى الإصرار على قول الشعر، وألصقت بعض التهم بالحوزة والمؤسّسة الدينيّة وقدّمتها إلى الشباب في قوالب شعريّة! تقول: إنّ خطباء الحوزة متأثرون بالعامة، ويعملون على خداعهم! فيحقّ لنا أن نتساءل عن معنى العامّة؟! في حين أنّ الجامعيين الذين تلقي عليهم المحاضرات والذين يدرسون في الفروع الفنيّة والهندسيّة، وفيهم من لم يقرأ حتى كتاباً واحداً في الدين والفلسفة أو المذهب والحوزة العلمية، وليس لهم أيّ علمٍ بالاجتهاد والحوزة، وإذا كان ملمّاً بهذه الأمور لن يكون أفضل حالاً من بني صدر حيث قال: (لقد بلغت مرحلة الاجتهاد لأنني قرأت كتاب معالم الدين)، أفلا يكون أمثال هؤلاء الجامعيين عواماً كسائر الناس بالنسبة إلى العلوم الإسلاميّة؟ ومع ذلك تلقي عليهم المحاضرات وتتحدث إليهم عن الحوزة العلميّة والحكماء والفقهاء وعلم الأصول ودراية الحديث والرّجال وما إلى ذلك، وتنفرد ببعض الآراء وتنقلها إليهم وتقرأ الشعر أيضاً، أفلا يُعدّ ذلك خداعاً للعامّة؟ إذ تطلق مفردة العامّي على كلّ شخص يجهل فناً من الفنون ولم يختصّ فيه، وأنت تقوم بإلقاء المحاضرات على مثل هذه الطبقة من الناس وليس فيهم من يسعه الوقوف بوجهك وردّ أقوالك، وعليه لا يكون هذا إلا تضليلاً وخداعاً للعامّة! فلا يتمثل العامة بجماعة البقالين والعطارين فقط، بل الكثير من الجامعيين هم من العامّة فيما يتعلّق بغير مجال اختصاصهم، فالذي لم يدرس الفلسفة عامّيّ في الفلسفة، وهكذا!

ولاية الفقهاء وسلطتهم واتهام الحوزة باستغلال السلطة!

الشيء الآخر الذي قاله: إن الأمر الآخر الذي طرأ على حوزاتنا العلمية بعد انتصار الثورة، هو تربّع الحوزويين على عرش السلطة! ويقول: إنّ الذين يدرسون حاليّاً في الحوزات العلمية، سيتسنّمون المناصب بعد مدّة، ويكتسبون ولايةً على الناس، ويحظون بمقام الممثليّة عن القيادة في المؤسّسات، وهذه آفة أخرى حيث أصبحت القدرة والإدارة بأيدي هؤلاء. ثم يستطرد: إنّ المدرسة التي تعمل على إعداد العلماء، تعمل على إعداد الفقهاء أيضاً، ومن بين هؤلاء سيتحدّد من سيقود البلاد، إنّ تلك المدرسة عبارة عن حوزةٍ علميّةٍ دينيّة موجودة في بلادنا، فالعلوم الدينيّة حاليّاً من العلوم التي تمنح السلطة والقدرة للذين ينتسبون إليها، فيصبح قاضياً ويتربع على منصّة القدرة ويغدو ممثلاً للولي الفقيه في المؤسسة العسكرية وغيرها من المؤسّسات الأخرى وتغدو له ولاية على غيره، وتصبح له سطوة خطابيّة، ويحصل على مراتب ومناصب لا تمنح لكلّ شخص بسهولة، فهي خاصّة بعلماء الدين، وإنّ المناصب التي يحصلون عليها تمنحهم القدرة والولاية والإدارة والنفوذ والتأثير وتجعل هناك من يخضعون لسلطانه، وليس هذا بالشيء الهيّن، وقد كان هذا الوضع سائداً في مرحلةٍ من مراحل تاريخنا الثقافي.

ويقول: لم يكن السبب في معارضة عددٍ من الفلاسفة والحكماء والعرفاء للفقهاء دائراً حول الأمور العلميّة، بل لأنّ الفقهاء قد اكتسبوا اعتباراً آخر يتمثل بالسلطة والقدرة؛ ولذلك يتصدّى لهم الحكماء والعرفاء بالنصيحة ويطلبون منهم مراقبة أنفسهم وعدم الاغترار بالسلطان.

إذا كان الأمر منحصراً في النصيحة فهو أمرٌ جيدٌ، ولكنه ليس بالشيء الجديد، ففي الحوزة أيضاً هناك من أساتذة الأخلاق من ينصح ويذكّر بعدم الاستفادة السّيئة من السلطة، ولو أراد الدكتور سروش وعظ الفقهاء فلا بأس في ذلك، ولكن الذي يُستفاد من مجموع كلماته ووصول المؤسّسة الدينية إلى السلطة وخداع العامة وما إلى ذلك شيءٌ آخر. وقد قال في بحث التقليد والتحقيق: أتعلمون لماذا تبحث المؤسسة الدينيّة حاليّاً في الإسلام الفقهي وولاية الفقيه ووجوب إطاعة الولي الفقيه وأمثال ذلك؟ إن سبب ذلك يكمن في سعيها إلى إخضاع العامّة وإبقائهم تحت إمرتها، ولازم ذلك خداعهم، والتحدّث معهم بما يعجبهم! وقد قال صراحةً في هذه الكلمة: إن هذا الكلام من علماء الدين يصلح للتجارة وعالم السياسة، وهذا جيّد لإبقاء الناس تحت إمرتكم والإمساك بزمام السلطة وبذلك تتحكّمون في عصب التجارة!! ثم يضيفُ قائلاً: إنّ نصيب الفقهاء في الحوزة من السياسة أكبر من نصيب سائر علماء الدين في الفروع الأخرى، فالفيلسوف والمؤرّخ أقل حظاً في ذلك! وكأنّ (الولاية) ضربة حظّ نالها المجتهدون والفقهاء، وإنّ الذين لم يصلوا إلى السلطة والحكومة يعانون من سوء الحظ! ثم يقول صراحة: إنّ غير الفقيه محرومٌ من هذه الامتيازات الدنيويّة!!

وأنا أناشد هنا ضمير الدكتور سروش وأسأله أن يحكّم وجدانه ويتأمّل قليلاً في ما يريد بثه بين صفوف الشباب! فالجميع يعلم أنّ السيّد الإمام الخميني هو الذي أقام صرح الحكومة الإسلاميّة على ولاية الفقيه؛ فهل من العدل والإنصاف أن نتحدّث عن الإمام ـ ولو تلميحاً ـ بمثل هذا الكلام في حين لا زالت الوفود الخارجيّة تأتي من البلدان البعيدة لتشاهد آثار زهده وتنعم النظر إلى بساطة عيشه! فهل يسعى سائرُ فقهائنا ومراجعنا إلى طلب الدنيا والقدرة كما أراد الدكتور سروش تصويرهم في أذهان مخاطبيه؟! لولا زهد العلماء وقداستهم وتقواهم لما تجمهر الناسُ حولهم. هناك في المجتمع الكثير ممن هو أغنى من علمائنا وفقهائنا ومجتهدينا وطلابنا، وأرى من الجنون أن ينتسب شخصٌ إلى الحوزة لغرض الحصول على الأموال والرفاه الدنيوي، فكلّ من ينتسب إلى الحوزة يعلم منذ البداية عدم إمكانيّة الوصول إلى الثراء والعيش الرغيد من خلال الحوزة العلميّة، بل حتى أبواه يعلمان ذلك ومن هنا ينصحانه أحياناً بعدم الانتساب إلى الحوزة العلميّة إشفاقاً منهما على حياته ومستقبله المادّي! فماذا تقول بعد هذا؟! ولماذا تعمل على إشاعة هذا الجو من سوء الظن وتقرأ أشعاراً مفادها أنّ السادة يصبحون قضاة والقاضي هو الذي يسرق أحياناً ويأكل حقوق الناس؟! ولابد للسامع على كلّ حال من تطبيق هذه الأشعار والأمثال على مواردها، وما تريده هو أن يبحث السامعون عن الصغريات بأنفسهم، أفلا يُعتبر هذا بمجموعه إضعافاً للنظام في إيران؟ وأما وضع الطلاب المعاشي فحدّث ولا حرج بعد أن كثر اللغط حوله في كافة أنحاء إيران، بل وفي جميع أرجاء العالم. ومع ذلك لا يقوم الطلاب لتحسين وضعهم المعاشي بالتظاهر في الشوارع وأمام الوزارات وأمثال ذلك، لأنهم يجدون النظام نظاماً إسلاميّاً ويعتبرونه منهم ويرون ضرورة المحافظة عليه، ولذلك لا يرون من الصحيح القيام بمثل هذه الأمور، فهل يحتاج ذلك إلى بيان الحالة المتواضعة لمعيشة الطلاب المتعارفة والعرفيّة. نعم يمكنك العثور على بعض الأفراد من الذين ينتسبون إلى الحوزة ومع ذلك يركب سيّارة فارهة، أو يمتلك مصنعاً ربما ورثه من أبيه! وأنا لا أنفي أن يكون بين الحوزويين ـ شأنهم شأن سائر الطبقات الاجتماعية الأخرى ـ من هو طالح أيضاً، ولكن هذا لا يصلح مسوّغاً لتعميم العقوبة على المؤسسة الدينيّة بأجمعها!

سروش ينصب نفسه ناطقاً باسم الجامعيين!

ثمّ أشار إلى أنّ المتخرجّين من الجامعات يُخفقون في الحصول على فرص العمل، ولا يتسنّمون المناصب الإداريّة في البلاد، فلا ينال هذه الحظوة سوى علماء الدين!

وهنا يجدر بي الاعتذار من الكثير من الأساتذة والجامعيين؛ إذ يتخذ كلامي طابع المقابلة؛ فقد نصّب الدكتور سروش نفسه ناطقاً رسميّاً عن الجامعيين فأخذ يتحدث باسمهم، فيما الكثير منهم عندنا يرفضون هذا الكلام، لأنهم منصفون وواقعيون. وإذا اتخذ ردّنا طابع المواجهة والاصطفاف أمام الجامعيين، فلا يعني ذلك التعميم، وإنما نخصّ به الدكتور سروش والمؤيدين لمنهجه الفكري.

قداسة العلوم الحوزويّة بين الرفض والقبول

ويبحث سروش في قداسة العلوم الحوزويّة ويقول: لقد حظيت هذه العلوم بقداسة في غير محلها إذ ليس لرأي الحكيم والفقيه أيّ قداسة، وأضاف: إذا كان القرآنُ مقدّساً، وإذا كانت السنّة مقدّسة، فإنّ هذه القداسة ستسري بالتدريج لتعمّ رأي هذا الحكيم وذلك الفقيه، وبذلك تكتسب كثيرٌ من الأمور قداسة تبعيّة وعارضة، رغم أنها لا تستحق التقديس.

نقول: إن هناك اختلافاً بين رأي في الجغرافيا مثلاً ورأي في الدين ـ وإن ترشحا من أفكار بشريّة ـ وذلك لأنّ متعلق الرأي الديني أمورٌ دينيّة مقدّسة من المعتقدات والقيم الأخلاقيّة وهذه الأمور تتمتع بقداسةٍ ذاتيّة، فيما متعلّقات العلوم الأخرى لا تتمتع بمثل هذه القداسة. وهو يقول: يجب أن يتنزل الفقهاء عن مرتبتهم السّامية، ويعترفوا صراحة بأنّ فهمهم فهمٌ إنسانيٌّ وبشري، وهو كسائر العلوم ليس له أيّ قداسة! وفي الحقيقة تعود آراؤهُ هذهِ إلى سلسلة من المبادئ الفكرية القائمة على المنهج الليبرالي الذي يؤمن بالمجتمع المفتوح، والقائل: إنّ لكلّ فردٍ رأيه الشخصي وهو كسائر الآراء الشخصيّة الأخرى لا يتمتع بأيّ قداسةٍ تميّزه عن غيره!

مزعمة: الحوزات غير مسؤولة عن إيمان الناس!!

دققوا جيّداً حيث يقول: ليست الحوزات العلميّة مسؤولة عن إيمان الناس وإجبارهم على الإيمان! فما عليكم إلا بيان الدين، ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر!

ونقول لهُ: وهل هذا غير المشروع الليبرالي الغربي؟! وهذا من قبيل أن يقال للطبيب: ليس عليك إلا أن تصف الدواء للجذامى ووضعه أمامهم، فمن شاء تناوله ومن شاء تركه، وليمت من يمت ولينشر العدوى بين الناس من شاء منهم، فلست مسؤولاً عن حياة الناس أو موتهم؟! فنقول: إذاً ما معنى وصف الأنبياء بالأطبّاء الدوّارين بطبّهم؟ فإذا كانت وظيفة الأنبياء مجرّد بيان الدين، لقالوا: هذا هو الدين وليأخذ به من شاء، ولم تكن هناك حاجة لكي يتحمّلوا العناء والصّعاب ويتجرّعوا الغصص في وعظ الناس وإرشادهم، ولما أقاموا الحدود والتعزيرات، ولما أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر. وقد وصف القرآن الكريم النبيّ الأكرم’ حيث قال: **﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾** (الشعراء: 3)؛ فهل يعني هذا مجرّد بيان الدين أم يعني الغيرة والحرقة لإبلاغ الدين وإيصاله إلى الناس؟

وكما ذكرنا، فهذه الفكرة تقوم على أساس الليبراليّة الغربية؛ حيث تقول: لكلّ فردٍ الحقّ في الذهاب إلى الكنيسة أو الملهى أو حانات الخمر والقمار أو المكتبة العامّة، وعلى الحكومة أن تعمل على بناء وإقامة المعابد والملاهي وحانات الخمر والجامعات، والجميع حرٌّ في اختيار ما يشاء من هذه الأمور وليس من واجب الدولة منعه، وإنما تقتصر مهمّتها على بيان الفوائد والأضرار والحلال والحرام!!

لكننا نقول للدكتور سروش: إننا نعيش في بلادٍ إسلاميّة يتعيّن فيها على العلماء والحوزات العلميّة أن تحول دون وقوع المفاسد وأن تحدّ من نشاط المفسدين، حيثُ قال تعالى: **﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الكِتَابَ وَالمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالقِسْطِ﴾**،ثمّ قال: **﴿وَأَنزَلْنَا الحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾** (الحديد: 25)، وقد أطبق جميعُ المفسرين على أنّ هذا المقطع الثاني ناظرٌ إلى الجانب العملي وتنفيذ الأحكام وتطبيقها، أي أنّ الأنبياء وقادة الدين مسؤولون عن الجانب التطبيقي للدين وتنفيذ الأحكام والوقوف بوجه كلّ المخالفين، والذي يتراءى هو أنّ الدكتور سروش قد توهّم أن إيران بلد غربيّ وحسبها تعيش الأجواء السائدة في السويد وإنجلترا!

الوحدة بين الحوزة والجامعة ممكنة لا مستحيلة

وممّا قاله للأسف الشديد: إذا بقي الوضع على ما هو عليه سوف لا يكون هناك إتحادٌ بين الحوزة العلميّة والجامعة؛ للاختلاف الجوهريّ بينهما ولكونهما يعالجان نوعين مختلفين من العلوم، وما لم تعتبر الحوزة العلمية علومها من المعارف البشريّة لا يكون هناك اتحادٌ بينهما، وستبقى هذه الوحدة المزعومة وحدة صوريّة، لا وجود لها إلا في عالم الألفاظ، ثمّ قال: لم يجلس الربّ في الحوزة ويصدر الفتاوى، كما لم يقم النبيّ الأكرم‘ والأئمة الأطهار^ في هرم الحوزة للإفتاء، بل هناك مجموعة من الفقهاء والعلماء والمتكلّمين الذين لا يتجاوز كونهم مثل سائر أفراد البشر.

**نقول:** هذا ليس كلاماً جديداً، فالكلّ يعلم أنهم من سائر البشر، إلا أنّ هذه القداسة إنما يحصلون عليها لكونهم ينقلون كلام الله، وكلام الله مقدّس. يقول العلماء: نحن نرى ـ بوصفنا من المختصّين في معرفة الدين ـ أنّ هذا هو حكم الله والوحي والإسلام والنبيّ والإمام. وفي الوقت نفسه يعترفون قائلين: نحن نذهب إلى (التخطئة) دون (التصويب)، فقد نعطي رأياً ولا يكون مصيباً للواقع! إلا أن الكلام في أنّ هؤلاء العلماء والفقهاء قد أفنوا حياتهم في (معرفة الدين)، وهم أكثر من غيرهم تخصّصاً في هذا المجال، وبما أنّ الدين ووحي الله من الأمور المقدّسة، لذا تكتسب فتاوى الفقهاء وجهودهم قداسةً، وليست هي قداسة لشخص الفقيه، وإنما قداسة لعلمه، و قداسة هذه العلوم متفرّعة عن قداسة متعلّقها وموضوعها.

إنّه يقول: هناك اختلافٌ جوهريّ بين الحوزة العلميّة والجامعة، وعليه يستحيل قيام الوحدة بينهما! لكننا نقول له: نحن نعتقد بإمكان إقامة هذه الوحدة، دون أن تكون هناك ضرورة لزوال الفوارق الجوهريّة بين العلمين، فالوحدة لا تكون بين العلوم، وإنما بين الرؤى والأسس الفكريّة، فنفس الجامعيين الذين يدرسون العلوم التجريبيّة يؤمنون بسلسلة من المحاور العقائديّة التي يمكن من خلالها إقامة الوحدة بين هاتين المؤسّستين العلميتين.

طريقته في التعامل مع الروايات وكتاب مفاتيح الجنان!

ويستمرّ أسلوب الإبهام عند الدكتور سروش حتى بالنسبة للروايات حيث يقول: إنها كتبت في مرحلة من التاريخ وتمّ العمل بها، ولم يبق لبعضها سوى القيمة التاريخيّة، فلابد من المحافظة عليها لهذه القيمة، أما بعضها الآخر فلابد من تهذيبه من كثيرٍ من الروايات إلا ما كان منها يحظى بقيمةٍ تاريخيّة! وإذا لم توافق الحوزة على هذا الكلام، فلأنها لو قبلته لم يبق لها ما تعتاش عليه، حيث تستمدّ وجودها من نقد ودراسة هذه الروايات!

نقول: إن نقد الروايات لا ينسجم مع ما ذكره الدكتور سروش، فعمل الفقهاء والمجتهدين ينصبّ على نقد الروايات، بل إنّ التفقه يعني التخصّص في فهم الروايات والآيات والبحث فيها، إلا أنّ هذا البحث وهذه الدراسات لا تقوم على أساس عبادة ذلك العلم وهذا الاختصاص!!

كما يهاجم الدكتور سروش كتاب مفاتيح الجنان ويقول: اقرؤوا كتاب مفاتيح الجنان الذي كتبه أحد علماء الحوزة العلمية، ستجدون فيه رقية لوجع الأسنان، ولا أدري ما إذا كان هناك عاقل في الوقت الراهن يؤمن بأنّ وجع الأسنان مردّه إلى دخول دودةٍ فيها، ولكي تخرج هذه الدودة لابدّ من قراءة تعويذةٍ تقول: أيها الدودة التي دخلتِ في سني! أخرجي بإذن الله! وهذا الدعاء موجودٌ بنصّه في مفاتيح الجنان! فهل هناك حاليّاً من يؤمن بهذه الطريقة من العلاج؟!

نقول للدكتور سروش: أولاً: إنّ هذا لا وجود له في مفاتيح الجنان على النحو الذي ذكرته! وثانياً: لو اعتقد شخصٌ بما وراء الطبيعة والميتافيزيقا، وآمن بالأسباب والمسبّبات غير التجريبيّة التي لا يمكنك مشاهدتها في الأنابيب وأجهزة المختبرات! واعتقد كذلك بتأثير الدعاء والإذن الإلهي، فاعلم أنّ مثل هذه الأمور قد تحقّقت بالفعل وعلى نطاقٍ واسع، وقد كان لعلمائنا ـ برغم عبدة العلوم التجريبيّة ـ الكثير من هذه الكرامات. وأساساً ما هو موقفكَ من المعجزات؟ هل تتعامل معها بنفس الأسلوب المجهري؟ بل نرجع ونقول: هل هذه الطريقة التي تتبعها هيَ الصحيحة في النقد العلمي؟ وهل هي النهج الصحيح في نقد كتاب مفاتيح الجنان وهو ينبوعٌ عذبٌ في الأخلاق والعرفان والدعاء والكثير من النعم الروحيّة على الناس، ومع ذلك تعمل على إسقاط قداسته وحرمته وما فيه من الأدعية الشريفة في أعين الجموع بهذا الأسلوب؟ فهل يحتوي هذا الكتاب الكريم على تعويذة وجع الأسنان فقط، ولا يشتمل على غيرها؟ إنّ هذا الأسلوب من النقد يؤدّي إلى تشكيك العامة بمجموع كتاب مفاتيح الجنان! وطبعاً أعلم أنك ستعتذر في النهاية وتقول: لم يكن مرادي هو التشكيك، كما هو دأبك في جميع المسائل المماثلة؟!

إنّ الإسلام الذي ندين به يتضمّن القرآن الكريم ونهج البلاغة والصحيفة السجّاديّة وغيرها من الأدعية المرويّة عن سائر المعصومين، وفيه الحوزات العلميّة والفقهاء، ولا يزال هذا الدين بعد مضي أكثر من أربعة عشر قرناً يقدم التضحيات والشهداء، ومع ذلك تعمل على التشكيك فيه وتجرّده من صفة القداسة، وتتنزّل بالفقهاء على حدّ تعبيرك من مكانتهم! فلو أسقطنا مفاتيح الجنان وبحار الأنوار وما يفهمه المفسّرون من القرآن، والفلسفة وأسفار صدر المتألهين، وفهم الفقهاء ومراجع التقليد للدين في الحوزات العلميّة، فما الذي سيبقى من الدين؟ وعندها من الذي يرشدنا إلى الدين؟ بل وماذا يعني الدين؟

الهجوم على أسفار صدر المتألهين

ثمّ يصل الدكتور سروش إلى الأسفار ويقول: يشتمل كتاب الأسفار الأربعة لصدر المتألهين الشيرازي على بحوثٍ فلسفيّة، وليس هو طبعاً كتاب دين بالمعنى الأخصّ للكلمة. ونلاحظ فيه كلاماً عن المرأة، وقد ذكر الملا هادي السبزواري في حاشيته على هذا الكتاب أنّ صدر المتألهين إنما ذكر النساء والحيوانات في سياقٍ واحد لكونهنّ ـ ذاتاً ـ من جنس الحيوانات، وقد أعطين شكل الإنسان ليرغب الرجال في نكاحهنّ!

نقول: أولاً، ليس هذا كلام صدر المتألهين بشأن المرأة. وثانياً: لا يتحدث الملا هادي السبزواري عن جميع النساء من حيث الذات، وإن تعابير من قبيل: (كدنَ يلتحقنَ بالحيوانات)، و(أغلبهنّ سيرتهنّ الدّواب)([[11]](#footnote-12))، يهدفُ إلى شيءٍ آخر غير الذي فهمته. وثالثاً: هل تزرُ وازرةٌ وزرَ أخرى؟ فلماذا أخذتم النصّ بجريرة الهامش؟! وهل الذي يتمّ تدريسه في الحوزة العلميّة هو متن الأسفار أو حاشيته؟ ولو قلت: لا يزال هذا الكتاب يُدرّسُ في الحوزات في حين تمّ إعدام أحد المحشين عليه في النظام الإسلاميّ العادل، لكان أوفى بغايتك وأقرب لذوق العامّة!!

لو قمنا بانتقاء هذه المفردة الواحدة من جميع كتاب الأسفار، لا بل من حاشيته فقط، ثمّ نقوم بنقلها إلى العامّة وإلى جمعٍ من الناس أغلبهم من الذين لم يطالعوا الأسفار وربما سمعوا باسمه فحسب، ونقول لهم: إنّ أساتذة الحوزة العلميّة كأمثال سماحة آية الله جوادي الآملي، وآية الله محمد تقي مصباح اليزدي، وسماحة آية الله حسن زاده الآملي ـ حفظهم الله ـ يدرّسون هذا الكتاب، سيقولون عندها: إنّ علماء الحوزة العلميّة من هذا المستوى يدرّسون هذا الكتاب المشتمل على هذه المضامين، فما ظنّك بالآخرين؟! فهل هذا الأسلوب صحيحٌ أيها الدكتور؟! لو أردنا نقد كتاب الأسفار بحضور جمع من الجامعيين والعلماء والمحقّقين والباحثين، فهل نتعامل معه بهذه الطريقة المجتزئة والمبتورة والمحرّفة؟! لماذا أهملت الحديث عن مضامين الكتاب الأخرى؟! ولماذا أقدمت على إسقاط قيمة الأسفار؟ ولماذا عملت على تحطيم شخصيّة مدرّسي الأسفار؟ وأزريت بالحوزات التي يدرّسُ فيها الأسفار؟! هل يصحّ تضليل الشباب الساذج؟

ثمّ أضاف: لا يزال هذا الكتاب واحداً من المناهج التدريسيّة في الحوزة العلميّة، وقد قلت للسادة بأنهم إذا لم يعملوا على نقد هذا الكتاب فسيظهر من يعمل على نقده!

أيّها الدكتور! إنّ النقد العلمي غير هذا الذي تتصوّره، وما قمت به ليس نقداً لمفاتيح الجنان والأسفار! بل هو شبيه بشرح الفخر الرازي على إشارات ابن سينا، حيث قال عنه الخواجة: إنه إلى القدح أقربُ منه إلى الشرح!

النقد العاطفي أو العلمي؟! لماذا الغمز من قناة نهج البلاغة؟!

ثمّ يذهب الدكتور سروش مدجّجاً بذخيرةٍ كبيرة من العواطف والمشاعر إلى بعض الكتب الواردة في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين× حيث ينصح بعدم استشارة المرأة لضعف عقلها وخطل رأيها وما إلى ذلك، ثمّ يقول: عليكم أن تبيّنوا موقفكم تجاه هذا النوع من المسائل، فإن كنتم تنكرونها فاعملوا على إزالتها!

نقول: إنّ علماءنا يدركون هذه الأشياء، وإذا كان هناك ضعفٌ في السند حققوا فيه، بل هناك أساساً علم خاصّ في هذا الباب، ويعمل المتخصّصون في هذا على نقد هذه الأمور وفقاً للأساليب التخصّصية، حيث يُعدّ علم الحديث فناً تخصّصيّاً، ولكنهم مع ذلك يحتاطون ولا يسمحون لأنفسهم بإزالة كلام أمير المؤمنين× بمثل هذه البساطة، ويتخوّفون من القيام بذلك ويحقّ لهم التخوّف. وأما إذا كنت تريد أن تخلق عندهم الشجاعة الكافية، فهذا شأنك.

ونعود إلى التذكير بمستوى الأفراد الذين تخاطبهم ونقول: لماذا لا تناقش هذه الأمور مع المختصّين في نهج البلاغة لتقف على شروحهم وتفسيراتهم وبيان أسباب تلك الكلمات وظروفها؟ فإن أمثال هذه الأمور بحاجة إلى جهدٍ علمي وتحقيقي، ومع ذلك تنتقي منها ما تشاء وتنقلها إلى مجموعة غير مؤهّلة فتغيّر نظرتها نحو مجمل نهج البلاغة وجميع الروايات! في حين يأخذ العلماء بجانب الاحتياط، ويعملون ما أمكنهم على حفظ كلام المعصوم بنصّه من خلال التحليل والتوجيه والتوضيح المنطقي، وهو جهدٌ مقدّس، ولكنك ما إن ترى عدم تناغم كلام الإمام مع النظريّة الليبراليّة الكذائيّة والمتعلقة بحقوق المرأة، تأمر بإزالتها من دون أدنى تريّث أو تأنٍ! وقد قال العلامة المجلسي في بداية كتابه بحار الأنوار: لقد عملت من أجل حفظ أحاديث المعصومين^ على جمع حتى الروايات الضعيفة، ولكنك تنصح بكل سهولة وبساطة بالتحلي بالجرأة والشجاعة حتى تجاه نهج البلاغة! فإذا كان الاحتياط أسلم، ألا يكون هذا من الموارد التي يجدر فيها الاحتياط؟!

إتهام السيد الطالقاني بالتزيين!!

يقول: إنّ التفكير المنبري الخطابي هو في الأساس عمليّة تجميليّة، وهي آفة نشاهدها في بعض نشاطات حوزاتنا العلميّة، حيث يتم تزيين الدين وتجميله لترغب فيه العامّة وسواد الناس، وليس هذا منحصراً بنا فحيثما ذهبتم وإلى أيّ بلد ذهبتم وتغلغلتم في مواقعه الدينيّة هناك ستلاحظون الشيء ذاته، فقد ذهبت إلى مدينة نيويورك الأمريكيّة وصادف يوم الأحد فدخلت الكنيسة واستمعت إلى القسّ، ويمكنكم تصديقي إذا قلت: إنّ من السهل لكم أن تستمعوا لمنبر ذلك القسّ في بلادنا أيضاً من دون أدنى نقص!

نتساءل: ما الذي يُخفيه الدكتور سروش من وراء تشبيه منابرنا بمنبر القسّ في الكنيسة؟ ألا يحكي ذلك عن اعتقادٍ راسخ يحمله الدكتور سروش وأنصاره ومؤيّدوه، بأنّ وضع حوزتنا العلميّة ومؤسّستنا الدينيّة هو نفس وضع القسيسين من النصارى في العصور الوسطى؟! فهؤلاء هم الذين يضربون أعناق العلماء ويقتلون أمثال غاليلو! فهل يصحّ تصوير المؤسسة الدينيّة في أذهان الناس على هذه الطريقة؟!

كما أنه قد تعرّض إلى السيّد الطالقاني أيضاً وقال: دخل وفدٌ كوبيّ في بداية انتصار الثورة على السيد الطالقاني، فأخذ السيد يشرح لهم الدين وذكر لهم رؤية الإسلام، فعقّبَ الوفد الكوبيّ قائلاً: إذا كان هذا هو الإسلام حقاً فهو دينٌ جيّدٌ ونرتضيه ونكون نحن من المسلمين أيضاً.

يقول الدكتور سروش: إن هذا من مصاديق تزيين الدين! أي أنّ الطالقاني عمد إلى تزيين الدّين ولذلك أعجبوا به! إلا أننا نقول: بما أنّ الدين الإسلامي ينسجم مع الفطرة الإنسانيّة السليمة، فإنّ الفطرة تستجيب له بكل يُسر وسهولة إذا أحسنّا التعريف به. إلا إنه يصف هذه العملية بتزيين الدين وهو عملٌ يمتهنه المنبريون والخطباء وقام به السيّد الطالقاني وهو من الآفات!

وهنا أيضاً يستدرك الدكتور ويقول: بناءً على ما نقل عن السيّد الطالقاني، وذلك كي لا يقطع على نفسه خط الرجعة!

تهمة: إخفاء الحوزات العلمية للدين!!

الشيء الآخر الذي يقوله الدكتور سروش: إنّ العلماء يُخفون بعض الأمور عن الناس، ولا ينبغي لهم إخفاؤها عنهم، بل يجب تقديم الدّين إلى الناس كما هو فإن أعجبهم أخذوا به، وإن لم يعجبهم لم يأخذوا به!!

فنتساءل: ما معنى هذا الإخفاء؟ فإذا ذهبنا إلى التبليغ ودعونا الناس إلى قول الصدق مثلاً، فهل هناك ضرورة إلى بيان سلسلة من المباحث البرهانيّة المعقدة في فلسفة الأخلاق تبيّن منطلقات حُسن الصدق وقبح الكذب وأدلتهما وأسسهما؟ وهل يعود ذلك إلى العقل العملي أو النظري؟ وما هو المبنى الذي يؤسّس عليه الفيلسوف كانط مثلاً في علم الأخلاق؟ وما هي النظرية التي نذهبُ إليها نحن؟ فهذا من الأمور الواضحة وهو مذكورٌ في جميع النصوص التربويّة من ضرورة التكلم بما يتناسب وفهم الناس. فالكثير من المطالب يتناولها العلماء في دروسهم ويشبعونها بالبحث والنقد والتحقيق، ثم يقدّمون للناس لبّ الكلام وخلاصة ما توصّلوا إليه، لعدم استعدادهم الكافي للبحوث الدقيقة، بل ليست هذه وظيفتهم، فهم بدورهم أيضاً يترقبون خلاصة ما يتوصّل إليه العلماء في بحوثهم الحوزوية.

فلماذا لا تصرّح بالمطالب التي نعمل على إخفائها عن الناس؟ هل يعني أنّ هناك شيئاً يرفع من رصيدنا المادّي ولا نريد للناس أن يعرفوه؟ لماذا تلجأ إلى هذا النوع من الإبهام في القول؟ وهل هذا النوع من التعاطي هو محل بحثنا ونقاشنا؟! أحياناً تكون المطالب العلميّة والدينيّة شبيهة بالأدوية والعقاقير التي نحصل عليها من الصيدليات التي لا تعطينا الدواء ما لم تكن بأيدينا وصفة طبية، فهل يحقّ لنا في هذه الصورة مؤاخذة الأطباء على إخفاء الدواء عنا؟! إنّ بإمكان الأطباء إجابتنا عندها بأنكم لا تتحملون أعراض هذا العقار أو أنكم لا تعرفون طريقة تناوله. فهل يسمّى هذا إخفاءً؟! فكذلك العلماءُ حينما لا يحدّثون الناس عن بعض الأمور لعدم استعدادهم لتقبّلها، أو لأنهم يُسيؤون استغلالها بسبب عدم استيعابهم لحدودها. مضافاً إلى ذلك ألم تتعرّض سورة الحديد لكثير من الأمور التي ستفهمها وتدركها الأجيال القادمة؟ وأنت تقول: ليس من شأن عالم الدين أن يخفي شيئاً حتى وإن لم يحن وقت بيانه، إذ لو لم يحن وقته لما قاله اللهُ تعالى ورسوله!!

وهذا الكلام أوهى من أن أكلّفَ نفسي عناء الردّ عليه! فهل أخفى الله شيئاً في سورة الحديد؟! وهل يحقّ للمريض مؤاخذة الطبيب على إخفاء خصائص الدواء وتركيبته وتأثيره الفسيولوجي وعدم بيانها له؟!

انتقاد الشهيد مطهري وقداسة الفلسفة الإسلاميّة

ثمّ ينتقل الدكتور سروش إلى الشهيد مرتضى مطهّري ويوجّه إليه سهام النقد بسبب تقديسه للفلسفة وإشكاله على إقبال اللاهوري لعدم دراسته الفلسفة الإسلاميّة. مشيراً بذلك إلى أنّ تقديس غير المقدّس قد شمل حتى من كان بحجم ووزن الشهيد مطهري في الحوزة العلميّة. ويقول الدكتور سروش: إنّ هذه الفلسفة ليست فلسفة إسلاميّة! وفي الوقت نفسه يثني على إقبال اللاهوري قائلاً: أعلم أنه لم يقرأ الفلسفة الإسلاميّة، إلا أنه درس في ألمانيا وإنجلترا، ونالَ شهادة الدكتوراه من ألمانيا! وإليك نصّ كلام الدكتور سروش: أقولُ لكم إنّ ما يعرفُ في حوزاتنا العلميّة بالفلسفة الإسلامية، واكتسب صفة القداسة بسبب هذه التسمية، لا يمكن ربطه بالإسلام بأيّ رباط، فالفلسفة التي أوجدها المسلمون إنما هي فلسفة من بين عشر فلسفات!!

وهذه هي الليبراليّة الثقافيّة بحذافيرها التي تنادي بالنظر إلى الفلسفة الإسلاميّة والتعامل معها كما نتعامل مع سائر الفلسفات الأخرى، وأن نختار من بينها الفلسفة التي تروقنا! ونضيف للدكتور سروش: إنّ هذه أبحاثٌ تخصصيّة حُدّد فيها المقدار الذي اُخذ من الفلسفة اليونانيّة، والمقدار الذي قام حكماؤنا بإضافته إليها فيما بعد، مضافاً إلى أنّ علماءنا انتقدوا الكثير من آراء أرسطو، وعليه لم يكن علماؤنا مجرّد مقلّدين في أخذ المنطق والفلسفة اليونانيّة. وهل تداول هذه المسائل عند اليونان قبل الإسلام يُثبتُ شيئاً؟ فالكثير من العلوم كانت موجودة قبل الإسلام كالرّياضيّات والهندسة، فإذا تداولها الإسلام فيما بعد وأضاف إليها من عنده لا تكون مقدّسة! إنّ كلامك هذا ساذج جدّاً وينطوي على خداعٍ للعامّة. فلابدّ من التدبّر في أنّ العلماء الذين أخذوا الفلسفة والمنطق هل تناولوها عن تحقيق أم تقليد؟ فإن كان عن تقليد فهو مردود لأنّ الكثير منه قد أخذ عن تدبير وتحقيق، ورفضوا بعضه، كما أضافوا عليه من عندهم، وليس من الصحيح طرح هذه المواضيع أمام العامّة بالشكل والأسلوب الذي تنتهجه والذي يؤدّي إلى التشكيك بمجموع الفلسفة، وتتهم الشهيد مطهّري وجميع أساتذة الفلسفة الإسلاميّة بالانخداع وتقديس الفلسفة! ويقول: إنّ أوّل الأضرار التي تنجم عن تقديس الفلسفة الإسلامية هو عدم الاهتمام بسائر العلوم والفلسفات الأخرى، تحت ذريعة أنّ تلك العلوم أسّسها الكفار لنشر الكفر، بينما الفلسفة الإسلاميّة قد أسّسها المسلمون. ثم يقول: علينا أن نفسح المجال للأفكار (الجديدة). وهنا ألفت انتباهكم شيئاً ما إلى كلمة (جديدة)! هذه الكلمة هي عبارة أخرى عن التغيير الذي تقدّم أن ذكره حيث قال: (علينا أن نقرأ كي نغيّر) وبذلك نفسح المجال للأفكار الجديدة! ويقول هنا صراحة: إنّ الفلسفة الإسلاميّة ليست هي الفلسفة الوحيدة، كما أنها ليست أفضل الفلسفات الممكنة! أي أنّ هناك ما هو أفضل منها! وهنا نسأل الدكتور سروش أنْ يدلنا على هذه الفلسفة الفضلى، وطبعاً نحن نعرف تلك الفلسفة! فهي تتلخّص في العلمانيّة والليبراليّة! ويضيفُ قائلاً: إنّ تقديس الفلسفة الإسلاميّة قد ترك أثره علينا، ويظهرُ هذا التأثير عندما نقرأ المذاهب والفلسفات الأخرى، حيثُ لا نقبلها باطمئنان، بل يبقى هناك شكّ وتخوّف. إنّه يرى أنّ هذا يؤدّي إلى غلقنا الأبواب أمام سائر العلوم والمدارس، أو أن نتردّد في قبولها وعدم قبولها بطمأنينة! فهل ينبغي قبول الأفكار الفلسفيّة الأجنبيّة برحابة صدر، في حين نشهّر بصدر المتألهين والشيخ الرئيس ابن سينا والشيخ الشهيد مرتضى مطهّري ونعتبرهم من المخدوعين؟! ونتجاوز كلام أمير المؤمنين في نهج البلاغة بكلّ بساطة؟! فإلى متى هذا الإغراق في التأثر بالغرب والخضوع للأجانب؟! فإن كانت الحوزة العلميّة تعمل ـ بزعمك ـ على تزيين الدين، فإنك تعمل على تزيين الأفكار الليبراليّة الغربيّة المنحطة، وتحاول جرّ شبابنا نحو الانحطاط! دع العلماء والمفكرين والمخترعين والمكتشفين والمبدعين ينبثقوا من أحضان الإسلام وإيران ليثبتوا خواء هذا الكلام، ويؤكّدوا أن بالإمكان أن يكون العالم إلهيّاً وربّانيّاً!!

فرق الشبهة عن السؤال!

يستعرض الدكتور سروش فرق الشبهة عن السؤال، وهو ما أشرت له في بداية الكلمة، وها أنا أكرّر ثانيةً أنّ هذه البحوث ابتدائيّة للغاية، ومن الظلم إضاعة وقتكم فيها، ولكنها على أيّ حالٍ تطرح على هذا النحو الذي يضطرّنا إلى الرد. فالكلّ يعلم أنّ كتبنا مفعمة بعبارات من قبيل: الشبهة الأولى، والشبهة الثانية، والشبهة الثالثة. والنزاع ليس حول تسمية الشبهة والسؤال، بأن نسمح لشخص أن يسأل سؤالاً، فإذا بلغ به حدّاً نقول له: من هنا تحوّل سؤالك إلى شبهة!! والدكتور سروش يقول: لابد أن يكون الشخص السؤول من أكثر الناس احتراماً في الحوزات العلميّة، وليس ذلك الذي ينكبّ على تأليف الكتيّبات من الذين يحفظون كلّ ما يقال لهم! وكأن الحوزويين بأجمعهم من المؤلّفين للكتيّبات! فيقول: يجب على الشخص أن يطرح الشبهات وأن يُحترم لذلك! فنقول: إذا كان مجرّد السؤال يقتضي الاحترام فلابدّ أن يكون الشكّاك المطبق من أكثر الناس احتراماً على هذا الرأي! فإذا كان جورجياس القائل: لا وجود لشيءٍ في العالم، ولو كان موجوداً لما أمكن التعرّف عليه، ولو أمكن التعرّف عليه لما أمكن تعريفه.. كان جورجياس في أوج التشكيك، فهل يجب أن يحظى باحترامٍ زائد على غيره؟ فإنْ قلت غير ذلك كان نقدكَ في غير محله، ففي الحوزة العلميّة سؤال وشبهات، ونقاشٌ متواصلٌ بين الطلاب والأساتذة، والملفت أنه يقول: إنّ بعض الطلاب في الحوزة يراجعونه ويطرحون عليه مشاكلهم العقائدية!! ويقول: إنّ من جملة مشاكلهم أنهم لا يستطيعون البوح بها في الحوزة العلميّة! فنقول: أين هم هؤلاء الطلبة؟ لنتحدّث معهم لنعرف من هو الذي سألوه؟ ومن هو الذي أخافهم؟ نعم، قد يشعر الأستاذ من لحن سؤال الطالب أنّ لديه عزماً على الالتزام العملي بسؤاله وشبهته، ولذلك يعطيه بعض التنبيهات والتحذيرات وينصحه بعدم الإغراق والغوص في هذه اللجج العميقة مادام هو غير مستعد لفهمها، وأما أنهم لا يجيبون عن الأسئلة العقائدية أو أنهم يمنعون السؤال أساساً! فهذا محض كذبٍ وافتراء على الحوزة العلميّة.

ويتوجه إلى الشيخ الرئيس أيضاً ويقول: سمعت ذات مرّةٍ أحد الكبار ـ يعني كبار الحوزة ـ قال في بحث: إنّ الشيخ الرئيس كتب في هذا الموضوع خمس صفحات! أنظروا إلى مدى التقديس لكلام الشيخ الرئيس، فليكتب أكثر من ذلك أو أقل، فهل الكميّة هي المقياس؟ أم المقياس هو الاستدلال العلمي، حيث البرهان هو المتبع، ولكن إذا غدا الشيء سنة مقدّسة، أغلقَ باب العقل والتحقيق، وحلّ محله التحجّر والتخلّف!!

أيّها الأعزاء! احكموا بالعدل وأنصفوا، هل هذا الشيء هو المتبع في بحوث الحوزة العلميّة؟ بأن يكتفي الأستاذ حينما يسأله السائل بمجرّد أمره بالسكوت لأنّ الشيخ الرئيس كتب في ذلك خمس صفحات! أو أنّ قصد الأستاذ أنّ هذه مسألة دقيقة وقد بحثها ذوو الاختصاص بالتفصيل، وأنها أكبر مما يُتصوّر حتى كتب الشيخ الرئيس فيها خمس صفحات، دونَ أنْ يكون مراده التبجّح بهذا العدد من الصفحات، وأن على الطالب أنْ يُغلق فمه ولا يسأل! بل على العكس، إن أساتذتنا عندما يبحثون ينتقدون أحياناً حتى الشيخ الرئيس، ويردّون بعض آرائه أيضاً، وطبعاً يقبلون كذلك الكثير من آرائه بعد إشباعها بالبحث والنقد والتحقيق، ويستدلون على ذلك ويعلّمون الطالب على الاستدلال أيضاً.

الحلال والحرام في التفكير والسؤال!

وممّا قاله: إنّ السؤال عندما يَعرض على الذهن لا يعرفُ حلالاً أو حراماً، وقد نصحت بعض الأخوة بطرح كلّ سؤال يرد إلى أذهانهم، حيثُ يعرضُ السؤال للفرد بشكلٍ تلقائي، وهو في ذلك كالأحلام التي يراها النائم والتي لا يكون له سلطان عليها، ومن طريف ما يذكر في هذا الشأن أنّ جحا قصد ذاتَ يومٍ بقالاً وانهال عليه ضرباً وشتماً وهو يقول: لماذا تطلع لي في النوم كلّ ليلة؟! وهكذا بالنسبة إلى السؤال حيثُ لا يمكن صفعه بسبب عروضه التلقائي على الذهن!

نقول: قد يكون المنامُ مسبباً عن بعض المقدمات الاختياريّة التي يقدم عليها الفرد أثناء اليقظة، فتكون تلك المقدّمات اختياريّة، ويمكن وصفُ المنام الذي نراه بسببها بالحسن والقبح بالنظر إلى مقدماته. حيث يمكن للفرد أن يعيش في أجواءٍ وينظر فيها بعض المشاهد باختياره، فيؤدّي ذلك إلى رؤية بعض المنامات. وهكذا السؤال، فقد يكون تارة بمنزلة الشجرة التي تنمو بشكلٍ طبيعي، فيعرض على الذهن تلقائيّاً، وقد يكون تارة أخرى بمنزلة النبتة التي يُعمل على زرعها وغرسها في التربة صناعيّاً، وذلك بأن نقحم السؤال في ذهن السامع والطالب والجامعي إقحاماً، فلا يكون ظهوره طبيعيّاً. ويبدو لنا أنّ الكثير من الاستفهامات التي يلقّنها الدكتور سروش للكثير من الشباب بمنزلة تعليق الأغصان والأوراق الصناعيّة على جذع شجرةٍ طبيعيّة، ولم تنبثق من بنات أفكار الشباب أنفسهم. وعليه فإنّ ما يقوله من جبريّة التساؤل لا يعدو كونه بياناً شعريّاً وعاطفيّاً مبهماً، إذ يمكن إثارة السؤال باختيار الفرد، من قبيل ما يقوم به الدكتور سروش حيثُ يذهب إلى وسط جمعٍ من الناس ويثير عندهم علامات الاستفهام باختياره، في حين أنّ تلك التساؤلات لم تخطر على أذهانهم قبل الاستماع إلى كلمته. وعليه لابدّ من بيان مقدمات الموضوع بشكلٍ صحيح ومطابق للواقع، فإن طرأ على ذهن السامع بعدها سؤال كان طروّهُ طبيعيّاً، أمّا أن يعمل على شحن ذهن الجامعي بركامٍ من الأسئلة والتشكيكات في الدين، ففي ذلك الحلال والحرام والصحّة والبطلان والحسن والقبح، حيث يؤدّي ما يقوم به من إثارة التشكيكات إلى تبعات، من قبيل تجريد السامع من عقائده وتنكّره للصلاة وتركها مثلاً، ولا يكون مجرّد سؤالٍ عفويّ وتلقائي يمكن تجاوزه ببساطة.

**ويقول:** إنّ السؤال بمنزلة الضيف الذي أوصى (مولوي) بوجوب إكرامه!

**ونقول:** إذا عمد الضيف إلى حرق منزل المضيف، هل يبقى وجوب إكرامه قائماً على ما هو عليه؟! وإذا أرسلنا شخصاً ليدخل داراً منتحلاً صفة الضيف بغية هدم الدار وتقويضها! هل يكون ضيفاً محترماً، أم هو خائنٌ يستحقّ العقاب والتعزير؟! إنّ الدكتور سروش يعمل على إثارة الشباب فلسفيّاً، ويقحم الأسئلة في أذهانهم صناعيّاً، ويقوم بتشكيكهم في الدين والفلسفة الإسلاميّة والقرآن الكريم ونهج البلاغة والحوزة العلميّة والفقه والفقهاء والمجتهدين، ولا كرامة لمثل هذا الضيف، وإن الذي يرسل مثل هذا الضيف إنما يعمل على خيانة صاحب الدار والمضيف! فهل كلّ ضيفٍ محترمٌ؟ أليست هذه الكلمات مجرّد ألفاظٍ شعريّة وعاطفيّة؟ وهل ينحصر هذا الأسلوب بالخطباء والواعظين، حيث تزعم أنّ وظيفتهم ترديد الأشعار وخداع العامّة، مع أنه الأسلوب والمنهج نفسه الذي تسير عليه؟!

أكثر الكلمات سطحيّة وسذاجة!!

ثمّ يقول: كيف يمكن للوسط الجامعي أنْ يحلّ هذه المسألة والحالُ أنه يُتحدّثُ إليه أحياناً بالأساليب الخطابيّة السطحيّة التي يُتحدّثُ بها إلى العامّة، وأحياناً قد تكون مصحوبة بالتدليس والحذر، ويكون مغلفاً ومبهماً أحياناً، وليس من الصحيح مخاطبة الوسط الجامعي بنفس الأساليب السطحيّة التي يتحدّثُ بها إلى العامة!

ونقول: أولاً: إنّ ما يقوم به الدكتور سروش في خطاباته في الوسط الجامعي يحتوي على أكثر الكلمات سطحيّةً وافتقاراً إلى الاستدلال والبرهنة المنطقيّة في عصرنا! وثانياً: إنّ بعض الجامعيين ـ كما أسلفت ـ من أمثالك يعتبرون كسائر العوام في بعض المسائل الدينيّة، وليس هذا عيباً ونقصاً فيهم، فأنا والسادة الجالسين مثلاً، بل وحتى المجتهدين عندنا عوام بالنسبة إلى الكثير من المسائل، ولذلك يقصدون الأطباء لعلاج مشاكلهم الصحيّة، وما ذلك إلا لإقرارهم بجهلهم في هذا المجال، وإذا وصف لهم الطبيب دواءً لا يحقّ للمجتهد أنْ يتشدّق قائلاً: نحن مجتهدون، وينبغي أن نعلم سرّ وصفك لهذا الدّواء، وكيفيّة تناوله وكميته! فعليه لابدّ للجميع من احترام كلّ فردٍ في مجال اختصاصه. وهكذا الأمرُ بالنسبة إلى الجامعيين حيثُ يقرّون بجهلهم بالكثير من المسائل ويبادرون إلى التوجّه بالأسئلة إلينا حول الفلسفة والكلام والفقه والأصول وفلسفة الأخلاق والسياسة! وأكرر ثانية: إنّ ما ينسبه الدكتور سروش من آرائه الشخصيّة إلى الطبقة الجامعيّة ليس صحيحاً، حيثُ إنّ الكثير من الجامعيين الذين تربطنا بهم بعض الصلات لا يذهبون إلى هذه الآراء، ويدركون أننا متخصّصون في بعض الفروع، كما أنهم متخصّصون في فروع غيرها، وإننا نجهل فروعهم كما يجهلون فروعنا التخصّصيّة، والذي لا يريد أن يكون جاهلاً في فروعنا بوسعه أن يتعلّم الدروس التي نطويها طوال السنوات التي مكثناها في الحوزة العلميّة، وأنا إذا لم أرغب بالبقاء جاهلاً بالطب، يقال لي: إنّ الطريق أمامك مفتوحٌ، وكتب الطبّ الدراسيّة متوفرة في الجامعات الطبّية لتدركَ أسرار بعض العقاقير العلاجيّة.

إذن، فما يتشدّق به الدكتور سروش مجرّد كلمات في غاية السذاجة والبساطة والسطحيّة، ومع ذلك يتخذها للأسف الشديد منهجاً له وأسلوباً يكرّره في مقالاته وكلماته، وكأنه يذهب إلى التخصص في جميع الفروع والفنون إلا في الدين، وإن كان مقتضى نظريّته في (القبض والبسط) نفي جميع أنواع التخصّص، ويُحتمل أنه وفقاً لهذا المنهج لا يرى حُرمة وقداسة لأيّ تخصّص، خاصّة في الدين، ولذلك يطلعُ علينا في كلّ يوم ليربط الحصان خلف العربة!

سروش والنصائح العطوفة!

وآخرُ ما اختتم به كلامه نصيحة لم يبخل بها على العلماء مفادها مراعاة الصلاح والتقوى في العمل، وعدم النظر إلى الدروس والعلوم التي يتلقونها كبضاعة للتكسّب والاعتياش! وأن لا يأمروا الناسَ بما لا يفعلون!

فانظروا أيّها القرّاء الكرام إلى هذا النوع من الكلام وفي هذه الأجواء وهذه المقدمات التي لا تؤدّي إلا إلى نتيجةٍ مفادها أنّ علماءنا أخذوا يتمتعون بالولاية والسلطان، ومضافاً إلى ذلك أخذوا يعملون على اكتناز الأموال من الذهب والفضة وسائر الثروات، ويعتاشون على العلم!! ولكي يطعّم كلامه ويُكسبهُ صِبغة موضوعيّة يقول: وطبعاً على الجامعيين أيضاً أن لا ينظروا إلى علمهم بوصفهِ مكسباً وحرفة، ولكنه يعقبُ ويضيفُ قائلاً: ولكنّ لهؤلاءِ حكماً آخر! ولا يبيّن ذلك بشكلٍ واضح، ويرى المصلحة بترك التوضيح! لأنه يدركُ أينَ يكمن مصداق التكسّب بالعلم! ولا أريدُ هنا أن يذهبَ التصوّرُ بأحدٍ إلى أننا ننتقد الطبقة الجامعيّة بشكلٍ عام، ولكن حينما يتحدّثُ الدكتور سروش باسم هذهِ الطبقة، يتخذ ردّنا ـ لتوضيح الأمور والحقائق بطبيعة الحال ـ صبغة المقارنة والانحياز، برغم اعتقادنا الراسخ بنزاهة أغلب الجامعيين وبراءتهم من هذا الكلام الذي يقوله سروش، وهذا ما أكّده لنا الكثيرُ من الجامعيين الذين تربطنا بهم أواصر الصداقة.

ويكرّر النصيحة قائلاً: لا ينبغي لطبقتنا الدينيّة أن تفكّر بهذا الأسلوب، وأن لا تعتاش وتتكسّب عن طريق العلم، خصوصاً إذا كان هذا التكسّبُ مصحوباً بالإسراف والتبذير!

نقول للدكتور سروش: هل للكبريات التي تذكرها صغرياتٌ أم لا؟ فإن كنتَ تتحدّثُ عن مجرّد أمورٍ افتراضيّة، فليس لكلامك معنىً وكان في غير محله! وإنْ كنتَ تعني بكلامك هؤلاء الطلاب والفقهاء الحوزويين والجامعيين، وباختصار إذا كنت تعني الحوزة العلميّة والجامعة القائمتين بالفعل، فهل تشمل هذه الكبريات السيّد الإمام الخميني وسماحة السيّد القائد الخامنئي ورئيس الجمهوريّة وممثلي الولي الفقيه أم لا؟ لا يمكنك التهرّبُ بالقول: إنك لا تعني هؤلاء! إذ لو لم يكن هؤلاء مقصودين بكلامك، فمن الذي تقصده؟! فمن الذي يتمتع بالقدرة والسلطان غيرهم؟! فلماذا تبطن القول وتخفي آراءك وفي الوقت نفسه تتهم العلماء بإخفاء آرائهم؟! ولماذا تهرّبت من الإجابة عن السؤال المتعلق بولاية الفقيه؟ فلم تجب وأنت جريءٌ وتعمل على إعداد جيلٍ جريءٍ ومقدام؟!

وإذا كان مرادك من هذه النصائح مجموع الطلاب في الحوزة، فقد تقدّم وأن قلنا: إنه لا ينبغي الشك في غباء الذي ينتسب إلى الحوزة العلميّة لطلب الدنيا! وهذا ما يدركه الجميع حتى عامة الناس، فهناك من يعاني المشاكل مع أسرته بسبب اعتراضهم على انتسابه إلى الحوزة لما يعلمونه من بؤس العيش وشظف الحياة فيها! وهذا ما يستشعره المنتمي إلى الحوزة العلميّة بكلّ وجوده. ومع كلّ هذا تغرّبُ في الكلام عن الحوزة وتشرّق، وتتهم المنتمين إليها بالاعتياش والتكسّب على طلب العلم؟! نعم، قد تشاهد بعض اللصوص المتلبّسين بزي علماء الدين، كما نشاهدهم نحن أيضاً، ولكن هل يصحّ تعميم القول على الجميع، واعتبار هؤلاء اللصوص الأنموذج الصادق الذي يمثل الحوزة العلمية، وإصدار الأحكام الجائرة بحق جميع المنتسبين إلى هذه المؤسسة العلمية الدينيّة المقدّسة؟! فهذه مغالطة لا تليق بشأنك، إذ لا تتناسب والأسلوب التحقيقي والبحث والتقييم العلمي. وأنت بدورك تدرك التبعات التي يتركها هذا النوع من الخطاب على مجتمعنا الثقافي! فهل يترك هذا الكلام من تأثيرٍ على سامعيك غير التشكيك بولاية الفقيه والحكومة الإسلاميّة، والنظام الذي أقامه العلماء، والدين الذي تعمل الحوزة العلميّة على بيانه للناس، والعلوم التي يدرسونها في الحوزات العلميّة؟ وهل الهجمة الثقافيّة تعني غير هذا؟!

لقد قال رئيس الجمهوريّة المحترم في صلاة الجمعة مؤخراً: نتهم بتجميع السلاح العسكري في حين أننا لا نرقى إلى الدول الأخرى في حجم الاستيراد العسكري بعد أن تسلّحنا بسلاح الإيمان، فسلاحنا هو إيمان المتطوّعين وحرس الثورة وهؤلاء الشباب، ونحن نعتمد على هذه الدعامة القويّة، وعلى أساس هذه الدعامة صمدنا في الحرب لثمان سنواتٍ كاملة، ولا نزال نعمل على صيانة البلاد، وأصبحنا أكبر قوّة في المنطقة، لأنّ سلاحنا هو العقيدة المحمولة في صدور آحاد أبناء هذا الوطن من الجامعيين وطلاب العلوم الدينيّة والمتطوعين.

أسألك أيها الدكتور سروش: ما هو سبب هذا الإيمان؟ أفلم يكن الإمام الخميني هو مصدر هذا الإيمان؟ ألم يكن سبب هذا الإيمان إيثار شخص من العلماء المنتمين إلى الحوزة العلميّة والذي يتصدّى حاليّاً للاضطلاع بمهام ولاية الفقيه ويبذل كلّ ما بوسعه من أجل الإسلام؟ ألم يكن هذا التفاني في الإسلام حصيلة جهاد هؤلاء العلماء الذين أمضوا سنواتٍ مديدة من أعمارهم بين السجن والمنفى؟ فانظروا إلى هؤلاء كيف عاشوا في الظروف الماضية؟ وانظروا إلى الظروف التي يعيشونها حاليّاً؟ حيث نشاهد الأوضاع التي يعيشها أقطاب الحوزة من علمائنا في الظروف الراهنة، فهؤلاء لو كانوا يطلبون الدنيا لما انتسبوا إلى الحوزة العلمية، ولشقّوا لأنفسهم طريقاً آخر، وأنت تدرك جيّداً أنّ طرق التكالب على الدنيا كثيرة، كما تدرك العامّة أنّ طرق جمع الأموال والثروة ـ بالمعنى الخاص ـ لا يكون عبر الحوزة العلميّة. وها أنتم تطلقون هذه التهم والكنايات الجارحة لإضعاف إيمان هؤلاء الشباب، أفلا يعني ذلك تجريد هؤلاء الشباب من سلاحهم الذي سلحتهم به الثورة الإسلاميّة؟ وهل تعني الهجمة الثقافيّة غير هذا؟ نعلم جيّداً أنّ أكثر الغارات شدة وحدّة تكمن في تجريدنا من أكثر الأسلحة كفاءة، وهذه هي أشدّ الهجمات وأخطرها على المستوى الكمّي والكيفي، إذ مادام إيمان جيل الشباب والشعب قويّاً، لا يمكن للثقافة الإباحيّة أن تجد لنفسها موقعاً للتأثير على أبناء أمتنا. وإذا كان الإيمان قويّاً لا يغدو السلاح العسكري فاعلاً ومؤثراً، ولكن لو تمكّن الأعداء من إضعاف إيمان المتطوّع الذي دفعه إلى التواجد في الخطوط الأماميّة من ساحة القتال والمواجهة والضغط على الزناد، لا يغدو بوسعه التوجه إلى الجهاد والضغط على الزناد!! وهذا ما يقوم به الدكتور سروش بقصدٍ أو بغير قصد!! فأيّ شيء دفع الشباب إلى الخطوط الأولى من جبهات القتال سوى ثقتهم الراسخة بصدق الإمام الخميني وأتباعه، وتفانيهم بعلماء الدين وقداستهم؟ وليس هذا التقديس لشخصياتهم، بل تقديساً للإيمان وللخالق ووحي السّماء والمعاد والدين، إذ ليس للعالم تقديسٌ في نفسه، بل يكتسب حرمته وقداسته من قِبل قداسة الدين والعلم المقدّس الذي يحمله! وها أنت تهاجم هذا العلم وهذه الحوزات العلميّة، في حين يعترفُ الجميع بأنه لولا هذه الحوزات العلميّة لما كانَ أيّ أثرٍ للدين والإسلام، ولما قامت هذه الثورة ولا هذا النظام. ألم يقل الإمام الخميني: لولا علماء الدين، لما كان هناك أثرٌ للإسلام؟!

من هنا نقول بضرورة قيام الوحدة بين الحوزة العلميّة والجامعة على محور الدين، في حين يذهب الدكتور سروش إلى الوسط الجامعي ليقول: يستحيل إقامة الوحدة بين الحوزة العلميّة والجامعة! ويقول: ما دام الوضع على ما هو عليه، وما دامت العلوم التي يتداولونها هي هذه العلوم، وما داموا يعملون على تقديس هذه العلوم وهؤلاء العلماء، لا يسعنا الاتحاد معهم!! أليست هذه مخالفة صريحة للإمام الخميني؟!

سروش والمخالفة العمليّة للإمام الخميني

ولكي تتضح مخالفته العمليّة لولاية الفقيه وتعاليم سماحة السيّد الإمام الخميني، والتي تعتبرُ أشدّ من مخالفته القوليّة، أختم كلامي بنقل جزءٍ من وصيّة الإمام الخميني حول الوحدة بين الحوزة العلميّة والجامعة، حيثُ يقول: «وصيتي للجيل الحاضر والآتي بعدم الغفلة، وأن يعمل الجامعيون والشباب الشجاع والكريم على توثيق عرى الصداقة والتفاهم مع علماء الدين وطلاب العلوم الإسلاميّة، وأن لا يغفلوا عن مؤامرة العدو الغادر والغاشم، وعليهم بمجرّد رؤية فردٍ أو جماعة تسعى ـ بالقول والفعل ـ إلى بذر الشقاق والنفاق أن يعملوا على نصيحتهم وإرشادهم، فإن لم ينفع معهم النصح، فلابد من مقاطعتهم وتحجيمهم، وأن لا يسمحوا للمؤامرة بضرب أطنابها، إذ بالإمكان وأد الفتنة في مهدها».

وأخيراً، الاستعداد للمناظرة

نقول للدكتور سروش: إنّ جميع المخلصين في البلاد يدعون إلى الوحدة، فيما أنت ـ للأسف الشديد ـ تعمل على بثّ الفرقة، ولو كنّا في هذا المدّعى بحاجةٍ إلى البحث والحوار فإنني بوصفي طالباً صغيراً أعلن عن موافقتي وبكلّ تواضعٍ للجلوس معك على طاولةٍ للحوار، ولا أرى من المناسب لأساتذة الحوزة العلميّة وكبار العلماء محاورتك في هذه الأمور؛ وحينما يرى الفرد الدين والقرآن الكريم ونهج البلاغة والدعاء والحوزة العلميّة والفقاهة والمرجعيّة والفكر الإسلامي والفلسفة الإسلاميّة في خطر، لا يبقى هناك مجالٌ للسكوت والمداراة!

الحوزة والجامعة والوحدة النموذجية

مشروع متكامل لأطروحة تقارب الحوزات والجامعات

الشيخ علي رضا الأعرافي([[12]](#footnote-13)\*)

ترجمة: صالح البدراوي

المقدمة

تمثّل النخب والكفاءات إحدى أهم العوامل التي تدلّ على حيوية المجتمعات البشرية وانسجامها وفعاليتها. وتعود وحدة النخب على المجتمع بفوائد كثيرة، منها الهدوء والسكينة والأمل والثقة بالنفس وبُعد النظر، كما تؤدّي إلى إطلاق الطاقات والجهود بأقصى إمكانياتها والمحافظة عليها من الهدر والاستنزاف، وتشمل النخب طيفاً واسعاً من العلماء والسياسيين والأُدباء والمبدعين والفنانين وأصحاب القنوات الإعلامية المختلفة.

من هنا، فإنّ إقامة الوحدة فيما بين هذه الرموز، يعدّ واحداً من حقوق المجتمع الذي يطمح إلى التطور والرُّقي.

والمصداق الأوضح والأشمل لوحدة النخب والكفاءات في إيران الإسلامية إنما يتجسّد في الوحدة بين الحوزة والجامعة، فقد استمرت الجهود التي بُذلت من أجل تحقيق هذه الوحدة، منذ بداية انطلاق الثورة الإسلامية للشعب الإيراني وحتى وقتنا الحاضر، ولم يبتعد هذا الهدف عن أنظار رجال الحوزة والجامعة إطلاقاً، على الرغم من كلّ الصعوبات والعراقيل التي ظهرت أمامهم في هذا المسار.

واليوم، فإنّ إلقاء نظرة سريعة على التجارب السابقة، واستحضار القرآن العظيم للروّاد والناشطين في هذا الميدان، بإمكانها أن تساعدنا في فهم أبعاد هذه المسيرة بشكل أوضح، والإفصاح عن هذا الهدف بأُسلوب عصري، والوصول إلى السبل الكفيلة لإنجازه. وقد كان لمحاولات التقارب والتعاون التي حصلت بين الحوزويين والجامعيين نتائج قيّمة في الميادين الثقافية والسياسية بشكل أساس، وتجلّت في المؤسسات الحكومية.

وفي العقد الثالث للثورة، حظيت أعلى وأكثر مستويات الوحدة عمقاً باهتمام نخب الحوزة والجامعة، وبالأخص اهتمام ورعاية سماحة السيد القائد[الخامنئي] ()إذ إنّ حركة إنتاج العلوم وحرية التفكير، تعبّر عن أهم مستوى من مستويات وحدة الحوزة والجامعة، وفي حال نجاح هذه الحركة فمن الممكن أن نشهد نجاحاً أوفر وأعمق وأكثر حيوية على المستويات الأخرى، وأن نتوقع تحقيق الوحدة بين النخب في جميع ميادينها الأُخرى وبمستوى أفضل مما هو عليه اليوم.

وبناءً على هذا الأساس ولغرض تحقيق هذه الوحدة السامية والشاملة، لاحظنا خلال السنوات التي سبقت انتصار الثورة الإسلامية بقيادة سماحة الإمام الخميني أنّ اثنين من العلماء المثقفين والبارزين، وهما آية الله المطهري وآية الله مفتح يتوجهان إلى العاصمة طهران، ويعملان على تمهيد الأرضية المناسبة للتقارب بين الحوزويين والجامعيين، من خلال تواجدهم في أروقة الجامعات.

كان هدف هذين الرجلين الجليلين، يتمثّل بالتوصل إلى قراءة جديدة للحضارة العصرية والمناخات الجديدة وإحداث التأثير الإيجابي والفعّال في هذه الأوساط؛ ذلك أنّ الحوزة إنما يكون بوسعها أن تؤثر تأثيراً فاعلاً في الجامعة، عندما تنمو داخلها وتطّلع عليها بشكل صحيح وسليم. لقد استهدف هذان الفاضلان تحقيق المعرفة الأفضل والتأثير الموجّه والصحيح في هذا الوسط؛ وكان هدفهما الأساس والمهم يتمثل في ارتقاء هاتين المؤسستين إلى الوحدة والانسجام في تحقيق الأهداف الغائية والدينية والوطنية الكبيرة. ولهذا الغرض فقد كانا يعملان من أجل إحياء النزعة الدينية في الجامعات.

المراحل التاريخية للعلاقات بين الحوزة والجامعة

يقسم موضوع المسار التاريخي بين الحوزة والجامعة في العالم الاسلامي بشكل عام، وفي بلادنا على وجه الخصوص، إلى ثلاث مراحل، حيث يمكن تقسيم كل مرحلة إلى أقسام أُخرى أيضاً.

المرحلة الأولى: مرحلة الاندماج التام

لا تختلف المراكز العلمية والتعليمية في نطاق العلوم الدينية والإنسانية فيما بينها من الناحية الأصولية، إذ إنّ العلوم الدينية والإنسانية وفي مختلف المواضيع، كانت تدرّس وتناقش في أماكن مشتركة. وخلال هذه المرحلة الطويلة لم يكن هناك أي تباين أصولي بين المراكز العلمية والتعليمية، وكانت جميع هذه المراكز تدار بنظام واحد تقريباً ولعدّة قرون.

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود توجّهات مختلفة ومتباينة لدى الحوزات العلمية المختلفة، في الوقت الذي كانت تسير فيه على نظام تعليمي واحد, وكمثال على ذلك، نلاحظ وجود اختلافات وتوجهات وميول متباينة بين الحوزة في شيراز وإصفهان وحوزات النجف وبغداد. وفي الوقت الذي كانت تسير فيه هذه المراكز على نظام إدراي ودراسي واحد ـ سواء الحوزات الشيعية في بغداد والنجف والحلّة وجبل عامل أو شيراز والري وطهران وقم أو في الحوزات السنية، مثل المدارس النظامية أو الأزهر في مصر ـ لكن اتجاهاتهم من الناحية الكلامية والفلسفية والحديثية والتفسيرية كانت تختلف فيما بينها. وعلى سبيل المثال كانت الفلسفة والطب متداولة بشكل أكبر في بعض المراكز، وفي المراكز الأُخرى كانت أقلَّ تداولاً.

وقد استغرقت هذه المرحلة عدة قرون، ويمكن تقسيمها إلى مرحلتين هما:

أ) المرحلة التي ظهرت في عصر الثقافة الإسلامية، والتي اتسمت بالطابع الديني على الأكثر.

ب) المرحلة التي وسّعت فيها هذه المراكز دائرة نشاطاتها.

وبشكل عام، فقد تميّزت هذه المرحلة بالوحدة.

المرحلة الثانية: ظهور النخب الجامعيّة في العصر القاجاري

بدأت هذه المرحلة خلال الثورة الدستورية حين اتسمت حوزتنا العلمية بقليل من الانحسار، والسبب في ذلك يعود في الواقع إلى التطورات التي حصلت في العالم الغربي والتي أدت إلى إلغاء أو توقف النشاطات العلمية والمعرفية في حوزتنا.

بدأت هذه القضية بالتحديد قبل الثورة الدستورية،وتفاقمت حدتها أثناء تلك الثورة، وتعرّضت البلدان الإسلامية الأخرى إلى هذه الموجة أيضاً.

وتمثل التطور الذي حصل في هذا المجال بإيفاد الطلبة الجامعيين إلى خارج البلاد، فأصبح هؤلاء الأفراد نقطة البداية ونواة تأسيس الجامعات والذهنية الجامعية، ثم تأسست دار الفنون فيما بعد.

وتشكل خلال فترة الحكم القاجاري بالتحديد مركزان للعلم والمعرفة:

**الأول:** لغرض تيسير الأمور اليومية للناس وهو (الجامعة)، والثاني: هو مركز لدراسة المسائل المعنوية والفقهية والدينية والأُصولية، أي (الحوزة العلمية).

وقد ظهرت في هذا المرحلة مراكز تعليمة جديدة، ففي المراحل الدراسية الدنيا ظهرت المدارس الحديثة بإزاء الكتاتيب، وفي المراحل الدراسية العليا ظهرت الجامعات والمدارس العليا في مقابل الحوزات الدينية التي كانت تحظى بمكانة خاصة.

المرحلة الثالثة: عقب انتصار الثورة وعودة التقارب

ظهرت هذه المرحلة بعد انتصار الثورة الإسلامية بقيادة الإمام الخميني، فحدثت تطورات كبيرة في البُنى والأسس الفكرية والاجتماعية والسياسية. من هنا، يمكن القول بأنّ البذرة الصغيرة التي زُرعت يوماً على يد العلامة الطباطبائي وبعض كبار رجال الحوزة والجامعة، قد آتت أكُلها، وبناءً على هذا الأساس أخذت الفئات المختلفة تشعر بالتقارب، لأنّ العامل الديني هو الذي تصدى لتحمل أعباء المسؤولية.

نظريات في وحدة الحوزة والجامعة

عندما نصل إلى موضوع تعريف الحوزة والجامعة، تواجهنا ثلاثة آراء حول هذا التعريف، وهي: تعريف الحدّ الأعلى، تعريف الحدّ الأدنى، والفهم المتوازن لهذه القضية. وسوف نتناول هنا كل واحد من هذه الآراء الثلاثة بالتفصيل.

1ـ نظرية الحدّ الأعلى ومعضل الفشل الميداني

تتوجه الأنظار في تعاريف الحدّ الأعلى لمفهوم وحدة الحوزة والجامعة إلى وحدة هاتين المؤسستين العلميتين في جميع الميادين والشؤون المتمثلة بالأهداف والقضايا وأساليب البحث والتحقيق والنظام التعليمي وغيرها. ويستفاد من هذا الرأي أنّ أيّ مجتمع من المجتمعات تقوم فيه مؤسستان أو عدّة مؤسسات اجتماعية بأداء مجموعة من الأعمال والواجبات المشتركة سوف تظهر بينها حالة من التنافس والاختلافات، إلى أن تتمكن إحدى هذه المؤسسات من التفوق على بقية المؤسسات والإيفاء بأداء الواجب، فتتصدّى بمفردها لأداء تلك الواجبات؛ ولذلك طالما كانت للحوزة والجامعة واجبات وأعمال مشتركة كثيرة، فإنّ الاختلاف بينهما سوف لن يزول إلاّ عندما تتوصلان إلى تحقيق الوحدة الكاملة بشكلٍ من الأشكال بينهما.

وفي هذا الصدد، هناك فريق يسعى إلى تحقيق الوحدة بين الحوزة والجامعة عن طريق هضم الجامعة وذوبانها في قوالب النظام التعليمي والدراسي للحوزة، باعتبار أنّ الحوزات العلمية الشيعية، وعلى مرّ التأريخ كانت هي القدوة، وأنّ الحوزة ورجالاتها، تكفلت بتدريس مختلف العلوم الدينية وغير الدينية عبر التاريخ، هذا من جهة، وفي المقابل من الممكن اعتبار النظم التعليمية والدراسية التقليدية للحوزات العلمية غير علمية على الإطلاق، واستناداً إلى ذلك يمكن القول بأنه يجب على الحوزات العلمية أن تقوم بتنظيم نفسها من الناحية الهيكلية والنظام التعليمي والدراسي، وتظهر بمظهر الجامعات، لكي يتسنى لها التأقلم مع الأجواء العالمية المحيطة بنا، وتكون قادرة على حلّ القضايا المعاصرة.

والرأي الأكثر اعتدالاً في هذا السياق يقول: إنه بإمكان هاتين المؤسستين العلميتين التوحّد فيما بينها في إطار جديد. وبتعبير آخر، إنّ هذا الرأي يسعى ومن خلال إلغاء الأقسام الهيكلية الضعيفة في كلتا المؤسستين وتقوية الأقسام العملية فيها، وإنشاء مؤسسة جديدة... يسعى كي تكتسب الوحدة بين الحوزة والجامعة طابعاً عملياً على أرض الواقع.

إذن، أُطروحة الحدّ الأعلى كانت تهدف إلى تحقيق الوحدة المطلقة بين هاتين المؤسستين العلميتين على جميع الأصعدة، سواء في الأهداف والقضايا والأساليب، والنظام التعليمي والدراسي وغيرها، والتي ستؤول أخيراً إلى إلغاء هوية الحوزة أو الجامعة من الناحية العملية، ومن الطبيعي أنّ هذا الاتجاه المتطرّف لم يكن بوسعه الحصول على الموافقة الاجتماعية وتحقيق هذا الهدف على أرض الواقع.

2ـ نظرية الحدّ الأدنى وإعاقة القدرة على تحقيق منجزات

فكرة الحدّ الأدنى حول الوحدة بين الحوزة والجامعة، تُبقي على الهوية الحالية لكلتا المؤسستين بشكل كامل وتؤكّد على النقطة التالية فقط: تعمل كلتا المؤسستين على تهيئة الأرضية المناسبة أمام أفرادها لكي يتقبل أحدهما الآخر، ولا يضيّقا المجال أمام تبادل وجهات النظر فيما بينهم، وأن يعملا سوية على دراسة المسائل العلمية والاجتماعية ويبذلا ما في وسعهما من أجل نشر الوعي وتكامل المجتمع الإسلامي، كل من موقعه.

ومن هذا المنطلق، فقد تهيأت خلال العقدين الماضيين الأرضية المناسبة أمام الطلبة الجامعيين، لكي يطلعوا إلى حدٍّ ما على المعارف والأخلاق والعلوم الإسلامية، وبالمقابل فقد تهيأت الفرص أمام الحوزويين أيضاً للإطلاع على العلوم الجديدة، وبخاصة العلوم الإنسانية والاجتماعية، ثم تحقيق هذا الهدف عن طريق تواجد البعض من الطاقات الحوزوية في المحيط الجامعي وبالعكس.

وتبيّن خلفيات الحدّ الأدنى من الفهم لطبيعة الوحدة بين الحوزة والجامعة، على مدى العقدين الماضيين أنه على الرغم من كون مسألة التعرف على علوم الطرفين وإقامة الوشائج بينها ضرورية لإقامة الوحدة، لكنّ هذا المقدار من التعامل والتعاون لم ولن يكفي بأي شكل من الأشكال. وبتعبير آخر، إنّ هذا الحدّ الأدنى من العلاقة وبسبب عدم امتلاكه القدرة العملية الفاعلة في حلّ المعضلات التي تواجهها البلاد، وبخاصّة القضايا المتنوعة والمعقدة الحالية، لا يمكن تقديمه على أساس أنه الحل الأمثل والأنجح بأي شكل من الأشكال.

3ـ نظرية الوحدة الواقعية المتوازنة

بعد أن أصبح واضحاً أنّ النظريتين السابقتين لم تتمكنا من طرح رؤية جديدة شفافة ومنتجة عن وحدة الحوزة والجامعة، يبدو أنه من الضروري تقديم تصوّر ثالث، وينبغي أن تمتلك هذه الرؤية الواقعية صفتين أساسيتين هما:

أـ توفر إمكانية تحققه على أرض الواقع.

ب ـ أن يكون قادراً على إعطاء إجابة مناسبة عن المتطلبات المختلفة للمجتمع الإسلامي في جميع الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والعلمية، وكذلك في الميادين الوطنية، والإقليمية، والعالمية.

ومن المناسب هنا أن نتطرق إلى دراسة مصطلحي (الوحدة) و (الاتحاد) وما نعنيه بهما. فهذان المصطلحان مفهومان مختلفان فلسفياً؛ فالوحدة تعني الشيء الواحد الذي لـه وجود في الواقع، والاتحاد يعني شيئين مختلفين مع بعضهما، ولكنهما في نفس الوقت يشتركان مع بعضهما من إحدى الجهات؛ من هنا فعندما نستخدم مصطلح الوحدة، فإننا لا نعني بذلك الوحدة والاندماج الفلسفي، بل نقصد بذلك مصطلح الاتحاد.

والملاحظة الأُخرى أنّ الوحدة بالمعنى الفلسفي لا مكان لها على الإطلاق، كما أنّ تأسيس المراكز التلفيقية أو المشتركة لا يعني أيضاً وحدة واندماج المؤسستين. بل هي محاولات لغرض تحقيق التقارب بين هاتين المؤسستين التعليميتين؛ بدون أن تتحقق الوحدة الهيكلية والوحدة المنهجية بينهما.

إذن، فالمقصود هو أنّ أهدافاً محددة، تحرّك الحوزة والجامعة باتجاه نقطة مشتركة، وفي ظلّ ذلك يتوصّلان إلى تحقيق وحدة الهدف من خلال التعاون والتنسيق.

إنّ حتمية الوحدة على نطاق الأهداف يعني الاندماج وبلوغ الأهداف العامة والمشتركة، ولا وجود للوحدة والاندماج فيما دون ذلك، ولا في النظام التعليمي والأُسلوب الدراسي.

ضرورة وحدة الحوزة والجامعة: المبررات والمسوّغات

لا يمكن أن نتصوّر في إيران الإسلامية انفصال المؤسستين العلميتين التعليميتين والدراسيتين الكبريتين، أعني الحوزة والجامعة، وبعبارة أُخرى انفصال نخب وكفاءات المجتمع؛ لأنّ انفصال النخب في أي مجتمع من المجتمعات ينطوي على الكثير من العواقب الوخيمة.

نريد أن نشير إلى جملة من النقاط المهمة التي تدلّ على ضرورة وحدة الحوزة والجامعة.

1 ـ وحدة الحوزة والجامعة حقٌ مجتمعي حتمي

إنّ وحدة الحوزة والجامعة والتعامل والتقارب والتلاحم بينهما، قبل أن يكون رسالة للنخب في هاتين المؤسستين العلميتين، هو حقٌ لكل المجتمع. وبتعبير آخر: إنّ المجتمع لـه الحق في أن يطالب رموزه العلمية بالتقارب والوحدة؛ لأنّ التأثير الذي ينطوي عليه التلاحم أو الانفصال على السلامة أو عدم التوازن الاجتماعي وعلى تطور المجتمع وانحطاطه، إنما ينعكس مباشرة على المجتمع. ومن هذا المنطلق، فإنّ تعامل الحوزة والجامعة والتنسيق والتواصل العملي والمفيد بينهما ليس مقولة نتداولها من باب التفنن بالكلام، بل بصفته حقاً من حقوق المجتمع ومسألة إستراتيجية لابد أن نهتم بها ونعمل من أجل تحقيقها.

2 ـ تحقيق الوحدة النخبوية للانسجام الاجتماعي

يحتاج المجتمع إلى الوحدة والانسجام من أجل المحافظة على ديمومته وبقائه، وهذه الوحدة والانسجام إنما تتحقق عن طريق التعامل والتعاون البنّاء بين المؤسسات الاجتماعية؛ ولهذا فإنّ هذين المركزين العلميين والثقافيين للمجتمع واللذين تتخرج منها أغلب النخب الاجتماعية، إذا لم يكونا متحدين في المسائل الكبيرة والإستراتيجية، فلا يمكن الوصول إلى تحقيق الإنسجام الاجتماعي المطلوب.

إنّ التجارب المستحصلة خلال التاريخ الطويل لبلادنا تشير بكل وضوح إلى أنّ التحولات التاريخية والاجتماعية والسياسية، قد تأثرت تأثراً عميقاً بتقارب أو تباعد وانفصال النخب الاجتماعية، وبالأخصّ الحوزويين والجامعيين، فالثورة الدستورية وتأميم النفط، والأهم من هذه وتلك، الثورة الإسلامية العظيمة في إيران، إنما هي نماذج عملية لهذه النظرية.

3 ـ انفصال النخب والصراع النفسي للمجتمع

إذا كانت نخب المجتمع وعلماؤه ـ وهم الذين يقفون على رأس الهرم الاجتماعي ـ في حال صراع وتضاد غير قابل للحل، فإنّ هذه المشكلة سينعكس تأثيرها على روح المجتمع ونفسيته، وتصيب المجتمع بحالة من الصراع النفسي، تماماً كالفرد الذي يعاني من مشكلة نفسية؛ لأنّ النخب تمثل أهمّ أفراد المجتمع وأكثرهم تأثيراً، ولذا فإنّ وحدتهم، وتعاونهم وانسجامهم يحافظ على سلامة المجتمع ويجعله صحيحاً معافى حسب رأي علم النفس الاجتماعي.

4 ـ القطيعة النخبوية والنفوذ الأجنبي

وحدة الحوزة والجامعة والتعاون بين هاتين المؤسستين المهمتين والمؤثرتين يمثل إستراتيجية بالغة الأهمية في سياق تطور البلاد وازدهارها. وقد بيّنت الدراسات التاريخية أنه متى ما امتلكت النخب في هاتين المؤسستين أهدافاً ودوافع مشتركة، وتعاونت بإجراءات وممارسات منسجمة لغرض إصلاح المجتمع، تحققت نجاحات واضحة، كما أنه من الناحية الأُخرى، فإنّ انفصال وتباعد هذه النخب يترك آثاراً مخزية وبشكل علني وواضح على جميع الميادين المعرفية والثقافية والنفسية والسياسية والاجتماعية. وفي هذه الحال، يفتح الطريق لتسلل الأجانب وهيمنتهم وسقوط البلاد أيضاً.

الوحدة النخبوية: الممهدات والمقدمات

وحدة الحوزة والجامعة، من المسائل الكبيرة والتي يمكن دراستها من عدّة جوانب ومن خلال عدة افتراضات مسبّقة ومقدمات لازمة؛ إذ من الطبيعي أن يكون لهذا الموضوع افتراضيات مسبّقة، وبدون الاعتراف بها من قبل الحوزويين والجامعيين، سوف لن يكون بالإمكان التحدث عن الأهداف والمبادئ المتوخاة من قيام الوحدة بين الحوزة والجامعة. وسوف نتطرق هنا إلى جملة من أهمّ المقدمات والافتراضات المسبقة لوحدة الحوزة والجامعة.

1 ـ خلق مناخات صحيّة للحوار والتعاون

إحدى المقدمات المطلوبة لمناقشة وحدة الحوزة والجامعة، هي الإقرار بأن الوحدة، تحتاج إلى التحاور والتعامل، إذ يجب أن توضع الأحكام المسبقة لكلا الفريقين جانباً، وأن تشكل لجنة استشارية لمناقشة الوحدة الهادفة بين الحوزة والجامعة.

2 ـ التخلي عن التعصب ومراعاة الأخلاق العلمية

أحد الشروط المسبقة لمناقشة وحدة الحوزة والجامعة، هو التخلّي عن التعصب وانتهاج الخُلق العلمي في الحوار. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الكثير من الاختلافات   
في وجهات النظر حول المسائل العلمية في مجتمعنا لا جذور علمية لها، بل تنطلق من دوافع شخصية وغير أخلاقية، ولهذا عندما نرجع إلى الآيات الكريمة والروايات الخاصّة بطلب العلم والمعرفة، نرى أنها توصي كثيراً بالتخلّي عن التعصّب الأعمى والتمسك بالأخلاق العلمية.

إنّ الحوزة والجامعة بحاجة إلى أجواء بعيدة عن الإفراط والتفريط، لغرض تحقيق المزيد من التطور والازدهار، حيث تُزول في تلك الأجواء مشاعر سوء الظن والتشاؤم وضيق الصدر من جهة، والتكفير وقلّة الأدب والاعتداء من جهة أُخرى.

3 ـ وجود الهدف والهاجس المشترك

أحد المتطلبات التي تحتاجها مسألة الوحدة بين الحوزة والجامعة هو امتلاك الهدف، إلى جانب الهاجس المشترك، وطالما لم تتوصل الطبقة العلمية في البلاد إلى الوحدة والانسجام في مجال الأهداف والهواجس الكبيرة، فإنّ العمل على خلق الأجواء الفكرية المناسبة، سيبقى بعيداً عن الأذهان.

4 ـ الحاجة إلى اللغة المشتركة

من مقدمات الوحدة امتلاك اللغة المشتركة، أي امتلاك الفهم المتبادل عن المفاهيم والمسائل والأفكار المطروحة من قبل الحوزويين والجامعيين؛ إذ بدون فهم أي مشترك للمسائل وسبل الحل، لا يمكن فتح باب الحوار، والحصول على نتيجة علمية أو عملية إيجابية، حتى مع وجود الهدف والهاجس المشترك ومراعاة الأخلاق العلمية.

5 ـ إزالة التصورات الخاطئة عن الوحدة

تجدر الإشارة إلى أنّ المناقشة التي مرّت آنفاً، حول المقولات المتعددة المطروحة، حول وحدة الحوزة والجامعة، ومنها تعريفا الحدّ الأعلى والحدّ الأدنى، ما زال يلاحظ وجودها في صفوف بعض الحوزويين والجامعيين.

من هنا يجب العمل على إعطاء تعريف عملي مناسب عن موضوع الوحدة، لغرض إزالة هذا التصوّر الخاطئ لكي يصبح بالإمكان الانتقال إلى دراسة المواضيع الأساسية للوحدة الهادفة بين الحوزة والجامعة.

6 ـ مراعاة الإطار العلمي الخاص بالحوزة والجامعة

عند دراسة مسألة وحدة الحوزة والجامعة، يجب أن نعترف على أية حال بأنّ لكلِّ من هاتين المؤسستين أُطراً علمية خاصّة ودوراً خاصّاً بكل منهما في إدارة أُمور المجتمع وتدبير شؤونه. كما توجد أيضاً أُطرٌ علمية وتنفيذية خاصّة تجعل من مسألة التعاون بين الحوزة والجامعة وتبادل وجهات النظر فيما بينهما، من أجل الوصول إلى غاية مشتركة، أمراً ضرورياً.

أهداف الوحدة بين الحوزة والجامعة

تُرى ما هو الهدف من وحدة النخب في إيران الإسلامية؟ وما هي الأهداف التي يتوخاها الحوزويون والجامعيون من وراء هذه الوحدة؟.

1 ـ إحياء الحضارة الإسلامية

موضوع تجدّد الحضارة الإسلامية من المواضيع المهمة التي لم تتحقق لحدّ الآن، والتي لابدّ من الاهتمام بها بمختلف السبل. وأحد هذه السبل هو موضوع الوحدة بين الحوزة والجامعة. ومن الممكن تحقيق التطوّر والازدهار في مختلف الميادين من خلال الوحدة الهادفة بين هاتين المؤسستين، وتمهيد الطريق للوصول إلى تلك الحضارة الزاهرة والسامية.

2 ـ الإنتاج المعرفي وحرية التفكير

إحدى المسائل التي حظيت بتأكيد سماحة السيد القائد [الخامنئي] وركّز عليها بشكل دائم في السنوات الأخيرة، هي الاندفاع نحو إنتاج العلوم وحرية التفكير. ومن هذا المنطلق يتوجّب على النخب والرموز الحوزوية والجامعية في العقد الثالث لانتصار الثورة الإسلامية، التحرّك والاندفاع باتجاه الوحدة الهادفة للوصول إلى تحقيق أهمّ مستوى من مستويات الوحدة بين الحوزة والجامعة، والمتمثّلة بحركة إنتاج العلوم وحرية التفكير؛ لكي تتمكّن هذه النخب أخيراً من الإجابة على التطلعات المشروعة وما يعقده المجتمع من آمال على هاتين المؤسستين، وذلك انطلاقاً من هذه الحركة المباركة؛ من هنا فإنّ توسيع الآفاق العلمية مرهون بالاهتمام بهذه النشاطات.

3 ـ وحدة المناهج الدراسية والعلمية

أحد الأهداف الأُخرى التي ترمي إليها الوحدة بين الحوزة والجامعة، هو الوصول إلى رؤية دراسية وعلمية واحدة. ولتوضيح ذلك نقول: ثبت اليوم أنه من الممكن أن نشاهد نوعاً من التقارب والوحدة بين المناهج الدينية والمناهج العلمية، بعد تنحّي المناهج التي كانت مهيمنة في القرن التاسع عشر الميلادي، والتي كانت تسودها النزعة التجريبية والوضعيّة، من هنا نقول: إنّ باستطاعة الحوزة والجامعة الوصول إلى الوحدة والتطابق في المنهج البحثي والعلمي، ومن ثَمَّ الوصول إلى الوحدة الهادفة بهذه الطريقة بعد التمهيد لها أولاً بتهيئة المقدمات اللازمة لذلك، مثل مراعاة الأخلاق العلمية في الحوار، وامتلاك اللغة المشتركة أيضاً، وبتعبيرٍ أوضح أن تتعرف الحوزة على متطلبات العصر الجديد والأساليب المعاصرة من جهة، وأن تمتلك الجامعة أيضاً انسجاماً أكثر مع الأُسس الدينية والثقافية للعلم والغايات التي يرمي إليها من جهة أُخرى.

4 ـ التعاون النخبوي في تطبيق الأهداف الكبرى للمجتمع الإسلامي

من أهم أهداف المخططين لمشروع الوحدة بين الحوزويين والجامعيين هو تحقيق المبادئ والأهداف الكبيرة للمجتمع، ومن هذا المنطلق، كان رأي الإمام الخميني من موضوع الوحدة بين الحوزة والجامعة، يرمي إلى تحقيق هذا الهدف أيضاً، وهو أن يقوم العلماء في كلتا المؤسستين ـ وهم الذين يمتلكون في الحقيقة تأثيراً واضحاً في الشؤون الاجتماعية المختلفة ـ بدراسة المسائل الاجتماعية الكبرى وأن يعملوا على تقليل نسبة الاختلافات الموجودة بينهم إلى أقل حدّ ممكن، وذلك من أجل المصلحة العامّة.

5 ـ إضفاء الطابع المحلي على العلوم الإنسانية ، وأسلمة المعرفة

بما أنّ العلوم الإنسانية تتأثر بالأُسس المعرفية والأنثروبولوجيا، فإنّ أحد أهداف وحدة الحوزة والجامعة يتمثل في تلاقح الجهود واشتراك المساعي لإنجاز هذا المشروع الكبير، والمتمثل بإضفاء الطابع المحلي على العلوم الإنسانية وكذلك أسلمة المعرفة؛ بحيث تأخذ هذه العلوم بعين الاعتبار المسائل الواقعية للمجتمع الإسلامي وأن تكون الإجابات مبنية أيضاً على أساس الثقافة الإسلامية والمحلية الإيرانية.

6 ـ تأسيس الجامعة الإسلامية

من الأهداف المهمة للوحدة الهادفة للحوزة والجامعة، تشكيل الجامعة الإسلامية في المجتمع، يجب أن نعترف هنا بأنّ موضوع تأسيس الجامعة الإسلامية، لن يكفي فقط بالتزام منتسبي الجامعة ـ بمن في ذلك الأُستاذ والطالب والموظف وغيرهم ـ بالضوابط والتعليمات الإسلامية، بل هناك مفردات مختلفة أُخرى تؤثر في هذا الموضوع. وعليه سنضطر إلى الإشارة إلى مفردات الجامعة وتأثيراتها ومدارسة كيفية أسلمة كل منها بشكل مفصل:

**أ ـ الهيكل المعماري للجامعة:** لقد أصبح تأثير الأفكار الفلسفية والاعتبارية في الطُرُز المعمارية والفنية اليوم أمراً لا يمكن إنكاره، وبناءً على ذلك فعند مناقشة موضوع البناء المعماري للجامعة، من الممكن أن نناقشه مناقشة مفيدة بما يفضي إلى أسلمة البناء وجعله يحمل طابعاً دينياً.

**ب ـ الهيكل الإداري وعمادة الجامعة:** النظام العقائدي والاعتباري، لـه تأثيره الخاص على أُسلوب المدراء في العمل الإداري. ومن هذا المنطلق، من الممكن أيضاً إجراء دراسة مستفيضة لهذا المفهوم في سياق تأسيس الجامعة الإسلامية.

**ج ـ أساتذة الجامعة:** موضوع الأسلمة هنا أمرٌ مفيد أيضاً، فالتساؤل عن هدف الأُستاذ من التدريس؟ وإلى أي مدى يمكن أن نتمسك بأخلاقه المهنية؟ وغيرها من الأسئلة، لـه تأثير على تبلور الطابع الإسلامي وغير الإسلامي للجامعة.

**د ـ الطلبة الجامعيون:** إنّ مناقشة موضوع الهدف من الدراسة، والالتزامات الأخلاقية للطلبة الجامعيين في الدراسة وغيرها، هي الأُخرى مطروحة للنقاش في هذه النقطة أيضاً، ويمكن أن نضفي الصفة الدينية والإسلامية على هذا المواضيع.

**هـ ـ الكتب الدراسية:** ينبغي للطلبة أن يعرفوا وبأسلوب ممنهج أنّ ما هو مذكور من قبل العلماء في هذه الكتب، متأثر برؤيتهم الفكرية، وعند تغيير هذه الأُسس، من الممكن أن يؤدي ذلك إلى الحصول على أفكار جديدة.

**و ـ طلب العلم:** من أهم واجبات الجامعة طلب العلم، إذ من المؤكّد أنّ الدين الإسلامي المبين لـه موقف خاص في معرض إجابته على بعض التساؤلات من قبيل هذا التساؤل: ما هو العلم الذي يجب أن نتعلّمه؟ ما هو الهدف من طلب هذا العلم؟ وغيرها من التساؤلات، ومن خلال الالتزام بهذه التوجهات من الممكن إضفاء الطابع الإسلامي على طلب العلم في الجامعات.

**ز ـ نشر العلم:** من الممكن أن ندخل إلى مناقشة هذا الموضوع من الرؤية الإسلامية أيضاً، وأن نتساءل بالقول: ما هي العلوم التي يجب أن نقوم بنشرها؟ وبأيّ هدف؟ وعلى أي مستوى؟

**ح ـ إنتاج العلوم:** أحد المواضيع التي تواجه المجتمع اليوم، حركةُ إنتاج العلوم؛ إذ توجد أبحاث نظرية واسعة لدى الدين في هذا المجال أيضاً يمكن دراستها، فهناك مجموعة من التساؤلات في هذا المجال، ومن هذا القبيل: ما هي العلوم التي يمكن أن نقدم على العمل من أجل اختراعها؟ وهل يكون للدين بمعناه العام والإسلام بمعناه الخاص دورٌ في اختراع العلوم؟ فإذا ثبت لدينا أنه من الممكن إنتاج العلم الديني، فمما لا شك فيه أنّ أحد أهداف الجامعة الإسلامية يتمثل في ضرورة قيامها بالتحرك في مجال إنتاج العلم الديني.

**ط ـ حلّ المسائل الاجتماعية:** من المهام الأُخرى للجامعة في المجتمع القيام بوضع الحلول للمسائل والمشاكل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والصناعية المختلفة؛ لأنّ أي مجتمع من المجتمعات يواجه قضايا ومشاكل خاصّة به، إضافة   
للمسائل الأُخرى الموجودة في كل أنحاء العالم، وهنا يمكن أن تصبح الجهود المبذولة فيه في حلّ هذا النوع من القضايا والمشاكل، من المهام الأُخرى التي تضطلع بها الجامعة الإسلامية.

والآن، وبعد أن تعرفنا وعرفنا العناصر والمهام التي تقوم بها الجامعة الإسلامية، يبدو أنّ النقاش حول إيجاد هذا النوع من الجامعات في المجتمع، يعدّ من المواضيع التي يمكن أن يكون للحوزة والجامعة تعاون حسن ونقاش بنّاء حوله. من هنا، فإنّ نتيجة التعامل بين الحوزة والجامعة في ميدانٍ بمستوى تأسيس الجامعة الإسلامية، من الممكن أن يؤول إلى ظهور جامعة تمتلك من جهة مهمات جامعية شاملة وعلمية تُلاحظ عليها التوجهات الإسلامية بوضوح من جهة أُخرى.

**ي ـ تبادل الأساليب والطرق التعليمية والدراسية:** أحد أهداف موضوع الوحدة بين الحوزة والجامعة، هو استفادة الطلبة الجامعيين من المناهج الشائعة في الحوزة العلمية، والتي لها نتائج جيدة؛ وبعض هذه النتائج المتحقّقة عبارة عما يلي:

1 ـ العلم في الحوزة له جو قدسي ومعنوي، وحتى العلوم الطبيعية أيضاً لها الصفة ذاتها.

2 ـ وجود العلاقات الودّية والأخلاقية بين الأُستاذ والتلميذ.

3 ـ وجود النقاش بين الطلبة الذين يحضرون الدروس.

4 ـ سيادة الأجواء المعنوية والأخلاق على أجواء الحوزة عادة.

5 ـ قيام الطلاب أثناء الدراسة بالتدريس أيضاً.

6 ـ أُسلوب الدراسة في دروس البحث الخارج وكيفية كتابة التقارير والأبحاث.

أوجه الوحدة بين الحوزة والجامعة

1 ـ أُطر الوحدة

**أ ـ نطاق المعرفة:** ويتم في هذا الإطار طرح موضوع العلاقة بين العلم والدين وخاصّة في نطاق العلوم الإنسانية. هذا الموضوع، من جملة المواضيع التي لها ماضٍ بعيد في التفكير البشري، وبخاصّة في القرون الأخيرة، حيث حظيت بالبحث الجادّ. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الحوزة والجامعة تمتلكان الكثير من نقاط التلاقي والاتصال في هذا الإطار، حيث إن توضيحها منوط بالتعاون الفكري للمفكرين وعلماء الدين وحملة العلوم الأُخرى.

**ب ـ الإطار التنفيذي:** المحور الأساس للنقاش في الإطار التنفيذي لوحدة الحوزة والجامعة، يتمثل في كيفية إدارة النظام الإسلامي. إذ إنّ الدين الإسلامي الحنيف والمذهب الشيعي بالخصوص، لم ولن يمنع الاستفادة الصحيحة وفي المكان المناسب من التجارب الإنسانية في ميدان إدارة المجتمع الإسلامي بأي شكل من الأشكال، لكن المهم في هذا الشأن بطبيعة الحال هو اطّلاع الحوزوي على الإنجازات العلمية الجديدة من جهة، ونمو مشاعر الحرص الديني لدى الجامعيين من جهة أُخرى. وبعبارة أُخرى يجب أن تتجلّى مشاعر الفهم المشترك وبشكل واضح لدى هاتين الشريحتين على طريق تحقيق المبادئ الإسلامية السامية.

**ج ـ النطاق النفسي والتحفيزي:** مسائل التخطيط والبرمجة، والقضايا التعليمية والثقافية والاجتماعية والسياسية من الميادين التي يمكن فيها تفعيل قضية الوحدة بين الحوزة والجامعة.

2 ـ الاتجاهات في موضوع الوحدة

**أ ـ اتجاه النزعة الأخلاقية:** يقول هذا الاتجاه: إنه على كل من الحوزة والجامعة العمل على إعداد الطاقات البشرية في إطار إسلامي، على خُطى التكامل الأخلاقي لطاقاتهما، ولكي تتيسر في ظل هذا التكامل الروحي والمعنوي الأرضية اللازمة للانسجام والتعامل والوحدة فيما بينهما، ومن ثم سيادة أجواء التعاون العلمي والعملي.

هذه النظرية، تعتبر ضرورية ومهمة كأسلوب وطريقة عمل، لكنها ليست كافية، حيث يفترض الأخذ بنظر الاعتبار جوانب أُخرى أكثر شمولاً فيما يتعلق بمسألة الوحدة والتعامل معها.

**ب ـ اتجاه النزعة الهيكلية:** اتجاه النزعة الهيكلية، ومن خلال تأكيده على تعريف الحدّ الأعلى للوحدة، يعتقد بأنّ وحدة الحوزة والجامعة، يمكن أن تتحقق عن طريق دمج هاتين المؤسستين هيكلياً فقط؛ أي استبدال الحوزة بالجامعة أو الجامعة بالحوزة، أو جعلهما في هيكل جديد.

وهذا الاتجاه، هو اتجاه متطرف؛ لأنّ وحدة الحوزة والجامعة من الممكن أن تكون أمراً معقولاً وذا معنى عندما تعترف كلتا المؤسستين بهوية الطرف الآخر الخاصّة به وإنجازاته بشكل رسمي.

**ج ـ الاتجاه الأيديولوجي:** يبين هذا الاتجاه أن منهج الجامعات ـ من حيث العلوم والأهداف والأساليب الدراسية وغيرها ـ مبنية على الأُسس العلمانية، وبالمقابل فإن الحوزات العلمية من حيث العلوم والأهداف والأساليب وغيرها، مستندة إلى الأيديولوجيا الإسلامية، فلا معنى للوحدة إلاّ إذا أحدثت الجامعات تغييراً بنيوياً من حيث الماهية في نفسها، وأجرت تغيرات أساسية في بنيتها على أساس الأيديولوجية الإسلامية، فهنا تتحقق الوحدة.

**د ـ اتجاه الوحدة في القرارات:** يعتقد البعض أنّ وحدة الحوزة والجامعة تعني وحدة هاتين المؤسستين في اتخاذ القرارات السياسية والاجتماعية والتنفيذية.

هذه النظرية، تشير أكثر إلى الهدف من الوحدة، ولا تتحدث عن مقدماتها المطلوبة، ويبدو أنّ تحقق الوحدة في هذا الميدان يتوقف على الوحدة أو على الأقل على تعاون هاتين المؤسستين في بعض المسائل الأكثر جدّية، مثل المواضيع المعرفية.

**هـ ـ الاتجاه المعرفي:** تستلزم وحدة الحوزة والجامعة وفقاً لهذا الاتجاه، تقديم منظومة معرفية جامعة؛ بحيث تكون قريبة من الدين ومعطيات الوحي من جهة، وأن توضع فيها مكانة ومنزلة واضحة ومحدّدة للإنجازات التجريبية والنتاجات الإنسانية من جهة أُخرى أيضاً.

ومن البديهي أنه لا يمكن الوصول إلى تحقيق هذا النظام المعرفي المتطوّر، إلاّ إذا تمكّنت الحوزة والجامعة من الوصول إلى تفاهم مشترك حول الميادين الأربعة والمتمثّلة بالمقدمات اللازمة، والمسائل والأساليب والأهداف. وبطبيعة الحال لا يعني التوافق في هذه الميادين الأربعة إلغاء أحدها والأخذ بالآخر، بل بمعنى توضيح وتحديد حدود كل منها في إطارٍ من الرؤية الكونية الشاملة. وهذه النظرية تمثل إحدى الطرق الأساسية المطروحة لموضوع الوحدة، والتي من الممكن أن تؤدي ـ إلى جانب الوحدة الأخلاقية ـ إلى الوصول إلى الوحدة في ميادين العمل السياسي والاجتماعي.

**و ـ الاتجاه التركيبي:** يبدو أنّ النظرية المناسبة لمسألة الوحدة بين الحوزة والجامعة، هي تركيب أو مزيج من الاتجاهات السابقة، بمعنى أنّه يُطلب فيها الوحدة الأخلاقية والمعرفية من جهة، وإلى جانب ذلك أن تقوم كلتا المؤسستين بالاستفادة من النظام البنيوي للأُخرى على طريق إصلاح البناء الهيكلي لكلّ منهما، والوصول في النهاية إلى الوحدة في ميدان العمل، ومن خلال ذلك مواصلة المسيرة السامية لتجديد الحضارة الإسلامية الأصيلة.

نتائج الوحدة بين الحوزة والجامعة

بشكل عام يمكن ملاحظة ثلاثة اتجاهات مختلفة، حول عمل المسؤولين فيما يخصّ الوحدة بين الحوزة والجامعة: مجموعة ترى أنّ السياسات والإجراءات المتبعة على مدى السنوات الأخيرة في موضوع الوحدة غير ناجحة تماماً. وهناك أقلية أُخرى أيضاً تعطي وجهة نظر متفائلة، ولها تقييم إيجابي لهذا الموضوع. ولكن الحقيقة أنّ الرأي المنصف في هذا الباب، هو القول بوجود بعض النجاحات النسبية وبعض الإخفاقات النسبية أيضاً، وسنشير هنا إلى بعض النتائج الحاصلة من الوحدة بين الحوزة والجامعة:

1 ـ إزالة الحواجز المعرفية والثقافية والنفسية التي كانت موجودة قبل الثورة بين الحوزة والجامعة، من قبيل تبادل الأساتذة، واقتراح وتنفيذ البرامج الدراسية المشتركة وتبادل المعلومات.

2 ـ تقليل الفوارق التي كانت تُلاحظ بين هاتين المؤسستين العلميتين بلحاظ الأساليب التعليمية ونوع الأبحاث والدراسات.

3 ـ تبادل الأساتذة والطلبة وبروز المجاميع التعليمية والبحثية الجديدة في كلتا المؤسستين.

4 ـ تبلور وظهور الاختصاصات العلمية الجديدة التي تسعى إلى تفسير المسائل العلمية المختلفة، وتقديم الحلول المناسبة في الميدان التنفيذي، استناداً إلى الرؤية العلمية والشاملة للنظريات المطروحة في الحوزة والجامعة.

5 ـ مشروع توسيع دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية في الحوزات العلمية وتوسيع الدراسات التطبيقية في نطاق الدين والعلوم الإنسانية.

6 ـ بلورة وإرساء قواعد المراكز التعليمية والجامعية والحوزوية التلفيقية والتركيبية.

7 ـ توسع الرؤية التطبيقية في نطاق خطّة الأبحاث العلمية في الجامعات.

8 ـ تنظيم المواد والمناهج التدريسية في كل من الحوزة والجامعة بالاستفادة من خيرات بعضهما في هذا المجال.

9 ـ السعي في إطار الإبداع الفكري ونشر المجلات والكتب، وتأسيس المراكز التعليمية والبحثية الجديدة، وتأسيس المؤسسات التلفيقية.

10 ـ تحقيق النجاحات في نطاق إدارة المجتمع والقضايا الحكومية وإرساء قواعد النظام التقنيني، والقضائي، والتنفيذي في الجمهورية الإسلامية على أساس التعامل والتعاون بين طلبة الحوزة والجامعة.

وحدة الحوزة والجامعة؛ السُبُل وبعض المقترحات

لغرض الحؤول دون بروز الانفصام والشرخ الاجتماعي بين نخب المجتمع، هناك بعض السبل والمقترحات اللازمة لذلك، وهي كالتالي:

1 ـ تدوين خطّة عمل إستراتيجية وطموحة لمستقبل التعامل والتقريب بين الحوزة والجامعة.

2 ـ الإعلان عن النجاحات النسبية المتحققة في هذا المجال، والتعريف بها، وإثارة الرأي العام، وبخاصة أفكار الشباب في هاتين المؤسستين التعليميتين والدراسيتين.

3 ـ دراسة ومعرفة الأضرار الاجتماعية والسياسية التي تهدّد هاتين المؤسستين الاستراتيجيتين والسعي في إطار معالجتها.

4 ـ التأكيد على الضرورة والأهمية الشاملة لهذا التقارب في جميع شؤون وأبعاد حياة الناس في هذه البلاد.

5 ـ دراسة جميع المسائل الاجتماعية والسياسية من زاوية هذه المقولة وتنظيمها على أساس هذا المعيار الاستراتيجي والعملي.

6 ـ تقوية وتعميق وتطوير جميع مظاهر ورموز التلاحم بين الحوزة والجامعة في المجالات المختلفة.

7 ـ اعتبار مسألة الوحدة بين الحوزة والجامعة من قبل المخططين الحكوميين والناشطين السياسيين والاجتماعيين على أنّها منهجٌ واستراتيجية أصيلة والاهتمام بها في القرارات الكبرى للدولة.

8 ـ اهتمام جميع المؤسسات في المجتمع بجدّية الارتباط والتعامل بين الحوزة والجامعة، وإبعادها عن المظاهر والشكليات.

9 ـ مراعاة التواضع والآداب من قبل كلا الطرفين فيما يخصّ التعامل فيما بينهما.

10 ـ تشخيص القيود وآفاق العمل من قبل الحوزة والجامعة، والعمل على رفع قابلية التحمل إلى أقصى حدّ ممكن.

11 ـ السعي من قبل كلتا المؤسستين للوصول إلى خلق أجواء أدبية مبنية على أساس الحوار بين الطرفين.

12 ـ معرفة الأضرار الناجمة عن موضوع الوحدة بشكل جدي، والانتباه إلى النقطة التالية، وهي أنّ الوحدة بين هاتين المؤسستين يجب أن تكون نابعة من الأعماق، شاملة لجميع الميادين، غير منحازة، وطنية، متكافئة، وذات خُلق جيد.

13 ـ التساؤل عن السبب في عدم الاهتمام بموضوع الوحدة بين الحوزة والجامعة على مدى العشرين سنة الماضية، والعمل على حلّ هذه المعضلة من قبل المسؤولين.

أسباب عدم تحقق الوحدة بين الحوزة والجامعة

أحد المواضيع الأساسية في الوحدة بين الحوزة والجامعة هو هذا التساؤل: ما هي طبيعة هاتين المؤسستين؟ هل هي التباعد أم التقارب؟ يعتقد العلماء اليوم بأنّ تعدّد الاختصاصات في العالم المتطور أو المتطور جداً، هو السبب في التشتت والتفكك الاجتماعي. فإذا كان الأمر كذلك على صعيد العلاقة بين الحوزة والجامعة، فما هي الصيغة المناسبة التي يجب أن نتعامل بها مع هذا الموضوع؟ خاصّة أنه توجد ثلاثة آراء مختلفة بخصوص موضوع الوحدة، وهي كالتالي: (لا يقتضيان الانفصال ولا التقريب؛ يقتضيان الانفصال؛ كل منهما نوعٌ من العلم الذي ينتهي إلى نتيجة معينة).

ويبدو أنّ التعدد ليس هو السبب في التباعد، مع أنّه يُوجد بين طيات هذا البحث نوع من اقتضاء التباعد، لكن هذا الاقتضاء من النوع الذي يمكن تغييره إلى التقريب والوحدة من خلال التأنّي والتفكير والعمل الدؤوب.

وعلى أية حال، يمكن إحصاء عوامل ومسبّبات التباعد على النحو التالي:

1 ـ الحوزة والجامعة، مؤسستان علميتان منفصلتان، وتقتضي حالة التنوّع العلمي والأساليب حصول التباين والاختلاف والتباعد، واتساع الهوّة المعرفية والفكرية بينهما.

2 ـ المواضيع المطروحة للنقاش في المسائل السياسية والعلاقات بين الدين والسياسة، تترك تأثيراتها على مسألة التقارب والتباعد.

3 ـ لكون الحكومة حكومة دينية وعلاقتها متأصلة مع المرجعية الدينية، فإنّ بعض الاختلافات والمشاكل تُصبح في بعض الأحيان سبباً لبروز نوع من التباعد بين الحوزة والجامعة.

4 ـ ينبغي عدم التغافل عن الدراسات والتجارب التاريخية السابقة، إذ إنّ شبابنا الآن ـ سواء في الحوزة أم الجامعة ـ غير مطّلعين على عمق الانتصارات التي حصلت في ظلّ التقارب، والهزائم التي حدثت بسبب حالات التباعد والتنافر، والتي هي جزءٌ من هويتنا التاريخية.

5 ـ عدم وجود اللغة المشتركة لغرض التفاهم من العوامل الأُخرى لحصول التباعد، وعلى أية حال، هناك نوعان من الأجواء الفكرية يعملان بشكل منفصل ولهما لغات متباينة، فمن أجل حلّ هذه القضية، نحن بحاجة إلى التواصل المستمر بين الحوزويين والجامعيين لإيجاد لغة التفاهم هذه.

6 ـ عدم وجود التخطيط السليم، يؤدي إلى المزيد من التباعد، وإلى الآن لم يكن هناك تخطيط سليم، وإذا كان موجوداً، لم يكن عملياً بشكل جيد، أو لم يُعَد النظر فيه. وكنموذج على ذلك، دروس المعارف في المراكز التعليمية، فهي تحتاج بشكل مستمر إلى تعديل وتطوير، إذ قليلاً ما يلاحظ الاهتمام بهذا الجانب.

7 ـ من الأسباب الأُخرى للتباعد التطورات على الساحة الدولية، وبعض المؤتمرات التي تستهدف فصل هاتين المؤسستين عن بعضهما. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه لا ينبغي اعتبار المؤتمرات والدسائس هي السبب الوحيد في هذا الانفصال؛ فهذا فهمٌ ساذج.

8 ـ بعض الأفكار الضعيفة داخل الحوزة والجامعة تعتبر من الأسباب المهمة للتباعد أيضاً. كمثال على ذلك، الرغبة في الميل نحو الانحراف والتهرب من الدين والموازين الدينية في الجامعة، أو الرغبة في التحجّر والقوقعة داخل الحوزة العلمية، هذه الأمور بإمكانها أن تصبح سبباً لابتعاد وانفصال هاتين المؤسستين العلميتين.

9 ـ اختلاف الشعارات والنظريات الاجتماعية المتباينة للحوزويين والجامعيين، تعدّ من عوامل التباعد فيما بينهما.

10 ـ تنوع واختلاف الأنظمة المعرفية والثقافية والتعليمية والدراسية في كل من الحوزة والجامعة يقتضي وجود نوع من التباعد بينهما.

11 ـ التفسيرات الخاطئة عن الوحدة بين الحوزة والجامعة، والتي أصبحت الأساس الذي تطرح في ضوئه المشاريع والسياسات التنفيذية، تُعدّ من العوامل الأُخرى لحصول التباعد.

12 ـ عدم وجود التوازن بين الحوزويين والجامعيين في الحصول على المواقع الاجتماعية، فهذا الإحساس بعدم التوازن، يُعَدّ من أسباب التباعد أيضاً.

13 ـ بعض المسؤولين ـ وأحياناً هاتان المؤسستان أنفسهما ـ لا يتعاملون مع موضوع الوحدة بين النخب الاجتماعية تعاملاً جدّياً. وهذا الأمر يُعدّ من الأسباب المهمة للتباعد.

14 ـ وفضلاً عن كل ما تقدّم، فإنّ أهم مانع أمام تحقق الوحدة الهادفة بين الحوزة والجامعة، هو عدم وجود جهة محدّدة تتولّى رسم السياسات اللازمة، والتخطيط، والتوجيه والإشراف على الفعاليات والقرارات المتخذة بشأن الحوزة والجامعة.

المدوّنة المقترحة لعلاقات إيجابية بين الحوزة والجامعة

بهدف إيجاد تحرك جديد في المساعي المبذولة على طريق الوحدة بين الحوزة والجامعة، يقترح الحوزويون والجامعيون الأسس العلمية لتوجيه الوحدة والتعامل بين الحوزة والجامعة في إطار الوثيقة المدونة أدناه، ويطالبون المخاطبين بجميع البنود المذكورة في هذه الوثيقة، للعمل بهذه الأُسس كاتفاق مشاركة بينهم.

1 ـ ولادة الوحدة بين الحوزة والجامعة، حقٌ مشروع لجميع الإيرانيين، ومن مسؤولية الحوزويين والجامعيين.

2 ـ على السلطات الثلاث في الجمهورية الإسلامية، ومجمع تشخيص مصلحة النظام، واللجنة العليا للثورة الثقافية، أن ينظروا إلى الوحدة بين الحوزة والجامعة بمستوى السعي لاكتشاف النظريات المحلية لإدارة المؤسسات الحكومية، عند قيامهم برسم السياسات المستقبلية الطويلة الأمد، وإقرار الخطط والبرامج التنفيذية، وأن يجعلوا لها مكانة تليق بها في البرامج الحكومية.

3 ـ تقوم إدارات الحوزات العلمية ووزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا، بوضع الخطط الملائمة للتعاون العلمي والثقافي المتبادل ووضعها موضع التنفيذ.

4 ـ اهتمام المؤسسات الحوزوية والجامعية، بالدراسات النظرية والعملية في الأبعاد السياسية والاجتماعية ـ الثقافية والعلمية لوحدة الحوزة والجامعة، بهدف توفير الأرضية المناسبة لوحدة هاتين المؤسستين بشكل أفضل.

5 ـ أن تجعل إدارات الحوزات العلمية ووزارة العلوم في برنامج أعمالها القيام بتنشئة الطاقات العلمية الجيدة؛ لغرض التنظير المتبادل وتلافي النقص الموجود للباحثين الجيدين في هذا المجال.

6 ـ أن تهتم المؤسسات الحوزوية والجامعية اهتماماً خاصاً بأسلمة العلوم الإنسانية وتطبيعها كإطار للنشاطات العلمية المشتركة والمؤثرة في إدارة البلاد، وأن توضع تحت تصرفها ميزانية كافية، وطاقات بشرية مؤهلة لتنفيذ برامجها، كما أنّ تعزيز مكانة وإمكانيات معهد أبحاث الحوزة والجامعة ضمن هذا الإطار يعدّ أمراً ضرورياً.

7 ـ تعامل الحوزة والجامعة في مجال خلق الثقافة الإسلامية وتأمين المتطلبات التربوية والدينية للجامعيين، بحاجة إلى رؤية شاملة، ورئاسة الحوزة العلمية ووزارة العلوم والأبحاث مطالبة بأن تقوم بسن القوانين الجامعية الشاملة لكي تهيّئ الظروف المناسبة لنشر وتعميق التعاون بين المؤسسة ووزارة العلوم.

8 ـ تبادل الأساتذة وإقامة الملتقيات والندوات، وورش العمل والدورات المهنية... يساهم في تقوية الآفاق الذهنية والثقافية في الحوزة والجامعة، ويستلزم تنفيذ برنامج كهذا على مستوى الطلبة الجامعيين والأساتذة والباحثين بعض التسهيلات القانونية والمالية، كما يتطلب اهتمام المسؤولين ذوي العلاقة بها أيضاً.

9 ـ إقامة المخيمات المشتركة للطلبة الجامعيين والحوزويين أُسلوب ملائم للتعارف المتبادل، وخلق أجواء الصداقة واللغة المشتركة بين الحوزة والجامعة، حيث يقتضي ذلك التخطيط من قبل المديريات الثقافية والتربوية والتعليمية للحوزة العلمية ووزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا وبذل جهودها في هذا المجال.

10 ـ إيجاد اللغة الأدبية المشتركة، وتقوية اللغة المشتركة بين الحوزويين والجامعيين، شرط أساسٌ لتحقيق الوحدة بينها، فالتعاون في وضع الخطط وتأليف الكتب الدراسية، وإقرار الاختصاصات الدراسية وتدوين البرامج التعليمية، يمثل أُسلوباً ناجحاً لتوفير هذا الشرط الضروري.

11 ـ التلاحم الفكري وتعاون المؤسسات غير الحكومية للحوزويين والجامعيين، كالمجلات العلمية الخاصة، والاتحادات العلمية، والتشكيلات السياسية والثقافية والفنية، تمثل الأرضية الخصبة للوحدة بين الحوزة والجامعة.

إنّ أعضاء هذه المؤسسات والعاملين فيها عندما يبذلون هذه الجهود لإقامة وخلق هذا الانسجام الفكري إنما يقومون بأداء واجبهم الاجتماعي.

12 ـ الوسائل الإعلامية والفنانون والكتّاب؛ باعتبارهم المرآة العاكسة لمطالب الناس، ينبغي عليهم الاهتمام والمشاركة في استيفاء حقوق الناس في إقامة وإنجاز هذه الوحدة أكثر من أي وقت مضى.

مركز أبحاث الحوزة والجامعة ، أنموذج الوحدة المنشودة

1 ـ نبذة تاريخية عن مركز الأبحاث

بدأ معهد أبحاث الحوزة والجامعة نشاطاته في عام 1362 هـ. ش، 1982م، بتوجيه من الإمام الخميني وتعاون جامعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، تحت اسم (مكتب تعاون الحوزة والجامعة) وبرئاسة الشيخ مصباح اليزدي. وأقيمت في المرحلة الأولى العديد من الملتقيات والندوات المتخصصة في مختلف اختصاصات العلوم الإنسانية، والتي تمخضت عن إنجاز حوالي أربعمئة إلى خمسمئة رسالة بحثية، هي حصيلة الجهود المشتركة لجمعٍ من أساتذة الجامعات وفضلاء الحوزة في هذه الاختصاصات.

في عام 1366ش/1987م وبتوجيه من السيد القائد الخامنئي ـ رئيس الجمهورية آنذاك ـ ارتبط المركز بمركز دراسات وتأليف كتب العلوم الإنسانية المعروفة باسم (سمت) ([[13]](#footnote-14)) وحصلت بعض التغييرات عليها بدعم من الدكتور أحمدي.

وفي عام 1371هـ. ش، 1992م خصص مجموعة من الطلبة الأفاضل وقتاً معيناً للتنسيق والتعاون مع مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة، وبرزت بعد ذلك تطورات متصاعدة فيها من خلال تزايد الاختصاصات والمجاميع، واستخدام المزيد من الإمكانيات. وفي أواخر عام 1377هـ. ش، 1998م، وأوائل عام 1378هـ . ش، 1999م تمت كتابة نظام داخلي جديد، وطبقاً لذلك فقد تغيرت تسمية مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة، إلى (معهد دراسات الحوزة والجامعة) وسمي بعد ذلك في عام 1383هـ . ش، 2004م باسم (مركز أبحاث الحوزة والجامعة).

يواصل مركز الأبحاث حالياً نشاطاته العلمية في مجال العلوم الإسلامية والعلوم الإنسانية برؤية إسلامية، من خلال معهدين للأبحاث وثلاث عشرة مجموعة بحثية، وقد تمّ لحدّ الآن طبع العديد من الكتب في هذه الاختصاصات، حيث حصلت ثلاثة كتب من بين هذه المؤلفات على جوائز في المهرجان العلمي والثقافي للبلاد.

2 ـ أهداف المركز

من أهم أهداف المعهد العالي لدراسات الحوزة والجامعة وبرامجه ما يلي:

ـ استنباط الأُسس والنظريات الإسلامية في مجال العلوم الإنسانية.

ـ توطيد أُسس الوحدة بين الحوزة والجامعة.

ـ التنظير في مجال العلوم الإنسانية برؤية إسلامية.

ـ تدوين المصادر والكتب الدراسية في مجال فلسفة العلوم الاجتماعية ومنهجية العلوم الإنسانية.

ـ إعداد وكتابة القواميس ودوائر المعارف في نطاق العلوم الإنسانية.

3 ـ المعهد والوحدة

حقق المعهد العالي لدراسات الحوزة والجامعة نجاحاً باهراً في مجال التعامل الفكري بين الرؤية الحوزوية والجامعية، وفي الوقت الحاضر يمتلك الباحثون وأعضاء الهيئة التدريسية للمركز شهادات الماجستير والدكتوراه الجامعية في أحد اختصاصات العلوم الإنسانية الاجتماعية، إلى جانب تحصيلاتهم الدراسية العليا في الحوزة العلمية في قم، وهذا الأمر هو الذي أدّى إلى أن تحظى الإنجازات العلمية لهذا المركز برضا واستحسان الحوزويين والجامعيين على حدٍّ سواء. وتستخدم الكثير من مؤلفات المركز في الوقت الحاضر ككتب دراسية أو كتب دراسية مساعدة في الجامعات، وهناك مجموعة من الكتب الدراسية والجامعية الأُخرى أيضاً قيد التأليف في المعهد بطلب من مؤسسة (سمت).

كما أصدر المركز عدّة مقالات بشأن موضوع وحدة الحوزة والجامعة. وقد طبع العديد من هذه المقالات في ثلاثة أجزاء من كتاب الحوزة والجامعة. وكمثال على ذلك، يمكن أن نشير إلى المقالات التالية، من قبيل (وحدة الحوزة والجامعة في فكر الإمام الخميني)، (الوحدة الاستراتيجية بين الحوزة والجامعة)، (وحدة الحوزة والجامعة في العقدين الأخيرين)، (الحوزة والجامعة من الانفصال إلى الوحدة)، (تفسير معنى وحدة الحوزة والجامعة) و(نظرة تأملية إلى موانع التقريب بين الحوزة والجامعة).

والبعض الآخر من برامج معهد أبحاث الحوزة والجامعة لمناقشة موضوع الوحدة بين هاتين المؤسستين كالتالي:

ـ الحضور المنتظم لأعضاء الهيئة التدريسية لمركز الأبحاث في الصفوف الدراسية والأوساط الجامعية والحوزوية الأُخرى.

ـ إقامة الندوات والمؤتمرات العلمية وتوجيه الدعوة لأساتذة الحوزة والجامعة لتبادل وجهات النظر في الموضوعات العلمية.

ـ تعاون الباحثين الحوزويين مع الأساتذة الجامعيين في تنفيذ البرامج العلمية.

ـ تنفيذ المشاريع البحثية من قبل الباحثين المطّلعين على الأساليب العلمية الجامعية والحوزوية في البحث والتحقيق.

ـ الاستفادة المتزامنة من أساتذة الحوزة والجامعة في تقييم المشاريع البحثية.

الخلفيّات المعرفيّة لوحدة الحوزة والجامعة

دراسة إيبستمولوجية

د. إبراهيم الفيّاض([[14]](#footnote-15)\*)

ترجمة: السيد حسن مطر

نبذة أولى

إنّ الاهتمام بالأسس المعرفيّة لوحدة الحوزة والجامعة ينقلنا من استعراض الأفق التقييمي إلى الاهتمام بالحقائق الماثلة في هذا المجال. ويسعى هذا المقال إلى بيان العامل الرئيس في إقرار الوحدة بين الحوزة والجامعة من خلال تأصيل العلوم في قالب الارتباط بين المجامع التنظيريّة (الجامعات) والمجتمع. وقد رأى هذا المقال أنّ السبب الأساس لانفصال الجامعة عن الحوزة يكمن في عدم ارتباط المجامع العلميّة بالمجتمع وغياب العلم المتأصّل.

الإطار النظري

يشتمل محتوى الإطار النظري على المباحث المعدّة من تركيب العناصر النظريّة في مختلف الأبواب، وتلك العناصر عبارة عن: مقدمة عن معرفة النشوء، ومقدمة عن علم الاجتماع المعرفي القائم على أساس نظريّة معرفة النشوء وأصالة المجتمع في قبال أصالة الفرد، وكذلك معرفة الجغرافيا الإنسانية.

بديهيّ أنّ كلّ التنظيرات في هذا الإطار تقوم على أساس الاهتمام بالحقائق المعرفيّة في مجال العلوم التجريبيّة والإنسانيّة.

وتتألف جميع أنواع المعرفة والعلوم من عدّة أجزاء: 1ـ المفاهيم، 2ـ النظريّات،   
3ـ الأساليب، 4ـ المجالات.

1ـ المفاهيم : دورها وعلاقتها بالبناء الحضاري

تعرّف المعاني التي تعمل على اقتناص الحقائق الخارجيّة وجمعها بالمفاهيم. وبعبارةٍ أخرى: إنما يمكن التفكير في الحقائق الخارجيّة ويُميّز بعضها من بعض عن طريق تعيين حدودها في ضوء المفاهيم. وإنّ الوصول إلى أكثر الحقائق الخارجيّة في كلّ علمٍ منوط بكثرة المفاهيم المبحوثة في ذلك العلم. وعليه كلما كانت المفاهيم متكثرة ومتنوّعة أمكن إبداء الكثير من النظريّات القائمة على تلك المفاهيم. وهذا بدوره يؤدّي إلى قابليّة ذلك العلم أو المعرفة على إبراز موضوعات خارجيّة أكثر وأشدّ تنوّعاً. دائماً ما تكون المفاهيم ذات مسيرة تاريخيّة وفلسفيّة، حيث تكون لظهور المفهوم بداية، ومن ثمّ تطرأ عليه بعض التغييرات خلال مسيرته التاريخيّة، وعليه يكون تاريخ الاستفادة من المفاهيم هو بنفسه تاريخ المعرفة المبحوثة.

من هنا، كان من الضروري دراسة تاريخ المفاهيم بشكلٍ كامل تجنباً للوقوع في السهو والغفلة العلميّة، إذ غالباً ما يتصوّر الفرد، بسبب جهله بتاريخ المفاهيم ومسيرة تحوّلها، أنّ المفاهيم المذكورة أنما كانت منذ البداية على الهيئة التي وصلت فيها إليه، وأنها تبقى ثابتة ولا تتغيّر، إلا أنه ما إن يدرس خلفيّات ذلك المفهوم وسابقته التاريخيّة حتى يقف على التغييرات الكثيرة التي طرأت عليه طوال مسيرته التاريخيّة، فالمفاهيم لها جذور ضاربة العمق في الذاكرة التاريخيّة لحضارة أو ثقافة أي شعبٍ أو رقعةٍ بعينها.

من هنا، كان لابدّ لبلوغ المعرفة الكاملة بمسار التحوّلات والتغييرات الطارئة على أيّ مفهوم من دراسة الثقافة العامّة والدين والأدب والفن والعلم، بل وحتى التكنولوجيا، لذلك الشعب وتلك الأمّة. ولو لم تدرس جميع هذه الموضوعات لا يكون هناك إمكان للوصول إلى جذور تلك المفاهيم بشكلٍ كامل. وباتضاح الكثير من الزوايا والخفايا التاريخيّة للمفاهيم، ندرك عدم إمكانيّة الوثوق بثبات المفاهيم منذ نشوئها وعدم تعرضها للتغيير والتحول .

من جهةٍ أخرى، فإن تغيّر أيّ مفهوم يستند ـ مضافاً إلى الذاكرة التاريخيّة المشتملة على العناصر المعرفيّة الستة المتقدّمة ـ إلى عنصر آخر يتمثل في واقعيّات الحياة (التاريخيّة، والمعاصرة). ومن ثمّ تظهر التغيّرات المذكورة في قالب علم منتظم على هيئة انتزاعيّة.

من هنا، يمكن إيضاح البنية المعرفية على شكل مثلث يرسم علاقة المعارف بالحضارات، ولمّا كان الدين يعدّ العنصر الأساس في الذاكرة التاريخيّة، وأنّ كلّ حضارةٍ إنما تستمدّ هويتها من الذاكرة التاريخيّة، ندرك أنّ الدين هو العنصر الرئيس في قيام الحضارات.

الدين وبُنية الذاكرة التاريخية

لما كانت جميع أنواع المعرفة المنسجمة والمنتظمة رهناً بالحضارة، لا محالة تكون هذه المعرفة رهناً بأهم عناصر الحضارة التي تتمثل بالدين، ولا يقتصر هذا الارتهان على طرحه في قالب ظاهري، بل يتعداه إلى المضمون والمحتوى أيضاً.

وبعبارةٍ أوضح يمكن القول: إنّ المفاهيم المكوّنة للمعارف البشريّة تضرب في جذورها في الذاكرة التاريخيّة لبلادٍ أو أمّة أو رقعة.

و الذاكرة التاريخيّة هي التي تمثل الهويّة الحضاريّة لتلك الأمّة والبلاد. وبعد نظرة وجوديّة ومعرفيّة تغدو تلك المفاهيم رهناً بالحضارة وبما أنّ الدين يشكل مفصلاً أساسيّاً في الحضارة، عليه تكون المفاهيم من الناحية المعرفيّة والوجوديّة رهناً بالدين.

وأما بيان سبب كون الدين عنصراً أساسيّاً وجذريّاً في بنية الذاكرة التاريخيّة، فهو بحاجة إلى نموذج معرفي؛ فالدين بمجرّد ظهوره يترك أثره قبل كلّ شيء على الثقافة العامّة، وفي الحقيقة فإنّ بعثة الأنبياء تقترن على الدوام بالتأثير على الشعور العام للمجتمع وتغيره، إذ يتغلل التأثير الديني طوال التاريخ على الشعور العام ويتحوّل إلى نوعٍ من الإبداع العام في أذهان العباقرة. وتتجلى هذه الحقيقة بدورها على الأدب، وفي الحقيقة فالأدب الذي يستلهم من الدين هو حالة أكثر انتزاعيّة من الثقافة العامة، لكنها لا تبقى على هذه الحالة الانتزاعيّة إطلاقاً؛ بل تتحوّل بالتدريج إلى فن.

لهذا؛ كانت الفنون تظهر على الدوام في لحظة تاريخيّة بعد الأدبيّات. وفي هذه المرحلة تظهر الفلسفة لتعمل على تفسير منهجي للكون والوجود؛ وتمهّد الأرضيّة للمعارف التالية لها من العلوم التجريبيّة والتطبيقيّة. وعليه لولا الفلسفة لما كان هناك وجود للعلم. فالعلم في نهاية المطاف ـ بوصفه نتيجة وانعكاساً واضحاً ـ مدين في إبداعاته وإنجازاته لدعم فلسفته؛ مثلاً العلم التجريبي في الغرب هو حصيلة الفلسفة البروتستانتيّة المسيحيّة واليهوديّة. إنّ عقلانيّة الأدوات الناشئة من هذه الفلسفة التي تمتزج بالعلم فتؤدّي في نهاية الأمر إلى ظهور الإبداع في شكله الراهن الذي قامت عليه الهويّة الغربيّة.

في الحقيقة لو أنّ ديناً لم ينجح في التحوّل إلى حضارة، فهذا يعني أنه لم يتمكّن من بلوغ حدّ الكمال في واقعيّته التاريخيّة. فالطريق الوحيد الذي يؤدّي إلى الحضارة المنشودة إنما يتمّ عبر الدين لا غير. كما يُعدّ قيام الفن والإبداع على الدين أمراً واضحاً وبديهيّاً؛ لأنّ جميع أنواع الإبداع رهن بالدين بنحوٍ من الأنحاء ومتوقفة عليه.

2ـ الدين ودوره الخفي في إنتاج النظريات العلميّة

لو تجاوزنا إطار المفاهيم وبلغنا مرحلة النظريّات سنجد أنّ النظريّات بدورها رهن بالدين؛ وذلك لتكونها من مفاهيم هي بدورها متوقفة على الأديان. وقد حدد (غولدزمن) خمس نظريّات في بحث نظرية علم الاجتماع:

أـ المعرفة العلميّة أو النظرية المتكفّلة ببيان مجالات المعرفة، والتي تشكّل إطاراً لمختلف الآراء حول الكون. وهذا النوع من النظريّات يبحث حول العلوم القابلة للتحقيق.

ب ـ المعرفة الفلسفيّة أو النظريّة المتكفّلة ببيان الرؤية الشموليّة، والمعرفة الفلسفيّة ضمن اشتمالها على القيم، تعمل على تحديد الظواهر الاجتماعيّة فكريّاً. وهذ النوع من المعرفة يتضمّن فعاليّة التنظير أيضاً.

ج ـ النظريّة بمعناها المعروف، والمتكفّلة ببيان ودراسة الفرضيّات الواقعيّة والمعقّدة والملموسة.

د ـ معرفة الأساليب أو تأييد صحّة نوع الأساليب التحقيقية.

هـ ـ توصيف أو تحديد أرضيّة الدراسة تحت عنوان الموضوعات المتناغمة.

يرى (غولدزمن) أنّ التصنيف المتقدم يقوم على ترتيب نزولي في التجربة الفكريّة، وليس له جنبة إلزاميّة وقطعيّة([[15]](#footnote-16)). وبعبارة أُخرى يمكن للنظريّة أن تحتوي على جميع الأُمور الخمسة المتقدّمة، حيث يبدأ العلم من الفلسفة التي تعدّ من أكثر الأُمور انتزاعيّة، وتمضي في مشوارها إلى قمّة المستويات الانتزاعيّة المتمثلة في تنظيم المفاهيم والموضوعات، إذن فالنظريّة ليس لها مستوىً انتزاعي واحد، وإنّما لها مستويات انتزاع متعددة ومختلفة.

المسألة الأُخرى فيما يتعلق بتوقف النظريّات على الدين. إنّ تاريخ العلم يُظهر أنّ النظريّات لا يتمّ الحصول عليها من طريق الاستقراء، ولو حدث وتمّ الحصول في بعض الموارد المعدودة على نظريّةٍ من هذا الطريق، فهي ذات تأثير محدودٍ جدّاً حتى لا يمكن تسميتها نظريّة([[16]](#footnote-17)).

إنّ ما يكون منشأ لظهور النظريّات عبارة عن الحدسيّات العلميّة ـ الفكريّة ـ والمعنويّة والروحيّة، أو بعبارة أخرى هو الشعور الحكيم والمدرك الذي يخطر في ذهن العالم. فحاليّاً لا تقتصر هذه الرؤية على علماء الظواهر، بل إنك تجد (بوبر) وأمثاله من الذين يقفون على الطرف النقيض من هؤلاء العلماء يرون أيضاً أنّ منشأ النظريّات حدسيّات تسعى العلوم إلى إبطالها. وبديهيٌّ أنّ لكلّ حدسٍ وشعورٍ أرضيّته الفكريّة والروحيّة التي تتحقق في ضوء إدراك المعارف والواقعيّات المرتبطة بها. ولذلك فهي تظهر في قالب نظريّات المعرفة المذكورة. ومن أهمّ الأحاسيس التي تشكل أرضيّة لإبراز النظريّة هو الإحساس الديني، إذ ينشأ الإحساس الديني في كونه مصدراً لإظهار النظريّة على النحو الآتي: بأن تكون مفاهيم النظريّات مسبوقة بالذاكرة القوميّة والتاريخيّة والحضاريّة لأمّة أو رقعةٍ جغرافيّة.

وعليه، فإنّ النظريّات التي تقوم على الأحاسيس إنما تتحقق وفقاً للذاكرة القوميّة المشتملة على جميع المعارف، وتتجلّى في قالب مفاهيمها وتبلغ مرحلة الظهور، وبما أنّ الدين يُعدُّ محوراً أساسيّاً في قالب الذاكرة التاريخيّة والقوميّة، فإنه يُشكل مهداً لإحساس وظهور الحدسيّات النظريّة.

من هنا، يمكن الإذعان بأنّ للدين تدخلاً كاملاً في تكوين النظريّات، مضافاً إلى أنّ نفس الإحساس والحدس يمتاز من النواحي العاديّة في هويته المعنويّة والدينيّة. (مهما كان متضمّناً لمناهضة الدين الخاص والرقعة الجغرافيّة الخاصّة)، وبعبارةٍ أُخرى يمكن تصوير عمليّة التنظير من خلال الدين على النحو الآتي:

لمّا كان الدين واقعاً بين الإبهام والوضوح، والظاهر والباطن، والوحدة والكثرة وما إلى ذلك، فقد ظهرت عبر التاريخ نظريّات كثيرة في مجال العلوم البشريّة. ولكن يبقى السؤال عن سبب اختلاف هذه النظريّات فيما بينها مطروحاً. وجوابه أنّ منشأ اختلاف التنظير في مختلف العلوم يكمن في اختلاف رؤية الدين للمسائل المختلفة طوال التاريخ. فقد حظي التنظير الديني بالتنوّع والتكثر، نظراً لاختلاف العلوم وتنوّع الأمكنة والأزمنة. وحتى لو انفصلت نظريّة عن الدين لا شعوريّاً، فإنما هي ذات منشأ دينيّ بحسب اللاشعور، حيثُ يكون للدين دخل في ذلك التنظير بنحوٍ من الأنحاء.

وهذا ما تؤكّده الدراسات المعاصرة حول تاريخ العلوم وخاصّة الإنسانيّة منها، فعلم الاجتماع المؤلف من المسيحيّة البروتستانتيّة كان يحمل في طيّاته روح اليهوديّة أيضاً. وعلم الاجتماع، الذي يعتبر أُمّ العلوم الإنسانيّة، ذو علاقة وثيقة وواضحة بالإلهيّات. وقد قامت العلوم التجريبيّة، وخاصّة علم الفيزياء منها، على مختلف الرؤى الكونيّة، حتى ذكرت في تاريخ الفيزياء مصاديق عديدة لإرجاع الكثير من النظريّات الفيزيائية إلى الرؤى الميتافيزيقيّة، ومنها: السماوات السبع المذكورة في الأديان، حيث يتمّ تطبيقها على المدارات الألكترونيّة السبعة. وإذا أردنا الذهاب في بحثنا إلى أبعد من النماذج المذكورة فلا بد من النظر إلى مستوى النظريّات الانتزاعيّة، وعندها سنجد تفاوتاً كبيراً بينها. وعليه، يتّضح أنّ النظريات ليست على وتيرةٍ واحدة أو مستوىً واحد.

فهناك ما يتمتع بمستوىً متدنٍ من الانتزاع، وهناك ما يتوفر على مستويات أرفع. وهذه الوضعيّة المختلفة رهنٌ في الغالب بسعة رقعة الدين والمذهب، وذلك لأنّ موقع الدين، بالالتفات إلى الوضوح والإبهام، والظاهر والباطن، والمحكم والمتشابه، يمهّد الأرضيّة الانتزاعيّة من رقعة مختلفة المستويات والسطوح، فترتفع تارة إلى القمة، بينما تهوى في أحيانٍ أخرى إلى الحضيض. في حين أننا لو أردنا النظر إلى هذا الأمر من زاويةٍ أخرى في محاولةٍ منّا لتوضيح أسسه الفلسفيّة والكلاميّة، لأمكننا الاستفادة من مفهوم الشعور أو الحسّ العام «common sense».

من ناحيةٍ أخرى، فإنّ الشعور والإحساس العام لا يقبل الخطأ، وذلك لارتباطه بالشهود من جهة، وبسلسلة من الحقائق من جهةٍ أُخرى، من هنا سمّاه بعضٌ بالعقل السليم، وإن لم يكن هذا المفهوم ترجمةً دقيقة للمصطلح الإنجليزي، ولكنه لازمٌ لـه من الناحية المفهوميّة. كما أن الشعور العام ضارب الجذور في معارف الأمّة المسيطرة على مفكريها في جميع أبعادها،بمعنى أنّ الشعور العام كما هو سائدٌ على جميع مستويات الفكر والعلم، ابتداءً من العلوم التخصّصيّة إلى العلوم العامّة، فهو يسود جميع أحكام الأُمّة أيضاً إبتداءً من المفكرين إلى عامّة الناس.

**بعبارةٍ أُخرى:** إنّ أصل وجوهر المعرفة والشعور العام كامن في مستويات عامّة المجتمع، إلاّ أنّ المفكرين ومن خلال تنظيم المعرفة والشعور الديني في كافة الفروع والعلوم يعملون على التنظير، ولما كان الدين هو العنصر الأساس في المعارف العامّة، ويدخل في تكوين الهويّة الثقافيّة والمعرفيّة للأُمّة، نستنتج من ذلك أنّ النظريّات التي توصّل إليها المفكرون إنما كانت إلى حدٍّ كبير بتأثيرٍ من وحي الدين. وإن كان هذا التأثير يقع من خلال الكثير من الوسائط، وقد يكون بعضها يقف على طرف النقيض من الدين. وإنّ التعبير بـ(الذكر) الوارد في الدين الإسلامي يشير إلى هذا المعنى، أي التذكير بالشعور العام أو الإيمان به من خلال الدين. فما هو الحقّ والحقيقة كامنٌ في الإنسان الذي هو مرآة الوجود، وبما أنّ الإنسان متحد بالوجود، فإذا تمكن من معرفة نفسه يكون قد تعرف لا محالة على الوجود. كما أنّ لخالق الوجود معرفة فعلية وحضورية عنه. والعرفاء الذين يسعون إلى التعرف على أنفسهم يتوصّلون ـ بنحوٍ من الأنحاء ـ إلى إنطواء العالم في وجودهم. ولا تقتصر رؤيتهم هذه على العالم المعاصر، بل تتخطاه إلى العوالم الماضية والآتية، ويكمن وجودهم في رقعة من تاريخ العالم الماضي والحاضر والآتي. ولو تمكن الفرد من إدراك معنى ذاته لأمكنه الوصول إلى الشعور العام وإدخال الذكر في كيانه، والقرآن بوصفه ذكراً إنما يترك تأثيره على الخاشعين والمتقين. فالقرآن مذكّرٌ بالذات والحقيقة الكامنة في وجود الإنسانيّة جمعاء، وبإمكان الناس من خلال تصفية أنفسهم بلوغ تلك الذات والحقيقة. وقد جاء الدين للتذكير وصفاء الذات؛ وللتذكير بأُمور تمثل الشعور العام الكامن في ذوات جميع الناس والتي لا تحتاج في ظهورها لغير التذكير.

على صعيد آخر، فإنّ للوجود ارتباطاً وثيقاً بهذا الشعور العام، ومن هنا يتجلّى الارتباط الثلاثي الوثيق بين الدين والكون والشعور العام تلقائيّاً، ولذلك يمكن التوصّل إلى أنّ لجميع النظريّات في مختلف الفروع ارتباطاً وثيقاً بالدين.

وباتضاح هذه الحقيقة تثبث الأُسس الكلاميّة للعلوم الإسلاميّة على الصعيد التجريبي والإنساني، وتتمخض وحدة الإنسان من إطلاق هذا الكلام في وحدة الوجود بجميع أبعاده الطبيعية والإنسانية والتاريخية. وقد عمد القرآن ـ استناداً إلى كمون الحقّ والحقيقة في وجود الإنسان ـ إلى مؤاخذة حتى الكفار الذين لم يؤمنوا بالوحي؛ وذلك لأنّه إنما يُرجعهم بذلك إلى فطرتهم. والفطرة الموجودة عند جميع الناس لا تخطئ أبداً، وإلاّ لما تمّت مؤاخذتهم من خلالها.

إنّ النفس المطمئنة كامنة أيضاً، بمعنى ظهور الشعور العام والحقّ والكون في وجود الفرد، وكذلك النفس اللوامة على ذات الوتيرة، أي النفس التي تلوم الإنسان على الإخفاق في بلوغ الحقّ، وهي تعدّ من أكبر الموانع التي تحول دون تجلّي الوجود والشعور العام في ذات الإنسان. ويمكن من هذا الطريق فهم علاقة الإبداع بالعلم أيضاً، حيث يشهد تاريخ العلم على عدم إمكانيّة الوصول إلى العلم لولا الإبداع الروحي، والذي لولاه لبقي الإنسان مجرّد مقلدٍ بعيد عن جميع أنواع الإبداع العلمي والتنظيري.

وكما تقدّم؛ فإنّ رقعة الشعور العام تسود المستويات والطبقات كافة، ولا تختص بالطبقة المثقفة والمتعلمة، من هنا يخاطب الدين جميع الطبقات الاجتماعيّة، وتبدأ اللغة البيانيّة للشعور العام من اللغة التخصصية والانتزاعيّة لتتواصل حتى باللغات العامّية؛ وبرغم أنّ الأديان في مراحل ظهورها الأُولى تخاطب العامّة، نجد هذا الخطاب مشتملاً في واقعه على بطون وطبقات متعددة. وبذلك يمكن القول بعدم أهميّة التعارض الظاهري بين لغة الدين ولغة الجامعات المتخصّصة، وذلك للتفاوت الكبير في مستويات الانتزاع لدى الشعور العام، فهو يبدأ من أدنى المستويات الانتزاعيّة المتمثلة بلغة العامّة، ويصل إلى أعلى المستويات الانتزاعيّة المتمثلة بلغة العلوم التخصّصيّة. من هنا، لم يقتصر العلماء على تطوير قابليتهم في استخدام اللغة التخصصيّة، بل نجدهم يفهمون لغة العامّة أيضاً. فيعمدون إلى التنظير من خلال تحصيل المفاهيم من الشعور العام وتنميته وتنظيمه. ولو لم يعمد المفكرون في أُمّة إلى دراسة الشعور العام والذاكرة التاريخيّة، وخاصّة الدين، فلن يتمكنوا من تكوين علم تخصصي متأصّل، وبترك الجانب التنظيري سيمكثون في دائرة التقليد والتبعيّة إلى الأبد. وقد برزت هذه الحقيقة في إيران على هيئة التبعيّة للغرب.

3ـ الأساليب الشهودية ومستويات الانتزاع

بعد اتضاح إطار النظريّة، تتضح حالة الأُسلوب أيضاً، وهو أُسلوب الشهود من خلال تضاعيف الحركة بين مستويات الانتزاع الأُولى وصولاً إلى المستويات العالية. وفي الحقيقة فإنّ الحركة بين هذه المستويات، أو بعبارةٍ أُخرى بين العلم الحضوري والحصولي، هي التي تؤدي إلى تحقق النظريّات والحدسيّات.

4ـ العلاقة الجدلية بين المجتمع والجامعات

بما أنّ جميع الأُمور المذكورة (المفاهيم والنظريّات والأساليب) إنما تحصل عند مواجهة الحقائق والاهتمام بها، فمن الطبيعي أن يكون لها ارتباط وعلقة بمختلف مجالات العلوم. إنّ التحقيق والبحث الذي يعدّ من أهمّ الأمور التي تشكل مهداً للتنمية والتطوير العلمي إنما يحصل من خلال رؤية الحقائق والمجتمع. ويؤدي هذا الارتباط إلى تأصيل العلوم وتعميق الارتباط بين المجتمع والجامعة، حتى لا يتحرك المجتمع بعد ذلك من دون الالتفات إلى الجامعة، ولا تتحرك الجامعة من دون أخذ الحقائق الاجتماعيّة بنظر الاعتبار، وهذه هي القطيعة الكاملة التي نشهدها حاليّاً للأسف الشديد بين المراتب العلميّة والحقائق الاجتماعيّة في العالم الثالث، ومنها إيران.

إنّ المجتمع لا يشكل مجرد مهد ومصدر لاستنباط النظريّات من قبل الجامعة فحسب، بل هو المتلقي أيضاً لتلك النظريّات، فالمجتمع ينمو من جهةٍ، وتكون لـه بعض الانفعالات وردود الأفعال، ومن جهةٍ أخرى تعمل الجامعة والمؤسسات العلميّة على التنظير من خلال هذه الانفعالات.

ويؤدي هذا الارتباط تلقائيّاً إلى النمو العلمي والفكري لدى الجامعة والمجتمع. وقد أدّى بنا فقدان هذا الارتباط إلى التخلف في مجال الصناعة والفكر والعلوم الإنسانيّة، فكانت نتيجته ضعفنا وقصورنا في مجال الاكتفاء الذاتي والتنمية والتنظير. والشاهد على ذلك أنه لو ظهر أفراد قادرون ـ لو بنحو رمزي وشكلي ـ على التنظير في مجتمعنا، فإنما كانوا من المطلعين على العلوم الحوزويّة بوصفها معياراً أساسيّاً للشعور العام والذاكرة التاريخيّة، وإن كانت للنظريّة المذكورة جهة انتقاديّة فيما يتعلق بالحوزة والعلوم الحوزويّة. وهذا ما يشهد لـه بقوّة تاريخ المتنوّرين والمصلحين في إيران. وإنما يمكننا بلوغ نوعٍ منطقيّ ومتين من الوحدة الحقيقيّة بين الحوزة والجامعة من خلال التمسّك بالارتباط والعلقة بين الجامعة والمجتمع.

مشروع وحدة الحوزة والجامعة

تفكيك المقولات ورصد عناصر التطبيق

حوار مع د. الشيخ علي رضا الأعرافي**([[17]](#footnote-18)\*)**

ترجمة: علي الوردي

وحدة الحوزة والجامعة وحدة مبادئ لا مناهج وطرائق

**يبدو أن مصطلح «الوحدة» من المصطلحات التي يلفّها الغموض بعض الشيء، فما المراد منه برأيكم؟ ويا ترى أيّ نوع من الوحدة يراد له أن يكون بين الحوزة والجامعة، الوحدة على مستوى الهيكل العام أم الوحدة على مستوى القيم أم الوحدة على صعيد المناهج والأساليب؟ بعبارة ثانية: أليس من الأفضل استخدام مصطلح بديل عن الوحدة كالتقريب أو التوفيق؟ وألا ترون أننا قد أخفقنا في توظيف شعار الوحدة عبر 22 عاماً من استخدامه، وألا يكون من الأجدر بنا إعادة النظر في تعريفنا للوحدة وما تنطوي عليه؟**

أولاً: هذا صحيح، فهناك بحوث عديدة حول مثل هذه المصطلحات كالوحدة والاتحاد؛ ففي الفلسفة يراد بالوحدة غير ما يراد من الاتحاد؛ فالوحدة تعني أنّ هناك شيئاً واحداً موجوداً ومتحققاً ـ وجود واحد لا وجودين ـ بينما يشير مصطلح الاتحاد إلى أمرين مختلفين لكن تجمعهما جهة مشتركة. وعندما نستخدم مصطلح الوحدة فنحن لا نريد به ما يريده الفلاسفة، وإنما مرادنا من الوحدة هو الاتحاد بالمعنى الذي تقدم.

ثانياً: إنّ الوحدة المستخدمة في الفلسفة ـ أي صيرورة الأمرين شيئاً واحداً ـ ليست المقصودة في استخدام أيّ شخص عندما يقحم مصطلح الوحدة في حديثه (نستثني من ذلك نزراً يسيراً أراد بها المعنى الفلسفي)؛ فإذا سحبنا المصطلح بغية تطبيقه على بحثنا سنجد أن المؤسّسات المزدوجة ـ أي ثنائية الهدف ـ لا يمكن اعتبارها متوحّدة بالوحدة الفلسفية؛ فيقال: بين المؤسستين يوجد اتحاد تمخّض عنه مؤسّسة واحدة مزدوجة الأهداف، وإنما الذي يجمع المؤسّستين اقترابهما واشتراكهما في بعض الخصوصيات التي تساعد على الوصول إلى الأهداف المبتغاة.

وعليه؛ فمرادنا من الوحدة بين الحوزة والجامعة ليس الوحدة في الهيكل والبُنية ولا حتى في المناهج؛ لأننا لا نبتغي ـ بأيّ حال من الأحوال ـ صيرورة المناهج المتبعة في كلّ من هاتين المؤسّستين منهجاً واحداً؛ وذلك لأن المواد التي يتمّ تدريسها في الحوزة تتبع منهجاً محدداً يختلف عما هو متّبع في تدريس المواد الجامعية؛ فلكل كيان أسلوبه ومنهجه الخاص، إضافةً لذلك فإن الطابع العام الغالب على الكيان الحوزوي هو اختصاصه بالعلوم الدينية في حين تختصّ الجامعة ـ غالباً ـ بالعلوم التجريبية، وقد تكون هناك مشتركات بين الكيانين، لكن بشكل إجمالي لكلّ كيان طابعه الذي يتميّز به.

ويتضح مما تقدّم أنّ الوحدة المعنية ببحثنا لا يمكن سحبها على المنهج المتبع في كلا الكيانين الحوزوي والجامعي، إذاً فليست هي الوحدة في المنهج والأسلوب. فما هو مرادنا ـ يا ترى ـ من الوحدة؟ هل هو الوحدة العلمية؟

إذا قصدنا بالوحدة العلمية إدغام المواد الدراسية لكلا الكيانين ضمن دائرة واحدة فهذا مما لا يمكن التسليم به. وأما إن أريد بها تحديد مسار كل من الكيانين ليلتقيا عند نقطة محدّدة تشكل المبادئ المشتركة لهما بحيث تكون هذه الوحدة المبدئية مساهمة في إيجاد سبل للتعاون والعمل المشترك والمنسّق، فعند ذلك يمكن التسليم بصوابها؛ وعليه، فالوحدة على صعيد المبادئ هي المعنية في عنوان الوحدة بين الجامعة والحوزة، أي العمل على تحقيق مبادئ مشتركة، ولن يكون هناك للوحدة في الهيكل التعليمي مستوى أدنى من الذي ذكرنا، وإنما تعني التعاون والتنسيق وتبادل وجهات النظر فحسب.

أما في ما يتعلق بالمجال الإداري والثقافي للمجتمع، فإن كل كيان ـ حوزوي أو جامعي ـ يعمل بوظائفه ومهامه، ولا سبيل للوحدة بينهما إلا في حال أصبح أحدهما في عرض الآخر بحيث أصبحت هناك أهداف مشتركة تدفعهما للعمل المشترك.

المناخات المساعدة على تحقق وحدة الحوزة والجامعة

والذي يجدر ذكره هنا، أن عناصر الوحدة والتعاون والعمل المشترك بين الحوزة والجامعة لا يمكن لها أن تتحقق إلا من خلال عدّة أمور:

**الأمر الأول:** الإعداد النفسي للوحدة، ومعنى ذلك أولاً: أنّ هذه الطبقة ـ الحوزوية والجامعية ـ تمثل النخبة والصفوة الاجتماعية، وثانياً: أن الأمّة التي تجمع كافة الطبقات الاجتماعية تشارك النخبة في إيجاد التحولات الاجتماعية، لكن للأخيرة الدور الأهم ـ على رغم الاختلاف في تفسير طبيعة الأدوار لدى علماء الاجتماع ـ وهذه النخبة التي تكون على رأس الهرم الاجتماعي إذا منيت بالخلافات المستعصية التي يصعب إيجاد الحلول لها فإنّ هذه الأزمة ستنتقل ـ مباشرةً ـ لتصيب الهيكل الاجتماعي، ومن ثمّ تصبح النفسية الاجتماعية مصابة بأمراض كالانفصام والازدواجية، كما هي الحال في الأمراض النفسية التي تصيب الأفراد، وذلك لأنّ النخبة التي تحدّثنا عنها إنما تتألّف من أهم وأبرز الشخصيات الاجتماعية من حيث الأداء وتحمل المسؤوليات، فإذا ما لاحظنا المسألة من زاوية علم النفس الاجتماعي سنجد أن الوحدة والتعاون والانسجام بين أفراد النخبة من شأنه الحفاظ على سلامة المجتمع. هذه ناحية، ومن ناحية أخرى فإن التأريخ السياسي والاجتماعي يقدّم شواهد وقرائن متعدّدة على أن الانشقاق والفرقة بين أطراف النخبة يؤثر سلباً على المجتمع ويصيبه بذات الأمراض التي أصابت النخبة، في حين أنّ الوفاق والانسجام بين أطراف النخبة يؤثر إيجاباً على المجتمع ويقوده باتجاه النموّ والازدهار.

النتائج الإيجابية لسلامة العلاقة بين المثقف والفقيه

**طبعاً هذا إذا كان التقارب بين الكيانين ـ الحوزوي والجامعي ـ تقارباً جذرياً وبنيوياً، لا صورياً ونفعياً؛ لأننا شاهدنا في أحايين كثيرة أن التقارب بينهما لم يحقّق انسجاماً وإنما اختلافاً وتناحراً عرّض المجتمع لأزمات وشدائد عسيرة.**

تشير بعض الدراسات الأكاديمية إلى أنّ التعاون والتنسيق في ما بين الكيانين: الحوزوي والجامعي، إبان الحركة الدستورية والفترة التي شهدت تأميم النفط وأثناء الثورة الإسلامية، أحرز نجاحات وحقّق نتائج هامة. لكن كلما ابتعد الطرفان وزادت الهوّة بينهما انتقلت تبعات ذلك إلى المجتمع وجعلته عرضةً للشدائد والأزمات. والسر في هذا الابتعاد والفُرقة بعد التعاون والتقريب أن التعاون لم يكن تعاوناً جذرياً والوحدة لم تكون وحدة متماسكة.

وعلى أية حال، إذا لاحظنا المسألة من زاوية علم النفس الاجتماعي والتاريخي والسياسي، سنجد أن هذا التعاون والتقارب كلّما كان وثيقاً وعميقاً سيكون إيجابياً ومفيداً، ومن سمات المجتمع الناجح نجاحه في التعاون والتقريب بين النخب؛ إذاً، نحن نحتاج إلى الوحدة التي تعني التعاون والتنسيق، وهذه الحاجة موجودة لدى كل من المتدينين وغير المتدينين، لكنّه في الطائفة الأخيرة أقل رسوخاً وتمركزاً؛ فالمتدين يرى الوحدة تتجلّى في القيم الدينية التي تشترك بها معظم الأديان، وهي نظرة لا يتمتع بها كل متدين، فهناك من المتدينين مَن تطغى على تدينه بعض التوجهات كالقوميين على سبيل المثال. وتكتسب هذه المسألة أهميتها من نسيجنا الاجتماعي الذي يمتاز معظمه بطابع ديني، وهذا النوع من المجتمعات تصعب إدارته بحكومة غير دينية.

وعكس هذا الأمر صحيح؛ فإذا سحبناه على الحوزة العلمية سنجد أنّ فراغها من الطابع الأكاديمي وانزوائها بعيداً عن الجامعات الأكاديمية سوف لن يضعها على طريق النجاح؛ إذاً نحن بحاجة إلى التعاون والتنسيق على مستوى عال، وإن لم يتوفر هذا المستوى من التعاون فلا بأس باليسير منه، لكن على كل حال يجب الحرص على إيجاده.

تقّدم الأسباب المعرفية الثبوتية على الأسباب الاجتماعية في التأثير على العلاقة

**نواجه اليوم على الصعيد الاجتماعي والمعرفي آراء وتوجّهات معاصرة.. بتقديركم ما مدى تأثيرها على الحوزة والجامعة من جهة، وعلى العلاقة التي تربط الإثنين من جهة أخرى؟**

قبل الحديث عن الموانع والعقبات لابد من التنويه إلى نقطة هامة، وهي أنّ الحديث عن العلاقة بين الحوزة والجامعة يمكن طرحه ضمن مستويين: المستوى الأول يمتاز بسطحيّته، ويشمل البحوث الاجتماعية والسياسية وما إلى ذلك. فيما يشمل المستوى الثاني جوهر الموضوع والبعد المعرفي له. وهذا المستوى ينتهي بنا إلى موضوع واسع ومعقد وتأريخي، وهو موضوع الصلة بين العلم والدين.

فمعرفة قضايا من نوع: دور كلّ من الحوزة والجامعة وطبيعة العلاقة بينهما، والمناهج العلمية والتربوية التي يملكانها، ومستوى التأثير الاجتماعي لهما، وما إلى ذلك من المسائل التي تصب في السياق ذاته، لها جذور ممتدّة في الأسس المعرفية التي تستند إليها مسألة الصلة بين العلم والدين. ولا يخفى عليكم أنّ الفرد إن لم يمنح الدين وزناً في المعيار القيمي وكانت نظرته للدين دونيةً فسيختلف تأثير المؤسّسة الدينية ـ برأيه ـ (طبعاً هذا بناءاً على أدنى مستويات الصلة بين المعقول واللامعقول)، لكن فيما لو مُنح الدين الوزن الأكبر وكان التمسّك به بأعلى مستوياته فسنجد هناك 10 إلى 12 نظرية تدور جميعها حول الصلة بين العلم والدين، وكل واحدة من هذه النظريات البنيوية كفيلة ببيان طبيعة الصلة بين العلم والدين وتحديد مهام كل من المؤسّسة الدينية والجامعة الأكاديمية، وكفيلة أيضاً بشرح آليات التعاون بين المؤسّستين.

يضاف إلى ما تقدم، أنّ للآراء المطروحة حول علاقة الدين بالسياسة نصيباً من التأثير على الموضوع الذي نحن بصدده، أي التعاون بين المؤسّسة الدينية والجامعة الأكاديمية.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن ما نتحدث عنه يستند إلى نظرية متوازنة إلى حدّ ما؛ وذلك أن منطلق حديثنا السابق لا يجعل الدين هامشياً مما يترتب عليه حصره في العلاقة بين الإنسان وربه، أو كون الدين أمراً نفسياً وشخصياً مفصولاً عن باقي المجالات. ولا نصوّب النظرية القائلة: إن الدين يسعى لتقويض سائر العلوم البشرية والحلول محلّها، إنما نعتقد بأن العلم والدين يلتقيان في مواطن عديدة؛ فيشكّل أحدهما سنداً للآخر.

إن منشأ جملة من المعوقات التي نواجهها نفس هذا البحث البنيوي، أي إن الفرد الذي يتبنّى الدين بصورة هامشية سوف يختلف فهمه وكذلك تفسيره لكثير من الأمور والظواهر، ومن ثمّ سيؤدي ذلك إلى إيجاد حالة من التنافر والتباعد. وطبعاً إن الآراء البنيوية المتقدم ذكرها، ليست هي الوحيدة المسؤولة عن إيجاد المعوقات والعقبات، وإنما العديد منها منشؤه جملة من العوامل والأسباب الاجتماعية (الهامشية).

**هل نفهم من ذلك أنكم تسطّحون الأسباب الاجتماعية وتولون الأهمية القصوى للمسائل والقضايا الإبيستمولوجية المعرفية؟**

نعم، ففي رأيي تعتبر هذه المسائل أكثر أهمية، طبعاً لا ينفي ذلك تأثير العوامل والظواهر الاجتماعية، لكن التأثير الأهم والدور الأبرز إنما تتميز به القضايا المعرفية.

هل طبيعة المؤسستين الحوزوية والجامعية متنافرة أم متقاربة؟

الأمر الآخر الذي أودّ أن أشير إليه هو أن هذا الموضوع قد يطرح طرحاً فلسفياً عبر السؤال التالي: هل أن طبيعة هاتين المؤسّستين (الحوزة والجامعة) توافقية أم تنافرية؟ وعلى حد قول الحوزويين: هل التقارب بين الكيانين يقتضي التوافق أم التنافر أم ليس بشيء من هذا ولا ذاك؟ كما أن هذا الموضوع قد يطرح في علم الاجتماع على نحو آخر وخلاصته: إنّ الأساليب والمناهج العلمية المختلفة ينتج عنها أيديولوجيات مختلفة. بل إن كل حقل علمي ينتج أيديولوجيا خاصة به تتكفل بمنح المتخصّصين بذلك الحقل هويتهم وكيانهم الخاص. وهكذا تتعدّد الهويات والكيانات بتعدّد الحقول العلمية، والذي يؤدي إلى التنافر والتزاحم هو هذا التعدّد الحاصل في الهويات، والناجم عن تعدّد الأيديولوجيات.

من المشهور اليوم أن كثرة الفروع العلمية وتراكمها في البلدان المتقدّمة أدى إلى نوع من التمزق والتفكّك الاجتماعي، وهو أمر ينسحب على موضوعنا، أي التقارب بين الحوزة والجامعة. فعلى سبيل المثال ـ وفي هذا السياق ـ هناك قول للغزالي في كتابه إحياء العلوم: إنّ من طبع الفقهاء التفكير على هذا النحو ومن طبع الفلاسفة التفكير على ذاك النحو. والحقيقة إن هذا الاطّراد بين التعدّد في الفروع العلمية والتفكّك الاجتماعي ليس عليـّاً (معللاً) وإنما اقتضائياً.

ومع الأخذ بنظر الاعتبار كلّ ما تقدم يبقى أمامنا السؤال التالي: أيّ من النظريات المطروحة يمكن الأخذ به؟ وذلك لوجود ثلاث نظريات حالياً، الأولى ترى عدم وجود ما يقتضي التقارب بين الحوزة والجامعة، والنظرية الثانية تقول باستدعاء التعاون بين الطرفين للتنافر. فيما تعتقد الثالثة بأن كل ما لدى المؤسّستين هو العلم، وإنما منشأ العلم واحد؛ وبذلك تفسّر إمكانية التقارب والتوافق بينهما.

لكنّني أعتقد أن هذه التعددية ليست تنافرية بحتة، طبعاً لا يخفى وجود شيء من التنافر في جوهرها، إلا أن تحويل هذا التنافر إلى وفاق وانسجام أمر ممكن من خلال التأمل والفكر والعمل الجادّ. وفي رأيي إنّ العقبات التي تقف في طريق الوفاق والانسجام، وكذلك أسباب الفرقة والتنافر، تكمن فيما يلي:

1 ـ إنّ طبيعة الأساليب والمناهج العلمية بحدّ ذاتها توجد نوعاً من الاختلاف والتنافر وشيئاً من الهوّة المعرفية والفكرية.

2 ـ عدم الاهتمام بالأسس المعرفية.

3 ـ قد لا يكون هناك في كثير الأحيان اختلاف جوهري وبنيوي بين الطرفين، لكن يغيب عن الأذهان آلية تحويل العلاقات البنيوية الكامنة بينهما إلى دواعي تقريب وانسجام.

4 ـ الخوض في المساجلات السياسية وعلاقة الدين بالسياسة، وهو ما يؤثر بشكل ملحوظ على طبيعة العلاقة والصلة بين الكيانين.

5 ـ وجود دولة دينية على رأس السلطة، والإخفاق الذي يمنى به النظام الديني والسياسي في بعض الأحيان، قد يعطي انطباعاً مختلفاً لدى الجامعات، ومن ثمّ يقرأ بقراءات مختلفة، فينعكس على طبيعة العلاقة ممّا يزيد من توترها وتنافرها.

**بحيث يضخّمون المشاكل الروتينية ويحولوها إلي معضلات وأزمات شديدة؟**

وهذا ما يفعلوه بالضبط، حتى لو كانت المشاكل بسيطة.

6 ـ إهمال الوقائع التأريخية والتجارب السابقة، فجيل الشباب لدينا، سواء الجامعي أم الحوزوي، ليست لديه أدنى فكرة عن الانتصارات التي حقّقت نتيجة التعاون، والإخفاقات والخسارات التي نجمت نتيجة الفُرقة، ونحن أيضاً قد أهملنا هذا الجانب ولم نعمل عليه بما يكفي.

7 ـ غياب اللغة المشتركة؛ وذلك لأنّ كل طرف يعمل ضمن إطار فكري محدّد ويستعين بلغة خاصة به، فمن أجل الوصول إلى لغة مشتركة لابد من توثيق العلاقات ودوام التواصل بين الطرفين.

8 ـ غياب الاستراتيجية الصحيحة؛ ذلك أنّنا إمّا نفتقد استراتيجية صحيحة أو نمتلكها لكن من دون تحديثٍ لها؛ فالعلوم الإسلامية التي تدرّس في المراكز التعليمية بحاجة ماسّة إلى تطوير دائم، وهذا ما نغفل عنه في كثير من الأحيان؛ ولا يمكن في هذا السياق تجاهل المتغيرات والمؤامرات الدولية، إلا أن هذا يجب أن لا يؤدي بنا إلى حصر الإخفاقات بها؛ فليس من الصواب توجيه كافة التهم للمؤامرة، كما يجب أن لا ننكر وجود مؤامرة وأعمال هادفة لخلق الأزمات وإيجاد الفُرقة والاختلاف.

وقد يكون هناك تسطيح وسذاجة فكرية لدى بعض النخب من الطرفين، كالميول المنحرفة والاتجاه اللاديني والرغبة في التحلّل الذي نشاهده لدى بعض الجامعيين وعلى الضدّ منه التقوقع والتحجّر الذي يصيب طائفةً من الحوزويين. كل ذلك يلعب دوراً خطيراً في تأزم العلاقات وتركيز ظاهرة الاختلاف والتنافر بين الحوزة والجامعة.

وبرأيي تعتبر هذه من أهم الأسباب وأكثرها تأثيراً. وجدير بالمسؤولين والمتصدّين العمل على معالجتها والحدّ منها.

الاختلاف المنهجي بين الحوزة والجامعة، أزمة التعبدية والتجربية!

**كثيراً ما يطرح هذه الأيام موضوع قد يبدو مهماً بعض الشيء وله صلة وثيقة بالتقارب والتعاون البنيوي والمعرفي بين الحوزة والجامعة، وهو موضوع المنهجية؛ برأيكم ألا يوجد تعارض بين المنهجيّتين، أي المنهجية المتبعة في الحوزة والأخرى المتبعة في الجامعة؟ لأننا نعلم أنّ المنهج المتبع في الحوزة العلمية هو منهج تعبّدي في أغلب الأحيان، إلا ما ندر في بعض العلوم حيث يكون للمنهج التجريبي مدخلية في التعاطي مع مسائل ذلك العلم. بينما نجد الجامعات تعتمد بشكل رئيس على التجربة والدراسات الميدانية، أي تتبع منهجاً تجريبياً محضاً؛ فما هو تقييمكم لهذا الاختلاف المنهجي؟ وهل تجدون من الممكن التقريب بين المنهجيّتين؟**

كما أسلفنا منذ لحظات، فإن التعددية في المنهج تؤدّي إلى نوع من الاختلاف والتنافر، ومن ثمّ فالمنهج الذي يعتمد على التعبّد لا يمكن أن يجتمع مع الذي يتكأ على التجربة.

لكن على ما يبدو، تنتج هذه الرؤية عن نظرة غربية محضة للموضوع؛ فلو أمعنا النظر سنكتشف أن المنهج التعبدي الذي نحن بصدده ليس تعبدياً محضاً وإنما تقوم أسسه على العقل، وبما أنه ينتهي إلى أسلوب عقلي يتلائم والفكر البشري، فسوف تسهل معالجة التنافر بينه وبين المنهج التجريبي وتصبح إمكانية اجتماعهما متاحة. وتتعزّز هذه الإمكانية كلما كان فهمنا للمنهج التعبدي وموقفنا منه أقرب للصواب.

**برأيكم ما مدى صحّة المقولة القائلة: إن فلسفة التعبد هي تعبدية بحدّ ذاتها؟**

هناك اختلاف بين قولنا: إن هذه المقولة عقلية يمكن فهمها والتعاطي معها على أساس العقل، وبين قولنا: إن المقولة تنتهي بسلسلة عللها إلى العقل؛ وبرأينا إن التعبد يعني استقلالية المقولات الدينية، أي ليس من الضروري أن تكون فلسفتها مفهومةً لنا؛ لأنها قد تفهم أحياناً وقد لا تفهم أحياناً أخرى؛ بل قد تكون جلية وشديدة الوضوح في بعض الأحيان أو خافية شديدة العتمة في أحايين أخرى.

وعليه، نحن لا نعتبر التعبد مقولة عقلية يمكن التعاطي معها وفهمها على أساس عقلي محض. وبالتالي فإن قولك بأن «فلسفة التعبد تعبدية» إن كان المراد منه عدم انتهاء فلسفة التعبد ومعطياتها ـ من خلال سلسلة العلل ـ إلى العقل، فهذا لن يكون صحيحاً بأيّ حال.

العلاقة بين الحوزة والجامعة أمام التفاؤل والتشاؤم

**على أعتاب النهاية، أعتقد أن رأيكم تجاه الوحدة والتقريب كان مثالياً إلى حدّ ما، فهل رؤيتكم للمستقبل على الغرار نفسه، أم أن الواقع سيعكس صورةً مختلفة؟**

على الرغم من صعوبة التنبؤ بالاتكاء على الواقع الحالي، إلا أنني أشعر بالقلق تجاه المستقبل؛ لأنّ التحولات الكثيرة تجعل الطريق شائكة إلى حدّ بعيد. لكن في المقابل لست متشائماً بالرغم من كثرة الاختلافات على الصعيد الإبيستمولوجي وجدلية العلاقة بين العلم والدين من جهة وبين الحوزة والجامعة من جهة أخرى، وأرى أنّ ما تمّ العمل عليه في هذا المجال ليس بالهيّن، والنتاجات التي تمخّضت عن ذلك ليست بالقليلة أيضاً، لكنّ غياب الاستراتيجية الصحيحة من جهة وكثرة الطلاب من جهة ثانية بالإضافة إلي العقبات الأخرى جعلت الجهود التي بذلت في هذا الطريق تبدو ضئيلة وهامشية.

وعلى أية حال، فالحكم على هذه المسألة وفق المعطيات العلمية قد لا يسعفنا في هذه المرحلة لكن مشاعرنا تجعلنا نقف بين الخوف والرجاء.

**بين الخوف والرجاء أيهما تختارون؟**

أنا متفائل على أية حال.

**هل هذا شعوركم تجاه الموضوع، أم أنه تعبير عن الواقع؟**

بحسب علمي، لقد طوينا أشواطاً صعبة ومرهقة، وقد نحقّق بعض التوازن عن قريب.

**ما هي الأوراق التي نمتلكها لاجتياز هذه الأشواط؟**

إن الورقة التي نمتلكها هي أن المؤسّسة الدينية لدينا تختلف عما هي في أذهان الغربيين؛ فهي عقلانية وللفكر فيها دور حاسم، بالإضافة إلى أنها تمتلك إمكانات وقدرات عالية. من جانب آخر، فإن دور مجتمعنا وأثره على الكيان الحوزوي يعتبر محورياً وهاماً؛ فلقد كان للمجتمع مساهمة حقيقية في التحولات التي شهدتها الحوزة وما وصلت إليه الآن؛ وكل هذه الأمور ـ إلى جانب أمور أخرى ـ تجعلنا نعتقد بأن المؤسّسة الدينية لدينا تعتبر مؤثرة وفاعلة إلى حدّ ما.

**بتعبير آخر فإن منظومتنا الأيديولوجية هي التي تجعلنا قادرين على اجتياز هذه الأزمة.**

نعم، فمن جهة الأيديولوجيا والأسس المعرفية المختلفة التي نمتلكها، ومن جهة أخرى تاريخنا الثوري الحافل بتراثه وكنوزه المعرفية يشكّلان مجموعة نقاط قوتنا، وفي الوقت ذاته لسنا غافلين عن نقاط ضعفنا وما نتعرّض له من إرهاصات فكرية غربية كبيرة في مجال الإلهيات والسياسة وعلاقة الدين بالسياسة، ولا نجلس في أروقة الحوزة مكتوفي الأيدي والعقول كأن شيئاً لا يحصل.

وحدة المؤسّستين الدينية والجامعية

قراءة في التاريخ والمسارات والأهداف

حوار مع السيد عباس نبوي**([[18]](#footnote-19)\*)**

ترجمة: محمد عبدالرزاق

بدايات تكون نظرية الوحدة بين الحوزة والجامعة، مشروع الإمام الخميني

**منذ زمن وفكرة التقريب بين الحوزة والجامعة مطروحة على طاولة النقاشات. ولعلّ فضيلتكم كان متابعاً للموضوع عن كثب بحكم عمله ومجاله التخصّصي، فضلاً عن تجربتكم في الدراسة الجامعية قبل أن تنتقلوا للدراسة الحوزوية إبان العقد الأول من عمر الثورة الإسلامية في إيران، كيف يمكن رصد وتصنيف وجهات النظر حول الموضوع آنذاك؟**

يعود التنظير الأوّل لمشروع الوحدة بين الحوزة والجامعة، أو بتعبير آخر حوار الحوزة والجامعة، إلى جهود الإمام الخميني؛ والقصّة تعود بتاريخها إلى بضع سنوات قبل انتصار الثورة الإسلامية، عندما أحسّ بضرورة التوفيق بين هاتين المؤسّستين؛ بغية التوصّل إلى أفضل النتائج في بناء المجتمعات.

إنّ انعدام آليات ناجحة في توحيد الحوزة والجامعة ستؤول على المدى البعيد إلى تفكيك المجتمع وتشتته، وهذا يعني استحالة قيامة مجتمع. ولعلّ هذه القضية التي توصّل إليها الإمام الخميني؛ فتبناها علناً عبر خطاب له بمناسبة أربعينية الشهيد مصطفى الخميني في جامع الأنصاري بالنجف الأشرف، فتوجّه بشكواه إلى طلبة الحوزة والجامعيين؛ فلام على الحوزويين تقصيرهم في مدّ جسور التواصل مع الجامعيين في الوسط الجامعي، وحذّرهم من أن يتبنّوا مواقف متزمّتة أو مناهضة لمواقف الجامعة. كما توجّه باللائمة على الجامعيين ودعواتهم إلى إسلام خال من رجال الدين؛ وقد كانت عباراته صريحة في هذا الخصوص وساءلهم: ما معنى أن تطالبوا بإسلام دون رجال دين؟ ماذا يعني هذا الكلام؟ فقال متذمّراً: ليس هذا الكلام مما يحكى ويقال ولا مجال لتطبيقه خارجاً، ودعا ـ ضمناً ـ الجامعيين إلى تفعيل الحوار وتوطيد أواصر العلاقة والتفاهم مع الحوزة.

إلى هذه الحقبة تعود بدايات مشروع الوحدة بين الحوزة والجامعة، وقد كانت للمبادرة انعكاسات مختلفة على أرض الواقع تمثّلت في الأفكار والرؤى المنبثقة عن الفكرة ومعطياتها العملية. ولعلّ قراءة الخميني للموضوع كانت بما يشبه انطباع السياسيين عن دور اتحاد الحوزويين مع الجامعيين في مجال السياسة والاجتماع، وأن تعامل هاتين الفئتين في هذا المجال يشكل مصداقاً بارزاً لتحقّق الوحدة بين الجامعة والحوزة، وأتذكر جيداً موقف بعض الفضلاء من الحوزة والجامعة من تأسيس الحزب الجمهوري الإسلامي سنة (1979م) عندما اعتبروه نتيجة واضحة للوحدة بين الحوزة والجامعة؛ لأنّهم اتحدوا فيما بينهم بما ينتج حزباً واحداً جامعاً للفئتين تحت شعار واحد يمكن بواسطته تأسيس مجتمع متماسك متّحد الأهداف والرؤى.

وقد أيدنا ـ بدورنا ـ الفكرة برمّتها وكانت الغاية إيجاد الانسجام والتعامل المنطقي، وهذا ما انعكس جليّاً في أداء الحكومة، حيث كانت الحاجة الملحّة إبان ولادة النظام الإسلامي للفكر الديني والخبرة الجامعية، وهي قضية قد تعثر على ضرورتها أكثر في موضوع تأسيس الجيش واختيار قياداته آنذاك.

وهنا كانت ضرورة الوحدة المنشودة متجليةً أيضاً بدور الأمناء من الجامعات والنخبة الحوزوية وآرائها الفقهية في إنتاج منظومة موحّدة تدير عجلة النظام السياسي ـ الاجتماعي بالشكل المطلوب. كنّا سنواجه مرّة أخرى ومنذ السنوات الأولى نظير ما حدث في تأميم النفط وبدايات الحركة الدستورية [المشروطة]؛ لكن مقولة وحدة الحوزة مع الجامعة ـ على صعيد الدولة ـ ساعدت في تشريح الكثير من المفاهيم، الأمر الذي خلق لنا قاعدة من الحوزويين والجامعيين الموالين للإمام الخميني ومبادئ الثورة، ومن هذه الإرادة القويّة وثب النظام الإسلامي يشقّ طريقه رغم جميع التحدّيات. إن هذه المفاهيم مما يصعب على الأوروبيين والأمريكيين تحليله ضمن أبجدياتهم فعجزوا عن إدراكه، وظنّوا أن تلك الثورة بزعامة رجال الدين ستضعف بمرور الوقت وتبرز حاجتها للجامعيين والأكاديميين فتضطر إلى مخاطبتهم، وفاتهم ملاحظة التواصل الديالكتيكي خلف الكواليس بين الحوزة والجامعة، ولعلّ هذا التعامل المضمر والحوارية غير المعلن عنها هي التي خلقت اللحمة بين المكوّنات الاجتماعية في العقد الأوّل من عمر الثورة، دون أن تكشف عن أسسها وقواعدها المعرفية.

إذن، شهدت الحقبة الأولى دوراً فاعلاً لموقف الحوزة والجامعة الموحّد بوصفه الموجّه في الفكر والميدان على أبواب التحوّلات السياسية ـ الاجتماعية، وكان دوراً مؤثراً بجميع الموازين.

ما تأثير حلّ الحزب الجمهوري على علاقة الحوزة والجامعة؟

**كيف استكمل هذا المشروع خطواته عقب تجميد نشاط الحزب الجمهوري الإسلامي؟**

لابدّ لنا هنا من رصد المسألة ببعدها الاجتماعي، ونستكشف ما إذا كان مآل الحزب الجمهوري وما قرّره حينها زعماؤه نظراً للانقسام الحاصل بالرأي، هل كان عاملاً في تعميق الرؤى وطرح الأفكار حول موضوعة الوحدة بين الحوزة والجامعة؟ أم كان الأمر على العكس من ذلك؛ فنعتبر فكرة الدمج بين الحوزة والجامعة هي السبب المباشر وراء انقسام الآراء داخل الحزب، أي أنه كان يعيش مخاضات هذه الأطروحة عشية انحلاله والتوصّل إلى قرار التجميد؟ أنا أرى أن الثاني أقرب للمنطق والصواب؛ بمعنى أن الحزب لم يتّخذ قراره نتيجة لمتغيرات سياسية آلت إلى توقيفه، ومن ثم تفكيك عناصره، واستعيض عن ذلك كلّه بهذا النوع من البحوث والأفكار، أجل إن الفكرة كانت قائمة بذاتها قبل أكثر من عامين على قرار الحزب بالتجميد، وقد انتشرت أصداؤها في الأوساط السياسية والاجتماعية تبحث وتوغل في البحث عن تساؤلات موضوعية ملحّة لم تتوفر الإجابة عليها، وهذا ما دعا إلى تعدّد وجهات النظر بين عناصر الحزب.

كيف بدأ الخلاف الحوزوي الجامعي؟

**ما هي الدواعي إلى طرح تلك التساؤلات؟**

لقد شهدت الحياة السياسية والاجتماعية في بدايات الثورة تساؤلات عديدة بين الحوزويين والجامعيين، لكن ثمة توافق نصّ على تجنّب الخوض فيها في هذه المرحلة، وترجيح الالتفات إلى قضايا الدولة الملحّة آنذاك في ظلّ أجواء الشراكة والوحدة بين الحوزة والجامعة من قبيل: تثبيت نظام الحكم، وكتابة الدستور الدائم للبلاد، وتشكيل السلطات داخل نظام الحكم. وفي هذا الموضوع بلغ التفاعل بين الحوزة والجامعة أوجه على شتى الصعد؛ فكنّا نشاهد القضاء مكوّناً من عناصر جامعية وحوزوية، وهكذا في مجلس صيانة الدستور عندما وقف الفقهاء إلى جانب الحقوقيين الأكاديميين في تأدية الواجبات الملقاة على عواتقهم، والحكم سار على سائر الوظائف الأخرى. أما في مجلس الشورى الإسلامي [البرلمان] فإن قوائم المرشحين في عقد الثمانينات تشير إلى أن التيارات السياسية كانت تسعى إلى توزيع أسماء مرشحيها بين فئة الحوزويين والجامعيين على نحو المناصفة. وقد بقيت التساؤلات مؤجّلة حتى هذه الفترة نظراً للتحفظ ومتطلبات المرحلة ومصالح الثورة الوليدة وعملاً بوصايا الإمام الخميني نفسه في الإبقاء عليها حتى تسنح الفرصة، لكن هذه الأسئلة الجوهرية الحسّاسة أخذت تبرز للواجهة رويداً رويداً، لاسيما على أعقاب الحركة الثقافية وما نتج عنها من اهتمام بالغ بالجامعة الإسلامية. فبدأ الحديث حول كفاءة العناصر الحوزوية ومدى فاعلية التحام الحوزة مع الجامعة وما سينتج عن ذلك من حقائق ملموسة على أرض الواقع؟ وما منهجيتها الفكرية ونظرياتها المعرفية؟ وكيف ستكون المعطيات من النتاج العلمي فاعلة في دورها الاجتماعي فتتحوّل إلى مبتنيات ثابتة في علم الاجتماع نظرياً وتطبيقياً؟ الأمر الذي أدّى إلى أن تتحوّل تلك التساؤلات إلى جدالات سياسية واجتماعية، فلم يؤخذ معظمها على محمل الجد، حتى أن بعضها كان يجاب عليه بردود سطحية لا تتناسب وحجم المواضيع المطروحة. وتركّز البحث حينها حول التقصير الحاصل في تجريد المناهج الجامعية من المفاهيم غير الإسلامية وتقاعس المسؤولين في ذلك.

أسلمة مناهج الجامعات مطلع الثورة

وقد طرحت المحاولة أكثر من مرّة من أجل غربلة تلك الكتب ووجهت خطة لمركز الدراسات الثقافية والعلوم الإنسانية في طهران ليقوم بالمهمة من جديد فيقدّم إحصائيات عن مضامين الكتب الجامعية وما تحمله من رؤى منافية للرؤية الإسلامية، أي أن المسألة تحوّلت إلى ردود أفعال سياسية ـ اجتماعية وسجالات من هذا النوع. لكن التساؤلات بقيت على أهميتها، وبدأ التساؤل عمّا إذا كانت هناك قواسم مشتركة بين الفكر الحوزوي والفكر الجامعي وتلاقيهما في النتاج والعمل؟ فما هي تلك القواسم؟ بعد ذلك يأتي دور التساؤل الآتي: هل مع هذه القواسم من ضرورة لوجود منهجية واحدة للحوزة والجامعة في طرح الرؤى المعرفية؟ فإن انتفت الضرورة، فما مدى انعكاس التعدّدية على اتساع رقعة الرؤى والأفكار والاتجاهات؟ فهل سيحصل تعدّد أشكال ووجهات نظر إلى حدّ التناقض والتباين؟ أي بأن تصبح منهجية الجامعة مغايرة لمنهجية الحوزة. وإذا حصل ذلك، فما هي مكتسباته؟ وكيف سيمتلك الحوزوي مبادئ علمية مشتركة ـ ولو في أدنى مصاديقها ـ مع الجامعي؟ وما يزال هذا الموضوع آخذاً بالتفاقم على صعيد الفروع العلمية.

**كان هذا البعد المعرفي للقضية. علماً أن الاهتمام بالجانب المعرفي لكلا الفئتين كان مغيّباً في الوقت ذاته.**

نعم، فالمسلمات المنتجة للعلم لم تكن جميعها معرفية؛ حيث كان بعضها هادفاً، وبعضها الآخر اتخذ طابعاً نفسانيّاً، أي غلبت الفرضيات النفسانية ـ كما يعبّر عنها علماء الاجتماع ـ على فئة معيّنة كالحوزة أو الجامعة، وبهذا كلّه يتأثر الجانب العلمي، ومن أبرز مصاديق ذلك، الجدلية المطروحة حول الحرية العلمية المطلقة، وهي من المواضيع التي ربطها الغرب بالدواعي النفسانية خلال العقود الأخيرة.

ونعني بالدافع النفساني نزعة الفرد نحو الحرية المطلقة في استنتاجاته العلمية، لكن هذا لا يعني أن يكون الباب مفتوحاً فيما يخصّ وسائل تحصيل ذلك العلم وكيفما اتفق، فيعطي العالم الضوء الأخضر في توظيف كل شيء. هذا ما حصل فعلاً في الغرب وعندنا على صعيد النقد التأويلي خاصة، دون أن يسمح لذلك النقد بالتعليق على النص الديني ذاته، فنحن اليوم نعلّق ونكتب في تفسير النص الديني، مع حظر الخوض في نقد ذاتيات النص، وهو ما يستلزم تناقضاً معرفياً آخر، أي سلب البعد المعرفي عن مصدر الوحي.

سطحية أكثر مشاريع الوحدة بين الحوزة والجامعة

**إن هذا الموضوع يستبطن بين ثناياه قضايا عديدة، منها الكشف عن مدى تلاقي الواعز والدافعية النفسية لدى الحوزويين في تعليمهم الديني، مع نظيره عند الجامعيين، وما هي سبل التوفيق بينهما؟**

يظهر أنه كانت هناك تنظيرات أُخرى في الموضوع، منها الدعوة إلى الوحدة الاستراتيجية والتنظيمية أو البراغماتية، وهي دعوات ظلّت متأرجحة بين المدّ والجزر. وكنت قد قدّمت بحثاً إلى المؤتمر المنعقد بخصوص الوحدة بين الحوزة والجامعة عام (1373ش/1994م)، استعرضت فيه سبع أو ثماني نظريات في هذا الباب. وهناك تطرّقت للنماذج التي ذكرتَها بإسهاب؛ حيث أشرت إلى سطحية أكثر تلك التنظيرات من قبيل الدعوة إلى الوحدة على صعيد المؤسّسات والعناصر فيها؛ فكان يعتقد أنه من الممكن دمج إدارات الحوزة بإدارات الجامعات فنؤسّس بذلك منظومة تجمع بين كيان مؤسسات العلوم الدينية والعلوم الأكاديمية على حدٍّ سواء، وهي التي تنظّم شؤون الحوزة والجامعة في آن واحد.

وقد قدّم بعض طلبة الحوزة والجامعة ممّن كانوا على تواصل فيما بينهم أطروحة موسّعة في هذا الخصوص، وأرسلوها إلى كل من مجلس التعليم العالي في الحوزة، ومركز الدراسات الاستراتيجية بمقرّ رئاسة الجمهورية. وتضمّنت الفكرة تعطيل الدراسة في الحوزة والجامعة لعدّة سنوات؛ بغية إعادة تشكيل مفاصلهما من جديد وفي قالب واحد.

**هل يعني أنهم قدّموا للعلم أنموذجاً يصبّ في خدمة السلطة؟**

لا، لم يقصدوا ذلك، إنّما كان غرضهم تأسيس بيروقراطية تخرجهم من مأزق الحوزات الراهن، وكأن المشكلة في انتشار المدارس الدينية في أبنيتها وتشتتها، وأن معضلة إدارات معاهدنا الدينية هي في فقدانها تطبيق الآليات البيروقراطية فقط.

فإذا افترضنا لها بناية مكوّنة من طوابق في كل طابق كادر يدير اختصاصه، كأن يكون التحقيق في حقل الفلسفة في طابق، والفقه في طابق آخر، وهكذا سائر الفروع الأخرى، فسوف تتطوّر الحوزة أسوةً بأختها الجامعة فيتحد الاثنان عملياً!

هذه انطباعات البعض عن مشروع الوحدة، وهو انطباع غير ناضج، وقد يكون بعض المسؤولين تحدّث بما يشبه ذلك الانطباع، من طلب هدم المباني القديمة لكل من الحوزة والجامعة وإعادة بناء بنايات متحدة الشكل والمساحة، زعماً منهم أن ذلك سيجعل الحوزة جامعة والجامعة حوزة.

وبهذا المنظار ذاته كان ينظر للوحدة بين الأعضاء والكوادر؛ لكنها اختلفت بالنسبة لتوحيد العمل البراغماتي، نظراً لصعوبة التوفيق بين آليات الحوزة في تحصيل العلم وآليات الجامعة؛ ذلك أن العملية شائكة تختلف خيوطها باختلاف الفئتين، لكن الأهم من ذلك هو توحيد المعطيات والنتاج الفكري لهما؛ فبواسطتهما تحاك الحُلة التي تكسو قامة المجتمع. أعود لأذكر بصعوبة تحقيق الوحدة على صعيد الأداء العملي والبراغماتي، ومن الوهم والسذاجة أن يقول أحدهم بتبيان المقدمات والمواد ثم من ذلك التبيان يفترض ولادة مفهوم للوحدة!

غائية العلم: هل ذات المعرفة أم السلطة والثروة؟!

**فما هي الآليات المتبعة في العملية التعليمية داخل الحوزات والجامعات؟ وما هي القواسم المشتركة بين المؤسّستين؟**

عندما تتوحّد الأهداف الاستراتيجية بين الحوزة والجامعة على مدى خمسين أو مائة عام قادمة بما يخدم الواقع الاجتماعي، حينها سيمكننا أن نقدِّم تصوراً عن آليات مشتركة في طريق تحصيل العلم والمعرفة، والشراكة في تأسيس المجتمعات.

لقد طرح فلاسفة الاجتماع في القرنين الماضيين مسألة غاية في الأهمية، وهي هل أن أهداف تحصيل العلم جزء من علم المعرفة أم أنها تفوق ذلك؟ وإذا كانت أعلى مرتبة من علم المعرفة فأين يمكن تحديدها وكيف تُعرف؟ وقد بحثت المسألة من قبل الكثيرين أمثال: نيوتن، فرانسيس بيكون، وآخرين. وكنت قد اطلعت على كتابات (لابلاس) حول هذا الموضوع، فجاء تعريفه للأهداف العلمية ـ وهو يعيش في القرن الثامن عشر في أوروبا ـ على أنها حقائق ما وراء الأمور العلمية، وليست جزءاً من علم المعرفة. وهنا يأتي دور السؤال الآتي: كيف يمكن تحديد تلك الأهداف؟ وما تعريفها؟

قالوا: إنها تتناسب طردياً ومدى رغبات الإنسان وميوله ومن خلال ذلك يمكن وضع حدّ لها؛ ولهذا أقرّ الغرب شرعية تحصيل الثروة والسلطة بعد عصر النهضة بعد أن كان أمراً محرّماً في السابق، وقال بوجود هدفين أساسيين هما: تحصيل السلطة بأقصى مدى ممكن، وتحصيل الثروة بأكبر مقدار ممكن، ولابد للعلم أن يصبّ في خدمة هذين الهدفين، بينما كانت السمة الغالبة على قصدية تحصيل العلوم في الغرب قبل عصر النهضة ـ وكذلك في الشرق ـ هي طلب المعرفة والعلم لذاته، دون أن يكون لذلك تأثير في الوصول إلى السلطة والثروة؛ ولهذا كان التراث الفكري قبل عصر النهضة في شتى أنحاء العالم تراثاً معرفياً خالصاً، ولم يكن موضوع السلطة أو الثروة مطروحاً آنذاك، ثم أثير ذلك بعد عصر النهضة. وهذا ما يفسّر لنا تقدّم العلوم الفيزيائية والميكانيكية في الغرب وإقبالهم عليها، نظراً لفاعلية تلك العلوم في التوصّل إلى السلطة والثروة، مع أن الاتجاه الفكري كان يحوم حول قضايا أخرى. وبعد اكتشافهم «البارود» بدأوا ببسط هيمنتهم على مساحات واسعة من العالم.

إذن، كان الغرب قد وظّف العلم نحو هدف عمره عدّة قرون من الزمن ومن العلم أنتج الثروة والسلطة معاً. وكذلك يتحتم علينا أن نحدّد للغاية العلمية أهدافاً مشتركة على المدى البعيد.

**هل أن تحقيق ذلك بحاجة إلى فلسفة مشتركة تنظّر وتنظّم؟**

لا حاجة لذلك، وأنا لا أرى عمل أولئك الذين يسعون إلى ربط كل شيء بفلسفة القطعات الشطرنجية إلا مضيعة للوقت على أنفسهم وعلى الحوزة والجامعة. لقد ذكرت لكم أن هذه المسائل خارج حدود العلم والفلسفة. وقد بحثت هذا الموضوع مفصلاً في محلّه، وهناك أشرت إلى أنه بإمكاننا أن نفترض للدين دوراً في هذا الخصوص، لا أن نتصوّر للدين مدخلية في توحيد جميع المفاهيم العلمية والمعرفية، فهو ليس بالأمر الممكن من جهة، ولا هو مطلب من مطالب الدين من جهة أخرى. لكن بإمكان الدين أن يلعب دوراً في مجال هام وحسّاس فيما يخصّ تلك الأهداف نفسها، وذلك من خلال فهم إجماعي بالاعتماد على النصوص لا الظواهر، فأنت عندما تراجع النصوص الدينية تجدها واضحة في ترسيم تلك الأهداف بما لا يترك مجالاً للشك، أي أننا نعلم أن الدين ورسالته الخالدة لم تحرّم تحصيل السلطة والثروة، لكنّه وضع ضوابط وشروطاً لذلك، وليست ثمة حاجة للخوض في تفاصيل الشروط، بل يكفي استبيانها بشكل عام وفهم مضامينها، فلا داعي للاستغراق في أقسامها وتصنيفها.

مجلّة «الحوزة والجامعة»

لعلّنا لو تمعّنا في مصادرنا وتجاربنا وجدنا الكثير من المقاربات والأفكار المشتركة بين مراكز العلم التقليدية والجامعات الحديثة؛ فعندما صدرت مجلة (الحوزة والجامعة) في إيران سنة (1373ش/1994م) وشمل توزيعها الدول الأخرى، كانت مثار دهشة من حيث عنوانها البارز بغض النظر عن محتوى المقالات المنشورة فيها، وكان من جملة المقالات بحث للسيد فيلين ريتشارد ـ الأستاذ بجامعة نيويورك ـ تحت عنوان (إلهيات لكلّ الأديان)، ترجمه بعض الزملاء ونشرناه في هذه المجلة، ثم أرسلنا نسخةً منه للأستاذ المذكور مصحوبة برسالة، وقد أجاب عليها شاكراً.

كما أوصلنا المجلة لأصدقائنا في جامعات ألمانيا وبريطانيا، وقد سمعنا بعد مضي خمسة أو ستة أشهر من ذلك الحين، بأن موضوع الحوزة والجامعة أخذ يشقّ طريقه إلى بحوث الجامعات الأوروبية. وكان قد وصلني فاكس من شابين أحدهما من جامعة (بون) الألمانية، والآخر من جامعة (فرانكفورت) ذكرا فيه أنهما اختارا موضوع الوحدة بين الحوزة والجامعة عنواناً لبحوث تخرّجهما، كما طلبا زيارة إيران لهذا الغرض.

كيف فهمت إيران والغرب مسألة العلاقة بين الحوزة والجامعة؟

**إذن، ما حقيقة مشروع الوحدة بين الحوزة والجامعة؟**

لقد فسّر الأوروبيون ذلك بوصفه هدفاً سياسياً، وهكذا كان انطباعهم تجاه دعوة الإمام الخميني، وإصدار المجلة المذكورة، فمثلاً كانوا يقولون عنّا: لعلّ قواهم أوشكت على التشتّت والانحلال، فقرّروا إصدار المجلة محاولةً منهم في لمّ الشتات والتقريب.

كان جمع من الطلبة الألمان يطلب زيارة مدينة قم في إيران للدراسة والبحث حول الحوزة، وكان تجمّعهم يضم بعضاً من ذوي الأصول الإيرانية المقيمين بألمانيا، بالإضافة لسيدتين، وعندما بدؤوا زيارتهم كانوا يدهشون بما يلمسونه من حقائق على أرض الواقع، حتى أن أحدهم حدثني عن استنتاجاته، وقال: إنه بعث بها إلى أساتذته يخبرهم فيها بما وقعت عينه عليه، فوجده مغايراً لأفكارهم وفهمهم تجاه الموضوع.

إن مشروع وحدة الحوزة والجامعة عبارة عن نظرية لها بُعدها الواسع والمعمّق، ولو أن الغرب اهتمّوا بها لما دخلوا في العلمانية بهذه السهولة، فلو دقّقنا في الخلفيات والأسباب جيداً لفهمنا الحقيقة التي عاشها الغرب من انفعالات لا موضوعية جاءت نتيجة للحروب التي خاضها الشعب الأوروبي، والنزاعات السلطوية و... تلك العوامل كلّها حالت دون ابتكار طريقة مجدية للتعامل بين قواعد الفكر الديني والعلوم الحديثة. فلم يكن ثمة تواصل بين الكنيسة والمفكّرين خلال القرون الثلاثة الماضية إلاّ على الصعيد الروتيني الصوري، وهذا ما ظلّ سائداً حتى النصف الثاني من القرن التاسع عشر عندما كانت الحكومات الأوروبية ـ بوصفها دولاً مسيحية ـ تدعو أحد الأساقفة للاشتراك في الاحتفالات الرسمية، ولم يكن حضور الكنيسة يتعدّى هذا الحدّ إطلاقاً.

لقد كانت رؤية الإمام الخميني هي الأكثر محورية في عهد الصحوة الإسلامية التي شهدت بدورها انتصار الثورة الإسلامية في إيران؛ وليست فكرة الوحدة بين الحوزة والجامعة إلاّ من بنات أفكاره المبتكرة. وقد اتصلت ـ بحكم رحلاتي خارج الوطن ـ بالعديد من المفكّرين في دول الشرق الأوسط وأفريقيا ورجال الدين هناك، فلم ألمس بوادر تتصل بهذا النوع من التفكير والتنظير للوحدة بين الحوزة والجامعة. وهكذا الحال بالنسبة للمراكز الدينية عند أهل السنّة التي كان يهيمن عليها الفكر الأصولي التقليدي. وغالباً ما أجد مفكّرينا يقرؤون هذه المسألة بمنظار ضيّق، فيعتبرون ـ مثلاً ـ تأسيس الأزهر على الطراز الحديث عاملاً يقضي بالضرورة إلى كون الدين في مصر حديثاً ومتطوراً أيضاً. وليس هو كذلك أبداً.

كذلك الغربيون لم يكن لديهم الدافع لملاحقة مثل تلك الطريقة في التعامل المتبادل كما لا يجدون حاجة إلى ذلك حالياً، فالمفكّرون والجامعيون في العالم الغربي ينظرون للكنيسة التي كانت تقودهم للمشانق قبل ثلاثة قرون، أنها تقاد في نهاية القرن العشرين إلى المشنقة ذاتها وعلى أيديهم هذه المرّة، ولذا لا يجدون مبرّراً لإحيائها وفكّ حبل المشنقة عن رقبتها؛ لكي يفكروا بعد حين بسبل التعامل معها.

هنا تجدر الإشارة إلى مسألة هامّة جداً بحاجة إلى دراسات معمّقة، وهي قدرة الفكر الديني على تفهّم التحولات الطارئة على العالم وكيفية التعامل معها، فأنا أعتقد أنه يمكننا إثبات عجز الفكر الديني في الأديان السماوية السابقة للإسلام عن ذلك، سواء كانت المسيحية أم اليهودية، وحتى الفكر الديني المؤسَّس في ظلّ الاتجاه السلفي عند أهل السنّة، فجميع هذه المذاهب والنحل لا يمكنها استيعاب الأهداف الاستراتيجية بآفاق جديدة، أو خلق أجواء مساعدة على التفاهم المتبادل. أما التشيع فيتمتع بكل الوسائل التي تؤهله للقيام بكل تلك المهام، لا من حيث كونه مذهباً وحسب، بل بوصفه رؤية معرفية مترامية الأطراف. ولذا تجد من بين نتاجات التشيّع نشاطات قام بها علماؤه أمثال الشيخ الأنصاري والآخوند الخراساني والنائيني، مما يرفد رؤية المذهب ويوسع من آفاقها. فماذا كان يجري لو انتشر الفكر الإخباري ـ لاسيما في النجف الأشرف وكربلاء المقدسة وسامراء ـ فتغلّب على عامّة المذهب الشيعي؟ لكان ذلك ـ دون أدنى شك ـ عائقاً أمام المؤهلات واتساع الأفكار، لكن جهود علمائنا الأصوليين والحكماء الشيعة أسهمت كثيراً في الحفاظ على تراث يعيننا على التعامل مع الآخرين وتفهّم مواقفهم.

المثقف والفقيه

سبل التعايش وأزمة الانتماء المعرفي

حوار مع د. حسن عباسي**([[19]](#footnote-20)\*)**

ترجمة: محمد عبدالرزاق

الطبقات الاجتماعية الأربع وعلاقة طبقة النخبة داخلها

**ما يواجهنا في دراستنا لموضوعة الوحدة بين الحوزة والجامعة هذه الأيام هو البُعد الثقافي للقضية، فأين هي مكانة هذا البعد الثقافي من استراتيجيات الثقافة في بلدنا؟**

الإستراتيجية الثقافية واحدة من الإستراتيجيات الأربع لكلّ دولة، إلى جانب الإستراتيجية السياسية والاقتصادية والعسكرية، ومن مجموع هذه الأربع تتحقق إستراتيجية الأمن القومي لدى كل شعب؛ لذا فأمن الشعوب والمجتمعات بات رهيناً بإمكانيات هذه الأعمدة الأربعة من كيان الدولة؛ من هنا نحن أمام أربع طبقات ثقافية في كل مجتمع: 1ـ ثقافة النخبة (وهي ما يسمى بالثقافة المختصّة أيضاً). 2ـ الثقافة العامّة(General Couture) . 3ـ الثقافة الجماهيرية (ثقافة عامّة الناس ـ Public Couture .. أو الثقافة المنتشرة ـ (Culture mass . 4ـ الثقافة الشخصية (Personality Culture).

فثقافة الخواص والنخبة ثقافة محدّدة ومختصّة بأفراد معينين، وهذا ما يمكن تلمّسه عملياً في آثارهم وانطباعاتهم عن الأمور. وتبقى نتاجات هذه الطبقة نتاجات محدودة؛ نظراً للمشقّة والصعاب التي تعترض طريقهم، وما تفرضه خصائص تلك الثقافة؛ إذاً فثقافة النخبة ثقافة مختصّة لا يمكن تعميمها على سائر أفراد المجتمع، ولهذا كانت الإحصائيات لأفراد هذه الطبقة في المجتمعات ذات أرقام قليلة جداً.

**إذن، يمكن القول بأن ثقافة ووعي النخبة لا تمثل إلا فئة الأقلية بين مكونات المجتمع، وهي بذلك تقابل طبقة الثقافة العامة.**

لا، ليس كذلك، فكما أسلفت هناك ثلاث طبقات إلى جانب هذه الطبقة، وهي الثقافة العامة والجماهيرية والشخصية. وسأبيّن لك ذلك؛ فالطبقة الثانية تمثّل الثقافة العامّة ذات الطابع الشمولي (Universality) والتي ينضوي تحت مفهومها سائر أفراد المجتمع، من قبيل إجماعهم على أن الضوء المروري الأحمر علامة للتوقف عن السير، أو أن على من يصل سنّ البلوغ يجب عليه الصلاة وواجبات أخرى. تأسيساً على ذلك، يصدق هذا النوع من الثقافة على جميع الأفراد في عرض واحد، فالحاجة له لا تختلف عن حاجة الكائنات في وجودها للهواء.

أما الثقافة الجماهيرية، فهي وعي الجماهير من العامّة في مقابل ثقافة الخواص أو النخبة؛ ولهذا لن تكون نتاجات هذه الثقافة غرضاً للعقلانية التي بصددها طبقة النخبة؛ إذ إن الثقافة الجماهيرية قائمة على أساس العواطف والأحاسيس، بينما بنيت ثقافة النخبة على أساس العقلانية المحضة، فأنت تشاهد الثقافة الجماهيرية تحشد (120) ألفاً من الشباب في ملعب لكرة القدم، أو تجرّ ملايين المعجبين وراء عازف أو مطرب ما، ورياضي من الرياضيين، حتى أصبح لاعب كزين الدين زيدان يتقاضى (67) مليون دولار مقابل اللعب لنادي ريال مدريد مدة ثلاث سنوات فقط، وهو رقم يفوق ما يتقاضاه رئيس الجمهورية أو وزير من الوزراء وأساتذة الجامعات و..

**هل يعني كلامك أن الثقافة الجماهيرية مضادّة للعقلانية، ولا علاقة لها بأقلية النخبة؟**

ما أقصده هو أن العواطف هي المهيمن الأول على الثقافة الجماهيرية، أما العقلانية فدورها نادر تقريباً، وطبيعي أن ترغب ثقافة الجماهير عن تطوّر أعضائها؛ وتسعى في إبقائهم على وعيهم الجماهيري؛ وعليه، لو نظرنا للمسألة من هذه الزاوية ستتضح لنا معالم ثقافة العوام بوصفها الأكثرية، بينما تبقى ثقافة النخبة للقلّة النادرة.

**ذكرت الثقافة الشخصية. فماذا تعني بذلك؟ وما هي العلاقة بينها وبين الثقافات الأخرى؟**

الطبقة الرابعة تمثّل الثقافة الشخصية بما تنطوي عليه الخصائص الفردية. ونعني بالطابع الشخصي كل تلك الخصائص الوجودية والسلوكية لدى الفرد بعينه، وهنا يمكن أن يتسبّب المكوّن الأساس للشخصية ببروز حالات من النفاق؛ كما لو كان ظاهري أمامك في شكل، ثم كما يقول الشاعر: «وإذا خلوتُ تغيّرت أفعالي». بعبارة أخرى إن ظاهرنا يختلف أمام الملأ عما هو عليه في السريرة، وكلما تزايدت حالات النفاق في المجتمع تردّى واقع ثقافته وتفاقمت مشاكله. وكلما اتحد ظاهر أفراد المجتمع مع بواطنهم حظيت ثقافته بالانسجام المطلوب. وهذه قضية قد تكون وجدت مخرجها في المجتمع الغربي؛ ذلك لأنهم أنكروا الأخلاق الاجتماعية (Morality)، بعبارة أخرى بات كل شيء بيد الثقافة الغربية بعد أن اكتست بحلّة الليبرالية.

إن الثقافة الليبرالية تعتمد في جوهرها على الإباحية والانحلال الخلقي؛ أي ذلك الموضع الذي لا يُنهى فيه عن المحرمات أو المكروهات، ولا يؤمر فيه بأداء الواجبات أو المستحبات، وإنما ثمة منطقة وسطى لا تقضي سوى بإباحة كل الأمور. إذاً فأساس الليبرالية كامن في «أصالة الإباحة». وقد وقع خطأ في الترجمة الفارسية لمفردة الليبرالية عندما فسّرها بعضٌ بـ «الحرية»، ولم يواجه الغرب مشكلة الثقافة الشخصية؛ لأنه أقصى الأخلاق الاجتماعية برمتها، وأوكل للإنسان كل المقدرات، فصار هو الملاك في تحديد الجيد والرديء، ووفقاً لاجتهاداته سيعيّن مصيره بنفسه، وبهذا يكون متحد السلوك ظاهراً وباطناً، وعليه ستكون معالم النفاق أقل وطأة في المجتمعات الغربية، بهذا يكون الإنسان الغربي قد هوى من الشرفة المقابلة.

**هناك قاسم مشترك بين الطبقات الثلاث الأولى، بينما تنأى الطبقة الرابعة في فلك آخر؛ أي أن طبقة الثقافة الشخصية في كفّة، وسائر الطبقات الثلاث الأخرى في كفّة. أليس كذلك؟**

نعم، وبعبارة أدقّ إن كل واحدة من الطبقات الأربع تقابل أخرى؛ فثقافة النخبة في مقابل ثقافة الجماهير، والثقافة العامة في مقابل الثقافة الشخصية. وكلما حصل انسجام بين الثلاث الأولى، توفر التوافق والانسجام في الطبقة الرابعة لا محالة.

**نعود للسؤال الأوّل، هلاّ حدثتنا عن طبقة النخبة، وما هو دورها في الإستراتيجية الثقافية؟**

ذكرت آنفاً أن مصاديق هذه الطبقة محدودة جداً، وغالباً ما تتألف في المجتمع من رموزه البارزة، كأساتذة الجامعات، وبعض الفنانين و... أما في مجتمعنا فيضاف إلى هذه المكونات تيار كلاسيكي هو الحوزة والحوزويون.

ما معنى التقارب بين الحوزة والجامعة أو المثقف والفقيه؟

**إذن، فالمؤسسة الدينية شريكة في مكونات طبقة النخبة الثقافية، على الرغم من طابعها التقليدي إلاّ أنها تقف في عرض واحد مع الجامعة والجامعيين، وإن كانت الأخيرة أقرب للحداثة منها إلى الطابع الكلاسيكي. ومسلّم أن يوضع الاتجاهان في طبقة واحدة على الرغم من الفوارق ما ظهر منها وما بطن. كما لابد أن تكون هناك قواسم مشتركة بينهما، ولعلّ موضوع الوحدة بين الحوزة والجامعة قد تبلور للوهلة الأولى من هذا المنطلق ذاته.**

**لكننا هنا نطمح إلى قراءة جادّة لهذا الموضوع، فماذا يعني مفهوم الوحدة بين الحوزة والجامعة في نظرك؟**

لا نعني بالوحدة هنا توحيد المظاهر الخارجية وأبنية المؤسسات، أو إدخال نظام الوحدات الدراسية المتبع في الجامعات إلى أنظمة الحوزة، وإنّما المراد إيجاد آليات متقاربة في طرح المضامين والأفكار؛ فالجامعة حديثة بمعنى أنها وليدة عصر الحداثة بجميع تفاصيله، وهي نمط في التجديد الفكري فإذا دخلت المجتمع قلنا عنها: حركة تجديدية أو حداثة. ثم إن الجامعة مؤسسة للتعليم العالي، وبما أنها غربية النشأة فهي ذات طابع غربي في اتجاهها التعليمي. ومن أهم أسس الحداثة اعتمادها على تخويل الإنسان في تحديد مصيره؛ طبقاً لأساسيات المذهب الإنساني (Humanism)، الذي يجعل الأصالة للإنسان وحده، فيفسّر كل ما يحيط به وفقاً لقراءاته، مع إلغاء دور جميع القوى الميتافيزيقية؛ فالإنسان هو معيار كل شيء.

إن من قال: «أنا أفكر، فأنا موجود» ـ حسب ديكارت ـ عاد من الإنسانية ليمنح «العقل الحسابي» أصالة مطلقة؛ لتتولد لنا من العقلانية (Rationalism) «أصالة العقل». ثم دامت الفكرة مائة عام حتى اكتشف الغربيون عجز العقل عن حلّ جميع العقد والمشاكل، الأمر الذي قادهم للخوض في دوامة أخرى باسم المذهب التجريبي، المتبع اليوم في مجال العلوم التجريبية، هكذا سارت الأمور لتكتسب العلوم التجريبية أصالتها خلفاً للعقلانية.

أزمة ثنائية العلوم الإنسانية والتجربية

**وماذا عن التفكيك الحاصل بين العلوم الإنسانية والعلوم التجريبية؟**

نعم، ثمة تفكيك مفتعل هذه الأيام ـ لا سيما في إيران ـ بين العلوم الإنسانية والعلوم التجريبية، وهذا خطأ فادح، نحن نرى ـ على سبيل المثال ـ تصنيف علم الاجتماع في شاقول العلوم التجريبية، وكذلك علم النفس والسياسة والاقتصاد في عصر الحداثة، وليس هناك ما يدعى بالعلوم غير الطبيعية في عالم الحداثة؛ حيث باتت جميع العلوم علوماً تجريبية. وبعد مائة أو مائة وخمسين عاماً اكتشف الغرب هذه المرة عجز التجريبية عن نيل المراد، فقالوا: لا نؤمن إلا لما تدركه حواسنا؛ لأنها أقرب مصادرنا في المعرفة.

هنا دخل الغرب مأزقاً جديداً عنوانه «الحسية»، واليوم نشاهد الجامعات الغربية تعمل بأصالة الحسية والتجريبية معاً، مضافاً لأدوار العقل الحسابي والنظرية العلمية.

لقد تأسّس الاتجاه الإنساني على ثلاثة أصول معرفية هي: العقلانية والتجريبية والحسية، ومن ثم نتج عن هذه الثلاثة نظرية جديدة هي العلمية، والتي تعتمد الحلول المنطقية بالارتكاز على العلم الحصولي، وهو العلم الذي يكتسبه الإنسان من الخارج، لذا فهو هزيل القوام؛ لأنه قائم بالتصور والتصديق، فالتصور إدراك صورة الشيء ذهناً، وتشكّل جميع تلك الصور والمفاهيم الذهنية القاعدة الأساسية للعلم، أما التصديق فهو أن نقول ـ مثلاً ـ الجو حارٌ.

لقد تحوّل العلم في عصر الحداثة الغربية إلى أيديولوجيا عنوانها نظرية المعرفة العلمية «Skepticism»، وهي أيديولوجيا العلم المحض، أي أن تقرر الأصالة لموضوع من المواضيع دون إيمان الفرد به، عليه يكون هذا الفرد عالماً بالشيء دون أن يعتقد به.

**إن ما تفترضه من مفهوم لـ «Science» على أنه العلم بشيء دون الاعتقاد به، يعني تحقّق العلم دون تحصيل المعرفة! فكيف يمكن تفسير ذلك؟**

تجدر الإشارة إلى وجود مفهوم آخر إلى جانب «Science» تداوله الغرب في الماضي وهو «Knowledge» وهو يرادف «المعرفة» في اللغة العربية، كما يقال: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»؛ فالمعرفة تحصيل لـ (Science) فلا تقتصر حدودها على مجرّد العلم الحصولي وحسب، وإنّما تمتد إلى مساحات العلم الحضوري المتجذّر في الأعمال الإنسانية، والمرتكز على مكتسباته الحضورية في قرارة نفسه. وهذه النظرية كانت من مختصّات الحوزة سابقاً، وهي اليوم أكثر فاعلية وتطوراً.

لقد سارت جامعاتنا بتقليدها الأعمى خلف «Science»، وتقوم أسس النظرية العلمية على بناء العلم الحصولي على عنصرين هما: «التصور» و «التصديق»؛ ومن هذين العنصرين ينتج لنا «فرضية علمية». فمن الإطار التصوري خرجت لنا فرضية ـ وهي نظرية لم تصل لمستوى الإثبات العلمي ـ ومن الفرضية تولد النظرية، ومن النظرية تخرج الفرضية الخاصّة، ومنها ينتج الأنموذج الخاص الموصل إلى مربع: (الأيديولوجيا، النظرية، الإنسانية، الدوغماتية) ولا يهمنا من ذلك إلا (النظرية)، فنقول فيها: إنها منشأ «التقنية» وهي ـ عموماً ـ تشير إلى ما يتداول هذه الأيام في مجال التكنولوجيا. إذن فالتكنولوجيا هي مصداق العلم الحصولي، وهي أعلى مرتبة من التقنية والتكنيك، كما أن الإستراتيجية أعلى من التقنية، إذاً هذه كلّها تقوم على «النظريات»؛ فما كان يوصف بالعلوم الدقيقة كنظريات الفيزياء والكيمياء والرياضيات جانح للتكنولوجيا، وهناك من العلوم ما يكون إستراتيجيّ النزعة كالإلهيات والفلسفة، ونعني بها الفلسفة الغربية المعاصرة؛ لأن الفلاسفة قبل القرن العشرين كانوا يستعرضون الفرضيات والنظريات، فيتبعهم العلماء في استنتاج نظرياتهم العملية، أما في القرن العشرين فقد بلغ الفهم الغربي بالنظرية العلمية ذروة الفساد الفكري بما يعدّ نقضاً للقاعدة السابقة، أي أصبح العلم هو المتحكّم بالموقف الفلسفي لدى الغربيين. فعلى سبيل المثال: كان اينشتاين قد طرح نظريته الفيزيائية «النسبية» في قوالب فيزيو ـ رياضية، ثم جاء فيلسوف منطقي بوزن «كارل بوبر» ليستخرج من صميم تلك النظرية أسسه الفلسفية النسبية، وهذه ذروة الانحطاط الفكري؛ من هنا اعتقد أن الفلسفة الغربية لا تتعدّى في جوهرها حدود النظرية العلمية؛ حيث إن «النظرية» تمثّل نواتها الأساسية، وهنا مرثية النظرية العلمية عندما يقتصر هدفها على تحصيل النظريات وحسب.

عندما نلقي نظرة على الاختصاصات العلمية في الجامعات نجدها غير مقنعة لطلابها؛ ذلك لأن مبدأها قائم على العلم الحصولي المنتج للتكنيك وهو يمثل الرئة التي تتنفس بها النظريات، لذا فهو لا يصل مستوى الاعتماد أبداً، ولا ضرر في ترك العمل به.

لقد بحث «هنري كوربان» كثيراً في مفاهيم الإسلام وخاض نقاشات طويلة في ذلك مع العلامة الطباطبائي، لكنه لم يُسلم؛ وذلك لأنه قرأ الإسلام بوصفه مجرّد (Science) تحوّل في قراءاته إلى (Knowledge). وهكذا حصل مع «توشيهيكو ايزوتسو» عندما كان يدرس ـ قبل الثورة الإسلامية ـ في جامعة طهران «فصوص الحكم» باللغة العربية، لكنه لم يُسلم أبداً ـ على الرغم من إحاطته الواسعة بالعرفان الإسلامي ـ فالمسألة أشبه ما يكون بتخزين معلومات داخل ذاكرة الكمبيوتر، فإن أسلم الكومبيوتر أسلم البروفسور «إيزوتسو»!

لقد نتج عن تقديم العقل الحسابي والتجربة والحس واقع علمي حجّم أداء جامعاتنا بشكل كبير، وقد أثر ذلك على جميع مجالات الحياة والمؤسسات العلمية؛ فلا فرق في ذلك بين جامعة السوربون في فرنسا والأزهر في مصر وجامعة طهران، لكننا لم نصل في النظرية العلمية مراحلَها المتقدمة، ولهذا بقينا متشبّثين بتقليدنا الأعمى، ولم نحقق النتائج المرجوّة من إبستمولوجيا العلم، ولم نتعمق في نظرياتها. وهذا هو واقع جامعاتنا!

أزمة الضوالّ في حياة الجامعات

**إذن، من كلامك نفهم أنك تطرح معالجات لواقع الجامعات الراهن؟**

نعم، أعني من ذلك أن (Science) لم يحقق السعادة والنجاح المرجوّين لدى الأفراد، وليست المعرفة (Knowledge) في خلق النظريات وحسب؛ وإنّما في الضالّة التي أشار إليها حديث الرسول الأكرم‘: «الحكمة ضالة المؤمن»؛ لذا نحن اليوم لا نطلق لقب الدكتور على أرسطو أو أفلاطون أو ابن سينا أو فردوسي وملا صدرا؛ وذلك لأنهم كانوا في صدد البحث عن ضوالّهم في سجلاتهم التحصيلية، وتلك ضوالّ معرفية لا تقنّنها الأنظمة الوضعية في التعليم العالي بأن «يقرأ ويمتحن الطالب في وحدات دراسية معينة ثم يتخرج حكيماً بالفعل!» فمن ذا يدّعي اتحاد شخصين في الإمكانات والآليات لكي يعمد إلى تقويم مناهج ثابتة في اكتسابها المعرفة؟ أو هل هذه الأنظمة كفيلة حقاً بكسب المعرفة ونيل الحكمة؟

إذا كانت الحكمة ضالّة المؤمن تعيّن عليه البحث عنها في جميع الاتجاهات. وهذا ما لا نشاهده اليوم في جامعاتنا، لأنها لم تبين بعد حقيقة ضوالّها؛ فترى الطالب الجامعي وهمّه الأكبر هو التخرج وإحراز وظيفة للعمل، وهذا حقّ مشروع لا يمكن إنكاره، لكنّ هذه الآلية ليست من المعرفة في شيء، وإنّما هو سعي وراء التقنيات المشيدة على أسس النظريات، دون أن يكون للاعتقاد دور في تحصيل كل تلك المعطيات التي قد تصدق على كل شيء سوى الحكمة.

**فماذا تقترح من حلول وبدائل لسدّ هذا النقص؟**

لابد من التماس أفق جديد، كما حصل مع سقراط وأفلاطون وملا صدرا والميرداماد والعلامة الطباطبائي وتلامذته الأوائل؛ فالمعرفة ليست ضداً أو نقيضاً للعلم، وإنّما المطلوب تأطير اتجاهاتنا ونظرياتنا العلمية بطابع المعرفة، مع بقاء التفاوت في المعطيات؛ حيث تقتصر مؤسّسات الدكتور والمهندس على اكتساب المعلومة وإيصالها للمتلقي حتى وإن لم يعتقد بها، أما الغاية في باب الحكمة فهي أن تعتقد قلباً بما تعلّمته، بل ولابد أن تعمل به أيضاً فيتجلى ذلك على السلوك، وهنا تكمن الفائدة القصوى، بينما قد يتعلّم المرء آلاف المعلومات في (Science) دون أن تعود عليه بالمنفعة، وهذا ما نردّده في أدعيتنا فنقول: «اللهم نعوذ بك من علم لا ينفع»، وتبقى في المعرفة معطيات يصعب على الحداثة وأفرادها تحقيقها، لقد هدمت الحداثة جسور الاتصال بين الإنسان والعالم العلوي، ودعته للعلمنة والإباحية فاستباحت قدسية الإنسان واستبدلتها بالبهيمية.

غياب التزكية في المؤسسات التعليمية!!

**هل يعني ذلك أن المعرفة لا تلتقي مع الحداثة؟ وهل هذا ما يفسّر لنا عجز الجامعات عن تحقيق بعض التطلّعات في الوقت الحاضر بوصفها مراكز علمية حداثوية؟ وهل هذا هو السبب الرئيس وراء الرغبة في تأسيس الوحدة بين الجامعة والحوزة؟ ثم هل سيشكل ذلك في معنى معانيه عقبة في إرساء الوحدة المنشودة؟**

إنّ للمعرفة (Knowledge) مفتاحاً هو «التزكية»، فلا يُجلى صدأ القلوب إلا بها كي تكون جاهزة لتلقي المعارف الإلهية. وليس ما يهيمن على العلم (Science) إلا تلك الستور المصطلح عليها بالحجب الكبرى، ولمعالجة ذلك يتعين علينا ـ ونحن في مؤسّسات الحكمة والحكماء ـ أن نخطوا خطوتنا الأولى وهي تزكية النفوس، كما ورد في أحاديث الإمام الخميني: «التزكية ثم التعليم والتربية».

وهذا ما ينطبق على الجامعي والحوزوي معاً مضافاً للأساتذة، بأن يزكوا نفوسهم قبل الإقبال على طلب العلم والتعليم. وبما أن هذه المفردة لا تنسجم مع الحداثة؛ لذا نجد أفرادها يواجهون صعوبات في طريق نيل المعرفة (Knowledge)؛ وهذا ما غيّب وجود المعرفة لدى الغرب طيلة القرون الأربعة الماضية؛ حيث شرع الإنسان الغربي رويداً رويداً في التخلّي عن قدسية ذاته متوجهاً نحو ظلمات النظريات العلمية الصرفة، فكانت التكنولوجيا.

لكنّ واقعنا المأساوي اقتصر على آلية التقليد الأعمى والخالي من المحتوى، وأنا أؤكّد: لن تجدوا تحت مسمّيات الدكتوراه عندنا ما ينمّ عن مفاهيم النظرية والتنظير كما أريد لها في الجانب الآخر ممن وضع تلك المسميات والمناصب العلمية، فنحن لم ندرك أن معنى (Science) هو أن يكون المتخصّص والدكتور قادراً على وضع نظريات وأطروحات مجدية في اختصاصه، لهذا نقول: إن مصداق التعليم العالي هزيل وتقليد سطحي للغرب. وهذه حقيقة بإمكان أيّ شخص الوقوف عليها، فالحكماء ـ على سبيل المثال ـ كان في كل واحد منهم إنسان مثالي تعلّم العامة منه في السلوكيات بنسبة 95%، أما في مجال (Science) فلم يتجاوز الكسب والتعلم 5%، وقد تتبعت كثيراً في هذا الباب فوجدت أن أكثر الشخصيات التاريخية كانوا على خلاف مع أساتذتهم في إطار نسبة الكسب والتعلم آنفة الذكر؛ فنحن نرى الحكيم ملا صدرا متأثراً بأستاذه الميرداماد في السير والسلوك والمعرفة بنسبة 95%، لكنه يفترق عن أستاذه 5% في الجانب العلمي، وهذا هو الحال مع أرسطو وأفلاطون؛ حيث كان اختلافهما مقتصراً على نسبة 6.5% من الناحية العلمية، أما على صعيد المعرفة فكان كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو على اتحاد وتوافق.

نحن اليوم لا نشهد حضوراً لعنصر التزكية في جامعاتنا؛ فالمنهج الدراسي يتمّ ويختتم دون أن تكون هناك معرفة بين الأستاذ وطلبته، إذاً كيف سيتمكّن الأستاذ من عكس سلوكياته عليهم؟ بينما تخلق الحكمة أجواءً بين الأستاذ والتلميذ مفعمة بالانسجام والتعايش يتلقى خلالها الأخير سيرة أستاذه العلمية؛ فأين تكمن المشكلة؟ لقد نسينا انعدام الانسجام بين هذين الاثنين، وبات تواصل الحوزة مع الجامعة ضعيفاً. نعم، قد يصعب الجمع بين مفهوم المعرفة والعلم إلاّ في نظام التعليم العالي في الجمهورية الإسلامية؛ لأن غالبية العالم يذعن بتأسيس معرفته على العلمية المحضة، لذا فالجميع متجنّب للتنافس في ذلك لعجزهم تحت ظروفهم الراهنة، وتبقى جذوة ذلك الأمل منحصرة في أجواء إيران الإسلامية في مجال الحكمة وتخريج الحكماء، وهي رسالة عالمية.

نحن لا نتكّلم هنا عن توحيد مؤسّستين في التعليم العالي أمثال الحوزة والجامعة مع بعضهما البعض، وإنّما هي دعوة إلى إحداث تغييرات جذرية على صعيد المفاهيم والمضمون، فعلى الجامعة أن تعمل برسالتها في مجال العلمية فتقدم الدكتور والمهندس، وفي المقابل تشقّ الحوزة طريقها في إحراز المعرفة فتفرض نفسها بوصفها داراً للحكيم والحكمة. وباقتران هذين النتاجين يُحقّق مجتمعنا هدفه الإلهي، وهذه هي الحلقة المفقودة.

يفترض بكلّ من طالب الحوزة والجامعة أن يسأل نفسه هذا السؤال: ما هي ضالّتي؟ ومن ثَم يعمد للبحث عنها، ولابدّ في البحث أن يمرّ عبر قناة التزكية، فلا سعادة بلا تزكية، وكما يقول الدكتور علي شريعتي: «اكتبوا الصفر في كل مكان، فهل له قيمة حسابية، فإذا ألحقتم العدد (1) [المعرفة] بجوار أحد الأصفار اكتسب قيمةً ومعنى».

لقد هوى الإنسان الغربي من الشُرفة المقابلة، لأنه كلّما تقدّم في نظرياته العلمية أنكر حاجة البشر للرب؛ أي أنه اعتقد أنّ آليات التطوّر العلمي في كشف الطبيعة والغوص في أعماق البحار وملاحظة الخلايا في المجهر ستغنيه عن خالقه، فيما معنى المعرفة أنك كلّما ازددت علماً اقتربت من بارئك.

من ذلك نفهم، ليست مصاديق الغزو الثقافي منحصرة في جدائل الفتيات أو تقصير أكمام الفتيان، وإنّما ذلك ترسّم على الجدر الأربعة للثقافة التي لا تتعامل مع الإنسان إلاّ من ناحية علمية مجرّدة. فإنّنا مهما أنتجت جامعاتنا شهادات عليا لن تمنح المجتمع معرفةً أو أرباباً في المعرفة. فكل تلك الوسائل والمبالغ المصروفة لم تنتج العقلائية والعقلانية المذكورة في القرآن، وإنّما كانت النتيجة تقديم التجريبية والحسيّة إلى المجتمعات.

**كيف تصادم الإنسان العلمي مع المفاهيم غير الحسيّة والتجريبية؟**

بالطبع سيحدث ذلك؛ لأن الإنسان صاحب الاتجاه العلمي سيواجه إشكاليات عديدة في فهم بعض الظواهر، فهو لن يدرك امتداد عمر نوح× إلى (950) عاماً، فذلك مناقض عنده للقوانين الطبيعية لمراحل الطفولة والنشأة والشباب، أو ضرورة موت الخلايا الإنسانية. وهكذا لو سمع بإنسان عاش ألف عام في غيبته الكبرى، أي أن اعتقاد ذلك الشخص لم يكن اعتقاداً معرفياً، وإنّما اعتقاداته مقتصرة على أمثال (1+1 = 2) وهذه دلالات واضحة على بعض الأفراد حتى وإن لم يرفعوا لافتات الليبرالية أو العلمانية، بل قد ترى بعضهم ملتحياً متختماً بالعقيق والمسبحة لا تبرح أصابعه، أو قد يكون بزيّ رجال الدين، لكن سرعان ما تتراجع مبادئه فتتلاشى مواقفه شيئاً فشيئاً، وترى هذا المتأثر بالعلمية المحضة يسافر فيعود بأفكار مفكّر هناك لينشرها في الجمهورية الإسلامية، هكذا تأخذ النظريات العلمية ببسط مفعولها على الأجيال المؤمنة بالعلوم الجديدة إيمانها بالوحي المنزّل؛ فتقضي على اعتقاداتهم السابقة.

شيطانية العلم الحديث

لابدّ لنا من التشكيك في مصداقية العلم الحديث، تأسيساً عليه نقول ـ انطلاقاً من مبدأ التنوير ـ: إن إبستمولوجيا العلم المعاصرة تساوي الشيطانية؛ حيث بدأ الغرب يتجه نحو عصر عبادة الشيطان، فهذه أفلام هوليود تُصدّر سنوياً (900) فيلم، (600) منها تجنح إلى العنف والعداء، وتأصيل الأساطير والسحر والخرافة، فلقد جاء الوقت الذي تعرض فيه أفلام مصاصّ الدماء لفورد كابلو، وتوم كروز هو من يلعب دور الشيطان حالياً، وليس الإقبال منقطع النظير على كتب «هاري بوثر» وأفلامه إلا انحطاطاً فكرياً وأخلاقياً عارماً، فهل شخصية هاري بوثر إلا رمز للعداء والخرافة في عالم الإنسان الحداثوي؟ فأنت لا تشاهد فيلماً لهوليود إلا وتغمرك الخدع السحرية من مشاهد الموجودات ذات الأشكال المبتكرة الغريبة بالانجرار إلى الإيمان بوجود تلك المخلوقات العجيبة.

هذا هو معنى شيطنة العصر في العالم الغربي.

لقد دعا المذهب الإنساني إلى وحدانية الإنسان، وهو ضربٌ من عبادة الذات، وجعل الإنسان ملاكاً في كل الأحكام فتلاشت الموضوعية فيه. في مقابل ذلك تتجلّى معاني المعرفة وحكمة الحكيم.

**نستنتج من كلامك أن الخلل في العلمية المحضة التي ابتليت بها الجامعات هو نقص البعد المعرفي، ومن ذلك تبرز الضرورة في الوحدة بين الحوزة والجامعة، حيث يتسنّى للجامعة الاقتراب من المعرفة بغية خلق أجواء صحية للتعايش المشترك.**

إنّ هذا النمط من النزعة العلمية مصداق بارز لعبادة الشيطان، فمن أين تصدر هذه الفكرة، هل من السوربون أم فرانكفورت أم الأزهر أم كمبردج أم بيروت وغيرها؟

نحن أصحاب الدعوة للحوار بين الأديان والحضارات، وعلى عاتقنا يقع النهوض بهذه المهمة، استمراراً لحركة (124000) نبي، ومن بعدهم الأئمة الأطهار، وما أعقب الغيبة الكبرى من نشاط لـ (58) زعيماً، وهذا هو المدى الذي رسم هوية شعبنا في تحمل مسؤولية التوفيق بين العلم والمعرفة، بوصفها واحدة من معالم تلك الهوية، ولاشك أن ذلك من واجبات حوزاتنا وجامعاتنا على وجه التحديد؛ فلابد من أن تتحد هاتان المؤسّستان وتدمجان في بعضهما بغية تظافر الجهود في فهم وتفسير المفاهيم والأفكار بشكل سليم، فإن تأخرنا في تحقيق ذلك حَقَّ علينا أن نصنّف جامعاتنا في عداد الغرب. إذاً لا سعادة مع العلم مجرّداً عن المعرفة ومقدّمتها الزكية: ﴿**قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا**﴾ حيث يتعيّن على الإنسان أن يجمع بين عنصرين علمييَن ينتفع بهما وينفع الآخرين. فهل نحن من المؤمنين؟ وما هي ضالّتنا كمؤمنين؟ فمتى نطبّق ما نقوله؟ فكثيراً ما نردّد: اللهم نعوذ بك من علم لا ينفع، ولا نعي ما نقول.

شريعتي وفتنة «إسلام بدون رجال الدين»

تاريخ علاقة مأزومة بين المثقف والفقيه

أ. محمّد إسفندياري([[20]](#footnote-21)\*)

ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

المؤسسة الدينية بين تحمّل نقد شريعتي وضيق الصدر

اعتُبرَ نقد المؤسّسة الدينيّة في مجتمعنا ولا يزال صاخاً للسّمع، وشديد الوقع وخروجاً على المألوف، فقلما تعرضت هذه المؤسّسة للنقد، وغالباً ما تعوّدت سماع المديح والثناء. وبعكسها المثقفون والمستنيرون، حيث تعرّضوا لقسطٍ وافرٍٍ من الانتقادات، خصوصاً بعد صدور كتاب (خدمات المثقفين وخياناتهم) لكاتبه جلال آل أحمد.

وبرغم ما قام به جلال آل أحمد من المبالغة في نقد المستنيرين، إلاّ أنه لم يُتهم بمعاداتهم والتآمر بهدف القضاء عليهم واجتثاث شأفتهم! إذ كان للمجتمع المستنير من سعة الصدر ما جعلته يستوعب هذه الانتقادات، ولا يفقد توازنه أمامها، فلم يتهم جلال آل أحمد بالتمرّد والتآمر عليه. في حين أنّ المؤسّسة الدينيّة ـ سواء أكانت محقة أم لا ـ أو شطراً منها لم تتحلّ بسعة الصدر هذه أمام الدكتور علي شريعتي وانتقاد المؤسّسة الدينيّة.

لقد كان الدكتور علي شريعتي أول من انتقد المؤسّسة الدينيّة، معتمداً في ذلك الأُسس الدينيّة وعلى نحوٍ مؤثرٍ وواسع. وبكلمةٍ أُخرى: لم يبدأ نقد المؤسّسة الدينيّة بشريعتي، بيد أنه كان يُمثل المنعطف الذي بلغ فيه نقد هذه المؤسّسة القمّة والذروة. فقد كان هناك من سبق شريعتي في نقد المؤسّسة الدينيّة ولكن من دون الاستناد إلى الدين في هذه الانتقادات، فلم يكن لها كبير تأثير ولم تثر حسّاسيّة تذكر، إذ من الطبيعيّ لمن يُنكر الدين أن يرفض القائمين عليه وينتقدهم. خلافاً لما قام به الدكتور علي شريعتي ذو التوجّهات الدينيّة، حيث كان النقد الصادر منه على خلاف المتوقع، مما استدعى ردود فعلٍ قويّة! خصوصاً أنّه لم يكن يرتدي بزة علماء الدين! مما أثار حفيظة بعضٍ، فقالوا: كيف يجيز المستنير أو من يرتدي ربطة العنق لنفسه أن ينتقد علماء الدين، ويتطفل على المؤسّسة الدينيّة التي هي أعلم بصالحها منه؟!

شريعتي ومدح المؤسسة الدينية، تأصيل حق النقد ونقد مقولة المناوأة

يتضح من مجموع كلام شريعتي سواءً أكان محقاً أم لا، أنّ لديه ثلاثة إشكالات أساسيّة على المؤسّسة الدينيّة:

**الأوّل:** إنّ المؤسّسة الدينيّة قد تناست مكافحة الظلم، وأضحى الإسلام في الحوزة العلميّة مجرّداً من مقارعة الظلم.

**الثاني:** إنّ المؤسّسة الدينيّة أُصيبت بالتحجّر والسطحيّة.

**الثالث:** إن الرؤية الاقتصاديّة للمؤسّسة الدينيّة غير استثماريّة ولا تصلح للمستضعفين.

ومن الطبيعي أنّ نقد الدكتور شريعتي ليس مطلقاً، ولا يشمل جميع من ينتمي إلى هذه المؤسسة. نضيف إلى ذلك أنّ شريعتي على رغم انتقاده الكثير للمؤسّسة الدينيّة، فقد أثنى عليها أجمل الثناء وأحسنه([[21]](#footnote-22)). وإنما كان ثناء شريعتي للمؤسّسة الدينيّة قبل أن تمسك بزمام السلطة، وحين لم يكن لها إلاّ موقفٌ ضعيفٌ. وعليه، كان من الواضح أنّ مديحه وثناءه لم يكن سعياً منه إلى مماحكة المؤسّسة الدينيّة أو التملّق لها، أو إقراضها درهماً في يومه ليستوفيه منها ديناراً في غده. والأهم من إطراء شريعتي للمؤسّسة الدينيّة اهتمامه بها وكسره لحاجز الصمت بشأنها، فأصبح علي شريعتي واسطة لتعريف المستنيرين بالمؤسّسة الدينيّة وفتح أعينهم للوقوف على هذه الطبقة وإدراك ما لها من الأهميّة. فقبل شريعتي كان المستنيرون سادرين في غرورهم، فلم يقيموا أيّ وزنٍ للمؤسسة الدينيّة، حتى وضعوها خارج دائرة اهتمامهم. فقام بالعمل على إخراج المؤسّسة الدينيّة من عزلتها، ولفت انتباه الطبقة المستنيرة إلى أهميّة هذه المؤسّسة.

جدير ذكره أنّ الدكتور علي شريعتي ألّف كتاباً بعنوان (مدرسة التعليم والتربيّة الدينيّة)، أشاد فيه بالمنهج التعليمي والتربوي في الحوزات العلميّة، وفضله على المنهج المعمول به في الجامعات. وقد كان هذا الكتاب من بين الكتب المهمة والتحقيقيّة القليلة بشأن الحوزات العلمية. وقد كتب شريعتي هذا الكتاب المفعم بالثناء والإطراء على الحوزات العلميّة في حين كانت أضواء هذه المؤسّسة الدينيّة آخذة في الخمود الواحدة تلو الأخرى، وفي الجانب الآخر كانت أضواء الجامعة الأكاديمية تزداد نوراً وخطفاً للأبصار. وكانت مدارس البلاد وجامعاتها تدار وفقاً للمنهج التعليمي الغربي، وإنّ القائمين على أمر التعليم فيها لم يعيروا أدنى التفاتٍ للحوزات العلميّة. ومن ناحيةٍ ثالثةٍ أيضاً كانت الحوزات العلميّة هي الشيء الوحيد الذي لم يشغل حيّزاً من تفكير المستنيرين ومن يدّعي الوعي والنضال. والخلاصة أن الساسة والجامعيين والمثقفين كانوا على قدم المساواة في تجاهل الحوزات العلميّة، كما فقدت الحوزات دفأها وبريقها وجاذبيّتها.

في مثل هذه الأجواء ألّف الدكتور علي شريعتي كتابه حول الحوزات العلميّة، وتحدّث عن أهميّتها وتفوّق منهجها التعليمي والتربوي، وبكلمةٍ واحدة أعاد للمؤسّسة الدينيّة مكانتها وبرّأها مما نسب إليها من التخلف والرجعيّة.

وعليه، لا يمكن عدّ الدكتور شريعتي مناوئاً للمؤسّسة الدينيّة ومناهضاً لها، أو منكراً لفضائلها وقيمها. نعم كان ناقداً لهذه المؤسّسة وبشدّة، إلا أنه لم يكن يوماً ما ضدّها. ويظهرُ من اكتفاء شريعتي بنقد المؤسّسة الدينيّة، وعدم إبطالها ونقضها من الأساس، مع عدم رؤيته لها بوصفها كياناً لا يقبل النقد، أنه كان متفائلاً يحدوه الأمل إلى إصلاحها. ولا بدّ من التذكير بأنّ علي شريعتي إنما تحدّث عن المؤسّسة الدينيّة في وقتٍ كان فيه البعض يرى الحديث عنها من اللغو الذي لا طائل فيه، ويرى أنّ هذه المؤسّسة قد طويت صفحتها، حتى أخذ ينظر إليها بترفعٍ وكبرياء.

من هنا يتبادر إلى الذهن هذا السؤال: لماذا يرى بعضٌ في الدكتور علي شريعتي شخصاً مناوئاً ومخالفاً للمؤسّسة الدينيّة؟

**جواب ذلك:** إنّ هذا البعض يتصوّر النقد والاختلاف والمناوأة والعداوة شيئاً واحداً، وينظر إلى الناقد بوصفه مخالفاً وعدوّاً أيضاً. في حين أنّ هذا التصوّر مخالفٌ للحقيقة، فالناقد مؤمن بسلامة أساس ما ينتقده، ولكنه ينتقد بعض الإشكالات ويسعى إلى تصحيح الأخطاء. في حين أنّ المخالف يرفض الأساس، ولا يسعى إلى إزالته. بينما المناوئ يسعى فوق ذلك إلى القضاء والإطاحة بما يناوئه ويعاديه.

وفقاً لهذا التقسيم ينبغي عدّ شريعتي ناقداً للمؤسّسة الدينيّة فقط، والذين لا يفرّقون بين النقد والمخالفة يحسبون شريعتي مخالفاً لهذه المؤسّسة. ومن الطبيعي هناك من يفرّقُ بين الانتقاد والمخالفة، ولكنه ينظر إلى المؤسسة الدينيّة بتقديسٍ مفرطٍ حتى يُعميه التعصّبُ فيعتبر كلّ نقدٍ مخالفة.

جديرٌ بالذكر أنّ هناك مجموعتين تسعيان إلى تعريف الدكتور شريعتي بوصفه مخالفاً للمؤسسة الدينيّة، وهما:

1ـ أعداء علي شريعتي، الذين اتهموه بمناوأة المؤسّسة الدينيّة؛ بغية الوقيعة فيه وإثارة الدهماء ضدّه.

2ـ أعداء المؤسّسة الدينيّة، الذين نسبوا إليه التهمة ذاتها بدافع رفع رصيدهم من الأنصار، والقضاء على المؤسسة الدينيّة. فلم تكن هذه المجموعة لتمتلك الشجاعة الكافية التي تؤهلها إلى المجاهرة بمخالفة المؤسّسة الدينيّة بنفسها، فاختبأت وراء عباءة شريعتي واتخذت منه وسيلة للوصول إلى مآربها.

**وخلاصة القول:** إنّ أعداء شريعتي، وأعداء المؤسّسة الدينيّة، قد عملا على اختلاق أزمةٍ مفتعلة بين شريعتي والمؤسسة الدينية بغية تعكير الأجواء بينهما والاصطياد في المياه العكرة، ففي الحقيقة إنّ جميع الذين عرّفوا شريعتي بوصفه مخالفاً للمؤسسة الدينيّة كانوا إمّا من المخالفين لشريعتي أو المخالفين للمؤسّسة الدينيّة، وليس هناك شقٌّ ثالثٌ في البين([[22]](#footnote-23)).

ذكر الدكتور علي شريعتي في مذكراته الخاصّة التي لم يكتبها لداعي نشرها، ويمكن من خلالها سبر غوره وما كان يجول في أعماق نفسه: «إنّ اتهام البعض لي بمناوأة المؤسسة الدينيّة لا أساس له من الصحّة كاتهامهم إياي بمناوأة التشيّع! وكما قلت مراراً: إنّ الدفاع عن الأصالة العلميّة للمجتمع الشيعي واجب حتى على كلّ مثقف يناضل الاستعمار الثقافي الغربي، وإن لم يكن مؤمناً من الناحيّة العقائدية بالشعور المذهبي»([[23]](#footnote-24)).

وقد تعرّض علي شريعتي في بعض دروسه إلى تآمر الذين يسعون إلى إظهاره بوصفه مناوئاً للمؤسسة الدينيّة، فقال بشأنهم: «هناك من الأعداء والأصابع الخفيّة التي تتوسل بأنواع الحيل ـ وبشكل وقح ومفضوح تحت ذريعة الدفاع عن المؤسّسة الدينيّة وعلماء الأُمّة ـ إلى إظهارنا كجماعة من المناوئين للمؤسّسة الدينيّة، ويسعون بذلك إلى جرّنا إلى مهاجمة هذه المؤسّسة في محاولةٍ منا للدفاع عن أنفسنا»([[24]](#footnote-25)).

ثمّ قال شريعتي بعد ذلك كلاماً هو بمنزلة حلٍّ للّغز القائم بينه وبين المؤسّسة الدينيّة، حيثُ قال: «إنّ من كان مثلي يتفوّه بهذه الكلمات، ويحمل هذه العقيدة، وهذا النمط الفكري، قد ينتقد الأُسلوب التبليغي للدين، أو الأُسلوب التفسيري لبعض المسائل الاعتقاديّة، وقد يخالف عالم الدين أو المؤسّسة الدينيّة في بعض المسائل اختلافاً ذوقيّاً، وقد أخالف عالم الدين الفلاني ـ وهو عالم حقيقيّ في الدين ـ ويكون الخلاف بيننا شديداً وعميقاً، فيهاجمني بعنفٍ وأهاجمه بشدّة، إلاّ أنّ هذا الخلاف بيننا لا يعدو أن يكون مجرّد خلافٍ بين ابن وأبيه داخل الأسرة الواحدة، حتى إذا سرى إلى الجار أو الغريب عملنا معاً من أجل الحفاظ على تماسك الأُسرة... من هنا، فإننا لا نترك تلابيب الجيل القديم، والجيل الذي تصدّى للمسؤوليّة المذهبيّة انطلاقاً من مقامه العلمي، فنعمل على نقده ونصحه، ونقدّم له المقترحات، وفي الوقت نفسه نذعن له طائعين حينما يظهر أعداؤنا قرونهم»([[25]](#footnote-26)).

ونختم بكلمة للأُستاذ محمّد رضا الحكيمي وصيّ الراحل الدكتور علي شريعتي في تصحيح مؤلفاته، حيث إنّ هذا الرّجل لا يعرف المداهنة في نقد المؤسسة الدينيّة ولا تأخذه في الله لومة لائم، حيث قال عن رأي شريعتي في المؤسّسة الدينيّة: «إنه يصنف المؤسّسة الدينيّة إلى ثلاثة أصناف:

1ـ الصنف الذي ليس له من همّ سوى الإقبال على الدنيا، والذي يفتقر لأيّ كفاءة، ويعمل على الخيانة بدلاً من خدمة الدين، وكان شريعتي كأيّ مسلم بصير وغيور وعالم وعامل ومخلص مخالفاً لهذا الصنف، وكان طبقاً للروايات والأوامر الدينيّة يتهم هذا الصنف في دينه([[26]](#footnote-27)).

2ـ الصنف الذي يتمتع بالفضل والعلم في الدين، ولكنه يفتقر إلى الوعي بالظروف الراهنة والبعد السياسي والتجربة الاجتماعيّة، فلم يكن ليرى هذا الصنف مؤهّلاً وكفوءاً للتبليغ الصحيح ونشر الإسلام في العالم المعاصر، ولم يكن ليكتم آراءه في هذا الصنف وكان يجهر به صراحة.

3ـ صنف العلماء المجاهدين الذين يتمتعون بالوعي والتضحية والتقوى، حيث كان مغرماً بهم شديد الحبّ لهم.... وكان ينتقد المؤسّسة الدينيّة ويرى ذلك طبقاً للآيات والروايات من أهم الواجبات الدينيّة والاجتماعيّة والجهاديّة، ولا يدعو إلى القضاء على هذه المؤسسة، كما يتصوّر بعض الذين يرفضون النقد»([[27]](#footnote-28)).

ثلاثة مواقف في المؤسّسة الدينيّة من شريعتي

يتضح من خلال حديث المؤسّسة الدينيّة عن الدكتور علي شريعتي أنها في الأغلب لم تفهمه بجميع أبعاده على نحو صحيح. إنّ معرفة المؤسّسة الدينية بالدكتور شريعتي، ناقصة وقائمة على قراءة بعض الكتب أوالكتيّبات، من هنا نرى التناقض في أقوال بعض علماء الدين بشأن شريعتي. فهناك من أثنى عليه، وهناك من قدح فيه، أو سكت عنه، وهناك من اعترف بأنه لم يقرأ كتب شريعتي، واكتفى بتكوين موقفه بسبب قراءة بعض العبارات في كتبه. فعلى كلّ حال، ليس للمؤسّسة الدينيّة موقفٌ موحّدٌ من شريعتي، وبطبيعة الحال ليس هناك من يتوقع أن تتفق كلمة المؤسّسة الدينيّة بشأنه.

ويبدو أنّ هناك ثلاثة مواقف في المؤسّسة الدينيّة بشأن الدكتور علي شريعتي. وبعبارة أخرى، تنقسم المؤسّسة الدينيّة بشأن الدكتور شريعتي إلى ثلاثة أقسام:

1ـ علماء الدين الذين يخالفون شريعتي بشكل مطلق، ويرون في كتبه مصداقاً واضحاً للكتب الضالة والمضلة والباطلة، ويذهبون إلى حرمة قراءتها وبيعها وشرائها. ومنهم من يرى كفر شريعتي، ومنهم من يذهب إلى كونه سنيّاً أو وهابيّاً، ومنهم من يذهب إلى كونه ناصبيّاً، ومنهم من يراه مسلماً شيعيّاً ضالاً، وهذا ما تمثله غالبيّة العلماء التقليديين من غير الثوريين، وهم المتقوقعون في نطاق الحوزات العلميّة، والذين لم يتعرّفوا على الأفكار الجديدة والمعاصرة.

2ـ العلماء الذين يحسنون الظن بالدكتور علي شريعتي، ويرون فيه مسلماً شيعيّاً حسن الطويّة، وكان قصده الخدمة، وقد حقق بعض النجاحات، إلاّ أنه في الوقت نفسه ارتكب بعض الأخطاء الكبيرة، حيث يرون أنّه قدّم آراء جديدة عن الإسلام وتوصّل إلى بعض الفوائد المهمة والقيّمة، وتحدّث ببعض الأمور التربويّة، إلاّ أنه لم يكن أُستاذاً في العقيدة، ولا ينبغي عدّه مصدراً يُرجع إليه في أخذ رأي الإسلام، فلا بد من تعلم الإسلام من خلال الحوزات العلميّة، وهذا الرأي تمثله الغالبيّة من العلماء الشباب الثوريين الذين لم يتقوقعوا على الحوزة فقط.

3ـ عدد قليل من العلماء الذين لا يرون الدكتور شريعتي مسلما شيعيّاً حسن الطويّة فحسب، بل يرونه (أُستاذاً في العقيدة) و(خبيراً في الإسلام) و(مصلحاً)، ويرون فيه امتداداً لنهج السيّد جمال الدين الأسد آبادي، وإقبال اللاهوري. وبطبيعة الحال لا تراه هذه الفئة معصوماً من الخطأ، ولكنها ترى رؤيته للإسلام هي الأصح والأكثر جامعيّة. إلاّ أنّ هذه المجموعة من القلة والندرة بحيث لا يمكن عدّها تياراً مرموقاً في الحوزة العلميّة.

إنّ انتقاد بعض علماء الدين للدكتور شريعتي قبل أن يقوم على أُسسٍ فكريّة، ناشئٌ من نقده الصريح والعلني للمؤسّسة الدينيّة، فلم يدققوا أو يتمعّنوا فيما قاله، وإنما انتقدوه بمجرد قراءتهم أو سماعهم أنّ شريعتي قال هذا الشيء بشأن المؤسسة الدينيّة، واعتبروا ذلك كافياً لانتقاده. وكانت بداية الاختلاف مع شريعتي ناشئة في الأقل من كلامه حول المؤسّسة الدينيّة. وعندما كان يقال لهذه المجموعة: إنّ شريعتي قد أثنى على المؤسّسة الدينيّة أيضاً، لم يكن ذلك ليترك أيّ تأثيرٍ عليهم، وكانوا يقولون: ليته لم يمتدح ولم ينتقد.

لو لم يشكل شريعتي على المؤسّسة الدينيّة، لما انتقده بعضهم. ولو أنه لم يستخدم بعض التعابير الشديدة والقاسية ضد المؤسّسة الدينيّة، لما تعرّض لكلّ هذه الانتقادات الشديدة والقاسية. فقد تعرّض الدكتور شريعتي للنقد قبل كلّ شيء بسبب عبارته القائلة: «الإسلام من دون الملالي»، وهجومه على العلامة المجلسي تحت مصطلح (التشيّع الصفوي)([[28]](#footnote-29)). ومن الطبيعي أنّ شريعتي أدرك إجمالاً أنّ انتقاده للمؤسّسة الدينيّة سيعود بالضرر عليه، إلاّ أنه لم يعبأ بالنتائج، حيث كان يرى أنّ الواجب يحتم عليه نقد هذه المؤسّسة كواحدةٍ من مسؤولياته. نضيف أنه برغم ما يتمتع به من روحٍ ظريفة وإحساس مرهف، كان يحمل من سعة الصدر ما يجعله قادراً على استيعاب الصدمات وما يبلغ سمعه من الكلمات القاسية. وبرغم شوقه إلى اكتساب جمهور المعجبين، لم يكن في الوقت نفسه يخشى من وقوعه غرضاً لسهام المخالفين، وواضحٌ أنّ مثل هذه الشخصيّة التي لها من الاستعداد ما يعينها على تحمّل الصدمات، لم تكن لتأخذها رعدة الخوف من نقد الآخرين ومنازعتهم والاصطدام بهم.

لقد أدّى نقد الدكتور شريعتي للمؤسّسة الدينيّة إلى إثارة ردود فعل هذه المؤسّسة، فقام بعض علماء الدين في المقابل بنقده، إذ يرى هذا البعض حرمة نقد المؤسّسة الدينيّة، سواء أكان هذا النقد حقاً أم باطلاً، فما أنْ يسمعوا شخصاً يتكلم في نقد هذه المؤسّسة حتى يقولوا: «استمعوا إلى ما يقوله هذا الناقد من الأراجيف والخزعبلات» دون أن يدققوا في مضامين هذا النقد، أو يبحثوا في أسبابه.

هل يتحمّس رجال الدين للمؤسسة الدينية أكثر من تحمّسهم للدين نفسه؟!

قال كارل ماركس: لو انتزعتم سبعة عشر أصلاً من أُصول المؤسّسة الدينيّة المسيحيّة لن يسوؤهم ذلك كما يسوؤهم انتزاع أموالهم منهم. وقبل ماركس كان (إيراسموس) المسيحي المتشدّد وغير المتعصب يقول: «صادفت الكثير من المتقدّسين والمؤمنين بالدين من الذين يتحمّلون أقذع أنواع الكفر والتجديف والإساءة للمسيح، ولكنهم في الوقت ذاته يستنكرون أدنى مزحةٍ تقال في المقام البابوي»([[29]](#footnote-30)).

إنّ تاريخ المؤسّسة الدينيّة الشيعيّة الممتد لأكثر من ألف سنةٍ يشهد بعدم صدق ذلك عليها، فيكون الكلام المتقدم بالنسبة لها سالبة بانتفاء الموضوع، ولا يمكن مؤاخذة الشخص بذنب لم يرتكبه، حتى إذا كان عدم ارتكابه للذنب لعدم القدرة عليه، حيثُ ﴿**وَلاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى**﴾.

وبرغم ذلك هناك من يرفع المذهب فوق مستوى الدين، ويرفع المؤسّسة الدينيّة فوق مستوى المذهب والدين، فلو انتقد الدين لا يتأثرون كتأثرهم فيما لو انتقد المذهب! ولو انتقد المذهب والدين لا يتأثرون كتأثرهم فيما لو انتقدت المؤسّسة الدينيّة، ويرون أنّ انتقاد المؤسّسة الدينيّة أشدّ وقعاً من الإشكال على الولاية، وأنّ انتقاد الولاية أشدّ وقعاً من إنكار الدين والدّيانة. فالذي يشغل اهتمامهم في الدرجة الأولى هو المؤسّسة الدينيّة، ثمّ المذهب، ولا يحتلّ الدين إلا الدرجة الأخيرة في سلم أولويّاتهم، حيثُ يحكّمون المؤسّسة الدينيّة على الدين والمذهب، وليس العكس!

**والشاهد على ذلك:** كلام أحد الناقدين لآراء الدكتور علي شريعتي، حيث قال: «إنّ المؤسّسة الدينيّة تقع على رأس المسائل الإسلاميّة، بل هي أمّ المسائل الإسلاميّة»([[30]](#footnote-31)). فقد رفع هذا القول مكانة المؤسّسة الدينيّة فوق الدين والمذهب. وحتى لو أبدلنا كلمة «المؤسّسة الدينيّة» في هذا الكلام، بكلمة «النبوّة» أو «الإمامة» لبقي الإشكال على حاله، إذ إنّ الذي يقع على «رأس المسائل الدينيّة» ويُعدّ «أمّ المسائل» هو «التوحيد» لا غير. وعليه، فإنّ إعطاء المؤسّسة الدينيّة مثل هذه المرتبة يعني رفعها فوق مستوى التوحيد والنبوة والإمامة، وجعلها حاكمة على الدين والمذهب.

**الشاهد الثاني:** إنّ أحد المخالفين للدكتور شريعتي قال في بعض المواطن: إني لم أعرّف شريعتي بوصفه «ملحداً»، بل بوصفه «منكراً للولاية»، وإنه «سنيّ» ليكون تأثيره أشدّ وقعاً لدى عامّة الناس([[31]](#footnote-32)).

**ومفهوم هذا الكلام:** إنّ العامة ترى إنكار الولاية أسوأ من الإلحاد، وإنّ المذهب يفوق الدين ويعلو عليه.

**الشاهد الثالث:** إنّ أحد علماء الدين البارزين برغم إقراره بالخدمات الجليلة والكفاح الطويل الذي قام به الدكتور شريعتي، دعا إلى مواجهته بشدّة، حيثُ قال: «يعتبر الدكتور شريعتي زعيم المخالفين للمؤسّسة الدينيّة ومناهضاً لولاية الفقيه، وإنّ القضاء على هذا الفكر الخطير واجبٌ علينا جميعاً».([[32]](#footnote-33)) ويكمن تناقض هذا الكلام في أنّ هذه الشخصيّة العالمة تصرّح من جهة بخدمات الدكتور علي شريعتي ونضاله، إلاّ أنه يرى من جهة أخرى وجوب القضاء عليه لمجرّد كونه مخالفاً للمؤسّسة الدينيّة. فها هو يعترف ويقرّ بالإنجازات التي قدّمها شريعتي من قبيل: «الجهود الكبيرة في تثقيف الشباب، وإنقاذهم من الانجراف نحو الغرب، وتطبيقه الجيّد لشعار لا شرقيّة ولا غربيّة،([[33]](#footnote-34)) وتنزيه الدين وتهذيبه من الخرافات، ومخالفته للاستثمار القذر للأموال على الطريقة الرأسماليّة الغربيّة أو الاشتراكيّة الشرقيّة، ونضاله وجهاده ومقارعته للاستكبار والإمبرياليّة»([[34]](#footnote-35))، ومع ذلك يفتي العالمُ المذكور بوجوب القضاء على فكر الدكتور شريعتي، لمجرّد مخالفته للمؤسّسة الدينيّة! فنقول لهذا العالم ومن يشاكله: وهل تقول المؤسّسة الدينيّة أو تريد غير هذا؟! وهل يجوز القضاء على من قام بكلّ هذه الإنجازات لمجرّد مخالفته للمؤسّسة الدينيّة؟! فهل تحظى المؤسّسة الدينيّة بموضوعيّة في الدين والمذهب وتشكل جزءاً من أصول الدين أو أنّ لها السيادة عليه؟!

**الشاهد الرابع:** الضجّة التي اُثيرت حول كتاب (الشهيد الخالد)([[35]](#footnote-36)). فحتى لو انتقد هذا الكتاب منصب الولاية، إلاّ أنه ليس أسوأ حالاً من عشرات الكتب الأُخر التي هاجمت أصل الدين ونشرت في الأعوام ذاتها. فلماذا تمّ السكوت عن تلك الكتب المناهضة للدين، وتعرّض كتاب (الشهيد الخالد) لكلّ هذه الطعون وردود الأفعال العنيفة؟ هذا لأنّ البعض يرى تقدّم المذهب على الدين، ويرى الولاية أكثر أهميّة من الديانة.

**الشاهد الخامس:** الضجّة التي أُثيرت حول الدكتور شريعتي تحت ذريعة الدفاع عن المؤسّسة الدينيّة. فعلى فرض أنّ شريعتي قد هاجم المؤسّسة الدينيّة، إلاّ أنه لم يكن أسوأ حالاً من الذين هاجموا الدين، وصنفوا الكتب في سعي منهم للقضاء على أصل الدين، فلماذا السكوت عن الذين يناهضون الدين، والضجّة حول شريعتي؟! سبب هذا أيضاً أنّ البعض يرى الدين وجوداً متطفلاً على المؤسّسة الدينيّة! وأنّ المؤسّسة الدينيّة سيّدة الدين! لذلك يسوؤهم القدح في المؤسّسة الدينيّة بشكلٍ أكثر مما لو تمّ قدح الدين نفسه!

ومن المناسب أن نذكر عدّة أمثلة لتوضيح المطلب: في الوقت الذي صدر كتاب (الشهيد الخالد) صدر أيضاً كتابٌ بعنوان (أفكار الميرزا فتح علي آخوند زادة)، وقد ضمّنه المؤلف أفكاره الإلحاديّة التي يتبناها، وقد جدّف فيه على النبي الأكرم‘ وجميع الأديان السماويّة، لا سيّما الدين الإسلامي الحنيف وما يشتمل عليه من الأحكام، ومع ذلك نجد أنّ الذين أثاروا هذه الضجّة المفتعلة ضدّ كتاب (الشهيد الخالد)، لم يقولوا أو يكتبوا ولو كلمة واحدة ردّاً على كتاب (آخوند زادة)، ولم يثر أيّ حسّاسيّة لديهم، ولم يستدع كفر الكاتب أيّ ردود فعلٍ لدى أي واحدٍ من المتدينين([[36]](#footnote-37)).

وكذلك في أوج الصيحات المتوالية ضدّ كتاب (الشهيد الخالد) في تلك السنوات، صدرَ كتابٌ بعنوان (تأريخ ثلاث وعشرين سنة) ويدور موضوعه حول إنكار رسالة النبي محمّد، بل وإنكار عروبته ومعرفته باللغة العربيّة. وقد سعى هذا الكتاب من خلال تحريف النصوص الدينيّة إلى تشويه القرآن الكريم والنبي الأعظم‘. ومع ذلك لم نجد لدى الذين ثارت ثائرتهم تجاه كتاب (الشهيد الخالد) أي تحريكٍ لساكن تجاه هذا الكتاب الإلحادي([[37]](#footnote-38)).

وكذلك في تلك السنوات التي كان الدكتور شريعتي يدعو فيها الشباب من حسينيّة الإرشاد إلى السير على النهج الحسيني، كان الدكتور (آريان بور) يدعوهم من خلال منبر كلية الإلهيات إلى الماركسية. ومع ذلك فإنّ الذين شمّروا عن سواعدهم في الإنكار على الدكتور شريعتي بسبب انتهاكه لحرمة المؤسّسة الدينيّة، لم ينبسوا ببنت شفة حول ما جهر به الدكتور (آريان بور) وأضرابه بسبب انتهاكهم لحرمة الدين وفي كلّية الإلهيات ذاتها!

كان هذا وغيره من النماذج التي تحكي أهميّة الولاية لدى بعضٍ، وتقديمها على الديانة، وهي كذلك شواهد على ترجيح المؤسّسة الدينيّة على الولاية والديانة، حيث يمكن الوقوف على سريرة وطويّة كلّ فردٍ من خلال ردود أفعاله.

إنّ ما تقدّم ليس مجرّد انطباعاتٍ شخصيّة عن الوقائع، بل هي الحقائق بعينها، وقد وقعت على أرض إيران، وتحمل في طيّاتها الكثير من العبر. لذا نجد السيد حميد الروحاني (الزيارتي) في تلك السنوات، حيث لم يكن ليقف في صفّ المعارضين للدكتور شريعتي قد أشار إلى هذه الحقيقة في كتابه (دراسة وتحقيق في ثورة الإمام الخميني) ([[38]](#footnote-39))، حيث قال:

ومما يلفت الانتباه أنّ المُقل التي كانت تسكب الدمع الهتون من دموع التماسيح بسبب كتاب (الشهيد الخالد)، قد نضب معينها بالمرّة فيما يتعلق بالخزي الذي طفح به كتاب (تاريخُ ثلاثٍ وعشرين سنة)، وأنّ الأقلام التي كتبت في ردّ كتاب (الشهيد الخالد) قد جفّ مدادها فجأة عند صدور كتاب (تاريخُ ثلاث وعشرين سنة)، فلم يتكرّم علينا ولو بكلمةٍ واحدة... ولنغض الطرف عن الحوادث المؤسفة التي تعرّض لها الدكتور علي شريعتي، حيث كان أصحاب السماحة يتوسلون بالمقام الملكي السامي لإسكات صوته وإغلاق حسينيّة الإرشاد، ولم نسمع حسيس أصواتهم فيما يتعلق بالدكتور (آريان بور) الذي كان يعطي شبابنا بوصفه أُستاذاً جامعيّاً دروساً في الماركسية، ولم يطلبوا من أبيهم الملك المتوّج للحدّ من الإعلام المناوئ للإسلام في الجامعات....([[39]](#footnote-40))

فتنة ]الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة[، ما هي حقيقة ما قاله شريعـــتي؟!

كتب الدكتور علي شريعتي رسالة إلى والده عام 1351هـ ش/1972م([[40]](#footnote-41))، وقد ورد فيها التعبير بـ «الإسلام المجرّد من الملالي»، فأضحت هذه العبارة مستمسكاً بيد خصومه للتهويل عليه، وتذرّع بها بعضٌ للقضاء عليه. وهنا نذكر أولاً كلام الدكتور علي شريعتي الذي يتضمّن هذه العبارة مع ذكر الكلام السابق عليها واللاحق لها كي نفهم المراد منها بشكل كاملٍ وصحيح، ومن ثمّ نتطرق لفهم الآخرين لها وطعونهم عليها:

«بات من المؤكّد حاليّاً أنّ الماديين والشيوعيين من المتأثرين بالغرب أو الشرق لن يكونوا هم العلماء وقادة الفكر وصانعي ثقافتنا وفكرنا ومجتمعنا في المستقبل، بل الذي سيصنع مستقبلنا هم العلماء الذين اختطوا لأنفسهم نهج الإسلام العلوي والحسيني، بوصفه المدرسة الفكرية للنهضة الاجتماعيّة والآيديولوجيّة الثوريّة. فكما تقدم الدكتور مصدق بأُطروحة الاقتصاد المجرّد من النفط، كي يؤسّس لاستقلالية النهضة وتحريرها من ربقة وقيود التبعيّة للشركات الاستعماريّة السابقة، فقد تحققت في المجتمع حالياً ولحسن الحظ أُطروحة الإسلام المجرّد من الملالي، ممّا أدّى إلى إخراج الإسلام من الإطار الضيّق للقرون الوسطى، وتقييده من قبل قساوسة الكنائس، والرؤى المتحجّرة والأساليب الفكريّة المنحطة، والرؤية الكونيّة الخرافيّة المنحرفة التي عملت على تجهيل الناس، وحشرهم في دائرة التقليد الذي جعل الأنام كالأنعام، والتعريف بالمستنير بوصفه عدوّاً للمذهب والإسلام وتخويف الناس وتجفيلهم منه. وأدّى كذلك إلى إخراج الإسلام من نطاق المحراب والبيوت والتكايا الضيقة وحصره بالتعازي والمآتم، إلى ساحة الحياة والفكر واليقظة والحركة والإنتاج... وإنقاذ القرآن على وجه الخصوص من دهاليز المقابر والعمائم التي تسكن فيها، وإخراجه إلى باحة التجاذبات المعاصرة، وتسليمه قياد الإبداع والهداية والابتكار والتغيير والإصلاح»([[41]](#footnote-42)).

إنّ ما يتمّ تداوله وتناقله من مجموع هذا الكلام عبارة «تحققت في المجتمع حاليّاً أُطروحة الإسلام المجرّد من الملالي» فقط لا غير، والذي يُستنتج منها دائماً أنّ شريعتي كان يسعى إلى الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة، وأنّ المراد من المؤسّسة الدينيّة رجالها العلماء الواعين، وليس رجالها الجهّال والمتخلفين. في حين أنّ هذا الاستنتاج باطلٌ وخاطئٌ جملة وتفصيلاً.

فلو بقينا نحن وعبارة «الإسلام المجرّد من الملالي» لأمكننا تفسيرها بما نشاء وحملها على ما نريد من المعاني، ولكن لو أخذناها في ضمن كلامٍ متكامل لـه بداية ونهاية، فعندها سنحصل على المعنى الدقيق والصحيح منها، فإنّ أدنى تأمّلٍ مجرّد من الأحكام المسبقة يؤكّد لنا ما يلي:

1ـ إنّ الملالي في هذا التعبير هم الذين يشكلون المجموعة المقابلة (للعلماء الذين انتهجوا لأنفسهم خط الإسلام العلوي والحسيني).

2ـ إنّ الملالي في هذه العبارة هم (الذين يؤطرون إسلامهم بإطار العصور الوسطى الضيّق)، والذين يجعلون (الأنام كالأنعام).

3ـ إنّ الملالي في هذا التعبير هم الذين يصفون المثقف بكونه عدوّ المذهب، والمتمرّد على الإسلام.

4ـ إنّ الملالي في العبارة المذكورة هم (الذين حصروا القرآن بالمقابر).

5ـ يرى شريعتي أنّ مصداق هذا النوع من الملالي هم الذين ذكرهم بأسمائهم في هذه الرسالة وهم: السيّد إبراهيم الميلاني([[42]](#footnote-43))، والشيخ قاسم الإسلامي، والحاج أشرف الكاشاني، وغيرهم.

6ـ لا يرى الدكتور علي شريعتي الحوزات العلميّة وأساتذتها وطلابها في عداد الملالي، وذلك لأنه كتب في هذه الرّسالة ذاتها ما يلي: «... إنّ إيماني وثقتي بهذه الحوزة العلميّة بغالبيّة أساتذتها وجميع طلابها، أكثر من هذه الجامعة وغالبيّة أساتذتها وطلابها»([[43]](#footnote-44)).

وقد صرّح شريعتي بتفاؤلـه بطلاب العلوم الدينيّة في العديد من المواطن الأُخر، ومنها أنه خاطب الجامعيين في اجتماعٍ عام، وقال لهم: «إنّ أملي بالطلبة في النهضة الفكريّة وبثّ الوعي في الناس، وإحياء الروح الحقيقيّة للإسلام، واستنهاض الروح المعارضة التي تنشد عدالة التشيّع العلوي وصلاح المجتمع، أكثر من أملي فيكم؛ وذلك لأنّ عمركم الثقافي محدودٌ وقصير، بينما يمتدّ عمر الطالب في الحوزة العلميّة ومسؤوليّته الاجتماعيّة إلى حين وفاته، فيبقى طالب العلم في الحوزة مسؤولاً عن أفكار الناس ومصائرهم شريطة أن يكون واعياً، وهو كذلك إذ أصبح طالب العلم واعياً»([[44]](#footnote-45)).

7ـ يفهم من استعمال شريعتي لكلمة «الملالي» التهكميّة، وعدم تعبيره بالمؤسّسة الدينيّة، أنّه إنما أراد الطبقة المتحجّرة من علماء الدين، وليس كيان هذه المؤسّسة الدينيّة.

8 ـ دعا علي شريعتي المؤسّسة الدينيّة إلى شرح الإسلام والتواجد في الساحة وقيادة المجتمع في الكثير من كلماته، مما يتناقض ونظريّة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة المنسوبة إليه، حيثُ يقول:

عندما يختار العالم الإسلامي المسؤول ترك ساحة الحياة المعاصرة، ويلجأ إلى العزلة والعبادة، فمن الطبيعي أنّ مكان هذا (العالم المسؤول الإسلامي) سيشغله (العالم الأجير الاستعماري) ليتصرّف في حياة الناس كما يحلو لـه. وعندما يغيب نوّاب الإمام، كما غاب الإمام#، فمن الطبيعي أن يتبنى (الإصلاح المذهبي) البابيّون والبهائيّون، كما يتبنى الميرزا ملكم خان (نهضة التجديد)، ويتبنى (الثورة السياسيّة) السيّد حسن تقي زادة([[45]](#footnote-46)).

9ـ بمعزلٍ عن كلّ ما قلناه، لو تأمّل شخصٌ في المنظومة الفكريّة للدكتور علي شريعتي، لوجد فيها مكانة للمؤسّسة الدينيّة. إنّ شريعتي لا يرى الدين منحصراً بعلاقة الفرد بخالقه، وإنما يعرضه في قالبٍ إيديولوجي يرى فيه الدين مهيمناً على المجتمع والسياسة، ومشتملاً على منظومة الأمّة والإمامة، وفي مثل هذا الدين تحظى المؤسّسة الدينيّة بمكانتها، وهي ليست مسلوبة الإرادة والسلطة، بل لها كامل القدرة والمسؤوليّة.

**والخلاصة**: من خلال النظر إلى مجموع كلام شريعتي وسياقه، نعلم أنّ مراده من «الملالي» في عبارة «الإسلام المجرّد من الملالي»، هم «الملالي المجرّدين من الإسلام العلوي والحسيني»، وأنه ناظر إلى شريحة من المؤسّسة الدينيّة، وليست المؤسّسة الدينيّة بجميع أبعادها. وبعبارة أخرى: إنّ مراد شريعتي من «الإسلام المجرّد من الملالي» هو «الإسلام المجرّد من التخلف»، وإنّ كلمة «الملالي» أُطلقت على شريحةٍ متخلفة ورجعيّة في المؤسّسة الدينيّة.

وهنا نطالب أعداء الدكتور شريعتي أن يتجاوزوا جميع ما ذكرناه، ويتأمّلوا بأنفسهم ويدققوا في كلامه بتجرّد وإنصاف، بعد أن يأخذوا مجموع كلام شريعتي والظروف المحيطة به بنظر الاعتبار، ثم نسألهم: ما هو المراد من عبارة «الإسلام المجرّد من الملالي»؟ وهل المراد منها إلغاء المؤسّسة الدينيّة، وحذف الحوزات العلميّة؟!

أجل، لو قال شخصٌ في جملةٍ واحدة فقط: «لابدّ من السعي إلى تحقيق الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة، لأمكن حمل هذا الكلام على عدّة معانٍ (المعنى الكلامي والمعنى السياسي) ولأمكن القول: ربما كان مراده إمكان أو لزوم إدراك الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة. أو أنّ مراده إمكان الإبقاء على الإسلام بعد حذف المؤسّسة الدينيّة، إلى غير ذلك من الاحتمالات... ولكن هذه الجملة التي تحتمل عدّة معانٍ بعيدة كلّ البعد عن كلام علي شريعتي المتقدم الواضح والصريح؟

وعليه، فإنّ كلام شريعتي واضحٌ ولا لبس فيه، وإنّ كلّ منصفٍ يقرؤه لا يذهب إلى سعيه من أجل تحقيق الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة إطلاقاً.

استغلال كلام شريعـــتي للطعن فيه!

ولكن انظروا إلى أعداء الدكتور شريعتي، كيف تشبّثوا بهذه الكلمة، وأثاروا حولـه كلّ هذا الضجيج والضوضاء، وصنعوا من الحبّة قبّة. وسعوا من خلال تحريف كلام شريعتي إلى رفع عقيرتهم بالقول: إن شريعتي يدعو إلى الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة، وقاموا بتعزيره وغيره من المستنيرين بهذه السياط المزيّفة. وأساساً إنّ مقولة «الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة» قد صاغها أعداء شريعتي، ولم يتفوّه بها شريعتي ولا مؤيدوه، ولم ترد في أدبياتهم أبداً، وإنما تمّ تزييف هذه العبارة وصياغتها وإذاعتها وإشاعتها بين الناس من قبل أعداء شريعتي بهدف التقوّل والقضاء عليه.

كما عمد أعداء شريعتي إلى تزييف مصطلحٍ آخر، وهو مصطلح (السلبيون)([[46]](#footnote-47)). وأرادوا بذلك «الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة»، فعمدوا في الحقيقة إلى اختراع مصطلحٍ مزيّف للتعبير عن معنىً وهميّ ومزيّف، وذهبوا إلى أكثر من ذلك حيث اتهموا علي شريعتي بأنه لا يهدفُ إلى فصل المؤسّسة الدينيّة عن الإسلام فحسب، بل ويهدف أيضاً إلى فصل التشيّع عن الإسلام أيضاً. وأضافوا إلى ذلك قولهم: إنّ الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة، هو الإسلام المجرّد من الرواية والحديث، وهو نفس ما دعا إليه على سبيل المثال عمر بن الخطاب، حيثُ قال كلمته الشهيرة: «حسبنا كتابُ الله».

والحقّ أنّ أعداء شريعتي قد أتقنوا الحبكة، ولكنهم فشلوا في تحقيق أهدافهم، وأخفقوا في نيل مرادهم، حيث قاموا ولم يقعدوا واجترحوا الأكاذيب، ودخلوا في حربٍ لا ميدان لهم فيها، وأتوا بمقالةٍ ليس لها من قائل، ونسبوا كلاماً إلى شخصٍ لا قبل لـه به، فخبطوا بذلك خبط عشواء.

نعلم أنّ السرقة العلميّة انتحالٌ مخالفٌ للأمانة، وأسوأ منه أن تنسب كلامك الصحيح إلى غيرك، والأسوأ منهما المغالطة، وهي نسبة الكلام السخيف إلى غيرك.

إنّ هذه المغالطة التي يمكن تسميتها (تشويه كلام الآخرين) تعني حمل الكلام على معنى باطل غير مرادٍ للمتكلم، بهدف إسقاطه وتشويه سمعته. وبعبارة أخرى: أن يُتقوّل عليه ويُنسب إليه كلام لم يقله، ويتهم برأي لا يدين به. وكثيراً ما نشاهد هذه المغالطات في الخصومات، حيثُ يعمد أحد طرفي النزاع إلى نسبة رأي سخيف إلى غريمه بغية إسقاطه في أعين الناس، ثمّ يعمل على نقد ذلك الرأي وإبطاله، ليُثبت أنّ الحقّ إنما كان في جانبه، وهذا هو ديدن الذي يحصد أرضاً لم يزرعها، أو يفند رأياً لا قائل له.

وقد بلغ التمادي بأعداء شريعتي أن حرّفوا عبارته التي يقول فيها «الإسلام المجرّد من الملالي» وحملوها على «الإسلام المجرّد من الإمامة» و «الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة»، والمراد بالمؤسّسة الدينية هنا، طبقتها الواعية والمسؤولة.

نضيف إلى ذلك أنّ التعبير بـ «الإسلام المجرّد من الملالي» قد ورد في ضمن رسالة للدكتور شريعتي، وقد طبعت من دون إذنه ورضاه، وذلك بعد التصرف في مواضع منها لا نعرفها بعينها، وهذه الرسالة عبارة عن هموم ولواعج نفسيّة ارتأى رجلٌ أن يبثها لوالده، فلا تمثل (رأيه الرّسمي)، وقد أشار شريعتي نفسه إلى هذه الحقيقة في رسالة أخرى على النحو الآتي:

«لم أكتب هذه الرسالة التي كانت في الحقيقة [شقشقة هدرت] إلى سماحة الوالد، مخافة إثارة شجونه وأحزانه، حتى فقدت في تلك المرحلة الزمنيّة العصيبة والمضطربة، ثمّ علمت بعد سنوات حيثُ كنت سجيناً أنّ عدوّاً ماكراً أو صديقاً غبيّاً قام بطبعها ونشرها من دون علمي أو رضاي، بعد أن أُضيف لها بعض التعابير والتفسيرات. وأرجو أن لا يذهب بكم التصوّر إلى أني إنما أكتب هذا مخافة الفاحشين المحترفين، بل سبب ذلك يعود في الأساس إلى نشر هذه الرسالة، وهي رسالة خاصّة اشتملت على حوارٍ ثنائيٍّ وهموم سريّة لا تعني غير كاتبها ووالده، وقد تمّ تحريفها بشكلٍ لا أرى صلاحاً في قراءتها حتى لمن خاطبته بها»([[47]](#footnote-48)).

فانظروا إلى أعداء الدكتور شريعتي كيف صنعوا من الحبة قبّة، وأثاروا حولـه ضجّة وزوبعة كبرى حول لا شيء!

ولكي تدركوا كيف تذرّع أعداء شريعتي بمقولة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة للإمعان في التهويل عليه، لابدّ من الرجوع إلى كتاب (الشهيد مطهري كاشف مؤامرة تأويل ظاهر الدين بباطن الإلحاد والمادّية) والذي هو ـ كما صرّح مؤلفه ـ مقدّمة لكتاب آخر بعنوان (الجذور والمسار التاريخي لحركة الإسلام المجرّد من الملالي).([[48]](#footnote-49)) حيثُ تحدّث هذا الكتاب الذي ينيف على الأربعمئة صفحة عن كلّ شيءٍ إلاّ عن الإسلام المجرّد من الملالي، ولم يتعرّض للقائلين به وما هي أدلتهم، وذلك لسببٍ بسيط يتلخص في عدم وجود القائل بهذا الكلام، فهو من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، إلاّ أنّ الكاتب قد اتخذه ذريعة للتهويل والبهتان، والملفت للانتباه أنه حتى بعد مضي أكثر من عقدين من الزمن لم ينشر أو يطبع هذا الكتاب المزعوم والذي يحمل عنوان (الجذور والمسار التاريخي لحركة الإسلام المجرّد من الملالي)، وذلك للسبب المتقدّم ذاته!

وفي كتابٍ آخر بعنوان (نهضة الإمام الخميني) تمّ تخصيص فصل لموضوع (جذور فكرة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة)([[49]](#footnote-50)). وهناك في هذا الفصل عدّة عناوين على النحو الآتي: (الماسونيون وأُطروحة الإسلام المجرد من المؤسّسة الدينيّة)، و(منظمة الحجتيّة وأُطروحة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة)، و(نهضة الحريّة وأُطروحة الإسلام المجرّد من المؤسسة الدينيّة)، و(شريعتي وأُطروحة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة).

وفيما يتعلق بـ (الماسونيون وأُطروحة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة)، يجب القول: لا يخلو أمر الماسونيين في إيران؛ إمّا أن يكونوا من المسلمين أو من غيرهم، والمسلمون منهم تشهد آثارهم وكتبهم على أنهم لم يكتبوا حول الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة. وأمّا غير المسلمين، فإنهم لا يؤمنون بالإسلام أساساً، فضلاً عن تفريعاته وشقوقه، وكونه مجرّداً من هذا الشيء أو ذاك.

وفيما يتعلق بدعوى (منظمة الحجتيّة وأُطروحة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة) يجبُ القول: إنّ قائد هذه المنظمة من كبار علماء الدين والبارزين في حوزة خراسان العلميّة، وقد نشط في هذه المنظمة العديد من علماء الدين، وحظيت بدعم وتأييد كبار المؤسّسة الدينيّة. وقد كانت هذه المنظمة من أشهر المنظمات التقليديّة وغير السياسيّة في إيران، بل وضدّ التنوير وضد الدكتور شريعتي على وجه التحديد، وإنّ هذه المنظمة لا تؤمن بالإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة فحسب، بل تذهب إلى الإسلام المجرّد من المتنورين الواعين، وقد حرّمت كتب الدكتور شريعتي. وإنّ من أبعد التهم عن هذه المنظمة هو الاعتقاد بالإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة، بل يمكن اتهام هذه المنظمة بأيّ تهمةٍ أخرى إلاّ هذه التهمة.

وفيما يتعلق بـ (نهضة الحريّة وأُطروحة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة)، يجب القول: إنّ آية الله الطالقاني كان من أعضاء الشورى المركزيّة لهذه النهضة. وقد كان لهذه النهضة علاقات طيّبة بالمؤسّسة الدينيّة، وذلك منذ تأسيس هذه النهضة عام 1340هـ ش/1961م، وحتى انتصار الجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، كانت المؤسّسة الدينيّة تدعم نهضة الحريّة، كما كانت نهضة الحريّة تدعم المؤسّسة الدينيّة([[50]](#footnote-51)). وكان المهندس مهدي بازرگان الأمين، العام لنهضة الحريّة يحظى بتكريم المؤسّسة الدينيّة واحترامها، وقد أمره الإمام الخميني بتشكيل الحكومة الثوريّة الأولى، كما كان عضواً في شورى الثورة، وقد حصلت هناك بعض الخلافات فيما بعد، ولكن لا علاقة لهذه الخلافات بنظريّة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة.

والعجيب أنّ مؤلف الكتاب المذكور قد بلغ به الأمر أنه نسي أو تناسى ما كتبه في المجلد الأول من هذا الكتاب حول علاقة المؤسّسة الدينيّة بنهضة الحريّة، حيث قال:

«لقد كان دعم القائد الكبير [الإمام الخميني] لنهضة الحريّة في إيران، خطوة إيجابيّة مؤثرة وقيّمة تضاف إلى مثيلاتها في التوحيد بين القوى الإسلاميّة وغيرها من القوى المناهضة للاستعمار.... وإنّ الحوزة العلميّة في قم التي كانت لها علاقات وثيقة ومنتظمة بقادة نهضة الحريّة في إيران، قد عمّقت هذه العلاقة بعد صدور إعلان المؤازرة، وبدأت بتعاونٍ أوثق وأقرب وأكثر تنويعاً. وكان يتمّ نشر الكثير من إعلانات نهضة الحريّة وإصداراتها وتوزيعها عن طريق المجاهدين في حوزة قم»([[51]](#footnote-52)).

وفيما يتعلق بدعوى (شريعتي وأُطروحة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة)، فإنّ ما قلناه شاهدٌ على بطلان هذا المدّعى. بالإضافة إلى أن شريعتي لا يذهب إلى الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة الواعية والمسؤولة، وإنما يذهب إلى الإسلام المجرّد من «المؤسّسة الدينيّة المخالفة للإسلام»، وبعبارة أُخرى الإسلام المجرد من التخلف والرجعيّة. ولو كان أعداء شريعتي صادقين لكان عليهم بدل تحريف كلامه، وانتقاد نظريّة الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة التي لا يوجد من يقول بها، أن ينتقدوا رأيه الحقيقي المتمثل في «الإسلام المجرّد من التخلف». فلماذا يسكتون عن هذا الأمر ولا يأتون على ذكر «التخلف» والرجعيّة؟ ألا يعود ذلك إلى خشيتهم من اتضاح مرجع الضمير؟!

الشيء الأخير إنّ هناك من يقول شيئاً ويريد به شيئاً آخر. فيتحدّثون حول نقد الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة، ولكنهم يريدون بذلك الإسلام وإيران المجرّدة من الثلة الواعية المستنيرة، ولكن لحسن الحظ بقيت هذه الأمنية في إطار الرؤيا ولم تتحقق في الواقع الخارجي، حيث إنّ كلّ محاولةٍ لسحب يد المؤسّسة الدينيّة والمستنيرين عن الإسلام والمجتمع هي بمنزلة من يبسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه، وعلى كلّ من يتمنى ذلك أن يكفي نفسه وغيره هذا العناء، فقد يضيّق عالم الدين الخناق على المثقّف الواعي، والعكس صحيحٌ أيضاً، إلا أنّ أحدهم لا ينازع الآخر مكانه ويدّعي لنفسه ما ليس لـه، إذ لكلٍّ منهما أساليبه الخاصّة به والتي لا تؤهّله لخلافة الآخر واحتلال مكانه. وقد أثبتت تجارب القرنين الأخيرين أنه كلما تعانق علماء الدين والمستنيرون فقد أفلحوا، وكلما تخانقوا فشلوا وحبط عملهم، وكان عدوّهم المشترك هو المستفيد والمنتصر. وإن نهضة المشروطة [الحركة الدستورية] والنهضة الوطنيّة والثورة الإسلاميّة الإيرانيّة تشهد بأجمعها على هذا المدّعى إذا لم يتعامَ المحرّفون عن ذلك.

علاقة المطهري بشريعتـي بين المشتركات ونقاط الخلاف

تم الحديث بكثرة عن الخلافات بين الأُستاذ الشيخ مرتضى المطهّري والدكتور علي شريعتي، ولكن لحدّ الآن لم يتمّ التداول في المشتركات الفكريّة بينهما، وقد خيّم على ذلك سكوت جاهل ومطبق([[52]](#footnote-53))، والأعجب من ذلك، الادعاءُ الناقص الذي ادعاه بعضهم، والذي يُظهر الشيخ المطهّري بوصفه ممثلاً عن «الإسلام التقليدي»، والدكتور شريعتي ممثلاً عن الإسلام المستنير، فإنّ كون علي شريعتي ممثلاً للإسلام المستنير ممّا لا شك فيه، ولكن لا شكّ أيضاً في أنّ الشيخ المطهّري ليس ممثلاً للإسلام التقليدي، بل إنه مخالف وناقد له.

لقد كان المطهّري وشريعتي يسلكان طريقاً واحداً لبلوغ هدفٍ واحد، وإن اختلفا في الأساليب الموصلة لذلك الهدف. ومن المناسب هنا أن نستعرض بعض المشتركات بين المطهري وشريعتي:

1ـ محو الخرافة من الإسلام، وانتقاد الفهم العامي له، ومكافحة الجهل.

2ـ التعريف بالإسلام بوصفه ديناً مقتدراً، يفوق قدرة وقيم الأديان والمذاهب الأُخر.

3ـ إنتقاد الجمود والسطحيّة «التحجّر والمروق والخروج عن الدين والتخلف والرجعيّة وضيق الأُفق الذهني».

4ـ مواكبة الزمن وإدراك مقتضيات العصر الراهن، والتعريف بالإسلام من خلال ذلك.

5ـ بيان العلاقة والنسبة بين الإسلام وسائر المذاهب والنظريّات الحديثة.

6ـ التعريف بالإسلام بوصفه ديناً اجتماعيّاً وسياسيّاً، وليس مجرّد كونه ديناً ذا أفقٍ ضيّق ينظر إلى علاقة الفرد بخالقه فقط.

7 ـ إثبات قدرة الإسلام على مقارعة الظلم وعلى الجهاد والثورة.

8 ـ نقد المؤسّسة الدينيّة التقليديّة.

9 ـ الاهتمام بالمواضيع المستحدثة، من قبيل: فلسفة التاريخ، وفلسفة الأخلاق.

10 ـ الاهتمام بموضوع حقوق المرأة في الإسلام.

11 ـ إدراك خطر الشيوعيّة، والعمل على نقدها علميّاً.

12 ـ التعريف بالإسلام بوصفه ديناً متيناً ومنطقيّاً؛ يدعو إلى التدبّر والتفكر والعلم والتحضر والإنسانيّة.

إننا لو واصلنا هذه السلسلة من المشتركات وقمنا بشرحها، لغدت طويلة وعريضة، ولكننا نكتفي بهذا المقدار منها، ويمكن القول بأنّ الوجه المشترك بين المطهري وشريعتي يكمن في أنّ كليهما «مسلمٌ مستنير»، أو «مستنيرٌ متديّن»، أي هما في القطب المقابل لـ «المستنير غير المتديّن»، و«المتدين غير المستنير» أو «المتديّن التقليدي».

ولابدّ من الالتفات إلى أنّ الدين المتنوّر، أو التنوير الديني، هو وسطٌ بين عدم التديّن والدين المتحجّر «التقليدي»، وأنّ الفوارق بين المطهري وشريعتي كانت تكمن في «الدين المتنوّر»، وفي هذا المسار ولأجل تحقيق هذا الهدف.

من هنا، ندرك اختلافاتهما الأساسيّة لـ «عدم التديّن المتنوّر»، و«الدين التقليدي». وعليه، برغم كلّ الفوارق بين المطهري وشريعتي، إلاّ أنهما كانا مشتركين في أصل مهم وشامل وهو «الدين المتنوّر» أو «التنوير الديني»، وأنّ الاختلاف الجوهري لم يكن فيما بينهما، بل كانا معاً مختلفين مع أولئك الذين يفهمون الدين بشكلٍ تقليدي، أو أولئك الذين كانوا من المستنيرين غير المتدينين. ولكن العجيب أنّ الحديث لم تكن الألسن لتلوكه إلا في ذكر الخلافات بين المطهري وشريعتي، ولا يتطرق إلى المواطن التي كان المطهري فيها يختلف مع علماء الدين التقليديين([[53]](#footnote-54))، هذا في حين أنّ اختلافات المطهري مع علماء الدين التقليديين أكثر من اختلافاته مع شريعتي، وأنّ نظرة المطهري للإسلام تختلف عن نظرة علماء الدين التقليديين اختلافاً جوهريّاً، حيث كان المطهري يطرح أُموراً لم تخطر على بالهم أبداً، ويحمل من الهموم والمشاكل ما لم يستشعروها أو يحسّوا بها بتاتاً.

**خلاصة القول:** لم يكن المطهّري وشريعتي في قطبين مختلفين، بل كانا في قطبٍ واحد يمثل الدين المتنوّر. والنقطة المقابلة لهذا القطب في الدائرة الدينيّة يمثلها المتدينون غير المستنيرين «المتدينون التقليديون»، وفي الدائرة التنويريّة يمثلها المستنيرون غير المتدينيين، فتأمّل.

قد يُتصوّر أنني أسعى إلى نفي أن يكون هناك خلافٌ بين المطهري وشريعتي. ولكن هذا غير صحيحٍ أبداً، حيث كان هذان المفكران مختلفين، ولكنهما لم يكونا في قطبين، فلم يكن اختلافهما ناشئاً من كونهما في قطبين مختلفين، وإنما يعود اختلافهما إلى كونهما مفكرين بالمعنى الحقيقي للكلمة.

والحقيقة أنه ليس بالإمكان العثور على مفكرين متوافقين في الأفكار، وأساساً إن عبارة «المفكرون المتفقون» متناقضة كتناقض الأكوس وذي اللحية العريضة. ولو ادّعى مفكران الانسجام والتوافق فيما بينهما فكريّاً، فلا يخلو أمرهما؛ من أنهما إمّا يمزحان، أو أنّ أحدهما يفكر بعقل الآخر ويقلده. فللمفكرَين فكران في واقع الأمر، وللمفكرينَ مهما كثروا أفكاراً متكثرة بعددهم من دون مبالغة، وصدق من قال: «لكلّ رأسٍ رأيٌ». وذكر الشمس التبريزي:

«يحكى أنه كان هناك صديقان امتدت صحبتهما لبعضهما مدّة طويلة، حتى أتيا ذات يوم رجلاً هرماً حكيماً، فسألهما الشيخ: كم مضى على صحبتكما؟ فأجاباه: لقد مرّ على صداقتنا عقودٌ من الزمن. فقال الشيخ: وهل حدث أن اختلفتما أو تنازعتما في هذه المدّة الطويلة؟ فقالا له: كلا، لم يكن بيننا غير الوئام والوفاق. فبادرهما الشيخ قائلاً: ألا فاعلما أنه لم يكن بينكما طوال صحبتكما غير المداهنة والنفاق»([[54]](#footnote-55)).

وقد بيّن أميرُ المؤمنين× هذا المعنى بعبارة قصيرة وعميقة حيث قال: «كثرة الوفاق نفاقٌ»([[55]](#footnote-56)).

أجل لو ادّعى شخصان، خاصة إذا كانا مفكرين، أنهما متفقان فكريّاً، فإما أن يكون أحدهما منافقاً، أو يكون كلاهما مداهناً.

قال السيّد ابن طاووس في كتاب (كشف المحجّة): «لقد ألف القطب الراوندي رسالة في خلافات الشيخ المفيد والسيد المرتضى، فأحصى بينهما خمسة وتسعين خلافاً، وذلك في أُصول العقائد. بل وأضاف في ختام هذه الرسالة: إننا لو أردنا استقصاء جميع المسائل التي اختلفا فيها لتحوّلت هذه الرسالة إلى كتاب موسّع»([[56]](#footnote-57)).

والملفت أنّ هذين العلمين الشيعيين الذين لا نشعر بأيّ اختلاف فيما بينهما، قد اختلفا في خمسٍ وتسعين مسألة في الحدّ الأدنى، وذلك في أُصول العقيدة فقط. ولا أتصوّر أنّ هناك مثل هذا الحجم من الاختلاف بين المطهري وشريعتي في جميع المسائل غير الدينيّة. والشاهد على ذلك البيان الذي أصدره الأستاذ المطهري بحقّ شريعتي، حيث جاء فيه:

«ليس لديه [شريعتي] أيّ ميول غير إسلاميّة في أمّهات المسائل الإسلامية وأُصولها ابتداءً من التوحيد إلى النبوّة والمعاد والعدل والإمامة»([[57]](#footnote-58)).

ولو تجاوزنا الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، ولا يسعنا بطبيعة الحال تجاوزهما، نصل إلى أبي ذر الغفاري وسلمان المحمدي، حيث نجد الإمام السجاد× يقول: «والله لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله»([[58]](#footnote-59)).

يُفهم من هذا الحديث أنّ هناك اختلافاً كبيراً بين أبي ذر الغفاري وسلمان المحمّدي، وقد بلغ هذا الاختلاف درجة لو علم بها أبو ذر لما طاق بقاء سلمان على قيد الحياة، ومع ذلك فإننا نعدّ أبا ذر وسلمان من المسلمين وخلص الشيعة وخواصّ أصحاب النبي‘، ولا نفرّق بينهما في شيءٍ أبداً.

وبرغم وجود كلّ هذا الاختلاف بين الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، لا يصح تصنيفهما في قطبين مختلفين، وذلك لأنهما يهدفان إلى حقيقةٍ واحدة ويسلكان طريقاً واحداً. كما أنه برغم الاختلاف الكبير بين أبي ذر الغفاري وسلمان المحمدي، لا يمكن تصنيفهما في قطبين مختلفين، لكونهما كانا يتبعان أثر النبي‘ على نفس الوتيرة.

ومع ذلك نجد مجتمعنا مفعماً بالحديث حول اختلافات المطهّري وشريعتي، وتثار ضجّة مفتعلة لإثبات وقوف هذين العلمين في قطبين مختلفين، ويتم تضخيم الخلافات القائمة، ويضاف إليها بعض الخلافات عشوائياً. ولذلك يبدو أننا بحاجةٍ إلى فارابيّ آخر حيثُ ألّف كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين) في الجمع بين آراء أفلاطون وأرسطو، ليقوم هذا الفارابيّ الجديد ليؤلف في المشتركات والروابط الفكريّة بين المطهري وشريعتي ومواطن الانسجام بينهما.

لا شكّ في حدوث الاختلاف بين أرسطو وأفلاطون، إلاّ أنّ خلافهما مع السفسطائيين من أمثال بروتاغوراس وغورغياس كان أقدم وأشد، حيث كان الاختلاف بين هذين العَلَمَين من جهة، والسفسطائيين من جهة أُخرى اختلافاً مبنائيّاً وفي الأُصول، في حين أنّ الاختلاف بين هذين الفيلسوفين المنطقيين كان في البناء. إذن فمن العور أن نرى الخلاف بين أرسطو وأفلاطون، ولا نرى خلافهما الجذري والجوهري مع السفسطائيين من جهة أخرى، إلا إذا أخرجنا السفسطائيين من الإطار العلمي.

وهذا الشيء نفسه يصدق فيما يتعلق بالخلاف القائم بين المطهري وشريعتي، ولكنهما قبل أن يختلفا فيما بينهما قد كان لهما اختلاف أشد وأعرق مع التدين والمتدينين وأنصار الدين التقليدي من الذين توقفوا على القرون الماضية حتى اعتبروا من «القدماء المعاصرين» والذين أطلّوا برؤوسهم علينا من الأيام الخالية. وعليه، لابدّ من الحديث عن اختلافات شريعتي والمطهري مع التقليديين بشكل أشد، قبل بيان الاختلاف بينهما. اللهم إلاّ إذا أخرجنا هؤلاء التقليديين من ربقة البحث العلمي واعتبرناهم غير جديرين بالحديث. ولكن الذين يثيرون الخلاف بين المطهري وشريعتي ليسوا فقط لا يذهبون إلى هذا الرأي، بل ويسعون إلى إظهار المطهري بوصفة تقليديّاً محضاً، وأنّ الخلاف القائم بينه وبين شريعتي يعود إلى كون المطهري تقليديّاً، وكون شريعتي تجديديّاً.

كما كان هناك اختلاف بين المطهري وشريعتي، كان هناك أيضاً خلافٌ بين بازرگان وشريعتي، وبين سروش وشريعتي، بل ربما كان خلاف بازرگان وسروش مع شريعتي أشدّ من اختلاف المطهري مع شريعتي. ولكن للأسف الشديد يتمّ تضخيم الخلاف بين مطهري وشريعتي إلى مستوى جعلهما في قطبين متنافرين لا يرجى معه إقامة الوفاق بينهما. وفي المقابل يتم استعراض الخلاف بين بازرگان وشريعتي، وكذلك الخلاف بين سروش وشريعتي على المستوى المعقول والمنطقي، من دون إبرازهما كقطبين متنافرين.

نضيف أيضاً أنّ هناك من جعل من المطهري حجاباً لشريعتي، وهناك من جعل من شريعتي حجاباً للمطهري، إذ هناك من حُرم الاغتراف من معين شريعتي لمجرّد اغترافه من معين المطهري، وهناك من حُرم من الاغتراف من معين المطهري لمجرّد اغترافه من معين شريعتي. فكان هؤلاء من ذوي الأُفق الضيّق الذين لا يتسع إناؤهم لأكثر من معين واحد، وإنّ أوعيتهم بمنزلة البركة التي ما أن يضع المطهري أو شريعتي قدمه فيها حتى تفيض بمائها ولا يبقى للغير متسعٌ لوضع قدمه فيها. وهناك من هو أسوأ من هذه الجماعة، وهم أولئك الذين جعلوا من المطهري أداة للقضاء على شريعتي، وجعلوا من شريعتي أداة للقضاء على المطهري، وهؤلاء لم يكونوا ليفعلوا ذلك حبّاً للمطهري ولكن بغضاً لشريعتي، ولا أولئك فعلوا ذلك حبّاً لشريعتي، ولكن بغضاً للمطهري.

تأثير شريعتـي على مطهري ، قمّة العلاقة الإيجابية

وفي الختام نقول أيضاً: إنه لم يكن هناك ارتباط فكريّ بين المطهري وشريعتي فحسب، بل وقد أثر شريعتي على المطهري، وقد أدناه بهذا التأثير إلى نفسه وقرّبه منها.

وكما نعرف، فإنّ المطهري كان في بداية أمره متكلماً وفيلسوفاً، وكانت غالبية إشكالاته من نوع المسائل الكلاميّة والفلسفيّة. كما كان من الناحية الشخصيّة والنفسيّة يميل إلى الانطوائيّة والعزلة، وربما كان لهذه الانطوائيّة دورٌ في سوقه نحو المباحث الذهنيّة والانتزاعيّة. وقد أشار المطهري في بداية واحدٍ من كتبه إلى أنه ومنذ الثالثة عشر من عمره كان يميل إلى الميتافيزيقيا، حتى لم يكن ليتحمّل الفيزيقيا، وكان ينزع إلى العزلة إلى حدٍّ يترك معه الحجرة وزميله فيها ويلجاً إلى حجيرة صغيرة أشبه ما تكون بقبو. وأضاف أنه كان يرى منذ ذلك الحين الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين أعلى شأناً ومقاماً من سواهم من أصناف العلماء الآخرين([[59]](#footnote-60)).

وبعد أن التقى المطهري بشريعتي واطلع على مؤلفاته خرج من المباحث الكلاميّة والفلسفيّة، ومال إلى المسائل الاجتماعيّة والعصريّة، وقدّم المصلحين الاجتماعيين على جميع من سواهم، فحيث كان في السابق يقول: كنت في بداية دراستي للعلوم الدينيّة أفضّل الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين على غيرهم، كانت نتيجة أمره أن قال: إنّ المصلحين الاجتماعيين أعظم وأجلّ منهم، حيث قال:

إنّ كلمة «المصلح» و «الإصلاح» من الكلمات السائدة فيما بيننا حاليّاً. وقد كان السيّد جمال الدين الأسد آبادي من المصلحين، وللمصلح من الشأن والأهميّة التي تجعله فوق العالِم والمجتهد والفيلسوف والمنجّم والرياضي... إذ لا شكّ في حاجة المجتمع إلى من يصلحه أكثر من حاجته إلى الطبقات والفئات العلميّة الأخرى([[60]](#footnote-61)).

لقد تأثر المطهري إلى حدٍّ ما بالدكتور شريعتي في الاجتماعيّات والمسائل المستحدثة. ومن الطبيعي فإنّ المطهري قد خالف شريعتي في تحليل بعض المسائل، ولكنه إنما استلهم تلك المسائل من الدكتور شريعتي نفسه. ومن باب المثال يمكننا أن نشير إلى مسائل من قبيل: الإنسان والمجتمع، والتاريخ، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الأخلاق، والمقارنة بين الإسلام والمذاهب والآراء الجديدة، حيث كان شريعتي هو الذي أثار المطهري نحوها. وكذلك تجدر الإشارة إلى سعي المطهري في طرح الإسلام بوصفه ديناً أو رؤية شموليّة، تأثر فيها بسعي شريعتي إلى طرح الإسلام بصفته الإيديولوجيّة.

هل هناك مصلحة في تقديم المستنيرين، مثل شريعتـي، بوصفهم كفاراً؟!

في كل دين ومذهب يطرأ هناك خلافٌ بين أتباعه، إلاّ أنّ أسوأ أنواع التعامل مع هذه الخلافات يكمن في التعاطي معها حدّيّاً. بمعنى أن يبادر أحد الطرفين باتهام الطرف الآخر بالخروج من حدّ الدين، وإظهار المشاكل الداخليّة كأنها مشاكل خارجيّة، وهذا الأُسلوب هو أسوأ أساليب الاختلاف وأقذرها على الإطلاق.

فهناك من يعمل بمجرّد اختلافه مع الآخر على التعاطي حدّياً، فيخرجه من حدود الدين، وأوّل شيءٍ يتهمه به هو الكفر والارتداد والخروج عن الدين والعمالة للأجنبي، والابتداع والإحداث في الدين. وهذا هو نفس الشيء الذي فعلته الكنيسة قبل ألف سنة في العصور الوسطى مع غيرها من المفكرين الإصلاحيين. كما ارتكبت الماركسيّة في بداية نشوئها هذا الخطأ الفادح.

بديهي أنّ أسوأ اتهامٍ في المجتمعات الدينيّة هو أن تتهم شخصاً بالخروج عن المعتقد، فما أن يوصف الفرد بعدم الإسلام أو الماركسية في المجتمع الإسلامي أو الماركسي حتى يسقط ذلك الفرد عن الاعتبار، ويتلقى أقذع الشتائم. وهذه الحقيقة القائمة دعت بعض الجماعات إلى إساءة استغلالها وصولاً إلى غاياتها وأهدافها من أقرب الطرق، والقضاء على معارضيها بأبسط الوسائل، جهلاً منها بأنّ هذا الأُسلوب إنما يعود بالضرر على الدين أو المعتقد الذي تدّعي الانتساب إليه.

إنّ أهميّة كلّ دين تقاس بعدد المنتمين إليه، وكلما كانت كفاءة المنتسبين إلى دين عالية كان ذلك مؤشراً أكبر على أهمية ذلك الدين؛ وعليه فإنّ التعاطي الحدّي مع الشخصيّات العلميّة واتهامها بالخروج من ربقة الدين، يُعدّ بمنزلة الانتقاص من أهميّة الدين ذاته. حيث إنّ هذا الأُسلوب يعني أنّ ذلك الدين لا تتسع ظرفيّته لمثل هذه الشخصيّات، وأن أتباعه ليسوا سوى حفنة من البسطاء والسذّج. وعندما تسم المسيحيّة والماركسيّة المصلحين والمجدّدين بميسم الارتداد، يُفهم من ذلك أنّ هاتين العقيدتين لا تتمتعان بالكفاءة التي تساعدهما على استيعاب هؤلاء الأشخاص واعتبارهم جزءاً من كيانها.

ينقل أحد العلماء في الحوزة العلمية عن أحد أساتذتها كلمة بناءة وتربويّة، هي:

«اجهدوا على عدم إبراز أمثال ابن سينا وصدر المتألهين والفارابي والسبزواري كفاراً؛ إذ لا يساعد ذلك على ترويج الإسلام وإشاعته، فليس من صالح الإسلام إخراج الفلاسفة وأهل العقل والمعقول والمنطق، وتعريفهم بوصفهم من الملحدين، بل كلّما كان المنتسبون إلى الدين الإسلامي من أمثال هذه الشخصيّات أكثر، كان ذلك مؤشراً إيجابيّاً على سلامة وقوّة ومتانة مضمونه ومحتواه، وفي ذلك ترويجٌ وإشاعة للإسلام»([[61]](#footnote-62)).

والتعبير المعاصر لهذا الكلام هو أن نجهد على عدم إبراز من كان مثل إقبال اللاهوري والمهندس مهدي بازرگان والدكتور علي شريعتي والدكتور سروش بصفتهم كفاراً؛ إذ لا يعدّ إخراج المستنيرين من ربقة الإسلام خدمة للإسلام وترويجاً له، بل كلما كان المنتسبون إلى الدين الإسلامي من أمثال هؤلاء الأفراد أكثر، كان ذلك دليلاً على قوّة الإسلام ومتانته، وعاملاً مساعداً على نشره وترويجه.

أجل، إنّ في إبراز الشخصيّات الواعية والمثقفة بوصفها كافرة ومخالفة، دعماً وتعزيزاً لجبهة الكفر والجناح المخالف([[62]](#footnote-63)). فعندما يسِمُ أولياءُ الدين والسلطان النخبَ العلميّة بالكفر والمخالفة، يكون المفهوم الضمني لذلك أنّ هذا الدين وتلك السلطة لا يتسع وعاؤها لاستيعابهم. وكلما كان المؤمنون والمعتقدون بالدين والسلطة من كبار العلماء والخبراء، كان ذلك مؤشراً إيجابيّاً على شرعيّة ومنطقيّة هذا الدين وتلك السلطة. فالدين لا يحتاج إلى الدهماء والمستوى الكميّ فقط، بل يحتاج كذلك إلى العلماء والمستوى الكيفي أيضاً. وليس ولاته من النخب فحسب، بل هناك الفلاسفة المتقدّمون والمستنيرون المعاصرون، حيثُ من الضرورة أن يكونوا. ولكن العجيب أنّ البعض ينعت المسلمين من المستنيرين بالكفر إرضاءً لطبقةٍ سطحيّة وقشريّة من المسلمين. وطبيعيٌّ أنه ليس المراد من هذا الكلام تكفير أولئك المسلمين السطحيين، بل المراد منه أن لا يكون هناك أيّ تكفيرٍ لأحد.

عندما يقف في مقدّمة الدين عدد من أهل العلم والذكاء، يثبت وقوفهم في الطليعة شيئاً مغايراً لوقوفهم في صفوف الذين كفروا؛ فالدين الذي يكفّر فيه العلماء والعقلاء، دينٌ مخالفٌ للعلم والعقل وجديرٌ بالطبقة الجاهلة من عامة الناس.

إنّ أكثر ما كان يفخر به ابن سينا وصدر المتألهين وشريعتي هو انتماؤهم للإسلام. ولكن من جهةٍ أخرى يمكن للإسلام أن يفخر بأنّ أتباعه من أمثال هؤلاء الشخصيّات، فوجود ابن سينا وصدر المتألهين وشريعتي أكثر فخراً للإسلام من وجود الطبقة الجاهلة من دهماء الناس.

وعندما تنادي امرأة خاملة في قرية من القرى أو طالب علم مغفل بالإسلام، لا يضيف نداؤهما خردلة إلى الثقافة الإسلاميّة، ولا يجلب نفعاً للدين. ولكن حينما يهتف ابن سينا وصدر المتألهين بالإسلام ستضاف شهادة فخرٍ واعتزاز للإسلام، وتتزيّن الثقافة الإسلاميّة بهذه الشهادة. ولا يمكن قياس ومقارنة تلك المرأة الخاملة وذلك الطالب المغفل، وهما من الخوالف، بهذه القمم العلميّة التي جالت في طول الفلسفة وعرضها، حتى غدا العلم لباناً في أفواههم. وكذلك حينما يتحدّث المنبريّ (طبقاً لروتينه السنوي) عن الإمام الحسين، إنما يتخذ الحديث عنه مهنةً يتكسّب منها، في حين لو تحدّث عن الإمام الحسين رجلٌ مثل شريعتي العائد من جامعة غورويش والسوربون، وجال في مدارس الشرق والغرب، سيعني كلامه: «إني رأيت جميع الأشياء والأشخاص فلم أرَ مثل الحسين× عظيماً».

على كلّ دينٍ أنْ يسعى إلى زيادة عديد أتباعه، إلاّ أنّ الأهم من ذلك أن يكون أتباعهُ من الأذكياء والنخب. وحينما يسعى أولياء الدين إلى إظهار المعارضين من العقلاء بوصفهم من الكفار، فذلك يعني في الحقيقة سحباً للبساط من تحت الدين، وتقويضاً لأُسسه ودعائمه. جاء في كتاب (لطائف الطوائف):

«جيء برجلٍ متهمٍ بالزندقة وأُحضر في مجلس الخليفة، فقال له الخليفة: بلغني أنك زنديق. فأجاب الرجل: كلا، وحاشا أن أكون زنديقاً؛ فأنا رجلٌ مؤمنٌ ومصلٍّ وصائم، أقومُ الليلَ وأصومُ النهارَ، وأحافظ على التقوى وأتلو القرآن. فقالَ الخليفةُ: سأوجعُ ظهرك بالسّياطِ حتى تقرَّ بالزندقة. فقالَ الرَّجلُ: سبحان الله، لقد جاهد الذينَ سبقوك، وضربوا الناسَ بسيوفهم حتى يقرّوا بالإسلام، وأنتَ تأمرُ بجلدي حتى أقرَّ بالكفر والزندقة! فضحكَ الخليفةُ وأخلى سبيلهُ»([[63]](#footnote-64)).

وجديرٌ ذكره أنّ تكفير الآخرين وتكلّف إظهارهم للعامّة على أنّهم من المخالفين لا ينتج منه سوى التطفيف في عديد الدين وحدوده.

ومن الطبيعي أنّ هناك من يريد للدين أن يبقى في حدود الحرم المقدس ليتولوا سدانته بأنفسهم. كما يعبّر الدكتور علي شريعتي عن هذه الحقيقة بقولـه: «هناك من يريد تحويل الدين إلى قرية ليمارسوا دور المخترة عليه، ونحن نوكل حساب هؤلاء إلى الله تعالى».

نصل بهذه المقدّمة إلى الدكتور شريعتي الذي كان ضحيّة التعاطي الحدّي، حيث جهد البعض إلى إظهاره بوصفه كافراً ومخالفاً. ولابد لهذا البعض أن يجيب عن سؤال ما إذا كان تكفير شريعتي يعود بالنفع على الإسلام؟ وهل أنّ جعله مخالفاً لصالح الإسلام أم لصالح من يخالف الدين؟ هل الدين الذي يكون أتباعه من النخب العلميّة مثل شريعتي دينٌ قويّ أم ضعيف؟

ما هي معتقدات شريعتـي؟

وفيما يأتي نذكر قائمة بما يعتقده الدكتور شريعتي، وهي قائمة أظهرها الدكتور شريعتي نفسه في حسينيّة الإرشاد ضمن اجتماع عقد في عام 1350هـ ش/1971م، للإجابة عن بعض الاستفسارات والانتقادات، حيث قال:

إني الدكتور علي شريعتي، لست عسكريّاً ومتهمٌ بجميع التهم، ولكنني معتقدٌ بما يلي:

1ـ وحدانيّة الله.

2 ـ أحقيّة جميع الأنبياء من آدم× إلى النبي المصطفى الخاتم‘.

3 ـ رسالة النبيّ محمّد‘ وخاتميّته.

4 ـ وصاية الإمام عليّ بن أبي طالب× وولايته وإمامته.

5 ـ أصالة العترة الأطهار^ بوصفهم الطريق المعصوم المنحصر للوصول إلى معرفة القرآن والسنة.

6 ـ إثبات الوصاية والإمامة لعلي بن أبي طالب من قبل النبيّ‘، ليس من طريق حديث الغدير فحسب، بل ومن واحدٍ وعشرين طريقاً آخر، وفي حياة النبيّ الأكرم‘، وقد استنبطتها وتوصّلت إليها بنفسي وقمت بتدريسها.

7 ـ الشورى «البيعة والإجماع الديمقراطي» أصل إسلاميّ، ولكنه إنما يجري فيما لو انعدم النص بالوصية بأمر الوحي السماوي، وقد كان اللجوء إلى هذا الأصل في سقيفة بني ساعدة داخلاً في إساءة استغلال هذا الحق لتضييع حقّ سابقٍ ومتقدّمٍ عليه، وقد تمثل ذلك في وصاية النبي التي كانت حقاً لعلي×.

8 ـ كانت لنبيّ الإسلام رسالتان: الأولى: إبلاغ الوحي «النبوّة»، والأخرى: إدارة شؤؤن الأمّة «الإمامة». وقد انتهت مدّة رسالته الأولى بانتهاء حياته، وأما الأخرى فاستمرّت إلى عدّة أجيال متواصلة «ثلاثة قرون»، كان من المفترض أن تتحقق وتتمّ تحت قيادته المتواصلة بأوصيائه الاثني عشر.

9 ـ إنّ التاريخ لم يسر على النهج الذي خطّهُ النبي، حيث انحرف بالتدريج من أيام السقيفة حتى وصل إلى مفترق طريقين: التسنن؛ وهو إسلام الطبقة الحاكمة، حيث نما وتشكل على يد الحكام ووعاظ السلاطين. والتشيّع؛ وهو إسلام الطبقة المحكومة، والمضطهدين من الناس الذين كانوا ينشدون العدالة.

10 ـ كانت الغلبة التاريخيّة للخلافة، ولم تتحقق الإمامة على الصعيد الاجتماعي، ومن هنا كانت الغيبة.

11 ـ عصر الغيبة «منذ غيبة الإمام الأخير، وحتى ظهوره في آخر الزمان» هو عصر مسؤوليّة قيادة الناس اجتماعيّاً، ومرحلة انتخاب القائد من قبل الناس بوصفه «نائب الإمام».

12 ـ الاعتراض على أصل «إنتظار الفرج بعد الشدّة» بوصفه الانتظار الذي يدعو إليه المذهب، فالصحيح أنّ عصر الظهور هو العصر الذي يثور فيه الناس على الظلم السائد في العالم.

13 ـ كون «الإمامة والعدالة» أصلان من أُصول المذهب الشيعي، وأنّ التوحيد والنبوّة والمعاد من أُصول الإسلام تعبيرٌ خاطئ، يُظهر التشيع كأنّ ثلاثة أخماسه من الإسلام، وخمسيه شيءٌ آخر. فأنا أرى أنّ التوحيد والنبوّة والمعاد هي أصول الدين بالمعنى الأعم، إذ لو حذفنا أيّاً من هذه الأصول الثلاثة لا يبقى الدين على حقيقته. وأنّ إسلام القرآن قد أضاف أصلين آخرين هما الإمامة والعدالة، والشيعة ليسوا شيئاً آخر غير الإسلام، يعني القرآن والسنّة.

14 ـ أؤمن بالتقليد.

15 ـ والتقيّة.

16 ـ والاجتهاد.

17 ـ والمرجعيّة العلميّة ونيابة الإمام.

18 ـ ودفع الزكاة وسهم الإمام.

19 ـ وإقامة مراسم المحرّم وعاشوراء، والمآتم.

20 ـ والتوسّل والاستشفاع بالنبيّ‘ والأئمة الأطهار^.

21 ـ الدعاء والتضرّع.

22 ـ وختاماً أدين بـ «التشيّع العلوي»، أي «تشيّع الشهادة»، وليس تشيّع المآتم، و«التشيّع الأحمر» دون «التشيّع الأسود».

اتقوا الله في شريعتـي!!

فلينصف الذين يكفّرون علي شريعتي والذين يبرؤون منه، ولينظروا هل يصحّ لهم تكفير من يدين بهذه المعتقدات، أو يصحّ وصفه بالتسنن؟ نحن نعلم أنّ الإسلام يتحقق بالشهادتين، ويتحقق التشيع بهما وبالشهادة بالولاية. فانظروا كيف يُطرد الذي ذهب في اعتقاده إلى أبعد من هذه الحدود، وعمل على نشر الدين والمذهب بمثل هذه التهم!!

إنّ هذه الشهادة من الدكتور شريعتي لا تثبت إسلامه وتشيّعه فحسب، بل وتشهد على أنه أقوى في إسلامه وتشيّعه من خصومه ومناوئيه وأكثر فهماً منهم للإسلام والتشيّع.

يحكى أنّ مناوئاً لحافظ الشيرازي ألّف ديواناً في ردّ ديوان حافظ وأهداه إلى أحد الحكام قائلاً: لقد أجبت حافظاً في هذا الديوان! فقال الحاكم له: هبْ أنك قد أجبت حافظاً، فبمَ ستجيب الله تعالى؟([[64]](#footnote-65)) وهذه الحكاية بنفسها هي حكاية شريعتي ومناوئيه ومكفريه، فلو سلمنا أنهم أجابوا شريعتي من خلال تكفيره وتشويه سمعته، ولكنهم بماذا يُجيبون الله تعالى؟

أجل، إنّ أعداءَ الدكتور شريعتي ليس خصيمهم هو شريعتي، بل خالقُه، فليحذروا اللهَ إن كانوا متشرّعين.

كنت قد ختمت البحث في هذه النقطة، إذ عثرت من باب الصدفة على كلام للدكتور شريعتي في هذه المسألة، حيث قال في إشارةٍ منه إلى الهجمات التي تعرض لها: تسعى جميع الشعوب والمذاهب والفرق إلى إثبات انتماء بعض الأشخاص لها، حتى ولو من طريق الزور والبهتان، وذلك لأن قيمة كلّ مذهبٍ إنما هي من قيمة المنتسبين إليه، ومثّل لذلك بأنّ أحد المبلغين للبهائيّة كان يقول: سُمع من أحد تلاميذ السبزواري المقرّبين وأصحاب سرّه أنّ السبزواري قد استبصر في أواخر حياته، وقبل وفاته بقليل، وكانت هذه كذبة ذكيّة لا يمكن تكذيبها، حيث تمّ توقيتها بما قبل الوفاة بقليل، فلا يغدو بإمكان طلابه نفيها. ثمّ أضاف شريعتي: وهناك من يعمل خلاف ذلك، فلو تحدّث مستنيرٌ عن الدين، لانتفض المتدينون بوجهه قبل غير المتدينين، متجاهلين السنوات التي قضاها في تأليف عشرات الكتب والمقالات التي تؤكد تديّنه، ويتمسّكون بجملةٍ واحدةٍ في إحدى كتبه تصوّروا خطأها عندهم أو فهموها بشكلٍ مغاير للمراد منها، ليجعلوا منها ذريعة لإثبات مروقه من الدين، وهذه هي رسالة نموذج من المؤمنين في عمليّة تبليغ الدين!([[65]](#footnote-66)).

حوار المثقف والفقيه

مخاض عسير لولادة فقهٍ إسلامي آخر

أ. رضا خجسته رحيمي**([[66]](#footnote-67)\*)**

ترجمة: علي الوردي

منطقة فراغ العقل أم فراغ الشرع؟! نظرية أحمد قابل

عقيب انتشار رسالة الحقوق لآية الله المنتظري في الربيع المنصرم، ظهرت فتاوى فقهية جديدة لمجموعة من الفقهاء من بينهم آية الله الصانعي، وبرز من بين تلامذة المنتظري شخص يعرف بأحمد قابل يسكن في طاجيكستان حالياً، ويعدّ من المجدّدين في مجال الفقه. طرح أحمد قابل في موقعه الشخصي على الإنترنت اتجاهاً فقهياً جديداً حول «الشريعة والعقلانية»، وبدأ متحدثاً عن نفسه: «كنت في بداية دراستي أميل إلى الفكرة السائدة حول العقل الشرعي، وهي أنه ـ أي العقل الشرعي ـ ليس عقلاً مستقلاً عن الشريعة، ولا يتحرك إلا في منطقة الفراغ التي لم تغطها الشريعة، لكني بعد أن واصلت دراستي أصبحت أميل إلى فكرة أخرى جديدة، وهي: إن العقل يشكّل حجة أصيلة ذات أولوية يتقدم بها على الشرع الذي يأتي في المرحلة اللاحقة أو الثانوية».

والذي يبدو لنا أن أحمد قابل طرح فهماً جديداً عندما قال: «إن ما توصلت إليه لا يمكنني التنازل عنه إلا بعد أن يقنعني أحد ببطلانه، وهو أن حكم العقل وحجيته تسري في جوانب الشريعة كافّة، بأصولها وفروعها، أما الشريعة فلا تتحرك إلا في منطقة الفراغ التي ليس للعقل فيها حكم». وهكذا يصبح أحمد قابل مجدداً ليس في فروع الفقه الشيعي فحسب، إنما في أصوله أيضاً ليكون بأطروحته هذه قد عبر إلى ما وراء مرحلة «الفقه التجديدي».

من بدايات مساجلة الفقيه والمثقف، المنتظري وسروش أنموذجاً

والحقيقة، أن بدء الحكاية يعود إلى ما قبل حوالي ستة أعوام، عندما قامت مجلة «كيان» بإصدار عددها الخاص تحت عنوان: «الدين ، الرفق، العنف»، وقد تضمن العدد لقاء مثيراً مع آية الله المنتظري بدأ بسؤال وجّه له: «ألا ترون أن أحكام الجهاد الابتدائي والارتداد ونجاسة الكفار والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر و.. ألا ترون أنها أحكام تعزز العنف؟» وكان رد الفقيه يتضمّن دفاعاً عن الأحكام الفقهية الواردة في السؤال، وإصراراً على خلوّها من العنف، بل لا مجال لتصوّر أي علاقة بينها وبينه. وقد انطلق منتظري في ردّه على السؤال من «قاعدة التزاحم»؛ لأنه كان يعتقد أن التزاحم إن حصل بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، فتقدّم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد، كما لو افترضنا شخصاً مصاباً بالسرطان يتوقف علاجه على دواء محدّد، لكن لهذا الدواء أعراض جانبية على المريض، فإنّ أهمية التخلص من السرطان والمصلحة المترتبة على ذلك تدفعنا لاستخدام الدواء، بالرغم من وجود التزاحم بينه وبين الأعراض الجانبية.

وبقاعدة التزاحم فسّر المنتظري حكم الارتداد في ردّه على السؤال المذكور، حينما قال: «لو افترضنا أن مسلماً ذا عهد بالإسلام ارتدّ وجاهر بارتداده وأهان المقدسات الإسلامية فسيكون كالغدة السرطانية التي تصيب المجتمع وتسري في أنحائه شيئاً فشيئاً، وقد يبدأ بحياكة المؤامرات ضدّ الإسلام والمسلمين، ومن ثم يتحول إلى محاربتهم بشكل علني». لكن هذا الجواب الذي تبناه الشيخ المنتظري لم يسلم من الرد، فقد تصدّى له سروش في مقالة حملت عنوان «الفقه في الميزان»، ونوّه فيها إلى أنّ تشبيه المرتد «بالغدة السرطانية» كما ورد في جواب الفقيه ـ المنتظري ـ غير مناسب؛ لأنّ الحكم عليه ـ من خلال هذا التشبيه ـ قد صدر مسبقاً وبات واضحاً!

وتسائل سروش: كيف تصحّ هذه المعادلة: بأن الكافر إذا أسلم فسيفوز بالسعادة الأبدية، بينما المسلم إذا كفر فسيتحول إلى غدة سرطانية في جسد المجتمع؟ ويضع سروش «حقوق الإنسان» مقابل ما يطلق عليه «فقه المسلمين» ليعكس نقطة الافتراق بينه وبين الفقيه، فيقول: «قبل كل شيء، لابد لنا من الإجابة على سؤال في غاية الأهمية، وهو: هل تتسبّب العقيدة في خروج الإنسان عن نطاق الإنسانية أم لا؟ وهل يجوز مصادرة الحقوق الفردية والميزات الاجتماعية للشخص بسبب انتمائه العقائدي أو المذهبي أم لا؟ وهنا يتجسد مبدأ حقوق الإنسان ويظهر ما إذا كان توظيفنا لهذا المبدأ توظيفاً براغماتياً نفعياً أم توظيفاً موضوعياً..».

إذن، فسروش يرى «بأن أيديولوجيتنا ـ وخصوصاً عناصرها الإنسانية والعقلانية ـ إذا لم تعد صياغتها فليس بمقدورنا إيجاد حلول جذرية لتلك الإشكاليات، ولا يستطيع العلاج المؤقت إيجاد مثل تلك الحلول»، وبرأيه فإنّ الاجتهاد في الفروع لابد أن يستبدل بالاجتهاد في الأصول، أما التمسك بقاعدة التزاحم فلن يخفّف من وطأة المشاكل القائمة.

وهكذا ردّ عبد الكريم سروش على ما طرحه المنتظري ليفتح باباً للبحث لن يكون من السهل إيصاده، وليتيح الفرصة للفقيه لتدعيم أطروحته السابقة، وهذا ما حدث في العدد اللاحق من مجلة كيان، التي تضمّنت مقالاً للشيخ المنتظري حمل عنوان «الاجتهاد باب مفتوح»؛ فقد أثنى الفقيه المنتظري في مقاله هذا على الردود التي تلقاها، ونوّه إلى ضرورة الحفاظ على مثل هذه الحوارات البناءة، واعتبر أن من محاسن المدرسة الشيعية بقاء باب الاجتهاد مفتوحاً، الأمر الذي يساعد على استمرارية مثل هذه النقاشات والحوارات الهادفة. ولذلك فهو ـ والكلام لمنتظري ـ سيكون مستعداً لاستقبال الردود الموضوعية على أطروحاته، أياً كان مصدرها.

نقطة الخلاف المنهجي في تفكير المثقف والفقيه

والذي يجب التنويه إليه هنا، هو أن المفكر والمثقف الديني في ردّه على الفقيه ينطلق في رؤيته من خارج دائرة الدين، فيما يلتمس الفقيه العلاج من صميم الدين نفسه، لهذا يقول: «ينص القرآن الكريم على أن نبينا هو خاتم الأنبياء^، ومن ثم فرسالته تعدّ خاتمة الرسالات السماوية ومهيمنة عليها، إذاً فشريعته شاملة باقية دائمة بإمكانها التكيّف مع الظروف الزمكانية المتقلّبة والاستجابة لمتطلباتها».

ولا يخفي المنتظري أننا قد نخضع في بعض الفترات إلى ظروف زمكانية استثنائية تحتم علينا تقبل جملة من الأمور، وفي مثل هذه الظروف التي لابد أن تفرز تزاحماً ما، يكون معيارنا في حلّ هذا التزاحم هو العقل، لكن مع ذلك، لا يقبل الفقيه ما أورده عليه المفكّر الديني؛ وذلك لأن «أساس الحكم الفقهي هو الكتاب والسنّة» أما «عقل الإنسان فهو كوجوده يعتريه النقصان» و «الإنسان لا يشكل عقلاً محضاً خالصاً، وإنما هو مركب من العقل والوهم والشهوة والغضب».

إذن، تتلخص نظرية الفقيه الشيعي المعاصر بكوننا غير قادرين على إبطال الفقه التقليدي بالاتكاء على الأحكام العقلية فقط. أما عبد الكريم سروش فاعتمد في ردّه على الحقوق الفردية فحسب، فيما «التشريع الصحيح الذي يتمتع بنظرة شاملة يقتضي ـ إلى جانب مراعاة الحقوق الفردية ـ مراعاة الحقوق الاجتماعية بكافة أبعادها».

وهكذا فتح النقاش بين الفقيه والمثقف آفاقاً جديدة للحوار، بحيث قام جمع من تلامذة المنتظري بإعداد ندوات حوارية تتمحور حول هذا الموضوع؛ وقد تمخض عن هذه الندوات دراسة دوّنها محمد حسن موحدي ساوجي، ونشرها في مجلة كيان تحت عنوان «الفقه، ناطق وملبي»؛ وبذلك بدأت حركة قافلة الرأي والرأي الآخر تجتاح الفكر الفقهي الذي أخذ بدوره يفرز جدليات حديثة لم يعهدها من قبل.

حقوق الإنسان مقول ديني أم خارج ديني؟ الخلاف بين شبستري وكديور أنموذجاً

وإلى جانب الحوار الذي كان دائراً بين المنتظري وسروش، كان هناك حوار آخر لا يقل حماسةً وإثارة عن سابقه، وهو ما شكل أحد قطبيه محمد مجتهد شبستري وقطبه الآخر محسن كديور؛ وقد لعبت مجلة كيان دوراً بارزاً في تغطية الحوار الذي دار بين رجلي الدين المذكورين،اللذين لم يختلف حوارهما كثيراً عن حوار المنتظري وسروش إلا في جملة من الأمور الجزئية. ويمكن القول: إن الحوارين يصبان في رافد واحد؛ فقد كان مجتهد شبستري يرى أنّ منشأ حقوق الإنسان يجب البحث عنه خارج دائرة الدين والشريعة، فيما كان غريمه كديور يؤكد على إمكانية استخلاصها من الروايات والأحاديث المتوفرة لدينا. وبرأيه فإن الاعتماد على الأسس الفقهية والكلامية التي بين أيدينا كافٍ لاستخراج وبلورة منظومة كاملة لحقوق الإنسان، ولا نحتاج ـ من أجل ذلك ـ إلى مراجعة فقهية وكلامية جديدة، ويمكننا من خلال عملية اجتهاد ممنهجة وشاملة لسائر الفروع الفقهية والكلامية الخروج بالنتيجة المطلوبة..

ويصرّ شبستري على أن «المساواة بمعناها المعاصر لا يمكن أخذها من الآيات والروايات بأيّ حال من الأحوال»؛ بينما يقول كديور رداً على ذلك: «إن الكثير من الروايات والأحاديث تقرّ بأن الناس متساوون كأسنان المشط، وهذه الروايات ليست قليلة». والحاصل، إن المناظرة بين شبستري وكديور آلت إلى ما آلت إليه سابقتها، مناظرة سروش ومنتظري التي لم تحرز هدفاً أو تخرج بالنتيجة المطلوبة.

كديور والتحوّل نحو نظرية استنفاد الاجتهاد في الفروع

لكنّ السنوات الخمس اللاحقة، شهدت تحولاً كان بطله محسن كديور التلميذ الأبرز للشيخ المنتظري، فقد كتب مقالاً عنوانه «الفكر الديني المعاصر وحقوق الإنسان»؛ ليجسّد من خلاله عملية التحول التي شملت سائر نظريّاته الفكرية السابقة، فهو اليوم يقدّم أطروحة مختلفة تفيد أن الاجتهاد في الفروع قد نفذ تاريخه ووصل إلى طريق مسدود و«الاختلاف في مسألة حقوق الإنسان أكثر عمقاً مما كان يتصور، فهو ليس محصوراً في دائرة الفقهاء وعلماء الدين، وإنما يتعدّى إلى مديات أوسع بكثير ، فهو يكمن ـ في الحقيقة ـ بين النص الديني من جهة وفكرة حقوق الإنسان برمّتها من جهة أخرى».

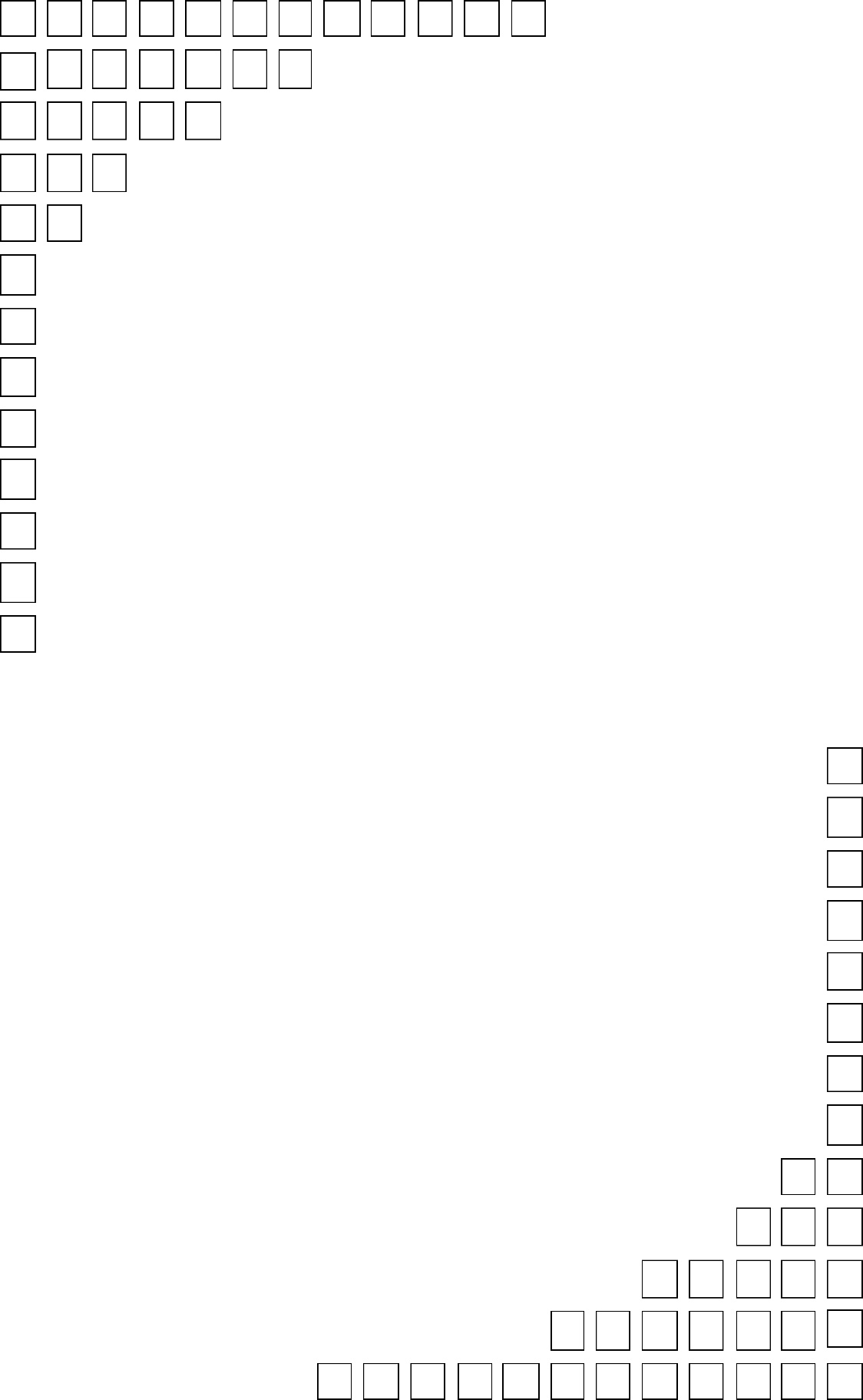
إذن، فكديور أصبح الآن يتقبل فكرة أن الإنسان لم يكن محوراً أو قطباً في بلورة أحكام الإسلام التاريخي ـ أو أحكام الشريعة عبر التاريخ ـ أي إن المشرّع الإسلامي السابق أغفل الإنسان وغيبه عن تشريعاته ولم يمحورها عليه، ولذلك غابت حقوق الإنسان عن الشريعة الإسلامية التي وصلتنا، وبالتالي أصبحت المقارنة بين الإسلام التاريخي (الذي يميز ـ ولا يساوي ـ بين المسلم وغير المسلم، المرأة والرجل، العبد والحر، العامة والفقيه، والذي يصادر حرية العقيدة ويحدّ المرتد ويقتل ويعذب و..) وبين العهود الدولية لحقوق الإنسان... تصب لصالح الأخيرة «فإن العهود الدولية لحقوق الإنسان تتفوق على الإسلام التاريخي؛ لأنها أكثر عقلانية وأفضل عدالة وأقرب إلى الصواب، وزماننا الحاضر يرفض الأحكام التي جاء بها الإسلام التاريخي في هذا المضمار».

سروش ومقولة الاستغناء عن التقليد

من هنا، فمحسن كديور يفضل اختيار حقوق الإنسان على أحكام الشريعة في هذا المجال. ولم تكن هذه الرؤية إلا بداية مرحلة جديدة؛ إذ نشرت صحيفة آبان بعد عدة سنوات وتحديداً الشهر الثامن سنة 1381ش/2002م حواراً لسروش ذكر فيه: إن الفقه الجديد هو ما يفتقر إليه الفكر الديني المعاصر في إيران، ويبدو أنّ هناك ملامح لهذا الفقه بدأت تظهر في الأفق، ويضيف: على الرغم من كثرة ما يتحدّث عنه المتدينون، وخصوصاً المهتمين بالفكر الديني، حول الكلام الجديد والقراءة الجديدة للدين، وعلى الرغم مما يتمتعون به من معرفة دينية، إلا أن المصلحة تتحكم في سلوكهم على مستوى التطبيق والممارسة، فهم براغماتيون إلى أبعد الحدود «فهؤلاء يتبعون رجال الدين من أجل تحديد وظيفتهم العملية وأداء سلوكهم العبادي، فهم باحثون ومفكرون على المستوى النظري بينما هم مقلّدون على المستوى العملي. نحن بحاجة إلى اجتهاد يرسم ويحدّد لنا الوظيفة العملية للمسلم ويغنيه عن التقليد والرجوع للغير، وإذا تحقق مثل هذا الأمر ـ الذي امتلك كافة مقوماته وأحيط بكل جوانبه وهو أمر ممكن على المستوى التطبيقي وليس نظرياً بحتاً ـ عندئذ فقط يمكننا أن ندّعي بأن مشروع الفكر الديني قد وصل إلى كماله النهائي».

ولسنا ندري إلى أيّ مدى تطابق ما طرحه سروش مع أحدث نظريات محسن كديور وأحمد قابل، وما طرحه المفكّرون الدينيون مع المجدّدين في الفقه الشيعي، إلا أن الوقائع والمؤشرات كافّة تدل على تقارب وتناغم أكثر من ذي قبل.

وعلى أية حال، فأحمد قابل يتحدث اليوم عن منطلق جديد في الفقه، يؤكّد من خلاله على أن: «الأصل هو إباحة كل شيء إلا ما ثبتت حرمته بدليل معتبر يورث الاطمئنان». فهو يتحدث عن أحكام جديدة لم يعهدها الفقه الشيعي من قبل، كإباحة بعض اللحوم التي اشتهرت حرمتها، وجواز اختلاط الذكور بالإناث حين البلوغ، وإباحة المعاملات الحديثة، والزواج من أيّ شخص يتبع الحق ولا دخل للدين أو العقيدة في تأهيله للزواج، وإمكانية تغيير نسب الإرث بين الرجل والمرأة، وقبول شهادة المرأة و... وكأنه ينوي إتحافنا بفقه جديد.



الفصل الثاني

أسلمة العلوم

قراءات، محاولات ومقاربات

أسلمة العلوم

محاولات التحقيق وسبل التقارب

حوار مع د. غلام رضا أعواني**([[67]](#footnote-68)\*)**

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

المسار التاريخي لأسلمة العلوم وعلمنتها

**ما هو الشكل الصحيح لأسلمة العلوم؟ وما هي الفرضيّات والقواعد التي يتعين أخذها بنظر الاعتبار في هذا المجال؟**

سؤالٌ جيّدٌ وفي موضعه؛ فمن خلال الالتفات إلى طبيعة مجتمعاتنا الإسلاميّة، يجب التساؤل عن إمكانيّة أسلمة العلوم، ولماذا يطرحُ هذا التساؤل في الوقت الحاضر؟ وهل كان مطروحاً في الأزمنة السّابقة أم لم يكن؟ في حدود علمنا لم يكن هذا السؤال مطروحاً بهذه الصيغة؛ ففي الوقت الذي كانت فيه جميع العلوم موجودة في القرون الإسلاميّة الأولى، وكان المسلمون يسعون للحصول عليها واكتسابها برغبةٍ ونهم وصولاً إلى الكمال، حتى حقّقوا إنجازات هامّة في هذا المجال، إلا أنه لم يتمّ بحث هذه المسألة؛ إذ كان البناء على إسلاميّة جميع هذه العلوم، باعتبار أنّ العلم بشكلٍ عام أمرٌ إلهي، فيمكن أن يكون هذا دليلاً على إسلاميّة جميع العلوم، وأنه لا توجد أيّ منافاةٍ بين الإسلام والعلم. مضافاً إلى أنّ الإسلام من الأديان التي قامت على أساس العلم والمعرفة والفكر، وليس هو مجرّد إيمان، كما أنّ الإيمان بنفسه ـ كما يستفاد من الكثير من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة ـ قائم على أساس المعرفة، قال تعالى مخاطباً نبيّه الأكرم‘: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾** (محمد: 19)، أي لابدّ من الوصول إلى حقيقة التوحيد من خلال العلم والمعرفة وليس بالإيمان المجرّد فقط، وعليه لم يكن هذا السؤال مطروحاً في السابق، وكان البناء على أنّ طلب العلم واجبٌ شرعيّ يفرضه الإيمانُ على كلّ مسلم ومسلمة.

**الأمر الثاني:** لماذا يتمّ طرح هذا السؤال في الوقت الحاضر؟ إنّ السؤال عن إمكانيّة أسلمة العلوم يستبطن حقيقة أنّ الإسلام يقوم على أساس الرؤيّة الإلهيّة، وأنه يرفض كلّ أمرٍ لا يقوم على هذه الرؤية، حتى وإن كان علماً. وسبب طرح هذا السؤال هو أنّ بعض العلوم ـ في الأقل ـ تتعارض وهذه الرؤية الإلهيّة. طبعاً إنّ العلم في نفسه لا يتعارض مع الدين؛ لأنه من سنخ الوجود والأمر الإلهي. إلا أنّ الحاصل حاليّاً هو عدم النظر إلى العلم من هذه الزاوية والرؤية الإلهيّة. ويمكن ملاحظة ذلك من بعدين:

**الأول:** البعد العام المتمثل في انقطاع العلم الحديث عمّا يُسمى بالحكمة الإلهيّة أو الحكمة الخالدة.

**الثاني:** البعد الخاص المتمثل في انقطاع العلم الحديث عن الدين.

وإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية البعد الأول، سنجد أن العلم في جميع المراحل التاريخيّة كانت له مراتب، وبرغم ذلك كان ينظر إليه بدرجة واحدة سواء أكان حكمة إلهيّة أم من العلوم الطبيعيّة.

وفي الشرق، كان الحكماء يُصنفون في عداد العلماء، فمثلاً لم يكن ابن سينا ونصير الدين الطوسي والبيروني وأرسطو وغيرهم مجرّد علماء في الطبيعة، وأنهم لم يكونوا من العلم الإلهي في شيء. بل كانوا يذهبون إلى أنّ الرؤية العلميّة والإلهيّة ممتزجتان في بعضهما كما يمتزج السكّر بالماء، ولم ينحرف العلم نحو الاتجاهات الدنيويّة أبداً. وكان العلم عندهم يشكّل منظومة واحدة، وكان لكلٍّ من الحكمة والعلوم الطبيعيّة منها موقعها الخاص. لكن في المرحلة المتأخرة ظهرت فجوة بين العلم الحديث والحكمة الإلهيّة، خرج فيها العلم الحديث عن القاعدة.

كذلك في البعد الثاني، نشاهد أنّ العلوم كانت متحدةً مع الرؤية الدينيّة، فواقع الدين ليس إلا نوعاً من الحكمة، حيثُ يعمل الدين على ربط الإنسان بالحكمة الإلهيّة بالمعنى الدقيق للكلمة. وفي الحقيقة إنّ الحكمة في الدين تشكّل عامل قوّة له. فيجب على الدين ـ مضافاً إلى الأعمال العباديّة ـ أن يعلّم الإنسان مبادئ الحكمة الإلهيّة الخالدة، فالذي يسلك أودية الإيمان هو حكيمٌ بالقوّة، وكلما بلغت درجات الإيمان مرحلة الفعليّة، اشتدّت تلك الحكمة وقويت في المؤمن، واشتدّت معها تلك القوّة التي يُعبّر عنها بنور الإيمان، وعندها يرى كلّ شيءٍ إلهيّاً.

أما في الغرب فمنذ عصر النهضة انقطعت علقة العلوم التجريبيّة بالأصلين المتمثلين بالحكمة الإلهيّة والدين المسيحي. وأمّا في العصور الوسطى فقد كانت الحكمة مقدّمة على العلم، حيث كانت العلاقة بينهما طوليّة لا عرضية، وفي عصر النهضة أضحى العلم مطلقاً وفقد ارتباطه بالحكمة الإلهيّة، وكلّما اقترب هذا الانفصال من عصرنا غدت الهوّة أعمق حتى فقد آخر الخيوط التي تربطه بها، ويمكن لهذه الحقيقة أن تشكّل مؤشراً خطيراً.

وقد يعترض شخص ويقول: إنّ هذه المرحلة كانت تحتوي أيضاً بعض العلماء المتدينين، لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ المسألة لا تتعلّق بالتديّن فقط، بل بضرورة أن يكون العلم مقروناً بالتبيين الإلهي. فهؤلاء العلماء وإن كانوا متديّنين إلا أنهم يفتقرون إلى الرؤية الإلهيّة، الأمر الذي يرفع من احتمال وقوعهم في الخطأ والاشتباه.

تحّولات الفصل بين الحكمة الإلهية والعلوم

**من هنا كان العلم يوماً ما ناطقاً باسم الدين، أو كان متناغماً معه في الخطاب، ثمّ اتخذ هذا التناغم والانسجام طريقاً نزوليّاً بتقدّم الزمن، حتى اضمحلّ في المرحلة المعاصرة.**

أجل، أصبحت العلوم مستقلّةً، وهذا ما حصل للفلسفة أيضاً؛ فبعد أن تكفلت الحكمة بضمان هذه الوحدة، إلا أنّ الفلسفة الحديثة فصمت علقتها بالرؤية الإلهية، بعد أن قام الفرض على استقلال الفلسفة عن الدين والحكمة، ولم تعد تابعةً لهما. وباعتقادي فإنّ إحدى أسباب ذلك تعود لنا نحن المسلمون، لأنّ هذه العلوم في الحقيقة كانت بضاعتنا، وقد رُدّت إلينا بعد ذلك بصيغةٍ أخرى. ففي القرن الهجري الثالث والرابع كان العلماء يدرسون جميع العلوم (الطبيعيّات والطب والرياضيّات والعلوم الإلهيّة وما إلى ذلك). ولأسبابٍ يمكن دراستها فقدت بعض هذه العلوم (الطبيعيّات) مكانتها عندنا شيئاً فشيئاً، في حين قام الغربيون باستيعاب هذه العلوم وتطويرها، ولم يحفلوا بعلومنا الأخرى ومنها علوم الحكمة والإلهيّات، وبذلك انتقلت علومنا وفنوننا إلى الغرب شيئاً فشيئاً، وقد اقترن ذلك بعصر النهضة حيث كانت الأحداث تسير سيراً تصاعديّاً ضمن تيّارٍ مناهضٍ للدين، أخذ ينظر إلى العلم من زاويةٍ بعيدة عن الرؤية الإلهيّة كلّ البعد، حتى وصلت إلينا حاليّاً على صورتها الراهنة.

وتظهر حاليّاً في مجال أسلمة العلوم التي انتقلت منّا وتكاملت عدّة مسائل، فالأسلمة تعني الارتباط بالرؤية الإلهيّة. وللأسف الشديد نجد عند دراسة الفلسفة حاليّاً تجاوزاً لفصل الطبيعيّات تحت ذريعة تطوّر العلوم وعدم جدوائيّة هذه المباحث. إلا أنّ هذا خطأ فاحش؛ وذلك لأنّ الغاية من إدراج الطبيعيّات إلى جانب الفلسفة، إضفاء الرؤية الحكمية في باب الوجود.

إنّ تكوّن العلوم الحديثة اقترن بالفلسفة الجديدة، وقد كان الكثير من الذين أقاموا صروح العلوم الحديثة من الفلاسفة أنفسهم. من هنا فإنّ العلقة بينهما وثيقة للغاية، ورؤية الفلسفة الحديثة لا تنسجم والرؤية الإلهيّة. فمثلاً كانت العلوم الحديثة التي بدأها (غاليلو) و(كابلر) و(ديكارت) ممزوجةً بالرياضيّات. فقيام الكون على أساس الرياضيّات، أو إمكانيّة تفسير الوجود على أساس الرياضيّات، كانت من المسائل المطروحة قبل المرحلة الراهنة، وربما شكّلت محور تفكير الحكماء قبل ألف سنة دون الحضارة الإسلاميّة. لقد كان للرياضيّات دورها الممتاز في المنظومة الكونيّة، ومن وجهة نظر أمثال أفلاطون فإنّ الرياضيّات تمثل آلة لفعل الله تعالى، فالرياضيات مفتاح فهم العالم، وليست هي مجرّد مقدار وكمّية صرفة. وأما في المرحلة الجديدة فينظر إلى مسألة ارتباط عالم المادّة بالرياضيّات بنحوٍ آخر. لقد سعى بُناة العلم الحديث ـ ممّن كانوا من الرياضيين أيضاً مثل ديكارت ـ من خلال توظيف الرياضيّات إلى إظهار رؤية ميكانيكيّة لهذا العالم، تقوم على أنّ هذا العالم يتحرّك من تلقاء نفسه، وقد تركت هذه الرؤية آثارها على الفلسفة فيما بعد، ثمّ انتهت إلى رؤيةٍ ميكانيكيّة صرفة.

وفي الفلسفة الجديدة وبتبعها العلم الحديث تمّ إلغاء العلل الأربع، ومنها العلّة الغائيّة. وعليه لم يعد هناك اهتمامٌ بغاية عالم الوجود وما هو المعنى من الوجود. وكذلك كان ينظر إلى العلم في السابق على أنه مطلوبٌ في نفسه، لأنه يؤدّي إلى الكمال، في حين لا يلتفت حاليّاً إلى الغاية من العلم وكمال الإنسان، وإنما ينظر إلى العلم بوصفه أداةً تطبيقيّة. وعليه فالعلم الذي نأخذه من الغرب إنما نأخذه ممزوجاً بفلسفة غير إلهيّة، فلابدّ من إعادة صياغته من جديد.

كيف يمكن إعادة إنتاج العلوم إنتاجاً إلهياً؟

**هل يمكن تجريد تلك العلوم عن الرؤية الفلسفيّة الخاصّة التي امتزجت بها، صيانة لأنفسنا من تلك اللوازم السلبيّة؟**

أجل، لأنّ ذات العلم أمرٌ إلهيّ، وهو من سنخ الوجود، ولما لم تكن تلك الرؤية غير الإلهيّة جزءاً من العلم، وجب تغييرها.

وطبعاً لابدّ أوّلاً من الالتفات إلى أنّ العلم الحديث إنما ظهر بتلك الرؤية الخاصّة التي أشرنا إليها في الحواضر الغربيّة. فالسّؤال هنا: هل يمكن تجريد العلم الحديث من تلك الرؤية الخاصة التي كانت موجودة في الحواضر الغربيّة وأدّت إلى ظهوره، وربطه برؤية إلهيّةٍ ومعنويّة؟ وعلى فرض إمكان ذلك، لابدّ أن تتمتع تلك الرؤية الإلهيّة والمعنويّة بقوّة تعادل في الأقلّ قوّة التكنولوجيا والعلم الحديث، وأن يكونا متكافئين. بعبارةٍ أخرى: إذا كان الأمر كذلك وأمكن لهذه القوّة المعنويّة العظيمة أن تسود في ثقافةٍ قادرة على إيجاد مثل هذه النقلة النوعيّة في الإنسان، عندها سيتحوّل العلم الحديث والتكنولوجيا، ولا يبقيان على واقعهما الراهن، بل سيحدث فيهما نوعٌ من التحوّل الداخلي في ذاتهما وماهيّتهما، وسيؤدّي ذلك إلى اعتدالهما.

من جهة أخرى، ستعيد حلاوة العلوم المعنويّة والإلهيّة ولذّتها علاقة الإنسان بربّه وتنظّم رابطته بالطبيعة إلى مكانتها الأولى، وتحول دون الإفراط والتفريط الناشئيَن عن العلم الحديث، وتعيد الإنسان ثانيةً إلى فطرته الإلهيّة الناصعة والطاهرة ومرتبة الخلافة الإلهيّة، وتربطه بعالم الملكوت، عندها سيكون تسخيره للعالم تسخيراً إلهيّاً، لا تسخيراً شيطانيّاً.

سبل أسلمة العلوم

**ما هي السبل العمليّة لأسلمة العلوم برأيكم؟**

لابد من مضاعفة العمل على مبادئ هذه العلوم، وإذا أردنا النجاح في هذا المجال فعلينا التفكير بمصالح ومقتضيات العلم وأهميّة التعليم. ومن المقتضيات الذاتيّة للعلم كونه أمراً إلهيّاً تماماً، فيجب أن تكون الدوافع إليه إلهيّة، من هنا يكون طلب العلم من أفضل العبادات. فقد تمّ إضعاف الدوافع الإلهيّة للأبحاث والدراسات، بل ربّما تلبّست بالدوافع الدنيويّة وغير الإلهيّة.

لا ينبغي حصر العلم على الدولة ـ طبعاً لا أريد بذلك الانتقاص من جهود الدولة في هذا المجال ـ بل يجب إقامة مراكز ذات كيفيّات عالية من خلال دعم الناس والعمل بجدّية على البحث في هذه المسائل من خلال استقطاب الأساتذة والباحثين من ذوي الكفاءات، واجتذاب الطلاب الأذكياء للدراسة. ويمكن إنجاز ذلك من خلال خلق الدوافع لدى الأثرياء لإنفاق شطرٍ من ثرواتهم في أنشطة الحوزة والجامعة، وتأسيس الموقوفات العلميّة والتي لم تكن قليلةً في الماضي. وخلاصة القول: إن التأكيد على الكميّة قد ترك آثاراً سلبيّة على الناحية الكيفيّة بشدّة.

ما معنى وحدة الحوزة والجامعة؟ وكيف يمكن تحقيق ذلك؟

**ما هي علاقة الوحدة بين الحوزة والجامعة بأسلمة العلوم؟ وما هو دور الوحدة في تحقيق هذه الأسلمة؟ وأساساً ماذا تعني هذه الوحدة في رأيكم؟**

ليس معنى هذه الوحدة أن تغدو الحوزة جامعةً أو الجامعة حوزةً، بل بمعنى أن تحتفظ كلٌّ منهما بوظائفها، وفي الوقت ذاته عليهما الانسجام فكريّاً، والتعاون فيما بينهما، ولا يسعيان إلى إلغاء بعضهما. فلكلٍّ من الحوزة والجامعة وظائفها الخاصّة بها، فوظيفة الحوزة حفظ الدين وبيانه ونشره بجميع أبعاده ومنها الأخلاق الإسلاميّة والمعارف الإلهيّة على المستوى الفردي والجماعي، وعدم الاقتصار على البعد الفقهيّ، مع الإقرار بعظم حجمه. وعليه فإنّ مزاولة الحوزة للعلوم الأخرى ينبغي أن لا يكون على حساب إضعاف نشاطها في ما تضطلع به من واجبات أساسيّة. وإنّ وظيفة الجامعة مزاولة العلوم بمختلف أبعادها، وعلى الحوزة أن تتقبّل هذا الأمر. إنّ مسألة أسلمة العلوم وتبيين مبادئها صحيحة وضروريّة، لكن لا تمكن الحياة في العصر الحاضر من دون هذه العلوم. وعليه لابدّ لهاتين المؤسّستين من العمل جنباً إلى جنب، مع الاعتراف ببعضهما.

**إنّ السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو أنّ العلوم الجامعية بمعظمها علومٌ مستوردة ومدعومة بما ذكرتموه من الأسس الفلسفيّة التي تتجه بها نحو اتجاهات خاصّة ربما تؤدّي أحياناً إلى التضادّ بل وحتى إنكار القواعد الدينيّة، وعليه كيف يمكن إقامة الوحدة بين الحوزة والجامعة؟**

طبعاً، هذا الكلام لا يطابق الواقع تماماً، فإنّ الكثير من أساتذتنا في الجامعات من المتدينيين والمخلصين، ويمارسون مهامهم في الجامعات برغم الظروف الحرجة ـ الماديّة وغيرها ـ فينبغي مدّ جسور الثقة بالجامعيين لإقامة المناخ العلمي الصحيح، ولو تمّ ذلك فسيغدو بإمكان الجامعات أن تخطو خطوات واسعة لتحقيق تلك الأهداف والغايات.

أزمة انعدام الثقة بين الحوزة والجامعة

**ما هي مكامن ما أشرتم إليه من أجواء انعدام الثقة؟**

لا أقول بانعدام الثقة، لكن في المقابل لا ألمس مقداراً كبيراً من الثقة بين الحوزة والجامعة. ولابد من البحث في أسباب ذلك أيّاً كانت. وعلى كلّ حال ينبغي عليهما قبول بعضهما والإقرار بأنهما وإن كانا في خندقين منفصلين لكنهما يعملان لجهة واحدة. فعلى الحوزة أن تعمل على تأصيل الجامعة، لأنها حقيقة لا يمكن إنكارها ولا ينبغي تجاهلها، حتى يرى الجامعي عمليّاً أنّ بإمكانه أن يكون مؤثراً، وإنّ الأسلمة إنما تمكن من خلال بناء الثقة. وإحدى طرق بناء هذه الثقة تكمن في إقامة الارتباط والحوار للوقوف على العقبات بغية التغلّب عليها.

**إذا كانت هناك من كلمة أخرى ترغبون بإضافتها؟**

إنّ ما تتمتع به ثقافتنا ويدعونا إلى الفخر والاعتزاز هو احترامنا وتقديرنا للعلم والعلماء، ولا تزال هذه الحقيقة قائمة، لكن ينبغي السعي إلى تعزيزها وتقويتها وإشاعتها، حتى لا يُستبدل بالعلم غيره.

أسلمة العلوم وتصادم القيم

دراسة في دور الحوزة والجامعة

حوار مع د. الشيخ أحمد الأحمدي**([[68]](#footnote-69)\*)**

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

كيف تعامل قدامى المفكرين مع أسلمة العلوم الإلهية والإنسانية؟

**ما هو المراد من أسلمة العلوم برأيكم؟ وما هو الصحيح والخطأ منها؟**

ربما كان التعبير بأسلمة العلوم غير دقيق؛ إذ لابدّ أوّلاً من تعريف العلم، فمثلاً، ماذا تعني أسلمة الرياضيّات؟ هل تعني هذه الأسلمة شيئاً لمن مارس الرياضيّات وتوصل فيها إلى إنجازاتٍ عظيمة كالخيّام وغياث الدين جمشيد الكاشاني والبوزجاني وأمثالهم؟ أو الخواجة نصير الدين الطوسي نفسه الذي زاول العمل في الرياضيّات والهندسة، حيث كان منكبّاً عليهما من الناحية العلميّة البحتة، وحقق كلّ تلك الإنجازات، خاصّة في الفلسفة منهما، من دون أن تخطر الأسلمة بباله إطلاقاً. ومع ذلك ألّف كتاب (أوصاف الأشراف) و(التجريد)، ودرس الفقه لسنوات طويلة. قالوا: إن الخواجة كان أستاذ العلامة الحلي في الفلسفة، وفي الوقت نفسه تلميذاً عنده في مادّة الفقه، وكذلك كتب الخواجة (منطق التجريد)، وشرحه العلامة في كتاب بعنوان (الجوهر النضيد في شرح التجريد) دون أن تخطر أسلمة المنطق ببالهما. وإنما كانا يتعاملان مع هذا العلم بوصفه أداة للتفكير الصحيح، كما يتمّ التعاطي مع الهندسة بوصفها أداة للبناء الصحيح، وهكذا بالنسبة إلى النجوم والهيئة وأمثالهما من العلوم التي كان للخواجة باعٌ طويلٌ فيها، وقد أقام مرصد مراغة الذي يعتبر من الإنجازات في العلوم التجريبيّة. وعلى هذا الأساس توظف الفلسفة لإقامة المرصد، والمرصد إنما يراد منه رصد حركات النجوم وحالاتها، ومن الطبيعي أننا إذا رصدنا النجوم سنحصل على فوائد جمّة، منها معرفة الأوقات الشرعيّة. كما نستفيد من الهندسة والحساب في بعض الأبواب الفقهيّة، ونستفيد من الرياضيّات في المواريث وأمثال ذلك، ونستفيد من الهندسة في تحديد القبلة. فمثلاً جاء في كتاب اللمعة الدمشقية، أنك إذا أردت جعل الكعبة بنفسها قبلة، فبما أنّ الأرض كرويّة ولا يمكن إصابة الكعبة بدقة من خلال رسم الخط من أي موضع بدأناه؛ لذلك لابد من القول بأن القبلة هي جهة الكعبة وليست عينها.

لقد دأب علماؤنا على الاعتقاد بآليّة هذا الصنف من العلوم، فحتى الفلسفة كانوا يتعلمونها لتقوية وتعزيز أسسهم الفكريّة من خلال الإستدلالات الفلسفيّة، وكأنّ الفلسفة تتخذ هنا طابعاً كلاميّاً. وفيما يرتبط بعلاقة الخالق بالعالم نلاحظ أنّ الفارابي يأتي ببحث الماهيات لتبرير الخلق، ثمّ يتناوله ابن سينا، ومن بعده شيخ الإشراق السهروردي والميرداماد؛ ليبحثوا في الماهيّة والوجود أيضاً، وكلّ ذلك من أجل بيان الخلق. حيث تمّ التداول في بحث الوجود والماهيّة أدواراً زمنيّة طويلة ناهزت سبعة قرون من التفكير المتواصل، ابتداءً من الفارابي في القرن الهجري الرابع، وانتهاءً بصدر المتألهين الشيرازي، حيث جاء لهذا البحث بصياغة جديدة في النصف الأوّل من القرن الحادي عشر.

فكيف تعامل هؤلاء العلماء مع العلوم، بل وحتى الفلسفة؟ إنهم لم ينقلوا المباحث التي ذكرها أفلاطون في رسالة تيماؤوس أو الكلام الناشز الموجود في كتاباته في عدّ النساء من جملة الممتلكات والمقتنيات وغير ذلك مما كان سائداً في الثقافة اليونانيّة، وإنما اقتصروا على نقل ما كان يتضمّن الجوانب الإلهيّة في هذه المباحث، بمعنى أنهم قاموا بتأصيل التفكير الإسلامي. فكانوا إذاً مضطرّين إلى الانتقائيّة في هذا النوع من المسائل، في حين أنهم لم يواجهوا أيّ مشكلة فيما يتعلق بالرياضيّات والهندسة والهيئة وما كان على هذه الشاكلة من العلوم الآليّة.

كان الحسن بن الهيثم البصري عالماً مشهوراً في علم الفيزياء، وقد انتدب لبناء سدّ أسوان في جنوب مصر، إلا أنّ قلة أدواته حالت دون تحقيق ذلك، وقد ألّف كتباً كثيرة وقيّمة في علم الفيزياء، إلا أنه كان من القناعة بحيث كان يؤلف الكتب من كدّ يمينه ويعتاش على أجور استنساخها، فكان متديّناً ومعتقداً وفيزيائيّاً في وقتٍ واحد.

إذن، لم تكن لدينا أيّ مشكلة فيما يتعلق بالعلوم الآليّة. وأمّا فيما يتعلق ببعض العلوم النظريّة والفلسفة وأمثالها، فكان علماؤنا يلجأون إلى الانتقاء، أو نقل الكلام الباطل فيها مع الإجابة عنه، أو يتمّ التوفيق بينه وبين الآراء الإسلاميّة، مع الحفاظ على الأصالة الفكريّة في جميع الأحوال، وطبعاً في الوقت نفسه كان يظهر بعض الأفراد من الذين يغرّدون خارج السّرب مثل محمّد بن زكريا الرّازي الذي كان يصرّح بآرائه المناهضة للدين، وعبد الله بن المقفع الذي كانت تصدر عنه بعض أنواع الشغب، وأبي العلاء المعرّي وأبي شاكر الديصاني وأمثالهم من الذين لم يخلُ منهم العالم الإسلامي، وهو أمرٌ طبيعيٌّ جدّاً، من دون أن يكون لهؤلاء موقعٌ مرموق في العالم الإسلامي، حيث كانت الأصالة والغلبة للتفكير الإسلامي.

وقد درس الكثير من العلماء على يد الأئمة^ كهشام بن الحكم الذي كان من مشاهير الفلسفة ويعتبر امتداداً لمدرسة الإسكندريّة، إلا أنه ما أن رأى الإمام الصادق حتى ألقى سلاحه بالكامل وأذعن لهُ منذ اللحظة الأولى، وأضحى من خلّص أصحابه، وكان فريداً من نوعه لما يتمتع به من الخلفيّات العلميّة السابقة.

إذن، لا تشكل العلوم الآليّة مشكلة، إذ لا يوجد معنىً لأسلمتها، فهي آلة لبلوغ الغايات والأهداف، وقد تكون تلك الأهداف بهيميّة لخدمة الشرّ كصنع القنابل الكيمياويّة والهيدروجينيّة والذريّة لقصف مدينتي هيروشيما وناكازاكي اليابانيتين مثلاً، وقد تكون إنسانيّة ولخدمة الخير. بخلاف العلوم الفكريّة والنظريّة والمبنائيّة التي تبرز من خلالها التحديات والخلافات بين العلماء، ولا يكون ذلك قسراً وتكلفاً، بل لأجل طول باعهم في تلك العلوم والمسائل.

يُمكنكم قراءة مقدمة ابن خلدون فهي ممتعة للغاية، وقد استسهلتها بادئ ذي بدء ولم أحسبها على هذا المستوى من العمق، ولكنني قرأت بعد ذلك بعض أبوابها لأكثر من مرّة وقد جاء فيها: عندما يستلم الناس مقاليد الحكم فيتجهون نحو الثراء شيئاً فشيئاً، يبادر أهل القرى والبوادي إلى ترك مواطنهم للسكن في المدن، الأمر الذي يؤدّي إلى ظهور الفساد بينهم مما يوجب الاختلاف. وهذا نعرفه إلى حدٍّ ما، إلا أننا حينما نمضي مع الكاتب أكثر نجد أنفسنا أمام قواعد دقيقةٍ في علم الاجتماع. فمثل هذا العالم يتعرّض لعلم الاجتماع ويستنبط منه هذه النظريات التي لا تتعارض والأسس الدينيّة، لكونه مسلماً يعتمد الرؤية الإسلاميّة في مجال عمله. وهكذا الأمر بالنسبة لعلم النفس والتاريخ أيضاً.

يقول السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر في كتاب اقتصادنا: هناك مذهبٌ اقتصادي، وهناك علمٌ في الاقتصاد، فلدينا في الإسلام مثلاً مذهبٌ اقتصادي، وأما علم الاقتصاد فإنما ننظر إليه بوصفه آلة، فالمذهب الاقتصادي يمكن تطبيقه بطريقة أو صيغة معيّنة. وعليه ينبغي الفصل بين العلوم النظريّة التي لا يمكن عدّها علماً بالمعنى الواقعي للكلمة وكذلك المسائل الفلسفيّة وبين العلوم الآليّة. فالعلوم الآليّة واحدة في جميع المواطن، أمّا العلوم النظريّة فبالإمكان مقارنتها بالعلوم النظريّة الأخرى وترجيح بعضها على بعض، كما صنع ذلك العلامة الطباطبائي في (أصول الفلسفة) مثلاً، فنقض الماديّة بالحكمة المتعالية.

ما هو المقصود الصحيح من أسلمة العلوم؟

إذن، فالمراد من أسلمة العلوم، بعض العلوم التي لها جذور متفرّقة في النصوص الإسلاميّة. فربما كتب بعد الثورة في إيران ما ينيفُ على المائة كتابٍ في الإدارة الإسلاميّة، لكن من دون أن تكون هناك قراءة موسّعة وشاملة في جميع الروايات والأحاديث ذات الصلة بأسس الإدارة بغية استنباطها وبيانها وتحويلها إلى مشروع عملٍ إداريّ يحظى بالأسس النظريّة والأساليب العلميّة، ومقارنتها بسائر المدارس الإداريّة الأخرى. ويمكننا اعتماد الإسلام مصدراً فيما يتعلق بالإدارة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم النفس والحقوق والفلسفة والكلام وأمثال ذلك، كما تمّ تأليف كتاب (أسس الاقتصاد الإسلامي) الذي تبناه المكتب التنسيقي بين الحوزة والجامعة برئاسة سماحة السيّد الهاشمي الشاهرودي، فكان كتاباً رائعاً ونافعاً للغاية، ويمكن إدخاله في إطار الأسلمة.

وفيما يتعلق بالعلوم الآليّة، كما تمكن الصينيّون والشيوعيّون والنظم الرأسماليّة من توظيف الرياضيّات، كذلك يمكننا توظيفها أيضاً. لكن فيما يتعلّق بالعلوم الدينية يمكننا أن نستنبط أسسها من المصادر الإسلامية ومواجهتهم بها، وربما يصدف أحياناً أن لا نجد أيّ تعارض بينها. وحتى في الرياضيّات يمكنكم الأخذ بالأسس النظريّة فيها، فمثلاً لو كان لـ (فرجة) رأيٌ في العدد، وكذلك كان لـ (راسل) و(وايتهود) و(استيورات ميل) رأيٌ ثانٍ، وكان لابن سينا رأيٌ آخر، فيمكنك الأخذ بأسسهم النظريّة؛ إذ لا مشكلة تواجهك على الصعيد العملي.

**هناك من الخبراء في هذا المجال من له رأيٌ في القسم الثاني الذي ذكرتم أنه يصطدم بالقيم والمبادئ، ويذهب إلى أنّ واقعيّة العلم في الحقيقة تقوم على أسلوبه، أي أنه يأخذ بعض الافتراضات المسبقة بنظر الاعتبار دون الالتفات إلى مصدرها. ثمّ يخضعه للتجربة والاختبار؛ لأنّ هذا هو ما يقتضيه أسلوب العلم وماهيّته دون أن يكون للدين وعدمه دخلٌ في ذلك.**

إنّ ما هو المهم هنا هو معرفة مصدر هذه الفرضيّة. إذ لابدّ لكلّ فرضيّةٍ ما يبرّرها؛ فمن غير المعقول أن يتبنى شخصٌ الماديّة، ويتبنى الثاني الواقعيّة، والثالث المثالية، والآخر البراغماتية وما إلى ذلك من الاتجاهات والمذاهب عشوائيّاً، ليرى بعد ذلك ما ينتج عنها؛ موكلاً أمر ذلك إلى الصدف!

**أجل، لكن إذا ثبتت فاعليّته مخبريّاً، صار إلى تطبيقه عمليّاً.**

ما الذي يتمّ إثباته؟ فاعليته أم نفس ذلك الأساس؟ إذا قلنا: إن الذي يثبت عمليّاً هو نفس تلك النظرية، قلنا: ليس بإمكان العمل إثبات النظرية. وذلك للزوم الدور منه. فليس من الصحيح مثلاً أن نأتي بفرضيّةٍ ما، كأن نؤمن بالماديّة أو البراغماتية مثلاً، ثم نعمل بها لنرى مدى فاعليتها وكفاءتها؛ فالنظرية لابدّ من إثباتها بالبرهان والدليل قبل تطبيقها على المستوى العملي. هذا مضافاً إلى أنّ الاختبار والعمل شيءٌ واحد، وليسا شيئين مختلفين، فلا يمكن القول: علينا الاختبار أوّلاً ثمّ العمل بما اختبرناه، حيث إنّ الاختبار إنما يتمّ بالعمل.

**لو تفضلتم بإيضاح الفرضيّات المسبقة في المجالات التي ترون إمكان أسلمة العلوم فيها.**

لكلّ علم فرضيّاته التي تخصّه.

الفرضيات المسبقة لمقولة الأسلمة

**إنّ نفس مفهوم الأسلمة هذا يقوم على بعض الفرضيّات المسبقة، فلو تفضلتم بتوضيح هذه النقطة.**

لو أخذنا حقل الفلسفة مثلاً، فسوف نجد عشرات المدارس المشهورة والمغمورة فيها؛ حيث يأتي الفيلسوف وتكون له بدايات قد ابتدأ منها، ونهايات قد انتهى إليها. والبناء الذي يقيمه على سلسلةٍ من الأسس تكون له نتائج تناسبه، فمثلاً حينما يقيم الفيلسوف عمانوئيل كانط أسس المدرسة التحليليّة، ويتجه بعدها إلى الديالكتيك، ليقول بعدم جدوائيّة العقل النظري، ويلجأ إلى الأخلاق، فلا تكون هذه الأخلاق نتاجاً لعقله النظري. أو حينما يبدأ الفيلسوف هيجل بمقولات الوجود والعدم ويؤسّس نظامها الواسع والمعقد ليصل بمقولاتها إلى مائتي مقولة، عندها من الطبيعي أن تقوم أخلاقه وفلسفته وحكومته وعلاقاته الاجتماعية ودينه على تلك المقولات. وهكذا بالنسبة إلى ديفيد هيوم وديكارت ولايب نيتس وباركلي وغيرهم من الفلاسفة، حتى نصل إلى الفلاسفة التحليليين، حيث قام كلّ واحدٍ منهم بتأسيس سلسلة من الأسس وأقاموا عليها أبنيتهم. فما هو الشأن فيما يتعلق بالفلسفة الإسلاميّة؟ مثلاً هل تقوم الأخلاق والعلاقات الاجتماعيّة والعلوم السياسيّة في فلسفة صدر المتألهين الشيرازي على أصالة الوجود وأمثالها؟ فهناك كانت الأسس تؤدي إلى نتائج تناسبها، أمّا هنا فالأسس لا تنتهي إلى تلك النتائج. وإنما تصل على كل حال إلى الإيمان بالوحي، لأنها فلسفة إلهيّة، ولله دورٌ فيها، وإذا كان كذلك فإن الله يبعث الرّسل، والرّسل بدورهم يدعون إلى الأخلاق وتنظيم العلاقات الاجتماعية، وعليه نجد أنفسنا منساقين نحو الشريعة التي تقطع الطريق على أخلاق عمانوئيل كانط وهيوم وديكارت وأمثالهم؛ فهناك تنتج الفلسفة النظريّة فلسفة عمليّة، أمّا هنا فالحكمة العمليّة لا تستقى من الحكمة النظريّة من دون واسطة، وإنما يتمّ استعراضها في قالب الوحي والدين والشريعة. وطبعاً هي تقوم بنحوٍ من الأنحاء على الفلسفة النظريّة، إلا أنها ليست منها.

فانظروا إلى هذه الأسس والنظريات، وإلى مدى اختلاف نتائجها، وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الحقول الأخرى. فإذا تمّ تأصيل الدين وتمّ التأسيس لعلم الاجتماع من خلال اعتماد القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وأخذنا مثلاً قوله تعالى: ﴿**ظَهَرَ الفَسَادُ فِي البَرِّ وَالبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ**﴾ (الروم: 41)**،** وأضفنا إليها آيات أخرى وأقمنا مدرسة فلسفيّة على هذا الأساس، فسوف نحصل على نتائج مختلفة. ومن الممكن أن يكون لها في الكثير من المواطن تجانسٌ مع مدرسة في علم الاجتماع. فهذا يؤيّد ذاك، وذاك يؤيّد هذا في بعض المسائل أو جميعها. إذاً لابدّ من إثبات الفرضيّات للوصول بعد إثباتها إلى النتائج التطبيقيّة والعمليّة. وهذا هو المقام الذي يحتاج فيه الإنسان إلى بذل الوسع والوقت والجهد للحصول على الأسس والمبادئ وعرضها، وإذا لم نحصل على شيءٍ من ذلك نكون قد وصلنا إلى منطقة الفراغ، وكنا في سعةٍ من أمرنا.

الأسلمة بين آليات العلوم ومبادئها

**تمام الأمثلة التي ذكرتموها للفلاسفة الغربيين والإسلاميين، تتعارض وأسلمة العلوم، فيقال في الفلسفة: إنها منهجٌ عقلي، حيث تدرس مختلف المباحث من خلال هذا المنهج، أي أنّ قوام المباحث الفلسفيّة في الحقيقة بالمنهج العقلي الذي تنتهجه. أو فيما يتعلق بعلم الاجتماع مثلاً، فالذين يدعون إلى أسلمة علم الاجتماع إنْ كانوا يؤمنون بالمنهج المتداول في علم الاجتماع، لا نحصل عندها إلا على علم الاجتماع من دون أن يكون إسلاميّاً أو غير إسلامي، فالجميع يتبع ذات المنهج والأسلوب. ولكن لو اتّبع أسلوبٌ آخر، كأن تنتهج في علم الاجتماع النزعة الإيجابية والإدراكية ذات الأساليب المختلفة، يمكن حينها القول بأنّ هذا غير ذلك الآخر، أمّا إذا قبلنا منهجاً واحداً في العلم فلا يمكننا لمجرّد وجود فوارق في موضوعاتنا واختلاف تطبيقاتنا أو أخذنا للفرضيّات من مصادر أخرى ومحاولة إثباتها بالمنهج المعهود، لا يمكننا لمجرّد ذلك أن نعطيها صبغةً إسلاميّة!!**

إنّ أخذ الفرضيّة من مصدرٍ آخر يتنافى ومحاولة إثباتها بالمنهج، حيث لا يمكن إثبات الفرضيّة بالمنهج؛ فالمنهج في الحقيقة أسلوبٌ لتطبيق تلك الفرضية وتوظيفها. فلو كان مرادنا أن نقوم بعملٍ ميداني فيما يتعلق بعلم الاجتماع لا يكون هناك فرقٌ بين ما إذا كان المجتمع مسيحيّاً أو مسلماً أو زرادشتيّاً أو حتى ملحداً. فحينما نتوجّه مثلاً لدراسة مشاكل المجتمع الهندوسي بجميع طوائفه ميدانيّاً من خلال النظر في سلوكيّة الهنود وخصوصيّاتهم بدقة، لنقول بعدها: هذه هي معتقدات الهندوس وسلوكياتهم وعلاقاتهم الاجتماعيّة من زواج وغيره، وإيمانهم بتناسخ الأرواح وتقديسهم لمعابد الأصنام واحترام الأبقار وأمثال ذلك، فهذا نشاط ميداني يمكن تطبيقه على المجتمع الإسلامي أو المسيحي في السويد مثلاً للوصول إلى النتائج المترتبة على المنهج المتبع في علم الاجتماع، فإذا كان هذا هو المراد فلا علاقة له بالأسس والمبادئ، فهو نشاط ميداني لا يختلف باختلاف المواضيع وكونها إسلاميّة أو غيرها، كالرياضيّات التي هي من العلوم الآليّة. لكن إذا أردنا دراسة الأسس والمبادئ وما يقوم عليه المجتمع من الأصول كأن يكون شموليّاً أو فرديّاً، فستكون النتائج الحاصلة من دراسة المجتمع الشمولي مغايرة للنتائج الحاصلة من دراسة المجتمع الفردي. وفيما يتعلق بعلم النفس يواجه الطبيب النفسي مريضاً مصاباً بعقدة جنسيّة أو أنه يشكو من الكبر والغرور أو الحقد أو الحسد أو الكآبة، إلى غير ذلك من العقد المختلفة التي يصاب بها المريض نفسيّاً، فهنا يستخدم الطبيب أسلوباً واحداً لعلاج المريض مهما اختلفت عقدته، ويشرح الآثار المترتبة على هذه العقد التي تختلف درجاتها شدّة وضعفاً وقد تؤدّي أحياناً بفقد المصاب السيطرة على نفسه فيقتل صديقه أو ينتحر! لكن هناك أيضاً مبدأ يسأل: هل يرى علم النفس تأثيراً للاعتقاد بالحياة بعد الموت في تلك المسائل أو لا يرى له تأثيراً في ذلك، كأن يقال بخلود النفس أو أنّ النفس وجود مجرّد؟ إنّ لذلك تأثيراً على نفس فرضيّات علم النفس دون مناهجه وأساليبه، فلو علم الطبيب النفساني بأني مؤمن ببقاء النفس يمكنه عندها التعامل معي بنحوٍ آخر مؤثر في علاجي وفي ظهور تلك العقد، حيث يختلف علاج المؤمن بالله والمعاد عن علاج الملحد، إذ يمكن للطبيب أن يحول دون انتحار المؤمن بسهولة ومن دون العناء الذي يبذله في علاج الملحد.

**معنى ذلك ـ إذاً ـ أنّه يمكن القول بعدم أهميّة صرف المنهج في الواقع، بل ربما كانت المناهج متساوية في جميع المواطن كالرياضيّات وغيرها، إلا أنّ الاختلاف يكون في الأسس والمبادئ.**

إذا أردنا أن نؤصّل تكريم الإنسان في الإدارة، وأخذنا قول أمير المؤمنين حيث قال: «الناسُ صنفان: إمّا أخٌ لكَ في الدين أو نظيرٌ لكَ في الخلق» أساساً، فعندها ستختلف إدارتنا عن الإدارة الشيوعيّة التي تتعاطى مع الأفراد بوصفهم أدوات، من هنا تختلف الإدارات باختلاف الثقافات والبقاع. وقد سمعت أستاذاً إيطاليّاً جاء إلى إيران ـ قبل حوالي ثمان سنوات ـ يقول: يجب أن تختلف الإدارة الإيطالية عن الإدارة الألمانية اختلافاً كاملاً؛ وذلك لأننا نعتنق ثقافة وتقاليد مغايرة لثقافتهم وتقاليدهم، فالعلاقات في الكثير من أسرنا وثيقة ومتينة، فإذا أرادت الأم الخروج من المنزل لبعض شأنها، أوصت ابنها الكبير بمراقبة أخيه الأصغر والعناية به، في حين لا يوجد مثل هذا الشيء في ألمانيا وبعض البلدان الأخرى؛ وذلك لأنّ الأسرة فيها قد تفكّكت، فلا يمكن علاج مشاكلهم بالنحو الذي نعالج به مشاكلنا. وهكذا الأمر بالنسبة إلى إيران، هناك الكثير ممّن يتصوّر إمكان تطبيق منهجٍ في إيران مثلاً لمجرّد نجاحه في بلدٍ آخر. في حين أننا قد نحصل منه على نتائج معكوسة، وذلك لاختلاف الأطر والأسس والفرضيّات. إذاً فالأسس والمبادئ المختلفة تستدعي مناهج وأسليب مختلفة.

دور الحوزة والجامعة في مشروع الأسلمة

**فيما يتعلق بالغاية من أسلمة هذه الحقول الخاصة من العلوم المتداخلة مع قيمنا الدينيّة، ما هو الدور الذي يمكن لكلّ من الحوزة والجامعة أن تضطلع به في هذا المجال؟**

هذه المسألة ليست من الأمور التي يمكن لي أن أبتّ بها منفرداً؛ لأنها أمور أساسيّة ودقيقة تحتاج إلى رجال مدقّقين يفرغون ما بوسعهم ويعملون بإخلاص وبشكل دؤوب، حتى إذا طرأ في الأثناء خلل وضعوا أصابعهم على موضع الداء دون أن تأخذهم في الله لومة لائم مهما كان منصب اللائم أو موقعه، كالمريض الذي يراجع الطبيب فلا يختلف الأمر عند ذلك الطبيب عمّا إذا كان مريضه مرجعاً أو أستاذاً في الجامعة، فلابدّ من عرض الأمراض كما هي ومن دون مجاملات، للعمل على علاجها.

وقد أنجزت حتى الآن بعض الأعمال الجيّدة نسبيّاً، إلا أنها ليست كافية ولا ترقى إلى الأهداف والنتائج المطلوبة. وهناك بين أساتذة الجامعة الكثير من المؤمنين المتحمّسين والمخلصين ممّن درسوا في الحوزة العلميّة، وسعوا إلى التقريب بين الحوزة والجامعة، كما كان هناك في الحوزة الكثير من أمثال الشهيد المفتح والشهيد المطهّري ممّن عمل في هذا الاتجاه؛ فعلى الموجودين حاليّاً إكمال المسيرة من خلال تحديد الخطوط ورسم الطرق العمليّة في هذا المجال، وقد تمّ البدء بهذا المشروع ولابد من متابعته، وقد قام السابقون بواجبهم، وعلى الموجودين حاليّاً أن يخصّصوا الكثير من وقتهم للقيام بالعمل بجديّة أكبر.

نواقص مشروع الأسلمة في الواقع التطبيقي

**ما هي النواقص فيما تمّ إنجازه حتى الآن وترون ضرورة رفعها؟**

لم تبلغ تلك الأعمال الحدّ الذي يبيح لنا الغوص إلى هذا المستوى من العمق، ويمكن القول مثلاً بأن انتداب الأستاذ الجامعي للتدريس في الحوزة يؤدّي إلى امتزاج الثقافات. فحينما يدرّس الأستاذ الجامعي في الحوزة تغمره السعادة عند رؤيته الجدّ السائد بين الطلاب في متابعة الأبحاث والأسئلة والأجوبة الجيّدة التي يطرحونها، ومراعاتهم لحسن الاحترام المتبادل بين الطالب والأستاذ، ولا يمضي طويلُ وقتٍ حتى تتغيّر رؤية هؤلاء الأساتذة للحوزة العلميّة. وهكذا العكس، فالاجتماعات والنشاطات والتأليفات المشتركة، كما يحصل في السابع والعشرين من شهر آذر الايراني حيث يقام بحثٌ علميّ مشترك، يعتبر من الأمور الجيّدة للغاية.

لكن يبدو لي أنّ بالإمكان القيام بما هو أكثر وأجدى من ذلك لتعميق هذه العلاقة وتوسيعها. فمثلاً في الكثير من العلوم ـ ومنها الفيزياء النظريّة ـ علينا التعاطي مع الأساتذة والتباحث معهم بشأن المادة وتحوّلها إلى طاقة، وماهيّة الجاذبيّة والذرّة وما إلى ذلك، إذ يتعيّن على الذين يبحثون في المادّة في الحوزة العلميّة ملاحظة هذه التطوّرات من خلال استضافة أستاذٍ مختصّ في الفيزياء النظريّة ليفصّل في عدّة دروس ويشرح المسائل بشكلٍ جيّد ليقف السادة على التطوّرات الحاصلة في هذه الحقول؛ فقد حدثت قفزة كبيرة في مجال علم الأحياء والجينات الوراثيّة والنجوم وعلم الهيئة والكون، ويجب على الحوزة مواكبة هذه التطوّرات وعرضها على طلبة العلوم الدينيّة بهدف استيعابها. وأساساً فإنّ علم الهيئة القديم بأفلاكه التسعة المتشابكة، وخاصّة تلك العقول العشرة، لا تنسجم مضامينها مع الآيات الكريمة والروايات الشريفة، وقد قال العلامة الطباطبائي: إن العقول العشرة إنما كانت قائمة على أساس هيئة بطليموس، حيث أريد منها تبرير حركات تلك الأفلاك، فتم لذلك ابتكار عشرة عقول لتناسب تلك الأفلاك في عددها، فلو اتفق أن كانت تلك الأفلاك خمسة وعشرين، لكانت العقول أكثر مما هي عليه وهكذا. ولكن حاليّاً لا توجد مثل هذه المشكلة في علم الهيئة الحديث. إلا أنّ أصل البرهان القائم على ضرورة أن تكون هناك واسطة ورابط بين ذات الحقّ تعالى وبين الكائنات المادّية؛ من حيث إنّ الواحد لا يصدر منه إلا واحد، باقية على حالها، وليس لدينا رواية واحدة تؤيّد ما قيل في الأفلاك. بل هناك روايات تنسجم مع علم الهيئة الحديث، ويمكنكم في هذا الشأن مراجعة الرواية المنقولة في كتاب بحار الأنوار عن أمير المؤمنين×، وغيرها من الروايات الأخرى التي هي أكثر انسجاماً مع علم الهيئة الحديث، وعليه لابدّ من إعادة استعراضها بشكلٍ صحيح.

لقد اختلفت المادة حاليّاً عمّا كانت عليه في السابق اختلافاً كاملاً، فغدت أكثر انسجاماً مع الحركة الجوهريّة؛ ولذلك كان صدر المتألهين يعاني كثيراً ليوفّق بين الهيولى والصورة وبين الحركة الجوهريّة. والخلاصة إنّ علينا في أغلب المجالات إقامة هذه الصلة، وأن نحدّد لها السبل الواضحة، وكما قلت، لابد من إقامة الاجتماعات المشتركة بين الحوزويين والجامعيين.

الوحدة بين الحوزة والجامعة، العوائق والموانع

**المحور التالي هو البحث في مسألة الوحدة بين الحوزة والجامعة، حيث أكد عليها الإمام الخميني كثيراً؛ فالمرجوّ منكم توضيح المراد من هذه الوحدة، وما هو رأي الإمام الخميني في هذا المجال؟**

عندما طرحت هذه الفكرة فرح الإمام الخميني كثيراً؛ حيث كان يراها أساسيّةً، إلا أنه لم يبيّن سبلاً خاصّة لتطبيقها، إذ لم يكن وقته ليتسع لمثل هذه الأمور مضافاً إلى عدم ارتباطها به، حيث تتوقف على سلسلة من الأمور التنفيذيّة والعمليّة يضطلع بها أشخاص يتفرغون لهذه الغاية، وكما تقدم أن ذكرنا فإنّ فرص العمل المشترك كثيرة، فلو أقيمت الوحدة بين الحوزة والجامعة لاتخذت كثيرٌ من مشاكلنا الاجتماعيّة شكلاً أفضل مما هي عليه الآن، ولاختفت الفجوة المفتعلة التي ظهرت في عهد السلطة البهلويّة بين العلوم الجامعيّة والحوزويّة بالمرّة.

**ما هي برأيكم الموانع التي تحول دون تحقّق هذه الوحدة؟**

**أقول ثانية** إنّ من الأفضل أن تقوم تلك اللجنة التي ذكرتها بدراسة هذه الموانع. لكن لو ألقينا نظرة عابرة سندرك أن المانع الأول يكمن في انشغال كلّ واحدٍ بحياته الخاصّة. وهذا أمرٌ طبيعي في مجتمعٍ لا يسع المرء فيه التغلّب على مشاكل حياته الخاصّة إلا بالعنت. وطبعاً علينا في الوقت نفسه أن لا ننسى الخصوم الذين يتربّصون الدوائر ويعملون على إشاعة الفرقة والاختلافات الفكريّة بين هاتين المؤسّستين. وأحياناً يمكن للخلافات السياسيّة أن تكون أرضاً خصبة للتفرقة والتباعد، وكذلك جهلنا بمناهج بعضنا. وطبعاً على المؤسّسة الدينيّة أن تبادر ـ قبل الجامعة ـ للتقرّب منها وتمهّد الأرضيّة المناسبة لهذه الوحدة. وعليها أن تسعى إلى فهم لغة الجامعة وأن تتعرّف الأسلوب الناجع للتعاطي مع الجامعيين، وأن تفهم المناخ الذي يسود تفكيرهم ونفسيّاتهم، ومن ثمّ التحدّث إليهم بما يناسبهم؛ فعلى المؤسّسة الدينيّة أن تتصرّف من منطلق المسؤوليّة لإزالة هذه الفجوة. وإنني طوال مدة ارتباطي بالجامعيين من الطلاب والأساتذة، لم ألمس سوى المحبّة والحفاوة والتعاطف والتعاون والإخاء.

**في الختام، إذا كانت هناك من كلمةٍ تودّون قولها؟**

أرى أنّ الإخوة في مدينة قم والعاملين في مركز أبحاث الحوزة والجامعة، خاصّة سماحة السيّد الأعرافي الذي يتمتع بالمسؤوليّة والنشاط وله علاقة وثيقة بالجامعات، حيث يدرّس فيها مادّة التربيّة الإسلاميّة وغيرها من الموضوعات الأخرى، لديهم الكفاءة العالية لتوثيق وتعزيز هذه العلاقة. وقد حصل هذا المركز ـ ومنذ عام 1361ش/1982م وحتى الآن ـ على تجربة قيّمة في هذا المجال، وقد شكل رافداً مناسباً لهذا المشروع المبارك. ويجب علينا توسيع وتعميق هذه التجربة التي لم نحصل عليها إلا بعد إنفاق الكثير من الأموال. وأنا على أتمّ الاستعداد لتقديم ما أستطيعه من الخدمات إذا ما دعيت إليها. ومن الضروري إقامة الاجتماعات مع الشخصيّات القويّة والمخلصة من الحوزة والجامعة؛ لبيان نقاط ضعف النشاطات السّابقة، ودراسة المعطيات والأساليب، والنظر بدقة في الوضع الراهن والآتي، وتحديد الموانع وسبل القضاء عليها، وعدم الاكتفاء بما أنجز حتى الآن، وينبغي أن لا نقنع بهذا المقدار الذي تحقّق من الوحدة، فإننا إذا لم نسع إلى توثيق وتعزيز هذه الوحدة، فربما بادر الحاقدون إلى القضاء على هذا المقدار الذي تحقّق منها. إلا أن الجهود الجادّة والمشتركة ستعزز من هذه المعطيات وتساعد على رفع مستواها الكمّي والكيفي.

دور الحوزة والجامعة

في أسلمة العلوم الإنسانيّة

د. السيّد يحيى يثربي([[69]](#footnote-70)\*)

ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

1ـ ظهور الحضارة الغربيّة الحديثة

ظهرت منذ حوالي أربعة قرون حركة فكريّة جديدة، شكلت محور الحضارة الغربيّة الراهنة بما تتمتع به من تقدّم وازدهار ضرب بأجرانه على جميع أنحاء الكرة الأرضيّة، وقد كانت هذه الحضارة جديدة في محتواها وفي معطياتها، كما كانت مناسبة لحجم الرقعة الجغرافيّة من حيث الأدوات والإمكانات.

وقد شملت هذه الحضارة جميع الآفاق، بل وتغلغلت في أعماق الأنفس؛ حيث جسّدت بعثة أرضيّة شغلت أذهان الناس وانتفعوا من معطياتها الجبّارة والهائلة. حيث قامت جماعة في رقعةٍ من هذه الأرض بدعوة الناس إلى مناخ فكريّ جديد، وتمكنت من تقديم طرق ناجعة في مجال مكافحة الأمراض، وزيادة المحاصيل الزراعيّة، وتطوير التجارة، وإقامة الأنظمة الإداريّة والحكوميّة الحديثة، والعشرات من الإنجازات النافعة. ولم تجعل هذه الإنجازات حكراً إلى شعوبها أو حصراً على رقعتها الجغرافيّة، بل عمدت إلى تعميمها على جميع أنحاء الكرة الأرضيّة؛ وذلك لأنّ هذا التفكير الجديد قد حمل معه وسائل الانتقال والاتصال الحديثة من الصحف والإذاعة والتلفزة وشبكات الإنترنت والأقمار الصناعيّة.

وقد كان لهذا النوع الجديد من التفكير والحضارة الحديثة إبداعات في مجال العلوم الطبيعيّة والصناعة والتكنولوجيا أيضاً. وكما تقدّم أن ذكرنا فإنّ هذه الحضارة والنمط الفكري ـ وللظروف التي خلقها ـ لم يبق محشوراً في قوقعته، بل تخطّى الحدود الجغرافيّة، وبدأ صراعاً شديداً مع الحضارات الأُخر.

وقد اختبرت الحضارة الحديثة هذا الصراع منذ بداية تكوّنها في مناخها الغربي الذي نشأت فيه، وقد خرجت منتصرة ومرفوعة الرأس في صراعها هذا مع المذهب المتمثل في سلطة الكنيسة والحكومات الاستبداديّة، وأقرّت مذهب الشك والتعدديّة([[70]](#footnote-71))، وعملت على تهميش الدين، وأقامت الحكومات الديمقراطيّة على أنقاض الحكومات الاستبداديّة.

2ـ الواقع الفكري للحضارة الحديثة

إنّ الواقع الفكري للحضارة الغربيّة الحديثة، عبارة عن:

1ـ 2ـ إعادة تقييم العقل

كان الاعتقاد السائد منذ القدم يقوم على أنّ للعقل قابليّة فهم حقائق العالم وإدراكه، بحيث يكوّن رؤية عينيّة وخارجيّة صحيحة وواقعيّة عن العالم. وتعود جذور هذا الاعتقاد إلى الفيلسوفين اليونانيين الكبيرين: (أفلاطون) الذي كان يؤمن بنظريّة المثل، بمعنى أنّ كلّ المعلومات كانت موجودة في ذواتنا وعقولنا الباطنة، غاية الأمر أننا قد نسيناها ولابد لنا كي نستذكر تلك الحقائق المنسيّة من ملاحظة العالم الخارجي، وعلينا أن نتعلمه ونمارسه.

والآخر (أرسطو) الذي كان يؤكد قابليّة العقل وكفاءته من جهةٍ أُخرى، حيث يذهب إلى تقديم العقل على التعليم ويراه هيوليّاً، وبعد التعلم يراه فعليّاً. مما يُثبت قيام اعتقاد (أرسطو) على وجود جميع المعلومات لدى العقل بالقوة، وأنه بحاجة إلى إيصالها الى مرحلة الفعليّة فحسب.

وخلافاً لذلك فقد تنزل العقل عن هذه المرتبة في الفكر الغربي الحديث، بحيث كان يتعيّن الحصول على جميع الموضوعات من مصدرٍ واحد، وإلا كانت عديمة السند وفاقدة للقيمة. وتكتمل هذه الرؤية من خلال العنصر الآتي.

2ـ 2ـ الطبيعة بوصفها المصدر الموثوق لا غير

يذهب التفكير الغربي الحديث إلى أنّ المعيار الوحيد الذي يقبله العقل هو الذي تثبت صحته من خلال ارتباطه بالطبيعة ودعمه بالواقع الخارجي، وإلاّ كان مجرّد افتراض أو خيال ذهني لا يتمتع بأيّ قيمةٍ علميّة، والطبيعة ـ بالمعنى العام للكلمة ـ تعني الحقيقة الخارجيّة التي تكون بمتناول أيدينا، وتختلف معطياتها عن معطيات (ما وراء الطبيعة) تماماً.

وهذه الرؤية وإن أنكرت كفاءة العقل واستغناءه الذاتي، ولكنها بعد إنكار الوحي والمكاشفة منحت العقل مرجعيّة منحصرة.

3ـ 2ـ التقدّم أساس التنوير الغربي

يُعدّ التقدّم من العناصر الأساسيّة للتنوير الغربي الذي أفرز الحضارة الحديثة. في حين كان العالم الغربي السابق للتنوير يرى نفس رؤية المجتمعات الشرقيّة نفسها في منح الأصالة للتعاليم والتقاليد الموروثة. وكانت تحيط الشخصيّات الماضية بهالة من التقديس، وتنظر إليهم بوصفهم أبطالاً لا سبيل إلى قهرهم والتغلب عليهم، وكانت آراؤهم تشكل المحور الأساس لجميع المسائل، وكانت جميع الجهود تصبّ في فهم وحفظ الموروث.

وبذلك أخذ الغرب بتغيير اتجاهه بمقدار مئة وثمانين درجة، فأهمل النظر إلى الماضي، وأحلّ محلّه الاهتمام بالمستقبل. فلم تعد الأنظار مقصورة على الأساتذة، بل أخذت تطالب المتعلم بالتفوّق على أُستاذه والإتيان بجديدٍ، أو في الأقل تقديم ما يعدّ مكمّلاً لجهود أُستاذه.

4ـ 2ـ أصالة الإنسان

يسمو الإنسان في التفكير الغربي ليبلغ مرتبة الإله، ويغدو محوراً لجميع الأشياء، فهو كائن عالمٌ ومقتدر وحرّ ومسيطر على سائر الكائنات، ومن خلال جعل مصلحته محوراً للخير والشرّ في حياته الفرديّة والاجتماعيّة يحدد وظيفة جميع الأمور؛ فهو يتعرّف على طبيعة الأشياء ويتصرّف فيها. ويحدّد القيم في ضوء مصالحه ولذاته، ويدير أُمور المجتمع وشؤونه بوحي من إرادته واعتباراته. حتى أصبح بإمكانه التصرّف في الظواهر الاجتماعيّة. والنظر إلى أفراد الإنسانيّة بعين المساواة، بحيث يمكن لكلّ فرد أن يقيم حياته على أساس ما يراه ضامناً لسعادته؛ وفي ضوء هذه الأصالة لا يتحرّر الإنسان من عبادة الله فحسب، بل لا يقرّ سيطرة أيّ شخص على غيره، ويطرح الديمقراطيّة بوصفها أفضل الحلول لتحرير الإنسان من ربقة سلطة الآخرين.

وانطلاقاً من هذا التفكير قال المفكر الألماني الشهير (كانط) وهو أحد رواد التفكير الحديث: >إنّ الحكومة التي تقوم أحياناً على أساس الخير للناس... هي حكومة متسلطة... وهي من أسوأ ما يمكن تصوّره من أنواع الحكومات المستبدة<.

3ـ الحضارة الحديثة والإسلام ، معضل التضادّ في العلوم الإنسانيّة

ليس هناك من شك في وجود التضادّ بين الشرق والغرب بشكلٍ عام، أو بين الفكر الإسلامي والحضارة الغربيّة الحديثة بشكل خاص. وقد تجلّى هذا التضاد بعد قيام الحكومة الإسلاميّة في إيران بشكل أوضح.

لقد كانت مواجهتنا للغرب في مجال العلوم الطبيعيّة والعمران والثروة بحكم تقابل الوجود والعدم، أي أننا لم نكتشف الصناعة أو التقنيّة الغربية، وعليه لم تكن لدينا مندوحة من أخذها من الغرب والعمل على تأصيلها للاستفادة منها والعمل على استثمارها كوسيلة لإدارة وتطوير حياتنا الفردية والاجتماعية.

ولم تكن هناك مشكلة سوى المشكلة الإداريّة، أي كان من الضروري لمجتمعنا أن يمتلك التكنولوجيا الحديثة، دون أن تكون هناك أيّ مشكلة من الناحية الدينيّة والثقافيّة، وحتى التضاد بين العلم والدين الماثل في مجتمعنا إنما يقوم على تقليد الغرب، إذ خلافاً للغرب فإنّ هذه المسألة ولأسباب عديدة لا تحظى بأهميّة في مجتمعنا.

وأما في مجال العلوم الإنسانيّة، فيعدّ التضاد بين الدين والتقاليد السائدة في مجتمعنا وبين معطيات الفكر الغربي الحديث مسألة في غاية الأهمية، وفيما يأتي نشير إلى بعض موارد هذا التضاد:

1ـ 3ـ التضاد المعرفي

ذكرنا أنّ البناء المعرفي لدى الغرب يقوم على عدم اعتبار العقل المجرّد من التجربة، ونتيجة لذلك فقدت المسائل الميتافيزيقيّة والكثير من القيم الأُخرى مكانتها.

2ـ 3ـ التضاد في اعتبار السند

إنّ التفكير الغربي الحديث إنما يعد المنافذ العقلية إذا كانت مدعومة بالوقائع الخارجيّة الملموسة، وكان لها سندٌ من الطبيعة بالمعنى العام للكلمة، وعليه تسقط عن الاعتبار الكثير من التعاليم النظريّة والعملية المستندة إلى الوحي والنصوص الدينيّة. في حين أننا في مجال التفكير الإسلامي نرجع إلى الوحي والنصوص الدينيّة بوصفها سنداً معتبراً.

3ـ 3ـ التضاد في رؤية الإنسان

يقع الإنسان في الفكر الغربي الحديث محوراً لكلّ شيء، فقد احتلّ مكان الإله، وأصبحت مصالحه محوراً للخير والشر، وسنّ التكاليف والقوانين. في حين تذهب الأسس المقبولة في التفكير الإسلامي إلى أنّ إرادة الله وأوامره هي المحور لجميع الأحكام والقيم، وأنّ الغاية من جميع التكاليف والسلوكيات لا تعود إلى تلبية الحاجات الطبيعيّة والمنافع الدنيوية، بل للحصول على السعادة الأُخرويّة.

وعليه، فإنّ الغرب يتحدّث عن الحقوق الطبيعيّة للإنسان، بينما نمنح ـ نحن ـ الأصالة للحقوق الشرعيّة. ولذلك يحتدم حاليّاً صراعٌ حادّ بين موروثنا الفكري وبين الأفكار الغربيّة الحديثة في مختلف مجالات العلوم الإنسانيّة، سواءٌ في ذلك العلوم المعرفيّة والميتافيزيقيّة والحقوقيّة والسياسيّة والاقتصادية والأخلاقيّة، والسعادة الفرديّة والاجتماعيّة وما الى ذلك...

4ـ أسلمة العلوم الإنسانيّة ودور الحوزة والجامعة

ما هو المراد من أسلمة العلوم الإنسانيّة؟

يمكن تصوير العلوم بما لها من صفة الأسلمة على ثلاثة أشكال:

**الأول:** أن نرى الإسلام والنصوص الدينيّة مصدراً لهذه العلوم، بمعنى تمخّض هذه العلوم من رحم المصادر الدينيّة.

**الثاني:** أن نأخذ هذه العلوم من مصادر أُخر، ونمنحها صبغة إسلاميّة من خلال الظروف اللازمة للفعل والانفعال في طرفي القضيّة.

**الثالث:** أن يبادر المفكرون من المسلمين من خلال الالتفات الى المشاكل الإنسانيّة العامّة إلى تأسيس العلوم الإنسانيّة والاستفادة من جميع المصادر لرفع مستواها.

والتصوّر الأوّل يرتبط بأُصول الدين والأحكام الشرعيّة التي لا يمكن قيامها إلاّ من خلال الاهتمام بالتعاليم الدينيّة ومصادرها. وبطبيعة الحال ينبغي أن لا يكون هناك تضادٌ بينها وبين العقل، إذ إنّ الدين الإسلامي ـ خلافاً للديانة المسيحيّة ـ لا يفصل الإيمان عن العقل.

وأما فيما يتعلق بالمسائل الأُخر، من قبيل: السياسة والحقوق والأخلاق والاقتصاد والإدارة والتربية وما شابه ذلك، فلابد من القيام بأعمالٍ تأسيسيّة، بمعنى الاطلاع على معطيات الغرب والعمل على نقدها، وإضافة معطياتنا إلى ما نرتضيه من المعطيات الغربية لتأسيس علومٍ إنسانيّة مؤصّلة ومؤسلمة، وهذا هو الافتراض الثالث.

وأما إذا أعملنا الافتراض الثاني، فعلينا تقليد الغرب من جهة، وتجاهل الإسلام من جهةٍ أخرى. ومن خلال الالتفات إلى هذا التعريف لأسلمة العلوم الإنسانيّة، علينا تقييم النشاط الجامعي والحوزوي، ومن ثَمَ نطرح المقترحات اللازمة لتحسين الجهود في هذا المجال:

1ـ 4ـ نشاط الحوزة والجامعة في مجال أسلمة العلوم الإنسانيّة

اقتصر نشاط الحوزة العلميّة حتى الفترة المتأخرة على المسائل الفقهيّة والأعمال التبليغيّة، فحتى المسائل الاعتقاديّة كانت تبحث بوصفها من الأمور الهامشيّة. وبعد الحرب العالميّة الثانية دخلت إلينا الأفكار الشيوعيّة من جهة، كما تغلغلت معطيات العلوم الحديثة في مختلف ميادين العلوم الإنسانيّة من جهةٍ أُخرى. واقتصر جلّ اهتمام الحوزات العلميّة في السنوات المتأخرة على ردّ الأُسس الفكريّة الشيوعيّة، ولم تبذل تلك العناية المطلوبة تجاه المسائل والموضوعات الأُخر. وبعد انتصار الثورة الإسلاميّة دعت الحاجة إلى بذل المزيد من الجهود في هذا المجال.

وأما مراكزنا الجامعية، فبرغم أنه كان ينبغي عليها لأسباب مختلفة أن تسبق الحوزة العلميّة في هذا النشاط، إلاّ أنها ـ وللأسف الشديد ـ لم تقم بأي نشاط يذكر في مجال تأسيس العلوم الإسلاميّة، لا قبل الثورة ولا بعدها.

لماذا حصل الإخفاق في إبداع إلهيات حديثة إسلامية ذات حضور عالمي؟

تمثل الإلهيّات أساس تفكيرنا ونظامنا الديني، وقد رصدنا الكثير من أجلها بأكبر اهتمامنا، إلاّ أنّ الحوزة والجامعة لم يحالفهما النجاح حتى الآن في تدوين إلهيّات حديثة يمكن طرحها على المستوى العالمي. ويبدو أنّ أسباب إخفاق الحوزة والجامعة في هذا المجال تتلخص فيما يأتي:

أ ـ التصوّر الخاطئ عن الفكر الغربي

غالباً ما ننظر إلى الغرب بوصفه كياناً يعاني فراغاً فكريّاً وانحرافاً أخلاقيّاً واعتبرناه نمراً ورقيّاً. في حين أنّ هذه الرؤية تثبت ضعفنا وقصور باعنا وسطحيتنا. ومما لا شكّ فيه أنّ المفكرين الغربيين في العصر الحديث قد حطموا قيود الأساطير والتقاليد الموروثة، وأخذوا يخوضون غمار البحث برؤية جديدة وثقة عالية بالنفس، وأعادوا النظر في كلّ أنحاء الوجود ومظاهره ابتداءً من الذرّة إلى المجرّة، ومن المادّة إلى الفكر والثقافة والماضي والمستقبل والفنون والصناعات والأساطير.

إنّ الإنسان الغربي لم يشتطّ حتى في ابتعاده عن الدين. فهو إنما تمرّد على الدين الذي يمنح الجنان من خلال التضحية بالعقل. وكان الغرب يستفهم ويسأل عن الأسانيد المعتبرة كيما يقبل الأفكار ويعتنقها. وهذا هو مقتضى المنطق والعقل. لقد بذل المفكرون الغربيون جهوداً كبيرة في مجال المعرفة والسياسة والاقتصاد والإلهيّات، ولا تزال جهودهم متواصلة في هذه المجالات للوصول الى نتائجَ جديدة.

إلاّ أننا لم نأخذ هذه الجهود الصادقة بجدّيّة أبداً، كما أننا لم نشارك في هذه الجهود المخلصة.

ب ـ ضعف التنظير في إعداد البديل للديانة المسيحيّة

تعرّف الغرب على الدين من خلال مصداقه المسيحي، وليس من شكّ في أنّ المسيحيّة لم تعكس صورة ناصعة عن الدين؛ فإنّ إلهيّاتها غير المعقولة في مجال الأُصول، وتعاليمها التي لا تنسجم مع الوجدان والتي لا تتفق وحرمة الإنسان في مجال الفروع، عرّضت هذا الدين لأضرار فادحة. وإنّ أُصولاً من قبيل: الثالوث والتجسّد والتضحية وطقوس العشاء الأخير والاعتراف وصكوك الغفران، مضافاً إلى ماضي الكنيسة غير المشرّف وسلطتها في القرون الوسطى، تمنح الإنسان الغربي الحقّ كاملاً في التمرّد على هذه الديانة.

فهل قدّمنا بدورنا برغم جميع الإمكانات العلميّة المتاحة في الحوزة والجامعة طرحاً مدروساً لعرض الدين الإسلامي الحنيف بوصفه خير بديل عن المسيحيّة؛ لما يحتوي فيه من الأُصول المعقولة والفروع المنسجمة مع الفطرة؟!

إننا ـ وبدلاً من التأسيس لإلهيّات عالميّة ـ اكتفينا بالبحوث التقليديّة أو سرنا على ذات النهج الذي سلكته الإلهيّات المسيحيّة المتداعية والانشغال ببحوث غير ذات صلة، من قبيل: التضاد بين العلم والدين، ولغة الدين، والتفسير التاريخي وتناغم المتون، والتجربة الدينيّة، والشك والإيمان وما إلى ذلك.

ج ـ هدر الطاقات

إننا نهدر الإمكانات والطاقات لإسبابٍ كثيرة، ويمكننا بهذا الشأن أن نذكر الأسباب الآتية باختصار:

ـ انعدام المنهج المنتظم، حيث لا نعرف من أين بدأنا وإلى أين انتهينا؟ فالنشاطات في غالبها مشتتة ومتأثرة بأعمال الترجمة، كما أنها متأثرة بالسياسة في بعض مواردها، لذا برغم أننا لم نتداول فيما لدينا من علم المنطق والمعرفة ومسائل من قبيل: المقولات، والحدّ، والرسم، بدأنا مناقشات حادّة لأفكار (كانط) و(هيجل) و(راسل) و(بوبر).

ـ الجهود المشتتة، وهذا المورد متفرع بدوره عن المورد السابق، فحينما لا يكون هناك منهج منتظم، أو برنامج أو غاية محدّدة، فسوف تكون الجهود الناتجة عن ذلك بطبيعة الحال مشتتة وغير مترابطة. وكما أنه لا يمكن أن يكون لنا أبحاث جادّة في مجال صناعة المونتاج المقطعي، كذلك لا يمكن أن نحظى بتحقيقات منظمة ومتماسكة في حقل الإلهيّات. ولذلك من دون أن ندرك مدى تقدّمنا وما هي المشاكل التي تواجهنا؟ غالباً ما نخلق المشاكل بأنفسنا، فتارة نثير مسألة الأسس الديالكتيكيّة، وتارة ثانية نستعرض مسألة القبض والبسط، وثالثة نبحث التناغم، ورابعة مكانة التحديث!

ـ النفعيّة، من الطبيعي في ظلّ هذه الفوضى أن يتلفع البعض بعباءة التعليم والتحقيق، وذلك في ظل غياب المتابعة والمحاسبة، فيقدمون على كلّ ما يحلو لهم! فيبادر البعض إلى مهاجمة المعرفة الغربية، ويظهر من يهاجم (كانط) و(هيوم)، ويبرز من يسمّي نفسه فيلسوفاً. وليس من البعيد أن يظهر غداً من يعرّف نفسه على أنه باحثٌ في القرآن، وبعد غدٍ نواجه متكلماً مناهضاً للفلسفة، ويظهر في هذه المعمعة بعض المتحينين للفرص، فيشغلون أحياناً مناصب في العديد من المراكز التعليميّة والمؤسسات البحثية ليقوموا بتوزيع الأجوبة الجاهزة عن جميع الأسئلة؛ لأنهم سادة هذه المشاريع. فلا وجود لبرنامج منظم، ولا وجود لهدفٍ محدّد، وهم في مأمنٍ من أنّ أحداً سوف لن يسألهم: ما الذي تمّ تحقيقه في هذا الكمّ الهائل من المراكز القانونيّة الحكوميّة وغيرها؟

2ـ 4ـ المقترحات

في ظلّ هذه المشاكل، يمثل أمامنا طريقان:

ـ مواصلة الوضع الراهن.

ـ العمل بشكلٍ منطقي بغية إعداد الأرضيّة الإسلاميّة لأسلمة العلوم.

ومن الواضح أنّ الاستمرار في الوضع الراهن لا يؤدّي إلى شيءٍ. وعليه، لابدّ من العمل بشكل عاجل للقيام بمسار منهجي يهدف إلى تأسيس علوم إنسانيّة إسلاميّة. ولكن، من أين نبدأ؟ وما هي الأعمال التي ينبغي إنجازها؟ أرى ضرورة إعطاء الأولويّة بشكلٍ جادّ للموارد الآتية:

أ ـ حشد الطاقات

فمن المهم جدّاً أن نعثر على طاقات فاعلة ومخلصة تبذل كلّ وقتها في البحث مع الحفاظ على القناعة بمستويات العيش المتوسطة.

ب ـ التخطيط وتحديد نقطة الانطلاق وبيان المسار التكاملي

علينا مثلاً تحديد البداية لتأسيس علم معرفة الإنسان الإسلامي أو الحقوق أو السياسة الإسلاميّة، وكيف يمكن التأسيس لنظامٍ علميّ مقبول لمواجهة الرؤى الغربيّة والوثوق بأنها ستكون مقنعة لأصحاب الرأي في هذا المجال؟

ج ـ المركزيّة والتنسيق

لا شكّ في أنّ سعة رقعة العلوم وتعدد فروعها لا يتناسب مع الجهود الفرديّة؛ فلابد إذن من اضطلاع مجموعة بحثية كفوءةٍ بهذه المسؤوليّة الخطيرة.

د ـ تعزيز الأسس

لا يخفى على الخبراء قيام العلوم الإنسانيّة الحديثة على الأُسس الفكرية الجديدة لدى الغرب. ونتيجة لذلك فإنهم لا يعترفون بالأُسس والمصادر الميتافيزيقيّة. من هنا يتعيّن علينا لضمان إمكانيّة المنافسة مراجعة أُسسنا الميتافيزيقيّة بدقة، وأن نستعرض أُسساً ثابتة للعلوم الإنسانيّة الإسلاميّة من خلال رفع الإشكالات والنواقص.

هـ ـ تأسيس نواة مركزيّة قابلة للتطوير

كما تقدم أنْ ذكرنا، فإنّ مراكزنا الفكرية مبتلاة ـ للأسف الشديد ـ بتشتيت الجهود، ولذلك لا نجد ارتباطاً بين مجموعة علومنا الإنسانيّة بجذع متين مع النواة المركزيّة. ففي حين تغتنم المجتمعات المتقدّمة أوقاتها لحظة بلحظة، مستفيدة من أعقد الوسائل وأكثرها تطوّراً، تجدنا في العالم الثالث نمضي أكثر أوقاتنا بأعمال رتيبة متكرّرة لا تقوم على أُسس متينة، ومراكزنا البحثية رغم كثرتها ليس لها أيّ ارتباطٍ ببعضها، ولا يعدّ جهد أيّ باحث امتداداً لجهود باحث سابق له. في مثل هذه الظروف كان ينبغي على أولئك الذين يديرون دفة أبحاث العلوم الإنسانيّة أن يكونوا أكثر فاعليّة مما هم عليه، أو يواصلوا العمل بجديّة أكثر، كي ينعم مجتمعنا بتيّار ومسارٍ بحثي ممنهج تصبّ فيه كل الجهود في حلّ مشاكل محدّدة. وأن يشكل الماضي تمهيداً للمستقبل، وأن يكون المستقبل امتداداً للماضي، وأن يكون كلّ باحث سنداً لباحث آخر، وكل مؤسّسة ظهيراً لمؤسسة أخرى، ويكون الجميع في خدمة دوحة كبيرة ومثمرة في مجال العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة.

لا شكّ في كفاءة الإسلام والفرد الإيراني في تقديم العون للإنسانيّة في اكتشاف سبلٍ جديدة من خلال استعراض مجموعة متكاملة من العلوم الإنسانيّة على المستوى العالمي، فإذا أمكننا مدّ العقول ببضاعةٍ فكريّة وثقافيّة ذات جودة عالية، فليس هناك من شكٍّ في أنّ العقول ستعمل على فهمها وتقبّلها. ومن هنا تتجلّى مسؤوليتنا ومسؤوليّة الإسلام والعقل والوجدان، فعلينا أن لا ننسى رسالتنا في هداية الناس وبيان الطريق لهم. ولحسن الحظ إذا كانت عقائد الناس في الأزمنة الغابرة خاضعة لسيطرة الحكومات، فإننا حاليّاً نقترب شيئاً فشيئاً من مرحلة ينعم فيها الناس في جميع أرجاء العالم بحريّة التحديد والاختيار بأنفسهم دون تدخل ضغوطٍ خارجة عن إرادتهم. فإن عملنا على تأسيس مجموعة من العلوم الإنسانيّة القائمة على التعاليم الإسلاميّة والعقل والفطرة لغدا من السهل علينا تعميمها على أجزاء كبيرة من العالم وتصديرها قبل كلّ شيء إلى البلدان الغربيّة التي تقبل على كلّ شيء بذهنيّة منفتحة. ولكن مما لا شكّ فيه فإنّ إنجاز مثل هذا المشروع رهنٌ بتوفر العقول والمعلومات والبحوث والتخطيط والمثابرة. وإننا بحاجة إلى أدوات ومناهج دقيقة ومدروسة. وربما كان من الضروري أن نبدأ العمل من الصفر، فمن غير المهم أن نواصل عملاً غير متكامل الأبعاد، بل المهم أن نباشر العمل.

أسلمة العلوم الاجتماعيّة

وخلفيات القطيعة بين الحوزة والجامعة

حوار مع د. محمّد حسين البناهي([[71]](#footnote-72)\*)

ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي

بين الأصالة والأسلمة

**نشكركم على الفرصة التي أتحتموها لنا للحوار معكم. تعلمون أنّ من المسائل المهمّة التي تمّ تداولها في بلادنا بعد انتصار الثورة الإسلاميّة مسألة أسلمة العلوم. وبطبيعة الحال لم تكن هذه المسألة من الأمور المستحدثة فيما يتعلق بغير إيران، حيث برز في سائر البلدان الإسلاميّة من المفكرين الذين صدعوا بآرائهم حول العلوم الإسلاميّة. فكيف ترون واقع هذه المسألة في إيران؟ وهل هي مستحدثة، بمعنى أنها ظهرت بعد انتصار الثورة، أو أنها قديمة؟**

في حدود معرفتي لم يكن بحث أسلمة العلوم بمعناه الجامع والشامل مطروحاً قبل انتصار الثورة الإسلامية بشكلٍ جاد، وإنما تبلورت هذه المسألة بعد انتصار الثورة الإسلامية.

هناك مصطلحان فيما يتعلق بتعديل العلوم وتصحيح مسارها في مجتمعنا، وهما: أسلمة العلوم وتأصيلها، وهناك من يعتبر مفهوم التأصيل أوسع وأشمل من مفهوم الأسلمة، فما هو رأيكم؟

\* أجل، هو كذلك، فالتأصيل أعم من الأسلمة، فإنّ ما يتمّ تداولـه في بلدان العالم الثالث هو كيفيّة الاستفادة من العلوم الوافدة من الغرب، بما يناسب وشعوب العالم الثالث، إسلاميّة كانت أو غير إسلامية، وعليه يكون مفهوم التأصيل أكثر استيعاباً، بينما لا يتداول مفهوم الأسلمة إلاّ في أوساط الشعوب الإسلاميّة، وقد تمّ طرح هذا المفهوم قبل ثلاثة عقود أو أربعة على أبعد تقدير، ولم يتمّ تداولها في إيران إلاّ بعد انتصار الثورة الإسلامية.

استحالة الأسلمة وإقامة التأصيل

**ما هي أهم التصوّرات الممكنة بالنسبة لأسلمة العلوم، وما هو المعنى الصحيح لأسلمة العلوم برأيكم؟**

في الحقيقة لست أرى مفهوم (أسلمة العلوم) صحيحاً، إلاّ في حدود ضيّقة جدّاً، وذلك بأن نقول: إنّ أسلمة العلوم تعني الاستفادة منها لغايات إسلاميّة، كإقامة المجتمع الإسلامي، أو الإنسان المتكامل أو المسلم الحقيقي. فبهذا المعنى ـ وهو معنى بعيد بطبيعة الحال ـ ربما أمكن الحديث عن نوعٍ من أسلمة العلوم. إلاّ أنني أرى عدم صحّة ذلك بالمعنى الصحيح للكلمة، سواءٌ فيما يتعلق بالعلوم الطبيعيّة والتجريبيّة أم العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة؛ وذلك لأنّ مفهوم (أسلمة العلوم) يعني معالجة العلوم القائمة، والتي تكاملت في غالبها في البلدان الغربيّة، وذلك من خلال إجراء عمليّة الأسلمة عليها جراحيّاً، بهدف جعلها قابلة للتطبيق في مجتمعاتنا الإسلاميّة. وأرى أنّ هذه العمليّة غير ممكنة ولا معقولة. نعم، من الممكن بمعنىً آخر ربط أسلمة العلوم بتأصيلها في البلدان الإسلاميّة، وذلك بأن تعمل البلدان الإسلاميّة على تأصيل العلوم الغربيّة، وبما أنّ تلك البلدان إسلاميّة في واقعها، فستغدو تلك العلوم إسلاميّة تبعاً لتأصيلها. ولكن بالمعنى الدقيق للكلمة لست أرى مفهوم أسلمة العلوم صحيحاً.

ربما أمكن توضيح هذا البحث بشكلٍ أفضل فيما لو قسّمنا العلوم إلى: علوم تجريبية وطبيعيّة، وعلوم إنسانيّة واجتماعيّة، فالعلوم الطبيعيّة والتجريبيّة بما تحمله من الخصوصيّة التي تجعل منها علوماً قابلة للتطبيق في مختلف الظروف والبلدان ولمختلف الغايات، فلا يختلف الأمر في تفسير ظاهرة مناخيّة فيما لو حدثت في بلد إسلامي أو غربي، حيث إنّ ماهيّة هذه الظاهرة واحدة في كلا البلدين، وعليه لا يكون هناك معنىً لأسلمتها إلاّ بذلك المعنى البعيد الذي تقدّمت الإشارة إليه. وأما العلوم الاجتماعيّة فلا تحمل خصوصيّة التعميم، كما هو الحال بالنسبة للعلوم الطبيعيّة، ولذلك يكون هناك معنىً لبحث تأصيلها وأسلمتها من عدمه، ولكن بدلاً من مفهوم أسلمتها يمكن برأيي الحديث عن (إنتاج علوم اجتماعيّة إسلاميّة). وذلك بأن يعمل علماؤنا على إبداع أُسس العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة، ومعرفة أساليب العلوم الاجتماعيّة في ضوء الفلسفة الإسلاميّة، ومن ثمّ يتمّ العمل من خلالها على صنع قوالب للخروج بنظريّات في تفسير ظواهر العلوم الاجتماعيّة، وعندها سيمكن إبداع علوم اجتماعيّة بعد صبّها في قوالب إسلاميّة مختلفة عن القوالب الموجودة في العوالم الغربيّة. وسيغدو من السهل علينا الحديث عن العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة. وهذا عملٌ إبداعي وتأسيسي، إذ ليس فيه أخذ للعلوم الاجتماعيّة القائمة والموجودة حاليّاً في العالم الغربي، والعمل على أسلمتها من خلال إجراء بعض التعديلات عليها. وعليه، لا أرى بحث أسلمة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الراهنة مناسباً.

وأمّا إبداع العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة بالشكل الذي أشرت إليه، فهو قابل للبحث، كما هو قابل للتحقق. وبالالتفات إلى أننا نروم من خلال هذه العلوم بيان وتفسير الظواهر الاجتماعية القائمة، فلو أمكننا التأسيس لمثل هذه العلوم الاجتماعية، ينبغي أن يكون تفسير وبيان هذا العلم للظواهر أسمى وأفضل مما هو واقع في البلدان الغربيّة، وأن يغدو نافعاً في فهم الظواهر الاجتماعيّة والإنسانيّة في بلداننا، وأن يغدو نافعاً للآخرين أيضاً، وينبغي تسجيل امتياز الأسلمة بمعنى قابليّة هذه العلوم على تقديم معرفة أفضل عن الظواهر المبحوثة، وإلاّ كانت عمليّة الأسلمة هذه مجرّد تغيير ظاهري واسمي لا غير.

**أستنتج من كلامكم أنّ العلوم الإنسانيّة لما كانت قائمة على قوالب مناسبة للمجتمع الغربي، يمكننا أيضاً إبداع علومٍ إنسانيّة من خلال قوالب تتناسب ومجتمعنا وثقافته الإسلاميّة، ويمكن حينها تسميتها بالعلوم الإسلاميّة، وإنّ أسلمة العلوم الإنسانية أنما تعقل في ظلّ هذا الافتراض.**

بطبيعة الحال يقع كلامي هذا ويكون صحيحاً في دائرة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، دون العلوم الطبيعيّة.

فقدان العلوم الاجتماعية قدرة التعميم

**ما هي برأيكم أدوات المنكرين حتى لهذا المستوى من الأسلمة والتأصيل الذي ذهبتم إليه؟ وما هي الأسس التي يعتمدونها في ذلك وتنكرونها عليهم؟ بعبارة أُخرى: على أيّ قاعدة يقوم إنكار جميع أنواع التأصيل أو إبداع علم الاجتماع الإسلامي؟ وهل هناك اتفاق في الغرب بشأن هذه الأُسس؟**

ربما كانت إحدى أُسسهم تكمن في اعتبار العلوم الاجتماعية كالعلوم الطبيعيّة والتجريبيّة قابلة للتعميم، بمعنى إمكان اعتبار هذه العلوم منفصلة عن ظروفها التاريخيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، وقد كان هذا الاتجاه سائداً في الغرب، حيث الرأي السّائد على إمكان دراسة العلوم والموضوعات والظواهر الاجتماعية على غرار الظواهر الطبيعيّة، واكتشاف القوانين الإثباتيّة، التي هي من قبيل القوانين الطبيعيّة قابلة للتطبيق في أنحاء العالم كافة وجميع التواريخ والحضارات والبلدان. حينما نأخذ العلوم الاجتماعيّة الغربية حالياً للإفادة منها نكون قد افترضنا ـ شئنا أم أبينا ـ تجرّد هذه العلوم عن ظروفها التاريخيّة والثقافيّة والاجتماعيّة الغربيّة، وأنّ بإمكاننا الإفادة منها على غرار علم الفيزياء والطب في حلّ مسائلنا. وهذا افتراض يتمّ التشكيك به حاليّاً حتى في البلدان الغربيّة أيضاً. ونحن بدورنا إذا أردنا العمل على تأصيل العلوم الاجتماعيّة، فعلينا قبل كلّ شيء أن نردّ هذا الافتراض، وبعد ذلك يكون هناك معنىً لتأصيل العلوم الاجتماعيّة الغربيّة بعد إجراء سلسلة من التغييرات والتعديلات عليها لجعلها ملائمة وناجعة في دراسة ظواهرنا الاجتماعيّة. وبطبيعة الحال لابد من توظيف مختلف الأساليب لتأصيل تلك العلوم، وهذا ما قام به حتى الغربيون أنفسهم بمعنىً من المعاني، حيث أخذ الغرب في برهةٍ زمنيّة كمّاً كبيراً من العلوم أو الأفكار الاجتماعيّة في البلدان الإسلاميّة، وعمل على تأصيلها، بمعنى تطبيق هذه العلوم وجعلها ملائمة لظروفهم التاريخيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، فانتفعوا بذلك كثيراً، كما انتفعوا بهذا التأصيل في دراسة مشاكلهم ومسائلهم الاجتماعيّة إلى حدّ ما. وبإمكاننا حاليّاً عمل الشيء ذاته في تأصيل هذه العلوم بما يتناسب وتقاليدنا.

**في الحقيقة ترمي رؤيتكم إلى بيان أنّ النظريّات المطروحة بشأن مختلف العلوم الإنسانيّة إنما كانت ردود فعل للمسائل والمشاكل التي واجهتهم وسعوا إلى حلها، فتمخضت تلك الحلول عن هذه النظريّات.**

هذا صحيح إلى حدٍ كبير، فإنّ أحد فروع علم الاجتماع يتمثل في علم الاجتماع المعرفي، ومن البحوث المهمّة لهذا العلم أنّ هناك ارتباطاً وثيقاً لتأسيس العلوم وتطوّرها في الظروف الاجتماعيّة التي تشكل مهداً لها. أي هناك ارتباط وثيق بين الظروف الاجتماعيّة الخاصّة ونوع العلوم التي تنشأ وتترعرع في ظلّ ظروفها. فإذا أخذنا ذلك بنظر الاعتبار تعيّن علينا القول بأنّ العلوم التي تكوّنت وترعرعت في العالم الغربي إنما تنطبق على ظروفه الاجتماعيّة الخاصّة على الأصعدة الثقافيّة والاقتصاديّة والسياسيّة. في حين أننا حينما نأخذ هذه العلوم من الغرب لا نجدها ملائمة لظروفنا الاجتماعيّة، أي أننا لا نستطيع القول من خلال علم الاجتماع المعرفي بأنّ هذه العلوم قد ترعرعت في هذا المهد، وأنّ ما تمخّض عنه هذا المهد مفيد، والجهود المبذولة لحل المشاكل العالميّة مفيدة، ويمكن تطبيقها وإجراؤها في كلّ مجتمع، بل إنّ علم الاجتماع المعرفي يضع أمامنا هذه الحقيقة التي تقول بأنّ العلوم الاجتماعيّة التي تطوّرت في المجتمعات الغربية إنما هي نتاج تلك المجتمعات، فهي تناسب ظروفها التاريخيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، وليس من النافع تقليدها في البلدان الفاقدة لتلك الظروف، فلو أننا تركنا التقليد في معالجة المشاكل التي تواجهنا في بلدنا ومجتمعنا، وكان لنا نوعٌ من الاستجابات الفاعلة والخلاقة لخرجنا من ركام التحقيقات والدراسات بنظريّات مختلفة تناسب مجتمعنا، وستثبت صحتها من خلال فاعليتها على الصعيد العملي.

**هل يمكن من خلال ما تقدّم التفريق بين مفهومي الأسلمة والتأصيل في أنّ التأصيل ناظرٌ إلى تلك الظروف والخلفيّات الاجتماعيّة التي تشكل مهداً للعلم، في حين أنّ الأسلمة تنظر إلى تلك الأُسس والقوالب المفترضة ويتمّ إثباتها في موضعٍ آخر، والتي لو تمّ الاهتمام بها لتركت تأثيرها على مختلف فروع هذا العلم؟**

**بعبارةٍ أُخرى: إنّ التأصيل يعني معالجة العلوم القائمة وجعلها صالحة لفهم ظواهرنا الاجتماعيّة، وإنّ تقليدها بحذافيرها لا يجدي شيئاً؛ لأنها إنما تناسب الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة التي تمخضت عنها، وأما إبداع العلوم الاجتماعيّة أو العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة فهو يستدعي أسسها وأساليبها الخاصّة بها، والتي ينبغي القيام بها بعد توفرها.**

يمكن التمثيل بماركس في بحوثه حول أساليب الإنتاج وما رسمه على أساسها من نماذج للثورة، وقد ظهر في الآونة الأخيرة نموذج إنتاجي آخر باسم أسلوب الانتاج الآسيوي، فيمكن إضافته إليه وإجراء الدراسات عليه، وعدّ ذلك نوعاً من التأصيل. أي لو دقق المفكرون الشرقيون والآسيويون وأضافوا أساليبهم الإنتاجيّة إلى الأساليب الأُخرى، لأمكن عدّ ذلك نموذجاً للتأصيل ينسجم مع مجتمعاتهم.

أجل، أي أنّ ماركس لم يكن وضعيّاً، ولذلك كان ملتفتاً للفوارق بين المجتمعات، واختلاف ظروفها التاريخيّة، فلم يصرّ على تعميم النموذج الذي رسمه للغرب ـ مستفيداً من ظروفه التاريخيّة والثقافيّة ـ على سائر بلدان العالم الأُخر، إذ أدرك من خلال دراسته التمهيديّة لتلك المجتمعات اختلاف ظروفها عن الغرب، فالتفت إلى أنّ هذا النموذج الذي أعدّه للبلدان الغربيّة من خلال تحوّلاتها التاريخيّة لا يقبل التعميم، بل تجدر دراستها بشكلٍ منفصل للوقوف من خلال ظروفها التاريخيّة على ما يناسبها. وعليه، إذا أردنا الاستفادة من هذا المثال يمكن القول بأنّ ماركس لم يكن وضعيّاً، ولم يؤمن بإمكانيّة تعميم النظام الفكري بالمطلق ونقله من مكانٍ لآخر.

لماذا فشلت مشاريعنا في أسلمة أو تأصيل العلوم الاجتماعية؟!

**ما الذي يمكن لجامعاتنا فعله في هذا المجال، وما الذي فعلته حتى الآن؟ فمثلاً هل بُذلت جهودٌ في علم اجتماع الثورة تنأى بنفسها عن النظريّات السائدة لتعمل على تحليل الثورة الإسلاميّة من خلال الالتفات إلى الظروف الاجتماعيّة والثقافيّة لمجتمعنا؟ أو لا يزال التقليد واستنساخ النظريّات الغربيّة هو السائد؟**

تمّ طرح هذا البحث بجديّة بعد الثورة، ولكن برغم ذلك يبدو لي حتى الآن عدم توفر الظروف المناسبة لتأصيل العلوم الاجتماعيّة، ولم تبذل جهود كافية في هذا المجال، ولا زلنا مستهلكين للعلوم الغربيّة المستوردة، وذلك لافتقار التأصيل إلى عمل بحثي جاد.

أرى إمكانيّة طرح التأصيل في عدّة سطور، وربما كانت الخطوة الأولى نحو التأصيل تكمن في التعرّف على العلوم ومفاهيم النظريّات الغربيّة بشكلٍ عميق، وفي الخطوة الثانية لابد من التعرّف بشكلٍ جيّد على مجتمعنا من الناحية التاريخيّة والثقافيّة والاجتماعيّة، ومن ثمّ يتمّ السعي إلى توظيف تلك المفاهيم والنظريّات في فهم وتحليل ودراسة المسائل والظواهر الاجتماعيّة وعرضها في تلك القوالب، للوصول إلى أدنى أنواع التأصيل لهذه العلوم، ولكننا لا نرى حتى هذا المقدار البسيط من التأصيل، وذلك:

**أوّلاً**: لأنّ الكثير من الذين يتداولون هذه العلوم لم يتعرّفوا عليها بشكلٍ كامل وعميق، إذ لا تعدو معلوماتهم كونها مجرّد مدركات سطحيّة عن النظريّات وقوالب العلوم الاجتماعيّة الغربيّة.

**وثانياً**: عدم معرفة مجتمعهم وتاريخهم وثقافتهم بشكلٍ جيّد.

وأرى القليل من المتخصصين في العلوم الاجتماعيّة عندنا يستوفي كلا الشرطين، كما أنّ الأوضاع الراهنة تحول دون تحقق هذه الظروف، إلا أنّ التأصيل في أعمق المستويات بحاجة إلى دراسات أساسيّة وجادّة قلما حظيت باهتمامنا.

إنّ الدراسات الأساسيّة بغية نقد وتعديل النظريّات والمفاهيم المستوردة من الغرب عمليّة جادّة، تهدف إلى إعادة التعريف بهذه المفاهيم والنظريّات بغية رفع مستوى ملاءمتها وتطبيقها على أوضاع مجتمعنا ومسائلنا التاريخيّة والثقافيّة، والإفادة منها في دراسة مسائلنا الاجتماعيّة. وتعدّ هذه العمليّة أكثر تناسباً للتأصيل، ولكن قلما شاهدنا من يعمل عليها. فإنّ هذه العملية تستلزم الإيمان بالعلوم الاجتماعية. وللأسف الشديد فإن مستوى الإيمان بالعلوم الاجتماعيّة والإحساس بالحاجة إليها في مجتمعنا متدنٍ للغاية. وتبعاً لذلك كان شأن ومنزلة المختصّين في العلوم الاجتماعيّة منخفضاً للغاية أيضاً.

ومن هنا، لا يتمّ تمويل المشاريع اللازمة لهذه العلوم، خصوصاً في مجال التحقيقات الأساسيّة، وإذا كان هناك مثل هذا التمويل فهو على أدنى المستويات، ولذلك لا نرى تأصيلاً. وهكذا الأمر بالنسبة لما بعد الثورة، فبرغم الحديث حول تأصيل أو (أسلمة) هذه العلوم، لم يُقم بنشاط جادّ في هذا المضمار، ولذلك لا نزال مستهلكين في هذا المجال كما كنا.

لماذا حصل الانفصال بين الحوزة والجامعة؟!

**في حدود ما بلغني فإنّ الجامعات هي التي تتكفل بموضوع التأصيل، وأمّا فيما يتعلق بالأسلمة بالمعنى الذي ذكرتموه فيبدو لي أنه من شؤون الحوزات العلميّة. فهل يتعيّن على الجامعات أن تكون ناشطة في هذا المجال أيضاً؟ أو أنّ ذلك متعيّن على كلتا المؤسّستين؟**

فيما يتعلق بإنتاج العلوم الاجتماعيّة الإسلاميّة يمكن للحوزة العلميّة الدينية بحسب القاعدة أن تضطلع بدورٍ مهم، خصوصاً في بعض الفروع الموجودة فيها، كما توجد هذه الإمكانيّة في الجامعات أيضاً، حيث يمكن لذوي المواهب الفكريّة العالية أن يضطلعوا بهذا الدور. وعلينا أن ندرك أنّ الانتاج والنشاط العلمي لم يعد أمراً فرديّاً وذوقيّاً، بل هو عمليّة منظمة ومنهجيّة تستغرق وقتاً طويلاً. بعبارة أُخرى: يجب قيام مجموعة من الذين يتمتعون بكفاءات فكريّة عالية ذات رغبة وحسّ ديني متين لتعمل بشكل منظم في مؤسسات تحقيقيّة ودعمها بالمستوى المطلوب؛ ليكون بإمكانها بذل كلّ ما بوسعها لإنجاز عمليّة الإنتاج العلمي الجاد. وعندها يمكننا التفاؤل بظهور النتاجات العلميّة الجادّة. وفي حدود علمي قلما عُمل على هذا الصعيد، وهذا بحاجة إلى افتراض تمهيدي يتطلب منا الإيمان بجدوائيّة العلوم الاجتماعيّة وضرورتها للمجتمع؛ لنتمكّن من اتخاذ الخطوات اللاحقة في هذا المضمار،وللأسف الشديد لا نرى مثل هذا الإيمان في المجتمع وعند غالبيّة المسؤولين، ولذلك لا نرى أيّ خطوات جادّة في هذا المجال.

**البحث التالي المرتبط إلى حدّ كبير بأسلمة العلوم، يتعلق بمسألة الحوزة العلميّة والجامعة والوحدة بينهما، فقد كانت الحوزات العلميّة وعلماء الدين قادة العلم والثقافة في إيران لسنوات متمادية. ثمّ ظهرت الجامعات تدريجيّاً، وباتساع رقعة المؤسسات الجامعيّة ومهدها الخاص أخذت الهوّة تتسع بين هاتين المؤسستين شيئاً فشيئاً، حتى جرّدت الحوزة العلميّة ممّا كانت تضطلع به من الأعمال في مؤسّستها التعليميّة والعلميّة، لتدفع إلى مؤسّسة علميّة أخرى هي الجامعة، ما أردت معرفته منكم هو سبب الانفصال الملحوظ حتى هذه اللحظة بين الحوزة العلميّة والجامعة؟ هناك من يرجع هذا الانفصال إلى الاختلاف الماهوي للعلوم الموجودة فيهما، وهناك من يذكر سلسلة من الأسباب الاجتماعيّة لهذا الانفصال ويقول: لقد ظهر الانفصال بحدوث الانشقاق في البنية الاجتماعيّة للمجتمع الإيراني، وإنّ كلاً من الحوزة والجامعة يمثلان تلك البنية، وأما اختلاف علومهما فليس بالشيء الذي يؤدي إلى استحالة التوفيق والوحدة بينهما، هذا ونحن نشاهد في الغرب توافقاً إلى حدّ ما بين العلم والدين، كما كان هناك تعايش قبل ذلك في ذروة الازدهار الذي شهدته الحضارة الإسلاميّة بين العلم والدين، وعليه فالوحدة ليست مستحيلة. غاية الأمر أنّ للهوّة القائمة جذوراً عقائديّة، واجتماعيّة في بعض وجوهها، وقد احتجب هذان العاملان خلف العلوم الخاصّة لكلّ من هاتين المؤسّستين متمسكين بقيمهما وأذواقهما الخاصّة، فما هو رأيكم؟ وإلى أيّ سببٍ توعزون الاختلاف بينهما؟ هل ترجعون الانفصال إلى الاختلاف الماهوي بين علومهما؟ أو إلى الجذور الاجتماعيّة؟**

لو عدنا بنظرةٍ تاريخيّة إلى الماضي لوجدنا نظاماً تعليميّاً منسجماً، فمثلاً كانت لدينا (الكتاتيب) وكان هناك من يمارس الدراسة فيها على مستوى المقدّمات، ليرتقي بعدها المدارج العليا ليصل إلى الحوزة العلميّة التي تعدّ من أعلى المستويات في مجال العلوم. وفي هذه المرحلة نجد اتساعاً خاصّاً في العلوم الحوزويّة في سطوحها العالية. ولم تكن العلوم المبحوثة مقتصرة على العلوم الدينيّة الصرفة، بل نجد علوماً في الطب وغيره. إلاّ أنّ هذه الوتيرة توقفت بعد مدّة طويلةٍ من الزمن، فاقتصر النشاط العلمي في المدارس الحوزويّة على العلوم الدينيّة فقط. وربما لو استمر النهج السابق على ما كان عليه وتمّ تطويره، لظهرت أرضيّة خصبة لإنتاج العلوم الإسلاميّة في المجالات كافة. ولكن بالنظر إلى توقف هذا النهج واقتصار النشاط على الدروس الدينيّة البحتة أُصبنا بنكسة في هذا المجال، في حين قام الغرب بالاهتمام بهذه العلوم والعمل على تطويرها، فأنتج من خلالها علوماً جديدة. فمثلاً لو اطلعنا على مؤلفات ابن سينا لوجدناه عالماً لـه دراسات في الدين والفلسفة والطب، وقد عمل الغربيون على أخذ مؤلفاته وعملوا من خلال تأصيلها على تطوير العلوم الحديثة. ثمّ نصل إلى مرحلة نجد فيها العالم الغربي متقدّماً، ونجد بلداننا بحاجةٍ ماسّة لعلومه الحديثة. وعليه، كان لزاماً على هذه البلدان أن تستورد هذه العلوم، وهو ما قامت به بدافع الإجبار والاضطرار. إلاّ أنّ تلك العلوم بما لها من الاختلاف لا تجد لنفسها موضعاً داخل مؤسّساتنا الدينيّة. فكان من الضروري إنشاء مؤسّسات أُخر لتناسب تلك العلوم، وهي ما تحوّلت فيما بعد إلى جامعات حديثة في بلدان العالم الثالث مثل بلادنا. وبذلك ظهر الاختلاف بين الجامعة والحوزة العلميّة.

ما معنى الوحدة بين الحوزة والجامعة؟ وحدة الأهداف والشعور بالمساواة والمشاركة

**إذن هناك حاليّاً مؤسّستان علميتان في بلادنا هما الحوزة العلميّة والجامعة، وهناك اختلافٌ ماهويّ في العلوم التي تدرس فيهما، وقد ظهر تقابلٌ بينهما في بعض المفاصل التاريخيّة المعاصرة في بلادنا، وبعد الثورة وبالنظر الى حساسيّة هاتين المؤسستين العلميتين، تمّ التأكيد وعلى وجه الخصوص من قبل السيد الإمام الراحل الخميني& على قيام الوحدة بين هاتين المؤسستين؛ ليظهر بعدها البحث القائم حاليّاً حول الوحدة بين الحوزة والجامعة. برأيكم ما هي ماهيّة هذه الوحدة وما هو مراد الإمام الخميني& منها؟ فهل المراد هو الوحدة في المبادئ أو الأهداف؟ إذ يرجع البعض هذه الوحدة إلى سلسلة من العلوم، بأن تعمل الجامعة على دراسة المناهج الحوزويّة، وأن تعمل الحوزة العلميّة على دراسة المناهج الجامعيّة، فهل هذا صحيح أم أنّ المراد شيءٌ آخر؟**

هناك تصوّرات مختلفة في هذا الشأن؛ وذلك لعدم تعريف مفهوم الوحدة أو التنسيق بين الحوزة والجامعة بشكلٍ جيّد، وأحياناً قد لا تؤدّي التعريفات المطروحة إلى قيام هذه الوحدة فحسب، بل وقد تؤدّي إلى زيادة هوّة الاختلاف وسوء الظن بينهما.

برأيي أنّ بحث الوحدة بين الحوزة والجامعة شبيهٌ إلى حدّ كبير بالوحدة بين كليّة للعلوم الاجتماعيّة وكليّة للعلوم الطبّية، فما هي الوحدة التي يمكنها القيام بين هاتين الكليتين؟! برغم كونهما من مؤسسة واحدة هي الجامعة، وقد تكونان في جامعةٍ واحدة، ومع ذلك لا يمكن تصوّر الوحدة بينهما. نعم برأيي هناك إمكان تصوّر الوحدة بمعنى إيمان كلّ منهما ـ رغم اختلاف فروعهما العلميّة ـ بأنّ لـه رسالة عليه أداؤها والاضطلاع بها تجاه أبناء جلدته ومجتمعه.

بعبارةٍ أُخرى: إنّ المجتمع بحاجة إلى خدمات جملةٍ من المختصّين في هذه الفروع العلميّة، وإنّ على المختصّين في مختلف الفروع الاجتماعية والطبيّة ـ رغم الاختلاف الماهوي بين فروعهما الاختصاصيّة ـ الاتحاد في قبول هذه الحقيقة، وهي حاجة المجتمع إلى خدماتهما الماديّة والمعنويّة على قدم المساواة، وضرورة التنسيق بينهما لتوفير الخدمات التي تتمخض عنها فروعهما التخصصيّة، من دون أن يكون لكلٍّ منهما شعور بالاستعلاء على الآخر. ولو آمن كلّ من العاملين في سلك الحوزة العلميّة والجامعة بهذه الحقيقة فسوف نصل إلى أدنى مستويات التآخي والتعايش، وستزول تلك الفوارق التي ظهرت على مرّ الأزمنة والحقب التاريخيّة ودعت الجامعي إلى رفض عالم الدين، ورفض عالم الدين للطالب الجامعي. وعندها ستغدو الجامعة والحوزة العلميّة عضوان في جسد المجتمع الواحد يحظيان بمنزلتهما اللائقة، ويضطلعان بدورهما في المجتمع. وأرى أنّ تأكيد الإمام الخميني على الوحدة بين الحوزة والجامعة إنما كان يهدف إلى القضاء على تلك النظرة التاريخيّة السلبية التي كانت قائمة بينهما. كما يمكن تصوّر الوحدة المؤسساتيّة بين الحوزة والجامعة، وذلك بأن تتشابها في الأنظمة والمؤسسات. فبإمكان كلٍّ منهما الإفادة من خبرات الآخر. فقد استفاد الغرب في إقامة جامعاته من أنظمة المدارس الإسلامية على نطاقٍ واسع. فيمكن للحوزات العلميّة بدورها أن تستفيد من الأساليب الإداريّة السائدة في الجامعات أيضاً.

وبعد الثورة، حدثت تغييرات كبيرة في الحوزات العلميّة حتى أصبحت من الناحية التنفيذيّة أكثر شبهاً بالوضع السائد في الجامعات. ويمكن تطوير هذا التناغم في المجالات الأُخر، خصوصاً في العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة لتتحوّل إلى تنسيق وتعاون، وذلك لتقارب نوع موضوعيهما، بل ربما كان موضوعاهما واحداً، غاية الأمر هناك اختلاف في زاوية النظر إليهما، وعليه يمكن التأسيس للتعاون والتنسيق العلمي المشترك بين الحوزة والجامعة في هذه الفروع العلميّة، أو أن يكون هناك حوار بينهما في هذا المجال على أقلّ التقادير بغية تحطيم جدار العزل الحائل بينهما، إلاّ أننا لم نشاهد حتى هذا المستوى من التعاون بين هاتين المؤسستين. فمثلاً من بين العلوم الاجتماعية نجد اهتماماً في علم الاقتصاد في الجامعات والحوزات العلميّة، فيحدث أحياناً أن تمسّ الحاجة لدى الجامعيين إلى معرفة بحوث الاقتصاد الإسلامي، وعليه يمكن لأقطاب هاتين المؤسستين الجلوس إلى بعضهما والتباحث بشأن المواضيع المشتركة بينهما في هذا الخصوص، وسيؤدّي ذلك الى تعزيز الأُلفة والتعاون بينهما، وقد يؤدّي إلى إنجازاتٍ علميّة جديدة وإبداع علوم أكثر نفعاً لأوضاعنا الراهنة.

الخلفيات النفسية والمعرفية لحوادث الانفصال بين الحوزة والجامعة

**أشرتم إلى ضرورة الحوار المتواصل بين علماء الدين والجامعيين للوصول إلى الوئام المطلوب وإزالة حجب الفرقة بينهما. وأقول: ربما أمكن إرجاع أسباب الفرقة والتباعد بين هاتين الطبقتين العلميتين الى مجموعتين: إحداهما الأسباب التي تعود إلى بعض الرؤى والأحكام الخاصّة، والتي قد تكون لها جذور تاريخيّة. وبالإمكان القضاء إلى حدٍّ ما على هذه الأسباب بهذه الطريقة، خصوصاً بعد الثورة، حيث يتواجد في الجامعات طبقة جديدة من الجامعيين والأساتذة الذين هم في غالبيّتهم من المتدينين. ولكن لا زلت أتصوّر وجود مانع يعود إلى ماهيّة العلوم الجامعيّة وخاصّة العلوم الإنسانيّة منها، الأمر الذي يؤدّي إلى ظهور رؤية سلبيّة تجاه هذه العلوم. وكما تعلمون فإنّ الانفصال الذي وقع بين الدين والعلم لدى الغرب إنما كان سببه يعود إلى تعريف ذلك العلم تعريفاً جديداً ألغى بنزعة متطرّفة علميّة ما كان مثل الفلسفة والأخلاق والإلهيّات وغيرها، واعتبارها أموراً فارغة وجوفاء. فالذي أريد قولـه هو أنّ العلوم التجريبية بما لها من خصوصية تسعى إلى تعريف كل أمرٍ مهما كان جزئيّاً وجعله خاضعاً للتجربة وملموساً، حتى أخذ ينظر إلى هذه العلوم نظرة سلبيّة، خصوصاً فيما يتعلق بالعلوم الإنسانيّة، ونعلم أنّ بإمكان علوم من قبيل علم النفس والاجتماع أن تضطلع بدور الدين في المجتمعات التقليديّة وتسعى إلى الحلول محلّ الدين في إقرار الانسجام واللحمة الاجتماعية، فتسعى هذه العلوم بطريقة من الطرق إلى الاضطلاع بدور الدين، ممّا يُفهم منه إمكان الاستغناء عن الدين بعد بلوغ المجتمعات مرحلة متقدّمة من الحضارة تغنيهم عن الدين والمؤسسات التي تضطلع بدور الدين. في حين غالباً ما تنعكس هذه الرؤية على الجهة الأُخرى التي قد لا تكون بالضرورة كذلك. أي أنّ المنزلة والرفعة والعلو الذي اعتبر لعلم الإلهيّات والفلسفة حتى وسمت بـ(أمّ العلوم) أدّى إلى ظهور تلك الرؤية السلبيّة تجاه هذه العلوم. وباعتقادي أنّ طريق الحلّ يعود إلى إبداع العلوم الإنسانيّة الإسلاميّة التي هي تلفيق من هذه العلوم. وعندها سيجد كل منها مكانه المناسب وتزول تلك الرؤى السلبية لكل منهما تجاه الآخر. فما هو رأيكم في ذلك؟**

لا تقتصر هذه الرؤية السلبيّة على الحوزة والجامعة، بل نجد هذه الرؤية حتى بالنسبة لفروع العلوم الجامعيّة، بل وتوجد هذه الرؤية السلبية في البلدان الغربيّة أيضاً. بل إنك لتجد هذه الرؤية في الغرب ليس بين العلوم التجريبيّة والعلوم الإنسانيّة والعلوم الاجتماعيّة فحسب، وإنما تراها أيضاً حتى بين بعض فروع العلوم الاجتماعيّة، إلا أنّ ذلك لم يمنع من وجود علم الطب والفيزياء ومختلف أنواع العلوم الإنسانيّة، ومنها الفلسفة والأدب وأمثالهما في جامعة واحدة من جامعات الغرب، وهو ما نشاهده في بلادنا أيضاً، حيث نجد جامعة طهران تشتمل على كليّة الإلهيّات مضافاً الى كليّة الفيزياء. وعليه أرى أن ّهذا التفكيك راجع إلى الموضوع الذي يعالجه كلّ واحدٍ من هذين العلمين. من جهة أُخرى لا يمكن إنكار نزعة الأنا في الإنسان التي تدعوه إلى تصوّر أفضليّة مجاله التخصصي على سائر التخصصات الأُخر، ولكن لا ينبغي أن يصل الأمر بهذه الأنا إلى إلغاء التخصصات الأُخر وقطع الطريق أمام التعايش والألفة، والانشغال بالتنازع والسعي إلى اجتثاث الآخر بدلاً من قيام كلّ فردٍ في مجال اختصاصه بالعمل على أحسن وجه من أجل إعلاء شأن البلاد، فهذه مسألة يجب على الجميع اجتنابها. وكلما أمكننا بيان منزلة العلوم المتعلقة بالحوزة والجامعة في حياة المجتمع العامّة وتم توضيحها للمتخصصين، ربما توصلنا إلى التخفيف من حدّة سوء الظنّ، وهذه الرؤية السلبيّة، فمثلاً لو تحدّث طبيبٌ إلى مختصٍ في علم الاجتماع واطلع على مجال عمله وأُسلوب نشاطه وبحثه، لأدرك أنّ علم الاجتماع لا يقلّ أهميّة عن علم الطب، ولو أدرك جدوائيّة هذا التخصص في حلّ المشاكل الاجتماعيّة لوقف على ضرورة هذا الاختصاص وعمل على إجلاله، وعندها ستنهار بينهما جدران الفرقة والتباعد ليحل محلّها الوفاق والوئام، وهكذا الأمر بالنسبة إلى الوحدة بين الحوزة والجامعة.

هل حصل إخفاق بعد الثورة في التوفيق بين الجامعة والحوزة؟ ولماذا؟

**ما هي برأيكم نقاط القوّة والضعف في ما تمّ إنجازه بعد الثورة في التقريب بين الحوزة والجامعة؟**

أرى هناك أعمالاً قد أنجزت في الظاهر، إلاّ أنها لم ترق إلى الجديّة على المستوى العملي، فمثلاً لم يتمّ تعريف مفهوم الوحدة بين الحوزة والجامعة بشكلٍ جيّد، فليس هناك تصوّر واحد عن هذه الوحدة في الحوزة والجامعة، في حين كان من المفترض معالجة هذه المسألة قبل كلّ شيء، ومن الأعمال التي أُنجزت إقامة اجتماعات سنويّة برعاية مكتب التعاون بين الحوزة والجامعة، ويبدو أنها لم تكن ذات تأثير يذكر. وعليه، فإنّ ما تمّ إنجازه أقلّ بكثيرٍ من حدود المتوقع.

**ما هي برأيكم موانع قيام هذه الوحدة؟**

أحدها عدم التعريف الواضح لنوع هذه الوحدة، والآخر ما كان سائداً من سوء الظن بين الحوزة والجامعة، حيث كانت الحوزة وعلماء الدين ينظرون إلى الجامعة والجامعيين بوصفهم عرابي الثقافة الغربية، الأمر الذي لا يؤدي إلى تقليص الهوّة بينهما، بل ويزيدها تباعداً وقوّة. وحينما تحدّث الإمام الراحل الخميني عن الوحدة بين الحوزة والجامعة لم يرم إلى إلغاء إحداهما لصالح الأخرى، أو دمج إحداهما في الأُخرى، أو التقليل من شأن إحداهما. بل، إنّ هذا النوع من الدعوة يحمل في طيّاته إيماناً بتعادل هاتين المؤسستين في وزنهما العلمي وتأثيراتهما الاجتماعية. لذا عليهما في عين تعادلهما أن يسعيا إلى التعاون والتنسيق بينهما لحل المسائل الاجتماعيّة، والعمل على هداية المجتمع بوصفهما ثقلين فكريين عظيمين. وعليه، لابدّ قبل كلّ شيء من تعريف صحيح لهذه الوحدة، يضمن إثبات تساوي هاتين المؤسستين وأهميتهما، واعتبار ذلك بداية لتحقيق هذه الوحدة، وإلاّ فلن يكون بإمكاننا إيجاد الحلول لأوضاعنا الاجتماعية، وسيبقى الكثير منها قائماً على هيئته السّابقة.

أسلمة الاقتصاد في الجامعات الإيرانيّة

مطالعة مقارنة في البرامج الجامعية قبل وبعد الثورة

د. سهراب بهداد([[72]](#footnote-73)\*)

ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

تنويه

يحتوي المقال الذي بين أيدينا على أفكار كثيرة في مجال بلورة علم الاقتصاد والاقتصاد الإسلامي في الجامعات. والتفصيل بشأنها خارج عن سعة هذا التنويه، لكن يبدو من الضروري التذكير بمسألتين:

**المسألة الأُولى** ـ إنّ مصطلح «الاقتصاد الإسلامي العامي» مستعار من أدبيات الاقتصاد الماركسي. وطبقاً للتحليل الماركسي فيما يتعلق بالاقتصاد الرأسمالي والاقتصاد السياسي وطريقة الإنتاج الرأسمالي ينقسم علماء الاقتصاد إلى قسمين:

1 ـ البرجوازيون.

2 ـ العاميون.

فالبرجوازيون هم أولئك الذين يسعون إلى كشف قوانين الاقتصاد الرأسمالي دون تبريرها، من قبيل: (آدم سميث) و(ديفيد ريكاردو). في حين أنّ القسم الثاني من علماء الاقتصاد ـ بدلاً من كشف القوانين الرأسمالية ـ كان يحاول تبرير الاقتصاد الرأسمالي، وبدلاً من الاستناد إلى ميادين إنتاج وتوزيع النعم المادية، يتدارس كيفية تكوّن القيمة، وفي الحقيقة بدلاً من التركيز على كشف جذور الثروة وتوزيعها ـ والتي هي مادية بالضرورة ـ يتم الاهتمام بدراسة نفسيات الأفراد. وبما أنّ هؤلاء يهتمون بظاهرة «الأعراض المحسوسة» في الاقتصاد كما يعبّر (كانط) بدلاً من اهتمامهم بظاهرة «الجواهر» في الروابط الرأسمالية، ويغيّرون موضوع علم الاقتصاد، فإنهم لا يتدارسون الجوانب الاجتماعية الأُخر.

إنهم يبحثون في الاقتصاد البحت بدلاً من الاقتصاد السياسي، وقد بدأ هذا التيار الفكري في نهايات القرن التاسع عشر، ولا يزال يشكل القاعدة النظرية للاقتصاد في مختلف البلدان والجامعات. فمثلاً كان (استانلي جونز) يقول: لا ينبغي تتّبع جذور الإنتاج، فالمهم في الاقتصاد هو الاستهلاك، والمهم في الاستهلاك التركيبة الذهبية لدى المستهلك، وكان يقول: يجب حذف كلمة >السياسة< بعد >الاقتصاد< والاكتفاء بكلمة >الاقتصاد< بمفردها.

كما آثر منافسه (ليئون فالراس) تسمية مؤلفه (الاقتصاد البحت) ليؤكد عدم اهتمامه بالعلاقات الاقتصادية بين الطبقات الاجتماعية، وإنما يبحث في سوق الأموال فقط، ويصرِّح (آلفرد مارشال) ـ وهو من أقطاب هذهِ المجموعة ـ بعدم اقتفاء أثر العلة؛ وذلك لكون العلة والمعلول متعاقبين، ولا يتأتى لشخصٍ معرفة العامل الحاسم في المسائل والظواهر الاقتصادية. وعليه تّبدلاً من بحث جذور وعلل المظاهر الاقتصادية، ينبغي بحث مسائل السوق الاستهلاكية. وطبقاً لهذه الرؤية لا يعني الاقتصاد بدراسة القوانين التي تسود الإنتاج وتوزيع النعم المادية، وبحث روابط الطبقات الاجتماعية. واستناداً لرأي كاتب المقال فإنّ علماء الاقتصاد الإسلامي من المتأثرين بـ (النهائيين) عاميون، واقتصادهم الإسلامي اقتصاد إسلامي عامي.

**المسألة الثانية** ـ تعود قراءات الكاتب حول الاقتصاد الإسلامي في حوزة قم العلمية إلى عقد الستينيات من السنوات الشمسية، وبغض النظر عن طريقة الرؤية إلى هذهِ المسألة، فقد حصلت تغيرّات منذ تلك الفترة، الأمر الذي يستدعي تحليلات وقراءات أُخر.

جولة تاريخية في الوضع الجامعي مطلع الثورة

لم يكن ربيع حرية عصر الثورة في الجامعات الإيرانية متخلفاً أو رجعيّاً، فقد تحولت الجامعات بفعل الحركة الثورية التي قام بها أبناء الشعب إلى مراكز للنشاطات السياسية، حيث تتجمّع حشود الناس، وأصبحت مواقع للصراعات السياسية بين الفرقاء، حتى أضحت السيطرة على ساحة كرة القدم في جامعة طهران مظهراً لقدرة المنظمات السياسية.

فبتاريخ الحادي عشر من شهر فبراير/ شباط من عام 1979م الموافق للثاني والعشرين من شهر بهمن من عام (1357هـ ش) تّم سحب أول دبابة محررة من جيش الشاه إلى باحة جامعة طهران، واتخذت منظمة مجاهدي خلق في إيران كلية العلوم مقرّاً لها، كما اتخذت منظمة فدائيي خلق في إيران من كلية الهندسة مقراً لنشاطاتها، وبين هاتين المجموعتين انطلقت مجموعة ثالثة تعرف بـ (لجان الثورة الإسلامية) إلى مسجد الجامعة لتتخذه مقراً لها، وقد حولـه الشبيبة الأعضاء فيها إلى مشجباً للأسلحة التي غنموها من النظام الشاهنشاهي. وعندما أعيد فتح الجامعات بُعيد ثورة الثاني والعشرين من بهمن من ذلك العام، كان تقسيم باحات الجامعات الأخر في البلاد مشابهاً لما عليه الوضع في جامعة طهران، حيث أقدمت التيارات السياسية المختلفة على اقتسام المساحات الداخلية في الجامعات، واحتلت الكثير من الغرف، بل وتم تقسيم حتى جدران الجامعات للأغراض الدعائيّة ونصب مختلف أنواع اليافطات والملصقات الخاصة بكل تيار من التيارات. فكانت الحياة الاجتماعية داخل الجامعات مضطربة كاضطراب الحياة الاجتماعية خارجها، ولكن الفارق كان يتجلّى في موضع آخر؛ ففي الوقت الذي كانت فيه الهيمنة السياسيّة تحسم لصالح قوى نظام الجمهورية الإسلامية على مستوى المجتمع، كان ينحسر دورها داخل الجامعات؛ فينفرد الخصوم السياسيون في حربٍ عقائديّة، وتحولت الجامعات إلى مراكز لاستقطاب الأعضاء وتدريب الجامعيين الناشطين سياسياً، فكان الكثير منهم من المنظمين للاعتراضات السياسية داخل المصانع والمزارع والمدن، وفي خضمّ ذلك كان عدد الجامعيين وأعضاء الهيئة العلمية من الموالين للنظام قد تقّلص بشكل ملحوظ.

في ظل هذهِ الأوضاع والظروف عندما كانت اللجان الثورية الإسلامية للجامعيين تدعو من خلال بياناتها إلى تعطيل الجامعات لإقامة «البعثة الإسلامية» و«الثورة الثقافية» و«التطهير الإسلامي»، بدأ الهجوم على الجامعات في شهر أبريل من عام (1980م) الموافق لشهر فروردين من عام (1359هـ ش). وبعدها بادرت الكثير من التجمعات الإسلامية من خارج الجامعة، مثل قوات الحرس الثوري، والمنظمة الإسلامية للعمال في مصنع (الإنقاذ) لصنع السيارات في تبريز ـ من خلال بياناتهم ـ إلى دعم مواقف الجامعيين من أعضاء التجمعات الإسلامية. وفي السادس عشر من شهر أبريل/ نيسان من عام 1980م الموافق للسابع والعشرين من شهر فرورين من عام (1359هـ ش)، عمدت جماعة من الجامعيين اليساريين المعترضين في جامعة تبريز إلى إثارة الشغب أثناء خطاب الشيخ الهاشمي الرفسنجاني (عضو شورى الثورة). وبعد ثلاثة أيام أمرت شورى الثورة بإزالة مكاتب جميع التيارات السياسية من باحة الجامعات خلال ثلاثة أيام، وتمّ إغلاق الجامعات كافة في الخامس من يونيو/حزيران، الموافق للخامس من خرداد، تمهيداً لأسلمة نظام الجامعات في البلاد. وحينما اعترضت بعض المنظمات الجامعية على هذه القرارات الصادرة عن شورى الثورة بتاريخ الحادي والعشرين من شهر أبريل من عام 1980م الموافق للأول من شهر أرديبهشت من عام (1359هـ ش)، توجّهت اللجان الجامعية الإسلامية إلى الإمام الخميني، وهي تكرّر الشعار الآتي: «إلغاء الدراسة الاستعماريّة، وقيام الجامعة الإسلاميّة» فقال آية الله الخميني في خطابه:

خطاب الإمام الخميني، مشروع انطلاق أسلمة الجامعات الإيرانية

«إنّ جامعاتنا عميلة واستعماريّة، وهي تعمل على تربية جيلٍ مغترب، كما أنّ الكثير من أساتذتنا هم من المتأثرين بالغرب، وقد تأثر بعض الشباب من البسطاء والسّذج بأفكارهم الباطلة، وعندما نسعى إلى منح الاستقلال للجامعات، ونحاول أن نحدث فيها تغييرات جذريّة كي تنال استقلالها كاملاً؛ فلا تكون تابعة للغرب أو الشرق، نجد الأحزاب قد تحالفت ضدّنا، وهذا يؤكد أنّ شبابنا لم يحصلوا على جامعات إسلاميّة وتربويّة، وأنهم لم يخضعوا لتربية صحيحة، ومن هنا يجب العمل على أسلمة الجامعات».

وهكذا بدأت (الثورة الثقافيّة)، وبعدها بيومٍ واحد ـ حيث كان الجامعيون يدافعون عن الحصون الجديدة لحريّة الجامعات ـ باشرت الجماهير هجومها على >أوكار فساد التنوير<؛ فسقط الكثير من الجامعيين بين قتيلٍ وجريح، وتمّ الإعلان عن غلق الجامعات رسميّاً، واستمرّ الإغلاق عامين كاملين بانتظار (الانبعاث الإسلامي)، وفي نهاية المطاف استولى (حزب الله) على الساحة السياسية في جامعة طهران، وتحوّلت إلى مكانٍ دائمٍ لإقامة صلاة الجمعة.

لجنة الثورة الثقافية، والخطوات الأولى لأسلمة الجامعات

أُلقيت مهمّة أسلمة الجامعات على عاتق (لجنة الثورة الثقافيّة)، وكانت مهمّتها تتلخص في إعداد المناهج الدراسيّة الجديدة، وتدوين الدروس الضروريّة، وإقامة نظامٍ جامعيّ إسلامي، وكانت المهمّة الأساسيّة لهذه اللجنة تنحصر في بحث المناهج الدراسيّة في فرع العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، وخاصّة ما كان منها يتعلق بفرع الاقتصاد والاجتماع والحقوق والسياسة وعلم النفس، وكان فرع الاقتصاد يحظى بأهميّة محورية من بين جميع هذه الفروع؛ وذلك لأنّ تعريف النظام الاقتصادي كان من الأمور الحادّة بين مختلف الفئات في نزاعاتها السياسيّة بعد الثورة، وقد قطعت الجمهوريّة الإسلاميّة على نفسها عهداً على إقامة نظام الاقتصاد الإسلامي، ومن هنا كان تعريف الفرع الجامعي للاقتصاد الإسلامي يؤخذ بمعنى تعيين النظام الاقتصادي للبلاد.

أُوكلت مهمّة التعريف الإسلامي والمؤيّد لهذه الفروع إلى (مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة) برئاسة حجّة الإسلام والمسلمين محمّد تقي مصباح اليزدي، وهو من أساتذة الحوزة العلميّة في قم المقدسة، وبعد ذلك تمّ التشجيع على توحيد النظام التعليمي في الجامعة والحوزة العلميّة (أو في الأقل في فروع العلوم الإنسانية والاجتماعية التي تدعي الحوزة التضلع فيها) بغية إقرار التعاون والتنسيق بين الحوزة العلميّة والجامعات، فمثلاً قال الإمام الخميني في خطاب له:

«لقد اهتم الإسلام أكثر من أي شخص أو مذهب آخر بالعلوم الإنسانية ورقي الإنسان، فإذا كنتم بحاجة إلى متخصّصين في هذا المجال فالتمسوهم في الحوزات العلمية ... افتحوا الجامعات، ولكن فيما يتعلق بالعلوم الإنسانية عليكم الاستفادة من العلماء، وخاصة من علماء قم».

بدء مشروع أسلمة الاقتصاد في الجامعات

وبعد مدة طويلة وجّه (مكتب التنسيق بين الحوزة العلميّة والجامعات) ـ بغية عرض منهج أسلمة الفروع الجامعية وعرض منهج دراسي على لجنة الثورة الثقافية ــ دعوة إلى مجموعة من أساتذة الاقتصاد في الجامعات للسفر إلى قم المقدّسة بهدف التعاون مع الحوزة العلميّة في هذا المجال، وكان من المقرر أن تقوم هذهِ المجموعة بإطلاع المدرسين في الحوزة العلميّة على الفروع الجامعية، وفي المقابل يخضعون لدورة يطلعون فيها على مطالعات المدرسين في الحوزة العلميّة حول الرؤية الإسلامية الشموليّة وأساليب القراءات الإسلامية.

كان من الواضح أنّ أكثر أساتذة الجامعة يرون في نشاط لجنة الثورة الثقافية مانعاً من حرياتهم الجامعية، ولذلك امتنعوا عن المشاركة في هذا الشأن، وكانت مهمة هذه المجموعة من المدرسين في الحوزة وأساتذة الجامعات عبارة عن البحث في مدى انطباق النماذج السائدة في علم الاقتصاد على الرؤية الشمولية للإسلام «من وجهة نظر المدرسين في الحوزة العلميّة». وكان من الأهداف الأساسية لهذا التحقيق البحث في نطاق «الاقتصاد الإسلامي» وفصل الموارد الإسلامية الخالصة من غيرها. ومن هنا، اضطلع (مكتب التنسيق بين الحوزة العلميّة والجامعة) بوظيفتين متقابلتين:

**الأولى:** البحث في علم الاقتصاد الجامعي.

**الثانية:** تبيين علم الاقتصاد الإسلامي.

وتبعاً لذلك، كان يجب ـ بطبيعة الحال ـ عرض رؤية الإسلام الأصيلة للاقتصاد من وجهة نظر هذهِ المجموعة.

فرع الاقتصاد في مرحلة ما قبل الثورة، مشاريع التحوّل وقرارات الأمركة بدل المنهج الفرنسي

يعّد علم الاقتصاد فرعاً جديداً في إيران؛ ففي الحقيقة نشأ فرع الاقتصاد في بداية العقد السادس من القرن العشرين للميلاد (نهاية العقد الشمسي الثالث). وأما قبلها فقد كان الطلاب يتبعون برنامجاً تعليمياً مشابهاً لما عليه الجامعات الفرنسية في العقود الأولى من القرن العشرين، حيث كان عليهم الحضور في فصول مادة الاقتصاد السياسي في كلية الحقوق والعلوم السياسية في جامعة طهران، (وكانت المجموعة الأولى من الأساتذة الإيرانيين في العقد الميلادي الثالث والرابع ــ العقد الشمسي الأول والثاني ـ قد درست في فرنسا). وكان يتم تدريس علم الاقتصاد من خلال منهج توصيفي يؤكد على تاريخ الفكر الاقتصادي القائم على عناصر نظرية النقد والضرائب.

وفي بداية العقد الميلادي السادس (نهاية العقد الشمسي الثالث) تم افتتاح فرع الاقتصاد في جامعة البهلوي (شيراز الحالية)، والجامعة الوطنية في طهران (الشهيد بهشتي الحالية)، وكان جلّ أعضاء هيئتها العلمية من الدارسين في الجامعات البريطانية والأمريكية، بل وكانت لغة التعليم المتبعة في جامعة البهلوي في شيراز هي اللغة الإنجليزية.

وتأسست كلية الاقتصاد في جامعة طهران بعد منافسة شديدة في كلية الحقوق والعلوم السياسية والاقتصادية في عام (1967م) الموافق لـ (1346هـ ش). وقد كان رئيسها الأول هو(حسين بيرنيا) الذي درس الهندسة في كلية (بلي تكنيك) الفرنسية، كما درس الاقتصاد في جامعة كامبردج بإشراف (جان مينارد كينز). ومن بين الأساتذة الآخرين (منوشهر آكاه) المتخرج في جامعة أكسفورد، و(منوشهر زندي حقيقي) وقد درس في جامعة باريس على يد (فرانسوابرو). كما درس سائر الأساتذة في مختلف الجامعات الأوروبية وفي مقدمتها باريس. وكذلك تم عرض المنهج الدراسي لكلية الاقتصاد في جامعة طهران بعد استشارة (جان هيكس) و(ارسولا هيكس) في عام   
(1968م) الموافق لـ (1347 هـ ش) حيث قدما إلى طهران لهذه الغاية. وقد كان المنهج الدراسي في فرع الاقتصاد في جامعة طهران ـ كالمنهج الدراسي في الجامعة الوطنية (الشهيد بهشتي حالياً) وجامعة البهلوي (شيراز الحالية) ـ مطابقاً تماماً للمنهج الدراسي في الجامعات الأمريكية.

كان لأمركة المناهج الدراسية في فرع الاقتصاد في الجامعات الإيرانية عاملان أساسيان؛ فأولاً: في العقد الميلادي السادس (العقد الشمسي الرابع) ـ ونظراً للحاجة المتزايدة إلى الموظفين والمدراء في مؤسسات الدولة ـ تمّ تجديد وتوسيع هيكلة نظام التعليم العالي في البلاد تلبية لهذه الحاجة، وتمّ كذلك توسيع عدد كبير من الجامعات وعدد أكبر من الكليات والمعاهد والمدارس العالية. ومن جهة أخرى حدد المخططون لنظام التعليم العالي للبلاد أنجح التوجهات في مجال رفع كفاءة الموظفين في النظام التعليمي الجامعي المتبّع في الولايات المتحدة الأمريكيّة. وعليه، كان قيام المنهج الدراسي في فرع الاقتصاد على نموذج الجامعات الأمريكية، من العناصر الرئيسة التي اعتمدها المخططون لنظام التعليم العالي خلال تلك الأعوام. وقد كان هذا أهم تحوّل حدث في جامعة طهران منذ تأسيسها، حيث كانت تتبع المنهج التعليمي الفرنسي. وكان السبب الرئيس في الكثير من التغيرات في النظام والمنهج الدراسي في جامعة طهران يعود إلى الدكتور فضل الله رضا الذي كان قبل تعيينه رئيساً لجامعة طهران في عام (1967م) الموافق لـ (1346هـ ش)، أستاذاً في فرع هندسة الكهرباء في جامعة سيراكوز الأمريكية.

كان تسنم الدكتور رضا هذا المنصب الحساس في الجامعة، نقطة الانفصال عن التقليد القديم؛ لم يكن الدكتور رضا عضواً في اللجنة العلمية لجامعة طهران، ولا عضواً في أي لجنةٍ علمية في أيّ من جامعات البلاد الأُخر، «وإنما كان مدرّساً لفترة وجيزة في جامعة آريامهر الصناعية (شريف الصناعية حالياً)، ولم يكمل دراسته في فرنسا، بل في الولايات المتحدة الأمريكية، (وقد كان رؤساء جامعات البلاد يتم تنصيبهم من قبل الشاه).

مضافاً إلى ذلك، كان الكثير من الجامعات الأوروبية في بداية العقد الميلادي السادس (العقد الشمسي الرابع) ومن بينها الجامعات الفرنسية قد اتخذت منحىً أمريكياً إنجليزياً يعرف بـ (نيوكلاسك كينزي)، ونعلم أنّ الكثير من الجامعيين الإيرانيين آنذاك يخضعون في مواصلة دراستهم في الماجستير والدكتوراه لمثل هذهِ الظروف التعليمية. وعليه يمكن القول: إنّ سياسة أمركة المناهج الدراسية في الجامعات قد زادت من سرعة الوتيرة التي بدأت انطلاقتها في الأزمنة السابقة.

تزامن نموّ علم الاقتصاد كفرع جامعي مع نمو عدد المواد الدراسية في الجامعات، وكان أول درس جديد في علم الاقتصاد ترجمة لكتاب (Economics) edition, 1948 First لمؤلفه (بول ساموئلسون) وقد نشرت هذهِِ الترجمة في إيران عام (1964م) الموافق لـ (1343هـ ش) تحت عنوان (الاقتصاد). وفي هذا الاتجاه خصّصت منظمة التخطيط والميزانية، ميزانية خاصة بهدف نشر المناهج الدراسية في علم الاقتصاد، وعلى هذا النحو تمت ترجمة الكثير من المناهج التعليمية الفرنسية والإنجليزية إلى اللغة الفارسية. وكان بعضها ترجمات خالصة، وبعضها مزيج من الترجمة والتأليف، وكان هذا النوع من الكتب يحتوي بشكل عام على خلاصة من مختلف الدروس الأجنبية دون أن تشير إلى مصادرها. وكذلك كان من بين المناهج الدراسية كراسات يعدها الأساتذة لفصولهم؛ فيتم تكثيرها من قبل المجاميع التعليمية ذات الصلة وتوزّع على طلاب الجامعة. فساعد ذلك على تسهيل الأمور على الأساتذة والطلاب، بالإضافة إلى تحديد المادة التي كان من المقرر تدريسها في نصف من العام الدراسي. ولكن كان عدد الدروس ذات العناوين الفصلية أو فهارس المصادر الضرورية قليلاً للغاية، وفي الحقيقة كان هذا النوع من الدروس والكراسات هي المواد الدراسية والتعليمية الوحيدة المتاحة للأساتذة.

الانقسامات السياسية حيال الاقتصاد قبل الثورة

كان علم الاقتصاد الذي يدرّس في جامعات إيران هو الاقتصاد التقليدي الحديث على طريقة كينزي، وكانت الدروس التي يستفاد منها بشكل واسع في علم الاقتصاد سواء في ذلك المترجم منها والمؤلف، تقليداً لكتاب (Economics) لساموئلسون. وكانت الدروس الأُخر التي كانت تنشر للفصول الدراسية في الغالب انعكاساً للاقتصاد السائد آنذاك. ويندر أن تجد سعياً من المؤلفين في تحرير أنفسهم من تلك القيود التقليدية التي كانوا يرسفون بها. ربما عاد شطر من هذهِ القيود في تنوّع آراء معرفة الأساليب، إلى عمليات التقطيع، حيث كان يتم العمل بشكل منهجي على منع الاقتصاديين من ذوي الميول اليسارية من التدريس، وفي الحقيقة كان أيّ انتقاد للاقتصاد السائد آنذاك أو نظام السوق الحرة يعدّ دليلاً على يسارية الناقد، وهذا يعني تضييق الخناق عليه سياسياً، وبرغم ذلك بادر أساتذة قلائل في فرع الاقتصاد في فصولهم الجامعية، أو من خلال كتيباتهم، إلى نقد الاقتصاد السائد في البلاد. ولكن ينبغي الإذعان إلى أن مسألة التقطيع كانت تشكل جانباً من القيود على معرفة الأساليب في الاقتصاد؛ وذلك لأنّ التقطيع في غالبه كان يخلق الموانع أمام ترويج نماذج الاقتصاد المفرطة. في الحقيقة كنا نلاحظ في إيران غياباً كاملاً لرؤى الاقتصاد الليبرالي والاقتصاد غير المفرط، كالاقتصاد المؤسساتي الذي يتم تدريسه في الكثير من المجامع التعليمية في الجامعات الأمريكية المحافظة. وأحياناً يندر أن يقوم الأساتذة بنشر كتيبات مترجمة حول الدراسات التطبيقية أو المسائل المتعلقة بالاقتصاد الليبرالي.

وكان هناك في مواجهة هذا النوع من الاقتصاد الجامعي المحافظ والأُحادي النظرة، تيار مخالف قوي يكمن في >التحليل النقدي< أو >الاجتماعي<، وكان مصدره ما ينشر من الكتب غير الجامعية والتي كانت تلبي حاجة طبقة المتنوّرين في إيران الموالية للاقتصاد السياسي. وقد كان لطبقة المتنوّرين آنذاك ميول يسارية في الغالب، وكانت أدبياتها تعتمد بشكل رئيس على ترجمة الأفكار اليسارية، وكانت في الواقع وجهاً للراديكالية الرأسمالية والامبريالية. ولم يكن من بين المترجمين لتلك الأفكار سوى النزر القليل من المحترفين في علم الاقتصاد، وأكثرهم كان قد تعلم الاقتصاد واللغة الإنجليزية بجهود ذاتية. وكان اختيار النص للترجمة يعتمد في الغالب على توفره في إيران، وبديهي في مثل تلك الظروف أن لا يتوفر في المكتبات الإيرانية سوى النزر القليل من هذه الكتب الأجنبية، فكان على المترجمين أن يلجأوا لإعداد الكتب والمقالات إلى أصدقائهم في الخارج أو الرجوع إلى الصحف المحدودة حول دراسة الكتاب، وعندها كان مصدر التراجم في الغالب ينحصر في (Monthy Review Press) أو (Progress Publishres)، وذلك لشهرتها لدى المترجمين.

والنوع الآخر من القيود المفروضة من قبل أجهزة الرقابة والتقطيع، حيث خلقت نوعاً آخر من المحدودية في انتقاء المؤلفات وترجمتها، ولذلك كانت العناوين المترجمة في هذه المجالات مشتّتة في الغالب وغير منسجمة، ولابد من التنويه إلى أنه لم يترجم إلى الفارسية سوى القليل من نصوص الاقتصاد التقليدي، حتى إنك لا تجد أيّ ترجمة لمؤلفات ماركس، و(المؤلفات التقليدية) للماركسية. فلم تتوفر هذه المؤلفات لدى الطلاب الإيرانيين حتى بلغتها الأصليّة إلاّ فيما ندر. وذلك لاعتبارها أفكاراً هدّامة من قبل النظام الشاهنشاهي.

أزمة الترجمات الاقتصادية

كانت أغلب الترجمات ضعيفة جداً، وأدّى افتقار المترجم إلى المعلومات اللغوية والاقتصادية إلى جانب القيود التي تفرضها أجهزة رقابة الدولة إلى زيادة الطين بلة. فكانت الترجمات مشوّهة في الغالب وغير دقيقة، وفي أكثر الموارد كان المترجم يحذف المقاطع التي ترفضها الرقابة. وكذلك كان المترجم يضطر إلى تحريف بعض المفردات التي حُظر استعمالها من قبل الرقابة، من باب المثال ترجمة كلمة (Class) بمعنى طبقة، كانت تستبدل بكلمة (مجموعة). و(Capitalism) بمعنى رأسمالي، كانت تستبدل   
بـ (نظام السوق). و(Socialism) بمعنى الاشتراكية، تستبدل بـ (النظام المنهجي).   
و(Exploitation) بمعنى الاستقلال، تستبدل بـ (الاستثمار والانتفاع). و(Employees) بمعنى العمال، تستبدل بـ (الموظفين أو الأجراء). و(Manager) بمعنى المسؤول، تستبدل بـ (المدير). و(Capitalist) بمعنى الرأسمالي، تستبدل بـ (ربّ العمل). وبرغم ذلك فقد تمّ نشر بعض كتب الاقتصاد الماركسي في إيران قبل انتصار الثورة، ومن أبرزها عدة مجلدات ترجمها أو نقحها (فرهاد نعماني)، وقد عرض فيها للجامعيين الإيرانيين نماذج من الأدبيات السائدة في الاقتصاد الماركسي. وكان أول نموذج للاقتصاد الماركسي يطبع في إيران في نهاية العقد الميلادي السابع (العقد الشمسي الخامس)، هو عبارة عن مادة دراسية أعدّها أعضاء كلية الثقافة والعلوم للاتحاد السوفيتي السابق، وقد أدى شيوع سمعة هذا الكتاب إلى إثارة مخاوف الرقابة التي أذنت بطبعه قبل الالتفات إلى محتواه بسبب اشتهاره، فبادرت إلى حظره وأودعت مترجمه السجن. ولكن أعيد طبع هذا الكتاب بعد حركة الشعب الثورية التي أدت إلى فتح الأبواب أمام الكتب المحظورة، لينفذ من السوق على يد المتنورين الماركسيين ثانية. فكان هذا الكتاب من النصوص الأساسية للاقتصاد، والتي لم يمكن الحصول عليها أو الاستفادة منها باللغة الأجنبية.

لم يكن هذان الاتجاهان ـ أعني الاقتصاد الجامعي التقليدي، والاقتصاد السياسي الثوري ـ ناضجين أو مكتملين. ولكن مهما كانت النواقص، فقد شكل هذان الاتجاهان أرضية مساعدة لتقدّم مجموعة من الجامعيين الباحثين والمتعطشين الأذكياء من الذين يرون في غالبيتهم أنّ الاقتصاد السياسي يشكل جزءاً لا يتجزّأ من نضالهم السياسي، وكانت هذهِ المجموعة من الطلاب بشكل عام على دراية بالكتب المهمة في الاقتصاد السياسي والنقد الاجتماعي المتوفرة في المكتبات. وكانت رغبة هذا النوع من الجامعيين على العموم مشدودة إلى الأدب والتاريخ وغير ذلك من العلوم الإنسانية ولاسيمّا علم الاجتماع منها. وذلك لتوفر المسائل المدوّنة بكثرة في هذهِ المجالات. وكان حجم تأثير هذه الكتب يلحظ من خلال حجم الأسئلة التي يلقيها الطلاب داخل الفصول الدراسية وخارجها بشأن محتوياتها. وكان الطلاب في الغالب يطالعون كتب الاقتصاد السياسي التي لم يكن هناك إلزام في المناهج الدراسية بقراءتها، وإنما كانوا يقرؤونها في الغالب لغرض مجادلة وإثارة ومشاكسة الأساتذة المحافظين (الذين يتهمهم الطلاب بأنهم لا يتقنون سوى اجترار الترّهات الرجعية).

وبذلك كان الطلاب في مرحلة البكالوريوس في الاقتصاد يقطعون شوطاً دراسياً غير متعارف. فمن جهة كانوا يدرسون أسس علم الاقتصاد السائد >الغربي< في إطار المنهج الدراسي التحقيقي، ومن جهة أخرى يقرؤون الكثير من المطالب حول الإحصاء والاقتصاد القياسي والمتمم لهذا البرنامج الدراسي، قراءة واسعة يمارسها الطلاب أنفسهم في مجال الاقتصاد السياسي >الاقتصاد الماركسي غالباً<، وبطبيعة الحال كان هناك قليل من الدروس في العلوم التربوية التي لم تحظ باهتمام الأستاذ والطالب على السواء. وبذلك يكون الطالب الاعتيادي في آخر دورة في بكالوريوس الاقتصاد قد تعرف على أسس الماركسية، ومقدارٍ من أدبيات الاقتصاد السياسي الموجود في إيران. ولكن لاشك في أنّ هذهِ المعلومات كانت مشتتة وغير مدوّنة. ومهما كان، فبرغم أنّ الطلاب لا يشاركون في الجدل الفكري الانتقادي أثناء فترة الدراسة الجامعية (وذلك بسبب عدم كفاية الوقت لمناقشة المسائل بحرية، ويندر أن يجبر الطالب على القيام ببحث نقدي أو المشاركة في الاختيارات الأصولية والناجعة)، إلا أنّهم كانوا يتمتعون بدافع قوي في التحليل النقدي للمسائل الاجتماعية وغالباً ما كان يعقد الطلاب بينهم حلقات للبحث والجدل. وعليه، فقد كان الذوق الفكري، والنشاط السياسي، والكفاءة التحليلية القوية لدى الطلاب (الذين انهوا الامتحانات العامة برغم تركيزها على الرياضيات) من العوامل التي تعوّض النقص الموجود في بنية الدراسة الرسمية لهذا الفرع. ولابدّ من التذكير بأنّ الكثير من المتخرجين في فرع الاقتصاد في العقد الميلادي السادس والسابع، كان يتم استقطابهم بوصفهم طاقات تكنوقراطية كفوءة في مؤسسة التخطيط والميزانية والمصرف المركزي ومركز إيران للإحصاء، والكثير من الوزارات والمصارف الأُخر والمؤسسات الخصوصية والحكومية.

وقد نجح بعضهم فيما بعد في العقدين الميلاديين السابع والثامن (العقدين الشمسيين الخامس والسادس) في الحصول على شهادة الدكتوراه من البلدان الأجنبية (والولايات المتحدة في الغالب)، وأقام عدد منهم في الجامعات الأمريكية والأوروبية، بينما عاد الآخرون أدراجهم إلى إيران.

الاقتصاد الثوري الإسلامي ، المراحل الأولى والمداميك الأولية

لم يكن هناك ما يذكر من الحديث حول الاقتصاد الإسلامي قبل حركة الشعب الثورية في عام (1357ش/1979م)، فكتاب (الإسلام والملكية) لمؤلفه آية الله السيد محمود الطالقاني (الطبعة الأولى، طهران، 1330هـ.ش)، وكذلك الترجمة الفارسية لكتاب (اقتصادنا) لمؤلفه آية الله السيد محمد باقر الصدر، والذي صدرت طبعته الأولى باللغة العربية في بيروت عام (1340هـ.ش)، وطبعت ترجمته الفارسية في إيران عام (1971م) الموافق لـ (1350هـ ش)، لم يشهدا إقبالاً كبيراً. في واقع الأمر كان الوضع حيث لا يعتبر فيه أيّ من علماء الاقتصاد في بلادنا نفسه عالماً في الاقتصاد الإسلامي، بل لم يكتب أيّ منهم كتاباً أو مقالاً في الرؤية الإسلامية؛ ليكون مدخلاً لعلم الاقتصاد الإسلامي. جدير ذكره أنّ علماء الاقتصاد الإيرانيين الثلاثة الذين شاركوا في المؤتمر العالمي للاقتصاد الإسلامي الذي عقد في مكة المكرّمة عام (1976م) الموافق لـ (1355هـ ش) لم يكن أيّ منهم عالماً في الاقتصاد الإسلامي. في حقيقة الأمر أن الذين يعرفون بالإسلاميين من علماء الاقتصاد إنما دخلوا ساحة التنوير الإيراني في الأشهر الأخيرة من عمر النظام الملكي، حيث طبع كتاب (الاقتصاد التوحيدي) لمؤلفه (أبو الحسن بني صدر) للمرة الأولى خارج البلاد في عام (1978م)، وقريباً من هذا التاريخ صدر العديد من الكراسات المتفرقة حول أبعادٍ من الاقتصاد الإسلامي في نهاية عام (1978م) الموافق لـ (1356هـ ش)، إلاّ أنّ واقع الأمر أنّ هذه الكراسات كتبها أناس ليس لديهم كثير معرفة بالإسلام أو الاقتصاد.

علي شريعتـي وأهم محاولات البحث في الاقتصاد الإسلامي

إن أهم شخصية أعدت الأرضية الخصبة لبحث الاقتصاد الإسلامي في إيران هو الدكتور علي شريعتي، وهو متنوّر مسلم يحمل رؤية العالم الثالث، وبذلك فهو شبيهٌ بـ (فرانس فانون) من هذهِ الناحية. فقد كانت آراؤه شديدة القرب من آراء (ماركس) و(سارتر)، وكان إلى حدٍّ ما مطلعاً على التيارات الفكرية الأوروبية المعاصرة. لقد بدأ الدكتور شريعتي نشاطه الجامعي في إيران عام (1964م) الموافق لـ (1343هـ ش) بعد عودته من فرنسا وحصوله على الدكتوراه من جامعة السوربون في علم الاجتماع. وفي دورة قصيرة، ولكنها مفعمة بالنشاط والعطاء، عمد إلى طرح مباحث في مجال معرفة الإسلام من المنظار الاجتماعي. وأثار حفيظة علماء الدين من المحافظين والتقليديين بسبب ما أعلنه من أنّ الإسلام هو دين المستضعفين وأنه يقوم على فلسفة الحرية (وليس مجموعة من الأسس الجامدة وغير الحيوية). إنّ النقطة الجوهرية والمحورية في الرؤية الثورية للإسلام عند شريعتي تكمن في رؤيته حول >فلسفة التاريخ<.

في الواقع كانت هذهِ الرؤية كما هو واضح رؤية مؤسلمة عن مفهوم المادية التاريخية، فهو يعتقد أنّ النزاع بين هابيل وقابيل إنّ هو إلاّ انعكاس لتضاد أساسي على طول التاريخ: فهو (التضاد بين الملكية الخاصة والعامة)، يقول شريعتي: إنّ هابيل عندما يضحّي بالجمل فهو في الحقيقة (يمثل عصر الاقتصاد القائم على الرعي والاشتراكية البدائية التي سبقت عصر الملكية). في حين إنّ قابيل إذ يضحّي بالحنطة (يمثل النظام الزراعي الإقطاعي والملكية الخاصة) ويرى أنّ قتل قابيل لهابيل نموذج لنهاية الاشتراكية البدائية، وبداية لعصر الملكية الفردية، وهذهِ المسألة هي التي تفسر الصراع الدائم بين المالكين وأولئك الذين يفتقرون إلى أدوات الإنتاج.

إنّ شريعتي يستخدم تحليلاً طبقياً ماركسياً كاملاً من حيث الشكل والبيان والمحتوى. فليس من الغرابة أن يتهمه خصومه التقليديون من المسلمين فيما بعد بالمادية، ونعلم أنّ اتهام المسلم بهذه التهمة يساوي نسبة الارتداد إليه. إلاّ أنّ شريعتي مع إذعانه بوجود بعض أوجه الشبه بين رؤيته ورؤية ماركس، يرفض اتهامه بالمادية. إنّ الآراء الخاصة بشريعتي حول الإسلام أدت إلى جذب الكثير من الشباب الناشط والموالي للماركسية، نحو الإسلام. حقيقة الأمر أن شريعتي كان مدركاً لميول المتنوّرين الإيرانيين نحو الماركسية. ولذلك كان يخضع الإحساس بالضعة لدى المتنوّرين المسلمين أمام الماركسية تحت مجهر الملاحظة والدراسة والاختبار.

من الأمور الملفتة للانتباه في طرح بحث الإسلام والماركسية من وجهة نظر شريعتي، استعماله الصريح والأمين للمصطلحات الماركسية، وذلك في فترة تحظر فيها الرقابة استعمال مفردات مثل >الاستثمار< و>البروليتاريا<، بل وكل إشارة للثورة أو النضال الطبقي، ولذلك كان اليساريون من الكتاب يلجؤون إلى تغيير المصطلحات الماركسية لضمان بقائهم في الساحة وعدم تعرّضهم للمساءلة القانونيّة. لقد تمكن الدكتور شريعتي بهذا النهج من خلال البحث الحر من طرح الآراء الماركسية واستعمال المصطلحات الماركسية الصحيحة نسبياً، وساعد على الترويج للماركسية ونقد الامبريالية في إيران. وتكمن المفارقة في أنّ نهج الدكتور شريعتي هذا دعا بعض التجمعات اليسارية في إيران إلى اتهامه بالتواطؤ مع نظام الشاه للانقضاض على الماركسية. وحينما أفرج عن الدكتور شريعتي من السجن وأخذ بنشر كتابه في الرد على الماركسية في صحيفة كيهان تحت عنوان (الإنسان، الماركسية، والإسلام)، ارتفعت حدّة اتهام اليساريين لـه بمناوأة الماركسية. ومن جهة أخرى ادعى علماء الدين المحافظون دعم النظام الملكي للدكتور شريعتي في تهجّمه على الإسلام. ولكن بالنظر إلى اشتهار الدكتور شريعتي بين المتنوّرين المتدينين، لم تظهر اتهامات هاتين المجموعتين إياه إلى العلن.

كان الدكتور شريعتي حاملاً لرؤية ثورية عن التشيّع. فهو يقول: إنّ التعاليم الإسلامية تدعو المظلومين والمستضعفين إلى تحرير أنفسهم من رذائل الروابط الطبقية (التي قيدتهم بأغلال الفقر والاستغلال). وذلك لاعتقاده بأنّ الإنسان إنما يحصل على حريته من خلال زوال الملكية، وقيام النظام التوحيدي اللاطبقي.

من شريعتـي إلى مجاهدي خلق

كان الكثير من المعجبين بشريعتي من الشباب الناشط يلتحقون بمنظمة مجاهدي خلق أو يتحولون إلى مؤيدين لها. فقد كانت رؤية هذه المنظمة بشأن فلسفة التاريخ قريبة من رؤيته، وإن كانوا أصرح منه في بيان تبعيتهم للماركسية. وكانت هذه المنظمة ترى أنّ القوة الوحيدة القادرة على إقرار التغيرات التاريخية تكمن في النزاع الطبقي، وترى أن النظام الاجتماعي التوحيدي نظام لا طبقي.

كانت منظمة المجاهدين ـ مثل الدكتور شريعتي ـ مناهضة للامبريالية. ويبدو أنّ هذهِ المنظمة لوعيها نظرية «التبعية» كانت مؤيدة لأسلوب تحليل وآراء هذه النظرية، وكانت تعتقد ـ من خلال الالتفات إلى سيطرة الامبريالية على النظام العالمي للاقتصاد ـ انعدام فرص بلدان المنطقة في النمو الرأسمالي، ولذلك كان يذهب بها التصور إلى أنّ الهدف ينبغي أن يكون في رفض التبعية، واتباع سياسة تعمل على إلغاء الروابط الاجتماعية القائمة.

اعتمدت منظمة المجاهدين رؤية ماركسية بحتة في تحليل العلاقات التجارية، وكانت تقيم لأعضائها دورة سرية في علم الاقتصاد من خلال كراس تحت عنوان (اقتصادنا الميسر) في (209) صفحات، وقد ألفه أحد أعضاء المنظمة واسمه (محمود عسكري زاده) وهي نسخة مبسّطة لنظرية (قيمة العمل) لماركس. وعندما ألغيت الرقابة في نهاية العقد الميلادي السابع (العقد الشمسي الخامس) بفعل أحداث الثورة الإسلامية، حصل إقبال شديد على هذا الكتاب، وقرر كمادة دراسية في الفترة الأولى التي تلت انتصار الثورة في الكثير من الجامعات.

د. بيمان بين نقد الرأسمالية والماركسية

كانت معالم وجذور الأفكار الماركسية بادية بوضوح في مؤلفات الإصلاحيين من المسلمين قبل الثورة من الذين ألفوا في جوانب من الاقتصاد الإسلامي، ومن بين هؤلاء الدكتور(حبيب الله بيمان) الذي ينفي وجود العلاقات القائمة على المالكية في الإسلام، ويرى أنّ لرؤيته هذهِ صبغة بحثية خلافاً لرؤية الدكتور شريعتي ومجاهدي خلق. فهو من خلال إسراء مفهوم مالكية الله، يرفض جميع أشكال الحدّ من حصول الطبقة العمالية الكادحة على أدوات الإنتاج. حيث يقول: بالالتفات إلى قوله تعالى: **وَلِلّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ** يجب توفير تلك الأدوات وجعلها في متناول الجميع، بغية استخدامها في عملية الإنتاج. وهذا البحث في الواقع يعود إلى أصل «مالكية الناس» الناظر إلى مفهوم الملكية في الإسلام وكونها عامّة. ويرى أيضاً أنّ الأدوات نتاج حضارة بشرية، ولذلك لا يمكن أن تكون ملكيتها انحصاريّة وفردية، بمعنى أنّ لجميع أفراد البشرية حقّ امتلاك أدوات الإنتاج. مضافاً إلى ذلك يرى أنّ على الفرد أن يأكل بمقدار عمله وأن لا يأخذ أكثر من حاجته. ويرى أن تكديس الثروة أمر مرفوض ومخالف للإسلام، وذلك لاعتقاده بأنّ رأس المال لا يأتي إلاّ من طريق الاستثمار، ويشرح ذلك بالاستفادة من تحليل ماركسي بحت. يمكن إنفاق الأرباح الفائضة في شراء أدوات جديدة، إذ في غير هذهِ الصورة سيضطر العمال الفاقدون لأدوات الإنتاج إلى توظيف طاقتهم في خدمة أصحاب الأدوات الإنتاجية، وسيعمل أصحاب الأدوات على استثمارهم من خلال تخصيص القيمة الفائضة التي أنتجها العمال أنفسهم، وسيعمل الاستثمار بدوره على زيادة مستوى الإنتاج، وبذلك يغدو بإمكان الرأسماليين استخدام عدد أكبر من العمال وتخصيص قيمة فائضة أكثر. ويرى أنه لو أمكن توفير أدوات الإنتاج لجميع الأفراد لما حصل هذا الأمر. وبذلك يصل الدكتور (بيمان) إلى نتائج مشابهة لآراء (سان سيمون)، وينصح بقيام رأسمالية برجوازية مصغرة.

حظي نقد (بيمان) للرأسمالية والاستثمار، ورأيه في المجتمع الإسلامي المثالي بمكانة خاصة بين المسلمين الثوريين (خاصة بين الثوريين الذين لم يكن بوسعهم من الناحية العقائدية قبول المادية التاريخية التي تؤمن بها منظمة مجاهدي خلق) خاصة بعد أن عرّف قانون الجمهورية الإسلامية هذهِ المنظمة بكونها (منظمة المنافقين) وذلك في عام   
(1981م) الموافق لـ (1360هـ ش). كان (بيمان) قد نظّم أتباعه في مجموعة اسمها (حركة المسلمين المجاهدين)، وبطبيعة الحال كانت رقعة أفكار الدكتور بيمان الاقتصادية أوسع من إطار هذهِ المجموعة المذكورة بكثير. كما كانت الصحيفة الأسبوعية لهذهِ الجماعة وعنوانها (الأمة) في أوائل العقد الميلادي الثامن (العقد الشمسي السادس) ذات جمهور واسع من الشباب الثوري المؤيّد لنظام الجمهورية الإسلامية، وكان لها تأثير واسع فيهم حتى كان يشار إلى هذهِ الصحيفة أحياناً على أنها ناطقة بأفكار التيار الثوري المتطرف في الجمهورية الإسلامية والذي يُدعى بـ (تيار خط الإمام).

إن الآراء الثورية للدكتور بيمان في الاقتصاد الإسلامي، كانت في واقعها نموذجاً للآراء الفقهية الكلامية في الاقتصاد المخالف لنظام الشاه، إلاّ أنّ هذهِ الرؤية برغم انحيازها التحقيقي، حيث تسعى إلى التأكيد على حجية القرآن ومصادر الفقه الإسلامي، لم تبتعد عن كونها انعكاساً للماركسية، سواء من الناحية العقائدية أو أسلوب العمل. وكان هذا هو دليل انجذاب الشباب من الناشطين والمثقفين المسلمين إلى التفسيرات الثورية للاقتصاد الإسلامي، خصوصاً بين مجموعة من الطلاب الجامعيين من المؤيدين للنظام الاشتراكي والعرفي. ومهما كان فإنّ التمييز بين هاتين المجموعتين على صعيد النشاط الاجتماعي كان في غاية التعقيد والإشكال؛ وذلك لأنّ مصادر هاتين الجماعتين (المسلمة وغير المسلمة) تحظى بمستوىً واحد من الاعتبار والحجية.

الاقتصاد الإسلامي العامي، مشروع السيد محمد باقر الصدر

كانت آراء الدكتور شريعتي الثورية وأفكار منظمة المجاهدين والجماهيريين تقوم على الأساليب الماركسية البحتة، في حين يمكن اعتبار الآراء الاقتصادية الإسلامية والعامية لآية الله السيد محمد باقر الصدر تجديداً كلامياً في الاقتصاد التقليدي الحديث، إن لآية الله الصدر ـ الذي تركت رسالته الاقتصادية في كتابه (اقتصادنا) من بين المنظرين لنظام الجمهورية الإسلامية تأثيرات عميقة ـ كلاماً صريحاً في بيان التوجّه العام للاقتصاد الإسلامي، فهو يرى أنّ الاقتصاد الإسلامي ليس علماً يُعنى بتفسير ومعالجة الظواهر المتعيّنة في الخارج، بل (هو ثورة لقلب الواقع الفاسد وتحويله إلى واقع سليم)، فهو يرى أنّ الوظيفة العلمية تجاه الاقتصاد الإسلامي أنّما يأتي دورها بعد قيام النظام الاقتصادي. وعليه، يذهب آية الله الصدر إلى أنّ وجود علم الاقتصاد الإسلامي ما هو إلاّ ادعاء لا يقوم على أساس، وعلاوة على ذلك فهو يشير إلى أنّ علم الاقتصاد الإسلامي يمكنه التحقيق والتدبّر ودراسة الأفكار والمفاهيم العامة في ظل مجتمع إسلامي يطبق فيه منهج الاقتصاد الإسلامي تطبيقاً كاملاً.

يذهب السيد الصدر إلى أنّ الحرية الفردية في الإسلام مشروطة بمراعاة الأحكام الإسلامية، وعليه إذا سعى بعض الأشخاص إلى الإضرار بسلامة المجتمع من خلال سلوكياته المنحرفة، فإنّ للدولة الإسلامية كامل الحق في أن تحدّ من حرياته (ومنها حقه في الامتلاك). ويقترح السيد الصدر فيما لو أمكن توفير المستوى الأدنى من الرفاهية لجميع أفراد المجتمع أنّ تلعب الدولة الإسلامية دور العامل التنظيمي في إقرار التوازن الاجتماعي. ويرى أن ذلك يستلزم الحد من تمركز الثروة بيد الأفراد.

إن نظام الاقتصاد الإسلامي الذي يقترحه السيد الصدر يشبه في أصوله النظام الرأسمالي إلى حدٍّ كبير، وذلك لما نعرفه من دور الدولة في ضمان الاستقرار الاجتماعي في النظام الرأسمالي. كما تتضح مشابهة الرؤى الاقتصادية لآية الله الصدر لأسس نظام الاقتصاد الرأسمالي من خلال أسلوبه في تحليل العلاقات التجارية. وقد كرّس غالبية الجزء الأول من كتاب (اقتصادنا) للرد على المنهج الماركسي، فإنه في سعي منه إلى إبطال مفهوم (الاستثمار من خلال الثروة) يرد ّنظرية ماركس في قيمة العمل، حيث يقول في كيفية تكوّن القيمة على أساس الطلب:

«ويمكن فهم العلاقة بين القيمة الاستهلاكية والقيمة التبادلية في إطار العامل النفسي، فإن القيمة الاستهلاكية للسلعة هي الطلب، فهو الذي يحدد القيمة.. أما القيمة الاستهلاكية فهي وإن كانت منشأًً للقيمة، ولكنها لا يمكنها تحديد مقدار الطلب لوحدها.. فهناك تناسب عكسي بين العرض والطلب. وعليه، كلما زاد العرض قلّ الطلب وانخفضت القيمة».

إن السيد الصدر لإدراكه أنّ هذا النوع من التحليل قد يصّنفه في صفوف المدافعين عن الرأسمالية، أكد أنّ تحليله مجرد بيان للعناصر المشتركة بين الإسلام والرأسمالية، إلا أن هذا لا يعني أنه يدافع عن الرأسمالية الغربية بكل سلبياتها ومظالمها. وبالالتفات إلى كلام الشهيد الصدر القائل بأنّ الإسلام لا يدعي لنفسه منهجاً اقتصادياً، يكون ذلك مفهوماً بالبداهة، إلاّ أنّ هذا الموقف منه لم يكن كافياً في طمأنة المسلمين الناشطين والإصلاحيين في عصره (حيث لم يكونوا ليؤمنوا بالرأسمالية ولا بمنهجها). وقد نجح تيار الاقتصاد السياسي القوي في فرض الواقعية الاجتماعية للرأسمالية وبناء مؤسسات منهج الاقتصاد التقليدي الحديث في المجالات الفكرية والاجتماعية بعناوين مختلفة عن بعضها تماماً. بحيث يمكن تمييزها من بعضها بسهولة. أي أنّ الأوضاع الفكرية لدى العلماء المسلمين كانت بنحوٍ بحيث أثارت حتى المترجم الإيراني لكتاب اقتصادنا وهو السيد (محمد كاظم الموسوي البجنوردي) ليرى موقف السيد الصدر المؤيد للنظام الرأسمالي، جديراً بالمعارضة، وقد أعلن صراحة مخالفته لهذا الموقف.

الاقتصاد الإسلامي المدعوم من الحوزة العلمية بقم، علامات الافتراق عن مشروع الصدر

أصدرت (جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم) كتاب (الاقتصاد الإسلامي) المدعوم من قبلها عام (1984م) الموافق لـ (1363هـ ش)، وقد بُنيَ الموقف الاقتصادي فيه على الرؤية التقليدية للفقه الإسلامي، والذي تراه جماعة المدرسين موافقاً لنظام السوق والاقتصاد التقليدي الحديث.

ومما يجدر ذكره هنا أنّ جماعة المدرسين برغم اتفاقها في الموقف مع آية الله الصدر في هذهِ الأسس، إلاّ أنها رفضت اقتراحه للدولة الإسلامية فيما يتعلق بتوفير «التوازن الاجتماعي» وفرض القيود للحيلولة دون ظهور الثروات الكبيرة، وبدلاً من ذلك تؤكد على >التنمية الاقتصادية< في مجال من >المساواة الاجتماعية<، وترى طلب الربح دافعاً إسلامياً مشروعاً. ولا تعتبر جماعة المدرسين نتيجة العلاقات السوقية عقلائية فحسب، بل وتراها منصفة وعادلة، بل إنّ جماعة المدرسين تتجاوز حتى دعاوى علماء الاقتصاد التقليديين (الذين يغضون الطرف عن مسألة العدل والإنصاف)، وتذهب إلى أنّ بلوغ المستوى الأقصى من الرفاهية >بما لمفهوم التقليدي الحديث من معنى<، يعد هدفاً للنظام الاقتصادي في الإسلام. ولكن بما أن المجتمع يواجه مشكلة مزدوجة وهي >الحاجة اللامحدودة مع المصادر المحدودة< يتعين على الدولة الإسلامية أن تفرض بعض القيود على حقوق الأشخاص. ولذلك تذهب جماعة المدرسين من خلال نوع من الاستنتاج الأرسطي لهذهِ القضية إلى ضرورة حماية حقوق الملكية للحيلولة دون الاضطرابات الاجتماعية. ويَقوم رأي جماعة المدرسين بشأن حقوق الملكية ـ في الإطار النوعي لاقتصاد السوق ـ على الاعتقاد بالأصلين السائدين في الاقتصاد التقليدي الحديث، وهما:

1ـ محدودية المصادر .

2ـ مشروعية اكتناز الثروة .

يرى بعض علماء الاقتصاد من المسلمين مفهوم >محدودية المصادر< مخالفاً للتعاليم الإسلامية، وذلك لاعتقاده بانّ الله لعلمه وحكمته قد وفّر للإنسان جميع ما يحتاجه من المواهب والنعم ﴿**إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ**﴾ ويروى أنّ كل أنواع المحدوديات الظاهرية في المصادر ما هي إلا نتاج للتخطيط الاجتماعي السّيّئ وغير المناسب، فمثلاً يذهب أبو الحسن بني صدر إلى أنّ قلّة ومحدودية المصادر إنما هو تجلٍّ للعلاقات الاجتماعية الظالمة التي يرى أنها لا تتفق والمجتمع الإسلامي المثالي؛ فهو يرى أنّ >علم الاقتصاد الراهن يوقفنا على حقيقة إمكانية بلوغ القدرة الظالمة القصوى تحت ذريعة محدودية المصادر واستثمارها، بل وتشديد تلك المحدوديات المزعومة< في حين يذهب (المدرسون) إلى أن الآيات القرآنية الدالة على وفرة النعم الإلهية في الأرض تختص بمرحلة عصر الظهور >حيث تُخرج الأرض جميع طاقاتها ومصادرها وتكون جميع النعم والمواهب الإلهية تحت تصرف المؤمنين<.

كما آمن (المدرسون/جماعة المدرسين) بمشروعية اكتناز الثروة، إلاّ أنّ (الدكتور بيمان) الذي يرفض هذا الاكتناز انطلاقاً من أصل >مالكية الله< يرى أنّ قيام أفراد قلائل باكتناز الثروات يؤدي إلى حرمان الكثير من الناس من الحصول على المصادر الطبيعية، وهذهِ الحقيقة تؤدي بدورها إلى استغلال الأفراد الذين لا يملكون إلاّ قدراتهم العضلية، حيث يتم استغلالهم بطبيعة الحال من قبل أولئك الذين احتكروا المصادر الطبيعية لأنفسهم. وعليه، فمن وجهة نظر (بيمان) يُعدّ اكتناز الثروة وأجور العمل وجهين لعملة واحدة.

إلاّ أنّ (جماعة المدرسين) يجيبون عن هذا الموقف بجوابين:

**الأول:** إنهم يقولون ـ على طريقة علماء الاقتصاد التقليديين ـ: إنّ التوزيع المتساوي والعادل (distributional equity) يهدد التنمية الاقتصادية وبتبعها الرفاه الاجتماعي. كما أنهم يعتقدون أنّ العمل بإزاء الأجر يساعد الذين يملكون (النقود)، إلاّ أنّ طاقتهم على العمل محدودة، ونتيجة لذلك سينتفع المجتمع من الاتحاد القائم بين الثروة والعمل بشكل أفضل.

**والثاني:** إنهم يقولون بأنّ العمل من أجل الأجر لا يرفضه الإسلام بتاتاً. إنّ الموقف المعارض لبعض علماء الاقتصاد من المسلمين للعمل من أجل الحصول على الأجر ينطلق من فحوى قوله تعالى: ﴿**وَأَن لَّيْسَ لِلإِنسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى**﴾ ويرى هذا الصنف من علماء الاقتصاد مثل آية الله الصدر والدكتور بيمان والدكتور أبو الحسن بني صدر أنّ الذي يمكنه امتلاك «المنتوجات والمحاصيل الطبيعية» هو الذي توصل إليها وحصل عليها بجهده وسعيه وعمله. في حين ذهب المدرسون إلى أنّ الذي يحدد مالكية الأفراد للمصادر الطبيعية ليس هو العمل المباشر للفرد فحسب، بل إذا تمّ توظيف العمال من قبل صاحب الثروة بأجر «منصف» فعندها لا يتناقض هذا مع المبادئ الإسلامية. فإنهم يرون أنّ الأجرة إذا دفعت بشكل «منصف» لا يكون العامل مالكاً لنتيجة عمله، وإنما ملك عمله لصاحب المال بعد أن استلمه منه، فلا ينتفع بعدها بشيء، كما أنه لم يخسر شيئاً أيضاً؛ لأنّ القيمة التي أضافها للمصادر الطبيعية تعادل الأجر الذي حصل عليه. ويرى (المدرسون) فيما يتعلق بالمعاملات أنّ الأجور وأسعار السوق «منصفة» وكذلك تبدو متغيرات السوق ضرورية لرفع معطيات النظام الاقتصادي. وعليه، فمن وجهة نظر (المدرسين) مهما بلغ مقدار الأجر الذي يُعطى للعمال، فهو عادل ومنصف ما دام موافقاً ومنسجماً مع القيمة السوقية.

ويرى (المدرسون) أنّ كل ما يحصل عليه الفرد من الأرباح بواسطة النشاط المربح في السوق فهو مشروع «شرط أن لا يكون عن طريق الخداع وغيره من الأمور المحرمّة كالربا».

وخلاصة القول: إنّ (المدرسين) برغم شجبهم للرأسمالية الغربية، يؤكدون أهمية "المبــادرة الفرديــة" (Private initiative) في الســوق بوصفها وسيلة لرفـــع مستـــوى الإنتاج الاقتصادي.

في الحقيقة أن الرؤية الاقتصادية الإسلامية للمدرسين تحدد إطاراً لإقامة اقتصاد للسوق لا تتدخل الدولة فيه إلاّ بالحّد الأدنى، وبذلك يكون (المدرسون) من أنصار أشد التفاسير أصولية للاقتصاد الحديث، في حين أنّ هذا التفسير قد غضّ الطرف حتى عن "نقائص وعيوب السوق" كما أنه لا زال مستمراً في غضّ الطرف عنها. ولذلك فإنّ هذهِ الجماعة ترفض الكثير من تدخلات الدولة في الشؤون الاقتصادية «مثل قوانين العمل، وقيود صرف العملة الصعبة في البلدان الصناعية والنامية». إنّ الاقتصاد الإسلامي الذي تؤيّده جماعة المدرسين في الحوزة العلمية الدينية بقم هو الاقتصاد الذي يدافع عن الروابط الإنتاجية للنظام الرأسمالي، ولا تتحمل الرؤية الثورية ـ الإسلامية المطالبة بالمساواة. فمن وجهة نظر المدرسين حتى رؤية السيد الصدر القائمة على >التوازن الاجتماعي< تعدّ مرفوضة. ومن الناحية المنهجية تمثل هذهِ النظرة الرؤية الاقتصادية التقليدية الحديثة بحذافيرها. فالذي يحدد الأجور والأسعار هو السوق، وتعتبر عادلة ومنصفة «شرط أن تكون بعلم المتعاقدين، وأن لا تنطوي على الخداع والاحتيال». وفي هذهِ الرؤية الاقتصادية تحظى التنمية الاقتصادية بأولوية كبيرة، وأنّ بإمكان السوق أن يشكل ضمانة للتنمية الاقتصادية. وعليه، فإنّ علم الاقتصاد التحليلي السائد في الإطار التحليلي لدى (المدرسين)، هو مجموعة من الآراء العلمية، وهو لذلك لا يتعارض مع الإسلام ولا يتنافى معهُ بالضرورة.

البرنامج الدراسي الجامعي الإسلامي التقليدي الحديث ـ كينزي

طبقاً لهذا النوع من الإعلان العقائدي والمنهجي في الاقتصاد في رؤية (جماعة المدرسين)، اقترح مركز الثورة الثقافية في شهر فبراير/شباط من عام (1984م) الموافق لـ (بهمن1363هـ ش) منهجاً دراسياً عامّاً لفرع الاقتصاد في الجامعات الإيرانية كافة، التي كان من المقرر افتتاحها في الخريف من العام اللاحق لتلك السنة. ومن ثم تمّ تطبيق هذا المنهج الدراسي المقترح في جامعات البلاد قبل أن تتم المصادقة عليه من قبل الشورى العليا للتخطيط في وزارة الثقافة والتعليم العالي. وبعد سنوات من المشاورات وفي شهر ديسمبر/كانون الأول من عام (1991م) الموافق لـشهر آذر من عام (1370هـ ش) قدمت وزارة الثقافة والتعليم العالي النسخة المصححة وأقرّته رسمياً بوصفه منهجاً دراسياً في فرع الاقتصاد، وقبل في جامعات البلاد كافة.

وطبقاً لتقريرٍ عن اجتماعات وزارة الثقافية والتعليم العالي، فإنّ البرنامج الدراسي لفرع الاقتصاد يهدف إلى تخريج خبراء تتوفر فيهم المواصفات التالية:

1ـ الإيمان بأصول العقيدة والفكر الإسلامي، وأن تكون رؤيتهم الدينية منسجمة مع أسس الاقتصاد الإسلامي.

2ـ أن تتوفر فيهم الكفاءة في معالجة مشاكل المؤسسات الخاصة والعامة وتجزئتها وتحليلها، والتنسيق مع الخبراء في هذهِ المجالات.

3ـ أن يكونوا قادرين على تحمّل مختلف المسؤوليات على المستويات الإدارية كافة في المؤسسات الخصوصية والحكومية.

4ـ أن يكونوا مؤهلين لمواصلة التعليم في مستوى الدراسات التكميلية.

يتَضمن هذا البرنامج الدراسي مئة وأربعين وحدة دراسية، يطويها الطلاب في ثمانية فصول دراسية، تستغرق سبعة عشر أسبوعاً، وهي عبارة عن ثلاثة وعشرين وحدة في العلوم التربوية، وواحد وثمانين وحدة تخصّصية، وأربعين وحدة خاصة بفرع الطالب، وهي عبارة عن ستة فروع محددة: الاقتصاد النظري، والاقتصاد التجاري، والاقتصاد الصناعي، واقتصاد الشحن والنقل، والنقد والصيرفة، والاقتصاد والزراعة.

إنّ هيكل البرنامج الدراسي لفرع الاقتصاد في جامعات إيران شبيه بهيكل البرامج الدراسية في الجامعات الأمريكية، إلاّ فيما يتعلق بتأكيدها الشديد على الوحدات الدراسية في الاقتصاد، وإهمالها الكامل للدروس الاختيارية غير الاختصاصية. إنّ إحدى خصائص التعليم في الجامعات الإيرانية هو اهتمامها المتواصل بالدروس التخصّصية في الفرع المحدّد؛ لأنّ الهدف المتصّور من الدراسة على مستوى التخرّج، إمّا هو التعليم الحرفي أو الإعداد لمواصلة الدراسة في المراحل التكميلية، هذا وتؤكد فصول الأنظمة الداخلية المصادق عليها من قبل وزارة الثقافة والتعليم العالي أنّ المتوقع من المتخرجين في هذا الفرع أن يكونوا إما خبراء يمكنهم التنسيق مع الخبراء الآخرين من الذين يتمتعون بمستويات علمية أوسع، أو أن يتمكنوا شخصّياً من مواصلة الدراسات التكميلية.

إنّ هذا البرنامج الدراسي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوحدات الدراسية الإسلامية، حيث هناك أربع عشرة وحدة من بين ثلاث وعشرين وحدة تختص بالدروس التربوية في العلوم الإسلامية (انظر الجدول رقم [1]). لا يوجد في هذا البرنامج الدراسي دروس في الأدب أو الفلسفة أو العلوم والتاريخ غير الإسلامي، في الحقيقة لا تتوفر الفرصة لأي طالب في فرع الاقتصاد لمطالعة تاريخ إيران والعالم، أو التعرف على المدارس الفلسفية الأُخر خارج إطار الإسلام، وإنّ البرنامج الدراسي العام هو المجال الوحيد الذي يتمكن الطالب من خلاله اجتياز مثل هذهِ الوحدات الدراسية، إذ إنّ بقية الوحدات الدراسية لمرحلة التخرّج تخُص الوحدات الاقتصادية والتي يضطر فيها الطالب في المواد الاختيارية إلى اختيار الدروس من بين المواد الاقتصادية المناسبة لفرعه.

الجدول رقم (1): البرنامج الدراسي العام لفرع الاقتصاد

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| ت | عنوان الدرس | عدد الوحدات |
| 1 | الفارسية (1) | 2 |
| 2 | الإنجليزية (1) | 2 |
| 3 | المعارف الإسلامية (1) | 4 |
| 4 | الأخلاق الإسلامية (1) | 2 |
| 5 | الرياضة والتربية البدنية (1) | 1 |
| 6 | الفارسية (2) | 2 |
| 7 | الإنجليزية (2) | 2 |
| 8 | المعارف الإسلامية (2) | 2 |
| 9 | الأخلاق الإسلامية (2) | 2 |
| 10 | الرياضة والتربية البدنية (2) | 1 |
| 11 | تاريخ الإسلام | 2 |
| 12 | الثورة الإسلامية وجذورها | 2 |
| 13 | النصوص الإسلامية | 2 |

**المصدر:** وزارة الثقافة والتعليم العالي، تقرير اجتماع الثاني والعشرين من ديسمبر/كانون الأول عام(1991م) الموافق للأول من شهر دَي من عام (1370هـ ش).

إنّ أكبر عدد للوحدات الدراسية لطلاب مرحلة التخرج في فرع الاقتصاد، عبارة عن خمسٍ وعشرين وحدة تخصّصية في الاقتصاد (راجع جدول رقم[2]). لم يدرج درس أسس ومباني الاقتصاد ضمن هذهِ الوحدات، لافتراض أنه من الدروس السابقة للمرحلة الجامعية، إلاّ أنّ الجامعات كافة أدرجت هذا الدرس وألزمت الطلاب بدراسته، ومهما كان فبرغم أن الوحدات التخصّصية في فرع الاقتصاد في مرحلة التخرج أكثر بكثير من جميع الوحدات التخصّصية في الفرع نفسه والمرحلة في الجامعات الأمريكية، إلاّ أنّ ترتيب وعرض هذهِ الوحدات شبيه بالوحدات الدراسية في الجامعات الأمريكية. وفي الوقت نفسه فإنّ هذهِ الوحدات الدراسية شبيهة بالوحدات التخصّصية لفرع الاقتصاد في مرحلة التخرج قبل انتصار الثورة الإسلامية. ويبدو أنّ أسلمة افتتاحيات الدروس كان لها تأثير محدود جدّاً في هذا المجال. أي في الحقيقة أضيف درسان من الدروس الإسلامية التخصّصية، وهما: الأسس الفقهية للاقتصاد الإسلامي، والنظام الاقتصادي في صدر الإسلام. ونعلم أنّ هذين الدرسين ليسا من الدروس الاقتصادية في جامعات العالم.

بشكل عام يتعيّن على الطلاب بعد إكمال البرنامج الدراسي العام، أن يمضوا الدروس الاختصاصية في إحد الفروع الاقتصادية الستة، إلاّ أنه من الناحية العملية نجد الجامعات المهمّة في البلاد تقرّ الدروس في فرعين فقط، وهما: الاقتصاد النظري والاقتصاد التجاري. وغالباً ما يذهب الجامعيون إلى اعتبار الاقتصاد النظري من الفروع الدقيقة وذات السمعة الأفضل، لذلك يحظى هذا النوع بإقبالٍ كبير. ويجب على هؤلاء الجامعيين اجتياز أربعين وحدة، منها ثمان وعشرون وحدة (إلزامية)، واثنتا عشرة وحدة (اختيارية)، (راجع الجدول رقم [3]). وهذهِ الوحدات شبيهة أيضاً بالوحدات المتّبعة في الجامعات الأمريكية، والدرس الوحيد الذي يحمل طابعاً إسلامياً في هذهِ المجموعة هو درس(المصرف الإسلامي برقم 329 لفرع الاقتصاد النظري) وأمّا من ناحية المضمون فليس هناك بين الوحدات الدراسية المقررة في برنامج وزارة الثقافة والتعليم العالي في إيران والوحدات الشبيهة بها في الجامعات الأمريكية سوى فارق قليل جدّاً. فنجد مثلاً أنّ درس (أسس ومباني الاقتصاد برقم 101 لفرع الاقتصاد) شبيه بالوحدات الدراسية المتّبعة في الكثير من الجامعات الأمريكية (راجع الجدول رقم [4])، حيث يبدأ هذا الدرس بالأسس التقليدية الحديثة «الندرة والاختيار» ومن ثمّ يتم التعرض بنوع من التحليل التمهيدي لنظرية القيمة والوفرة الاقتصادية، أي بنفس الطريقة التي يتمّ فيها عرض هذهِ الدروس على الجامعيين في غير فرع الاقتصاد. وإنّ محتوى درس أسس ومباني الاقتصاد (101) في الجامعات الإيرانية، خلافاً لوحدات الاقتصاد التمهيدية المتّبعة في الجامعات الأمريكية «سواءٌ في النظرة الليبرالية أو المحافظة» لا تتعرض لبحث المسألة الاجتماعية أبداً.

الجدول رقم (2): الدروس التخصّصية لفرع الاقتصاد

رقم الدرس عنوان الدرس عدد الوحدات الحاجة

101 أسس أو مباني الاقتصاد (أ) 4

201 الإنجليزية(3) 3 07

202 الأسس والنظام والإدارة (ب) 3

203 قانون التجارة (ب) 3

204 مقدمات علم الاجتماع (ب) 3

205 الرياضيات (1) 4

206 الرياضيات (2) 4 205

207 الإحصاء (1) 4 205

208 الإحصاء (2) 4 206 و207

209 أسلوب البحث 3 208

210 الحسابات (1) 3

211 الحسابات (2) 3 210

212 جغرافيا الاقتصاد الإيراني (ب) 4

213 الاقتصاد المختصر(1) 4

214 الاقتصاد المختصر (2) 4 213

215 الاقتصاد الموسع (1) 4 213

216 الاقتصاد الموسع (2) 4 215

217 النقد والمصارف 3 216

218 المباني الفقهية للاقتصاد الإسلامي 3 214 و216

219 الاقتصاد العام 3 214 و216

220 النظام الاقتصادي في صدر الإسلام 3 214 و216

221 النظم الاقتصادية (ب) 3 220

222 التجارة العالمية 3 214و216

223 الضرائب العالمية 3 222

224 التنمية الاقتصادية 3 214و216

225 الاقتصاد الإيراني 3 224

المجموع 81 وحدة

أ ـ من المفترض اجتياز هذا الدرس في المراحل الإعدادية، فإذا لزم الأمر فعلى المجموعة التعليمية ذات الشأن إقراره.

ب ـ يمكن استعاضة هذهِ الدروس بدروس من الوحدات الاختيارية.

**المصدر:** راجع الجدول رقم (1).

إنّ درس الاقتصاد المختصر (213 و214)، والاقتصاد الموسع (215 و216) من مناهج هذا الفرع، إذ يشكل مقدمة لجميع الدروس الاقتصادية الأخر. إنّ الدرس الأول من كل واحد من هاتين المجموعتين الاقتصاد المختصر(1) والاقتصاد الموسع(2) يعادل درساً في فصلين (أسس ومباني الاقتصاد) في أمريكا، والذي يعد من الدروس الإلزامية في الجامعات الأمريكية للدخول في فرع الاقتصاد. والغاية من إقرار درس الاقتصاد المختصر(1)، والاقتصاد الموسع(2) واحدة.

جاء في النظام الداخلي المصادق عليه بالنسبة لهذهِ العناوين:

«إنّ الهدف من هذا الدرس تعليم النظريات الاقتصادية على المستوى المختصر (الموسع) ووضع تلك النظريات في إطار الأسس والمباني الإسلامية، وقد اتبعنا في عرض إطار هذهِ الدروس منهجاً لإيجاد تحليل علمي للاقتصاد والقيم والآراء الفقهية الإسلامية، وبيان رابطة منطقية بينها».

الجدول رقم (3): الدروس التخصصية لفرع الاقتصاد النظري

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| رقم الدرس | عنوان الدرس | عدد الوحدات | الحاجة |
| 301 | الاقتصاد الزراعي | 3 | 214 |
| 302 | الاقتصاد الإداري | 3 | 208و 214 |
| 303 | الاقتصاد العام | 3 | 219 |
| 304 | الرياضيات في الاقتصاد | 3 | 206و214و216 |
| 305 | الاقتصاد القياسي | 4 | 206 و214 و216 |
| 306 | تاريخ الفكر الاقتصادي | 3 | 214 و216 |
| 307 | تقييم المشاريع | 3 | 214 و216 |
| 308 | البرمجة الاقتصادية | 3 | 224 |
| 309 | اقتصاد المصادر | 3 | 214 |
|  | المجموع | 28 وحدة |  |

(تابع) الجدول رقم(3): الدروس التخصصية لفرع الاقتصاد النظري

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| رقم الدرس | عنوان الدرس | عدد الوحدات | الحاجة |
| 310 | اقتصاد النفط والطاقة | 3 | 309 |
| 311 | مقدمات برمجة الحاسوب | 3 | 205 |
| 312 | الميزانية | 3 | 219 |
| 313 | الاقتصاد المدني | 3 | 214 و216 |
| 314 | الاقتصاد المحلي | 3 | 214 و216 |
| 315 | البحث الميداني | 3 | 208 |
| 316 | حسابات الشركات | 3 | 214 |
| 317 | اقتصاد العمل | 3 | 214 |
| 318 | اقتصاد الرفاه | 3 | 214 |
| 319 | اقتصاد التعاونيات | 3 | 224 |
| 320 | الاقتصاد المتمركز | 3 | 221 |
| 321 | اقتصاد العالم الثالث | 3 | 224 |
| 322 | الحسابات الوطنية | 3 | 216 |
| 323 | حساب الاحتمالات والإحصاء الاستنباطي | 3 | 208 |
| 324 | الرياضيات (3) | 3 | 206 |
| 325 | الإدارة المالية (1) | 3 | 211 |
| 326 | الاقتصاد الصناعي | 3 | 214 و216 |
| 327 | اقتصاد الشحن والنقل | 3 | 214 |
| 328 | أسس الضمان | 3 | 205 |
| 329 | المصرف الإسلامي | 3 | 217 |
| 330 | علم السكان | 3 | 208 |
| 331 | قياس الاقتصاد التطبيقي | 3 | 305 |
| 332 | البحوث الاقتصادية (1) | 1ـ3 | 214 و216 |
| 333 | البحوث الاقتصادية (2) | 1ـ3 | 214 و216 |
| 334 | البحوث الاقتصادية (3) | 1ـ3 | 214 و216 |
| 335 | الإنجليزية (4) | 3 | 201 |
| الدروس الاختيارية (12 وحدة) | | | |

**المصدر:** راجع الجدول رقم (1).

الجدول رقم (4): فهرس عناوين درس أُسس ومباني الاقتصاد (رقم الدرس 101)

أولاً: مقدمات علم الاقتصاد

1ـ ما هو علم الاقتصاد؟

2ـ الندرة والاختيار: المعضلة الاقتصادية.

3ـ العرض والطلب: نظرة عابرة.

4ـ الاقتصاد المختصر والاقتصاد الموسع.

ثانياً: الاقتصاد الموسع

5ـ الربح والتوفير.

6ـ الاعتدال في الطلب.

7ـ التغيرات في الطلب (تحليل معدل الارتفاع).

8ـ الاعتدال في العرض.

9 ـ السياسة المالية والاقتصاد في العرض.

10ـ النقد والمصارف.

11ـ سياسة النقد والاقتصاد الوطني.

ثالثاً: الاقتصاد المختصر

12- اختيار المستهلك ومنحنى طلب الفرد.

13- طلب الجميع للبضاعة .

14- المعطيات الداخلية ونفقات الإنتاج.

15- الربح الجيد والتسعير: تحليل هامشي.

16- السمرة والصناعة في سوق التنافس التام.

17- نظام الأسعار والتعريف بالحرية الاقتصادية .

18- الانحصار .

19- السوق بين التنافس التام والانحصار .

20- ميكانيزما السوق: نقاط الضعف وطرق الحل.

21- التسعير وعوامل الإنتاج.

22- القوة العاملة: المعطيات المهمّة .

23- مقارنة النظم الاقتصادية.

**المصدر:** راجع الجدول رقم (1).

قراءة تقويمية في البرامج الجامعية الإيرانية في فرع الاقتصاد

وبذلك يذهب الصدر و(جماعة المدرسين) إلى اعتبار الاقتصاد (الغربي) السائد «علماً في الاقتصاد». ويتم وضع الاقتصاد الإسلامي «ضمن الترتيبات التنظيمية والمؤسساتية المؤيدة من قبل الإسلام» إلى جانب هذا النوع من «التحليل العلمي». وكذلك تم إقرار وتأييد أسس، مثل: المنفعة الشخصية، وعقلنة عمل المسؤولين في الاقتصاد، وسعي المستهلك للحصول على المستوى الأعلى من الربح، أو هدف المؤسسة أو السمسار الاقتصادي فيما يتعلق برفع أرباحها ومصالحها إلى أعلى المستويات. وبذلك يكون أسلوب عرض الدرس وشرح الموضوع جارياً على الطريقة التقليدية في التحليل التقليدي الحديث، ولكن مجرداً عن بعض التوضيحات الهامشية بشأن المصطلحات المتعلقة بالعقود الإسلامية أو مشروع إدراج الأهداف الاجتماعية ضمن «أرباح المستهلك والسمسار الاقتصادي». وبعد دراسة توابع الإنتاج والتكاليف تم بحث أُمور من قبيل: تحليل البنية السوقية، والأسواق العاملة، والتوازن العام، وتحليل الرفاهية في الرؤية التقليدية الحديثة.

إنّ إطار عرض الدرس هذا شبيه إلى حدٍّ بعيد بإطار العناوين المقدمة في دروس الاقتصاد المختصر المتداولة في حصص الجامعات الأمريكية. كما يمكن ملاحظة هذا الشبه في دروس أُخر، مثل: الاقتصاد الموسع، والتجارة العالمية، والضرائب العالمية والتنمية الاقتصادية أيضاً. بل إنّ درس (النقد والمصارف) ـ برغم نفي مفهوم ربح النقد في الإسلام والجمهورية الإسلامية ـ ما هو إلاّ ترجمة أمينة لدرس (نظرية النقد) المقرر في الجامعات الأمريكية، الذي يؤكد فيه على أهمية دور النقد في السوق النقدية. وإنّ درس (المصرف الإسلامي) يندرج ضمن الدروس الاختيارية.

إنّ البرنامج الدراسي لفرع الاقتصاد «المصادق عليه من قبل وزارة الثقافة والتعليم العالي» في الجامعات الإيرانية يحمل ماهية أمريكية واضحة، سواء من ناحية الشكل أو المضمون. كما يمكن ملاحظة هذا الشبه في النصوص الدراسية التطبيقية في الجامعات الإيرانية (الملحق2). برغم أنّ الكثير من النصوص الدراسية في الاقتصاد الإسلامي تمّ تأليفها بأقلام غربية أو هندية ـ باكستانية، وقد سعى مؤلفوها إلى أسلمة الاقتصاد النظري السائد في الغرب، إلاّ أنه لم يترجم إلى الفارسية سوى النزر القليل منها. بل، وقلما أُدرجت النصوص الدراسية التي ألفها بعض الكتاب الإيرانيين حول الاقتصاد المؤسلم في البرنامج الدراسي التمهيدي لطلاب الجامعات.

ربما عاد سبب الشبه بين البرنامج الدراسي في فرع الاقتصاد في الجامعات الإيرانية والأمريكية إلى هيمنة علماء الاقتصاد الدارسين في أمريكا على الجامعات الإيرانية. فمثلاً نرى أنّ مدير قسم الاقتصاد في اللجنة الثورية الثقافية قد نال شهادة الدكتوراه من إحدى الجامعات الأمريكية، وأنه قبل أن يلتحق باللجنة الثقافية الثورية في عام (1980م) الموافق لـ (1359هـ ش) كان عضواً في الهيئة العلمية لجامعة ولاية كليلوندا الأمريكية. وفي عام (1993م) الموافق لـ (1372هـ ش) كان عدد أعضاء الهيئة العلمية في كلية الاقتصاد في جامعة طهران قد بلغ أربعة وثلاثين عضواً، وكان ثمانية وعشرون منهم قد حصلوا على شهادة الدكتوراه: ستة عشر شخصاً من أمريكا، وأربعة أشخاص من فرنسا، وثلاثة من ألمانيا، واثنان من إنجلترا، وواحد من تركيا. وأكثر هؤلاء الأساتذة المتخرجين في أمريكا يؤكّدون في تدريسهم على المصادر الدراسية المطبوعة في أمريكا في نهاية العقد الميلادي السابع وبداية العقد الثامن (العقد الشمسي السادس).

إنّ لجنة الثقافة الثورية، وكذلك وزارة الثقافة والتعاليم العالي كانتا تشجّعان على ترجمة النصوص الدراسية في أغلب الفروع الدراسية إلى الفارسية، فمثلاً بدأ مركز النشر الجامعي (التابع للجنة الثورة الثقافية) أعماله في فترة تعطيل الجامعات بتكليف مختلف الأفراد بترجمة النصوص وتدوين أنواع الدروس. وكذلك كانت مؤسسة دراسات وتدوين كتب العلوم الإنسانية (التابعة لوزارة الثقافة والتعليم العالي) من المشجّعين والداعمين لترجمة الدروس الجامعية إلى الفارسية، ويتحقق نشاط نشر هذا النوع من المراكز الحكومية إلى جانب نشاط نشر المراكز التقليدية في الجامعات وغيرها من المؤسسات ووزارات البلاد. فمثلاً عمدت وزارة التخطيط والميزانية إلى نشر كتاب (التنمية الاقتصادية) لمؤلفه تودارو (TODARO). كما عمدت منظمة الإذاعة والتلفزة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية إلى نشر كتاب (الاقتصاد الموسّع) بقلم: دورنبوش فيشر (DURNBUSCH FISHER) .

لقد شهدت بنية فرع الاقتصاد في إيران بعد الثورة أسلمة جزئية: فأمّا برنامج الدروس والعناوين فكانت على ما هي عليه قبل الثورة تقريباً. وأمّا البرنامج المصادق عليه من قبل وزارة الثقافة والتعليم العالي فقد كان البرنامج الدراسي الذي تقترحه على الجامعات في الحقيقة أنموذجاً عصرياً لفرع الاقتصاد على ما هو متّبع في الجامعات الأمريكية. وقد انعكس هذا التغيير في الإصرار على الأساليب الكميّة «الذي كان سائداً في الجامعات وقلما كان متّبعاً في بعض الكليات الفنية» وطرح بعض العناوين الجديدة بشأن الدروس المقترحة في الاقتصاد النظري.

من الاختلافات المهمة بين العناوين المقترحة من قبل وزارة الثقافة والتعليم العالي، وعناوين ما قبل الثورة أنّ بعض الدروس الجديدة تحمل نقداً صريحاً لنظام الاقتصاد العالمي، ولكن بشكل غير منظم، ففي العنوان المقترح لدرس الاقتصاد العالمي (222) تمّ بحث نظرية التبعية والامبريالية بشكل إجمالي. وأنّ درس الضرائب العالمية (223) يتضمن قسماً حول (تحليل الربح الفائض) و(المبادلة غير المتكافئة). وفي درس التنمية الاقتصادية (224)، أُدرج بحث نقد نظام الاقتصاد العالمي كجزءٍ من أهداف هذا الدرس، ويهدف هذا الدرس إلى تعليم المهارات التحليلية للطالب كي يجيب عن أسئلة من قبيل الأسئلة الآتية:

ما هي أسباب الفقر والتقدم الاقتصادي البطيء في أكثر البلدان الآسيوية والإفريقية وبلدان أمريكا اللاتينية؟... ما هي مسؤولية الأنظمة الرأسمالية العالمية والشيوعية في تخلف هذهِ الأنظمة الاقتصادية؟... كيف يمكننا تخليص أنفسنا من التبعيّة للغرب والهيمنة الإمبريالية؟... هل يمكن لنظريات الكتّاب الغربيين أن تساعد شعوب العالم الثالث؟

غير أنّ محتوى هذا الدرس لا يقدّم للطالب أي تحليل يساعده على الإجابة عن هذهِ التساؤلات. فهذا الدرس هو في واقع الأمر جولة في التنمية حتى بدايات العقد الميلادي السابع. ولكن مع ذلك فإنّ تأييد إدراج عناوين مثل: الامبريالية، والتبعية، والتوزيع غير المتكافئ في الإطار القانوني للبرنامج الدراسي في فرع الاقتصاد جدير بالملاحظة إذا ما قيس بعناوين الدروس في مرحلة ما قبل انتصار الثورة، حيث لم يكن بالإمكان استعمال مثل هذهِ المصطلحات إلاّ في إطار الأدبيات السرية والأروقة الخفية.

أما التغيير المهم الآخر، فعبارة عن السعي إلى توحيد وتحسين عناوين الدروس في جامعات البلاد كافة، وكأنّ هذا الأمر لم يكتب لـه النجاح من الناحية العملية، خاصة وأنه لم يكن من الممكن لأعضاء الهيئة العلمية إعداد الكادر التدريسي للكثير من الجامعات في الأقضية والمحافظات. ونعلم أنّ هذا ما لا يتأتى حتى للجامعات الأمريكية، سوى القليل من الجامعات التحقيقية الرئيسة التي تتوفر على عدد كبير من أعضاء الهيئة العلمية لتدريس جميع هذهِ الدروس. إلاّ أنّ الذي أدى إلى تشديد الأزمة في إيران هو قلّة الأساتذة في فرع الاقتصاد.

أوضاع المناخ الدراسي الجامعي في إيران، ميزات وأزمات

طوال العقد الميلادي السابع (العقد الشمسي الخامس) حيث كانت الحاجة إلى الأساتذة الجامعيين أكثر بكثير من عدد الأفراد المتواجدين في هذا المجال، ولكن تمّ التغلّب على هذهِ المشكلة إلى حدٍّ ما، حيث أدّى الحل في تلك المرحلة إلى أن ينتهي لمصلحة جمع من الأساتذة، عُرفوا بـ «الأساتذة المنبريين»، وكان نشاط هؤلاء الأساتذة المنبريين يتلخص في التدريس في مختلف جامعات البلاد بأُجرة على عدد الساعات التدريسية، وكانوا يتنقلون يومياً بين محافظات البلاد بواسطة الطائرات، وربما بلغت ساعات التدريس لكل واحد منهم عشر ساعات يومياً. وقد عرفت هذهِ الجماعة بما يصطلح عليه في أمريكا بأساتذة الطيران (FLYINQ PROFESSORS). ويُعد التدريس لهؤلاء الأساتذة ـ وهم في الغالب من أعضاء الهيئة العلمية الدائمين في الجامعات ـ لمدة ثلاثين إلى أربعين ساعة في الأسبوع أمراً طبيعياً ومألوفاً، في حين أنّ عدد الساعات التدريسية أسبوعياً في أكثر الجامعات العالمية المهمة لكل أستاذ عبارة عن درسين طوال مدة الدراسة، وست ساعات من الاتصال الاستشاري مع الطلاب طوال الأُسبوع.

إنّ السبب في رواج هذهِ الظاهرة هي الرواتب المتدنية التي يتقاضاها أساتذة الجامعات، فطوال العقدين الماضيين كانت رواتب الأساتذة في بداية انتسابهم تكاد لا تفي بما يعادل تأجير شقة صغيرة تناسب الطبقة المتوسطة في طهران. وإنّ الرواتب التي يتقاضاها أساتذة الطيران من خلال تدريسهم أكثر بكثير من رواتبهم الاعتيادية. ومن الطبيعي أن تؤدي هذهِ الظاهرة بالتدريسيين في حقل الاقتصاد إلى: عدم توفر الأساتذة للطلاب، وتعيين المستوى الأدنى من الواجبات الدراسية للجامعيين بحدود درس عادي أو كراسة قليلة الحجم، وتتلخص تكاليف الطالب الجامعي في مستوى التخرج بالامتحان النهائي دون أن يطالب بتحقيق أو كتابة تقرير أو امتحان أثناء الدراسة، أو أي اختبار مختصر أو ما شاكل ذلك. إلاّ أنّ الذي سدّ النقص وعالج الضعف في هذا الفرع هو العدد الكبير من الوحدات التخصصية ممّا يؤدّي بطبيعة الحال إلى التكرار المتوالي للكثير من المفاهيم الأساسية لهذا الفرع وعلم الاقتصاد طوال المرحلة الدراسية. إلاّ أنّ العدد الكبير من الوحدات الدراسية في فرع الاقتصاد يؤدّي إلى حذف الكثير من الدروس العامة للعلوم التربوية. إلاّ أنّ إدراج برنامج يثري دروس العلوم التربوية كان يمكنه تحويل نقص الأساتذة بنقصهم في الفروع الأُخر.

أدلجة الجامعات

في الأعوام التي تلت الثورة الثقافية حصلت بعض التغيرات في الوسط الدراسي الاجتماعي والسياسي، منها الإقصاء السياسي للطلاب المنهمكين في العمل السياسي في الجامعات المهمة في البلاد والسيطرة الآيديولوجية الواضحة لنظام الجمهورية الإسلامية على النظام التعليمي العالي. فعندما افتتحت الجامعات سنة (1984م) الموافق لـ (1363هـ ش) تعرض الطلاب والأساتذة إلى غربلة شديدة، فتمت إحالة الأساتذة الناقدين أو غير الإسلاميين على التقاعد أو تمّ إقصاؤهم بمختلف الذرائع. وأما الناشطون السياسيون من الطلاب فتمّ طردهم أو أنهم لم يرجعوا إلى الجامعات مخافة الملاحقات المحتملة. أما الذين عادوا إلى الجامعات منهم فكانوا ملزمين بإعلان الوفاء للجمهورية الإسلامية والتعهد بعدم القيام بأيّ نشاط مناوئ للنظام، كما كان الجامعيون الجدد ملزمين بأداء اختبار عقائدي تحت عنوان (الرؤية الدينية) يؤهّلهم للدخول إلى الجامعة، وعلاوة على ذلك يتمّ انتقاء حوالي أربعين بالمئة من الجامعيين من بين أبناء الشهداء الذين استشهدوا في الحرب بين إيران والعراق، والمتطوعين في تلك الحرب (أعضاء التعبئة العامة والبسيج). ومن بين أعضاء مختلف المؤسسات الإسلامية. وبذلك كان يتم ضبط الفصول الدراسية عقائدياً ولكن بشكل غير مباشر.

إنّ انحراف الأستاذ أو الطالب نحو ما يصطلح عليه الجامعيون المنتسبون إلى التكتلات الإسلامية «غير إسلامي أو مخالف للإسلام» كان لـه تبعات مختلفة داخل الصفوف وخارجها من قبل مختلف اللجان العقائدية المشرفة. إن شبكة التجمعات الإسلامية ومكاتب الجهاد الجامعي التي تعّد جزءاً من التشكيلة الرسمية لإدارة الجامعات، كانت من العناصر الأساسية لفرض الرقابة العقائدية على نظام التعليم العالي في البلاد. وبذلك كان يحكم الأجواء الجامعية نوع من الحتمية «الشاملة للعقيدة الإسلامية بمعزل عن التفسير الثوري لها، وبمعزل عن الاقتصاد السائد في الغرب». الأمر الذي أدّى بالجامعيين وأعضاء الهيئة العلمية إلى التوجه نحو الأساليب الاقتصادية دون الأساليب التحليلية للاقتصاد. وفي الحقيقة ربما أمكن اعتبار هذا النوع من الدراسة المغربلة سياسياً في الجامعات، مقاومة سلبية ضد جهود بعض تيارات النظام للهيمنة السياسية العقائدية بشكل كامل بوصفها من أهم أهداف نظام التعليم العالي في البلاد.

بالالتفات إلى عدم جاذبية مفهوم «الاقتصاد الإسلامي» في المسرح السياسي للبلاد «وقد كان هذا بنفسه معلولاً لانتهاج سياسة تحرير الاقتصاد من قبل حكومة الجمهورية الإسلامية» يبدو أنّ الهيمنة الآيديولوجية الإسلامية في مراكز التعليم العالي في البلاد آخذة بالأفول، وفي الوقت الراهن يبدو أنّ الطالب المسلم والمناضل في العقد الميلادي الثامن (العقد الشمسي السادس) يترك موقعه لجيل جديد من الطلاب يتركز اهتمامه على البحث عن فرص للعمل، وليس لهم ما كان لأقرانهم من الجيل السابق الذين كان هاجسهم الوحيد ينحصر بالأهداف الإسلامية والثورية. وبذلك فإنّ الاقتصاد السائد في الحقيقة آخذ بالتحرر من المسؤولين الكبار في البلاد ومجموعة من الطلاب الإسلاميين في الجامعات. ومهما كان فإنّ الطريف في البين أنّ مسألة قيام الثورة الثقافية والتطهير الإيديولوجي للعلم وفرع الاقتصاد «الذي كان لـه الحظ الأوفر من مخالفات المنظرين في الجمهورية الإسلامية» عاد في النهاية ليعمل على تعزيز أمركة فرع الاقتصاد الذي تمّ التأسيس له في العقد الميلادي السادس (العقد الشمسي الرابع) في إيران.

الملحق رقم (1)

فهرس لبعض الكتب الدراسية لفرع الاقتصاد التي كانت تدرّس بشكل واسع في إيران قبل انتصار الثورة الإسلامية:

أ ـ في مجال الأسس والمباني الاقتصادية:

Paul samuelson, Eonomics: Lntroductory Analysis (New York: McGraw-Hill, 1958

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (الاقتصاد) في جزأين، المترجم: حسين بيرنيا (طهران، بنكاه ترجمة ونشر كتاب عام 1343 هـ ش).

مباني علم الاقتصاد، تأليف منوشهر فرهنك (طهران، انتشارات دانشكاه ملي إيران، عام 1342 هـ ش).

ب ـ في حقل الاقتصاد الفردي:

نظرية السعر والإنتاج العامة، تأليف: منوشهر زندي حقيقي (طهران، انتشارات جامعة طهران، عام 1350 هـ ش )

أصول الاقتصاد الفردي، تأليف: باقر قديري أصلي (طهران، مدرسة عالي بازركاني، عام 1351هـ ش).

Richard H. Iefrwitch, The price System and Resource Allocayion (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1966).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (نظام الأسعار وخصخصة مصادر الإنتاج)، المترجم: مير نظام سجّادي، (طهران، مؤسّسة العلوم المصرفيّة، عام 1351 هـ ش)

ج ـ في حقل الاقتصاد الموسّع:

النظريات الاقتصادية في القرن العشرين، تأليف: منوشهر زندي حقيقي (طهران، انتشارات جامعة طهران عام 1348هـ ش ).

الاقتصاد الشامل، تأليف: محمود منتظر ظهور (طهران، مدرسة عالي بازركاني، عام 1350 هـ ش )

د ـ في حقل النقد والمصارف:

النقد، تأليف محمد مشكاة (طهران، دهخدا، عام 1348 هـ ش)

M.Harlan Smith,The Essentials of Money and Banking (New york: Random House, 1968 ).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (أسس النقد والمصارف ) المترجم: نصر الله وقار (طهران، مؤسسة العلوم المصرفية، عام 1350 هـ ش).

هـ ـ في حقل الاقتصاد العالمي:

نظرية الاقتصاد العالمي الحديثة، تأليف محمد مشكاة (طهران، انتشارات مدرسة عالي بازركاني، عام 1359 هـ ش).

الملحق رقم (2)

**فهرس** لبعض المواد الدراسية في فرع الاقتصاد، والتي تم تدريسها في الجامعات الإيرانية على نطاق واسع بعد انتصار الثورة الإسلامية:

أ ـ في حقل أسس ومباني الاقتصاد:

Dominick Salvator, Principhes of Economics (New York: McGrow-Hill 1982).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (أسس علم الاقتصاد) المترجم: محمد ضياء بيكدلي (طهران، مؤسسة العلوم المصرفية، عام 1370 هـ ش).

مبادئ علم الاقتصاد، تأليف: طهماسب دولتشاهي، (طهران، انتشارات خجستة، عام 1371 هـ ش ).

ب ـ في حقل الاقتصاد الفردي:

John P.Doll and Frank Oranzem, Production Economics: Theory with Application (New york: wiley 1984 ).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (اقتصاد الإنتاج)، المترجم: محمد رضا ارسلان بد (طهران، مركز نشر دانشكاهي، عام 1366 هـ ش).

H.R.Varian, Microeconomic Analy-sis, 2nded.(New York: W.W.Norton,1984)

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان بحوث في الاقتصاد الفردي المتطوّر، المترجم: محمد طبيبيان، (طهران، انتشارات بيشرد، عام 1368 هـ ش).

Charles E.Ferguson,Microecono-mic Theory (Home Wood: Richard lrwin, 1966).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (نظرية الاقتصاد الفردي)، المترجم: محمود روزبهان، (طهران، مركز نشر دانشكاهي، عام 1370 هـ ش).

Dominiek Salvatore, Theory and Problems of Mierotheory. Schwan’s Outline (New york:McGraw-Hill,1983)

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان: (نظرية الاقتصاد الفردي ومشاكله) المترجم: حسن السبحاني، (طهران، نشر في عام 1370 هـ ش ).

S. Charles Maurice and Owen R.Philips, Economic Analysis:Theory and Application (Home Wood: Richard lrwin,1986).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (الاقتصاد الفردي)، المترجم: أكبر خميجاني (طهران، انتشارات دانشكاه طهران، عام 1372هـ ش).

ج ـ في حقل الاقتصاد الشامل:

FredGlahe, Macroeconomic Theory and Policy (New york: Harcourt Brace Jovanovich (1997).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (نظرية وسياسة الاقتصاد الشامل)، المترجم: مهدي تقوي (طهران، مكتبة فروردين، عام 1365هـ ش ).

Rudiger Dornbusch and Stanley Fischer,Macroecomics,3rd ed.(Singapore:McGraw-Hill lnternational, 1958 ).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (الاقتصاد الشامل) المترجم: محمد حسين تيزهوشان تابان (طهران، إذاعة الجمهورية الإسلامية في إيران، عام 1370 هـ ش).

د ـ في حقل الاقتصاد القياسي والتحليل الرياضي:

Jean. E. Weber,Mathematical Anal-ysis: Business and Economic Appliea- tions (New york: Harper and Now (1982).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (التحليلات الرياضية وتطبيقاتها في الاقتصاد والتجارة) المترجم: حسين علي بوركاظمي (طهران، انتشارات جامعة الشهيد البهشتي عام 1367 هـ ش).

Robert S. Pindyck and D. L. Rubinfield, Econometric Models and Economic Forecasting (New York: McGraw-Hill (1981).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (نماذج الاقتصاد القياسي والتكهنات الاقتصادية)، المترجم: محمد أمين كيانيان (طهران، مؤسسة مطالعة وتدوين كتب العلوم الإنسانية، وزارة الثقافة والتعليم العالي، عام 1370 هـ ش).

Potturio Rao and Roger Le Rey Miller, Applied Econometics (BeLmont, CA: Wadsworth [1971]).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (الاقتصاد القياسي التطبيقي)، المترجم: حميد أبريشمي، (طهران، مؤسسة التحقيقات النقدية والمصرفية، عام 1370 هـ ش).

Oscar lange, lntroduction to Econometrics, 2nd ed. (New York: Pergamon Press, 1962).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (معرفة الاقتصاد السياسي)، المترجم: محمد حسين طوقاني نجاد، (طهران، مركز نشر دانشكاهي، عام 1370 هـ ش).

Damoder, N. Gujarati, Basic Econometrics (New York: McGraw-Hill (1984).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (الاقتصاد القياسي)، المترجم: حميد ابريشمي، (طهران، انتشارات جامعة طهران، عام 1371 هـ ش).

هـ ـ في حقل النقد والمصارف:

نظرية النقد، تأليف: باقر قديري أصلي، (طهران، انتشارات جامعة طهران، عام 1366 هـ ش).

Dudley G. Luckett, Money and Banking (New York: McGraw-Hill [1984]).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (النقد والمصارف)، المترجم: محمد رضا حاجيان، (كلية الاقتصاد في جامعة طهران، عام 1367 هـ ش).

و ـ في حقل التجارة والضرائب العالمية:

Dominick Salvatore, lnternational Economics, Schwan’s Outline (New York: Macmillan [1978]).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (الاقتصاد العالمي)، المترجم: هدايت ايران برور، وحسن كلريز، (طهران، نشر ني، عام 1366 هـ ش).

(الاقتصاد العالمي)، تأليف: رحيم بروجردي، (طهران، انتشارات الجامعة الحرّة، عام 1370 هـ ش).

زـ في حقل الاقتصاد العام:

Robin W, Boadway, Public Sector Economics (Cambridge: Winthrop, 1979).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (الاقتصاد العام)، المترجم: جمشيد بجويان، (طهران، انتشارات الجهاد الجامعي، عام 1366 هـ ش). وهناك أيضاً ترجمة أخرى بنفس العنوان، للمترجم: جواد بورمقيم، (طهران، نشر ني، عام 1369 هـ ش).

الاقتصاد العام، تأليف: أحمد جعفري صميمي، (طهران، انتشارات علمي، عام 1371 هـ ش ) .

ح ـ في حقل التنمية الاقتصادية:

Michael p. Todaro , Economic Dev-elopmentin the Third World, 2nd ed . (New York : Longman [1981]).

ترجم إلى الفارسية تحت عنوان (التنمية الاقتصادية في العالم الثالث)، المترجم: غلام علي فرجادي وحميد بهرامي، (طهران، وزارة التخطيط والميزانية، عام 1366 هـ ش).

أسلمة الإنسانيات

محاولة لإنتاج علم اقتصاد إسلامي

د. الشيخ حسن آقا نظري[[73]](#footnote-74)(\*)

المقدمة

لا يمكن التفكيك ـ دون شك ـ بين الفلسفة والعلم؛ فالعلم بلا فلسفة يفقد اتجاهه الاجتماعي وأرضيّته في البحث والدراسة؛ وما لم يكن في طريق العلم هدفٌ ومسار فلن يتسنّى لمصباح العلم معرفة الطريق أو الجهة التي يمكن أن يضيئها. فالفلسفة تحدّد ما ينبغي أو لا ينبغي مما يرتبط بالحياة الاجتماعية، لينطلق العلم في ظلّ ذلك، كما تفقد الفلسفة ميدان انطلاقتها في العلاقات الاجتماعية المختلفة، وذلك نتيجة لما للخاصيتين الضروريتين وهما «بيان العوامل المؤثرة والمتأثرة» والنصائح البنّاءة من دور مهم في التمهيد لحضور الفلسفة في إطار المجتمع([[74]](#footnote-75)).

يهدف هذا البحث أساساً إلى جعل التعاليم الإسلامية بديلاً عن الفلسفة في مجال القضايا الاقتصادية، ويستقي الاتجاه والمسير والهدف وما ينبغي أو ما لا ينبغي من هذه التعاليم؛ بحيث تقوم النظريات العلمية الاقتصادية على أساس هذه التعاليم الإسلامية؛ لأنّ نظريات علم الاقتصاد كانت قرينة فلسفة معيّنة وتحققت وفقاً لرؤية خاصة حول الإنسان والعالم وما ينبغي أو لا ينبغي مما ينسجم مع هذه الرؤية الخاصة.

وبديهي أن اتجاه جعل التعاليم الإسلامية في مجال العلاقات الاجتماعية الاقتصادية بديلاً عن الفلسفة لا يمكن أن يتحقّق دون منهج مناسب، وبعبارة أخرى: إنّ تبلور النظريات العلمية الاقتصادية وفقاً للتعاليم الإسلامية لا يختلف عن تبلورها على أساس فلسفة خاصة من حيث الحاجة إلى تعريف المنهج، فكما أن التنظير على أساس التعاليم الإسلامية، وفوق ذلك فإن منشأ اختلاف الرؤى في العقود الأخيرة حول الاقتصاد الإسلامي كان ينبع من عدم وجود منهج للتنظير العلمي للاقتصاد الإسلامي. من هنا فما لم يتم تقديم منهج للتنظير العلمي القائم على التعاليم الإسلامية فلن يتوفر مناخ الاعتقاد ببلورة الاقتصاد الإسلامي أو التنظير العلمي له.

يدرس هذا المقال الموضوع المذكور، في إطار عناوين من نوع بيان مفاهيم العلم، النظرية، الاقتصاد الإسلامي، مراحل تكوين النظرية العلمية للاقتصاد، نسبة النظرية إلى الإسلام وتأييدها، وعرض نماذج للنظرية العلمية للاقتصاد الإسلامي فيما يرتبط بسعر ربح رأس المال.

أولاً: بيان المفاهيم

لابد من بيان المفاهيم الأساسية الواردة في عنوان المقال لرسم صورة واضحة لا غبار عليها عنها، وهذه المفاهيم هي: العلم، النظرية (الفرضية والنظرية)، الاقتصاد الإسلامي.

1ـ مفهوم العلم

هناك عدة معان لمصطلح العلم نشير إلى أهمها باختصار:

أـ مجموعة من القضايا المنظّمة حول محور ما (كلية كانت أم جزئية)

لاشك أنّ القضايا المتناثرة لا يمكنها أن تمتلك صورة واحدة ومتكاملة عن عالم الحقيقة وحسب، بل يتبعها اضطراب في معرفة العالم الخارجي، من هنا فتنظيم القضايا على أساس محور واحد ضرورة لا تنكر سواء كان مدلولها كلياً أم جزئياً كالجغرافيا والتاريخ، فالعلم ـ في الحقيقة، وفقاً لهذا المصطلح ـ عبارة عن مجموعة من القضايا الجزئية أو الكلية التي تتبلور حول محور واحد. وهذا الرأي يؤكد على وحدة الموضوع أولاً ويعني بالعلم المعلوم ثانياً.

ب ـ القضايا الكلية التـي تنصبّ على موضوع واحد

من البديهي أن لا تكون القضايا الخاصة مؤدّية إلى المعرفة العامة بالنسبة إلى الموضوعات المقصودة، كما لا يمكن الاستفادة منها في إطار أوسع من الإطار الشخصي؛ وذلك من حيث التطبيق. إنّ ما يهم المفكّرين هو كلية وشمولية القضايا العلمية سواء كان النتاج اعتبارياً أم حقيقياً؛ ولذلك فالعلم عبارة عن مجموعة من القضايا الكلية المنتظمة حول محور واحد. وهو ـ في هذا الاصطلاح ـ يعني المعلوم. فيما يمتاز هذا المعلوم بكونه كلياً، أما ماهية هذا المعلوم الكلّي فلا يهم كونها اعتبارية أم حقيقية.

ج ـ مجموعة القضايا الحقيقية المنتظمة حول موضوع واحد

تنبثق العلوم الاعتبارية من الحاجات الاجتماعية وتختلف نتيجة اختلافها في المجتمعات المختلفة، كما تختلف عن العلوم الحقيقيّة التي تمتلك قوانين ثابتة لا تتغيرّ حول العالم، وقد أدّت رغبة المفكّرين في الوصول إلى قوانين تمتاز بالثبات وكذلك سعي الإنسان لمعرفة الوجود ومبدئه أو التصرّف في الأشكال المختلفة للطبيعة في مجال إشباع الحاجات المختلفة .. إلى انفكاك العلوم الاعتبارية عن العلوم الحقيقية؛ فالعلم عبارة عن مجموعة من القضايا الكلية الحقيقية التي نظّمت من خلال محور واحد، وفي هذا الاصطلاح يعتبر العلم بمعنى «المعلوم» ويعتبر العنصر الأساس لهذا المعلوم كونه حقيقة، وذلك أعم من المسائل الطبيعية وما وراء الطبيعية.

د ـ مجموعة قضايا كلية ناتجة عن المناهج التجريبية

حصر بعضهم العلوم الحقيقية بالعلوم التجريبية؛ وذلك لعدم وجود منهجية معرفية فاعلة وقويّة في حلّ مشاكل المعرفة غير التجربية، وكذلك النجاحات الباهرة التي أحدثتها العلوم التجريبية في تفسير الظواهر الطبيعية وكونها عملية فيما يحتاج إليه المجتمع؛ وعليه فالعلم عبارة عن مجموعة القضايا الكلية الناتجة عن المنهجية التجريبية. والاختلاف الرئيس لهذا الاصطلاح مع بقية الاصطلاحات الأخرى هو أنّ العلم إنما هو المعلوم الذي تمّ الحصول عليه من خلال المنهج التجريبي. ومن الطبيعي أن يكون هذا المعلوم محدوداً بما يقبل التجربة([[75]](#footnote-76)).

هـ ـ مجموعة القضايا الكلية الناتجة عن منهجي: التجربة والقياس

ترى هذه النظرية أن العلم هو القضايا الكلية التي يمكن أن تخضع للتجربة كما يمكن تأييدها من خلال البحوث العقلية والمناهج المنطقية. وفي الحقيقة إن المنحى السائد والمسيطر والمجدي في العلوم الطبيعية هو أن يتم تأييدها وفقاً للمنهجية التجريبية، أما العلوم الإنسانية فلا تنحصر بالتجربة بل يمكن أن نستخدم القياس للوصول إلى نفس الدرجة من التأييد الذي يمكن الحصول عليه من خلال المنهج التجريبي.

وتختلف القضايا في العلوم الإنسانية فيما تهدف إليه؛ فبعضها يؤكد على النتيجة الكمية والمقدارية فيما يهتم بعضها الآخر بالنتيجة الكيفية، رغم أنّ مدلولها كميّ. فمثلاً تعد قضية (الإدمان على المخدرات عامل مؤثر في مشاكل الطلاق) مسألة كيفية؛ لأنها تهدف إلى إثبات علاقة بين أصل الإدمان ومشكلة الطلاق. فهذه القضية يمكن اختبارها بالتجربة وكذلك بالطريقة المنطقية [الاستدلالية]. لكن قضية (الإدمان العامل المؤثر في حدوث 60 % من الطلاق في المجتمع) تلحظ الجانب الكمّي؛ لأنها تهدف إلى إثبات العلاقة بين الإدمان وحدوث 60 % من حوادث الطلاق في المجتمع. وكذلك قضية «كلما انخفض حجم ضرائب تصدير البضائع غير النفطية سينتج عن ذلك زيادة تصدير هذه البضائع» فهي تأخذ طابعاً كيفياً، أي أنها تعمد إلى إثبات علاقة تأثير انخفاض الضرائب على ارتفاع تصدير البضائع غير النفطية. لكن قضية (تأثير انخفاض 2% من الضرائب على صادرات المنتجات غير النفطية يؤدي إلى ارتفاع تصدير هذه البضائع إلى مستوى 4%) تلحظ الجانب الكمّي، ولا يمكن أن نقطع بها إلا عن طريق التجربة.

أمّا القضايا العلمية التي يكون مفادها كيفياً وتقتصر على بيان العلاقة والترابط بين المتغيرّين الكميين فقط، فيمكن تأييدها بالمنهجين: التجريبي والقياسي، وليس تأييدها في بعض الأحيان بالمنهج القياسي أضعف من التأييد الناتج من خلال التجربة؛ لذلك يمكن القول بأنّ لدينا في الكثير من فروع العلوم الإنسانية بشكل عام وفرع علم الاقتصاد بشكل خاص نوعين من القضايا: القضية التي تبيّن العلاقة بين مقدار متغيرين، والقضية التي توضح أصل العلاقة بين متغير واحد أو متغيّرات متعدّدة مستقلة أو تابعة. (رغم أنّ مفاد هذين المتغيرين يمكن أن يكون كميّاً)، لكن القضية ناظرة إلى أصل العلاقة بين المتغيرات وليس العلاقة بين مقدارين معينين من النسبة المئوية المحددة لهذه العوامل المؤثرة والمتأثرة.

وعلى هذا، فإن مصطلح العلم يعني القضايا الكلّية التي تقبل التجربة، رغم أنّ بعضها يمكن إثباته عن طريق القياس أيضاً. فالقضايا التي تنظر إلى المقادير والكمّيات المحددة لا يمكن أن تدعم إلاّ من خلال التجربة، لكنّ القضايا التي تلحظ الكيفية يمكن أن تدعم من خلال المنهج التجريبي وكذلك من خلال منهج القياس([[76]](#footnote-77)).

2 ـ مفهوم النظرية

يعتبر مفهوم النظرية من المفاهيم غير المحسوسة من حيث التصوّر، فبعض المفاهيم من قبيل الماء والتراب والسماء والأرض الموجودة في الخارج تعدّ من المفاهيم المحسوسة؛ لإمكان إدراكها بإحدى الحواس، وفي المقابل ثمّة مفاهيم رغم كونها حقائق عينية في علاقتها بالعالم، لكنها غير محسوسة، ومثالها مفهوم الطاقة، الذكاء، العقل، الحافظة، والضمير اللامحسوس [اللاشعوري]، والمتغيرّ المستقل والمتغيرّ التابع و... فمفهوم النظرية من المفاهيم التي ترتبط بالحقائق الخارجية إلا أنها لا يمكن أن تدرك بالحسّ؛ لأنّ النظرية في حقيقة الأمر نوعٌ من أنواع النشاط الذهني الذي يبيّن ما يقع في الخارج.

إن جميع النشاطات الإنسانية التي في العالم الخارجي سواء الاكتسابية أم غير الاكتسابية (طبيعية) يحتاج الذهن إلى بيان علتها وكيفيتها. فالنظرية في الواقع نوع جهد وسعي ذهني لتفسير وتحليل علّة الحوادث والوقائع وكيفيتها، من هنا يمكن القول بأنّ النظرية عبارة عن تبيين العلاقة أو الانفكاك بين متغيرين أو أكثر، مستقلّين أو تابعين، في الميادين المختلفة من الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ففي العلاقات الاقتصادية يمتاز السلوك الاقتصادي في جانبه الجزئي وكذلك الظواهر الاقتصادية على مستوى الاقتصاد التجميعي بوجود عوامل مؤثرة ومتأثرة؛ فالنظرية تبيّن بشكل دائم عوامل التأثر والتأثير، فمثلاً توضح النظرية العوامل المؤثرة على كساد السوق والتضخّم وارتفاع مستوى الإنتاج الوطني أو انخفاضه، وكيفية تكوّن ظاهرة الطلب الشخصي أو المؤسّسات الاقتصادية وارتفاع أو انخفاض مستوى إنتاجها، وكذلك تقوم بدراسة مسائل أخرى وحوادث اقتصادية في المجال الجزئي والتجميعي.

فالنظرية بهذا المعنى مرادفة ـ في الحقيقة ـ لمفهوم النظرية الفرضية؛ لأنّ هذين المفهومين يعنيان القضايا المشتملة على العنصرين المتغيرين والمستقل والتابع، وعلى هذا الأساس يرى «فريتز مكلاب» من جانب أن الفرضية هي «القضية التي يمكن تجربتها وذلك فيما يخصّ العلاقات بين متغيرين اثنين أو أكثر»([[77]](#footnote-78)) لكنه من جانب آخر لم يضع فرقاً أساسياً بين المفاهيم الثلاثة: الفرضية والنظرية والحدس الذكي([[78]](#footnote-79)).

3 ـ مفهوم الاقتصاد الإسلامي

هذا المصطلح يضاف إلى القانون والمذهب والعلم، وفي النتيجة هناك ثلاثة مصطلحات متمايزة فيما بينها على الأقل:

أـ قانون الاقتصاد الإسلامي

ويعني الاقتصاد الإسلامي الأحكام والقوانين المستنبطة من المصادر الإسلامية الأصيلة أو التي يمكن استنباطها واستخراجها، وذلك كالملكية الفردية وعناصر ظهورها، والأسباب الاضطرارية والاختيارية لانتقال الملكية، والملكية العامة، وملكية الدولة الإسلامية، ومنع الربا، وجواز المشاركة و..

ب ـ مذهب الاقتصاد الإسلامي

ويعني مجموعة الأوامر والنواهي الكلية التي ترتبط ببعضها وتستنتج من القوانين والأحكام والمفاهيم والتعاليم الاقتصادية الإسلامية، وتسمّى في إطار تحقّق العدالة الاقتصادية في المجتمع بالمذهب الاقتصادي الإسلامي([[79]](#footnote-80)).

ج ـ علم الاقتصاد الإسلامي

إن مجموعة القضايا الخبرية التي يمكن تجربتها أولاً، وتبلورت بصورة منظمة حول موضوع محدد ومعرّف ثانياً، وتستند منطقيّاً إلى التعاليم الإسلامية ثالثاً، تسمّى علم الاقتصاد الإسلامي. وبتعبير آخر إن القضايا التي يمكن تجربتها ويرتبط بعضها ببعض ارتباطاً منطقيّاً والتي تكوّن منظومة معرفية من جانب وتعتمد التعاليم الإسلامية من جانب آخر بحيث يمكن إسنادها منطقيّاً إلى هذه التعاليم ـ والتي تعتبر في الواقع نظريات وفرضيات علمية ـ تسمّى علم الاقتصاد الإسلامي.

فعنوان الاقتصاد الإسلامي يمكن أن يضاف إلى القانون والمذهب والعلم. كما أنّ لكل واحد من هذه المفاهيم الثلاثة نسبة مشتركة، وهي الارتباط والاستناد إلى التعاليم الإسلامية([[80]](#footnote-81))، وهي تتمايز بشكل جوهري وأساس، كما ألمحنا إليه باختصار.

ثانياً: مراحل تكوين النظرية العلمية الاقتصادية

تنبثق الفرضية (النظرية) من مسألة؛ فما لم تطرح مسألة ومشكلة فلن تتكوّن الفرضية. وتدوين الفرضية وظهورها يستندان إلى المسألة المطلوبة؛ من هنا تبحث المسألة بوصفها نقطة انطلاق لتكوين الفرضية، ثم تبحث عملية تدوين الفرضية وخصائصها عقب ذلك.

أـ خصائص المسألة

**1 ـ الاطلاع على المسألة المطلوبة:** لا يمتلك أيّ إنسان القدرة على طرح أسئلة علمية إذ ليس لكل شخص مشكلة علمية. وفي الحقيقة إن هذا النوع من المشاكل لا يتبلور في مجال اللاوعي الفني، بل توفّر مجموعة من أنواع الوعي المستهدفة لموضوع ما أرضيةَ الإبهام والسؤال بالنسبة لبعد من أبعاد ظاهرة، وبتعبير آخر: حينما نطرح سؤالاً علمياً عن خصائص ظاهرة ما أو ارتباطها بالظاهرة الأخرى، فلابد بشكل طبيعي أن تكون لدينا معرفة ولو إجمالية بتلك الظاهرة وارتباطها المحتمل بالظواهر المحيطة بها؛ ولذلك ليس بإمكان كلّ شخص أن يطرح مسألة فيما يخصّ الظواهر الاقتصادية.

إنّ توفر العلم حول العلاقات والحوادث الاقتصادية وتأثيرها المتبادل يؤدي إلى تهيئة الظروف لتكوين السؤال، حالها حال ضرورة التعرف على تعاليم الإسلام بالنسبة إلى موضوعات الاقتصاد الإسلامي، فمن دون هذا التعرف لا يمكن أن نقيم ارتباطاً منطقياً بين السؤال والتعاليم الإسلامية.

**2 ـ تحديد مكانة السؤال:** ينشأ كل سؤال من التنقيب العلمي، ويؤدي إلى أن يختار الباحث في مسيرته العلمية اختياراً منطقياً. إن معرفة المتغيرين المؤثر والمتأثر لها أهمية ملحوظة، تؤدي إلى أن يوفر تراكم المتغيرات والعوامل المؤثرة أرضية الحيرة وفي النتيجة لا يوفق المسار العلمي؛ لذلك ينبغي ملاحظة طابع خاص في السؤال الأساس حول ظاهرة اقتصادية واجتماعية، فتعيين الطابع الخاص يمثل مركز ثقل السؤال. وفي الحقيقة، أي ظاهرة وحدث اقتصادي في صميم واقع المجتمع لا يقول لكم في أيّ نظرية يقع، فتعيين هذا الطابع سؤال أساس يحدّد وقوع الظاهرة أو الحدث الاجتماعي أو الاقتصادي تحت أي فرضية أو نظرية.

ب ـ تدوين الفرضية

للفرضية ارتباط منطقي بالمسألة المبحوث عنها؛ لأنّ الإجابة عن السؤال المطروح يبلور هيكلية الفرضية (النظرية) في إطار جملة خبرية تجربية، ومن البديهي أن السؤال الرئيس كما يتطلّب التعرف الواسع على الآليات العلمية للاقتصاد والقدرة على تحليل الظواهر الاقتصادية؛ فإنّ تدوين الفرضية شبيه بطرح السؤال لا يتسنّى من دون الإحاطة العلمية بالظواهر الاقتصادية، وعلى فرض الارتباط المنطقي للفرضية بالتعاليم الإسلامية فإنّ الإحاطة الكافية بها أمر ضروري في مجال الاقتصاد، وعلى هذا الأساس فإنّ الفرضية العلمية إنما تتم في منهج التنظير الاقتصادي في ظلّ الاطلاع على أساسها ومهدها العلمي، فعلى سبيل المثال فرضية «تأثير استهلاك الأسر المدنية في إيران من الدخل المتاح» تقوم على أساس علمي، وهو عبارة عن نظرية الاستهلاك بالقياس إلى الدخل المتاح، والذي تمّ تبيينه في علم الاقتصاد، إلا أنّ تدوين هذه الفرضية في الاقتصاد الإسلامي يتطلّب ـ بالإضافة إلى تحديد الأساس والإطار العلمي للفرضية ـ تحديد مبدأ ارتباطها بالتعاليم الثابتة والمتغيرة للاقتصاد الإسلامي.

وعليه، فأسس النظرية إذا لم يمكن قبولها من حيث التعاليم الإسلامية فلا يمكن نسبة الفرضية إلى الإسلام، مثلاً فرضية «زيادة سعر الفائدة يؤدي إلى زيادة الإيداع المصرفي» لا يمكن أن تكون لها علاقة بالتعاليم الإسلامية؛ لأنّ الأساس العلمي لهذه الفرضية ـ وهو زيادة سعر الفائدة يؤدي إلى زيادة الإيداع في المجتمع، وبالنتيجة زيادة الإيداع المصرفي ـ لا علاقة له بالتعاليم الإسلامية. فالتنظير في علم الاقتصاد التقليدي يدرس المتغيّر المستقل والتابع دون نسبة حقيقية إلى التعاليم الإسلامية، كما أنّ المقنّن الاقتصادي التقليدي يأخذ نموّ الإنتاج الداخلي بنظر الاعتبار دون الالتفات إلى أنّ هذه الوسيلة والآلية التي تنتهي إلى هذا الهدف تنسجم مع التعاليم الإسلامية أو لا. فهو يحفز على الاستثمار تحقيقاً لهذا الهدف وليس المهم لديه أن يتم الاستثمار من خلال المشاركة أو القروض ذات الفائدة، أما في التنظير العلمي للاقتصاد الإسلامي فلابد أن يكون المتغير المستقل أو التابع متصلاً بالتعاليم الإسلامية الثابتة أو المتغيرة، فانخفاض التضخّم في ظلّ خفض عجز الميزانية إنما يتم بحثه في إطار نظرية ناظرة إلى تغيير التضخم الموجود في المجتمع باعتبار أن انخفاض التضخّم أحد أهداف السلطة الإسلامية، وبما أنّ الإسلام لا يرتضي الضرر العام فلا يريد مصاديقه أيضاً، والسلطة الإسلامية مسؤولة ـ بما تسمح لها الإمكانات الموجودة ـ عن إيقاف مصاديق الضرر العام بصورة نسبية أو خفضها.

ويمكن الاستنتاج من هذا كلّه أنّ الفرق الرئيس بين المنظّر وفقاً لتعاليم الإسلام والمنظّر التقليدي يكمن في مسألتين أساسيتين هما:

1 ـ إنّ المنظر التقليدي لا يهتم بارتباط أحد المتغيرين المستقل والتابع أو كليهما بالتعاليم الإسلامية الثابتة والمتغيرة، أما المنظر الإسلامي فيهتم بذلك.

2 ـ إنّ المتغير المستقل والتابع يعتبر فرضية أو نظرية علمية إسلامية حينما يكون مسموحاً به وفقاً للتعاليم الإسلامية، فقضية: «زيادة سعر الفائدة يؤدي إلى زيادة الإيداع العام» قضية علمية تقبل التجربة، لكنها ليست إسلامية ولا علاقة لها بتعاليم الإسلام. وبصورة عامة فالنظرية العلمية المشتملة على عنصري: المتغير المستقل والتابع لابد أن يعتمد أحد عنصريها على الأقل على التعاليم الإسلامية، وسيتم دراسة كيفية ذلك في البحث اللاحق.

ثالثاً: اعتماد الفرضية على الإسلام

لابدّ من تفكيك مرحلة الحكم على الفرضيات العلمية عن مرحلة تدوينها. وما يقتضيه المنهج العلمي (التجريبي) هو أن تكون القضية قابلة للتجربة بحيث يمكن الحكم عليها على أساس التجربة، وليس المهم تدوين القضية (الفرضية) على أساس هذا المنهج أيضاً أو لا. وبعبارة أخرى: إنّ المنهج العلمي يؤكّد على كيفية إثبات تأييد مفاد القضية أو عدمه ولا علاقة له بمرحلة التدوين. من هنا يمكن الاستفادة من التعاليم الإسلامية الثابتة والمتغيرة في مجال الاقتصاد واستنتاج المتغير المستقل والتابع في إطار هذه التعاليم، فعلى سبيل المثال يمكن تقديم فرضية منع الربا وجعل معدل ربح رأس المال مكان ذلك، والذي يعدّ من الأحكام الإسلامية الثابتة مفادها «أن معدل ربح رأس المال بالمقايسة إلى سعر الفائدة يؤدي إلى انخفاض نفقة إنتاج السلع والخدمات»، كما يمكن استخراج فرضية من الأحكام الحكومية أو الأهداف الاقتصادية التي تؤكّدها السلطة، فالمفروض ـ مثلاً ـ أنّ السلطة توصي بخفض التضخم، وعلى أساس أن انخفاض التضخم في ظلّ الحكم الحكومي ينسب إلى التعاليم الإسلامية يمكن اعتبار انخفاضه مما يؤدي إلى خفض التضخم، ونسبة تلك القضية إلى التعاليم الإسلامية، وذلك بعد معرفة السبب أو الأسباب المؤثرة في التضخم، وفي الحقيقة بما أن حكم السلطة هو خفض التضخم فإنّ إزالة السبب الأساس لذلك من اهتمامات السلطة نفسها، فإذا كان العجز الحقيقي للميزانية ـ مثلاً ـ سبباً رئيساً للتضخم، يمكن استنتاج هذه القضية وهي «أن خفض عجز الميزانية يؤدي إلى انخفاض التضخم» وهذه القضية تعتمد التعاليم الإسلامية المتغيرة والأحكام الحكومية؛ وعليه فالقضيتان المذكورتان التي تعدّ إحداهما من التعاليم الإسلامية الثابتة والثانية من التعاليم والأحكام المتغيرة «الأحكام الحكومية» لا فرق بينهما من حيث الاستناد إلى الإسلام؛ لأنّ الأحكام الحكومية تعتمد بصورة منطقية على التعاليم الإسلامية.

رابعاً: تأييد النظرية العلمية

لقد كان المؤمل في إحدى مراحل تاريخ فلسفة العلم بلوغ الوضعية التامة (strongPositivsm) لكنهم عدلوا عن ذلك إلى وضعية ناقصة (Weak Positivism) ولما لم يتحقق هذا النوع من الوضعية حلّ التأييد محلها ولكن التأييد ذو مراتب مختلفة، فهناك نظرية تحظى بتأييد أكبر وأخرى أقلّ، من هنا اختلف التأييد تماماً عن الصدق والكذب (أو القبول والرد) في المنطق القديم أو الصدق والكذب في المنطق التجريبي. ومن الواضح أن نقطة انطلاق التأييد إنما هي مشاهدة عينات موافقة للنظرية، لكن لابد من الالتفات إلى أن العينات الخارجية الموافقة للنظرية إنما تتحول إلى قضية، وعندها يتم البحث المنطقي بين النظرية التي تعدّ قضية من القضايا، والقضية النابعة من مشاهدة العينات الموافقة في عالم الخارج والتي تبلورت في الذهن؛ وعليه فليس المقصود من نسبة التأييد بين النظرية العلمية ومشاهدة العينات الموافقة تصوّر حدوث ارتباط منطقي بين النظرية العلمية والحقيقة الخارجية؛ لأنّ البحث المنطقي إنما يتحقق دائماً في القضايا وليس هناك ارتباط منطقي بين الموجودات الخارجية أو الموجود الخارجي والقضية، وبعبارة أخرى إنّ الرابطة المنطقية رابطة في عالم الفكر وحيث يتجلّى الفكر تتبلور القضية.

فالمراد من تأييد النظرية وفقاً لمشاهدة العينات الموافقة أنّ ما توفر بالمشاهدة يمكن بيانه بصورة قضية، ثم يعمل على تقديم هذه القضية بوصفها شاهداً على النظرية. ليكون مؤيّداً لها أو عليها، ومن الواضح أنّ التأييد مهما كان قويّاً ليس بمقدوره الوقوف أمام الحكم بالبطلان، فآلاف العينات الموافقة والقرائن المؤيدة لا يمكن أن توصل عينة مخالفة إلى مستوى الصفر وربما كانت مشاهدة عينات عديدة موافقة للنظرية أدّت إلى مضاعفة احتمال القبول وتضاؤل احتمال البطلان إلا أنّ احتمال البطلان بالقوة لا يمكن أن يزول بأيّ شكل من الأشكال كما أنّ عينة مخالفة تؤثر بصورة أكبر مما عليه العينة الموافقة في تضاؤل تأييد التأثير.

فالعينات الموافقة ـ عموماً ـ إنما يمكن أن تدعم النظرية حينما يحتمل وقوع العينات المخالفة أيضاً، فالنظرية العلمية تستفيد من مشاهدة النماذج الموافقة حينما يكون بإمكانها تحمّل البطلان بالقوة. والبطلان بالقوة يعني بالدقة أنّ طريق البطلان لا يغلق بواسطة العينة المخالفة الخارجية، وإن لم يوجد مثل تلك العينة المخالفة في الخارج.

خامساً: نماذج تبويب النظرية العلمية للاقتصاد الإسلامي

اتضح ممّا أسلفناه أنّ بالإمكان استنتاج القضية العلمية للنظرية وفقاً للتعاليم الإسلامية الثابتة والمتغيرة للقضية العلمية باعتبارها أساساً للفرضية؛ وعليه ومن خلال التأكيد على التعاليم الإسلامية في منع الفائدة وجواز الربح في رأس المال يمكن تقديم نماذج من هذه القضايا حول الاستثمار للسير قدماً نحو تدوين نظرية علمية على أساس هذه التعاليم. نأمل أن تكون هذه الخطى الحقيقية بداية لتحليل القضايا الاقتصادية المختلفة وفقاً لتعاليم الإسلام.

قضايا حول الاستثمار

1 ـ إن معدّل ربح الثروة في الدول الإسلامية له تأثير أكبر في مقارنة سعر الفائدة في الإيداع وزيادة مجال الاستثمار.

2 ـ إنّ معدّل ربح رأس المال يؤدي إلى انخفاض نفقة الإنتاج بالمقارنة مع سعر الفائدة.

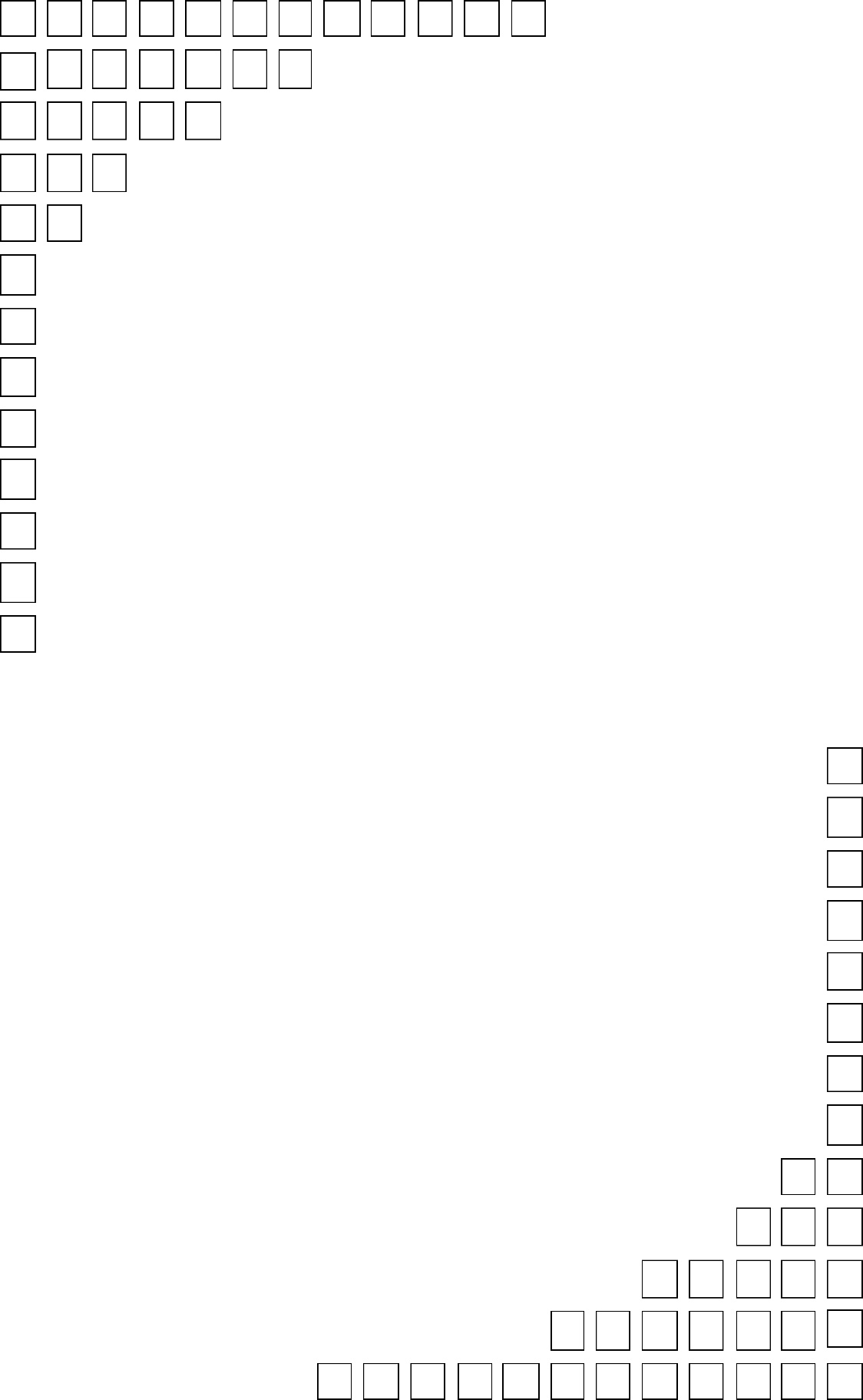
3 ـ إن معدّل ربح رأس المال أكثر تأثيراً في استقرار قيمة البضائع والخدمات من سعر الفائدة.

4 ـ إن معدّل ربح رأس المال ذو تأثير أكبر من سعر الفائدة في التوزيع العادل للدخل (انخفاض الفقر).

5 ـ إن معدّل ربح الثروة له تأثير أكبر من سعر الفائدة في تضاعف مستوى المصروفات الكلية.

النتيجة

إن النظرية العلمية لها هيكليتها المحددة من حيث اللفظ والمدلول. ومن الممكن تدوين قضايا منظّمة وتجريبية تعتمد على التعاليم الإسلامية الثابتة والمتغيرة في حقل الاقتصاد، ولا يمكن التعويل على نتائج أكبر في المنهج التجريبي قبل التأييد، ومن الممكن أن تعتمد هذه الدرجة من التأييد على أساس المنهج القياسي أيضاً، وعلى كل حال فتدوين ما ذكر يمثل أرضية لتكوين علم الاقتصاد الإسلامي. ويمكن للعلماء والخبراء في حقلي: علم الاقتصاد والتعاليم الإسلامية، قطع أشواط مهمة في مجال العلاقات الاقتصادية.



الفصل الثالث

المؤسّسة الدينية

تحديات التجديد ومعوقات التقدّم

حرّية المؤسّسة الدينية

أزمة الارتزاق في حياة علماء الدين([[81]](#footnote-82))

د. عبدالكريم سروش([[82]](#footnote-83)\*)

ترجمة: مشتاق الحلو

«رجال الدين» بين مطهري وشريعتـي

تمرّ علينا ذكرى استشهاد الشيخ مطهري، ورحيل الدكتور علي شريعتي في شهري أيار وحزيران. هذان المفكران اللذان بذلا قصارى جهدهما في غاية الإخلاص لتنقية الفكر الديني وتقويته وترغيب الجيل الشاب بدراسة الدين ومعرفته. وبلا شك أفلحا في تحقيق هدفهما.

من أهم نقاط الاختلاف بين هذين العلمين، تعيين موقع «رجال الدين» في المجتمع المتديّن وعلاقتهم بالفكر الديني. فقد عُدّ شريعتي في هذا الخصوص من «السلبيين»، أي من الذين يريدون إسلاماً بلا «رجال دين»، فما كان يتقبل وجود طبقة باسم «رجال الدين»، واعتبر وجودهم مصداقاً «للتزوير»، الذي يضع يده بيد أرباب السلطة والمال للسطو على عقول الناس وجيوبهم. فكان يدعو إلى إسلام بلا رجال دين، كما دعا مصدّق إلى اقتصاد بلا نفط([[83]](#footnote-84)). لكنه في خضم طرحه هذا، لم يحطّ من قدر «علماء الدين» إطلاقاً، ولم ينس أبداً أنّ طلاب العلوم الإسلامية طبقة كادحة([[84]](#footnote-85))، ولم ينكر تقوى رجال الدين الحقيقيين وطهارتهم. لكن لم تنج مواقفه من التناقض كما ذكرت في كتاب (فربه تر از ايدئولوجي: أضخم من الأيديولوجية).

أدلجة الإسلام، التي مثلت منتهى غايته، كانت تنتهي. خلافاً لرغبته ـ إلى تأسيس طبقة من المفسرين الأيديولوجيين، الذين يحملون بدورهم الآفات والمشاكل التي كان ينفر منها.

أما المشكلة الثانية التي عانى شريعتي منها في هذا الخصوص، فكانت مع المتشرعة أيضاً، أي مع (حملة قشور الدين) لا الشريعة، وتتمثل في علاقة شريعتي بالفقه.

تناول شريعتي الحج والجهاد أكثر من سائر المقولات الفقهية، باعتبار وضوح الجانب الرمزي والمعنائي فيهما. كما أنّ الجانب الدنيوي والعقلاني فيهما، وقابليتهما للأدلجة، لا تقبل الإنكار.

لم يهتم شريعتي بسائر أبواب الفقه لسببين: **الأول،** أنها لا تلعب دوراً في أدلجة الدين، **والثاني،** أنّ مقاليدها بيد رجال الدين، الذين كان آيساً منهم([[85]](#footnote-86)).

لكن مطهري كان من رجال الدين ومرتبطاً بهم، وعدّ أُطروحة «إسلام بلا رجال دين» أُطروحة استعمارية([[86]](#footnote-87)) . وفي نفس الوقت كان يعدّ هذه الطبقة شجرة مصابة تجب معالجتها إلى جانب الحفاظ عليها.

يرى مطهري سرّ المشكلة في طريقة ارتزاقهم، ولحلّ المشكلة أمّل أن يصبح تحمل أعباء الرسالة بدوافع نبوية، دون طمع في مكافأة، فيحتفظون بعزتهم واستقلالهم.

أودّ التحدث عن هذا الاقتراح للشيخ مطهري، والقيام بمقارنة بين حلول شريعتي ومطهري، مبيّناً كيف أنّ اقتراح مطهري حلّ صائب يتحرك في الاتجاه الصحيح، لكنه ناقص ويحتاج إلى ترشيد ليحل مشكلة كبيرة. كما أنه يحوّل الكلام عن نفي أو إثبات رجال الدين، إلى نقاش مفيد ومنصف، يبتعد عن صخب المنكرين والجهّال. لكن، في البدء يجب تقديم تعريف ـ ولو إجمالياً ـ لرجال الدين، كي يتضح موضوع ومتعلق الحكم، ولا يختلط الغثّ بالسمين.

تعريف رجال الدين، المعيار المالي أو نهج الارتزاق

رجال الدين كما هم موجودون ومعروفون اليوم، لا هم مجموعة الفقهاء ولا المفسرين ولا الفلاسفة ولا الخبراء ولا الأتقياء، ولا من يرتدون لباس رجال الدين. إذ يمكن ذكر استثناءات (وفي بعض الأحيان) كثيرة، على كل هذه الموارد. فكثير من الأتقياء أو علماء الدين لا يرتدون الزي الرسمي لرجال الدين. ومن جهة أُخرى من يرتدون اللباس الرسمي من غير الفقهاء والمفسرين أيضاً ليسوا بقليلين.

إذن، ما هو مقوّم طبقة رجال الدين؟ المقوّم هو نفسه الذي عدّه مطهري المشكلة الأساسية، أي طريقة الارتزاق. كل من يرتزق عن طريق الدين (سواء العلم الديني أو العمل الديني) فهو من رجال الدين. قد يكونون أتقياء أو أشقياء، معممين أو غير معممين، علماء أو جهّال، لكن وجه الاشتراك بينهم جميعاً طريقة ارتزاقهم، وهو ما يجعلهم صنفاً واحداً، ويضم جميع أفرادهم، ويعطيهم هويّة جماعية موحّدة ومنافع مشتركة. وفي هذا المقال، أينما تحدثنا عن رجال الدين، نقصد بهم أفراد هذا الصنف.

أمّا عالم الدين الذي لا يُعدّ من رجال الدين، على الرغم من انشغاله بالعلم أو العمل الديني، فيمتلك مصدراً مستقلاً للمعيشة، بحيث إذا ترك مزاولة الأُمور الدينية لا تتضرر معيشته. إذن هو من علماء الدين، لكنه ليس من رجال الدين. كما أنّ الفارق الأساسي بين رجل الدين وغيره في خطه السياسي والاجتماعي وحتى العلمي، ينبثق من هنا. كذلك المؤاخذات التي يمكن ملاحظتها على كلّ منهم تختلف من واحد إلى آخر. فقد يكونون أتقياء أو أشقياء، معممين أو غير معممين، لكنهم لا يشكّلون صنفاً تجمعهم مصالح مهنية محدّدة، ولا يخشون قطع معاشهم إذا ما أبدوا آراءهم العلمية أو الفنية.

وبعبارة مختصرة، يمكننا القول: إنّ رجال الدين هم من يرتزقون عن طريق الدين، ومن سواهم علماء مستقلون في مصادر عيشهم. ولا دخل للعمل والتقوى والتقدّس والتفقه واللباس في تحديد صنف رجال الدين. بل الملاك الوحيد هو طريقة الارتزاق لا غير.

الملاك هو أصناف الاستمتاعات والمزايا المالية والسياسية والاجتماعية (سواء أكانت كثيرة أم قليلة) التي يجلبها العلم والعمل الديني. هذه المزايا والفرص هي التي تؤلف من جماعةٍ صنفاً وجماعة موحّدة ومختلفة عن غيرها. هذا الحسّ الصنفي هو الذي يميّز بين الغريب والقريب، ويرسم حدوداً بينهم، ويحافظ على الأسرار الصنفية والجماعية، ويخلق تقاليد ومناسك خاصّة داخل دائرة الصنف، ويعيّن مراتب ودرجات فيها، ويدافع عن هذه الهوية قبال التهديدات الخارجية، ويعطيها قداسة وأهميّة وخطورة، ويعتبرها حاملة لأسرار الشريعة وعلومها.

مع مرور الزمن تتشكل أيديولوجية تسيطر على المؤسسة، وتختار لها بعض العظماء كمثال علمي وعملي مقدّس، وتتبع صياغات فكرية وذهنية محدّدة وتعتبرها عين الدين والحقيقة. وتتصور أنّ الخروج عن نمط التفكير المهني خروج عن الدين و...

كل هذا لم يحدث نتيجة مؤامرة أو انحراف فكري. بل هو نتيجة طبيعية لطريقة ارتزاق قوم، وتحوّل مدرسة فكرية إلى صنف. ولا يختص ذلك بالشيعة أو السنة، ولا حتى بطبقة رجال الدين. بل يحدث ذلك حتى بين رجال الدين المسيحيين والأطباء فلهؤلاء أيضاً هوية جماعية، وطريقة في الحكم، ومصالح مشتركة، وطريقة الارتزاق. فالكلام ليس عن هذا الأمر، بل عن تحوّل علماء الدين إلى صنف، وتوالي مقتضياته بلا شك، إذ تتحقق الطموحات البشرية بأدق أشكالها.

طريق العزّة: نقصان مشروع مطهري

كان مطهري يتمنّى صعود المسلمين وعزّتهم الفعلية. نظرة خاطفة على سير انحطاط المجتمعات الإسلامية من جهة، وتطوّر المجتمعات غير الإسلامية من جهة أُخرى، كان كفيلاً بلفت نظره إلى أنّ الاستمتاع بالنعم والبركات الدنيوية لا يتحقق من خلال الالتزام بالتقاليد والمناسك الدينية فقط. علماً أنه لا يوجد بحث مستفيض في كتابات مطهري حول أسباب تطوّر أو تدهور المجتمعات. وما يعرف بعلم الاستغراب اليوم قلّما نجد له أثراً في كتاباته. من المؤكّد أنه لم يعارض العلوم الغربية، لكن هذا العلم ثمر أي شجرة؟ وما هي مقدماته المعرفية (والفلسفية بالذات) وغير المعرفية؟ لم يقدم لنا مطهري أية دراسة عن ذلك؛ لهذا بقي حديثه عن عزّة المسلمين وشوكتهم بحثاً ناقصاً ولم يكتمل؛ لأن مجرد اعتبار العزّة والشوكة لا يغني شيئاً، بل يجب دراسة طرق بلوغها. نحتاج الآن إلى شرح هذه القضية بدقّة. ما الذي غذى العلم والتقنية الغربية؟ ما هو الحسن والسيّئ فيهم؟ وهل إنّ وضع الغرب الآن حالة قرينة بالعزّة والشوكة أم لا؟ ما هي مسؤوليتنا تجاههم؟

نعم، يمكن العثور على إشارات مجملة في كلمات وكتابات مطهري في هذا الخصوص، لكن لا يمكن التوقع من هذه الإشارات أن تحلّ لنا مشكلة. كتابات شريعتي في هذا الخصوص أجدى؛ إذ كان ينشد الاقتدار والمكنة للمسلمين أيضاً، وفكّر قدر استطاعته في هذا الخصوص. حلّل شريعتي العلم والتقنية الغربية، وعلى أقلّ التقادير رسم لنفسه الطريق الذي يجب سلوكه من أجل الوصول للعزّة الدنيوية!

نعم، أشار مطهري في كتاباته لإحدى مقدمات بلوغ العزّة والشوكة السلبية، وإن لم يصرح، لكن من مجموع كلماته نفهم أنّه كان يعتبر «الاستغناء» إحدى مقدمات العزّة والشوكة. وهذا المبدأ يجب لحاظه على الصعيد الفردي والجماعي. كان بعض العلماء حين يريد القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يقطع أواصر حاجته أولاً؛ لأنّ الفرد المحتاج لا يلاحظ كثيراً من الحقوق والحقائق، ويغض الطرف عن كثير من المسؤوليات، ولا يتمكن من الاعتراض والانتقاد بقوّة. فبقدر انتقاص الاستقلال، تنتقص العزة أيضاً. عدم الانتماء (وهو ضدالطمع) يجسد مفهوم القناعة بدقّة، وهو من أهمّ مقدمات العزّة.

من أهم خصال الأنبياء براءتهم من الطمع، فقد كانوا من أهل القناعة. يجب التنويه هنا إلى أنه لا يجوز استنباط معنى إفراطي من الاستغناء؛ لأنّ الإنسان لم يقطع ـ بحال من الأحوال ـ علاقته بالآخرين بشكل كامل.

اختار مطهري «رجال الدين» مصداقاً لتطبيق رأيه. ويبدو أنه كان كثير التفكير بهذا الأمر، لأنه كان يواجه نظرية «إسلام بلا رجال دين»، وحينما أتى إلى بريطانيا وكان لي شرف استضافته، فهمت من خلال حديثه أنه شديد الحسّاسية تجاه هذه المسألة. فتكلم عن «النفات» وحذرني من التعاون معهم.

معضلة رجال الدين في رأي مطهري

اعتقد مطهري أنّ رجال الدين لا يتمتعون بنعمة «الاستغناء» وبتبعها نعمة «العزّة». ولهذا لا يستطيعون تأدية واجباتهم الدينية والاجتماعية على ما يرام. ووجد مشكلة مؤسسة رجال الدين كامنة في طريقة ارتزاقهم. فكان يرى مؤسسة رجال الدين السنية، مؤسسة حكومية؛ لأنّها ترتزق من الحكومة. وتترتب إشكالية عدم الاستقلال على هذا الأمر، فبما أنّهم موظفو الدولة ويرتزقون منها يفقدون استقلالهم قبالها ولا يستطيعون الوقوف بوجهها والاعتراض عليها. فيبدون آراءهم بشكل لا يغيظ الحكّام، وينحر دين الله هنا. لكن رجال الدين الشيعة لا يعانون من هذا الأمر؛ فهم لا يحتاجون الدولة ولا يرتزقون منها، والشريعة نفسها تدبّرت هذا الأمر؛ فالموارد المالية التي يدفعها المتدينون انطلاقاً من تكاليفهم الشرعية وبرغبتهم التامّة، تكفل استقلال رجال الدين الشيعة في ارتزاقهم عن الدولة. ولهذا السبب تمكّن رجال الدين الشيعة طوال التاريخ من الوقوف الشامخ بوجه السلاطين وعدّهم في الغاصبين دون الخوف على لقمة عيشهم. لكن ولشديد الأسف هذا النوع من الارتزاق لـه تبعاته أيضاً، إذ انتهى بتبعية رجال الدين للعوام.

المرجع الشيعي الكبير البروجردي قال في أحد دروسه: «كنت أتصور أوّل استلامي للمرجعيّة العامّة أنّه عليّ الاستنباط، وعلى الناس العمل، فكل ما أفتي به ينفّذه الناس. لكن من خلال إصدار بعض الفتاوى [التي لم تكن على مرام الناس] عرفت أنّ الأمر ليس بهذه الصورة»([[87]](#footnote-88)).

هذه النقطة التي أشار إليها السيد البروجردي نقطة مهمة جدّاً؛ إذ على رجال الدين التصرف بشكل لا يزعج عامّة الناس، فبعضهم يحترف الوعظ والخطابة ويعتاش منهما، أي ما كان يقوم به الأنبياء بلا أجر وثمن، جعله هؤلاء وسيلة رزقهم. إحدى أهمّ ميزات الأنبياء أنهم كانوا لا يتقاضون أجراً لقاء عرض نعمة الهداية على الناس([[88]](#footnote-89)). لكن يفتقر الخطباء والوعّاظ المحترفون لهذه الخصلة، فهم مجبورون على الحديث بما يروق للناس ويحلو لهم، لأجل الاستمرار في عملهم. وفي النتيجة يفقد رجال الدين عزّتهم ويضيع الدين. لكن لا يمكن لأمثال مطهري أن يرضى بهذه النتيجة، فمن يعرف قدر هذه النعمة النفيسة لا يمكن أن يرضى بتدنيسها.

الحل الذي قدّمه مطهري لمعضل الارتزاق الديني

يعتقد الشيخ مطهري أنّ على مؤسسة رجال الدين وضع خطّة مدروسة ودقيقة، بحيث لا يستلم رجل الدين من الناس شيئاً. أي تصبح جميع الموارد الشرعية والأوقاف بيد كبار رجال الدين، فيؤسسون صندوقاً من هذه الموارد ويتقاضى أئمة الجماعات، والخطباء وسائر رجال الدين راتباً شهرياً منه. ولا يتوقعون استلام مبالغ من أتباعهم. فتنقطع العلاقة المادية المباشرة بين رجال الدين والناس. وتكون علاقتهم روحية ـ إرشادية فقط. ينبغي أن لا يخاف الخطيب من أنّ كلامه قد لا يروق للناس. فالناس ينفرون من الدواء المرّ، لكن رجل الدين يجب أن لا يقصّر في أداء مهامه.

من الواضح أنّ مطهري استخدم نظريته حول اكتساب العزّة في هذه الدراسة؛ إذ وصل لهذا التشخيص الصائب بأنّ عزّة رجال الدين رهن استغنائهم عن الناس، فما لم يغيّر رجال الدين طريقة ارتزاقهم، فسوف يبقون تبعاً لعوام الناس، ولا يمكن أن يصبحوا أعزّاء مكرمين. كما أنه اقترح إصلاح الوضع المالي لحلّ هذه المشكلة.

تقييم أُطروحة مطهري

أمّا الآن فعلينا أن نتساءل: هل الخطّة التي قدّمها مطهري، توصلنا إلى الهدف؟

الإجابة سلبية، فأينما ارتبط الدفاع عن حقيقة بتأمين مصالح جماعة ما (سواء أكانت هذه المصالح مشروعة أم غير مشروعة)، تضررت تلك الحقيقة؛ لأنّ الأمر سوف يصل بشكل تدريجي إلى أن تقوم تلك الجماعة بالدفاع عن مصالحها باسم الدفاع عن تلك الحقيقة، أو على الأقل سوف يبدو الأمر كذلك. في مثل هذه الظروف التفكيك بين «الدفاع عن الحقيقة الدينية» و «الدفاع عن المصالح الفئوية والذاتية» في غاية الصعوبة. وسواء قبض رجل الدين راتبه من الناس أو الدولة أو صندوق رجال الدين لا يختلف الأمر، وتظل المشكلة قائمة، ففي كل هذه الحالات يكون الارتزاق عن طريق الدين.

أودّ التأكيد على أنني أرمي بالمصالح في هذا الكلام إلى المشروعة منها، كتوفير السكن، والطعام، والملبس، والصحّة، ولا أتكلم عن المصالح غير المشروعة؛ فهناك تلازم بين «الدفاع عن الحقيقة الدينية» و«الدفاع عن المصالح المهنية والذاتية المشروعة» بما يفضي إلى هذه السلبيات، فما بالك بالمصالح غير المشروعة؟!

**قد يقال:** إنّ العادل والمتقي، يستطيع حفظ نفسه من هذه المطبّات، وتجنيب نفسه هذه السلبيات. هذا طموح جميل، لكنه لا يتحقق. قد يحصل ذلك من باب الاستثناء، لكن العالم مليء بالناس العاديين، الذين يديرون العالم، وخير شاهد على ذلك، تاريخ الأديان في المجتمعات المختلفة.

ما السبب وراء انحراف رجال الدين اليهود والميسحيين؟ من المؤكّد أنّ أحد الأسباب ارتزاقهم على الدين؛ فقد كانت لهم مصالح مشروعة كما لسائر الناس، وهم أيضاً في حاجة إلى الطعام والملبس والمسكن والسمعة والمكانة، ويرغبون بها. لكن حين أصبحت الحقيقة في خدمة تلك المصالح ووسيلة لتوفيرها، تضرّرت بشدّة. فنادراً ما يرى أحد حياته وسلطته وثروته وشغله ومعاشه عرضة للخطر ويبقى حرّاً ولا يتماشى مع الناس ولا يفدي الحقيقة في سبيل مصلحته.

قد يقال بأنّ جميع المتخصصين يرتزقون من خلال اختصاصهم، وهذه الطريقة عامّة، فالأطباء أيضاً يرتزقون بمعالجة المرضى، وهذا الأمر لم يضر لا بطبابتهم ولا بتقدم علم الطب، ولم ينتقدهم أحد لذلك.

عناصر التمييز بين رجال الدين وسائر المهن الأخرى

هذا الأمر صحيح، لكن يجب أن لا نغفل فارقاً مهماً بين الأمرين، وهو أنّ عمل الأطباء (وبصورة عامّة جميع متخصّصي العلوم غير الدينية) مراقب من قناتين:

1 ـ جماعة الأطباء.

2 ـ نتائج أعمالهم. وهذه المتابعة والمراقبة تمنع أن يطرأ الفساد على عملهم.

الطبيب يتعلم في مجتمع علمي متخصّص، ويخضع لرقابة وإشراف وتقييم، فجميع الحرفيين بمن فيهم الأطباء، يجب أن يتبعوا المعايير العلمية السائدة في عصرهم لأجل بلوغ شأن حرفي ـ اجتماعي مقبول، والاحتفاظ به. وفقط في هذه الحالة يعترف المجتمع العلمي بهم، ويؤيّد مكانتهم العلمية والحرفية. فإذا عدل طبيب عن المعايير والطرق العلمية المتّبعة في عصره، فسوف يخسر مكانته وسمعته المهنية وتأييد المجتمع الحرفي له. هذه الصيغة من المتابعة والرقابة قائمة بين رجال الدين أيضاً. لكن سائر الأصناف تحظى برقابة أُخرى، وهي متابعة الناس للآثار الدنيوية لعلم متخصّصيها (من قبيل الأطباء، المهندسين، النجّارين...). فحين يمرض الناس يراجعون الأطباء، وإن لم يتمكن الطبيب من معالجة أمراضهم يخسر موقعه الاجتماعي ومكانته الحرفية. فلا يمكن أن يتصرف الأطباء كيفما يحلو لهم، ويصفوا أي دواء شاؤوا، ويتقاضوا أي أجور رغبوا، دون التوصّل إلى أي نتائج مطلوبة، ثم يحتفظون بتقدير الناس لهم ويحفظون مصالحهم، فمصالح الأطباء متوقّفة على مصالح الناس. وإن لم يتمكّنوا من تلبية طلبات الناس المشروعة، فسوف يخسرون موقعهم ومكانتهم. هذا الشكل من المراقبة مهم جداً؛ لأنّ أصحاب الاختصاصات المختلفة قد يؤيّد بعضهم بعضاً بسبب المصالح الصنفية المشتركة، وحتى في بعض الموارد قد يضحّون بالحقيقة. لكن لو تابع الناس أمرهم، فلا يمكنهم التفكير بمصالحهم الضيّقة فقط. فلو راجع المرضى الأطباء ولم يشفوا، فسوف يفقد المجتمع الطبي مكانته وموقعيته بصورة تدريجية.

أما بالنسبة لرجال الدين فالمتابعة من النوع الأوّل ممكنة، وكل المشكلة تكمن في أن الرقابة من النوع الثاني غير ممكنة. والسبب هو أنَّه ليس للآراء الدينية والفقهية نتائج دنيوية خاضعة للتجربة، فآثارها تظهر في العالم الآخر، فصداها كصدى انكسار القلب لايسمع إلاّ في ذلك العالم. انطباق حكم على الواقع أو عدمه لايظهر إلاّ في ذلك العالم. الفقهاء أنفسهم يقولون إنّ الأحكام الفقهية أحكام ظاهرية، أحكام نتجت عن أخبار آحاد، وفي ضوء القواعد الأُصولية، التي هي أيضاً نتاج بشري محض، جائز الخطأ، لا يمكننا تمييز الصحيح وما هو مراد الشارع ودخيل في السعادة الأبدية بين الفتاوى المختلفة للفقهاء والآراء المختلفة للمفسرين وعلماء الأخلاق؟ ولايتضح ذلك إلاّ في عالم الآخرة، كما يقول القرآن الكريم**: {**وَإِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ**}** ] النحل: 124[.

إذن، الرقابة التي يقوم بها الناس على عمل الأطباء، لا يمكن القيام بها على عمل الفقهاء والمفسرين و... . في مثل هذه الظروف قد لا تصل الرقابة الداخلية من قبل أفراد الصنف إلى النتيجة المطلوبة، وبمرور الزمن يحتل الدفاع عن المصالح الصنفية والذاتية مكن الحقيقة التي لا يمكن الإشراف عليها ومتابعتها. وهذا البيان هو تعبير آخر عمّا أوردته في «الحوزة والجامعة، وهم الوحدة والواقع المأزوم»([[89]](#footnote-90))، حيث قلت: إنّ المؤسسة الدينية ـ وبسبب طبيعة نظام تعليمها ـ لا تتيح المجال للرقابة الخارجية، بينما الجامعة تفتح الطريق أمام مثل هذا النوع من الرقابة.

أعتقد أن في مثل هذه الحالة التي تتعذر معها الرقابة الخارجية من قبل الناس، يجب التوصل إلى ط ريقة تفك بين الدفاع عن الحقيقة الشرعية والدفاع عن المصالح الشخصية، ونفصل هذين الأمرين بصورة كاملة، كي لا يضطر رجل الدين إلى اتباع القول المشهور والرائج، والتكلم بحسب ما يحلو لسائر أعضاء صنفه، من أجل استمرار معاشه، أو حفظ مكانته وموقعه المهني، أو خوفاً على سمعته وعمله ورفاهه.

إن أمر الدين والحريّة الفكرية أكبر من أن يقع تحت وطأة مصالح عاجلة أو آجلة لجماعة أو فرد، أو تحسينهم وتقبيحهم. فما إن يقترن بالاكتساب للرزق والمعاش، يحول إلى مهنة، وما يتضرر هنا هو الدين بعينه لا رجال الدين. فما تدعي المؤسسة الدينية الدفاع عنه، أي الشرع، يندثر بسبب هذا الدفاع نفسه؛ فللأحرار فقط الدفاع عن الدين، إذ في ظل هذه الحرية فقط يستطيع هؤلاء الادعاء بأنّ ما يتحملونه ويبذلونه ويقولونه، لا تعتريه شائبة الدفاع عن المصالح الذاتية. وهذا هو سرّ نجاح الأنبياء، حيث كانوا يقدمون نعمة الهداية دون أيّ مقابل أو منّة، كما يقول الشاعر مولانا الرومي:

لو كان للميزان طمعٌ بما يزنه، متى قال الحقيقة ووصف الوزن كما هو

لو أصبح للمرآة طمعٌ، فسوف تكون من المدلسين والمحرّفين

كل الأنبياء قالوا لأقوامهم بخلوص: إننا لا نريد منكم جزاءً ولا شكوراً

بل أنا دليل لكم والرب هو المشتري، وهو دفع لي أجور الدلالة عن العالمين([[90]](#footnote-91)).

مواقف كبار العلماء من الارتزاق بالدين

يتسبّب اقتران الدين باكتساب الرزق والمصالح المشروعة وغير المشروعة بخسائر فادحة للحياة الدينية، وهذا المسألة جاءت في حديث كثير من رجال الدين أنفسهم وشكلت أولى اهتماماتهم. لو راجعنا كتب آداب التعليم والتعلم، لوجدنا الإشارة إليها، كما نجدها في الوصايا التي قدمت لطلاب العلوم الدينية. على سبيل المثال أذكر لكم بعض هذه الوصايا.

أحد الأمثلة الحيّة توجيهات الإمام الخميني للعلماء بأن لا يخرجوا عن السيرة الحوزوية ولا يكونوا من طلاب الدنيا. يمكن تفسير هذه الوصية على نحوين، هما كونوا زهّاداً كي تحفظوا مكانتكم عند الناس. وهذا زهد دنيوي لا ديني، ومن الصعب حمل كلام الإمام على هذا المعنى، لكن يمكننا تقديم تفسير ديني لهذه الوصية. بناءً على التفسير الثاني تكون مطلوبية الزهد لا لاكتساب مكانة عند الناس، بل لأنّ على رجل الدين العيش الذي يتضح معه أنه لا يرتزق بالدين. لا يجوز لأحد تأمين مصالحه، حتى المشروعة منها بالدين. ومن الواضح أنّ الزهد مسؤولية جميع المسلمين ولا يختص بجماعة دون أخرى؛ فجميعنا يجب أن نكون زهّاداً قدر استطاعتنا. لكن زهد علماء الدين لـه معنى آخر ومنافع أخرى، وهو أنهم إن لم يكونوا زهّاداً فسوف يسحق الدين بيد الذين يرتزقون به.

المثال الآخر أنقله من كتابات الغزالي. يقول الغزالي في كلامه عن التوكل: إنّ الاهتمام بالرزق قبيح من جميع المتدينين، ومن العلماء أقبح([[91]](#footnote-92)). يعتقد الغزالي بأنّ على العلماء التدريس، والعبادة،ووعظ الناس، وأداء سائر تكاليفهم الدينية دون أدنى خوف على معاشهم. يجب أن يتوكلوا على الله ويكونوا واثقين من أنَّ الرزّاق سوف يكفيهم.

انتقدت مفصلاً هذا الفهم الصوفي من مفهوم (التوكل) في شرح رسالة أمير المؤمنين إلى والده([[92]](#footnote-93)). وبيّنت في ذلك المبحث أنّ مقتضى هذا الفهم من التوكل هو إيكال عملنا إلى الله، بينما المعنى الصحيح من التوكل هو إيداع عمل الله، لا أن نترك عملنا له. تصرّفات المتدينين في هذا الخصوص مضطربة؛ فهم من ناحية يتركون بعض تكاليفهم لله ولا يقومون بها، ومن ناحية أُخرى يرتدون الرداء الربوبي ويتصرّفون في التاريخ وتقدير البشر مكان الله.

لقد روّج الغزالي هذا المعنى الخاطئ من التوكل. ولا أريد مناقشة هذا المعنى هنا، لكن أُريد الإشارة فقط إلى سبب اعتبار الغزالي طلب الرزق من علماء الدين أقبح. السبب هو أنَّ العالم الديني لكونه عالماً دينياً يجب أن يعيش بشكل لا يتضرر الدين بطريقة عيشه؛ الانشغال بكسب المعيشة عبر الدين من ناحية يضرّ الحقيقة الدينية، ومن ناحية أُخرى يقويّ شبهة امتزاج الحقائق الدينية بالمصالح الذاتية والمهنية. كذلك حين ينهى الغزالي عالم الدين عن التباهي والتفاخر والتظاهر والمراء والجدل و... فهو في الحقيقة يشير إلى هذه النقطة الخطيرة، وهي أنَّ العلوم الدينية لا يجوز أن تستخدم لأيّ غرض بما في ذلك المصالح المشروعة في الحياة([[93]](#footnote-94)).

أنتقل إلى النموذج الثالث عن كتاب آداب المتعلمين الذي جاء في حاشية كتاب جامع المقدمات([[94]](#footnote-95))، وهو أوّل كتاب يدرسه طالب العلوم الدينية (في الحوزة الشيعية الإيرانية). يقدم الكتاب أساليب كثيرة لازدياد الرزق،وقد تثير عجب القارئ اليوم، لكن إذا التفتنا إلى مخاطب ذلك الكتاب، ولماذا يعلمهم هذه الأمور؟ فسوف ندرك أهميته ومعناه. أنقل لكم عبارة: لابدّ لطالب العلم من التوكل، وعدم الاهتمام لأمر الرزق، وإن لا يشغل قلبه بذلك ويصبر([[95]](#footnote-96)).

أكرر أنّ هذا المعنى من التوكل خاطئ، لكن المهم هو ملاحظة خلفية هذه الوصايا وفلسفتها. وهي أنّ العلم الديني لا يجوز أن يصبح مصدر رزق لأحد؛ فلا يجوز لطالب العلوم الدينية توخي بلوغ الأمان والرفاه الاقتصادي والمكانة الاجتماعية والسياسية عبر الدين، فينبغي أن يكون الدين من أجل الدين، لا المكاسب الدينية والسياسية والاجتماعية. هذه نقطة مهمة جدّاً، تكشف عن الحرص على الدين. ولنلاحظ الآن الطرق التي يقترحها الكتاب لزيادة الرزق. يقول في الفصل الثاني عشر:

ثم لابدّ لطالب العلم من القوّة والصحّة ليكون فارغ البال في طلب العلم، وفي كلّ ذلك صنّفوا كتاباّ، فأوردت البعض هيهنا على الاختصار. قال رسول الله‘: لا يزيد في الرّزق ولا يردّ القدر إلاّ الدعاء ولا يزيد العمر إلاّ البرّ. فيثبت بهذا الحديث أنّ ارتكاب الذنب يسبّب حرمان الرّزق، خصوصاً الكذب يورث الفقر، وقد ورد حديث خاص بذلك. وكذا الإصباح جنباً يمنع الرزق، وكذا كثرة النوم، ثم النوم عرياناً، والبول عرياناً، والأكل جنباً، والتهاون بسقاط المائدة، وخرق قشر البصل والثوم، وكنس البيت في الليل، وترك القمامة في البيت، والمشي قدّام المشايخ، ونداء الأبوين بإسمهما، والخلال بكلّ خشبة، وغسل اليدين بالتراب والطّين، والجلوس على العتبة، والاتكاء على أحد زوجي الباب، والتوضؤ في المبرز، وخياطة الثوب على البدن، وتجفيف الوجه بالثوب، وترك بيت العنكبوت في البيت، والتهاون في الصلاة، والإسراع في الخروج من المسجد، والإبجار في الذّهاب إلى السوق والإبطاء في الرّجوع منه، وشراء كسرة الخبز من الفقراء السّائلين، ودعاء الشّر على الوالدين، وترك تطهير الأواني، وإطفاء السّراج بالنّفس، كل ذلك يورث الفقر، عرف ذلك بالآثار، وكذا الكتابة بقلم معقود والإمشاط بمشط مكسور([[96]](#footnote-97)).

من الواضح أنّ القارئ المعاصر لا يعتني بكثير من هذه الوصايا، ولا يقبل أنها تكفل عيشه، أو على الأقل يشكل معقوليتها، فعلى سبيل المثال ما علاقة إطفاء السّراج بالنفس بالفقر وضيق المعيشة. لكن المهم هنا، ليس صحة هذه الوصايا وبلوغها الهدف أو عدمه، بل المهم هو همّها المشترك، أي أنه لا يجوز الارتزاق عبر الدين، فعلماء الدين إمّا أن يجدوا لأنفسهم طرقاً أخرى لكسب المعيشة، أو يتحملوا الفقر والضيق. يشهد التأريخ على أنّ بعض علماء الدين عاشوا في منتهى المشقة. وهذا هو مقتضى رسالتهم. فإذا كان البعض لا يستطيع أو لا يريد تحمل المشاق والضيق، فعليهم توفير متطلباتهم عن طريق آخر، ولا يتصوروا أن لهم ضمان دنياهم وآخرتهم (بصورة كاملة أو نسبية) من خلال الدخول في العلوم الدينية وسلك رجال الدين. فأمر الدين عمل العشّاق لا الكسبة. وعلى حدّ تعبير الشاعر الفارسي، حافظ شيرازي، العشّاق فقط يتمكنون من التكبيرات الأربع على كل شيء، فهو يقول:

حين توضّأت من عين العشق، كبّرت أربعاً على كل ما هو موجود([[97]](#footnote-98)).

وفي بيت آخر يقول:

لا يجوز اكتساب المكانة والمال من خلال الدين، فكل من سوّلت لـه نفسه هذا الأمر يجب أن يطهّر نفسه في البحر([[98]](#footnote-99)).

للعاشق المولع أن يوقد لوحده نداء الوحي في النفوس والقلوب، أكثر مما يفعل ألف كاسب محترف. استخدام الوعّاظ، وتربيتهم، وكفالة حياتهم قبال نشر أفكار وعقائد معيّنة، لا ينسجم إطلاقاً مع حريّة الفكر والعمل التضحوي الديني. بذل العائدات الشرعية في هذا الخصوص أيضاً غير صحيح، ومن أبرز نماذج الخطأ في تشخيص الموضوع. (العمل الذي تقوم به الوهابية وغيرهم، ولا ينتهي سوى إلى الجدل والتفرقة).

الدين أمانة يجب أن يوصلها العلماء إلى أصحابها، ولا يتمكنون من تأدية الأمانة إلاّ إذا ترفّعوا عن أدنى درجات الطمع فيها؛ فمن غير المعقول أن نضع شخصاً في ظرف يدفعه إلى بيع دينه من أجل دنياه، ثم نوصيه بأن لا تبيع دينك من أجل دنياك. كما يوصف الحال الشاعر الفارسي: ربطني بين البحار السبعة، ثم يقول كن شاطراً ولا تبتّل!

ينبغي توفير مناخ لا يضطر المرء معه إلى بيع دينه من أجل دنياه لتوفير مصالحه المشروعة (فالمصالح غير المشروعة ليست محل بحثنا)، أو الغضّ عن حقّ، أو السكوت أو الإقرار بغير وجه حقّ، أو الخوف من إبداء الرأي، والاضطرار لمسايرة الجماعة. لتنفيذ الوصايا الأخلاقية يجب أن تكون الظروف مساعدة، فمن يعش وساوس السرقة دائماً، لا يمكنه الالتزام بالأمر الأخلاقي الذي يقول: (لا تسرق).

قد يكون هناك من باب الاستثناء أناس أتقياء لا يقعون فريسة الوساوس، يفصلون حساب الدين عن الدنيا، لكن مثل هؤلاء الأفراد نادرون حقاً، ولا ننسى أنّ الدنيا يملؤها العاديون.

أنقل لكم النموذج الرابع عن كتاب المحجة البيضاء للملا محسن الفيض الكاشاني، وفي الحقيقة هو كلام الغزالي، لكنّ الفيض يؤيّده:

«الثانية: أن يقتدي بصاحب الشرع‘ فلا يطلب على إفاضة العلم أجراً، ولا يقصد به جزاءً ولا شكوراً. بل يعلم لوجه الله تعالى وطلباً للتقرّب إليه، فلا يرى لنفسه منّة عليهم وإن كانت المنّة لازمة عليهم، بل يرى الفضل لهم إذا هذّبوا أنفسهم لأن يتقرب إلى الله بزراعة العلوم فيها. كالذي يعيرك أرضاً لتزرع فيها لنفسك زراعة، وانظر كيف انتهى أمر الذين يزعمون أنَّ مقصودهم التقرب إلى الله عزّ وجلّ بما هم فيه من علم الفقه والكلام والتدريس فيهما وفي غيرهما، فإنّهم يبذلون المال والجاه ويتحمّلون أصناف الذلّ في خدمة السلاطين لاستطلاق الجرايات. ولوتركوا ذلك لتركوا ولم يختلف إليهم أحد. ثم يتوقع المعلّم من المتعلّم أن يقوم في كلّ نائبة وينصر وليّه ويعادي عدوّه وينتهض جهاراً في حاجاته مسخّراً بين يديه في أوطاره. فإن قصّر في حقه ثار عليه وصار من أعدى أعدائه فأخسِس بعالم يرضى لنفسه بهذه المنزلة ثم يفرح بها، ثم لا يستحيي من أن يقول: غرضي من التدريس نشر العلم تقرُّباً إلى الله عزّ وجلّ ونصرة لدينه([[99]](#footnote-100)).

وللشهيد الثاني كلام لطيف في هذا الخصوص في كتاب (منية المريد). ومغزى كلام الغزالي والفيض والشهيد الثاني هو أنَّ طلب العلوم الدينية يجب أن يكون من أجل الدين فقط، ولا يجوز جعله طريقاً لبلوغ سائر المقاصد المشروعة؛ فمتى ما استخدم الدين لأهداف أُخرى، ابتلي الدين وعلماؤهُ بالآفات.

حاصل الكلام أنّ مصدر الارتزاق يجب أن يكون من خارج الدين، ومن يمكنه تأمين حياته من مصادر أُُخرى، يستطيع دخول هذا الوادي. قد يتضاءل في هذه الحالة الإقبال على الحوزة وارتداء زي رجال الدين، لكن الإخلاص سوف يجبر القلّة؛ فكم من محفل غاص بالناس، رآه العارفون خالياً([[100]](#footnote-101)).

الارتزاق عبر الدين يصنع تدريجاً مؤسسة همّها الحفاظ على نفسها، ما قاله العظماء حول سبل ارتزاق رجال الدين، والطرق التي اقترحوها لكسب المعيشة، يكشف عن مبدأ مهم، وهو أنّ تحمّل كلّ عسر من أجل الدين جائز.

لا حلّ لمعضلة رجال الدين والبحث في الأمور الدينية إلاّ عن هذا الطريق، أي أنّ يتكفل جماعة بمعيشتهم، ويقومون هم بدراسة الدين وإشاعة حقائقه في منتهى الحريّة والشجاعة. في مثل هذه الحالة لا يبقى سوى المخلصين والمحبين؛ فهؤلاء وإن قلوا عدداً، لكنهم كثروا كيفاً، وفي مثل هذه الحالة سوف تتشكل جماعة علماء الدين، لا صنف رجال الدين. هذه المسألة تشمل رجال الدين الحكوميين من السنّة وغير الحكوميين من الشيعة على حدّ سواء؛ لأنّ كليهما في خاتمة المطاف يرتزقان عبر الدين؛ فالفارق الذي ذكره الشيخ مطهري من أنَّ رجال الدين السنّة يرتزقون من السلطة، أما الشيعة فمن العوام؛ فليس الأساس في كونهم يرتزقون بصورة مباشرة من الناس([[101]](#footnote-102))، بل لأنّهم جعلوا الدين وسيلة كسب رزقهم، وما لم يقطع هذا الطريق، جميع المشاكل التي آلمت قلب ذلك الإنسان الحنون فسوف تبقى على حالها.

لا يجوز اعتبار علماء الدين وطلبة العلوم الدينية كأساتذة الجامعات وطلابها، حيث يتمتعون بمخصّصات مالية ويعتاشون على شهاداتهم ومعلوماتهم؛ فهذان صنفان من طلب العلم، بماهيتين متفاوتتين، وهدفين مختلفين.

هل تتحقق حرية رجل الدين بالارتزاق من زعماء المؤسسة الدينية؟!

العجيب أنّ الشيخ المطهري يقترح أن تكفل مؤسسة رجال الدين حياة جماعة من الخطباء والوعّاظ وتربيتهم بطريقة صحيحة، كي لا يتقاضى هؤلاء أجراً على رسالتهم، ويكونوا أحراراً في تفكيرهم([[102]](#footnote-103)). يجب أن نقول لـه: «لشديد الأسف هذا الدواء زاد في صحّة مريضك سوءاً». هل بهذه الطريقة سوف يعيش هؤلاء أحراراً، ويفكرون بحرية؟ حين تكون حياة شخص رهينة بيد مؤسسة رجال الدين، كيف يتسنى لـه أن يفكر بحرية ويتكلم خلاف إرادتها؟ كم شخص يمكنهم إزاحة السنن البائدة، دون الخوف على معيشتهم؟ أو ليست هذه الطريق نفسها التي يسلكها اليوم الوهابيون ودعاة سائر المذاهب، ويزرعون الفتن في كل مكان، ويهاجمون مخالفيهم بكل قسوة دون أدنى تأمّل لمحض اتباع مؤسستهم، ويبلون الدين السماوي السمح بأشنع وأقسى التصرفات الأرضية؟!.

يذكر الشيخ المطهري نفسه، مسألة قطع أصل ظاهرة ارتزاق طلاب العلوم الدينية بالدين كأحد الحلول ويرفضه. ويقول: إن لم يتقاض أصحاب النبي أجراً على تبليغ الدين، لا يعني ذلك أننا اليوم نعمل بنفس الطريقة؛ لكن كما ذكرت إنَّ هدفنا هو الحفاظ على حريّة علماء الدين، لا اتباع سيرة الأصحاب.

تبقى نقطة أُخرى يجب التنبيه عليها هنا، وهي أنَّ الدين موهبة ونعمة إلهية عامّة، تشمل العالم وغيره. وجميعنا مسؤول عن حفظ هذه الأمانة، فإن حدث انحراف في فهم الدين أو إبلاغه، وقام جماعة بالدفاع عن مصالحهم الذاتية والمهنية ـ وإن كانت مشروعة ـ بدل الدفاع عن الحقيقة، لا يحاسب الله هؤلاء فقط. لا يجوز القول بما أننا لسنا من علماء الدين، ولم نرتدِ زيهم، ونحن مستهلكون للمعارف الدينية فحسب، فلا مسؤولية على عاتقنا، بل علينا جميعاً اكتشاف الثغور والقنوات التي تلوّث هذه النعمة العظمى. على الناس أنفسهم مراقبة علماء الدين؛ فأي طائفة تركت لحالها ولم تتعرض للانتقاد والإصلاح، فقدت صوابها.

أطروحــتي الخاصّة في حلّ معضلة الحرية والارتزاق

قبل أن أُنهي المقال، عليّ تحديد فوارق نظريتي عن كلام الآخرين، لقد طرحت آراء كثيرة حول الدين وعلمائه عبر التاريخ. فقد تحدث الملحدون والمؤمنون في هذا المجال. والسبب أن الدين أمر خطير، لا يمكن التغاضي عنه. من لا يعتقد بالدين نهائياً، يتصوّره متجراً فتحه جماعة من الدجّالين لابتزاز عوام الناس. دجّالون يعيشون دنياهم باسم الدين، ولأجل رواج بضاعتهم واستمرار معاشهم، يغرقون الناس في الجهالة أكثر فأكثر.

الجميع يعرف هذه الفكرة الماركسية، حيث تعتبر الدين أمراً طارئاً يستغله الأقوياء لاستنزاف الطبقات المحرومة. يقول ماركس: لو سلبت أصول المسيحية السبعة عشر جميعاً من الرهبان لما استاؤوا بقدر ما لو سلب منهم جزء من سبعة عشر من أملاكهم، أي أنَّ رجال الدين جماعة من الدجّالين يستخدمون الدين للصعود وكنز الأموال. يعتقد هؤلاء بأنّ إصلاح المجتمع لا يتم إلاً عبر اجتثاث الدين منه، وهذا الفهم من الدين، فهم مجحف ومتجاهل لضروته، ولا يمنحه نصيباً من الحقيقة. ومن الواضح أنّ كل ما قلته حول طريقة ارتزاق رجال الدين وحريّتهم، وعزّة الدين لا يمتّ بصلة لهذه الأفكار الملحدة لماركس وأتباعه.

تكلم بعض بحسن نيّة عن علماء السوء واستغلالهم للدين والمصادر الدينية والروايات أيضاً أشارت لهذا الأمر([[103]](#footnote-104))، كما كشف عدد من المفكرين في المجتمعات المتدينة بعض هذه الحالات ودار الحديث كثيراً عن علماء بلا عمل أو (زهّاد مراؤون) وعلماء يبيعون دينهم لدنياهم. الشاعر الفارسي حافظ الشيرازي كان من أكثر الذين تكلموا في الثقافة الفارسية حول آفات المجتمعات الدينية.، حيث يقول في بعض أشعاره:

هؤلاء الوعّاظ الذين ترون تظاهرهم على المنبر وفي المحراب، حين يخلون بأنفسهم يقومون بأعمال أُخرى.

كأنهم لا يصدقون بوجود يوم للحساب، فيتلاعبون هكذا بأوامر الحكم([[104]](#footnote-105)).

النفاق واستغلال الدين لا يتوقف على علماء الدين، بل يشمل حتى الزهّاد والمتصوّفة:

عليك بالله قلل من مجالسة الزهّاد، ولا تخف وجهك عن أهل الدنيا

فهذه الخرق التي يرتدونها ملوّثة، ويا ليتها كانت مثل رداء بائعي الخمور([[105]](#footnote-106)).

إنَّ انتقاد حافظ لرجل الدين والوعّاظ والمتصوفة، انتقاد شخص محب؛ فحتى لو لم نعتبره من عرفاء الطراز الأول، على أقل تقدير كان من المؤمنين بحقيقة الدين. إذ كان يرى بأمّ عينه كيف أنّ حقيقة الدين تداس تحت أقدام مجموعة من المرائين، ويتألم لذلك ويسعى جاهداً من أجل تخليص الدين من مخالب هؤلاء.

اعتقد أنّ (حافظ) كان من خدمة المجتمع الديني، وعالج آلامه كطبيب حاذق، وأعتقد بأننا اليوم بحاجة لأمثال حافظ، حيث يكشف نواقص المجتمع الديني ببعد نظره، ويتكلم عنها بتلك الفصاحة والبلاغة. لكن على الرغم من كل ذلك، وعلى الرغم من فطنة حافظ وتشخيصه الحاذق وإخلاصه، كلامي حول عزّة علماء الدين وحريّتهم ليس من هذا القبيل.

شكا حافظ من التظاهر، والنفاق، والتكبر، والعجب، والرياء، والتزوير، وغرور المتصوّفة، والزهّاد والفقهاء، لكنّي أتحدث عن اختلاط الدفاع عن الحقيقة الدينية والدفاع عن المصالح الذاتية والمهنية المشروعة، أي لا أرى المشكلة في التزوير، والعجب، والنفاق، بل المشكلة في أصل وجود مؤسسة مبنية على الارتزاق بالدين، فتلك العيوب ناتجة عن قابلية هذا البناء للانحراف؛ فالحديث هنا ليس عن انحراف رجال الدين، بل عن بناء منحرف.

كما أنّ كلامي يختلف عما طرحه الدكتور شريعتي؛ فهو أيضاً تحدث طويلاً عن هذا الموضوع، وكان يعتقد بأنّ طوائف ثلاثاً تكاتفت لتأدية دور واحد، لكن كلٌّ حسب طريقته. هؤلاء الثلاثة يشكلون مثلث السلطة والثورة والتزوير، أو السيف والذهب والمسبحة، وهم: أهل السلطة والثروة والمتظاهرون بالدين. يقوم هؤلاء بعمل واحد، وهو تحميق الضعفاء واستنزافهم, علماً أنّ شريعتي لا يعادي علماء الدين، وبعض الأحيان يستخدم تعابير لطيفة في وصفهم. لستُ في صدد نفي كلامه على رجال الدين أو إثباته . لكن أشير بصورة سريعة إلى أني أجد تعبير «التزوير» للإشارة إلى رجال الدين في كتاباته مبالغاً فيه، وكما ذكرت في مقال «العلم والعدالة»، وضع مصطلح «التعليم» بدل «التسبيح والتزوير» يبقى أدق؛ لأنّ جذور المشكلة تكمن في احتكار العلم والمعرفة وعدم توزيعهما بعدالة، وإذا كان في الماضي ملالي (حسب تعبيره) خزنة العلم، فقد كثر اليوم هؤلاء المدعون. ثم إن الكلام ليس عن التزوير المقصود من قبل رجال الدين، بل عن الظلم غير المقصود للدين نفسه. الحديث يدور عن الدين الذي أصبح متاعاً، ولذلك تحوّل إلى أداة تفرقة وتلاشي عزّة علماء الدين وحرّيتهم. وأعتقد أنّ علاج المشكلة لا يتم إلاّ عبر فصل التديّن ودراسة الدين، عن مظاهر الاستمتاع الدنيوية، بحيث لا تبقى أيّة رابطة ولو خفيفة أو جماعية بين الأمرين.

كما أّن حديثي ليس صوفياً ككلام الغزالي، حيث يرتكز على سطحية الفقهاء وإعادتهم إلى الطريقة والحقيقة. فحتى لو أصاب في كلامه، الموجّه إلى سوء فهم رجال الدين لـه، وإفراطهم في المنقولات وفي الأوامر والنواهي، وعدم التفاتهم لحقائق الروح الإنسانية وروح الشريعة. فهذه المشكلة على أيّ حال قد يُبتلى بها عالم الدين، سواء ارتزق على الدين أو لم يعتش عليه. فكلامي في هذا المقال (أي مسألة الارتزاق عبر الدين) يتناول جميع رجال الدين، سواء أكانوا سطحيين أم لا.

ولا بأس أن أشير هنا إلى أني لا أقصد من الارتزاق تحصيل المال والأرباح فقط، بل تشمل أيّ نوع من المتع الماديّة والمعنوية. فبلوغ السلطة باستخدام الدين لا يختلف عن اكتساب الثروة به. لا يجوز جعل الدين أداة لتحصيل الدنيا. على المتدين السعي لتوفير متطلبات عيشه كسائر الناس. ولا يجوز أن يصبح التديّن والتقوى أداة لتوفير فرصة أو جاه لأحد، وإن كان مشروعاً. كما لا يجوز تأسيس مؤسسة يتحوّل فيها العلم والقداسة الدينية إلى رصيد لجمع الغنائم وامتلاك السلطة. يجب التأسيس على التقوى والتديّن، لكن لا يجوز استعمالهما كأداة لنيل منافع أخرى. لا يجوز بيع الحريّة بأي ثمن كان. حريّة علماء الدين أوّل ضحايا مؤسسة العلم الديني، وأوّل نتائجه إطلاق يد المزوّرين والجهلة.

وأشير في الختام إلى أنّ الحكم الفقهي القاضي بحرمة أخذ الأُجرة على التعليم وأداء الواجبات، وإن كان يؤيّد بعض مدّعيات هذا المقال، لكنه ليس بمعنى كلامي. فقد يعتبر الكثيرون أنّ الوعظ والإرشاد الذي يقومون به ليس من مقولة الواجبات الشرعية، وعلى هذا يمكن أخذ الأُجرة لهم. القضية هي أنه لا يمكن تولي أمر هداية الضالين بشرط ضمان مستلزمات الحياة. فالهداية فعل الأبطال والمؤثرين، وكلام هؤلاء فقط يؤثر في نفوس الناس.

وإن تجاوزنا هذا، لا يبقى لدينا سوى حديث محافل البطالين، والتكلم حسب إرادة جماعة من المغفلين، وأتباع أصحاب الثروة والسلطة بكل جبن وطمع، والحديث حسب الساعة، والتحدث أو الكف عنه حسب المصلحة، وحسب العائد والربح الذي يحقق كسب المعرفة وإعطاء الموعظة و ... المعرفة الدينية والعلم الديني بشري تماماً.

لكن خلافاً لسائر المعارف البشرية، مؤسسته لا تقويه أو تجعله دينياً بدرجة أكبر؛ فينبغي الاجتناب عن هذا القياس الباطل.

كلي أمل أن ينظر علماء الدين المنزهون عن الطمع فيه، ومن ليست لهم مكاسب دنيوية عبر استغلاله، في هذا الحديث عن بصيرة، ويستفيدوا منه استقلالهم بشكل كامل، ففيه ما ينفع أهل التدبّر ويزيد من استهزاء المستهزئين. أُنهي كلامي، وابتهل في الختام إلى الله أن يفتح أبواب رحمته علينا، ولا يرفع يد رحمته عن هذه الأمة.

حق الارتزاق في المؤسّسة الدينية

لماذا الكيل بمكيالين ؟ !

الشيخ محسن غرويان([[106]](#footnote-107)\*)

ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي

مدخل

تتعرّض ثورتنا حاليّاً للهجوم من مختلف الجهات، وخاصّة من الناحيّة الثقافية حيث يتعرّض معها أصل كياننا الديني القائم بفعل الجهاد الطويل وفصول طويلة من بذل الدماء، إلى الهجوم بأساليب دقيقة وغير محسوسة. وفي هذا النطاق تتعرّض المؤسسة الدينيّة لغارة شعواء بوصفها حاملة لواء الثقافة الإسلاميّة في الوقت الحاضر والعالم المعاصر ورائدة الثورة الإسلامية، وبوصفها داعية للدين والمذهب في العالم المعاصر، وفي هذا المجال تعرض بعض الشبهات في الصحف والمجلات؛ من هنا وجدنا من الضروري والواجب علينا أن نجيب عن هذه الشبهات حتى لا يبقى أيّ إبهام في هذا الخصوص، إذ من الواجب على الحوزة العلميّة أن يكون لها موقفها إزاء الهجمات التي تطالها، وأن تجيب عن التشكيكات والشبهات التي تتعرّض لها المؤسّسة الدينيّة والإسلام والثقافة الإسلاميّة؛ من هنا أحسسنا بالواجب الذي يحتم علينا الإجابة عن الأسئلة والإبهامات التي تثار من قبل بعض المتأثرين بالفكر الغربي.

وسأبدأ بمقدّمة، ومن ثمّ أستعرض بعض النقاط حول مقال نشر مؤخراً في صحيفة كيان. أما المقدّمة التي انتخبتها لتناسب البحث فتشير إلى التيارات الممهّدة للغزو الثقافي في القرنين الأخيرين في إيران.

مجموعتان ممهّدتان للغزو الثقافي في إيران

نشطت في إيران منذ قرنين من الزمن مجموعتان معروفتان، وعملتا على الترويج للثقافة الغربيّة ومكافحة الإسلام، وتتمثل إحدى هاتين المجموعتين بالمثقفين والمستنيرين المنبهرين بالغرب، حيث بدأت هذه الجماعة نشاطها بُعيدَ التغييرات التي حصلت في أوروبا بعد عصر النهضة في القرن السادس عشر والسابع عشر للميلاد، بغية إحداث تغيير في إيران مسانخٍ ومشابهٍ للتغيير الذي طرأ على أوروبا بعد العصور الوسطى.

ويمكن أن نذكر عدة ميّزاتٍ للتنوير بعد عصر النهضة:

خصائص عصر التنوير

1 ـ الإيمان بالعلم التجريبي

وكأنّ هذه المجموعة من المثقفين والمستنيرين قد ذهبت إلى تأليه العلم التجريبي، وقامت ـ بالاعتماد على الأفكار التي ظهرت بعد أوغست كونت ـ على تسمية المرحلة الجديدة بمرحلة العلم، مختتمةً بذلك المرحلة الفلسفيّة والمرحلة الإلهيّة، حيث قالوا: إننا نعيش حاليّاً في عصر العلم التجريبي الذي يمكننا من خلاله حلّ جميع الأمور والقضايا.

2 ـ العقلانيّة المفرطة

العمل على ترجيح العقل البشري وتقديمه على الوحي الإلهي، واعتبار العقل البشري بديلاً عن الكتب السّماوية، من هنا كانت بداية ظهور العلمانيّة ونظريّة فصل الدين عن السّياسة، وأنّ الدين غير قادرٍ على إدارة المجتمع البشري المعاصر، وعلينا نحن إدارة شؤوننا الحياتيّة بالاعتماد على وحي عقولنا، من دون أن تكون لنا أيّ حاجة إلى الوحي السماوي والكتب والأنبياء.

3 ـ التصريح بمعارضة الدين ومكافحته

وأمّا خلاصة تاريخ التنوير في إيران فهي كالآتي: منذ عصر الشاه عبّاس الثاني وبعد عصر فتح علي شاه بدأت البعثات الطلابيّة بالتوجه إلى أوروبا للدراسة فيها، وأوّل جامعيّ ذهب إلى أوروبا من إيران في عصر الشاه عباس الثاني اسمه محمّد زمان، وقد قيلَ فيه: إنه لم يتعلّم من أوروبا سوى الانغماس في الشهوات والانكباب على الحياة والإغراق في الملذات. وفي عصر فتح علي شاه القاجاري توجّه عددٌ من الأشخاص نحو أوروبا ومن بينهم: الميرزا صالح الشيرازي، وحسن علي آقا ذكري، حيث انتسبا فور وصولهما إلى إنجلترا إلى الماسونيّة. ومن بين هؤلاء المغتربين في العهد القاجاري والذين يعتبرون من أبرز الأدوات التابعة للغرب: عسكر خان أفشار، والميرزا أبو الحسن الإيلجي، والميرزا جعفر مشير الدولة، وخاصّة فتح علي آخوند زادة، حيث كان هذا الأخير علمانيّاً قلباً وقالباً، وكان يجاهر بمعارضة النبي والأحكام الشرعيّة، وكان عميلاً للحكومة الروسيّة القيصريّة، ولديه كذلك ميول قوميّة، وكان أيضاً متفقاً مع الزرادشتيّة في مخالفته الصريحة للإسلام. وكانت هذه الفئة من المستنيرين والمثقفين تقدّم الغرب للإيرانيين بوصفه آلهةً تعبد من دون الله، وترى في الإسلام والدين دليلاً على التخلّف والرجعيّة، وتعتبر الإسلام والدين والقرآن من الأسباب الرئيسة لتخلّف المسلمين.

ظهور الماسونية ونشاطاتها في إيران

أمّا المجموعة الأخرى التي ظهرت في إيران منذ قرنين من الزمن ومهّدت الأرضيّة لظهور التفكير الغربي ومحاربة الدين، فتتمثل بالجمعيات الماسونيّة. والماسونيّة لفظ فرنسيّ مشتق من كلمة «Freemason» والتي تعني: أحد أفراد نقابة البنائين الأحرار في العصور الوسطى، حيثُ كان لهذا الصنف آنذاك نقابة تحمل هذه التسمية، ثمّ تمّ التوسّع في استعمالها فأخذت هذه التسمية تطلق ـ منذ القرن الثامن عشر للميلاد ـ على كلّ تجمعٍ اجتماعي وسياسي سرّي، حيثُ أقيم أوّل تجمع للماسونيّة في إنجلترا، وباشر نشاطه تحت مظلّة الدولة الإنجليزيّة لتنشط في سائر البلدان الأخرى وخاصّة الإسلاميّة منها آنذاك مثل إيران والدولة العثمانيّة ومصر، حيث عملت هذه التجمعات على إضعاف الثقافة الدينيّة، وسوق المسلمين إلى الحضارة الغربيّة.

وكرّست هذه المنظمات الماسونيّة جهودها في البلدان الإسلاميّة على استقطاب المفكرين والنخب الثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وحثها على الانتساب والعضوية والانخراط في هذه المنظمات السرّية من خلال بذل الأموال الطائلة وتوفير كافة الإمكانات ووضعها تحت تصرّف هذهِ النخب، لتصل من خلالها إلى أهدافها في البلدان الإسلاميّة.

وفيما يلي أذكر بعض العبارات التي دوّنتها حول أهداف الحركة الماسونيّة وجمعيّاتها، كي نقف على مقدّمات ظهور الحركات الموجودة على الساحة الاجتماعيّة الراهنة وبداية نشاطها، وتدركوا أنّ الجهود المستميتة التي يقوم بها هؤلاء المثقفون والمستنيرون من العملاء ما هي إلا استمرار لتلك الحركة التي نشأت في إيران منذ قرنين لتستهدف القضاء على الإسلام!

فقد قيل في أهداف الماسونيّة: لا ينبغي للحزب الماسوني الاكتفاء بدولةٍ واحدة أو دولتين أو حتى عدّة دول، بل عليه أن يبسط سلطانه على جميع الكرة الأرضيّة، وأول الخطوات في طريق تحقيق هذه الغاية يبدأ في القضاء على الدّين وعلمائه الذين يعتبرون من أكبر الأخطار على المشروع الماسوني، حيث قالوا: «لابدّ من القضاء على (الدّين) بوصفه العدوّ الأكبر للإنسانيّة، وعلى الماسونيّ عدم الإيمان بأيّ دين، لكن يجوز لـه التظاهر بالتديّن بغية خداع الناس»! هذا جزءٌ من المشروع الماسوني الذي بدأته الحكومة الإنجليزيّة، ثمّ نسجت الحكومة الفرنسيّة على منواله في تأسيس مثل هذا المشروع على أرضها؛ وبذلك نلاحظ أنّ القضاء على الدين وعلماء الدّين يقع في سلّم أولويّات وأهداف هذه الحركة.

ويعود تاريخ تأسيس الماسونيّة في إيران إلى العصر القاجاري، حيث كان عسكر خان أفشار الرومي أول ماسوني إيراني، إذ عُيّن سفيراً لإيران في فرنسا عام 1223ش، وهناك انتسب إلى عضويّة البيت الماسوني، ثمّ تلاه الميرزا أبو الحسن الإيلجي حيث أرسله فتح علي شاه عام 1224ش إلى لندن فانبهر بالغرب، وقد صنّف كتاباً ضمّنه مشاهداته في هذا السَفر، حيث يمكن الوقوف على انبهاره بنمط الحياة الغربيّة من عنوانه؛ إذ أسماه (كتاب الانشداه) للدلالة على عميق دهشته وانبهاره بعظمة أوربا والحياة الغربيّة!

لقد ذهب هؤلاء إلى الغرب ودخلوا في عضويّة الماسونيّة، إلا أنّ أول من عمل على تأسيس فرع للماسونيّة في إيران هو الميرزا ملكم خان ناظم الدولة، حيث أقام قبل قرنٍ من الزمان وفي عام 1274ش بالتحديد أوّل مجمعٍ للماسونيّة في إيران وأطلق عليه اسم (دار النسيان) وقد تمّ إغلاقه فترة من الزمن، ليعاد افتتاحه فيما بعد ليواصل أعماله باسم (جامع الإنسانيّة). وأوّل مجمع للماسونيّة تمّ تأسيسه في إيران وحظي بالاعتراف العالمي والدولي كان في عام 1325ش باسم (مجمع الصحوة الإيراني). وفي عام 1352ش أي قبل انتصار الثورة بسبع سنوات نشرت الولايات المتحدة قائمة بأسماء أعضاء هذا المجمع، وقد ظهر فيها اسم (شريف إمامي) بوصفه أستاذاً كبيراً في هذا المجمع، وفي عام 1367ش/1988م أعلنت القناة الإنجليزيّة الرابعة تعطيل النشاط الماسوني في إيران بعد الثورة وانتقالها إلى ولاية كاليفورنيا في الولايات الأمريكيّة المتحدة، وهذه على نحو الإجمال هي المجموعة الثانية من الماسونيين والتي كانت تطغى عليها الصبغة السياسيّة وعملت على محو الدين والإسلام وعلماء الدين في إيران.

كتابات المستنيرين المعاصرين امتداد للمشروع الماسوني

وإنما ذكرت هذه المقدّمة، لتعلموا أنّ الكلمات التي تصدر حاليّاً وتظهر في كتابات بعض هؤلاء المثقفين والمستنيرين والمنبهرين بالغرب والمتأثرين به ليست شيئاً جديداً. وإنما تعود جذورها إلى ما قبل قرنين من الزمن، حتى تحوّلت المواجهة مع علماء الدين في عصر رضا خان إلى العمل واستخدام العنف والقوّة وتجريد العلماء من زيّهم للقضاء على المؤسّسة الدينيّة. وكان ذلك بدعم هذه المنظمات الماسونيّة حيث كان نظام رضا خان ومحمد رضا منقاداً إلى الإنجليز والحكومات الغربيّة بشكلٍ مطلق، وكانت المخالفة للمؤسسة الدينيّة على قائمة أهدافهم. وها نحن نشاهد حاليّاً عودة بعض هؤلاء المثقفين والمستنيرين الذين أخذوا يواجهون علماء الدين بأشكالٍ مختلفة، وعملوا ردحاً من الزمن على التشكيك بمضامين العلوم والتعاليم التي يتلقونها في الحوزات العلميّة. وعملوا حيناً على طرح الإدارة العلميّة إلى جانب الإدارة الفقهيّة وقالوا: لابد من إدارة المجتمع علميّاً، متهمين الإدارة الفقهيّة بعدم الكفاءة. ومن الواضح أنّ الإدارة الفقهيّة تعني الإدارة الدينيّة وإدارة علماء الدين والمؤسّسة الدينية، وإن مخرج هذه الكلمات واحد فهي وجوه لعملة واحدة وإن اختلفت في الظاهر، وإلا فإنّ غاية هؤلاء السادة واحدة تتمثل في محو أساس الدين تحت ذريعة عدم كفاءة الدين والإسلام في إدارة المجتمعات البشريّة المعاصرة، ولابدّ من القضاء على المؤسّسة الدينيّة بوصفها المتكفلة بتنفيذ الأحكام الدينيّة والشرعيّة.

مشروع سروش مع المؤسسة الدينية

وقد لاحظتم في المقال الأخير [مقال الدكتور سروش] الذي ظهر على صفحات مجلة كيان كيف تعرّضت المؤسّسة الدينيّة إلى هجومٍ من نوعٍ آخر حيثُ اُتهمت بالارتزاق على الدين، وعليه فالدين الذي يقدّمونه إلى الناس إنما يداعبون به عواطف الناس ويقدّمونه على نحوٍ ينسجم مع رغبات العامّة ولا يوافق النصوص الدينيّة الحقيقيّة، وعليه لا يمكن الركون والاعتماد على هذا الدين وهذا التفسير الذي تقدّمه المؤسّسة الدينيّة الراهنة للوحي.

الشيء الآخر هو أن لا تتحوّل المؤسّسة الدينيّة بوصفها صنفاً منظماً، وبعبارةٍ أخرى أن لا يكون للمؤسّسة الدينيّة لجانٌ ومنظمات. وهذا نمطٌ آخر من الهجوم على الحوزة العلميّة الذي قاده في السابق أمثال الميرزا ملكم خان وفتح علي آخوند زادَة، وتقي زادَة، ورضا خان. فماهيّة العمل واحدة وإن اختلفت أشكالها ومضامينها باختلاف العصور والأزمنة، وإنّ هذه السلوكية هي من بعض الجهات تقليد للحركة البروتستانتية في أوروبا ضد الكاثوليكية، وهي أداء غربي يقوم به بعضُ المثقفين عندنا. وخاصّة حينما يتمّ التعريف بهم في الصحف والمجلات الأمريكيّة وتشبيههم بـ (مارتن لوثر) في العالم الإسلامي، ولذلك يبدو لنا أنّ هؤلاء يؤدّون اختبارهم ويحاولون النجاح في تقليدهم للحركة البروتستانتيّة الأوروبية. حيث نعلم أنّ البروتستانتيّة لا تؤمن بنظامٍ موحّدٍ للمؤسّسة الدينيّة المسيحيّة، ويقولون للكاثوليك: لا ينبغي أن يكون لنا نظامٌ واحدٌ منسجم، أو ندير حياتنا المعيشيّة من خلال موردٍ أو قناةٍ واحدة، ولابدّ من القضاء على المؤسّسة الدينيّة. وحاليّاً يقوم هؤلاء المستنيرون والمثقفون في الداخل بتقليد الشيء نفسه.

وأشير هنا إلى بعض النقاط في مقال الدكتور سروش بشكلٍ عابر.

عنوان المقال (حرّية المؤسّسة الدينيّة) ومفاده أنّ المؤسّسة الدينيّة الراهنة لا تتمتع بالحريّة الكافية وذلك بسبب ارتباطها المعيشي بالناس، إذ فقدت بذلك الكثير من عزتها وكرامتها. وعندما قرأت هذه المقالة وجدت فيه الكثير من التناقضات، بالإضافة إلى الكلمات المتناقضة مع أقوال كاتبه في غيره من المقالات.

سروش بين فقدان الحقيقة والانتصار لها!!

وقبل البدء نذكر أنّ صاحب المقال يبدو في جميع مواطن هذه الكتابة شديد القلق والحرص على حقيقة الدين ويقول: إنّ المؤسّسة الدينيّة الراهنة وبسبب تبعيّتها للعامّة تقدّم للناس ما يوافق مذاقهم، فلم تعد قادرة على بيان حقيقة الوحي والدين، وبذلك فقدت حقيقة الوحي والدين قداستهما وعظمتهما! وكأنه غفل عن إيمانه في موضعٍ آخر بأننا حاليّاً لا نمتلك حقيقة الدين، وأنّ ما عندنا لا يعدو أنْ يكون فهماً للدين دون حقيقته! وليس للفهم والمعرفة أيّ قداسة، حيث يذهب في مقالات (القبض والبسط) إلى أنّ الفهم والمعرفة الدينيّة ـ كأيّ المعارف الأخرى ـ خاليّة من التقديس، فما عدا مما بدا هنا حيث يبدو شديد الغيرة والحرقة على حقيقة الدين ونصوص الوحي!! وهذا سؤالٌ جدليّ عليه الإجابة عنه! وكأنه ينسى ما قاله في المواطن الأخرى، إذ على الفرد حينما يلتزم بنظرية، أن يلتزم بها دائماً وفي جميع المواطن.

أطروحة سروش في الوضع المالي للمؤسسة الدينية، وقفات نقدية

ثمّ يتطرّق إلى هذا البحث ويقول: كان الشهيد مطهّري يرى آفة الآفات في نظام المؤسّسة الدينيّة في تبعيّتها للعامّة وارتزاقها على الدين. وقبل كلّ شيء أشير إلى معنى الارتزاق على الدين وهل هو صحيحٌ أم لا؟ إنّ للمؤسّسة الدينيّة حاليّاً ميزانيّة تؤمّن لها من قبل الدين وتتمثل في الحقوق الشرعيّة المفروضة على الناس الذين يؤدونها بدورهم إلى مراجع تقليدهم، فيعمل أولئك المراجع على إنفاقها في إعداد الطلاب وإدارة شؤونهم والحوزات العلميّة والمؤسّسة الدينيّة بغية التفرّغ لطلب العلم والأمور الدينيّة. وهذا جزءٌ من الميزانيّة التي تنفق على المؤسّسة الدينيّة. ولا بأس من الإشارة هنا إلى أنّ صاحب المقال أصدر في هذا المجال فتوى مفادها: لا يصح إنفاق الحقوق الشرعيّة في هذا المجال، معتبراً هذا الإنفاق من النماذج البارزة للخطأ في تشخيص الموضوع! (نأمل أن يطيعه مقلّدوه في هذه الفتوى فلا ينفقونها في هذا المجال!!)

والسؤال الأساسيّ هنا في المورد المالي الذي يجب توفيره للمؤسّسة الدينيّة، وهو ما بحثه الكاتب في هذا المقال وذكر فيه رأي الشهيد مطهّري وردّه. وللكاتب هنا رأيٌ مفاده أنّ المؤسّسة الدينيّة السنيّة تعتاش على أموال الدولة. وأمّا المؤسّسة الدينيّة الشيعيّة فهي وإن لم ترتزق على أموال الدولة، لكنها تابعة للناس في ذلك، وفيه نفس المحذور والتبعات والأضرار، حيث لا يمكن للمؤسّسة الدينيّة أنّ تبيّن الدين للناس على حقيقته. إذ سيتحدث علماء الدين حينها بما يناسب أذواق الناس لينتفعوا بالعطاء المادي الذي يتلقونه منهم بإزاء تعليم الدين، وهذا ما أدّى إلى زوال كرامة وعزة المؤسّسة الدينيّة. ويرى أنّ الذين يحصلون على قوتهم من جهاتٍ أخرى أو يمكنهم كسب قوتهم من طرقٍ أخرى عليهم الاعتماد على دخلهم الذاتي، وبذلك ربما يقلّ الإقبال على المؤسّسة الدينيّة والتلبّس بالزيّ الديني، إلا إنّ تفاني هذه المجموعة القليلة والمستوى الكيفي، سيعمل على جبر قلّة العدد والضعف الكميّ.

وقال في موضع آخر من هذا المقال: سواءٌ أخذ عالم الدين معاشه من الناس أم الدولة أم من صندوق مركزي تابع للمؤسّسة الدينيّة (كما يذهب الشهيد مطهري حيث يقترح فتح صندوق مركزي لتوفير نفقات الجميع من أئمّة الجماعة والخطباء والوعّاظ، على أن يكون ذلك الصندوق تحت إشراف المراجع والكبار في المؤسّسة الدينيّة) فإنّ هذا لا يغيّر من الواقع شيئاً، فالمشكلة لا تزال قائمة، حيث يرتزق الفرد في جميع هذه الموارد على الدين.

على نظرية سروش: كيف يعيش عالم الدين؟!!

فإذا لم يُضمن معاش المؤسّسة الدينية من قبل الناس أو الدولة، ولا من خلال صندوقٍ مركزيّ تحت إشراف الكبار في المؤسسة الدينيّة، فما هو الحلّ؟! هل يبقى من طريقٍ غير زوال المؤسسة الدينيّة، أو تفرّغ العلماء والطلاب إلى العمل بأيديهم بأن يعملوا في الفلاحة والنجارة مثلاً أو الحصول على وظيفة في الدوائر الحكوميّة أو غير ذلك من الأشغال والأعمال والحرف، مع القيام بواجب تبليغ الدين ونشره! نريد هنا أن نرى هل يمكن تحقق هذا الأمر؟ وسؤالي لكاتب المقال في هذا الخصوص: هل يحتاج الدين إلى تخصّص أم لا؟ هناك احتمالان لا أكثر:

1 ـ فإن قلت بعدم حاجة الدين إلى تخصّص، فهذا يعني أنك تستهين بالدين ولا تعيرهُ أيّ اعتبارٍ أو قيمة، في حين أننا نعتقد بأنّ الدين يحتاج إلى تخصّصٍ وتفرّغ وبذلٍ للوسع كسائر العلوم والمعارف الأخرى.

2 ـ وإن ذهبت إلى حاجة الدين إلى تخصّص، فهناك احتمالان أيضاً؛ إمّا أن يتخصّص فيه جميع الناس أو بعضهم، وليس هناك عاقل يذهب إلى الاحتمال الأول؛ إذ لا يمكن لجميع الناس الاختصاص في فرعٍ واحد سواء أكان في الدين أم في غيره، فهذا أمر مستحيل التحقّق، إلا إذا تصوّرنا الدين في غاية البساطة ويمكن بلوغه بقراءة كتابٍ واحدٍ أو نزرٍ يسير من الكتب لساعة واحدة في اليوم والليلة إلى جانب الأعمال الأخرى والوصول إلى كنه حقيقة الدين وتبليغه إلى الناس. وإنْ قلت بتخصّص بعض الناس في الدين ـ كما هو موجود على أرض الواقع ـ فما هي المدّة التي يحتاجها هؤلاء في اليوم الواحد ليقضوها في الدراسة والبحث والتحقيق في الدين ونشره؟ وما هي المدّة التي يحتاجها من العمل الحرّ لتأمين معاشه بالمستوى المتوسّط؟ من الطبيعيّ أنه يحتاج في الأقل إلى سبع أو ثمان ساعات في اليوم، ومع ذلك قد لا يبلغ الحدّ المتوسط في تحصيل كفاف عيشه! فكيف تأمر بإعطاء أمر التحقيق في الدين للذين يأكلون من كدّ يمينهم من العمال والموظفين؟!

هل هناك فرق حقاً بين رجال الدين وسائر النخب والمتعلِّمين؟!

ويذهب صاحب المقال في الأساس إلى عدم ضرورة تولّي أمور الدين طبقة بعينها، ويقول: ليس من الصالح أن تتحوّل المؤسّسة الدينيّة إلى جهازٍ منظم، فالمعرفة الدينيّة بشريّة ولكنها بخلاف العلوم البشريّة الأخرى لا تغدو قويّة وأكثر دينيّة بتحويلها إلى منظومة واضحة الأبعاد أو تحويلها إلى نقابةٍ أو صنف محدّد المعالم.

**أولاً:** لماذا تختلف المعرفة الدينيّة عن سائر المعارف البشريّة؟ هذا ما يغفل توضيحه.

**ثانياً:** هل من الإنصاف أنْ نفهم الدين الإسلامي بهذه البساطة، ثمّ نعمل على تبليغه وإشاعته؟

الأمر الآخر أنّ الحقوق الشرعيّة إذا لم تنفق في الدين، فما هو مورد إنفاقها؟ أليس من الأفضل إنفاق الحقوق الشرعيّة التي يدفعها الناس ـ بوصفها من الواجبات ـ في تبليغ الدين نفسه؟ وهل هناك طريقٌ آخر لإنفاق هذه الحقوق في غير إعداد المبلّغين والعلماء والطلاب والمؤلفين؟ والعجيب أنه يُشير في هذا المقال إلى أنّ المؤسّسة الدينيّة تستفيد من الطرق التي يضمنها الدين! فإذا كان الدين نفسه ـ باعترافك ـ قد ضمن هذا الرزق للقائمين على خدمته، إذاً عاد اعتراضك على الدين نفسه!

ثمّ إنه يقولُ في موضعٍ آخر: بما أنّ المؤسّسة الدينيّة تعتمدُ في دخلها على الناس، لا يسعها الإخلاصُ في تبليغ الدين لهم.

نتساءل: وأيّ صنفٍ لا يعتمد في دخله على الأصناف الأخرى؟ فأساتذة الجامعة يدرّسون الجامعيين ويتقاضون أجورهم من الجامعيين أنفسهم أو من الدولة، فلا ينحصر إشكالك بالمؤسّسة الدينيّة هذا أولاً. وثانياً: سوف لا تكون الفيزياء والكيمياء والفلسفة وغيرها من العلوم التي يدرّسها هؤلاء الأساتذة خالصة لوجه الله على هذا الأساس. وهكذا يسري الإشكال على الذين يدرّسون مادّة الدين للصبية في وزارة التربية والتعليم ويتقاضون رواتبهم على أساس ذلك من الدولة التي تأخذ الأموال بدورها من الضرائب التي تفرضها على الناس، ومنهم أولياء هؤلاء الصبية، فيعود الإشكال عليهم أيضاً.

والعجيب أنه يشير إلى ذلك وينكر ورود الإشكال على الجامعيين دون أن يوضح ذلك! لأنه بنفسه ـ طبقاً للتعريف الذي يقدّمه ـ جزءٌ من المؤسّسة الدينيّة التي ترتزق على الدين! ففي مقاله هذا الذي يحمل عنوان (حرّية المؤسسة الدينيّة) يرتزق على الدين حينما يتقاضى أجره عليها! وكذلك الدروس التي يلقيها عن الدين والفلسفة الدينيّة ثمّ يتقاضى راتباً بإزائها، فلا تكون هذه الدروس خالصة لوجه الله، وعاد الإشكال عليه أيضاً!

ويذكر الأطباء مثلاً ويقول: إنهم كعلماء الدين يرتزقون بعلمهم؛ ولكنه يستدركُ قائلاً: لكن هناك فرقٌ بين الأطباء وعلماء الدين، إذ هناك حاجزان يقفان في طريق الأطبّاء؛ الأول: منظمة الصحّة الطبيّة، التي تعمل على ضبط ارتزاق الأطبّاء من داخل المؤسّسة الطبيّة. والثاني: السيطرة الخارجيّة المتمثلة بالناس أنفسهم، وذلك عندما يلاحظون تفاقم وضع المريض أو موته بعد وصف الدواء من قبل الطبيب، فلا يتعاملون بعدها معه ولا يراجعونه، فلا يستطيع عندها الارتزاق بعلمه. أمّا علماء الدين فإنه وإن كان هناك حاجز داخليّ من المراجع والفضلاء والمحكمة الخاصّة برجال الدين التي تشرف على أدائهم العلمي والعملي والتي تعمل على تأديبهم ومحاكمتهم إذا صدر منهم ما يخالفُ الدين بالقول أو الكتابة، لكن ليس هناك حاجز خارجيّ عليهم، حيث لا يتمكّن العامّة من تحديد خطأ العلماء أو صوابهم، إذ لا يمكن إخضاع أمور الدين للتجربة كسائر العلوم الدنيويّة، وإنما يؤجّل اختبارها إلى عالم الآخرة! فهل هذا صحيح أم لا؟

**الجواب: أوّلاً:** يمكن اختبار الكثير من المسائل الدينيّة في عالم الدنيا، وليس اختبار صحّتها مرهون بعالم الآخرة، تماماً كما في المسائل التربويّة والاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وغيرها من المسائل الدنيويّة.

**ثانياً:** يمكن لغالبيّة الناس معرفة ما إذا كان عالم الدين صالحاً أو طالحاً، فإذا توجّه إلى التبليغ طالبٌ دون المستوى العلمي المطلوب وتحدّث بأمور لا تليق بشأن العلماء، لا يوجّهون الدعوة إليه ثانية، كما يصنع ذلك مع الطبيب الذي ذكره كاتب المقال في مثاله السابق. وعليه هناك نوع من الرقابة الخارجيّة على أداء علماء الدين والمؤسّسة الدينيّة. وإذا قلت: يمكن تحديد خطأ الطبيب من قبل الناس بشكلٍ أسرع، قلنا: بل هناك من الأطباء من يستطيع إخفاء حقيقته على المرضى لسنوات طويلة، وذلك بأن يصف للناس علاجاً لا تظهر أعراضه الخطيرة إلا بعد عقدٍ أو عقدين من الزمن حيث يبدأ المريض بالشكوى من هذه العوارض الجانبية! وعليه فهذه ليست سوى أمثلة سطحيّة وهي مردودة ومنقوضة طرداً وعكساً.

والعجيب أنه يقول بأنّ العلوم الجامعيّة يمكن اختبارها في هذه الدنيا، ويمكن تحديد خطئها من صوابها، فيما الذي تقدّمه المؤسّسة الدينيّة للناس من علوم الدين لا يمكن تحديد الحقّ من الباطل منه! وهذه مجرّد ادّعاءات؛ فهناك الكثير من المؤلفات الجامعيّة التي لا يمكن في هذه الدنيا معرفة الحقّ من الباطل منها، من قبيل الكثير من النظريّات الدستوريّة والسياسيّة والاقتصاديّة، بل وحتى في العلوم التجريبيّة وعلوم الرياضيّات والفيزياء؛ وذلك لعدم إمكان إخضاعها للتجربة. والخلاصة هناك من العلوم الجامعيّة ما لا يمكن إثبات صحته من خلال التجربة، وهناك من العلوم الدينيّة ما يمكن اختبار الصحيح من الخطأ فيه في هذه الدنيا لكونه قابلاً للتجربة.

المعنى الحقيقي لحرية رجال الدين

لا بأس في الختام بالإشارة إلى أنّ العزة والحريّة من الأمور النفسيّة والمبادئ الأخلاقيّة. والقولُ بأنّ المؤسّسة الدينيّة تفقد حريّتها وعزتها إذا اعتمدت على الناس في معاشها، وأنها إن لم تعتمد في معاشها على الناس ـ وإن كان هذا الافتراض مستحيلَ التحقق باعتراف الكاتب نفسه ـ احتفظت بعزتها وحريّتها، كلام باطل بكلا شقيه؛ لأنّ العزة والحرّية من الأمور النفسيّة، فيمكن للإنسان أن يكون عالماً في الدين وأن يرتزق عن هذا الطريق، ومع ذلك يحتفظ بعزته وحريّته واستقلاله!

ويجدر بنا هنا أن نسوق هذا المثال؛ فقد نُقل أنه جاء وفدٌ من قِبل نظام الشاه إلى الإمام الخميني وعرض عليه مبالغ طائلة بإزاء سكوته عن جرائم الشاه! فقال لـه الإمام الخميني: عودوا إلى مليككم وقولوا لـه: إن السيّد الخميني يعطيك أضعاف هذا المال على أن تغادر البلاد. وهنا سأله أحدهم: ومن أين لك هذا المقدار الكبير من الأموال؟! فأجابه الإمام الخميني: سأدعو كلّ شخص من الإيرانيين كي يدفع توماناً واحداً، وبذلك سنحصل على هذا المقدار من المال لإخراج الشاه!

إذن، هناك من العلماء الكبار في المؤسّسة الدينيّة من يتمتع بعزة نفسٍ عالية، ومع ذلك يعتمد في معاشه على الناس، دون أن يكون لهم سلطان عليه. ومن ناحيةٍ أخرى هناك الكثير من خارج المؤسّسة الدينيّة من يضحّي بعلمه من أجل المال!

الحقوق الشرعيّة بين الأجرة والأداء الديني

المسألة الأخرى أن الناس لا يدفعون (الحقوق الشرعيّة) كأجرة لعلماء الدين، وإنما يدفعونها كدَينٍ في ذمتهم، أي أنّ الناس يرون من الواجب عليهم القيام بوظائفهم الدينيّة، وقد أجاز الدين الإنفاق من هذه الحقوق على القائمين على خدمته؛ إذاً فالناسُ يرونَ أنفسهم مسؤولين تجاه الدين، وليس تجاه الفرد المتخصّص في الدين. وعليه لا تعتمد المؤسّسة الدينيّة على الناس في معاشها، بل إنها تحصل على ميزانيتها من الدين نفسه، ولذلك تسعى إلى بذل كلّ ما بوسعها في خدمة الدين وبذلك يقدمونه خالصاً للناس. فإذا صادف وتمرّد الناس ولم يعملوا بما يمليه عليهم الدين من الواجبات فعندها ستبحث المؤسسة الدينية عن مخرجٍ لأزمتها، لكنّ الناس في الوقت الحاضر يعملون بواجباتهم الدينيّة. وإذا ذهب المبلّغ وأعطاه الناس شيئاً من المال، كان ذلك بمنزلة العطاء الذي يتقاضاه الأستاذ الجامعي من المال بإزاء تدريس الفيزياء والكيمياء.

وخلاصة القول: ليس الأمر كما يقال من أن تعليم الدين ليس خالصاً على الدوام. بل إن الناس يقدّرون عالم الدين الذي ينتقدهم ويهدي إليهم عيوبهم، ويقولون: لقد أحسنَ هذا العالم في موعظتنا، ولم يعمل على مداهنتنا؛ فإذاً لا يصحّ التعميم بأن يقال: إنّ كلّ من اعتلى المنبر وأخذ مالاً من الناس فقد تحدّث بما يُرضي الناس، فالناسُ إنما يدفعون نقودهم إلى الخطيب لكي يعرّفهم الدين على حقيقته، وإن أدّى ذلك إلى إزعاجهم أحياناً! فكيف توصّلتم إلى أنّ عالم الدين إذا تقاضى أجراً على علمه، لم يُقدّم للناسِ ديناً خالصاً؟! فالحقيقة خلاف ذلك! وطبعاً هناك بحثٌ في طريقة استلام الأموال من الناس لا يسع المجال لذكرها، ولكن ما يدّعيه صاحب المقال واهٍ وضعيف، ولا يمكن الالتزام به على عمومه.

وفي ختام هذا المقال أطرح سؤالاً شفوقاً على صاحب المقال:

العمالة للأجانب أم للناس؟ أيهما أفضل؟

لنفترض أنّ هناك تبعية للناس من قبل المؤسّسة الدينيّة! ولكن أيهما أفضل؟ هل تبعيّة هؤلاء الناس أفضل أم تبعيّة الغرب والأجانب؟! هل التبعيّة للمسلمين أفضل أم التبعيّة للكفار؟! هل على المسلم المتديّن عندما يلقي كلمة في الناس أن يتكلّم بأسلوبٍ يعجب المسلمين والمؤمنين وأسر الشهداء؟ أم عليه التكلّم بأسلوب يعلو لـه هتاف وتصفيق الدول الغربيّة؟! فإذا كانت لنا تبعيّة وعمالة، فإنما هي تبعيّة لهؤلاء الناس، في حين أنه يتكلم ليُطرب الأبواق الإعلاميّة الغربيّة! لقد كانَ كلٌّ من الشهيد السيّد البهشتي وبني صدر عميلان، ولكنّ عمالة السيّد البهشتي عادت بالنفع على الناس، وعمالة بني صدر خدمت الاستعمار الغربي. وها أنتَ ترى المستنقع الذي آل إليه بني صدر، والمرتبة التي بلغها الشهيد البهشتي!

باعتراف كاتب المقال، هناك عمالة وتبعيّة بين جميع أبناء الإنسانيّة، لكن ينبغي للفرد أن يرى أيّ تبعيّة تأتي بالعزة والكرامة، وأيّ عمالة تأتي بالذلّ والهوان؟ وقد أثبت عمالته في مقاله هذا. وقال: إنّ المؤسّسة الدينيّة قد أصيبت بالجهل، لأنها أضحت تابعة للناس والناس في الغالب من الجهلاء! ونقول له: ليس هناك عالمٌ مطلق، ولا جاهل مطلق، بل العلم والجهل من الأمور النسبيّة، فليس هناك من يعلم شيئاً إلا ويجهل شيئاً آخر، وللأسف الشديد فإنّ كاتب المقال حينما يحاضر في حشدٍ من الناس فيهتفُ ويصفقُ لـه عددٌ من الأشخاص، يتصوّر أنهم بأجمعهم من العلماء، فيما يرى السوادَ الأعظم من الناس الذين يحضرون المساجد ويشهدون صلاة الجمعة والجماعة جهّالاً بأجمعهم!

ونحن نقول لـه: إذا أصيبت المؤسسة الدينيّة بداء الجهل، فاعلم أنك مصاب بالداء ذاته، بل أنت مصابٌ بداء التبعيّة والعمالة للغرب! حيث إنّ الكثير ممّن يستمع إلى كلامك لا يفقه شيئاً منه وجهله فيه جهلٌ مطبق!

الأمر الآخر أنه مدين بما ذكره في مقاله هذا إلى المؤسسة الدينيّة، حيثُ يستشهد في كلامه عن ضرورة أن يتمتع عالم الدين بالكرامة وعزة النفس بما ورد في كتاب (المحجّة البيضاء) و(آداب المتعلّمين) و(حاشية جامع المقدّمات) وهي بأجمعها مؤلفات صنفها علماء الدين. فلو لم يكن هناك علماء متخصّصون في الدين ليستخرجوا هذه النوادر والحكم من النصوص والمصادر الدينيّة، هل كان بإمكانه الوصولُ إليها؟! فها هو يقتات على تراث المؤسّسة الدينيّة في كتاباته، بل ويتقاضى أجوره منها! فما هو السبب الذي يدفعه إلى التحامل على علماء الدين؟ والحال أنّ الإمام الراحل الخميني قال: (لولا المؤسّسة الدينيّة لما كان هناك إسلامٌ ولا دين)، فلماذا يتفوّه بما يخالف كلام الإمام الخميني كلّ الاختلاف؟!

وفي الختام نقول لهؤلاء المثقفين والمستنيرين والكتّاب: لقد أثبت التاريخ أنّ الصنف الوحيد الذي قاوم الاستعمار بمختلف صولاته العسكريّة والثقافية وغيرهما، وصمد حتى النهاية وحفظ الأرض والدين والإسلام والوحي هو الصنف المتمثل بالمؤسّسة الدينيّة. فلماذا تسلكون الطريق الذي سلكه قبلكم أمثال (رضا خان) ولماذا تشدّون على مخالفة علماء الدين والمؤسّسة الدينيّة؟!

وطبعاً نحن لا ننكر وجود بعض المتلبّسين بزيّ العلماء في المؤسّسة الدينيّة، إلا أنّ هذه المؤسّسة بمجموعها قد أثبتت جدارتها في حفظ الدين. وإنّ هذه الثورة التي فتحت صفحة جديدة للإنسانيّة قد قادها رجلٌ من هذه المؤسّسة الدينيّة، وعليه هل من العدل والإنصاف أن تتعرّض هذه الثورة لمثل هذه الهجمة الشرسة والشعواء؟!

نضيف هنا أننا نتوقع في المستقبل تصعيداً أشدّ وقعاً من هؤلاء المتأثرين بالغرب، حيثُ قام أسيادهم بأكثر مما يقوم به هؤلاء، حتى وصل الأمر بأمثال (كسروي) إلى مهاجمة القرآن الكريم والنبي الأكرم والإمام الصادق، ولذلك نحن نتوقع ذات الشيء من هؤلاء، ولكننا مع ذلك ننصحهم بالكفّ عن هذا النهج.

وننوّه بهذا التحذير أيضاً: إننا سنقفُ بكلّ ثقلنا أمام هذه التحدّيات، وسنقاوم هذه الهجمات التي لا تهدف إلا إلى الترحيب بالاستعمار والإمبرياليّة ومن يرفع لواء الهجمة الثقافيّة ضدّنا، وليعلموا أننا لن نكفّ عن الكلام ما دامت حناجرنا، ولن نكفّ عن الكتابة ما دامت أقلامنا، وسنحدّث الناس ونفضح حقيقة هؤلاء العملاء، وإنْ هم صعّدوا من وتيرة هجمتهم، سنتقدّم بدورنا بما عندنا من الكلام الذي سنصدع به في حينه.

حفظ الله الإسلام وإيران من شرور الأجانب.

الحوزة العلمية

بين الانفتاح والانغلاق، الركود والتجديد

حوار مع الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني([[107]](#footnote-108)\*)

ترجمة: صالح البدراوي

مدخل

ديمومة الحوزات العلمية وبقاؤها بالتجديد والانفتاح الفكري، وبالرؤى المضيئة النيرة التي تستأصل جذور الجهل، وتنشر آفاق المعرفة وتسطّر الملاحم. وبالينابيع التي تستمد عطائها من الأفكار النقية الخالصة والأصيلة، فتروي الأرواح المتيّمة الولهى في كل آن ومكان فتغمرها حيويةً وألقاً.

التجديد الفكري، والأفكار المتألقة والملهمة، تمنح الحوزات العلمية روحاً جديدة وتحدث فيها ثورة شاملة في مختلف ميادينها الفكرية والعلمية وتفتح أمامها آفاقاً نيرة.

وعندما يصبح التجديد الفكري، هو القاعدة والأساس وينشر لواءه على جميع مفاصل الحوزات العلمية والدينية، فإنّ الأفكار النيرة، الصادرة عن الأذهان المتقدة بضياء منهج التجديد الفكري، تتجدد في كل آن، فتشع بأنوارها وتشمخ بقامتها أمام الظلمات وتضرب سداً مهيباً من البهاء والضياء.

التجديد الفكري، يورق شجرة الحوزات العلمية على هام الزمان وصرح الوجود الشامخ، وينفث في جسدها، في كل آن، روحاً جديدة وحياة متلألئة، تقيها من المصائب والويلات ومن كل نائبة تريد أن تكسر كبرياءها، وتحول دون حضورها المهيب، لتمارس دورها الخلاق في ميادين الإبداع الكبيرة، الحيوية، المصيرية والتغييرية الشاملة، فتلجأ إلى خيار الانزواء والانكفاء والخروج من عجلة الحركة ومواكبة الزمن.

وفي ظل بريق التجديد الفكري، ستمتلك الحوزات العلمية، طاقة فريدة، وترفع لواء التجديد على بوابة الحكمة والمعرفة بكل ثقة واقتدار، ودونما خوف من الحراب المشرعة، والمكائد والدسائس، وتهبّ لمقاتلة جيوش الجهل بكل شجاعة وإقدام، وتعبر من الشعاب الوعرة بخطوات راسخة واثقة دونما تردد، وتطوي الفيافي والقفار المرعبة، وتخوض غمار المستنقعات والأوحال التي تعيق مسيرتها، وتنهض بهمة عالية مؤثرة وبمواجهة شاملة، ضد من يصنعون المستنقعات الآسنة، وينشرون الخرافات والجهل، ومحترفي الموت الأسود.

التجديد الفكري، لو تسنى لـه أن يغوص في ثنايا الحوزات العلمية، ما ظهر منها وما بطن، وأن يغمر ببريقه الصدور العامرة، سوف لن يطول ترقبنا حتى نشهد إبطاله لطلسم الليل، ويمزق سدى الأفكار وأنسجتها الخرافية، التي تبعث على التأخر، والشل، والاضمحلال، والظلامية فتكشف بالتالي عن الفجر الصادق، للمنتظرين بزوغ فجر الأفكار الأصيلة.

وهذه هي رسالة الحوزات العلمية ومسؤوليتها الكبيرة الملقاة على عاتقها، بأن تعمد إلى الحد من نسج خيوط الجهل والتحجر الخفية، في زوايا ذهنها وبيئتها الفكرية، من خلال اعتصامها بكهف الحكمة والعقلانية الحصين. تلك الخيوط التي من الممكن أن تلتف حول منافذ الذهن الشاخصة للنور ومهاده الحاضنة للأفكار، على إثر عدم الاهتمام، والغفلة، وعدم الورود المتواتر على كوثر القرآن ومنهله الرقراق العذب، والسنة السمحاء ومذهب أهل البيت الأطهار^، والجهل بأحوال الزمان، وعدم المعرفة بهذه الضجة المثارة من حولنا، وبقعقعة النظريات والأفكار... وغيرها كثير، فتمنعها بالتالي من النظر إلى الآفاق والمديات الرحبة النيرة.

هذا الحوار حلقة في سلسلة الانفتاح والتجديد في الحوزات العلمية نجريه مع عَلَم من أعلام هذه الحوزات ألا وهو سماحة العلامة الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني.

المنهج التجديدي للحوزة العلمية، من المقولات التي تستحق أن يستنطق أهل الرأي وجهات نظرهم، لإلقاء المزيد من الضوء على مختلف جوانبها، وتناول خلفياتها بالبحث والتمحيص، والكشف عما يجب وما لا يجب القيام به لديمومة بقاء هذا المشروع. من هنا، قصدنا سماحتكم لكي نستمع إلى ما ترونه في هذا المجال ونتعرف على آرائكم لنقدمها لطلبة العلوم الدينية وأهل العلم بهدف تعميم الفائدة.

**في البداية، وقبل الدخول في الموضوع، يا حبذا لو تتفضلون علينا بتوضيح أي مقترح أو ملاحظة معينة لديكم، بخصوص موضوع الحوار.**

مبادئ الانفتاح والتجديد

ابتداءً، أرى من الضروري أن أبين عدة نقاط أساسية سبق وأن وضعتها لموضوع التجديد الفكري في الحوزة العلمية، لكي يتسنى للطلبة الذين بصدد متابعة هذا الموضوع، الاطلاع على ضروريات هذا الأمر وحيثياته. وهذه النقاط عبارة عما يلي:

1ـ التخلي عن العصبيات التقليدية

عادة ما يكون الأمر بهذه الصورة، إذ إنّ بعض الطلبة يحمل معه نفس الذهنيات والعصبيات التقليدية التي كانت تستحوذ عليه قبل مجيئه إلى الحوزة العلمية. حتى إنه يلاحظ أن بعض الأفراد لم يفلحوا في تنقية أذهانهم وأفكارهم منها إلى آخر العمر. وهذا النمط من الذهنيات، يعد مانعاً كبيراً أمام التجديد الفكري للحوزة العلمية ولا بدّ من تصحيحه.

2ـ الاستفادة من مصادر التراث الإسلامي بمذاهبه كافة

جميع المصادر والنصوص الإسلامية، سواء الشيعية منها أو السنية، والتي يتم الاستفادة منها في ميدان الأبحاث والدراسات الإسلامية، يجب أن تخضع بأجمعها للمراجعة. ولا بدّ لنا من السعي إلى فهم جميع المواضيع الإسلامية من قبيل: مسألة الاجتهاد، الفقه، الإمامة، المسائل التاريخية... وغيرها، من تلك النصوص بشكل محايد.

3ـ الابتعاد عن التفريط والإفراط المذهبيين

إذ لا بدّ من الابتعاد عن الإفراط والتفريط في مدح وذم الصحابة والتابعين وبقية علماء الفريقين.

4ـ الترفّع عن الاعتقاد بالأحقية المطلقة

مهما بلغ الإنسان من الاطلاع والمعرفة، إلا أنه من الممكن أن يكون قد فهم أمراً ما بشكل خاطئ أو سمعه بشكل غير صحيح، وبالنتيجة، يمكن أن يخطأ في اجتهاده. من هنا، إذا كان يظن بنفسه خيراً على الدوام وفي كل آن ومكان، فإن هذا الأمر سيصبح سبباً لعدم توصله لبعض الحقائق. وبناء على ذلك، يجب أن لا يظن بأن الحق معه في كل الأحوال. وانطلاقاً من ذلك، فإن المجتهدين يكتبون في الرسائل العملية: «العمل بهذه الرسالة مجزي » أي يجب أن لا يُظن بأن كل ما جاء فيها، هو الحق والصواب.

5 ـ التمحيص في المسائل القابلة للاجتهاد

باب التحقيق والبحث مفتوح تماماً في المسائل الاجتهادية. وكذا الحال في مجال المنقولات أيضاً، إلا أنها لا تقبل الاجتهاد بقدر المسائل الاجتهادية، وإن كان باب التحقيق لم يغلق بشكل كامل.

6ـ أخذ تاريخ الإسلام من المصادر الأُولى

لا بدّ من الرجوع إلى المصادر الأولى في الأبحاث التاريخية، من قبيل: طبقات ابن سعد، سيرة ابن هشام المأخوذة أساساً عن سيرة محمد بن إسحاق من رواة الإمام الصادق×، وشرح نهج البلاغة لابن أبي حديد. ومن ثم الرجوع إلى الكتب التاريخية التي كتبها الطبري وأمثاله، وكذلك الدراسات التاريخية التي قام بها المتأخرون من علماء الشيعة والسنة. كما أن الدراسات التي قدمها المتأخرون من علماء مصر، وخاصة خلال المئة عام الأخيرة، تعد بحق دراسات جديدة في هذا المجال. وحصلت في فترة كان فيها المثقفون الإسلاميون يقرؤون في الغالب مقالات المصريين، ومن بين العلماء الشيعة هناك علماء مجددون، مثل السيد شرف الدين، والسيد محسن العاملي، والشيخ محمد جواد مغنية، وكاشف الغطاء وأمثالهم، قدموا دراسات جديدة في مجال تاريخ الإسلام تستحق الاهتمام.

7ـ ضرورة القراءات التفسيرية المقارنة

وفي مجال قراءة كتب التفسير، ينبغي أن نقرأ اثنين من التفاسير بمزيد من التركيز: أحدهما تفسير «المنار » والآخر تفسير «الميزان » وبشكل مقارن؛ بمعنى أن لا ننظر إلى المواضيع الخلافية بينهما بشكل منفصل، بل نعمد إلى مطابقتها مع بعضها البعض.

8 ـ الرؤية الجديدة للسياسة والاقتصاد

المسائل الاجتماعية والاقتصادية، إما أنها لم تكن مطروحة في السابق، أو كان الاهتمام الأكبر ينصب على الجوانب الأخلاقية منها فقط. ففي المسائل السياسية كان الحديث يدور فقط حول مسألة الخلافة والإمامة. ولم تكن لدينا مسائل سياسية إسلامية بشكل منفصل. وأما الآن فإنّ المسائل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، تحظى بالدراسة بشكل منفصل، آخذين بنظر الاعتبار الآراء الجديدة في هذا المجال.

9ـ بناء الشخصية الدينية المثقفة المعتدلة

أفضل نموذج ومعيار للثقافة الدينية، هي كتابات الشهيد المطهري&. وإذا كان من المقرر استشراف الثقافة الدينية المعتدلة والعميقة، لا بدّ من مطالعة كتبه.

10ـ التقريب الفكري بين المذاهب

فيما يتعلق بالتقريب بين المذاهب الإسلامية، يجب أن نحث الجهود في هذا الاتجاه قدر المستطاع. ولهذا الموضوع أهمية بالغة تؤثر على مسألة التجديد الفكري للحوزة العلمية؛ لأن التجديد الفكري يستلزم أن لا يتحدد الفكر داخل مذهب خاص، بل أن يصار إلى الاهتمام بالفكر والرأي في كل العالم الإسلامي على اتساع رقعته. ويجب أن لا يُصار إلى القول: بأن الاختلافات طالما أنها حدثت منذ بداية الأمر، وتعود إلى كون أحد الطرفين محقاً والآخر غير محق، فلا يوجد ـ إذاً ـ أي سبيل للتقريب والتقارب بين الطرفين. وقد تطرقت في كتاباتي إلى ضرورة طرح المشاكل والاختلافات التي يعاني منها المجتمع الإسلامي([[108]](#footnote-109)). وبينت أفضل الطرق للتقريب بين المذاهب، وقلتُ: إنّ التقريب بمعنى الوحدة السياسية أو الوحدة في الأفكار الدينية ليس صحيحاً وهو أمر غير ممكن أيضاً، ولكن التقريب بمعنى تفهّم الآخر والاستماع إليه والاقتراب منه، فذلك أمر يمكن تحقيقه.

11ـ السفر إلى الدول الإسلامية

أفضل آلية للانفتاح الفكري الديني للمدارس الدينية، تتمثل في السفر إلى الدول الإسلامية، وخاصة المهمة منها، مثل: الحرمين الشريفين، القاهرة، سوريا، لبنان، المغرب، الجزائر، الأندلس (إسبانيا )... وغيرها، إذ إن هذا الأمر يفتح ذهن الإنسان وفكره. ويرى بعض الأشياء في العالم الإسلامي عن قرب تجعله يغيّر رأيه وما يدور في ذهنه تجاه الإسلام والمسلمين.

وعلى سبيل المثال لا الحصر، عندما نذهب إلى إسبانيا مثلاً، ونشاهد تلك المظاهر الإسلامية هناك، فأن أذهاننا ستنقلنا إلى أن بني أُمية، ذهبوا في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني وفتحوا تلك البلاد وشيدوا فيها أعظم حضارة إسلامية. وما زالت بعض آثارهم المهمة باقية لحد الآن.

مسجد قرطبة، عبارة عن صرح معماري، حتى إننا لا نملك مسجداً مثله في الشرق، وأُقيمت فيه الصلاة لعدة قرون، فكانت لـه من الأهمية بحيث إن المسيحيين وجدوا أنه من الحيف القيام بتخريبه، بل حافظوا عليه وأقاموا في وسطه كنيساً. وفي أطراف مدينة قرطبة، بنى أحد خلفاء بني أُمية مدينة تحمل اسم زوجته، وسماها (مدينة الزهراء). وباستثناء المسجد المذكور، فان البقية تعرضت للتخريب والدمار إلى حد ما، أثناء المعارك. وقد كتبت على جدران هذا المسجد، آيات من القرآن الكريم بخط الثلث بشكل جميل جداً، بحيث إنها تثير الدهشة والتعجب. وهذه من مظاهر الحضارة الإسلامية والمفاخر لجميع المسلمين. هذه الأعمال تنبهنا إلى هذه النقطة وهي كيف تمكن أولئك من إخراج الإسلام من محيط محدود، ونجحوا في التأثير على الأوربيين من خلال الفتوحات في أوربا ونشر العلم والحضارة الإسلامية هناك.

وإحدى الأماكن الأُخر التي تعكس عظمة الحضارة الإسلامية، هي تركيا. فعندما ذهبت إلى هناك، كتبت رسالة إلى أحد الأصدقاء وقلت: من لم ير مدينة اسطنبول، كأنه لم ير العالم الإسلامي. فقد شيّد الخلفاء العثمانيون هناك مساجد مهيبة، ونشروا الإسلام من هناك وأوصلوه إلى قلب أُوروبا ـ مثل البوسنة والهرسك ... وغيرها ـ وما زالت آثارهم الإسلامية باقية لحد الآن.

وهكذا، ينبغي على المثقف الديني أن يسافر إلى البلدان الإسلامية الأُخر، مثل الباكستان، الهند، ماليزيا، وآسيا الوسطى وصولاُ إلى روسيا وما سواها؛ ليشاهد الآثار الإسلامية عن قرب، وليتواصل مع علماء الإسلام ويتحاور معهم، كي يطمئنّ بأن الإسلام ما زال يربي العلماء في أحضانه.

إنّ مشاهدة تلك الآثار وإقامة هذه الوشائج، تحمل الإنسان على تجديد أفكاره، وأن نؤمن بأنّ الإسلام لا يقتصر علينا فقط، بل يجب أن نفكر بشكل أوسع وأكثر انفتاحاً. وهذا الانفتاح الفكري تجاه العالم الإسلامي، يؤدي إلى حصول التجديد الفكري في الإسلام، ويودي بالإنسان المسلم إلى الانعتاق والخروج من دائرة العصبيات والذهنيات الخاصة. ولو أخذت الحوزة العلمية بهذه الملاحظات التي أشرت إليها وجعلتها ضمن دائرة اهتماماتها، فإن طريق التجديد الفكري المعتدل، سينفتح على مصراعيه أمام طلبة العلوم الدينية والحوزات العلمية.

كيف يفترض أن نقرأ ظاهرة الفتوحات الإسلامية؟

**منذ متى اهتم سماحتكم بالتعرف على العالم الإسلامي والوقوف على الأحداث التي تقع في البلدان الإسلامية، والاطلاع على الآراء والأفكار المطروحة هناك والتي تحظى باهتمام الشباب، وأن تهتموا بمقولة الانفتاح الفكري وتلجؤوا إلى الكتابة وتكتبوا لتوعية جيل الشباب في الحوزات العلمية الدينية؟**

لقد كنت أُتابع دائماً أخبار وأوضاع المسلمين والبلدان الإسلامية، منذ بداية دراستي في النجف الأشرف، ومشهد وقم المقدستين.

وفي عام1338 ش الموافق لعام 1959 م، شرعت بالكتابة وكتبت مقالة في مجلة (مكتب إسلام). وفي ذلك الوقت صدرت هذه المجلة بهمة وأقلام بعض الأفاضل مثل: الآيات العظام: السيد موسوي الاردبيلي، سبحاني، مكارم الشيرازي، ونوري الهمداني وآخرين، ومنهم الإمام موسى الصدر ومجد الدين المحلاتي. والموضوع الذي اخترته للكتابة يرتبط بالتجديد والانفتاح الفكري. وقد نشر هذا الموضوع في مجلة (المدرسة الإسلامية)، في السنة الأولى تحت عنوان: «فتوحات الإسلام».

وكان هدفي من طرح هذا الموضوع، هو القول بأن جميع المسلمين قد شاركوا في الفتوحات الإسلامية، حتى إن حصة الآخرين في المشاركة كانت أكثر من حصتنا بكثير؛ خاصة وأنه خلال هذه الفتوحات، كانت الخلافات تظهر أحياناً بين الشيعة والسنة، وبالتالي لم تحقق هذه الفتوحات أهدافها، أو كانت تتعرض للخسائر. ففي فتح الأندلس مثلاً، نجد أنّ أحد العوامل التي أدت إلى أن يفقد المسلمون تلك البلاد، بالإضافة إلى مسألة الاختلافات بين الحكام أنفسهم هناك، هي أن الشيعة الموجودين في المغرب، دخلوا إلى الأندلس وأُثيرت مسألة الخلافات الشيعية والسنية.

ووجدت أن المسلمين في إيران، لا يعرفون شيئاً على الإطلاق عن الفتوحات الإسلامية آنذاك، ويعتقدون بأن كل ما هو موجود في الساحة، يتمثل بالفتوحات والانتصارات التي تحققت على يد الإمام علي× في معارك صدر الإسلام فقط.

حتى إنّ بعض الأفاضل، مثل المرحوم آية الله الحاج السيد رضا الصدر، لم يكن مبالياً بهذا الموضوع إطلاقاً؛ على الرغم من أنه كان يعتبر من رجال الحوزة العلمية المنفتحين، إذ كان يقول: لو إنهم اختاروا علياً× خليفة، بدلاً من هذه الأعمال، فإنّ جميع الناس كانوا سيدخلون الدين الإسلامي بشكل سلمي دون الحاجة للحرب. وكأنّ شخص الإمام عليّ أفضل من شخص رسول الله**‘** وأكثر تأثيراً. ولكن هذه النظرة ليست صحيحة. بل إن هذه الفتوحات، وكما هو واضح لنا، كانت بحاجة إلى التدبير، القوة، الجهاد، والاستعداد للشهادة... وغيرها من الأُمور، ولم تكن لتتحقق بدون هذه الأُمور. ولكن لو أنّ علياً كان على رأس الهرم، فإنّ كمال علمه وعدالته× كان سيؤدي إلى أن تتحقق الفتوحات الإسلامية بشكل أسلم وأسرع.

والواقع، أن هذه الفتوحات جاءت معبرة عما كان يتوقعه لها النبي الأكرم|:

**1ـ** ففي معركة الخندق، وبينما كان المسلمون منشغلين بحفر الخندق، ظهرت لهم صخرة كبيرة، فضربها الرسول’ بالمعول ثلاث ضربات، ولمعت تحت المعول برقة في كل مرة، فقال: هذه قصور الحيرة قد لاحت لي، وهذه قصور الروم قد لاحت لي، وهذه قصور فارس قد لاحت لي.

وبالإضافة لذلك، ألم يؤيد الإمام علي× هذه الفتوحات ؟

**2ـ** ما أكثر المجاهدين الذين كانوا يذهبون للجهاد رغبة بالشهادة فينالونها. ومنهم القائد الإسلامي النعمان بن المقرن، الذي استشهد في همدان، في معارك فتح بلاد فارس. فقد طلب من الجيش قبل بدء المعركة أن يدعو له بالشهادة في هذه المعركة.

**3ـ** الإمام السجاد×، وكما ورد في الصحيفة السجادية، كان يدعو للمجاهدين؛ فمن هم هؤلاء المجاهدين ؟ إنهم أولئك المجاهدين الذين كانوا يتوجهون للجهاد بأمر الخلفاء للفتوحات الإسلامية. فقد خاض طارق بن زياد طريق البحر لفتح بلاد الأندلس، وعندما وصل إلى الساحل أمر بإغراق السفن، ثم خاطب المجاهدين قائلاً: «العدو من أمامكم والبحر من ورائكم». وبتلك التدابير والتضحيات الجسام، وبمثل هذه العقيدة الراسخة القوية، تمكنوا من تحقيق هذه الفتوحات. فإذا كانت هذه الفتوحات ليست من الإسلام بشيء، فما هو الإسلام إذن برأي الذين لايعيرون أهمية لهذه الفتوحات؟

وعلى أية حال، ينبغي علينا أن نعمل على تطوير أفكارنا إلى ما هو أبعد من الدائرة الشيعية، وأن ننظر إلى الإسلام بشكل أوسع. لكي لا نصدق القول بأننا غير قادرين على أن نصبح من رجال الدين المثقفين والمنفتحين.

نهج السيد الخامنئي في الانفتاح والنقد

**سماحة السيد قائد الثورة الإسلامية علي خامنئي(دام ظله)، يعتبر من طلائع العلماء المجددين والمتنورين في الحوزة العلمية، وداعيتها في الوقت الحاضر، وكثيراً ما أكد وما زال يؤكد على مواصلة هذه المسيرة النضرة المؤثرة، وأن تتسع دائرتها يوماً بعد يوم، وتتزود بمزايا الانفتاح الفكري ورموزه. فما هو تقييم سماحتكم لتأكيداته وهواجسه؟ وكيف تفسرون هذا التوجه؟**

إن سماحة السيد القائد (حفظه الله) وكل الذين تأثروا بالإمام الراحل الخميني& واستلهموا من فكره، كانوا ينتهجون منهج الانفتاح والتجديد الفكري، قبل اندلاع الثورة الإسلامية المباركة، وكان الجميع يفكرون بالوحدة الإسلامية. وسماحته يعتقد: بأنه يجب علينا أن نطالع كثيراً ونستخرج المقولات الجديدة من أعماق الإسلام، وأن لا نقف بوجه النظريات والآراء الجديدة، فإن كانت صحيحة نقبلها، وإن كانت خاطئة نرد عليها بالدليل. أو من الممكن أن يكون جزء منها صحيحاً والجزء الآخر خاطئاً، لذا يجب أن يتم نقدها بشكل صحيح ـ دون أن ينفروا من ذلك ويدب الخلاف ـ كما هو شأن سماحته لحد الآن، أي أنه ناقد منصف.

وكمثال على ذلك، فإنّ المرحوم الدكتور علي شريعتي، وعلى الرغم من أنه كان مخطئاً في بعض الجوانب، إلا أنه عندما استشهد، توجه ثلاثة أشخاص من الحوزة العلمية إلى منزل والده لتقديم التعازي لـه، وهم: سماحة السيد القائد، سماحة الشيخ طبسي والشهيد هاشمي نجاد&، ونحن الذين كنا في الجامعة، لم نتجرأ على الذهاب، لأننا كنا نخشى لئلا ينتفض ضدنا أصحاب القداسة. ولكن السيد الخامنئي ذهب؛ لأنه كان يعتقد بأنّ الدكتور شريعتي في نفس الوقت الذي كانت لديه بعض الأخطاء، إلا أنه بالمقابل كانت له الكثير من الأقوال والآراء والمواقف الصحيحة أيضاً، ومن ذلك نضاله الدؤوب والمستمر ضد النظام الاستبدادي. فضلاََ عن أنّ والده المرحوم الأستاذ محمد تقي شريعتي كان يدعو ولسنوات مديدة إلى نوع من الانفتاح الفكري الديني المقرون بالنضال، والذي كان الدكتور شريعتي متأثراً به أيضاً.

وعلى أية حال، فإنّ سماحته يرى بأنه لا ينبغي للحوزة العلمية أن تخشى من النظريات الجديدة وتبتعد عنها. كما أنّ علم الفقه والكلام مرهون أساساً بهذه النظريات. إذ إننا بعد القرآن الكريم والحديث لا نملك شيئاً آخر سوى بعض النظريات التي طرحت في الإسلام الواحدة تلو الأُخرى، وتبلورت على ضوئها هذه العلوم والمعارف. فنظرية القياس على سبيل المثال، لم تكن خاصة بأبي حنيفة، بل إنّ عمر وابن مسعود كانوا يؤمنون بالقياس قبله ويفتون في ضوئه، ومن ثم تصدى أبو حنيفة من بين الفقهاء لتطويره، وجعل لـه بعض الموازين والأسس. وفي البداية انتفضوا ضده، ولكن في نهاية الأمر قَبِلَ أكثرية علماء السنة بنظريته؛ لأنهم وجدوا بأنّ الكثير من المشاكل يمكن حلّها بالقياس.

وكتب ابن رشد في مقدمة كتاب «بداية المجتهد» مؤيداً القياس بقولـه: «إنّ النصوص محدودة واحتياجاتنا غير محدودة ولا يصح استنباط غير المحدود من المحدود، إلا بنوع من التوسع في الأدوات على غرار القياس والرأي».

أو التعابير التي نستخدمها الآن في باب الاجتهاد. والتي تختلف طبعاً عن القياس، إلا أنها على أية حال تمثل جواباً من فكر العلماء والمحققين، الذين وقفوا بكل قوة في مقابل المدرسة الأخبارية، وفتحوا أبواب الاجتهاد على مصراعيها أمام الحوزات العلمية.

من الفقه المذهبي إلى الفقه الإسلامي العام

**للانفتاح والتجديد الفكري قواعد وأُصول معينة، طرحت بشكل أو آخر من قبل المدارس الفكرية. إلا أنَّ للانفتاح والتجديد الفكري للحوزة العلمية بلا شك، اختلافات أساسية من حيث الأُصول، الأسس، والمباني، مع الانفتاح والتجديد الفكري المتعارف. فما هي أُصول التجديد الفكري للحوزة العلمية؟ وما هي القواعد التي يستند إليها التجديد الفكري للحوزة العلمية بالأساس؟**

أرى أن التجديد الفكري للحوزة العلمية ينطلق من قاعدة أساسية، وهي توسيع آفاق الفكر من دائرة التشيع وانطلاقه إلى العالم الإسلامي. وبالشكل الذي يحقق هذا التوسع في مجالات الفقه، الكلام، التأريخ والسياسة أيضاً.

وفي نطاق دائرة التشيع أيضاً، علينا أن نتوجه صوب علماء الشيعة الذين كانوا في السابق من المجددين، مثل: الشيخ الطوسي، فقد ذكرت هذين الموضوعين لدى تناولي سيرة حياته([[109]](#footnote-110)). وقلت هناك بأنّ الشيخ الطوسي وبما استلهمه من أستاذيه الجليلين: الشيخ المفيد والسيد المرتضى، ألّف بعض الكتب التي أنقذ بها الشيعة من الصعوبات والظروف العلمية الصعبة، التي كان يعاني منها قبل هذه المرحلة، على أثر النزعة الأخبارية. وبإمكانكم أن تقارنوا بين الكتب الفقهية للشيخ الصدوق، مثل: المقنع والهداية، وكتب الشيخ الطوسي لكي يتبين لكم، مدى التحول الذي حصل على يد الشيخ الطوسي في مجال الفقه.

لقد كانت ميزة الشيخ الطوسي، تتمثل في أنه كان مطلعاََ على جميع المذاهب الإسلامية أولاً، وثانياً أنه كان مجدداً. فقد كان يطرح آرائهم ونظرياتهم في كتبه ويتناولها بالنقد، ومن خلال هذا المنهج، تمكن من إيصال المذهب الشيعي إلى العالم الإسلامي.

ومن الذين واصلوا السير على هذا المنهج في الفقه، أُستاذنا الكبير المرحوم آية الله العظمى السيد البروجردي، فقد قام بطبع كتاب (الخلاف) للشيخ الطوسي، في السنة الأُولى من قدومه إلى مدينة قم المقدسة. وما زلت أتذكر، أنه بعد إصدار كتاب الخلاف، قال لي أحد علماء طهران، وهو المرحوم السيد صدر الدين الجزائري، الذي كان له منهج آخر، قال: ما هذا الكتاب الذي قام السيد البروجردي بطبعه؟

لقد كان السيد البروجردي مجدداً كالشيخ الطوسي، وقدم الفقه في مناخات المذاهب الإسلامية، وعلى مستوى العالم الإسلامي، وليس على نطاق الدائرة الشيعية فقط، وإن كان يدعم أقواله بالدليل وبرهان الرأي الشيعي. وكان ذلك يمثل حركة جديدة في كل الأحوال، ولذلك كانت تنطلق بعض الاعتراضات أيضاً على أُسلوبه هذا. وأتذكر أنه عندما تشرّف في عام 1324هـ.ش/1945م بزيارة مدينة مشهد المقدسة، قال في أحد المجالس: إن الشيخ الطوسي، كتب البعض من كتبه الفقهية للمحيط الشيعي، مثل كتاب (النهاية)، والبعض الآخر للعالم الإسلامي، مثل (الخلاف) و(المبسوط).

مطالعة تاريخية للعلاقات العلمية بين المذاهب

**ذكرتم أنّ الشيخ الطوسي نجح في الجمع بين المذهبين الشيعي والسني والجلوس على مائدة واحدة، وأن يقيم بينهما تعاملاً علمياََ في أجواء نقدية بنّاءة، من خلال حركة تجديدية منفتحة تعبر عن مدى حنكته وإبداعه، فهل كانت هناك محاولات سابقة لهذا النمط من التعامل؟**

لقد حدثت بين المذهبين الشيعي والسني وعلى مراحل عدة،صيغ من التعامل العلمي البناء والمؤثر.

**المرحلة الأُولى،** حدثت في عهد الإمام الصادق×. وذلك أن البعض من تلامذة وأصحاب الإمام×، كانوا من تلامذة أئمة أهل السنة، وكانوا يحضرون عند الإمام بشكل منتظم، ويطرحون أقوال وآراء أئمة أهل السنة. وكان الإمام إما أن يوافقهم في الرأي أو يبيّن لهم رأياً جديداً. وعلى سبيل المثال فإن زرارة وعدداً آخر، من الذين كانوا يحضرون عند الإمام×، كانوا في البدء من تلامذة الإمام أبو حنيفة النعمان. وعندما رأوا مكانة الإمام العلمية والمعنوية، استبصروا، ولازموا الإمام، وكانوا يطرحون الأسئلة تباعاً. ولكم أن تنظروا إلى الأسئلة العلمية الكثيرة التي كان يطرحها زرارة، فهل بإمكان الشخص العادي أن يسأل هذا الكم من الأسئلة ؟ ولذا يفهم من ذلك بأنه قد تعلمها في مكان آخر. وأكثر الذين كانوا يسألون الإمام×، إما كانوا من السنة أو من الذين تعلموا المسائل العلمية منهم، فكانوا يأتون ويسألون ويحصلون على رأي الإمام. وهذا النمط من التعامل العلمي، تسبب في إحداث أول حركة تغييرية كبيرة في المذهب الشيعي.

**والمرحلة الثانية** لهذه الحركة والنشاط التغييري، ظهرت في زمن الشيخ الطوسي. وكما قلت، فإنه ساعد الشيعة على الاطلاع على الأفكار الفقهية للعالم الإسلامي، فاتضحت لنا أدلتهم، وأي منها باطلة وأيها صحيحة؟ ومتى تتطابق مع أدلتنا؟ وما هي الأدلة التي يمكن أن نأخذها عنهم، أو نرفضها؟ ولا نقبل بها. وما هي أوجه التعامل الممكنة بيننا؟ وكتب& في مقدمة كتاب (المبسوط) يقول: «إنهم يشكلون علينا بأنه ليس لدينا شيء يسمى فقهاً في الحقيقة. وإننا نملك مجرد سلسلة من الأحاديث فقط».

وكان هذا الإشكال صحيحاً إلى حد ما؛ لأنّ جميع كتبنا كانت في الحديث فقط حتى زمن الشيخ الصدوق وأبيه. وهذين العالمين الجليلين، قاما بحذف سند الأحاديث من كتبهم وأخرجوا عين ألفاظ الأحاديث على هيئة فتاوى. وكتب من بعدهم، الشيخ المفيد والسيد المرتضى، رسائل فقهية على نحو الاجتهاد. ولكن الشيخ الطوسي ألف كتاب (المبسوط) مع التفاصيل والفروع الفقهية.

وكتب في مقدمة نفس هذا الكتاب قائلاً: «يقولون: ليس أمامكم من سبيل لتوسيع الفقه سوى العمل وفق مبدأ القياس، كما فعلنا نحن.

[ ويقول في معرض رده على ذلك: ] وأقول: بأنّ كل المشاكل التي وجدوا لها حلاََ من هذا الطريق، فإنّي أجيب على المسائل عن طريق أدلتنا الفقهية، دون الحاجة إلى القياس».

والحقيقة أن كتاب (المبسوط) هو أول كتاب للشيعة في الفقه المتفرع. والفقه المتفرع يعني أن الحكم الواحد لـه فروع، ولا بد من تبيينها، وهذه الفروع تكون مأخوذة أحياناً عن الأئمة وموجودة في النصوص، والكثير منها غير موجود، لذا يجب استنباطها من العموميات والإطلاقات والمفاهيم، وقام الشيخ الطوسي بهذا الفعل في كتاب (المبسوط) بدون استخدام القياس. وقد بين في الحقيقة طريق الاجتهاد أمام أتباع أهل البيت^.

ومن جملة مؤلفات الشيخ الأُخر الطوسي في الحديث، كتاب (تهذيب الأحكام)، وهو عبارة عن شرح كتاب (المقنعة) الفقهي للشيخ المفيد، إذ يقول في ذلك الكتاب: ورأيت منذ البداية أن أذكر أحاديث الشيعة وأحاديث السنّة معاََ بخصوص كل مسألة من المسائل. وعندما بدأت رأيت أنّ الكتاب سيطول، لذا اقتصرت على أحاديث الشيعة فقط.

كما أن السيد البروجردي أراد أن ينجز هذا العمل أيضاً. إذ كان سماحته يرى بأنه يجب أن نعرف الأحاديث التي نقلها أهل السنة في الأحكام؛ لأنّ الكثير من الأحاديث التي وصلت إلينا عن أئمة الشيعة×، تتعلق بأحاديث أهل السنة؛ أي إما أنها تصدّقها أو تنفيها. فإذا لم نعرف أحاديثهم، لن يكون بمقدورنا أن نفهم تفاصيل القضية، وماذا كان يريد الإمام نفيه أو إثباته. وبناء على هذا التصور، قرر سماحته تأليف كتاب (جامع الأحاديث)، فقال في البداية: دوّنوا أحاديث أهل السنة في نهاية كل باب، وشرعنا بالكتابة. وبعد مضي فترة من الزمن قال: هناك من لديه بعض الإشكالات، فلا تكتبوا حتى نرى ما سيؤول إليه الأمر. ومن ثم قال: إذا كتبتم أخشى أن يمتد إشكالهم إلى الغاية من أصل الكتاب.

وعلى أية حال، فإنّ البروجردي، كان يرى أن التعامل الفقهي بين الشيعة والسنة يعد أمراً لازماً، ولكن لم يدعوه من تحقيق ذلك([[110]](#footnote-111)). واليوم، يجب على العلماء من كلا الفريقين أن يفتحوا باب التعامل الفكري المشترك بينهما فيما يتعلق بالمسائل المستحدثة، التي هي في حالة تزايد مستمر يوما بعد آخر، من اجل إيجاد حلٍّ للمسائل الفقهية الجديدة، وكما هو معمول به الآن في (المجمع الفقهي في جدة)، حيث إنهم يقومون بهذا العمل إلى حدٍّ ما.

**وفق هذه الرؤية التي تمتلكونها عن الانفتاح والتجديد الفكري للحوزة العلمية، كيف تقيمون الوضع الحالي للحوزة العلمية؟**

بعد انتصار الثورة الإسلامية المباركة في إيران، توفرت الأرضية الخصبة لهذا النمط من الاهتمامات؛ ولكن لم يتم في الحوزات العلمية لحد الآن، إنجاز مهم فيما يتعلق بالعالم الإسلامي، المذاهب الإسلامية، الفقه والكلام والتأريخ الإسلامي، ويتطلب الأمر بذل المزيد من الجهود الحثيثة في هذا الإطار.

الموقف من الإصلاح والتجديد

**إن كل ما تفضلتم بتوضيحه والتركيز عليه وتشخيصه، تحت عنوان التقارب الإسلامي في مناخ علمي وديني، يمثل أحد أوجه الانفتاح والتجديد الفكري الديني، والذي يجب أن يتحقق وأن تبادر المدارس والجامعات الدينية إلى التحرك باتجاهه، والتخطيط لـه بشكل دقيق ومدروس، لكي تؤتي هذه الخطوات أُكُلها. ولكن فيما يتعلق بالأوجه الأخرى لهذه القضية من قبيل: العقلانية الدينية، حركة الإصلاح الديني، نزعة التجديد... وغيرها من القضايا، يا حبذا لو تفضلتم بتبيين رؤيتكم بهذا الخصوص، وهل يا ترى تمكنت الحوزات الدينية من السير في هذا الاتجاه برأي سماحتكم؟ وما هي الأخطار والأزمات المحدقة التي تواجهها في هذا المسار، والتي ينبغي لها أن ترصدها بشكل واعي وتتجنب الوقوع في شراكها.**

فيما يتعلق بهذه القضايا، فقد تحققت، ولله الحمد، خطوات واعدة في هذا الاتجاه في الحوزة العلمية. ولكن ينبغي على المشايخ والعلماء، تقصي الأخطار الموجودة في هذا الطريق وتشخيصها جيداََ، لكي نتجاوزها ولا نتأثر بها سلباََ. ولكن مما يؤسف لـه أن البعض ـ وأكثرهم من غير المشايخ وطلبة العلوم الدينية ـ يتحدثون ببعض الأفكار التي لا تنسجم مع الفكر الإسلامي وثوابتنا الاجتماعية والثقافية، وباسم الإسلام، متأثرين بالعالم المسيحي والأحداث التي حصلت هناك.

إذ لا ينبغي أن نتداول أي رأي أو قول يطرح في الثقافة المعاصرة للغرب المسيحي، ويحمل لوناً ومسحة إسلامية، ونقدمه على أنه نظرية إسلامية، بدون تأمل ودراسة صحيحة. وكما سبق وأن أوضحت وقلت، فإنّ مفكراً مثل الشهيد المطهري هو أنموذج للمثقف المعتدل. ولدينا الآن أشخاص مثل سماحة الشيخ جوادي آملي، لا بدّ من الرجوع إليهم؛ لكي يتم طرح هذه المسائل المتعلقة بالانفتاح والتجديد الفكري، بصورة معمقة وصحيحة في أجواء الحوزة العلمية.

الدين، الفقه والعقلانية

**ما هو رأيكم بالمنهج العقلي؟ وكيف تتبلور العقلانية الفقهية؟ بمعنى إلى أيّ مدى يتمكن الفقيه، من تسخير هذا العنصر، والاستفادة منه في مجال الفقه والفقاهة؟**

العقل والمنهج العقلي بمعناهما الصحيح، هو ما كانت تقول به المعتزلة. وكان أهل السنة يقفون بإزاء المعتزلة في هذا الرأي؛ لأنهم كانوا يعتمدون على الحديث في الأغلب، ويرجعون إلى الحديث فقط في كل موضوع. وأما بالنسبة للشيعة فهم يعتقدون بأنه يجب إقحام العقل في جميع المسائل من قبيل: التوحيد، المعاد، بل وحتى في الفقه؛ إذ كان فقهاء الشيعة يقولون بالاجتهاد، ويستخدمون العقل في استنباط الأحكام.

وقد التزم أئمة الشيعة^ جانب العقل، استناداً إلى توجيهات القرآن الكريم في هذا الخصوص. ولكنهم يختلفون مع المعتزلة في المسائل الجزئية، وإن كانوا يتفقون معهم من حيث المبدأ على ضرورة استخدام العقل: أما أن يقول القائل: عليَّ بالقرآن والحديث وحسب ولا حاجة لي بالعقل، فهذا رأي غير صائب، بل إنه يتعارض مع تعاليم القرآن الكريم وما يعطيه من مكانة سامية وقيمة عليا للعقل، ويتقاطع معها، كقولـه تعالى: {**أَفَلا تَتَفكّرونّ**}، {**أَفَلا تَعقِلونّ**}.

آفة ترك السنّة النبويّة الموجودة في كتب أهل السنة!!

**أشرتم خلال حديثكم، إلى بعض جوانب الإخفاق للحوزة العلمية في مجال الانفتاح الفكري مع قضية التقارب الإسلامي والمذهبي، ما هي العوائق والموانع الموجود في هذا المجال، والتي ترون وجوب إزالتها بحكمة ورؤية شاملة؟**

أكبر مانع فكري لهذا النوع من الانفتاح الفكري، يتمثل في الجمود على العترة والقول بالقرآن والعترة، وعدم الاعتراف بالسنّة التي نقلها أهل السنة في كتبهم عن رسول الله**‘**. من هنا، فإنّ عدم الاعتراف بالسنة المتداولة بين أهل السنة الآن، والموجودة في كتبهم، بحجة أن لدينا العترة وهي تغنينا عن السنة، يعد جموداََ فكرياََ، والمانع الفكري الأول في نطاق الفقه.

**لعل تأكيد فقهاء الشيعة على (العترة)، ينطلق من أن لفظة «عترتي» قد وردت في حديث النبي الأكرم‘، وكذلك قول الأئمة في الكثير من الروايات بأنَّ كل ما نقوله إنما هو عن رسول الله‘. أي عندما يتحدث الإمام الصادق× بحديث ما، فإنه ينسبه إلى آبائه، عن رسول الله‘. وهذا أفضل، وأنقى، وأسلم طريق يسلكه الأئمة للوصول إلى مصدر الحديث وسيرة رسول الله‘.**

من المؤكد أيضاً أن لفظتي: «سنتي» و «عترتي» ورد كلاهما في الرواية. ففي كتاب الكافي وفي باب العلم والعالم، يذكر الكليني، بابا بعنوان (باب الأخذ بالسنة وشواهد الكتاب)، ويذكر فيه جملة من الأحاديث التي تقول بأنّ سنّة النبي‘ كالقرآن، تعد معياراً في رد وقبول الأشياء التي تنسب إلى الدين([[111]](#footnote-112)).

والأمر الآخر، ما يقولـه فقهاؤنا: بأنّ مصادر التشريع أربعة، وهي: الكتاب، والسُنَّة، والإجماع والعقل. كما أنّ كلمة سنَّة قد وردت كثيراََ في الكتب والنصوص الفقهية أيضاََ. ومرادنا من السنَّة هي السنة التي نقلت عن النبي**‘** بشكل مباشر، والسنة التي وصلت عن طريق الأئمة^ أيضاََ. فنحن نقول بأنّ كلاهما من سنة النبي. ولكن تجدر الإشارة إلى أن أهل السنة أيضاً، آل أمرهم إلى الجمود والانحراف، خاصة وأنهم وقفوا على السنّة التي نقلت عن النبي| من قبل الصحابة مباشرةََ، ولا شأن لهم بالأحاديث الواردة عن أهل البيت^.

ومن إحدى الخطوات الفكرية الواعية التي أُنجزت من قبل الشيخ المفيد والشيخ الطوسي والفقهاء من بعدهم في مجال الفقه، بهدف إزالة جدران الفصل بين الفقه الشيعي والسني، وإيجاد حالة التناغم والتشابه بينهما، تمثلت في قيامهم بإدخال أدلتهم الفقهية الأربعة في الفقه الشيعي، كما استخدموا نفس الألفاظ بهدف تحقيق المزيد من التماثل بينهما، ولكن فيما يتعلق بالمعنى، فقد أخذوا بعين الاعتبار المعنى المقبول في الفقه الشيعي. إذ لم يكن لدينا في الفقه دليل باسم الإجماع، فجاؤوا به، ولكن بالمعنى الذي يحاكي رأي المعصوم× وليس الإجماع بنفسه فقط. وكذا الحال بالنسبة للقياس الذي كان عندهم، فجاؤوا بالعقل بدلاً عنه، وبمعنى توسيع دائرة الفكر في ظل النصوص.

وكل ما سبق قولـه يتعلق بدائرة الفقه، وأما فيما يتعلق بالمسائل الكلامية، فقد كانت لدينا في السابق الكثير من المناقشات والمناظرات، والآن أيضاً يجب أن تتواصل الحوارات والمناقشات المفتوحة والحرة وبأي شكل من الأشكال، بعيداََ عن تجاذبات الحب والكره لهذا الطرف أو ذاك، والعمل على توضيح النقاط المشتركة ونقاط الخلاف بشكل جيد.

ولا بد لي هنا من التذكير بأنّ للموانع الفكرية وجوهاً متعددة، وعلى سبيل المثال، هناك من يحدد دائرة تفكيره بأُستاذ معين، ويوافق على كل ما يقولـه ذلك الأُستاذ معتبراََ ذلك من الأمور اليقينية والمسلم بها. وآخر يحدد تفكيره برؤية فلسفية خاصة، مثل فلسفة الملا صدرا، أو نظرية ورأي فقيه معين ... وإلى غير ذلك من قبيل هذه الأمور، وهذه كلها تحديدات وموانع فكرية. وبما أننا اليوم نتحمل مسؤولية المحافظة على الدين والمذهب، وأن للأديان حدوداً معينة للحق والباطل، يجب علينا في نفس الوقت، أن نوسع دائرة تفكيرنا وننطلق إلى فضاء الإسلام الواسع الرحب، الذي يمتد إلى ما وراء النظريات والأشخاص.

وصايا وتوجيهات

**كما تعلمون سماحة الشيخ، فإنّ إقبال المشايخ الآن على المؤتمرات والحوارات العلمية، والفكرية والثقافية، أخذ طابعاً جادّاََ، ومن هذا المنطلق تقام في المراكز العلمية والتحقيقية للحوزة العلمية، ندوات علمية ـ متخصصة قيّمة. وهذه المؤتمرات تختص بالتقارير الكلامية، وهناك أفراداً يحملون أفكاراً شتى يجدون في هذه المؤتمرات فرصة ومجالاً مناسباً، للحوار وطرح آرائهم وأفكارهم، وبالذات من تلك الزاوية التي تنظرون منها لموضوع الانفتاح والتجديد الفكري، وهذه المؤتمرات عبارة عن ورش عمل علمية للحرية الفكرية، وسعة الصدر وتحمل الرأي المخالف وعرض أساليب التعامل والتعاطي بين الآراء، ووجهات النظر، والمدارس الفكرية وما يمثل في الواقع مقدمات الانفتاح الفكري للحوزة العلمية. فلو كانت لديكم ملاحظات أو إرشادات معينة لهذه الحركة الواعية للحوزة العلمية، ياحبذا لو تفضلتم بها.**

وصيتي هي أن الانفتاح الفكري يجب أن يكون مقروناً بالتقوى. فلا يظن الشخص المثقف بأنه ليس بحاجة للتقوى. بل إن التقوى والالتزام بالأحكام والقيم الدينية، أمرٌ مطلوب دائماََ. وقد بدأ الانفتاح الفكري الديني في القرون المعاصرة بالسيد جمال الدين الأسدآبادي (الأفغاني)، وواصل مسيرته بأفراد كالشيخ محمد عبده وكاشف الغطاء وآخرين. وفي نفس الوقت الذي كان فيه هؤلاء يسيرون على هذا النهج، كانوا أيضاً على درجة عالية من التقوى. وكان الشهيد المطهري يمثل أنموذجاً بارزاََ للإنسان المثقف في زماننا. وعلى الرغم من أنه كان على درجة عالية من الوعي والانفتاح، كان في قمة التقوى أيضاََ. ويجب أن نعلم أن القرآن الكريم يأمرنا بالاعتصام بحبل الوحدة والتقوى أيضاً، يقول تعالى: ﴿**يا أَيُها الَذينَّ آمنوا اتّقوا اللّه حَقَّ تًقاتِهِ وَلا تَموتَنَّ إلا وَأَنتُم مُسلِمُون وَأعتَصِمُوا بِحَبل اللّهِ جَميعاً وَلا تَفَرقوا**﴾ (آل عمران: 102).

إن ما تحدثنا عنه يرتبط بالانفتاح الفكري للحوزة العلمية، وأما فيما يتعلق بالانفتاح الفكري للجامعات والمسؤولين والشخصيات الثقافية، فإنني أُوصيهم بأن يكونوا على دراية تامة بأوضاع وأحوال العالم، والانجازات العلمية والصناعية والتطورات السياسية، لكي ينظر إليهم على أنهم مثقفون.

وآخر دعوانا أن الحمد للّه رب العالمين وسلام على المرسلين.

الانفتاح الفكري وفخّ الأفكار الموهومة

كيف نقرأ التاريخ والحاضر؟!

السيد حسن آل المجدد الشيرازي([[112]](#footnote-113)\*)

أ. محسن أفضل آبادي([[113]](#footnote-114)\*\*)

ترجمة: صالح البدراوي

ظاهرة الانفتاح الفكري بين القبول والرفض

مما لا شك فيه أنّ إحدى العلامات الفارقة للمنهج الفكري لأهل البيت^ وأتباعهم، مسألة التنظير والتجديد في مختلف المجالات، وبما يتناسب مع المتطلبات والأُمور الضرورية، حيث يتم تناولها في الوقت الحاضر تحت عنوان «الانفتاح الفكري».

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا الصدد، أنّ هذه المسألة هي في حدّ ذاتها عبارة عن مسألة عقلية وعقلائية؛ وليس بمقدور أحد التشكيك بمدى ضرورتها والحاجة إليها.

إلاّ أنّ الأمر الذي يدعو إلى الدقّة وتوخّي الحذر، أنّ هذا الأمر ينطوي على جنبتين: «إيجابية» و «سلبية»:

فالجانب الإيجابي لـه، هو أن ينطلق الفرد لتوخّي الحقيقة والبحث عن الواقعية والدفاع عنها واتّباعها. وهذا الأمر الخطير لـه ـ وبحمد الله تعالى ـ مكانة سامية جداً في مذهب أهل البيت^؛ إذ كانت سيرة رجالات المذهب ومنهجهم مبنيّة ـ منذ القدم ـ على هذا الأساس.

وأمّا الجانب السلبي لهذا الأمر، فهو فيما نشهده اليوم، حيث انبرت مجموعة باسم «الانفتاح الفكري الديني» لتطرح بعض النظريات تحت لافتة «الدين» ليس لها أيّ ارتباط   
بـ «الدين الحقيقي»، دون الالتفات إلى الثوابت الأصيلة والمعايير العلمية المؤكّدة.

وتبادر مجموعة من «أدعياء الانفتاح الفكري» إلى القيام بمثل هذه الأعمال جهلاً أو دون قصد، وقسمٌ آخر يرتكبون هذه المخالفات بوعي كامل وبقصد الاصطفاف مع أعداء الدين، وفي كلّ الأحوال فإنّ هذه الممارسات ستنتهي لصالح أعداء الدين والمذهب؛ ولا تعني في الواقع سوى «صبّ الماء في دواليب طاحونة الكفّار والمنافقين».

فهؤلاء إنّما يطعنون دين الله من خلال استغلالهم لحالات الجهل المنمّقة ظاهرياً بطلاء الانفتاح الفكري، مستخدمين أقوال الأفراد «المتشبهين بالمثقفين»، كحربةٍ لهم في هذه المواجهة، حتى وإن كانت هذه الأقوال بعيدةً جداً عن الحقيقة والواقع.

ولذلك؛ فإنّ مسألة الانفتاح الفكري الديني، بالإضافة إلى أنها لم تكن أمراً جديداً لدى مذهب أهل البيت^ وأتباعهم، إلا أنها إذا مورست بمعناها الحقيقي الصحيح، فإنّها ستحظى بتأييد العقل والشرع لها أيضاً، ولكن إذا كان المراد هو استغلال شعار «الانفتاح الفكري الديني» فقط، وعدم امتلاكه لأيّ نوع من أنواع التطابق مع المعايير الإسلامية والضوابط القطعية المؤكّدة ـ حيث يمكن اليوم أن نشاهد مصاديق بارزة وواضحة في هذا المجال ـ فإنّ هذا المنهج في الانفتاح الفكري، سوف لن ينجم عنه سوى إلحاق الضرر وطعن الثوابت الدينية المتأصلة للناس، وإلى التسبب بانحراف طائفةٍ من أُولئك الذين لا يتّسمون بذلك العمق اللازم في ثقافتهم الدينية.

ونأمل من الذين يرومون الدخول في هذا الميدان، الالتفات إلى النقاط التي أشرنا إليها؛ لكي يخطوا خطوات صحيحة على طريق الانفتاح الفكري.

وقد أُجري حوارٌ مع سماحة الأُستاذ «الحاج الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني» في مجلة الحوزة([[114]](#footnote-115))، تحت عنوان «الانفتاح الفكري الحوزوي». وذكر سماحتهُ في هذا اللقاء مواضيع معينة، تعرضنا لبعضٍ منها في هذه المقالة بالنقد والدراسة، بشكل مختصر. على أمل أن يصبّ ذلك في فائدة المتطلعين إلى الحقيقة وأهل العلم والبصيرة. ومن الله التوفيق.

1ـ مزعمة نقل طلاب العلوم الدينية العصبيات العامّية إلى الحوزات!!

يعتبر الأُستاذ أنّ قضية «الذهنية العامّية» تعدّ مانعاً كبيراً أمام «الانفتاح الفكري الحوزوي»، حيث قال:

«عادة ما يكون الأمر كذلك، إذ إنّ بعض الطلاّب يحملون معهم نفس تلك الذهنيات والعصبيات العامّية المتأصّلة لديهم قبل مجيئهم إلى الحوزة (حوزة العلوم الدينية)، حتى إننا نجد بعض الأفراد لم يفلحوا في إبعاد أذهانهم وأفكارهم عنها إلى آخر سنيّ حياتهم»([[115]](#footnote-116)) .

ولم يُوضّح ماذا يقصد من قوله «العصبيات العامّية»؟

ولو كان يقصد بذلك تلك المسائل التي يتمسك بها المتدينون ولها جذور متأصّلة في الدين والمذهب، وتتقاطع معها قضية الانفتاح الفكري المعاصرة، فمن المؤكّد وجود مثل هذه المسائل ويفتخر بها المتدينون، ولكن لو كان يقصد المسائل التي لا أساس لها في «الشريعة الحقّة»، فإنّ التصريح بذلك والإيحاء للمخاطب بأنّه توجد في الدائرة الشيعية مثل هذه المسائل، يعدّ أمراً يستدعي المزيد من التأمّل؛ لأنّ من يمتلك المعرفة الكاملة بالحوزات الدينية لأتباع أهل البيت^، يدرك جيداً أنّه يتم في تلك المراكز تناول المواضيع العلمية المختلفة والدقيقة، في المجالات الدينية والمذهبية، من قبيل: التفسير، والحديث، والكلام، والفقه والأُصول. وغير ذلك بالنقد والدراسة المعمّقة، وشكّلت الحوزات الدينية الشيعية منذ القدم ـ ولله الحمد ـ مهداً للانفتاح الفكري الديني ومظهراً له، ولو حدث ـ وإن كانت خلاف ذلك ـ في حالات نادرة جداً، فلا ينبغي تعميم ذلك على كلّ الحوزات العلمية والإيحاء بأنّ الذهنيات والعصبيات العامّية مثلت مانعاً كبيراً أمام الانفتاح الفكري الحوزوي، وكأنّ الحوزة الدينية الشيعية قد ابتليت بهذه الأزمة الفكرية ـ والعياذ بالله.

2ـ الأصول والفروع بين الثوابت والاجتهادات

يقول سماحة الأُستاذ في معرض تحفّظه على «الاعتقاد بأحقيته المطلقة».

«إذا كان الإنسان متفائلاً في كلّ زمان ومكان بما لـه من فهم واجتهاد، فإنّ ذلك سيؤدي إلى عدم توصّلـه إلى اكتشاف بعض الحقائق. وبناءً على ذلك، يجب عليه أن لا يعتقد بأن الحق معه في كل الأُمور، ولذلك نجد أنّ المجتهدين يكتبون في بداية الرسائل العملية: «إنّ العمل بهذه الرسالة مجزئ ومبرئ للذمة»؛ أي، عدم الظن بأن ما جاء في الرسالة هو الحقّ والصواب»([[116]](#footnote-117)).

هنا لابدّ من التذكير بهذه النقطة، وهي أنّ المسائل على قسمين:

**أ ـ المسائل الضرورية:** وتشمل هذه المجموعة أُصول الدين وضروريات المذهب، والتي هي من ضمن الأُصول الثابتة وغير القابلة للتغيير، وهو ما اتفق عليه الماضون بالإجماع؛ ذلك أنّ جميع هذه المسائل إنّما هو «حق مطلق» لا محالة، وكل ما هو مخالف لها إنّما هو «باطلٌ مطلق» ومرفوض ولا مجال لأيّ نوع من أنواع الاجتهاد فيه.

**ب ـ المسائل النظرية:** وتشمل هذه المجموعة الفروع الاجتهادية والمسائل الدينية الأُخرى التي يدور حولها النقاش والحوار، والاختلاف في وجهات النظر بشأنها ـ حيث إنّ الاجتهاد في هذه المسائل هو أمرٌ ليس بالقليل أبداً ـ وقد خاض العلماء الأجلاّء في هذا المسار من خلال التزامهم بالقواعد العلمية والأُصول المتقنة في هذا الباب، كما أنّه ليس خافياً على أحد أنّ إحدى خصائص مذهب أهل البيت^ المميزة لـه عن سائر الفرق والمذاهب الإسلامية الأُخر، هو الإبقاء على باب الاجتهاد مفتوحاً. وأنّ ما استند إليه بخصوص ما دأب عليه المجتهدون قائلاً: «إنّ المجتهدين يكتبون في بداية الرسائل العملية: «العمل بهذه الرسالة مجزئ»، يشير إلى أنّ سماحة الأُستاذ قد خلط الأوراق بكلامه هذا، كما هو واضح جيداً من تصريحاته السابقة؛ لأنّه يعلم جيداً أنه لا مجال للاجتهاد أو التقليد في باب الأُصول وضروريات الدين، وأنّ القول بأنّ العمل بما جاء في الرسائل العملية مجزئ إنما يختص بالمسائل النظرية والفروع الاجتهادية، ولا يختص بالأُصول وضروريات الدين والمذهب. وهذا الجانب من المسائل هو الذي يجب أن لا «يُعتقد بالأحقية المطلقة» فيه، وبناءً على ذلك؛ يبدو أنّ دليل الأُستاذ: أخصّ من ادّعائه.

3ـ مصادر التاريخ

تطرق الأُستاذ([[117]](#footnote-118)) المحترم إلى الحديث عن بعض الأُمور حول «أخذ التاريخ الإسلامي من المصادر الأُولى»، حيث يمكن حمل كلامه على «البُعد الإيجابي» للقضية، ولكنّ الرأي الآخر تجاه هذه المسألة يقول: بأنّ الكثير من المصادر الأُولى التي أشار إليها، تشتمل على أُمور باطلة وتأريخ كاذب، حيث يجب على الباحث هنا أن يكون على معرفة تامّة بهذا الموضوع، لكي يصبح بإمكانه التمييز بين «الصالح» و «الطالح» بنظرة ثاقبة، وأن لا يعتمد عليها بشكل كامل، ظناً منه بأنّ هذه الكتب هي «المصادر الأساسية للتأريخ الإسلامي». كما يجب على الباحث أن يتعامل بحذر شديد مع ما يطرح اليوم تحت عنوان الأبحاث الحديثة في القضايا التأريخية؛ لكي لا يقع في شراك الباطل وأهله.

4ـ هل حقاً نقوّم بني أميّة بما شيدوه من أبنية في الأندلس؟!!

اعتبر سماحة الأُستاذ أنّ السفر إلى البلدان الإسلامية هو أفضل أُسلوب للانفتاح الفكري الحوزوي، ويقول بهذا الصدد: «عندما نسافر إلى إسبانيا ونشاهد تلك الشواهد الإسلامية هناك، فإنّ أذهاننا تتّجه إلى هذه النقطة، وهي أنّ بني أُميّة هؤلاء، ذهبوا إلى هناك في أواخر القرن الهجري الأوّل وبداية القرن الهجري الثالث، وفتحوها وشيّدوا فيها أرقى أنواع الحضارة الإسلامية»([[118]](#footnote-119)) .

وفي الردّ على هذا القول لابدّ أن نقول: يبدو أنّ الأمر قد اختلط عليه: لأنّ حقيقة الحضارة الإسلامية إنما تتمثل بثقافتها الأصيلة والحقائق الواضحة للدين الإسلامي الحنيف، وليس بالمساجد المشيّدة والمظاهر الإسلامية الأُخر ـ بغض النظر عن أنه كيف يمكن أن يكون التأكيد على السفر إلى الدول الإسلامية كأفضل أسلوب للوصول إلى حالة «الانفتاح الفكري الحوزوي».

نعم، إنّ الأمر الذي لا يمكن إنكاره، هو أنّ بني أُمية قد قاموا بنشر الإسلام الممسوخ الذي أصبح فيه «ما حرّمه الله» حلالاً و «ما أحلّه الله» حراماً، ولا يعمل فيه بالأحكام الإلهية والواجبات الدينية([[119]](#footnote-120)) .

الإسلام الذي لم يكن فيه شيء سوى «الترويج للناصبية» ودفع الناس عن منهج أهل البيت^.

الإسلام الذي كان يدعو إلى ترويج فكرة «الطاعة المطلقة» لخلفاء الجور.

وأيّ إسلامٍ هذا الذي تُسفك فيه الدماء الطاهرة لسبط رسول الله‘، وتُساق فيه حرائر الوحي والنبوة أُسارى بتلك الصورة المفجعة المؤلمة؟!! وأيّ إسلام هذا الذي...

ومما لا شك فيه، أنّ أي باحث لـه بعض الدراسات عن سلوك الأُمويين، سيجد أنهم أبعد الحكام المسلمين ـ إن صحّ التعبير ـ عن التعاليم الدينية والثقافة الإسلامية الأصيلة؛ إذن كيف يمكن لهذه «الشجرة الملعونة» أن تشيّد أكبر صرحٍ للحضارة الإسلامية في الأندلس والبلاد الأُخر؟! إلاّ إذا كان يقصد بـ «الحضارة الإسلامية» تلك البنايات المشيّدة.

أليست أكثر الأزمات التي يعاني منها المسلمون اليوم، هي نتاج من ادّعى الزهد والعبودية في ظاهره، وأسس أساس الظلم في ذلك العهد اللامبارك وروّج له؟

وبناء على ذلك، فإنّ «الإسلام» ليس عبارة عن مجموعة من المساجد والمظاهر الأُخر، ولو كان الأمر كذلك، فإنّ «الوهابية» تقدّم لنا اليوم أرقى حضارة إسلامية في العالم!!! وبالإضافة إلى ذلك يجب أن نقول: إنّ بني أُمية كانوا بصدد إحلال «الإسلام الممسوخ» بدل «الإسلام المحمدي الأصيل»، ولم يتوانوا عن أي مسعىً في هذا السبيل، ولذلك فإنّ قيامهم ببناء المساجد الكبيرة وأمثال ذلك، أنما هو في إطار تفعيل مخططهم في التآمر. كما هو الحال في الوقت الحاضر أيضاً. حيث كان مجرم القرن،. صدام الكافر، منهمكاً بتشييد وإعمار ألف مسجد، وكما يقوم رؤساء بعض الدول المجاورة بالمبادرة إلى بناء وترميم الكثير من المساجد في مختلف مناطق العالم.

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| افتح بصيرة قلبك لترى الروح |  | وتشاهد كلّ ما هو غير مرئيّ |

ومن المؤكّد أنّ الأُستاذ الكريم على اطّلاع بشأن ما ورد حول بني أُميّة. وعليه، لم يكن من اللائق به أن يُخدع بظاهرهم ومظاهرهم.

5ـ نصوص الدين تحكي بنفسها عن بني أميّة

ومن المناسب هنا أن ننقل بعض الآيات والروايات التي وردت بشأن «بني أُميّة»، من باب التذكير، على أمل أن تؤدّي دورها في المزيد من التبصير بحقيقة هذه الفئة الضالّة.

الآية الأولى: ﴿**وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي القُرْآنِ وَنُخَوِّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاَّ طُغْيَانًا كَبِيرًا**﴾([[120]](#footnote-121)) (الإسراء: 60).

وهذه بعض الروايات التي وردت بخصوص هذه الآية:

1 ـ أخرج ابن مردويه عن الحسين بن علي× أنّ رسول الله‘ أصبح وهو مهموم، فقيل مالكَ يا رسول الله؟ فقال: «إني أُريت في المنام كأن بني أُمية يتعاورون منبري هذا، فقيل، يا رسول الله لا تهتم فإنّها دنيا تنالهم، فأنزل الله: **وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ**([[121]](#footnote-122)).

2 ـ أخرج ابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي في (الدلائل) وابن عساكر عن سعيد ابن المسيب قال: رأى رسول الله’ بني أُمية على المنابر فساءه ذلك، فأوحى الله إليه إنّما هي دنيا أُعطوها فقرّت عينه، وهي قوله: **وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ**؛ يعني بلاءً للناس([[122]](#footnote-123)).

3 ـ أخرج ابن جرير عن سهل بن سعد رضي الله عنه قال: رأى رسول الله’ بني فلان ينزون على منبره نزو القردة، فساءه ذلك. فما استجمع ضاحكاً حتى مات، وأنزل الله: **وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ** ([[123]](#footnote-124)).

4 ـ أخرج ابن أبي حاتم عن يعلى بن مرة، قال: قال رسول الله’: «أُريت بني أُمية على منابر الأرض، وسيتملّكونكم فتجدونهم أرباب سوء» واهتمّ رسول الله’ لذلك، فأنزل الله: ﴿**وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلاَّ فِتْنَةً لِّلنَّاسِ**﴾ ([[124]](#footnote-125)).

وقال الآلوسي أيضاً في تفسير هذه الآية ما يلي: >ومعنى جعل ذلك فتنة للناس جعله بلاء لهم ومختبراً، وبذلك فسّره ابن المسيّب، وكان هذا بالنسبة إلى خلفائهم الذين فعلوا ما فعلوا، وعدلوا عن سنن الحق ما عدلوا، وما بعده بالنسبة إلى ما عدا خلفاءهم ممن كان عندهم عاملاً وللخبائث فاعلاً، أو ممن كان من أعوانهم كيفما كان. ويحتمل أن يكون المراد: ما جعلنا خلافتهم وما جعلناهم أنفسهم إلاّ فتنة، وفيه من المبالغة في ذمهم ما فيه، وجعل ضمير «نخوّفهم» على هذا لما كان لـه أولاً أو الشجرة باعتبار أنّ المراد بها بنو أُميّة ولعنهم لما صدر منهم من استباحة الدماء المعصومة والفروج المحصّنة وأخذ الأموال من غير حلّها، ومنع الحقوق عن أهلها، وتبديل الأحكام والحكم بغير ما أنزل الله تعالى على نبيه عليه وعلى آله الصلاة والسلام، إلى غير ذلك من القبائح العظام والمخازي الجسام التي لا تكاد تنسى مدى الليالي والأيام، وجاء لعنهم في القرآن إما على الخصوص ـ كما زعمته الشيعة ـ أو على العموم ـ كما نقول ـ فقد قال سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ**﴾، وقال عزّ وجلّ: ﴿**فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ وَتُقَطِّعُوا أَرْحَامَكُمْ \* أُوْلَئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَى أَبْصَارَهُمْ**﴾ إلى آيات أُخر، ودخولهم في عموم ذلك يكاد يكون دخولاً أولياً<([[125]](#footnote-126)).

الآية الثانية: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَةَ اللّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ\* جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ \* وَجَعَلُواْ لِلّهِ أَندَادًا لِّيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعُواْ فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ**﴾ (إبراهيم: 28 ـ 30).

ومن الروايات التي وردت عقب هذه الآية الشريفة ما يلي:

1 ـ عن عمر بن الخطّاب في قوله: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُواْ نِعْمَةَ اللّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ**﴾. قال: «هما الأفجران من قريش: بنو المغيرة وبنو أُمية، فأمّا بنو المغيرة فكفيتموهم يوم بدر، وأمّا بنو أُميّة فمتّعوا إلى حين»([[126]](#footnote-127)).

2 ـ عن علي× في قوله عزّ وجلّ: **وَأَحَلُّواْ قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ**: قال: «هم الأفجران من قريش، بنو أُمية وبنو المغيرة، فأمّا بَنو المغيرة فقد قطع الله دابرهم يوم بدر، وأمّا بنو أُميّة فمتّعوا إلى حين»([[127]](#footnote-128)) .

الآية الثالثة: ﴿**لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ**﴾([[128]](#footnote-129)).

بعض الروايات التي وردت عقب هذه الآية بخصوص تفسيرها كما يلي:

1 ـ أخرج الخطيب في تأريخه عن ابن عباس، قال: رأى رسول الله‘ بني أُميّة على منبره فساءه ذلك، فأوحى الله إليه: إنّما هو ملك يصيبونه فنزلت: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ**...﴾([[129]](#footnote-130)).

2 ـ أخرج الترمذي عن يوسف بن سعد، قال: قام رجل إلى الحسن بن علي× بعدما بايع معاوية، فقال: سوّدت وجوه المؤمنين، أو: يا مسوّد وجوه المؤمنين، فقال: لا تؤنبني رحمك الله، فإنّ النبي‘ أُري بني أُميّة على منبره فساءه ذلك فنزلت: ﴿**إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ**﴾([[130]](#footnote-131)) يا محمد؛ يعني، «نهراً في الجنة» ونزلت هذه الآية: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ**﴾ ويملكها بعدك بنو أمية. قال الحاكم: هذا الإسناد صحيح([[131]](#footnote-132)).

**وهناك بعض الروايات الواردة في ذم بني أمية:**

1 ـ عن أبي سالم، حمران بن جابر، قال: سمعت رسول الله‘ يقول: «ويل لبني أمية» ثلاث مرّات([[132]](#footnote-133)).

2 ـ عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال رسول الله‘: «إنّ أهل بيتي سيلقون من بعدي من أُمتي قتلاً وتشريداً، وإنّ أشدّ قومنا لنا بغضاً بنو أُميّة وبنو المغيرة وبنو مخزوم». يقول الحاكم النيسابوري: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يُخرِجاه([[133]](#footnote-134)).

3 ـ عن أبي برزة الأسلمي، قال: «كان أبغض الأحياء إلى رسول الله‘ بنو أُميّة وبنو حنيفة وثقيف». يقول الحاكم النيسابوري: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرِجاه([[134]](#footnote-135)).

4 ـ عن عبدالله بن الزبير، قال: قال رسول الله‘: «لا تقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون كذاباً منهم مسيلمة والعنسي والمختار، وشرّ القبائل العرب بنو أمية وبنو حنيفة وثقيف»([[135]](#footnote-136)).

5 ـ عن بجالة بن عبدة التميمي، قال: قلت لعمران بن حصين: حدثني عن أبغض الناس إلى رسول الله‘ قال: «تكتم عليَّ حتى أموت»؟ قلت: نعم، قال: «بنو أمية وثقيف وبنو حنيفة»([[136]](#footnote-137)).

وقد استطرد الأُستاذ الكريم حديثه قائلاً: «وهذه الآثار، تلفت أنظارنا إلى القضية التالية، وهي كيف أنهم نجحوا في إخراج الإسلام من محيط محدود، وأن يصبحوا مصدر إلهام للأوروبيين من خلال الفتوحات الباهرة في أوروبا وانتشار العلوم والحضارة الإسلامية».

حقاً، إنّ هذا الأمر ليدعو إلى التساؤل: هل إنّ بني أمية نقلوا الثقافة والحضارة الإسلامية الأصيلة إلى الأوروبيين أم الإسلام الأُموي الممسوخ؟ ألم تكن ثورة الإمام الحسين× على هذا الإسلام المزعوم؟!! ألم يقل×: «ألا ترون أنّ الحق لا يعمل به والباطل لا يُتناهى عنه».

ولو أنهم أصبحوا مصدر إلهام للغرب ونقلوا لهم ـ حسب تصريح الأُستاذ ـ العلوم والحضارة الإسلامية، لكان من الأجدر بهم أن ينشروا ذلك في البلاد الإسلامية أوّلاً، لا أن يجعلوا المسلمين في حالةٍ من الجهل والضلالة، ويدعونهم إلى الطاعة العمياء واقتفاء أثرهم، ويقومون بنشر العقائد الفاسدة، من قبيل: الإرجاء والجبر ....

أيُّها الأُستاذ الكريم! إنّ بني أميّة المتحضّرين هؤلاء حسبما يزعمون! ارتكبوا بحق أهل البيت^ في كربلاء تلك المصائب المؤلمة الدامية التي لم ترتكب من أي أمةٍ ضد شرار خلقها([[137]](#footnote-138)).. ولو أردنا أن نتحدث عن الأفعال والأقوال القذرة لهذه الشجرة الملعونة، فإننا سنحتاج إلى عشرات المجلّدات.

ومما لا شكَّ فيه أنّ الأُستاذ مطّلع تماماً على هذه المواضيع. ومن ناحية أُخرى، لا يمكن أن تصبح مسألة الفتوحات في أوروبا ميزةً لهم بأي شكل من الأشكال. ونكتفي في هذا الصدد بنقل حديث واحد عن السيد ابن طاووس&، إذ يقول بهذا الخصوص:

إن فتح البلاد والتسلّط على العباد قد جرى أكثرهُ على يد أهل الفساد، وعلى يد من لم يقصد به رضى سلطان العباد ... وقد فتح جهّال ملوك بني أُميّة وسفهاؤهم الذين كانوا عاراً على الإسلام والمسلمين من بلاد الكفر ما لم يبلغ إليه الذين تقدّموا على أمير المؤمنين×، ولم يدلّ ذلك على صلاح بني أُمية المفتضحين الجاهلين([[138]](#footnote-139)).

ولو أخذنا بنظر الاعتبار عبارة «ولعن الله بني أُمية قاطبةً» الواردة في زيارة عاشوراء فلن يبقَ أدنى مجال للشك لكي يقال بعدئذٍ: «إنّ فتح الأندلس وانتقال الحضارة الإسلامية ... وغير ذلك إنّما تحقق على أيدي الصلحاء من بني أُمية، وأنّ بني أُمية ليسوا خبثاء ومنحرفين عقائدياً قاطبةً» كما قد يتصور ذلك أحياناً بعض الأفراد غير المطلعين على حقائق الأُمور([[139]](#footnote-140)).

6ـ هل هكذا تقوَّم الدولة العثمانية؟!

يقول الأُستاذ في حديثه: «من الأماكن الأُخر التي تكشف عن عظمة الإسلام هي تركيا، حيث قام الخلفاء العثمانيون ببناء مساجد عظيمة هناك، وعملوا على نشر الإسلام وإيصاله إلى قلب أوروبا»([[140]](#footnote-141)).

وتجدر الإشارة إلى أنّ الحكام العثمانيين كانوا يعملون على إشاعة منهجهم وأهدافهم، مثل خلفاء بني أُمية تماماً، ولم يكن توسعهم بهدف نشر الإسلام الأصيل والحقيقي، بل بهدف تثبيت دعائم إمبراطوريتهم الفاسدة. وقد ارتكب حكامهم الظلمة الفاسدون مجازر جماعية بحق أتباع مذهب أهل البيت^، إذ لا يسع المجال هنا لبيان تفصيل ذلك، والمؤكّد أنّ ذلك ليس خافياً على الأُستاذ المحترم.

ويواصل الأُستاذ حديثه قائلاً: «إنّ مشاهدة تلك الآثار وإقامة هذا التواصل، تحمل الإنسان على إعادة النظر بأفكاره وبعدم الاعتقاد بأنّ الإيمان بالإسلام أمر يختص بنا فقط»([[141]](#footnote-142)).

وفي هذا الكلام يتم الإيحاء بالقول بأنّ الحوزات الدينية الشيعية وأتباع المذهب الشيعي، يعتبرون الإيمان بالإسلام أمراً يقتصر عليهم فقط، ويجب عليهم إعادة النظر بطروحاتهم وتطوير أفكارهم، والاعتراف بإسلامية الآخرين أيضاً؛ لغرض الانعتاق من هذه النظرة الضيقة والأُفق المحدود والدخول إلى عالم الانفتاح الفكري.

ويعلم الأُستاذ الكريم جيداً أنه لا وجود لمثل هذه الرؤية في المذهب الشيعي، وأنّ الكتب الفقهية وفتاوى فقهاء الطائفة، تقول بطهارة المخالفين للمذهب، باستثناء النواصب، والغلاة والمجسّمة، وتحكم عليهم بأنهم مسلمون.

وأرجو أن لا تخفى عليكم هذه المسألة، كما أشرنا إلى ذلك، من أنّ المراد   
بـ «الإسلام» ليس تشييد المباني العظيمة والمساجد الكبيرة.

ويقول الأُستاذ الكريم خلال اللقاء: «لقد ساهم جميع المسلمين في الفتوحات الإسلامية، حتى إنّ مقدار مساهمة الآخرين كانت أكثر من مساهمتنا بكثير»([[142]](#footnote-143)).

وفي الردّ على هذا الكلام لابدّ من القول بأنّ النصيب الأكبر للمخالفين للمذهب لا يعدّ مكسباً لهم؛ لأنّ السلطة والحكم كانت بأيدي المخالفين، وأكثرية الناس المؤيّدين لسلاطين الجور كانوا يقاتلون تحت لوائهم. ولكن القتال بأمر السلطان الجائر غير جائز في مذهب أهل البيت^، كما سيتم توضيح ذلك لاحقاً، إن شاء الله. أضف إلى ذلك أنّ فتوحات الحكّام وسلاطين الجور ـ وكما تمّ توضيح ذلك آنفاً ـ إنما كانت بهدف توسيع رقعة حكمهم.

7ـ لماذا تحميل الشيعة مسؤولية هزيمة الأندلس؟!!

وحول عوامل انكسار المسلمين وهزيمتهم في الأندلس، فإنّ الأُستاذ الكريم يشير إلى ذلك بقولـه: «أحد العوامل التي تسببت في أن يفقد المسلمون ذلك الموقع ـ فضلاً عن الاختلافات بين الحكّام ـ هو دخول الشيعة إلى الأندلس قادمين من المغرب، واستفحال المسألة الشيعية والسنية»([[143]](#footnote-144)).

ولعله يمكن القول: بأنّ نظرية الأُستاذ تخالف جميع النصوص والمصادر التأريخية؛ لأنّه حتى أعداء أهل البيت^ والشيعة؛ مثل ابن خلدون الناصبي([[144]](#footnote-145)) ـ وهو محلل تأريخي يحظى بقبول خاصّ لدى الكثير ممن يطلق عليهم بالمثقفين والمتنوّرين إن صح التعبير ـ حتى هذا الشخص لم يذكر سبباً كهذا لانكسار المسلمين في الأندلس، على الرغم من أنّ هذه القضية، حتى وإن كان لها حظٌ قليل من الحقيقة، إلاّ أنّها لا تستوجب إطلاقاً تضخيمها بهذا الشكل والتهجم على الشيعة بقساوة.

ولم يشر جميع المؤرخين أيضاً بمن فيهم مؤرخو السنّة المعاصرون إلى هذا العامل الذي تطرّق إلى ذكره الأُستاذ، بل إنّ جميع الباحثين والمحققين الذين كتبوا مطولاً حول «الأندلس» أشاروا فقط إلى اثنين من العوامل وهما:

أ ـ الاختلافات بين الحكام الأُمويين.

ب ـ فسادهم وعدم أهليتهم([[145]](#footnote-146)).

8 ـ لماذا بارك الإمام علي× والإمام السجّاد× الفتوحات؟

تحدث سماحة الأُستاذ حول الفتوحات بعد وفاة الرسول الأكرم‘ فقال: «ألم يبارك الإمام علي× هذه الفتوحات»([[146]](#footnote-147)).

**1 ـ** يجب أن يكون معلوماً أنّ تأييد «الفتوحات» لا يعني «تأييد السلطة». بل إنّ الإمام علياً× كان يقول ما يرى فيه مصلحة الإسلام في جميع الاستشارات لغرض إعلاء كلمة الإسلام ونشر نوره على سائر الأمصار ـ بصفته خليفة الرسول بلا منازع ـ ولو كان الإمام× هو الحاكم وبنفس الظروف الموجودة على الأرض، لقام بتلك الأعمال دون شك، أضف إلى ذلك أنّ الإمام× لو لم يضع آراءه بين يدي من بيدهم زمام الأُمور، فإنّ عواقب وخيمة كانت ستحلّ بالإسلام والمسلمين.

والدليل على هذا الأمر، قوله×:

«فلما رأيت راجعةً من الناس قد رجعت من الإسلام تدعو إلى محو دين محمد وملّة إبراهيم، خشيت إن أنا لم أنصر الإسلام وأهله، أرى فيه ثلماً وهدماً، تكون المصيبة عليَّ فيه أعظم من فوت ولاية أموركم التي إنّما هي متاع أيام قلائل، ثم تزول وتنقشع كما يزول وينقشع السحاب، فنهضت مع القوم في تلك الأحداث حتى زهق الباطل، وكانت كلمة الله هي العليا، وإن رغم الكافرون»([[147]](#footnote-148)).

**2ـ** ما نقل عن كتاب «الفتوح» لابن أعثم الكوفي، نستنتج منه النقطة المهمة التالية، وهي: أنّ هذا التأييد جاء بلحاظ الوعد الصادق للنبي الخاتم‘ وبالاستناد إلى قول الرسول الأعظم‘، كما جاء ذلك نقلاً عن «ابن الأعثم» أنّ الإمام أمير المؤمنين عليّاً× قال لأبي بكر مخاطباً إياه: «إن أرسلت الجيش فكن واثقاً من الفتح والظفر، وإن ذهبت بنفسك فثق بنصر الله، ففي كلا الحالين ستنجلي الأُمور ويقترن الفتح والظفر». فقال أبو بكر: «بشّرك الله يا أبا الحسن، ولكن قل: من أين لك هذا القول؟». فقال الإمام×: «لطالما سمعت من رسول الله‘ أنه قال: سيبقى الإسلام منصوراً على جميع الأديان حتى يوم القيامة وقيام الساعة»([[148]](#footnote-149)).

وبناءً على ذلك، فإنّ تأييد الإمام علي× ينطلق من «أصل الفتوحات»، وانطلاقاً من أن تلك الفتوحات كانت موافقة ومطابقة مع رأيه، لكنه لا يعبّر عن تأييد الحكّام أو يدلّ على كفائتهم وأهليتهم إطلاقاً. أضف إلى ذلك أنّ تلك الفتوحات لو تمت على يد الإمام علي× لكانت فتوحات حقيقية، ولتمّت بالأُسلوب الصحيح بكل تأكيد، ولاطّلع الناس أيضاً على خفايا وأسرار الفتوحات، دون أن يكون الغرض من «الفتوحات» فتح البلدان وتوسيع رقعة الدولة الإسلامية.

يقول سماحة الأُستاذ في مواصلة الحديث عن المواضيع السابقة ما يلي: «لقد كان الإمام السجاد× يدعو للمجاهدين، كما ورد ذلك في الصحيفة السجادية، فمن هم المجاهدون؟ هم أُولئك المجاهدون الذين كانوا يذهبون للجهاد بأمر الخلفاء للفتوحات الإسلامية»([[149]](#footnote-150)).

لابدّ من التأكيد هنا، على نقطتين مهمتين:

**أ ـ** إنّ دعاء الإمام السجّاد× في الصحيفة السجادية هو «لأهل الثغور»، أي حرّاس الحدود.

وحراسة الحدود أمرٌ «مستحب» على الإطلاق، حسبما ورد في الكتب الفقهية الشيعية، حتى لو كان الإمام المعصوم× غائباً، وحتى لو كان موجوداً في ظل الحكومة الجائرة([[150]](#footnote-151)).

نعم، ورد الدعاء في «الصحيفة السجادية» للمجاهدين الذين يمتلكون مواصفات خاصّة ـ كما جاء ذلك في دعاء الإمام السجاد× حيث يقول: «اللهم وإيّما غازٍ غزاهم من أهل ملّتك، أو مجاهد جاهدهم من أتباع سنّتك؛ ليكون دينك الأعلى وحزبك الأقوى وحظّك الأوفر ...»([[151]](#footnote-152)).

وليس مطلق الذين كانوا يذهبون إلى القتال بأمر خلفاء الجور آنذاك، وغالباً ما كانت لديهم أهدافٌ، ويحاربون في سبيل الترويج وتوسيع رقعة تلك الحكومات غير المشروعة.

وعندما سُئل الإمام الصادق× عن أمثال هؤلاء الأفراد، قال:

«يتعجّلون قتلةً في الدنيا وقتلةً في الآخرة، والله ما الشهيد إلاّ شيعتنا ولو ماتوا على فرشهم»([[152]](#footnote-153)).

**ب ـ** من المسلَّم به في فقه «الشيعة الإمامية»، أنّ «الجهاد» لن يكون مشروعاً إلاّ بأمر الإمام المعصوم× أو من ينصّبه هو لهذا الأمر([[153]](#footnote-154)). وأمّا «الجهاد» بأمر الخلفاء الجائرين فليس جائزاً على الإطلاق؛ لأنّ إطاعة هذه الأوامر والامتثال لها يؤدي إلى تقوية دعائم حكمهم، وهذا الأمر قد ورد النهي بحقّه([[154]](#footnote-155)).

وبناءً على ذلك، لو أنّ بعضاً من الشيعة قاتلوا تحت لواء سلاطين الجور، إنما كان ذلك بنيّة الدفاع عن صميم الإسلام، وليس بقصد تقوية تلك الحكومات، كما تمت الإشارة إلى ذلك في الروايات أيضاً.

ويتّضح مما سبق ذكره الإشكال الموجود في حديث «الأُستاذ واعظ زاده» حيث إنه قال: «الذين لا يعترفون بهذه الفتوحات ويقولون بأنها ليست من الإسلام بشيء، فما هو الإسلام إذن برأيهم؟!»([[155]](#footnote-156)).

9ـ كيف يكون الانفتاح الفكري يا سماحة الأستاذ؟!

وبعد ذلك يقول سماحة الأُستاذ:

«وعلى أية حال يجب علينا أن نعمل على توسيع نطاق تفكيرنا خارج دائرة التشيّع، وأن ننظر إلى الإسلام بشكل أوسع، وإذا لم نؤمن بذلك فليس بوسعنا أن نصبح من ذوي الانفتاح الفكري الإسلامي والحوزوي»([[156]](#footnote-157)).

لو كان يعني بذلك أن نؤمن بإسلام الأُمويين والناصبين وأضرابهم «فعلى الإسلام السلام». ولو كان يعني الإسلام الحقيقي الأصيل، فإنّ جميع المنصفين يعلمون بأنّ هذا النوع من الإسلام لا يمكن العثور عليه إلاّ في مذهب أهل البيت^.

وبناءً على ذلك، فإنّ التوسع الذي يتحدث عنه الأُستاذ، لا مكان له؛ لأنّ الدعوة إلى هذا النمط من التفكير تمثل في الحقيقة نوعاً من التخندق بإزاء الأوامر والتوجيهات التي وصلت إلينا من قبل أهل بيت العصمة والطهارة^([[157]](#footnote-158)).

ويواصل سماحة الأُستاذ حديثه قائلاً: «لقد كان زرارة وجماعة آخرون ممن كانوا يتتلمذون على يد الإمام الصادق× تلاميذ لدى أبي حنيفة في بادئ الأمر»([[158]](#footnote-159)). ويدعو في الهامش إلى مراجعة سيرة زرارة في «رجال الكشّي».

ومن الجدير بالذكر أنّ ما ذكره بشأن زرارة لم يُعثر عليه لا في رجال الكشّي ولا في كتب الرجال الأُخرى. أضف إلى ذلك أنّ وفاة أبي حنيفة وزرارة كلاهما في عام   
(150هـ)، وهذا يجعل مسألة تلمذة زرارة على يد أبي حنيفة أمراً مستبعداً.

ويتطرق الأُستاذ في جانب من اللقاء للحديث حول «العقلانية الفقهية» فيقول:

«العقل والعقلانية بالمعنى الصحيح لهما، هو ما كانت عليه المعتزلة»([[159]](#footnote-160)).

وفي الردّ على هذا الكلام لابدّ أن نقول وبشكل مختصر: ألم يكن العقل والعقلانية موجودين في المدرسة الفكرية والفقهية لأهل البيت^ بمعناهما الصحيح؟!

وبناءً على أية قاعدة عدلتم عن هذا الأمر وتدّعون هذا الادّعاء؟ على الرغم من أنكم تعلمون جيداً أنّ عقلانية المعتزلة ومدرستهم الفكرية لا تخلو من إشكالات حقيقية، وأنه لمن المستبعد عدم ملاحظة الأُستاذ المحترم للروايات الكثيرة الواردة عن طريق أهل البيت^ حول «العقلانية الفقهية»!

فهل من المنصف حقاً لمن أمضى فترة طويلة من عمره في الحوزات العلمية الشيعية، أن يتحدث بهذه اللهجة، وهو في مقام تبيين السبل والحلول المناسبة للتعاطي مع مسألة الانفتاح الفكري الحوزوي؟!

10ـ هل ابتعد الشيعة عن «السنّة»؟

وخلال حديث الأُستاذ وهو يُشير إلى بعض إخفاقات الانفتاح الفكري الحوزوي والموانع والعراقيل الموجودة، يعبّر سماحته عن ذلك بقوله:

«من أكبر الموانع الفكرية لهذا النوع من الانفتاح، هو أن ينحو الشخص إلى الجمود على العترة، ويقول: «القرآن والعترة»، وينفي السنّة، التي نقلها أهل السنّة في كتبهم عن رسول الله‘»([[160]](#footnote-161)).

يعلم الأُستاذ جيداً أنه لا يمكن القبول بكل ما ورد باسم «السنّة» والتسليم به دون تفحّص ـ حتى لو ورد ذلك في كتب الشيعة أيضاً ـ بل لابدّ من امتلاكه لشروط الحجية الواردة بشكل مفصّل في الكتب الأُصولية.

وبغض النظر عن هذا الأمر، فهناك رؤية منفتحة تجاه روايات أهل السنّة في الحوزات الدينية الشيعية، ويتمثّل ذلك بالقبول بالروايات الواردة عن طرقهم بشرط أن يكون الراوي «ثقة»، كما أنهم كتبوا بحوثاً مفصّلة في علم دراية الحديث تحت عنوان الأحاديث «الموثَّقة» و «القوية».

ولذلك فإني أرى أنّ فقهاء الشيعة وعلماء المذهب قد تمسّكوا في بعض الحالات بالروايات المنقولة عن طريق أهل السنّة وسائر المخالفين، وذلك لأنّ الرواة كانوا ثقات، وباستطاعة الأُستاذ المحترم أن يستخرج ذلك من «الكتب الأربعة» وغيرها.

وكان تعامل الطائفة الإمامية الناجية فيما مضى ولحدّ الآن، وكما أشار إلى ذلك «المرحوم شيخ الطائفة الطوسي&» على هذا المنهج:

«عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلّوب ونوح بن درّاج والسكوني وغيرهم من العامّة عن أئمتنا^ في ما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه»([[161]](#footnote-162)).

وبناءً على ذلك، فإنّ مجرد كون الراوي سنيّاً لن يكون مدعاةً لردّ حديثه، كما سعى الأُستاذ إلى الإيحاء إلى هذا الموضوع، بل لو كان الراوي من السنّة الثقات، فإنّ حديثه معتبر، وإن لم يكن ثقة فإنّ حديثه غير مقبول بنفس المستوى الذي لم يقبل فيه حديث الراوي الشيعي «غير الثقة».

أضف إلى ذلك أنّ عدداً من الأحاديث المشهورة المستند إليها في فقه الشيعة مذكورة بشكل مسند فقط في كتب الحديث لأهل السنّة، من قبيل: حديث «الجبّ»، وحديث «إصابة وخطأ المجتهد» وحديث «على اليد ما أخذت» ... وغيرها.

**وخلاصة القول،** إنّ قبول أو ردّ أي حديث وسُنّة أنما يستند إلى ضوابط وقواعد علمية مقرّرة، وليس على التعصّب، كما يُستفاد ذلك بشكل واضح من تصريحات الأُستاذ.

وإنّ ما يدعو للمزيد من التعجّب والأسف أن يصرح حضرة الأُستاذ بهذه الآراء، إلى الرغم من أنه قد أمضى عُمراً في الحوزات الدينية المقدّسة في النجف وقم ومشهد ـ «والعصمة لأهلها» كما يقال ـ وأكثر عجباً وأعمق أسفاً قوله الذي يدّعي فيه أنّ:

«الجمود على العترة يعدّ أكبر مانع فكريّ للانفتاح الفكري الحوزوي»! «سبحان الله».

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| يا ناعي الإسلام قم فانعه |  | قد مات عُرفٌ وبدا منكر |

ومما تجدر الإشارة إليه، لو أنّ الأُستاذ قد أخذ بنظر الاعتبار ما تطرقنا إليه آنفاً، لما تفوّه بمثل هذا الكلام؛ ذلك أنّ إحدى أبرز المدلولات «حديث الثقلين» هو إثبات المرجعية العلمية للعترة الطاهرة^؛ لأنّهم الثقل الأصغر، والقرآن هو الثقل الأكبر. وهما صنوان وقرينان لبعضهما البعض.

وبناءً على ذلك، فإنّ «السنّة الصحيحة والأصيلة» هي التي تُنقل عن طريقهم، أو تحظى بموافقتهم، وليس كل ما يرويه الآخرون باسم السنّة النبوية، بدون التوقيع عليها من قبل العترة الطاهرة^.

وعليه، فإنّ السنّة النقيّة وغير الممزوجة بالبدع والآراء الشخصية، إنما تنحصر فقط في السنّة التي تصل إلينا عن العترة الطاهرة^ بطريق معتبر، أو حظيت بموافقتهم وتأييدهم لها، وهذا الموضوع واضحٌ تماماً، وهو ما يتبادر إلى الأذهان غير المشوبة بالشبهات من حديث الثقلين.

قال أبو جعفر× لسلمة بن كهيل والحكم بن عتيبة: «شرِّقا وغرِّبا فلا تجدان علماً صحيحاً إلاّ شيئاً خرج من عندنا أهل البيت»([[162]](#footnote-163)).

وعن فضيل بن يسار قال: سمعت أبا جعفر× يقول: «كل ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل»([[163]](#footnote-164)).

وبناءً على ذلك، فإنّ التفريق بين العترة والسنّة كما يسعى إلى ذلك البعض، هو أمرٌ باطل دون شك، ويعدّ مخالفةً للأحاديث الثاقبة.

ومما سبق يتضح للقارئ الكريم الإشكال الموجود في حديث الأُستاذ الذي قال فيه: «إنّ عدم الاكتراث بالسنّة الموجودة الآن بين أهل السنّة وفي كتبهم على اعتبار أننا نمتلك العترة، ولنا بالعترة الكفاية عن السنّة، أنّما يمثل الجمود الفكري ... وأوّل مانع فكري في مجال الفقه»([[164]](#footnote-165)).

مناقشة حديث «كتاب الله وسنــتي»

وقيل للأُستاذ خلال اللقاء: «لعلَّ تأكيد فقهاء الشيعة على العترة ينطلق من ذكر لفظة «عترتي» في حديث النبي‘». قال سماحته في معرض إجابته على ذلك: من المؤكّد أن لفظة «سنتي» ولفظة «عترتي» قد وردتا في الرواية. ويذكر الموضوع التالي كدليل على هذا الادّعاء، وذلك أنّ المرحوم الكليني يذكر في كتاب الكافي، في باب «العلم والعالم» باباً بعنوان «الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب» ويذكر فيه مجموعة من الأحاديث على أنّ «سنّة النبي‘» كالقرآن، تعدّ معياراً لردّ وقبول الأشياء التي تُنسب إلى «الدين»([[165]](#footnote-166)).

وكان رأي الشخص الذي أجرى اللقاء أنّ لفظة «عترتي» قد جاءت في حديث الثقلين المتواتر، وهذا هو السبب في تأكيد فقهاء الشيعة على العترة، ولكن الأُستاذ الكريم قال في جوابه: من المؤكّد أنّ لفظة «سنّتي» كانت موجودة أيضاً. حيث إنّ جواب الأُستاذ هذا جدير بالمناقشة:

لأنّه من المؤكّد أنّ لفظة «سنتي» لم تكن موجودة، بل إنّ لفظة «عترتي» و «أهل بيتي» هي التي كانت موجودة، كما ورد ذلك في الروايات المختلفة لـ «حديث الثقلين»، لدى كلتا الفرقتين.

نعم، نلاحظ لفظة «سنّتي» في بعض الروايات الواردة عن طريق أهل السنّة، حيث سنقوم هنا بنقد ودراسة تلك الروايات بشكل مختصر.

روي هذا الحديث بـ «خمسة طرق»، حيث سنقوم بمناقشة كل منها على حدة:

**أولاً ـ** مالك في الموطأ، كتاب القدر «باب النهي عن القدر» الحديث الثالث: حدثني عن مالك، أنّه بلغه أنّ رسول الله‘ قال: «تركت فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسّكتم بهما، كتاب الله وسنّة نبيّه».

**والإشكال** في هذا الحديث أن «مالك» ينقله على شكل بلاغ فيقول: «بلغني». وهذا النوع من الروايات بما أنها منقولة بشكل «مرسل» ورواتها مجهولون، فهي ليست بحجة.

**ثانياً ـ** ابن عبدالبر، التمهيد 14: 384:

قال: حدثنا عبدالرحمن بن يحيى قال: حدثنا أحمد بن سعيد، قال: حدثنا محمد ابن إبراهيم الديبلي، قال حدثنا علي بن زيد الفرائضي، قال حدثنا الحنيني عن كثير بن عبدالله بن عمرو بن عوف، عن جده قال: قال رسول الله‘: «تركت فيكم أمرين لن تضلّوا ما تمسّكتم بهما، كتاب الله وسنّة نبيّه».

وهناك ثلاثة أشخاص على الأقل في سند هذا الحديث متهمون بالضعف عند الرجاليين من أهل السنّة، حيث سنقوم بمناقشة أحوالهم.

**أ ـ** أبو الحسن علي بن زيد بن عبدالله الفرائضي.

قال ابن يونس: «تكلّموا فيه»([[166]](#footnote-167)).

**ب ـ** إسحاق بن إبراهيم الحنيني.

قال أبو حاتم: رأيت أحمد بن صالح لا يرضاه، وقال البخاري: في حديثه نظر وقال النسائي: ليس بثقة.

وقال أبو الفتح الأزدي: أخطأ في الحديث. وقال ابن عدي: ضعيف([[167]](#footnote-168)).

**ج ـ** كثير بن عبدالله بن عمرو اليشكري.

قال أحمد: «منكر الحديث ليس بشيء» وقال عبدالله بن أحمد: «ضرب أبي على حديث كثير بن عبدالله في المسند ولم يحدّثنا عنه».

وقال أبو خيثمة: قال لي أحمد: «لا تحدّث عنه شيئاً». قال ابن معين: «ضعيف الحديث». وقال مرّة: «ليس بشيء». وقال أبو داود: «كان أحد الكذّابين». وقال الشافعي: «ذلك أحد الكذّابين أو أحد أركان الكذب». وقال أبو زرعة: «واهي الحديث ليس بقوي». وقال النسائي والدارقطني: «متروك الحديث». وقال النسائي أيضاً: «ليس بثقة». وقال ابن حبان: «روى عن أبيه عن جدّه نسخة موضوعة لا يحلّ ذكرها في الكتب ولا الرواية عنه». وقال أبو نعيم: «ضعّفه علي بن المديني». وقال الحاكم: «حدّث عن أبيه عن جدّه نسخة فيها مناكير، وضعّفه الساجي ويعقوب بن سفوان وابن البرقي». وقال ابن عبدالبر: «مجمع على ضعفه». وقال الذهبي في الكاشف: «واهٍ»([[168]](#footnote-169)).

**ثالثاً ـ** نقل القاضي عياض في «الإلماع» بسنده عن سيف بن عمر عن أبان بن إسحاق الأسدي، عن صباح بن محمد، عن أبي حازم، عن أبي سعيد الخدري أنّ رسول الله‘ قال: «أيُّها الناس إنّي قد تركت فيكم الثقلين: كتاب الله وسنتي ....»([[169]](#footnote-170)).

وقد تمّ تضعيف ثلاثة أشخاص في سند هذا الحديث أيضاً:

**أ ـ** سيف بن عمر التميمي البرجمي.

قال ابن معين: «ضعيف الحديث». وقال مرة: «فُلَيْس خير منه». وقال أبو حاتم: «متروك الحديث، يشبه حديثه حديث الواقدي». وقال أبو داود: «ليس بشيء». وقال النسائي والدارقطني: «ضعيف». وقال ابن عدي: «بعض أحاديثه مشهورة، وعامتها منكرة لم يتابع عليها». وقال ابن حبان: «يروي الموضوعات عن الأثبات». قال: «وقالوا: إنّه كان يضع الحديث اتّهم بالزندقة». وقال الدارقطني: «متروك». وقال الحاكم: «اتّهم بالزندقة»([[170]](#footnote-171)).

**ب ـ** أبان بن إسحاق الأسدي الهمداني الكوفي.

قال الأزدي: «متروك الحديث»([[171]](#footnote-172)).

**ج ـ** صباح بن محمد بن أبي حازم البجلي الأحمسي الكوفي.

قال ابن حبان: «كان ممن يروي الموضوعات عن الثقات»([[172]](#footnote-173)).

**رابعاً:** قال الحاكم عن ابن أبي أويس، حدثني أبي، عن ثور بن زيد الديلي، عن عكرمة، عن ابن عباس، أن رسول الله**‘** خطب في حجة الوداع: «يا أيها الناس إني قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلّوا أبداً، كتاب الله وسنة نبيه.. »([[173]](#footnote-174)).

وفي سند هذا الحديث ثلاثة رواة مجروحين وهم:

**أ ـ** إسماعيل بن عبدالله بن أُويس، ابن أخت مالك.

قال ابن معين: «هو وأبوه ضعيفان». وقال أيضاً: «يسرقان الحديث» وقال أيضاً: «مخلِّط يكذب ليس بشيء». وقال النسائي: «ضعيف». وقال في موضع آخر: «غير ثقة». وقال النضر بن سلمة المروزي: «ابن أبي أُويس كذّاب». وقال سيف بن محمد: «ابن أبي أُويس كان يضع الحديث». وقال سلمة بن شبيب: «سمعت إسماعيل بن أبي أُويس يقول: ربّما كنت أضع الحديث لأهل المدينة إذا اختلفوا في شيءٍ فيما بينهم»([[174]](#footnote-175)).

**ب ـ** عبدالله بن عبدالله بن أُويس.

قال ابن معين: «ليس بقوي». وقال مرة: «أبو أُويس وابنه ضعيفان». وقال أيضاً: «أبو أُويس فيه ضعف». وقال ابن المديني: «كان عند أصحابنا ضعيفاً». وقال النسائي وأبو حاتم: «ليس بالقوي». وقال ابن معين: «ابن أبي أُويس وأبوه يسرقان الحديث»([[175]](#footnote-176)).

**ج ـ** ثور بن زيد الديلي، وكان ينسب إلى رأي الخوارج.

كما ورد في سند هذا الحديث «عكرمة البربري» وكان يُنسب إلى رأي الخوارج، ويكذب على ابن عباس([[176]](#footnote-177)).

**خامساً ـ** أخبرنا أبو بكر بن إسحاق الفقيه، أنبأنا محمد بن عيسى بن السكن الواسطي، حدثنا داود بن عمرو الضبّي، حدثنا صالح بن موسى الطلحي، عن عبدالعزيز بن رفيع، عن أبي صالح، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله‘: «إني قد تركت فيكم شيئين لن تضلّوا بعدهما: كتاب الله وسنتي»([[177]](#footnote-178)).

ويوجد في سند هذا الحديث صالح بن موسى بن عبدالله بن إسحاق الطلحي.

قال ابن معين: «ليس بشيء» وقال أيضاً: «صالح وإسحاق ابنا موسى ليسا بشيءٍ ولا يكتب حديثهما». وقال أيضاً: «ليس بثقة». وقال الجوزجاني: «ضعيف الحديث». وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: «ضعيف الحديث، منكر الحديث جداً، كثير المناكير عن الثقات»، قلت: يكتب حديثه؟ قال: «ليس يعجبني حديثه». وقال النسائي: «لا يكتب حديثه ضعيف». وقال أيضاً: «متروك الحديث». وقال العقيلي: «لا يتابع على شيءٍ من حديثه». وقال ابن حبان: «لا يجوز الاحتجاج به». وقال أبو نعيم: «متروك يروي المناكير». وقال الذهبي في الكاشف: «واهٍ». وقال ابن حجر في التقريب: «متروك»([[178]](#footnote-179)).

**والنتيجة** التي نخلص إليها أنّ جميع هذه الروايات غير ثابتة من حيث السند، بل ثبت وضعها بناءً على أُسس أهل السنّة أنفسهم.

وبهذا الصدد أيضاً، يقول المرحوم العلاّمة المحقق الإمام شرف الدين العاملي& فيما يتعلق بهذا الحديث([[179]](#footnote-180)):

«مضمون الحديث حق، لكن صدوره عن النبي‘ بلفظ «وسنتي» باطل، ومرمى راويه تضليل، والصحيح الثابت عن رسول الله‘ بلا كلام ـ وقد أخرجه مسلم وغيره ـ أنما هو بلفظ: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، باعتبار أنهم^ عيبة سنته التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، كالفرقان العظيم والذكر الحكيم».

ويستفاد من هذا القول أنّ هذا الحديث ـ وكبقية الأحاديث الأُخر ـ أنّما تم وضعه بهدف مواجهة الأحاديث الواردة في فضائل أهل البيت^ ومناقبهم، وبالتالي إعراض المسلمين عن أهل البيت وإقبالهم على سواهم، كما فعلوا في وضع الحديث القائل: «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الراشدين المهديّين».

وبالإضافة إلى هذه الإشكالات، فإنّ احتمال «التصحيف» قائم في هذا الحديث أيضاً؛ لأنّه من الممكن أن يكون قد روي بلفظ «نسبي»([[180]](#footnote-181)) أو «نسبتي»([[181]](#footnote-182))، حيث إنّ كلا اللفظين سيعود في معناه إلى «عترتي» و «أهل بيتي».

وأمّا دليل الأُستاذ على ادّعائه في قوله: «من المؤكّد وجود لفظ سنّتي» في الحديث، ففيه إشكال من وجهين:

**أولاً:** لا يوجد في كتاب الكافي بابٌ باسم «باب العلم والعالم»، بل يوجد كتاب «فضل العلم» و «باب الأخذ بالسنّة وشواهد الكتاب».

**ثانياً:** لم يكن الحوار يدور في أنه بإمكان سنّة النبي‘ أن تصبح معياراً كالقرآن في ردّ وقبول الأشياء التي تنسب إلى الدين أم لا؟ حتى يُجيب هو بهذا الشكل، بل إنّ النقاش هو في هذا الموضوع وهو: هل إنّ حديث «الثقلين» المتواتر ورد بلفظ «سنتي» أم لا؟

ومن المنصف القول بأنّ ما تفضل به لا علاقة لـه إطلاقاً بما هو متنازعٌ عليه، ولا يثبت ـ إطلاقاً ـ قطعه باليقين بوجود لفظ «سنّتي» أيضاً في حديث الثقلين، كما ادّعى ذلك في حديثه.

أضف إلى ذلك أنّ المراد من سنّة النبي‘ السنّة التي وردت عن طريق أهل البيت^ أو التي حظيت بقبولهم وتأييدهم لها، كما تشهد لذلك الأحاديث، وخاصّة حديث الثقلين، وليس كل ما نُقل بعنوان «سنّة النبي» ومن أي طريق كان، وإلاّ لو كان الأمر كذلك، فماذا يقول الأُستاذ الكريم بشأن صلاة «التراويح» والتكفير في الصلاة، وقول: «الصلاة خير من النوم» في الأذان ... وغير ذلك، والتي رويت تحت عنوان «السنّة» في كتب أهل السنّة؟

وأرى من الضروي بمكان أن نسأل الأُستاذ هذا السؤال، ما هو التصور الذي يحمله تجاه العترة الطاهرة^، لكي يرى هذه الازدواجية، والتعارض والانفصال بين العترة والسنّة؟

وهل أنّ «للعترة» مسؤولية سوى الدفاع عن الشريعة النبوية المطهّرة وحمايتها ونشر السنّة المحمدية على صاحبها وآله الصلاة والسلام؟!

وبناءً على ما تقدم، وعلى أنّ المرجعية في الفصل بين «السنّة» و «البدعة» تتمثّل بأهل البيت^ ـ لأنّهم المعصومون، والحماة الحقيقيون لسنّة النبي‘ وأعلم الأُمّة قاطبةً ـ اتضح لنا أنّ المراد من سنّة النبي، ليس مطلق السنّة النبوية الشريفة، بل خصوص ما روي من الطرق المعتبرة، كما بيّنا ذلك آنفاً.

11ـ وقفة مع «الخطوات الانفتاحية الشيعية على أهل السنّة»!!

وفيما يتعلق بخصوص الخطوات الانفتاحية الواعية في «مجال الفقه» تفضل سماحة الأُستاذ قائلاً:

«من إحدى الخطوات الانفتاحية الواعية التي اتخذت في «مجال الفقه» من قبل الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي والفقهاء من بعدهم، هو أنّهم أدخلوا الأدلّة الفقهية الأربعة للسنّة في الفقه الشيعي، بهدف إزالة جدار الفصل بين الفقه الشيعي والسنّي، وخلق حالة التناغم والانسجام بينهما، كما استخدموا نفس الألفاظ لإيجاد المزيد من التقارب بينهما»([[182]](#footnote-183)).

بغض النظر عن مناقشة قوله: إنّ الأدلّة الفقهية للسنّة هي «أربعة أدلّة»، نريد أن نقول:

**أولاً:** هل إنّ الأدلّة الأربعة أُدخلت إلى الفقه الشيعي من قبل الشيخ المفيد والشيخ الطوسي حقاً؟! ولو كان الأمر كذلك، فما هي الأُسس التي كان الفقه الشيعي يرتكز عليها قبل دخول هذه الأدلّة إذن؟ أم هل إن الفقه كان «بلا دليل» أساساً؟

وهل إن ألفاظ الكتاب، والسنّة ... وغيرها لم تكن تستخدم في فقه الشيعة قبل تلك المرحلة؟! «ما لكم كيف تحكمون»؟

**وثانياً:** على افتراض صحة رأي الأُستاذ، يجب أن يعلم أنّ دخول هذه الأدلّة الأربعة في الفقه الشيعي أنما حصل بسبب حجّيتها التامّة برأي أُولئك الأجلاّء، وليس لإزالة جدار الفصل بين الفقه الشيعي والسنّي ـ كما ادّعى ذلك سماحة الأُستاذ ـ لأنّه لو كان الهدف ذلك، لكان يجب إدخال الأدلة الفقهية الأُخر للسنّة، من قبيل: «القياس»، «الاستحسان»، «المصالح المرسلة»، «سدّ الذرائع» ... وغيرها في الفقه الشيعي لغرض تحقيق هذا الهدف بشكل كامل.

وقال الأُستاذ في نهاية اللقاء: «لم يكن لدينا في الفقه دليلٌ باسم الإجماع، فقد جاؤوا به، ولكن بما يعبّر عن رأي المعصوم× وليس فقط نفس الإجماع»([[183]](#footnote-184)).

كيف يصح الادعاء بهذا الشكل، في حين أنّ هذا المصطلح كان يستخدم حتى في زمن الأئمة المعصومين^ أيضاً([[184]](#footnote-185)). أضف إلى ذلك، لو افترضنا أنّ «الإجماع» لم يكن معروفاً بهذا الاسم، لكن حقيقته كانت موجودة بالفعل؛ لأنّ «الإجماع» ليس سوى أمرٍ من السنّة، ولا يعدّ دليلاً مستقلاً بذاته، بل هو «دليل على الدليل»، كما أُشير إلى ذلك في أُصول الفقه([[185]](#footnote-186)).

**وبناءً عليه،** كيف يصح الادّعاء أنّه لم يكن لدينا هذا الدليل وتمّ إدخاله لاحقاً من «الفقه السنّي» إلى «الفقه الشيعي»؟! إلاّ إذا ادّعى أننا لم نكن نملك أقسام السنّة المتعدّدة!

والموضوع الآخر الذي يستدعي النقاش في كلام الأُستاذ هو خلطه بين معنى «الإجماع» في مصطلح «علم الأُصول» و «الأصل في حجّيته»؛ لأنّ الإجماع في اصطلاح الأُصوليين يعني «الاتفاق الخاص» ـ بناءً على ما جاء في التفاسير المختلفة ـ ولكن تعبيره عن رأي المعصوم× هو «الأصل في حجّيته» وليس معناه.

**وفي الختام،** نأمل أن تكون المواضيع التي تناولناها بشكل مختصر جداً في هذه الرسالة ذات فائدة للقراء الكرام، وتعرّفهم بالحقائق الدينية والمذهبية أكثر فأكثر.

نقد المؤسسة الدينية

قراءة في فكر الأستاذ الحكيمي

أ. محمد إسفندياري([[186]](#footnote-187)\*)

ترجمة: علي الوردي

الحكيمي ونفي القطيعة مع الحوزة العلمية

بدأ الأستاذ محمد رضا الحكيمي دراسته الدينية عام 1326 هـ ش/1947م في المدارس الدينية والحوزة العلمية في مدينة مشهد الإيرانية،لكنه تركها بعد مضي عشرين عاماً أي في سنة 1345. وقد تميز طيلة هذه السنوات بحرصه الشديد على الدرس والتزامه الصارم بالمباحثة([[187]](#footnote-188))، بحيث أصبح الدرس الحوزوي شغله الشاغل،وبحسب التعبير السائد: «واحد الهم وفارد الغم».

وبالرغم مما كان يحمله من انتقادات ومؤاخذات عليها،إلاّ أنّ الحكيمي لم يقطع صلته بالحوزة عندما ارتأى تركها، إنما ظلّ ذهنه مشغولاً بها، بل إنه لم يترك حتى زي رجل الدين والعمامة، فسلوكه وأسلوب حياته بقي حوزوياً، وكأي طالب من الطلبة الفضلاء لا يزال الحكيمي متمسكاً بما كان يعتبره أصله وهويته.

ومما يجدر ذكره أنّ السنوات الأخيرة قد شهدت ظاهرة انتقال عدد من طلبة العلوم الدينية ـ بعد اجتيازهم مراحل متقدّمة من الدراسة الدينية ـ إلى الجامعات أو المراكز العلمية والأكاديمية المختلفة. وقد كرّس معظم هؤلاء الطلبة جهدهم العلمي وتجربتهم خارج إطار المؤسسة الدينية، وبالتالي ليس فقط لم يفلحوا في أداء دَيْنِهم للمؤسسة، إنّما استمروا في المضي دون أنْ يكلّفوا أنفسهم عناء الوقوف والالتفات إلى الوراء قليلاً.

أما الأستاذ (الحكيمي) فهو من القلائل الذين خرجوا عن محيط المؤسسة الدينية، لكنّهم استمرّوا بالتفاعل معها والاهتمام بمعاناتها، ولم يتجاهلها على الإطلاق. بل الأهم من ذلك، أنّه كرّس كل ما تعلّمه خارج نطاق المؤسسة، لخدمة الدين والمؤسسة ورجال الدين.

لقد صنّف الأستاذ الحكيمي كتاباً تمحور حول المؤسسة الدينية ورجال الدين، أطلق عليه (هويت صنفي روحاني)، لكن الأهم من ذلك أنّ «المؤسسة الدينية» لم تغب عن مجمل مشاريعه.

«الطلاب الشباب» (أي الطبقة الشابة من طلبة العلوم الدينية) هو اصطلاح طالما استخدمه الحكيمي في خطابه الموجّه لهذه الطبقة. بالإضافة إلى ذلك، فقد قام بتصنيف عدد من الكتب حول سير بعض الشخصيات البارزة،أراد منها أن تكونَ مناراً للجيل الجديد من طلبة العلوم الدينية، وقد تمثّلت هذه الشخصيات بالمير حامد حسين، وعبد الحسين شرف الدين، والشيخ أغا بزرك الطهراني، وأطلق عليها: ومضات من سيرة أعلام الحوزة.

ومن الملفت أنّ اثنين فقط من بين سائر المفكرين المعاصرين هما اللذان حددا مخاطبيهم واستهدفاهم بمشاريعهما الفكرية، فيما عمم باقي المفكرين خطابهم ولم يتوجّهوا به لفئة أو طبقة معينة. والاثنان هما الأستاذ الحكيمي والدكتور شريعتي، مع اختلاف بين الاثنين تمثّل في أنّ الطبقة التي كان يستهدفها الدكتور شريعتي هي طبقة المثقفين وخصوصاً طلبة الجامعات. أمّا الطبقة التي كان الأستاذ الحكيمي يستهدفها فهي طبقة رجال الدين وخصوصاً الشباب منهم. ولذلك نجد أنّ معظم متابعي أعمال شريعتي هم من الجامعيين والأكاديميين، بينما أغلب متابعي أعمال ومشاريع الأستاذ حكيمي هم من طلبة العلوم الدينية ورجال الدين الشباب. بطبيعة الحال لابدّ من الإلفات إلى أنّ اهتمام الأخير برجال الدين قد تراجع مؤخراً، حيث اقتصر على كتابه (هويت صنفي روحاني)، والذي قد مرّت عليه سنوات عديدة ولم يقتنع المؤلّف بنشره حتى الآن.

وباختصار شديد، إنّ أيّاً من رادة الفكر الديني المعاصر أمثال (العلامة الطباطبائي، والأستاذ مطهري، والدكتور شريعتي وغيرهم) وبالرغم من كل المحاولات التي قدّموها، لم يخوضوا في المؤسسة الدينية ورجال الدين بقدر ما خاض فيها الأستاذ الحكيمي. وعليه، فإنّ اهتمامه البالغ بهذا المجال يدفعنا لتصفّح أفكاره وما حوت إزاء هذا الموضوع.

رؤية الحكيمي للمؤسسة الدينية

ونظراً لتجربته الزاخرة والمديدة في سلك رجال الدين، ونظراً لاهتمامه البالغ بهذه الشريحة، فإنّ حديثه حولها تميّز عن غيره،بل قلّما نجد حديثاً يضاهيه في هذا المضمار. وقد قال قبل أكثر من عشرين عاماً: «لقد كان لي، ولا يزال، حجم كبير من الكلمات والتجارب والمشاريع التي أعددتها لطلبة العلوم الدينية»([[188]](#footnote-189)).

واليوم تضاف لتجربة المؤسسة الدينية [في إيران] عشرون عاماً أُخرى، عاشت المؤسسة فيها التجربة ذاتها، لتصبح لا كما كانت في السابق، رقيباً على العملية السياسية فحسب، إنّما لتخوض التجربة السياسية بنفسها.

1ـ الانحراف الصغير يغدو كبيراً في الحوزة

إنّ ما يميّز رؤية الأُستاذ الحكيمي للمؤسسة الدينية عن غيرها، هو تشدّده في تعريف المؤسسة الدينية وفي تحديد مصداقها. إنّه يعتبر الانحراف فيها كبيراً مهما صغر، ولا يمكن تبريره بأي حال من الأحوال، يقول بهذا الصدد:

«إنّ المؤسّسة الدينية ليست كسائر الكيانات التي من الممكن أن تضم الصالح والطالح. فالعناصر السيئة والمهزوزة والمتواطئة والمتخلّفة والفاسدة والغامضة والجاهلة والعميلة وما شاكلها، يجب أن لا يكون لها مكان في هذه المؤسسة»([[189]](#footnote-190)).

إذن، وكما هو واضح من هذا النص، فإن الأستاذ الحكيمي لا يوافق على أن تكون المؤسسة الدينية شأنها شأن سائر المؤسسات الأُخر من حيث احتواؤها على الغث والسمين، بل برأيه لابدّ أن تكون هذه المؤسسة خالصة من كلّ شائبة ونقية بشكل تام.

2ـ ليس كل معمّم عالم دين

أمّا على مستوى تحديد المصداق، أي مصداق المؤسسة الدينية، فهناك تشدّد نجده لدى الأستاذ الحكيمي لا نجده عند غيره، فهو لا يعتبر جميع المعمّمين ـ حتى لو كانوا يزاولون الدرس والتدريس ـ رجال دين، ولذلك يقول: «إنّ موقفي من تحديد مصداق المؤسسة الدينية طالما تميّز بالتشدّد والاحتياط، ودعوتي للآخرين هي أنْ تكون لهم مواقف مماثلة»([[190]](#footnote-191)).

كما كان يصف رجل الدين الذي لا يمتلك مقوّمات رجل الدين الحقيقي بأنّه «رجل دين مزيّف»، وكان يوسّع هذه الدائرة بشكل كبير جداً، حتى إنّها لتضم ـ بحسب رأيه ـ ليس المعمّمين (رجال الدين ممّن يرتدي العمامة) غير المتورعين فقط، إنّما المعمّمين الورعين لكن الجُهّال أيضاً، بل وحتّى المعممين الورعين والعلماء، لكن الذين لا يملكون القدرة على تشخيص الظرف الزمني. فكل هؤلاء بحسب رأيه هم «رجال دين مزيّفون».

**يقول بهذا الصدد:**

«كلّما ازددتم معرفة بمقوّمات رجل الدين الحقيقي، كلّما تمكّنتم من التعرّف على رجل الدين المزيّف. فإذا كانت التقوى من مقوّمات رجل الدين الحقيقي، فمعنى ذلك أنّ المعمّم غير المتّقي هو رجل دين مزيّف.

وإذا كان العلم أحد مقوّمات رجل الدين الحقيقي، فمعنى ذلك أنّ المعمّم الجاهل ـ بحسب تقييم المؤسسة الدينية ـ هو رجل دين مزيّف.

وإذا كان الوَرَع من مقوّمات رجل الدين الحقيقي، فمعنى ذلك أنّ المعممّ غير الوَرِع هو رجل دين مزيّف.

وإذا كان تشخيص العامل الزمني من مقوّمات رجل الدين الحقيقي، فمعنى ذلك أن المعمّم القاصر عن تشخيص هذا العامل والمعمّم المتخلّف، هو رجل دين مزيّف وليس حقيقياً»([[191]](#footnote-192)).

وقد نجد من الصعوبة بمكان تجاوز الفقرة الأخيرة من هذا النص، إذ لو تمعّنا فيها لوجدنا أن الأستاذ الحكيمي قد اعتبر أنّ كل رجل دين كان متقياً (**أولاً**) وعالماً (**ثانياً**) وورعاً (**ثالثاً**) لكنه غير قادر على تشخيص العامل الزمني ومتخلّف عن عصره، فإنّه رجل دين مزيّف.

وبناءً على ذلك، فكل معمّم ومجتهد عارف بالإسلام وبماضيه، لكنّ معرفته محدودة في إطار الماضي ولا تمتد لحاضره، فهو ـ وبحسب تصنيف الحكيمي ـ خارج عن دائرة المؤسسة الدينية.

**وبعبارة ثانية،** لو فرضنا أنّ الشهيدين الأول والثاني قد نُشرا الآن وعادا بمعلوماتهما التي اكتسبوها في عصرهم، فإنّهم في الواقع لن يحظيا بمكان داخل نطاق المؤسسة الدينية.

إذن، فمن الواضح أنّ كثيراً من المعاصرين، ممّن ليس في جعبتهم سوى الفقه والأُصول ويصح أن نطلق عليهم «القدماء المعاصرون»، هم خارج إطار المؤسسة الدينية.

لماذا كان الوعي الزمني شرطاً في عالم الدين الحقيقي؟

وربما هناك من يتسائل عن سبب هذا التشدّد؟ وعن سبب جعل «تشخيص العامل الزمني» ضمن مقوّمات رجل الدين الحقيقي؟

من المؤسف أنّني لا يسعني في هذه العجالة أنْ ألقي الضوء بشكل كاف على جميع حيثيات هذا الموضوع، لكن المفرح هو أنّ المجلّد الأول من كتاب الحياة ـ للأستاذ الحكيمي ـ (الباب الأول، الفصل 33) قد ضمّ نصوصاً عديدة عكست أهميّة تشخيص العامل الزمني بالنسبة لرجل الدين، فبإمكان المتسائل الرجوع إلى هناك والعثور على إجابة شافية لاستفساره.

كما أنّ للأستاذ الحكيمي ثلاثة تصوّرات إزاء المؤسسة الدينية:

1 ـ الإسلام من غير المؤسسة الدينية (بشكل مطلق)

2 ـ الإسلام بضميمة المؤسسة الدينية (بشكل مطلق).

3 ـ الإسلام بضميمة المؤسسة الدينية الواعية والمتفاعلة مع الواقع (الإسلام من غير مطلق المؤسسة الدينية).

فقد تطرح مثل هذه الرؤى أو التصورات الثلاثة ـ والكلام للأُستاذ الحكيمي ـ **فالأولى**، وهي (الإسلام من غير المؤسسة الدينية بشكل مطلق)، هي بلا شك خيانة عظمى.

**والثانية:** (الإسلام بضميمة المؤسسة الدينية بشكل مطلق) هي خيانة عظمى أيضاً.

**أمّا الثالثة:** (الإسلام بضميمة المؤسسة الدينية الواعية والمتفاعلة مع الواقع) فهي تمّثل جادّة الحق وتعكس التعاليم التي كرّسها الأئمة الأطهار، كما يؤيّدها كل من العقل والعرف والاعتبار، ويتفق معها الضمير الاجتماعي الحي([[192]](#footnote-193)).

لقد أطرى الأستاذ الحكيمي على المؤسسة الدينية كثيراً، لكنّه عنى بها المؤسسة التي تتميّز بكل تلك السمات. فعلى سبيل المثال كتب في أحد المواضع بعد أن أثنى عليها:

«.. لكنّها ـ أي المؤسسة الدينية الحقيقية ـ المؤسسة النقيّة، المؤسسة التي تتمتّع بالنزاهة من رأسها إلى أخمص قدميها، المؤسسة التي ترفض التخلّف، المؤسسة الواعية، والحيّة، والملتزمة، والمتفاعلة»([[193]](#footnote-194)).

ويقول في موضع آخر: «إنّ رجل الدين الحقيقي، هو الذي يتميّز بوعيه ورفضه للتخلّف ..» ([[194]](#footnote-195)).

ويقول أيضاً: «إنّني كنت ولا زلت أرى أنّ على رجل الدين، مهما بلغ علمه ومقامه ومهنته، أن يتميّز بصفات ثلاث: 1 ـ واعٍ 2 ـ ملتزم 3 ـ متفاعل مع الواقع / مجاهد. فلو لم يكن رجل الدين واعياً، فإنّه سيأخذ المجتمع نحو الانحطاط، وإن لم يكن ملتزماً فإنّه سيضيع عليهم دينهم، وإنْ لم يكن مجاهداً ومتفاعلاً مع واقع الأمّة فإنّه سيخفق في أداء الرسالة»([[195]](#footnote-196)).

لا يكفي العلم في رجل الدين ، بل الوعي ضرورة أخرى

والملاحظ هنا، أنّ الأستاذ حكيمي قد استخدم لفظي «التخلّف» و «الوعي» مرّات عديدة في إطار حديثه عن المؤسسة الدينية. والملفت أنّه استخدم أيضاً تعبير «العالم الواعي». وهذا المركّب قد بدا لي غريباً في الوهلة الأولى، إذ كنت أرى أنّ «العالِم» و «الواعي» لفظان مترادفان، وبالتالي لم أكن أجد في عبارة «العالم الواعي» سوى ضرب من الحشو الزائد في الكلام. لكنّي بعد أن استقصيت هذه العبارة في مجمل أعمال الأستاذ، وجدت أنّ مراده من «الواعي»؛ «المثقّف» و«المفكّر» و«المدرك للمرحلة الزمنية التي يعيش فيها». وعليه، فمن الممكن أنْ نضع بدلاً عن لفظ «الواعي» كل من هذه المصطلحات الثلاث.

وما يعزّز هذا الاعتقاد قولـه في أحد تصانيفه: «كثيراً ما استخدمت قيد «الواعي» إلى جانب «رجل الدين» و «العالم الديني». والواقع أنّنا لا نستطيع إغفال هذا القيد أو تجاهله. فلطالما صُدمنا، ولا زلنا، بالخسائر التي خلّفتها المواقف والقرارات التي صدرت وتصدر عن رجال الدين المتخلّفين والمتحجّرين والعاجزين عن إدراك اللحظة التأريخية التي يمرّون بها...»([[196]](#footnote-197)).

إنّ الوعي يختلف عن العلم والفضيلة، وعن الإلمام بالفقه والأُصول والفلسفة والعرفان والكلام والأخلاق والتفسير وغير ذلك من العلوم السائدة المعروفة. فالوعي يعبّر عن رؤية، لا يعبّر عن علم. والوعي، معرفة وإدراك، وليس حفظ حزمة من المصطلحات وامتلاك القدرة على إرجاع الفروع إلى أصولها ...

إن المرجع والعالم ورجل الدين والفقيه والمدرّس و... إن لم يكن عالماً بأُمور زمانه (أي واعياً بها)، فإنّه سيصبح عرضة لـ «هجوم اللوابس»، ولا حاجة لإيضاح المراد من «الزمان» في هذا النمط من الأخبار والتعاليم التي كرّسها المعصومون^ [العالِمُ بزمانهِ لا تَهجم عليهِ اللوابِس]، ومن الواضح أنّ معنى «الزمان» هنا ليس «الزمن التقويمي» إنّما هو «الزمن الثقافي». إذ ليس المراد من «العالم بزمانه» في هذا الخبر؛ العالم بالتوقيت الشهري أو السنوي، بل المراد: العالِم والمحيط بالواقع الثقافي والفكري الذي يعيشه الناس...([[197]](#footnote-198)).

إنّ اكتساب المعلومات شيء، والوعي شيء آخر، وقد يكون اكتساب المعلومات ممهّداً للوعي، لكنّه لن يكون وعياً على الإطلاق.

كما أنّ المعلومات الصرفة، قد تشكّل وعياً بالقوّة، لكنّها لن تشكّل وعياً بالفعل. وكما أنّه لا يمكن الدفاع عن النفس بالمعدن الذي يشكّل سلاحاً بالقوّة، أو العلاج بالعشب الذي يشكّل دواءً بالقوّة، فكذلك لا يمكن القيام بمهمّة تتطلّب   
وعياً حقيقياً ـ كصيانة الدين والقيم عن الانحراف، وكتوثيق الصلة بين الدين وبين الأجيال المتلاحقة ـ عبر مجموعة معلومات صرفة قد تشكّل وعياً بالقوّة لكنّها ليست وعياً بالفعل.

إذن، فالعنصر المفيد والمؤثر هو العنصر المدرك للظرف الزمني الذي يعيش فيه، أي بمعنى آخر: «العنصر الواعي».

إنّ العالم أو المدرّس أو الأُستاذ أو الواعظ أو إمام الجمعة أو الكاتب والمؤلّف أو رجل الدين، أيّاً من هؤلاء إن كان يمتلك زخماً كبيراً من المعلومات، لكنه لا يمتلك وعياً كافياً، فهو بلا شك عاجز عن صيانة الدين([[198]](#footnote-199)).

إنّ الذي يمثّل الإسلام لا يكفيه أن يكون «فاضلاً» أو ملمّاً بالعلوم الدينية فقط، إنّما عليه أن يمتلك إلى جانب ذلك «فهماً ووعياً بالإسلام»...

فالفضيلة التي تعني التوفّر على قدر كبير من المعلومات والمفاهيم والمصطلحات، من الممكن جدّاً أن تجتمع مع التخلّف. والدليل على ذلك وجود عدد كبير من الفضلاء والعلماء المتخلّفين. فتجده قمّة في العلم والفضل لكنّه قزم في الفهم والوعي([[199]](#footnote-200)).

وهكذا نجد أن مفهوم «الوعي» في قاموس الأُستاذ الحكيمي يرادف كلاً من مفهومي «المفكّر» و«العالم بأمور زمانه» ويتعارض مع مفهوم «التخلّف». وبحسب رأيه فإنّ التخلّف من أبرز آفات المؤسسة الدينية؛ ولذلك لا نفع في رجل دينٍ أو مؤسسة دينية لا يحظيان بالوعي. حتى لو كان رجل الدين علاّمة الدهر ومرجع العصر، فإنّه من دون عنصر الوعي سيسوق المجتمع نحو الهاوية.

آفة التخلّف في المؤسّسة الدينية والحاجة للوعي الزمني

وتجدر الإشارة إلى أن الأستاذ الحكيمي قد تعاطى مصطلحي: «التخلّف» و«المتخلّف» بشكل كبير، بحيث فاق في ذلك سائر المفكّرين والمصنّفين. ومع أنّه لم يستثن أي طبقة أو فئة من الابتلاء بهذا المرض، إلاّ أنّه يعدّ المؤسسة الدينية المرشّح الأبرز من بين سائر المكونات الاجتماعية للإصابة بهذا المرض.

ولنلقي هنا شيئاً من الأضواء على مفهوم «التخلّف» في قاموس الأستاذ الحكيمي:

«التخلّف يعني الغيبة عن الزمن الحاضر والتواجد في الزمن الماضي.

التخلّف يعني الحياة في الحاضر والتفكير في الماضي.

التخلّف يعني التنفّس في العصر الحاضر والشعور في العصر الماضي.

التخلّف يعني الممارسة في العصر الحاضر .. والإدراك في القرون الماضية.

التخلّف يعني التواجد المادّي في العصر الحاضر والتواجد الفكري في قرون خلت.

التخلّف يعني التمترس بالماضي والتصدّي للحاضر.

التخلّف يعني الغفلة عن التحوّلات.

التخلّف يعني الفزع من الحداثة والتطوّر.

التخلّف يعني اغتيال العقل في أنفاق الجهل المظلمة.

التخلّف يعني عدم التواجد في الزمن، لعدم إدراك الزمن ...»([[200]](#footnote-201)).

إذن، تقدّم أنّ أبرز السمات التي ذكرها الأستاذ الحكيمي للمؤسسة الدينية هي أنْ تكون «محيطة بأمور زمانها»، وقد استخدم مفردة «الوعي» استخداماً مرادفاً لهذه السمة. كما أنّه اعتبر أن لا فائدة إلاّ في «المؤسّسة الدينية المناهضة للتخلّف» و«رجل الدين الواعي»، أمّا التخلّف فقد عدّه أبرز آفات المؤسسة الدينية.

والملفت أنّ بعض أركان الدولة استقبح استخدام هذا المصطلح ـ أي التخلّف ـ وبعث إلى الحكيمي معترضاً على ذلك.

يضاف إلى ذلك أنّه كثيراً ما كان يستخدم عبارة «المحيط بأمور زمانه» وما يرادفها من تعابير، كما كان يولي هذه السمة أهمية بالغة ويعدّها ضرورة ماسّة لرجل الدين. وكلما تحدث عن المؤسسة الدينية تطرّق إلى عنصر الوعي باللحظة التاريخية والتبعات السلبية التي تترتّب على إغفال هذا العنصر.

إلى جانب ذلك، كان يعد التخلّف أبرز وأعظم المخاطر التي تهدد المؤسسة الدينية، وكان يبدي قلقاً مفرطاً إزاء هذا الموضوع واصفاً إياه بأوصاف شتى، كالجمود والتحجّر والتقوقع.

وحول هذين العنصرين ـ الوعي والتخلّف ـ هناك ملاحظات قيّمة للأستاذ وردت في مواضع مختلفة من مجمل أعماله، يقول في إحداها: «إذا كان تجاهل الوضع القائم والغفلة عن الحالة الاجتماعية يعد أمراً مرفوضاً، بل وسلبياً في الوقت ذاته بالنسبة للأشخاص العاديين، فكيف الحال بالنسبة للمسلم أو لرجل الدين؟ وإذا كان الدين الإسلامي يعدّ الاهتمام بالزمن والحوادث الزمنية من مقوّمات الشخصية المؤمنة، فكيف بمن يتصدّى، بنحو من الأنحاء، للزعامة الدينية؟

بناءً على ذلك، نجد من الضروري تكريس مجموعة من الخطط والبرامج والمناهج الدراسية، ومن ثمّ التطبيقية كي تساهم في بلورة وتكوين وعي علمي وعملي يجعل من رجل الدين عنصراً متفاعلاً مع الواقع ومدركاً له...

والغريب حقاً، أنّ مؤسستنا الدينية قد أغفلت عامل الزمن وتناست أهميّته، والحال أنّنا نعلم جيداً ما لهذا العامل من مساهمات جادة في الأطر العقيدية، وما لـه من دور محوري في الإبقاء على الجانب الديني متفاعلاً على الصعيد الاجتماعي...» ([[201]](#footnote-202))**.**

لقد أشار الحكيمي ضمن بحثه الذي جاء تحت عنوان (الزمن قيمة عليا) إلى مسألة العلاقة بين الزمن ومعاجز الأنبياء، وضرورة أن تكون المعجزة منسجمة مع الواقع الزمني الذي تقع فيه. يقول بهذا الصدد: «في زمن النبي موسى× كان السحر بمختلف فنونه أمراً سائداً بين الناس في مصر، ولذلك بعث الله تعالى نبيّه موسى بمعجزةٍ شبيهة بالسحر ومبطلة له. وهذا يعكس مدى رعاية السماء واهتمامها بعنصر الزمن. ثمّ لم يبعث الله تعالى عيسى بذات المعجزة، إنّما اختار أن يبعثه بشفاء المرضى، وذلك نظراً لما كان سائداً في عصره من الفنون العلاجية والطبية اليونانية المختلفة. أمّا في عصر الرسول محمد‘ فقد كانت الخطابة والبلاغة أمراً سائداً بين الناس، ولذلك بعثه الله بمعجزة القرآن الذي يتضمن هذه الفنون بأروع صورها»([[202]](#footnote-203)).

ثم يضيف الحكيمي بهذا الصدد قائلاً: «إنّ على الفضلاء من رجال الدين العاملين في المؤسسات الدينية، ومدرّسي مواد الفقه والأصول والفلسفة والتفسير وغير ذلك، أن يلتفتوا إلى أنّ التحجّر وضيق الرؤية وتجاهل الواقع، والذي نجده ـ للأسف ـ لدى كثير من الأشخاص، إنّما هي صفات تضرّ بالإسلام وتقضي عليه نهائياً. فتجاهل نواميس التاريخ، والغفلة عن الواقع الاجتماعي، وعدم الوعي بالسنن الكونية، والانزواء والانقطاع عن الواقع، إنّما هو خيانة لله تعالى...، كما أنّ على رجال الدين الأخذ بيد الجيل الشاب من طلبة الدين، والذين هم في واقع الأمر أبناؤهم، وتنشئتهم على الفكر والثقافة المعاصرة. وأنا أدعوهم ليجلسوا برهة من الزمن وينظروا إلى واقع الأمّة، إلى واقع العالم، وليتركوا التحجّر الذي هو مبدأ شيطاني وليأخذوا بالتطوّر الذي هو مبدأ رحماني.

إنّ النتيجة المتوخّاة من هذا الأمر ـ أي من الانزواء والتقوقع ـ لا تخلو من احتمالين:

فإمّا أن يبقى الطلاب الشباب، الذين هم تلامذتكم، متمسّكين بمنهجكم وسائرين على خطاكم، وإمّا أنْ يخضعوا للتيّار الفكري المتدفّق من الجهة الأُخرى، فيفرّون نتيجةً لذلك، وفي الصورة الأولى لن يكون بمقدورهم إيصال الثقافة الإسلامية إلى حيث ينبغي أن تصل، وفي الصورة الثانية، لن يكون باستطاعتهم صيانة تلك الثقافة والحفاظ عليها»([[203]](#footnote-204)).

ظاهرة الغياب في المؤسّسة الدينية

وفي أحد البحوث المطوّلة وتحت عنوان (ظاهرة الغياب) تطرّق الأستاذ الحكيمي إلى ظاهرة سادت في العقود المتأخرة وتمثّلت في غياب المؤسسة الدينية عن الأحداث الجارية. وقد نقل مئة حادثة غابت عنها المؤسسة الدينية بشكل نهائي، فكتب في أحد المواضع:

«قرون مضت ولم يُسجّل لرجال الدين والعلماء، السنّة والشيعة على السواء، أي حضور يذكر في المحافل التي تستدعي حضورهم، كما أنّهم طالما تجاهلوا مهامهم الموكلة إليهم والمتمثلة في هداية الإنسان والإبقاء على هذه الهداية مستمرّة وفاعلة، وأخفقوا في اتخاذ القرارات الحاسمة في القضايا المصيرية ... وفي الواقع، كلّما تطلّبت المرحلة تواجدهم، وكلّما اشتدّت حاجة الأمة لهم.. صدمت بغيابهم أو بشيء من هذا القبيل... فقد شهد التأريخ الإسلامي حوادث وتحوّلات وهجمات ثقافية وفكرية، ومؤامرات كثيرة في أكثر من بقعة من بقاع العالم الإسلامي، وسنستعرض أدناه جملة من أبرز هذه الأحداث:

1 ـ خروج المسيحية من ظلمات القرون الوسطى وما نجم عن ذلك من تحوّلات.

2 ـ توالي المشاريع الإصلاحية في العاَلم المسيحي، والأسباب التي دعت إليها والنتائج التي تمخضت عنها.

3 ـ ظهور العلوم التجريبية الحديثة وتطوّرها.

4 ـ ظهور الفلسفات الحديثة.

5 ـ نشوء الاتجاه العقلي والعقلانية بمفهومها الغربي.

6 ـ الاستعمار وتواصل النشاط الاستعماري.

7 ـ الصهيونية والقضية الفلسطينية.

8 ـ العلوم الإنسانية الحديثة.

وهذه جملة من أبرز المحاور التي غفلت عنها المؤسسة الدينية ـ الشيعية والسنيّة على السواء ـ و لم تسجّل فيها حضوراً يُذكر، ولم تحرّك ساكناً، وإنّما كانت متأثرة أكثر مما هي مؤثّرة»([[204]](#footnote-205)).

ولم يقف الأستاذ الحكيمي في نقده للمؤسسة الدينية عند مسألة إغفال العنصر الزمني، بل اعتبر أنّ أغلب رجال الدين، بمن فيهم الشخصيات العليا، لم تفهم جوهر الدين ولم تعِ فحواه ولم تدرك غايته.

ولو شئنا أنْ ننقل هذه الصورة عن لسان الدكتور شريعتي، فإنّه قال بهذا الصدد: إنّ المؤسسة الدينية قد غاصت في التراث الإسلامي حتى بلغت حدّاً أضاعت معه الأيديولوجيا الإسلامية برمتها، إذ إنّ خوضها في الحواشي والشروح والفروع أضاع عليها الأصل والجوهر.

ومنذ عدّة عقود كتب الحكيمي بهذا الصدد ما نصّه:

«يؤسفني القول بأنّ معظم الذين تصدّوا اليوم للتعريف بالمذهب ـ وأستطيع أنْ أقسم أيماناً مغلظة على قولي هذا ـ هم أدنى معرفةً به، ولا أستثني من ذلك المقامات العليا للطائفة أيضاً...»([[205]](#footnote-206)).

وقد قال السيد جمال الدين الأسد آبادي، الذي يصفه الحكيمي بـ (واعية أقاليم القبلة)، قال قبل مئة عام: إنّ «الإسلام محجوب بالمسلمين».

وهناك من قال: بأنّ «الإسلام مجهول للمسلمين» وهذا قول صائب إلاّ أنّه بالرغم من صوابه فهو غير تام، إذ الإسلام ليس مجهولاً لعامّة المسلمين فقط، إنّما مجهول لعلمائهم أيضاً.

ومرّة أخرى نقرأ ما كتبه الحكيمي في هذا الإطار:

«لقد قضى معظم الفضلاء والفقهاء سنوات طويلة في المدارس الدينية مواجهين مختلف الصعاب والمشقات، ومنهمكين في البحث والتدقيق، بأضنى صوره المعروفة لدى الأوساط الحوزوية، في علوم الفقه والأصول بغية التعرّف على قواعد «كمقدمة الواجب» و«الاستصحاب» و«الأصل المثبت» وغيرها، وقضوا عمراً مديداً في مناقشة مسائل ثانوية زائدة، وتنقيح فروع وافتراضات فقهية غير مبتلى بها، وفك ألغاز «فتأمّل»، وحواشي «منه» و«من غيره»، مما جعلهم يغفلون عن حقيقة المذهب ويجهلون أبعاده وجوانبه المختلفة...، فهؤلاء مهما درسوا ومهما حققوا، وحتى لو وصلوا إلى درجة «الأعلم والأفقه»... فسيبقون قابعين في ذات الدائرة الفقهية، بعيدين عن جميع الأحداث والوقائع التي تطرأ على الساحة..، ولا داعي للتذكير هنا بأنّ هذا النمط من الفقهاء... لم يكن في يوم من الأيام قد وجد ضرورة في عقد دورات تأريخية تسلط الضوء على السيرة النبوية والأحداث التي رافقتها، وقراءة السلوك والحكمة العملية والسياسية والدينية للأئمة الأطهار... ودراستها دراسة دقيقة مبنية على التحليل والاستنتاج..»([[206]](#footnote-207)).

المرجعية الدينية، الدور والفاعلية

وكما هو معلوم، فإنّ المرجعية تمثّل أعلى وأهم مركز في المؤسسة الدينية. وبالتالي لن يكون بمقدور الأستاذ الحكيمي تجاوزها بهذه البساطة، فقد كرّس لها الكثير من كلماته ومشاريعه البناءة والإصلاحية. كما كان ـ ومنذ سنوات عديدة ـ بصدد تدوين كتاب حول المرجعية والتقليد، يلقي الضوء فيه على الحيثيّات المختلفة لهذا الموضوع الخطير، لكن للأسف لم يحالفه التوفيق في إنجازه، وبقي الأمر مقتصراً على بحوث متناثرة هنا وهناك وبين ثنايا أعماله الكثيرة.

ويعتقد حكيمي بأنّ للمرجعية دوراً مهمّاً ومهام جسيمة أخطر بكثير مما هو معروف في يومنا هذا. ولذلك نجده متشدّداً أكثر من غيره فيما يتعلق بخصائص المرجع وسماته. فالمرجعية بحسب رأيه تمثّل مقام النيابة عن الإمام الغائب× (**أوّلاً**)، وموضع الزعامة الدينية (**ثانياً**)، ولا تمثّل الجانب الفقهي فقط. ولذلك فهو لا يجد في كل من يمتلك «الرسالة العملية» مرجعاً دينياً، إنمّا هناك جملة من الخصائص والميزات ـ غير الفقه ـ لابد من توفّرها في مرجع التقليد([[207]](#footnote-208)).

وتعد الدراسات التي دوّنها الأستاذ الحكيمي حول المرجعية فريدة من نوعها، بل ولم نعثر لحد الآن على دراسة تضاهيها من حيث الأهميّة. وضمن بيانه لأهمية المرجعية يوسّع الحكيمي من دائرة مهامها تجاه الأمّة، لكنّه يرفض أنْ تصبح المرجعية طريقاً ذا اتجاه واحد ينطلق من المرجع نحو الأمّة ولا عكس. ويقول بهذا الصدد: يعد مبدأ المرجعية في المذهب الشيعي [أثناء عصر الغيبة] بديلاً لمبدأ الإمامة في عصر الظهور. فالمرجع والزعيم، الذي يشغل مقام النيابة عن الإمام، لابد أنْ يضطلع بالمهام والمسؤوليات المختلفة للأمّة الإسلامية، والتي تشمل المهام التعليمية والتطبيقية والسياسية والاجتماعية والتربوية، ويكرّس لأجلها جهوداً حثيثة...

«ومن الخطأ أن نعتبر أنّ الغرض من المرجعية في عصر الغيبة ـ الذي لابد فيه من الاستمرار في تطبيق الشريعة ـ يتلخّص في حضور درسي الفقه والأصول لبضع سنين ثم إلقاء «البحث الخارج» وتدوين «الرسالة العملية» و«المناسك» واستلام الحقوق الشرعية وتوزيعها على الطلبة، من دون أي التفات لما يقع على الساحة الإسلامية وما يتعرّض لـه الإسلام والمسلمون على الصعد الثقافية والاقتصادية والسياسية... من مكائد تستهدف القضاء عليه.

إنّ هذه ليست حقيقة «المرجعية»، وليس واقع «النيابة عن الإمام في عصر الغيبة»، إنّما ذلك مجرّد ممارسة «للإفتاء» و«التدريس» و«تأمين المؤونة لطلبة الدين».

وبغض النظر عن التشيّع الذي لـه مكانته الخاصة، فإنّ أضعف المؤسسات أو الدوائر لا يمكن إحالتها لمثل هذه الشخصيات أو جعلها تحت تصرّفهم...»([[208]](#footnote-209)).

«والملفت أنّنا نعيش ضمن واقع مرير للغاية، حيث لا يزال الكثير من الناس، بل ومن العلماء والوعّاظ أيضاً، يجهلون حقيقة «المرجع»، ولا يملكون تصوراً صحيحاً عنه. فهم يرون كل من يمتلك «رسالة عملية»، وكان عادلاً ومقدّساً ـ بحسب رأيهم ـ يكون مؤهّلاً لمنصب المرجعية. وهذا يشبه إلى حد كبير ما لو قلنا بأنّ كل طبيب حاصل على شهادة عليا، فهو مؤهّل لمنصب وزارة الصحّة، وقادر على إدارة شؤون البلاد الصحيّة والعلاجية برمتها. والحال أنّ هذا التصور غير صحيح.

إنّ المرجعية في واقع الأمر هي تعبير عن الزعامة والرئاسة العامة، والقيادة السياسية والعسكرية والثقافية والاقتصادية والدولية للتشيّع... وهي ضرب من الزعامة الدينية والخلافة الإلهية، وكما ذكرنا سابقاً، فهذا المنصب بالنسبة للعالم يمثّل منصب النيابة عن الإمام الغائب. ومن غير المعقول وغير المشروع «أيضاً» أنْ نتصوّر أنّ كل عالم دين هو نائب عن الإمام. كما أنّ من غير المعقول وغير المشروع أنْ يجد الناس في كل «معمّم» صاحب رسالة عملية، نائباً عن الإمام.

والغريب حقاً فينا نحن الشيعة، هو كثرة حديثنا عن صفات الإمام [المعصوم] وخصائصه ومقاماته وتشدّدنا في ذلك، لكن الأمر عندما يصل إلى سمات نائب الإمام وضوابط الرجوع إليه وتقليده، تجدنا متساهلين جداً، بحيث وصلنا إلى مرحلة أصبحنا نرشّح لهذا المنصب أشخاصاً غير مؤهلين للنيابة عن العلماء المتقدّمين، فضلاً عن أهليتهم للنيابة عن الإمام نفسه...

ومن الواضح، أنّ النيابة تقتضي وجود نوع من المماثلة والمسانخة بين المنوب والمنوب عنه، سواء كان ذلك على مستوى العلم والمعرفة وطريقة التفكير، أم على صعيد المنهج والممارسة والموقف. وتتعزّز أهميّة هذا الأمر كلّما ازدادت أهميّة الجهة المناب عنها. وبما أنّ كلامنا يدور مدار النيابة عن الإمام، فإنّ مراعاة هذا الأمر تصبح ضرورية، بل واجب لابد من الالتزام به.

إنّ من بين المهام الملقاة على عاتق الإمام، تلبية المتطلبات الدنيوية والأُخروية للشيعة، وتعزيز موقعهم الاجتماعي، وتوسيع نطاق المنظّمات والمؤسسات الدينية الشيعية. وإطلالة مختصرة على سيرة الأئمة^ بإمكانها أنْ تؤكّد لنا ذلك.

والعالم الذي يتولّى منصب النيابة عن الإمام، عليه أنْ يكون مؤهّلاً لتحمّل كل تلك المهام والمسؤوليات. ولا يمكن إحالة المكلّف ـ الشيعي ـ على شخص لا يعرف من الدين سوى جانب واحد هو «الفقه»، ولا حظّ له من الاجتهاد إلاّ في هذا الجانب فقط»([[209]](#footnote-210)).

إنّ الإسلام الذي يتحدّث عنه الأستاذ الحكيمي، إسلامٌ ذو طابع اجتماعي وسياسي، وبالتالي فهو يحثّ الأمّة ـ وخصوصاً علماءها ـ على ضرورة أن يكون لهم حضور اجتماعي وسياسي، ويواصلوا كفاحهم ضد الظلمة.

أمّا القاعدون والصامتون والمنزوون والمسترخون ـ ولو بلغوا مرتبة المرجعية ـ فإنهم وبحسب الحكيمي لابد أن يخضعوا للإسلام بمعياره الذي ذكر أعلاه، وبالتالي فهو لا يعفيهم من الانتقاد. فطالما انتقد في أعماله هذا النمط من المراجع، لما كانوا عليه إبان حكم الشاه من عزلة وتقوقع وانزواء، وبرأيه فإنّهم اختزلوا الرسالة الإلهية بالرسالة «الآية اللهيّة»، يقول بهذا الصدد: >العلماء ورثة الأنبياء< كلمة قالها رسول الله’. فما تعني هذه الكلمة؟

إنّ المراد من ورثة الأنبياء: أن يتمتّع العالم بتلك الشمولية والسعة ـ على صعيدي الفكر والتطبيق ـ التي يتمتّع بها الأنبياء، ويجد ويجتهد ويثابر في هذا السبيل، الذي هو سبيل تحرير الأمّة... بعدئذٍ، من المستحيل أنْ نخدع، وتحت أي ذريعة أو مبرر، بأنّ حفظ جملة من المفاهيم والمصطلحات سيجعل المرء وريثاً للأنبياء أو في منزلتهم... إنّ هذه السمة لا تتأتّى إلاّ عبر التحلّي بصفات الأنبياء التي هي عبارة عن: العمل، والإقدام، والوعي، والتضحية، والتمرّد، والجماهيرية، وإقامة الحق، ونبذ المداهنة، والمعرفة بأُمور الزمان، والاقتراب من الأمّة، وإعانة مظلومها ومقارعة ظالمها»([[210]](#footnote-211)).

«العلماء ورثة الأنبياء» تعني أنّ هناك تركة خلّفها النبي للعلماء، فما هي يا ترى هذه التركة؟ فهل تعني سوى الهداية والتعليم والمقاومة والإرشاد وإحياء النفوس وتقويم المسيرة الإنسانية؟

إنّ عملية التوارث تنطوي على نوع من المماثلة والمجانسة. فالكيميائي لا يورث سوى كميائي مثله. والنبي لا يورّث سوى شخص مماثل لـه على مستوى الفعل والمهام والمواقف، بحيث يشبهه إلى أقصى حد، إلى أقصى درجة يمكن لغير الأنبياء تحمّلها...»([[211]](#footnote-212)).

«يا ترى، أي من الأنبياء كان يكتفي بتدوين «رسالة عملية» والتقوقع في زاوية من البيت أو المدرسة، وحضور صلاة الجماعة والتدريس وتوزيع الحقوق فقط؟

نعم، أن يكون «العلماء ورثة الأنبياء» اعتزاز وفخر، لكن أيّ نمط من العلماء؟ وبأي أنماط من السلوك؟ وبأي أنواع من المهام؟

إنّ العالِم الذي لم ينل مقام «حياة القلوب»، وأضاع عمره بين أكداس المفاهيم وحزم المصطلحات، كيف يكون وريثاً للأنبياء؟ إنّ العالِم الذي يخضع ويذلّ لجبابرة الزمان، ويسوق قومه نحو الذلّة والمهانة، أو يفكّر بطريقة مهينة وذليلة، ويكتفي بإلقاء الدروس وتدوين «الرسالة العملية» وحضور المآتم والمناسبات، كيف يكون وريثاً للأنبياء؟

ومن الواضح، أنّ مثل هذا الوسام لا ينال بهذه البساطة، بل لا بدّ أنْ ينطوي على مهام جسام ومسؤوليات كبرى...

نعم، ربما يمكن للعالم أن يكون وريثاً للأنبياء، لكنّه بلا شك لن يكون كذلك إلاّ بعد أن يمعن في السير على خطاهم، فيصبح كإبراهيم محطماً للأصنام، وكموسى مذلاً للجبابرة، وكداوود مقداماً في الحروب»([[212]](#footnote-213)).

«إنّ من واجب العالِم أنْ يصرخ بوجه الظلمة، وأنْ تؤرّقه مشاهدة المحروم والمظلوم وتجعله يتلظّى ويستشيط غضباً. وهذا عهد أخذه الله على العلماء، ومسؤولية ألقاها على عاتقهم، فليس للعالِم أن يعكف في زاوية ويأخذ في تدوين الدورات الفقهية، دورة تلو الأخرى، وهي دورات لا نفع فيها ولا فائدة سوى التكرار، ثمّ يقوم بهدر بيت المال من أجل طباعتها ونشرها.

أو بدلاً من أن يكون مبدعاً في الحقل العلمي والأيديولوجي، وهو ما يجب عليه القيام به اليوم لمواكبة نشاط المدارس والأيديولوجيات المختلفة الناشطة في أرجاء العالَم، ويقدّم دراسات جديدة وحديثة عن المبادئ والتعاليم الشيعية العليا، بدلاً عن كل ذلك، تجده عاكفاً في زاوية منشغلاً بتدوين الحاشية على الحاشية، والتقرير على التقرير، ضمن بحوث أصولية لا طائل من ورائها، وهي خاوية في معظم الأحيان..»([[213]](#footnote-214)).

هناك خبر معروف عن الإمام الحسن العسكري× طالما ينقل بصدد التأكيد على ضرورة الاجتهاد، وقد ورد فيه: «**من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه**». وعادةً ما يكتفون بهذا المقطع من الحديث مقتطعين التتمّة التي تضمّنت قوله×: «**وذلك لا يكون إلاّ بعض فقهاء الشيعة لا كلّهم**».

لكنّ الأستاذ الحكيمي قد أورد هذا الخبر في عدّة مواضع([[214]](#footnote-215)) بشكل كامل من غير أنْ يقتطع أي جزء منه، يقول في أحد هذه المواضع: «من الغريب حقاً إعراضهم عن نقل الخبر المعروف «فأما من كان من الفقهاء..» بشكل كامل، واقتطاعهم جزءاً منه... وكلمة «البعض» الواردة في ذيل هذا الخبر تعني: «أحد»، فقولهم ـ على سبيل المثال ـ : «بعض الليالي» أي أحدها، وقولهم: «قيل لبعضهم» أي لأحدهم. وعليه فمراد الإمام من كلمة «بعض فقهاء الشيعة» ليس جميع الفقهاء في كل زمان ومكان، إنّما ذلك وصف للآحاد، ففي كلّ زمان هناك شخص واحد يتأهل لهذا المنصب المشار إليه في الخبر.

إذن، لابد من الالتفات إلى أنّه: لا كلّ مَن امتلك «رسالة عملية» وألقى البحث الخارج أصبح نائباً عن الإمام، وعليه فليس من حقّ أي فقيه التصدّي لهذا   
المنصب واستنزاف أرصدة بيت المال العام، وسهم الإمام× بطباعة الصور وتوزيع الرسائل العملية و...»([[215]](#footnote-216)).

وكما ذكرنا سابقاً، فالأستاذ الحكيمي لا يرى في المرجعية فقاهة فحسب، إنّما هي نيابة عن الإمام× (**أولاً**)، وزعامة الأمّة (**ثانياً**). ولذلك فالمعيار الذي يضعه لتحديد المرجع لا يتقوّم بالجانب الفقهي فقط، إنّما هناك جوانب أُخرى يعدها ضرورية في تكوين شخصية المرجع. فالملاك بالنسبة لـه ليست الأعلمية، بل الأهليّة والأولوية: «في بعض الأحيان لا يكون المعيار في تحديد الزعامة الدينية هو الأعلمية ـ بمنظور المؤسسة الدينية ـ بل تكون «الأولوية» التي تفرضها حاجة الأمّة وتقتضيها المصلحة العامة»([[216]](#footnote-217)).

«إنّ التصدّي للمناصب الدينية يتطلّب فقهاً يختلف عن الفقه النظري المعهود تدارسه في المؤسسة الدينية، يتطلّب فقهاً عملياً، تطبيقياً، واقعياً، يصاحبه قدر كبير من الوعي والإدراك والاطلاع على أمور أخرى كثيرة ...

وقد أولى رادة الفكر الديني ومثقفوه مسألة «الأولوية» أهميّة بالغة وعدّوها أحد أركان تحديد المرجع (الزعيم الديني)، وقد حظيت بقدر كبير من الاهتمام، حتّى إنّهم قرنوا بينها وبين «الأعلمية».

والذي دعاني للتنويه على هذا الموضوع هو ظاهرة القلق والوسواس التي ترتاب الكثير من رجال الدين والفضلاء عند محاولتهم اختيار المرجع الديني.. فهم يظنون أنّ التفوّق في السن لأيام معدودة أو التفوق بمسألة أصولية وفقهية أو مسألتين، عوامل تكفي الفقيه مؤونة الإلمام بالجوانب الدينية والاجتماعية والسياسية، وتجعله حائزاً على ملكات شخصية ونفسية ومعنوية...

وفي مثل هذا الزمان .. لابد من توفّر عنصر «الأولوية». ذلك أنّك طالما تجد فقهاء متقدمين على سواهم بالسن، أو متفوقين عليهم بجهة علمية ما، لكن سواهم أولى بالزعامة منهم، فمن الضروري أنْ نقدّم عنصر «الأولويّة» على غيره من المعايير. ذلك أنّ المهام التي تقتضيها الزعامة الدينية ستتحقق مع وجود عنصر «الأولوية» بنحو أفضل مما لو اقتصرنا على «الأعلمية» وحدها ـ على فرض وجودها طبعاً ـ وكما هو معلوم فالأعلمية لا تتحقّق بمعرفة عدد أكبر من «التأمّلات» الفقهية والجهل بالكثير والكثير من قضايا الواقع»([[217]](#footnote-218)).

إصلاح مناهج التعليم الحوزوية

ولطالما كان الأستاذ الحكيمي يتوجّه بالنقد للنظام التعليمي السائد في المؤسسات والمدارس الدينية بمناهجه الفقاهتية والاستنباطية والاجتهادية، وكان يدعو المؤسسة الدينية لتجديد نظامها ومناهجها وتطويرها وتحديثها وجعلها مواكبة لعصرها الحاضر. والملفت أنّه وقبل انطلاق مفهوم «الكلام الجديد» بسنوات عديدة، كان الحكيمي يقول مراراً وتكراراً: «إنّ علم الكلام بحاجة ماسّة إلى التطوير والتجديد»([[218]](#footnote-219))، حتّى إنّه كان يدعو لوضع منهج جديد في المدارس الدينية يحمل عنوان: «علم الكلام في ثوبه الجديد»([[219]](#footnote-220)).

كما أنّه رصد أكثر من عشرين منهجاً كان يعتقد بضرورة درجها ضمن قائمة المناهج التي تدرّس في المؤسسات والمدارس الدينية، من جملتها: علم التوحيد القرآني، ومعرفة النفس وعلم الأخلاق، والتأريخ الإسلامي والعالمي، والفلسفة السياسية، والعلوم القرآنية، وعلم الحديث، وعلم الكلام الجديد، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلم الاقتصاد، والآداب([[220]](#footnote-221)).

أمّا الآراء والمشاريع التي كانت تطرح من قبل الحكيمي، فبالرغم من معارضتها للتيار السائد إلاّ أنّ البعض منها كان يحظى بالقبول، بل وفي بعض الأحيان كان مرحّباً به لدى الأوساط الدينية، لكن المؤسف هو تجاهل العمل بها في معظم الأحيان.

المعنى الحقيقي غير الزائف للتفقه في الدين

ومن جملة آرائه تلك، كان رأيه حول الاستنباط والاجتهاد المتعارف والسائد   
في المؤسسة الدينية([[221]](#footnote-222)). فبحسب ما كان يعتقد: أنّ مصطلح «التفقّه» و«الفقه»   
المعهود لدى المؤسسة الدينية يختلف عن مصطلح «الفقه» في المنظور الإسلامي، يقول بهذا الصدد:

«إنّ المراد من التفقّه في الدين: محاولة القيام بفهم المنظومة الدينية فهماً اجتهادياً دقيقاً واستنباط الأحكام من خلالها بشكل آلي منتظم، ضمن دمج تام لجميع المكوّنات الدينية بعضها إلى جانب البعض الآخر، من أجل تحقيق جملة من الأهداف الدينية، بعد التعرّف عليها معرفةً دقيقة سليمة.. والتفقّه بهذا المعنى [السائد في الحال الحاضر]، مصطلحٌ استُحدِث مؤخّراً، ولم يكن في يوم من الأيام مصداقاً «للتفقّه» الوارد في الأخبار والروايات. يضاف إلى ذلك أنّ التفقّه بمفهومه المعاصر يبقى مظنوناً وغير مورث للقطع، لا على الصعيد الديني ولا على الصعيد العلمي... ([[222]](#footnote-223)).

أمّا التفقّه في المنظور الروائي فالمراد به غالباً: «محاولة فهم الدين فهماً كاملاً جامعاً يحيط أبعاد الدين وجوانبه كافة». ولذلك تمّ استخدام حرف الجر: «في» للتعدية ولبيان التعمّق والغور في قوله ×: >تفقّهوا في الدين<.

إذن، فالاجتهاد السائد في عصرنا الحاضر، والذي يعني: استنباط جزء من أحكام الشريعة والوقوف على حلالها وحرامها... ليس هو الاجتهاد والتفقّه المطلوب والمُنتج والمجدي والكفيل بتنشئة الفرد وبناء المجتمع»([[223]](#footnote-224)).

ومن الممكن أنْ يُقال: إنّ هذا الموضوع، موضوع هامشي لا جدوى فيه ولا ثمار. إذ إنّ مصطلح «الفقيه» كان يطلق في الماضي على «المتفقّه في الدين» وأصبح اليوم يُطلق على المتفقّه في جزء من الدين، أي الأحكام فهو: «العارف بالأحكام». لكن الأستاذ الحكيمي يرفض هذه الرؤية رفضاً قاطعاً ويرى أنّ التفقّه في الأحكام و«معرفة الأحكام» لا يمكن أن يتحقّق من دون التفقّه في الدين نفسه، ومن دون معرفة أهدافه وغاياته فيقول:

«إنّ التفقّه في جانب من الجوانب الدينية فقط، لا يعدّ في حقيقة الأمر تفقهاً؛ لأنّه منفصل عن الجوانب الأُخرى للمنظومة الدينية، ومفتقر لدورها وتأثيرها فيه، وبحسب تعبيرهم: فإنّه ـ أي المتفقّه ـ لم «يستفرغ وسعه» في الاستنباط. ذلك أنّه لم يقرأ المنظومة الدينية ككتلة واحدة متماسكة العناصر والمكوّنات، ولم تتضح لديه معالم مبدأ «الأهم والمهم» وبالتالي أصبح هذا المبدأ مهملاً في عملية بناء الفرد والمجتمع..»([[224]](#footnote-225)).

أزمة الأمة في وجود الفقهاء وغياب العلماء

الأمر الآخر الذي يُلفت إليه الأستاذ الحكيمي، هو الاختلاف بين مفهومي «الفقيه» ـ بمفهومه المعاصر ـ و«العالِم»، وحاجة الأمّة في الوقت الحاضر إلى العالِم، وأزمتها في وجود الفقهاء وغياب العلماء:

**«**إنّ «الفقيه» بمفهومه المعاصر لا يمكن أنْ يرادف مفهوم «العالِم». فالعالِم في المنظور الإسلامي يطلق ويراد به مفهوم أعم وأشمل من الفقيه. بمعنى أنّ كل عالِم إسلامي لابدّ أن يكون فقيهاً إسلامياً، ولا عكس.

... إنّ القرآن الكريم يحوي بين دفتيه أكثر من ستة آلاف آية... والآيات الفقهية، أي آيات الأحكام، تؤلّف ما بين مئة وخمسين إلى خمسمئة آية (على اختلاف الأقوال)، وعلى ما يبدو أن كفّة الصواب تميل لصالح الخمسمئة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان وصف «الفقيه» في القرون الأولى التي أعقبت صدر الإسلام يطلق على مَن اشتغل في علم الفقه فحسب، بمعنى أنّه وبعد أعوام من الدراسة واجتياز المراحل العلمية المتقدّمة، أصبح مجتهداً في هذه الخمسمئة آية فقط، أي أصبح مجتهداً بنسبة واحد إلى اثني عشر (1/12) من مجموع آيات القرآن.

ومن ناحية ثالثة، فالقرآن الكريم إنّما يعد هادياً ومرشداً ومساهماً في بناء المجتمع الإنساني، بمنظومته المتكاملة وبجميع آياته وحقائقه، لا بنسبة واحد إلى اثني عشر منها فقط.

من هنا ندرك أنّنا بحاجة إلى «عالِم»، أي إلى شخص ملمّ بالعلوم والمعارف الإسلامية كافة، وله باع طويلة في الدراسة والتحقيق والاجتهاد..

وقد يكون هذا هو السبب في تخلّف المسلمين وانحطاطهم، وهو أنّهم خضعوا لقيادة ولهداية اعتمدت جزءاً واحداً من مجموع اثني عشر جزءاً من كتاب الله، مثلهم في ذلك مثل المريض الذي استخدم دواء واحداً من مجموع اثني عشر دواء وصفت له. وواضح ما سيؤول إليه حال مثل هذا المريض...»([[225]](#footnote-226)).

ويعتقد الحكيمي بأنّ علم الأُصول عبارة عن فقه هزيل تضخّم عبر تزريقه بالبحوث الزائدة التي لا نفع فيها ولا ثمار، بخلاف الفقه الذي طالما افتقر إلى المواضيع الابتلائية والمسائل المستحدثة التي لم تحظ يوماً بالولوج إلى دائرته.

الفقه والحاجة إلى أبواب جديدة

كما أنّه لا يرى في (الأبواب) الفقهية ـ التي اعتاد الفقهاء على درجها في مصنّفاتهم الفقهية ضمن ترتيب متعارف بينهم ـ أبواباً «توقيفية» كأنّها وحي منزل، وإنّما يعتقد بضرورة رفدها بأبواب فقهية أُخر، ككتاب التكاثر، وكتاب الإتراف، وكتاب العدل والقسط، وكتاب الزكاة الباطنية ـ وهي التي لم تقنّن وتشتمل على الحق المعلوم ـ، وكتاب الفن، وكتاب التربية والتعليم، وكتاب الطب الحديث([[226]](#footnote-227)).

وبصدد حديثه عن أحد الكتب المقترحة ـ وهو كتاب التكاثر والإتراف ـ يكتب الحكيمي: «لقد انتشرت ظاهرة التكاثر والإتراف .. بين الناس بصورة كبيرة جدّاً، وأصبح كل من الإدارة الإسلامية والاقتصاد الإسلامي والتخطيط الإسلامي، وحتّى التربية الإسلامية بحاجة إلى حلول وسبل شرعية لعلاج هذه الظاهرة... ومن المعلوم أنّه من غير الممكن البحث عن علاج لها ضمن كتاب «الملكية» أو «العشرة»، إنّما لابدّ من تناولها في إطار بحث مستقل عبر تأسيس كتاب فقهي جديد لها، واستقصاء النصوص والمضامين التشريعية المتعلّقة بها، وتصنيفها لتشكّل في نهاية المطاف منظومة من الأدلّة تخدم الكتاب الفقهي الجديد، أي «كتاب التكاثر والإتراف»، وبالتالي لن تكون آيات وأحاديث الأحكام محصورة ضمن الأبواب الفقهية التي حدّدها المتقدّمون من الفقهاء فقط»([[227]](#footnote-228)).

هل تدريس البحث الخارج هو اجتهاد؟

ومن بين الأمور الأُخر التي كانت تثير ـ وبشدّة ـ اهتمام الأستاذ الحكيمي، موضوع الفقه والاجتهاد المتطوّر والمتفاعل، الذي يستقي موضوعاته من المجتمع ومن الواقع المحيط به ومن المرحلة الزمنية التي يعيشها، وليس من مصنّفات القدماء:

«إنّ الاجتهاد في «الحوادث السابقة» ليس اجتهاداً، بل هو ضرب من التقليد، والاجتهاد في «الحوادث الواقعة» هو الاجتهاد الحقيقي([[228]](#footnote-229)).أمّا الاجتهاد الذي ينطلق من المؤسسة الدينية ويعتمد على إلقاء «بحوث الخارج» فهو في عقيدتنا ليس اجتهاداً([[229]](#footnote-230)).

إنّ الفلسفة الأساسية للاجتهاد تتمثّل في تحديد الموقف الديني من الحوادث الواقعة. والمراد بالحوادث الواقعة: الحوادث المختلفة التي تطرأ في حياة الإنسان المعاصر. أمّا الحوادث التي طرأت في حياة الإنسان في السابق، والتي قد يكون بعضها حاضراً في حياة الإنسان المعاصر، فهي لا تدخل ضمن قضايا الاجتهاد الأساسية؛ ذلك أنّ مثل تلك الحوادث، قد صقلت بالتجارب وأشبعت بالبحوث.

إذن، فقضية الاجتهاد الأساسية تتعلّق بالجانب المتحرّك من الحياة، وليس بالجانب الثابت لها»([[230]](#footnote-231)).

وقد يكون من المناسب ـ ونحن على مشارف النهاية ـ أنْ نلفت إلى أنّ المرحلة التي أعقبت الثورة الإسلامية قد شهدت غربلة واسعة في المؤسسة الدينية لكثير من العناصر التي وصفها الحكيمي بالمزيّفة. وكان معظم هؤلاء من وعّاظ النظام الشاهنشاهي البائد ومتملّقيه. وقد كان الحكيمي من جملة الداعين لغربلة المؤسسة الدينية وتنقيتها من العناصر الدينية المزيّفة، لكن دعوته امتازت عن غيرها بالتشدّد والتوسّع في مفهوم «رجل الدين المزيّف». وقد تحدّث الحكيمي عن هذا الموضوع بإسهاب ضمن كلمته التي ألقاها في جمع من طلبة ورجال الدين في الشهر الثامن من عام 1358 هـ ش/1979م في المدرسة «الفيضية» وقد حثّ فيها الجهات المعنية على ضرورة القيام بمثل هذا الأمر([[231]](#footnote-232)).

الحكيمي ومشروع غربلة المؤسّسة الدينية

لقد طرح الأستاذ الحكيمي موضوع «الغربلة» بشكل واسع وكبير، حتّى إنّه أطلق مشروعاً أسماه «مشروع الغربلة»([[232]](#footnote-233)) أراد من خلاله غربلة المؤسسة الدينية غربلة سريعة وواسعة ومركّزة، و«لكن من دون تدخّل أي محكمة أو جهة قضائية»([[233]](#footnote-234)) سوى المؤسسة الدينية نفسها: «إنّ السبيل الأمثل لغربلة المؤسسة الدينية، هو أنْ يتم على يد المؤسسة نفسها، إذ لا يمكن لأي جهة غير المؤسسة الدينية، ومهما بلغت أهميّتها وصلاحياتها، القيام بهذا الأمر بشكل صحيح ومجدي ولائق وبمنأى عن المصالح الشخصية»([[234]](#footnote-235)).

والجدير بالذكر أنّ الحكيمي قد عدّ كل مَن ناهض هذا المشروع: إمّا جاهلاً أو فاسداً أو خائناً([[235]](#footnote-236))، وقد كرّس الكثير من جهده لتوعية من وصفهم: بالجهلة، الذين ينحازون بشكل مطلق للمؤسسة الدينية، ويدافعون دفاعاً أعمى عن مواقفها:

«في الواقع أنا لا أفهم حقيقة موقف من يحرص على المؤسسة الدينية، وهو صادق في حرصه هذا، لكنّه في الوقت ذاته يتحيّز لصالحها تحيّزاً مطلقاً؟ أليس هذا التحيّز نقضاً للغرض، وبالتالي مخالفاً لمصالح الإسلام والمسلمين، ومعارضاً لموقف الأئمّة ومناهضاً للشريعة؟ ثمّ أليس من شأن هذا التحيّز التام أنْ يقضي على المؤسسة الدينية التي من الواجب علينا جميعاً صيانتها؟([[236]](#footnote-237))

... إنّ الفضل في بقاء المؤسسة الدينية قائمة، تتمتّع بالاحترام والنفوذ والقدرة على أداء مهامّها المتمثّلة في حفظ الإسلام وأخذه نحو التقدّم والرقي، يعود لهذا المشروع الذي أخذ على عاتقه غربلة المؤسسة الدينية من رجال الدين المزيّفين»([[237]](#footnote-238)).

لقد كان الحكيمي مصرّاً على إصلاح المؤسسة الدينية إلى درجة دفعته للاعتقاد بأنّ صلاح الإسلام والثورة متوقفٌ على إصلاحها **أولاً**: «إنّ صلاح الإسلام والمؤسسة الدينية ـ والثورة الإسلامية في الحاضر ـ متوقف حصراً على مشروع الغربلة هذا. لكن أي غربلة، الغربلة الشاملة التي لا مداهنة فيها ولا مسامحة ولا غفران. إذ إنّ الصفح مهما بلغت ضآلته، سيكون صفحاً على حساب الإصلاح، والدين، والمعنويات، وعلى حساب الطبقة المحرومة من الناس»([[238]](#footnote-239)).

لكنّ هذا الأمر ـ وبحسب الحكيمي ـ لم يتم دون الصفح والتساهل، وبالتالي قُوّض المشروع الذي كان يراد له إصلاح المؤسسة الدينية.

تجديد الفكر الحوزوي

مشهد التحولات الإيرانية العاصفة في القرن العشرين

أ. محمد نوري**([[239]](#footnote-240)\*)**

ترجمة: محمد عبد الرزاق

إن رصد ودراسة التجديد والتطور الفكري ـ وبعبارة أدق ـ التحول الفكري لدى رجال الدين، ضرورة ملحة للوصول إلى حلول لجملة من مواضيع النقاش المستعصية؛ وهذا ـ بالطبع ـ عنوان شامل لبحوث متشعبة؛ وما نحن بصدده هنا تقديم فكرة مجملة عن المشهد العام للتحوّل الفكري على الساحة الدينية عند علماء الشيعة في إيران. موكلين المواضيع والجوانب الأخرى إلى بحوث لاحقة.

تاريخ التحول الفكري لدى علماء الشيعة

بغض النظر عن التأثير والتأثر بالحضارة الغربية([[240]](#footnote-241))؛ أول الأسماء التي تطالعنا في مجال التطور الفكري هي السيد جمال الدين الأفغاني الذي يقف في طليعة رواد العصر الحديث على الساحة الإسلامية؛ فقد قيل عنه: رائد الصحوة، والمصلح، ومؤسس الحركة الدينية الاجتماعية. ويمكن اعتباره أيضاً أبا التجديد الحوزوي ومعلّمه، حيث وثب من صميم الدرس الديني ليدعو إلى اليقظة ونبذ التقوقع والجمود.

وثمة اتجاهات لرجال الدين في إيران إبان عصر الحركة الدستوريّة (المشروطة): الأول: أولئك الملتزمون بالأفكار التقليدية في الإسلام والتشيع؛ والداعون إلى بقائها واستمرار ما هم عليه. والثاني: ممثل بالتيار الإصلاحي المجدّد بأفكاره وما يدعو إليه؛ فكان من طليعة هذا التيار: جمال الدين الأفغاني؛ الميرزا محمد حسين النائيني؛ الشيخ هادي نجم آبادي؛ وكان لكتابات هؤلاء ونشاطاتهم دور بارز في التحول الجذري في الحوزات الشيعية([[241]](#footnote-242)).

لقد كان التخلف والانحطاط في المجتمع الإسلامي من أهم هواجس تلك النخبة وتركّز اهتمامهم حول التوفيق بين الإسلام بوصفه نظرية وتطبيقها على المتطلبات الجديدة؛ فقد اختار النائيني (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)([[242]](#footnote-243)) عنواناً لكتابه أمارةً على الدعوة إلى صحوة المجتمع وإحياء تعاليمه الدينية وتنزيهه عن الخرافات والتخلّف؛ وهذه جميعها مؤشرات على الرغبة في التحول الفكري والتجديد آنذاك. وقد تصدّرت مفاهيم التقنين والبرلمان والحرية وصوت الشعب وشروط أو حدود السلطة والحكم؛ قائمة النقاشات بين الإصلاحيين والمحافظين. والأمر في ذلك تابع لطبيعة فهم كل فرقة وانطباعاتها عن الدين والشريعة. وبالطبع كان دافع التطور ورفض التخلّف حافزاً على تقبل آراء الإصلاحيين في أغلب الأحيان.

لقد شكّل تسلّم البهلويين زمام السلطة عقب سقوط القاجاريين عاملاً مساعداً للظروف السابقة ليزيد من تقهقهر الحوزة العلمية. إن قصور الحركة الدستوريّة وتذبذب أدوار الإصلاحيين، والتخطيط المنسجم للسلطة الجديدة هي جملة من العوامل الممهدة لنفوذ العلمانية الجديدة. وكان دور الحوزة الأبرز في هذه الفترة ممثلاً بأفكار الشيخ عبدالكريم الحائري اليزدي؛ إلا أن اهتمامه كان منصباً على صيانة كيان الحوزة في مجابهة التحديات. ثم تفعّل دور رجال الدين مرةً أخرى بين العام 1325 ـ 1332ش/1946ـ 1954م، وسجلوا حضوراً على الصعيدين: الاجتماعي والسياسي، دون أن تكون لديهم طروحات وأفكار جديدة؛ حيث غلب الطابع العملي على أتباع حركة فدائيي الإسلام وآية الله أبي القاسم الكاشاني. واقتصرت نشاطات الحوزة ـ بزعامة الحائري حتى بداية العقد الرابع ـ على التوسع الكمي وزيادة المدارس.

الاتجاه السياسي والاتجاه الثقافي في الحوزة العلمية

بعد ذلك وبتغير الأجواء السياسية والاجتماعية في إيران دخلت الحركة الدينية مرحلة جديدة ظهر خلالها اتجاهان في الحوزة: أحدهما ذو أهداف سياسية يسعى من خلالها لتسليم السلطة لرجال الدين بوصفهم العلماء الضالعين بالقانون؛ وكانت هذه الفكرة مطروحة من قبل الإمام الخميني؛ أما الاتجاه الآخر فهو ثقافي بحت بعيداً عن المؤسّسات السلطوية، يسعى إلى النهوض بالواقع الثقافي الديني الطامح إلى تحول جذري في المجتمع من خلال تغيير منظوماته الفكرية. ويضاف إلى هذين التيارين التيار السابق أعني المحافظ.

كان التيار الثقافي ممثلاً بآية الله السيد محمود الطالقاني و (دارالتبليغ)؛ بالإضافة لبعض التكتلات والمؤسّسات الأخرى، كمؤسسة (در راه حق/في طريق الحق)، إلاًَ أن هذه المؤسسات كانت تضع في أولوياتها موضوع محاربة الفرق والأديان الأخرى فكرياً. وما كان واضحاً من مساعي هذا التيار بجميع فصائله هو المشاركة في تطوير الفكر الديني بين الحوزويين، من قبيل محمد جواد مغنية ومرتضى مطهري وغيرهما، ولا يخفى ـ بالطبع ـ دورهم على ذلك الصعيد في توجيه طلبتهم. وقد كان للتبادل الفكري بين آراء شريعتي والمهندس مهدي بازركان بين الأعوام 1350 ـ 1356ش/1971 ـ 1977م، تأثير واسع في التحول الفكري الحاصل في الحوزة؛ بوصفهما من خريجي الجامعة والحوزة. فكانت المواضيع والأسئلة المطروحة آنذاك تحفز الحوزويين على البحث والتفكير في هكذا نمط من التنظيرات.

انتصار الثورة وبداية المواجهة بين المحافظين والإصلاحيين الحوزويين

يعدّ انتصار الثورة الإسلامية في إيران انتصاراً للأفكار المناضلة سياسياً بغية إصلاح المجتمع وتسلّم زمام أموره؛ أما الاتجاه الثاني فقسمٌ منه تأثر بالاتجاه المنتصر وآخر انسحب من العمل تماماً. وكان من بين قادة المجتمع الجدد نخبة من علماء الدين المتنورين ممن يحملون أفكاراً نامية أمثال: السيد محمد حسين بهشتي؛ وأكبر هاشمي رفسنجاني. أما حال رجال الدين بشكل عام فقد بقي على ما هو عليه سواء على الصعيد الإداري أم التعليمي وسائر المؤسسات العليا. أما أولئك الذين كانت بجعبتهم بعض الأفكار المتطلّعة نحو التجديد فقد باتوا أقلية دون تخطيط وبرمجة لتحقيق أهدافهم؛ ففقدوا التأثير الإيجابي في تغيير التحجّر في العقل الحوزوي.

وإذا كانت حوزة قم وغيرها من الحوزات في المدن الأخرى قد شهدت صراعات في بدايات الثورة الإسلامية بين المحافظين والإصلاحيين لاسيما في المجال الاقتصادي، إلا أن ذلك لم يكن له وجود إبان الحرب بين إيران والعراق؛ فكانت أهم الصدامات في هذا المجال تنشأ حول قرارات مجلس الشورى وردود الفعل تجاهها من قبل بعض رموز المؤسّسات المحافظة في الحوزة العلمية؛ وكان أبرزها آنذاك الشيخ راستي والشيخ آذري قمي، بوصفهما ناطقين باسم التيار المحافظ، فكانا يشنان حملات متواصلة ضد حكومة مير حسين الموسوي ومجلس الشورى الإسلامي. وقد شكلت هذه السجالات عاملاً أساسياً في بلورة الدراسات الجادّة في الوسط الحوزوي وما أعقب ذلك من تحولات فكرية؛ فمن جملة تلك التحولات ظهور مصطلح الفقه الدينامي في مقابل الفقه المحافظ أو التقليدي وما اتصل بهما من بحوث. ولا ينسى في هذا السياق دور إحدى المؤسّسات الرسمية في الحوزة العلمية والمحسوبة على الاتجاه المنفتح والمتنوّر فكرياً أعني (مكتب الإعلام الإسلامي)؛ فكان يمثل الطرف الآخر في مقابل (جماعة المدرسين) المنتمية للاتجاه المحافظ في الحوزة. وكان لمنظمة مكتب الإعلام نشاطات واسعة ضمن فروعها من قبيل دور النشر؛ ومراكز الدراسات والتعليم. وقد لعبت مبادرات المكتب الإعلامي دوراً كبيراً في تطوير الفكر الحوزوي؛ وذلك من خلال طباعة الكتب الجديدة وإصدار المجلات الحديثة؛ وتأسيس المكتبات؛ ودعم المشاريع في دراسة التراث وتحليله تحليلاً حديثاً؛ بالإضافة إلى إنشاء المعاهد التعليمية وفقاً للمنهج الجامعي. وكان هناك إلى جانب المكتب الإعلامي جملة من المراكز التعليمية والمكتبات العامة أسّسها الشيخ المنتظري؛ من بينها مكتبة متخصّصة بالعلوم السياسية ساهمت بشكل فعال في المجال ذاته. ثم أنشأت بعد ذلك مراكز تعليمية أخرى من قبيل مؤسّسة الإمام الخميني التعليمية؛ ومؤسسة الإمام الصادق؛ وجامعة المفيد؛ ومعهد باقر العلوم؛ فشملت فروعاً وأقساماً متنوعة كالتاريخ، والعلوم السياسية، والكلام الجديد، والاقتصاد، والفلسفة الغربية، والديانات؛ الأمر الذي أحدث نقلةً نوعية في الحوزات الجديدة.

والجدير بالذكر أن غالبية تلك المراكز كانت تدار من قبل المحافظين، إلا أنّ مواكبة المناهج التعليمية فرضت عليهم التجديد والإصلاح في هذا الجانب. ومن المساهمين أيضاً في دفع عجلة التجديد إلى الأمام الدراسات الاستراتيجية في مركز الفكر الإسلامي في مدينة قم، والذي قدّم طروحات جديدة أغلبها في مجالات تطوير البنى التحتية.

تأثيرات مجيء الحركة الإصلاحية مع خاتمي على تطورّات الحوزة العلمية

وبعدما جاءت نتائج حركة الثاني من خرداد 1376ش/1997م بقيادة الإصلاحيين بتأييد شعبي واسع في الانتخابات، انعكس إيجابياً على اتساع رقعة نفوذهم تبعاً لذلك؛ وكان للحوزة دور في تحقيق هذا الإنجاز لكن من وراء حجاب وإن لم تكن إداراتها ومؤسساتها على وئام مع الحركة؛ إلاً أنها كانت تحظى بدعم بعض علماء الحوزة والطلبة الشباب الذين كانوا يطمحون لتحوّلٍ فكري على شتى الأصعدة؛ ولهذا أحرز السيد خاتمي في قم أعلى نسبة من الأصوات (70%).

لقد دخلت العلوم الحوزوية مؤخراً ـ وفي مقدمتها الفقه والكلام ـ مرحلة جديدة يمكن رصدها على صعيد التحوّل في ثلاثة مواقف:

1 ـ ضرورة المحافظة على فقه وكلام السلف الصالح بوصفهما مناهج للدرس الحوزوي دون المساس بمبتنياتهما. وهو رأي يتجاهل مستجدات العصر وظهور المذاهب والأفكار المناهضة للإسلام؛ لذا بقي بعيداً عن واقع التحول والتجديد، معتبراً التغيير في المضمون أو الأسلوب خطاً أحمر لا يمكن تجاوزه.

2 ـ وهناك من يعتقد بضرورة تقديم العلوم الحوزوية بلغة جديدة تتماشى ولغة العصر مع الحفاظ على المضمون؛ وكأنّ تلك العلوم كشيخ تبلى ثيابه فهو بحاجة إلى كسوته بثياب جديدة تحسّن مظهره؛ إذاً فهؤلاء يقولون بمبدأ الإصلاح داخل الحوزة، الإصلاح الذي بدأه عبدالكريم الحائري وكتب فيه مطهري؛ وهو يدور إما حول التغيير في المؤسّسات والهيكلية الاجتماعية من خلال التمييز بين أهل العلم وأهل الزيف المندسّين، وإما حول التغيير في الإدراة والرموز واختيار ذوي الكفاءات حسب الاختصاصات، وأحياناً يكون موضوع الإصلاح هو المواد الدراسية ومحتواها. إلا أنهم لم يقدّموا حتى الآن خططاً شاملة لهذا المشروع، وليست هناك إقدامات ملموسة على أرض الواقع.

وقد أيدت الحوزة الحالية شرعية هذه الفكرة؛ فأصبح لها أنصار كثر، إلا أن الضعف في التنظير والإدارة أبقى زمام الأمور بيد أصحاب الموقف الأول، واقتصر أصحاب الموقف الثاني على نشاطات من قبيل إصدار بعض المجلات والانخراط في بعض المراكز العلمية والبحثية.

3 ـ المجموعة الثالثة لها نظرة ثاقبة وفاحصة للعلوم الحوزوية؛ فطالبت بتوظيف خبرات الآخرين ومحاولاتهم في خدمة الفقه والكلام، وهم يرون في القانون ذلك الفقه المتطوّر في المجال الاجتماعي الذي يتكفل إدارة المجتمع والسياسة والاقتصاد بشكل ناجح، ويكون عاملاً مؤثراً ومنسجماً مع المعايير العالمية. ويقولون أيضاً بضرورة تلاقي الفقه والقانون، وتوظيف أساليب القانون وقواعده في التحليل الفقهي. وهكذا في مجال الكلام والفلسفة؛ حيث ينظرون للكلام الجديد والفلسفة الغربية بوصفهما المدخل لتطوير الكلام الإسلامي والفلسفة الإسلامية، وهم لا يرجّحون تقديم الأفكار القديمة في العقليات بحلّة جديدة؛ بل بصدد دراسات متحوّلة جذرياً بتحديد عام وشامل للفكرة في علمها. وقد سلّط أصحاب هذا الاتجاه الضوء على الملامح الظاهرية للدين؛ فكانت قراءاتهم بأجمعها رصداً لمقولات الدين ونقدها من الخارج.

أما المستوى الكمي لهؤلاء فهو ضئيل، لكنه يبقى قابلاً للانتشار؛ وإن كانوا تعرّضوا للطعن بالتبعية للآخر؛ حيث كان لدخول مؤلّفات العرب والأوروبيين للحوزة الأثر البالغ في بلورة التيار المذكور. ويعتبر دخول هذه الأفكار الجديدة للحوزة نقطة البداية لرأب الصدع بين علماء الشيعة ومفكّري العالم؛ تحضيراً للتحاور والدور الإيجابي للتشيع في هذا المجال، وإن كانت عراقيل الاتجاه الأول والثاني تشكّل عقبة أمام هذا التحول الحياتي؛ ولهذا السبب لايزال الحوزويون بعيدين عن الميادين العلمية في العالم. وواقع الأمر أنّ نشاطات المجموعة الثالثة هي الأرضية المناسبة لخلق الوفاق والتحاور مع الآخرين والتبادل الفكري معهم.

هواجس رجل الدين اليوم: أزمات الهوية، مشكلات السياسة..

حالياً، هناك أزمتان أمام علماء الدين ومسألة التحول الفكري: إحداهما أزمة الهوية ونيل الاستحقاقات وتدعيم الحضور الاجتماعي. وقد عبر مطهري عن ذلك بـ(فئوية رجل الدين). إن فقدان الهوية لكلّ طبقة اجتماعية سيخلق مشاكل عديدة من الناحية النفسية والاجتماعية، وقد يكون دافعاً لمراجعة الأسس والمبادئ الفكرية والتشكيك بها.

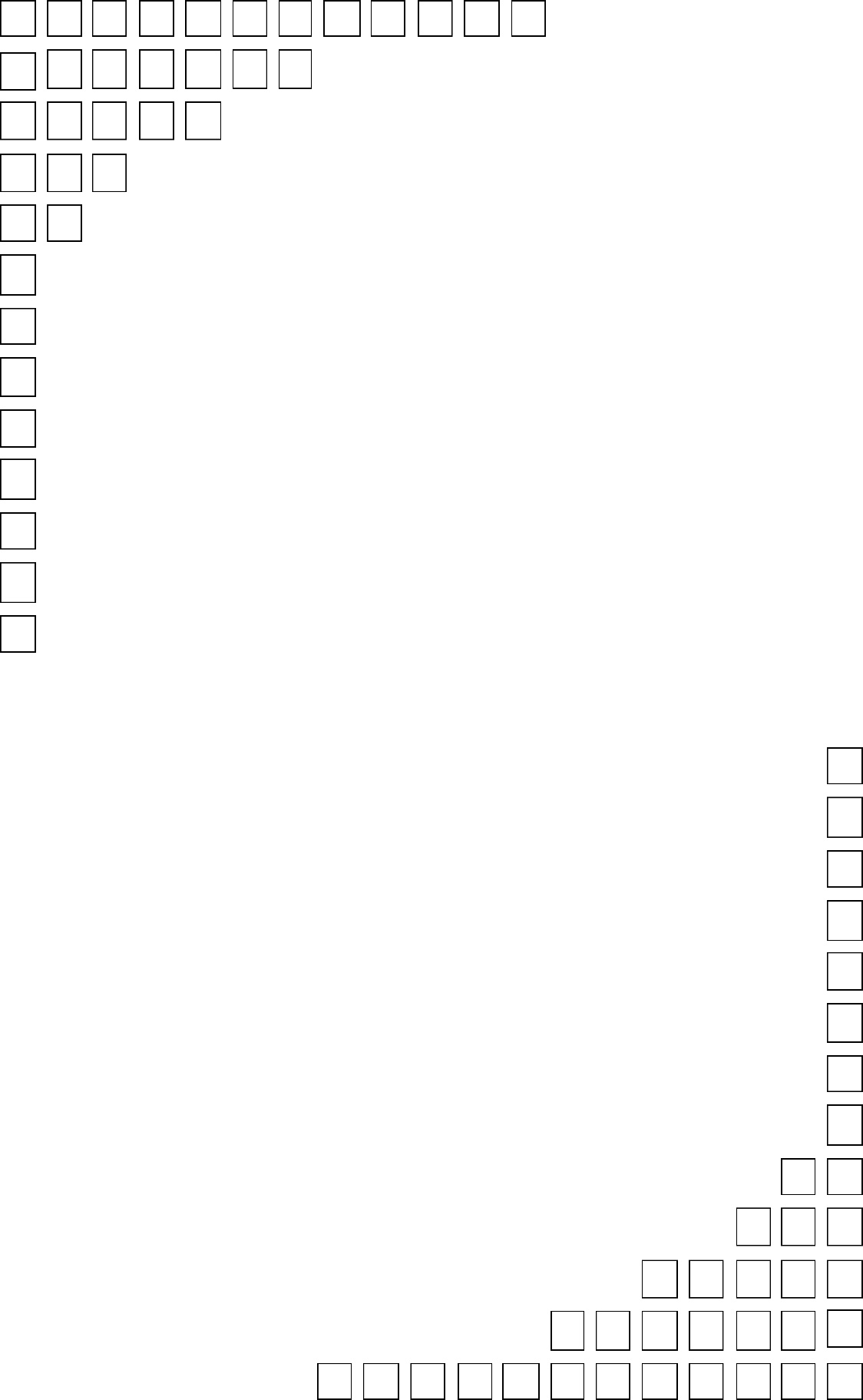
يحمل رجل الدين المعاصر في قرارته هاجسين؛ هاجس الانتماء للنظام السياسي والحفاظ عليه، وهاجس الحفاظ على الدين والبقاء على اتصال بالناس والمجتمع. وبالرغم من تقلّد بعض الحوزويين مناصب في الدولة؛ إلا أن أكثرهم يفتقد الحنكة السياسية؛ وغالباً ما يكون بصدد نشر الدين والتواصل مع الطبقات الاجتماعية وحسب. وتقود أزمة تحديد الهوية رجالَ الدين إلى أزمة إيمان الآخرين بهم؛ فقد يلاحظ انعدام الدافعية والتفاعل الجادّين من قبل الناس مع مقترحاتهم. ولقد أثارت هذه الإشكاليات تساؤلات أساسية في الأذهان: هل هناك ضرورة شرعية وذاتية في كون المؤسّسة الدينية منظمة حكومية تخدم مصالح النظام السياسي؟ هل المهم هو الحفاظ على النظام السياسي أم الحفاظ على الدين؟ وما أهداف الدين والتشيع من حيث المبدأ؟

الأزمة الأخرى هي شرعية السياسة؛ حيث للنظام السياسي دور أساس في تحول الحوزة الفكري. لقد واجه النظام السياسي الحالي إشكاليات عديدة على صعيد النظرية والتطبيق، وكان هناك من الحوزويين من رأى واجبه في حلّ تلك المشاكل العالقة؛ وكان هؤلاء على صنفين: أحدهما يميل للتعبد والاقتدار المطلق؛ والآخر يميل للعقلانية ومشاركة الشعب. وكان للسجال بين الفريقين دور في تفتح الآراء وتداعي بعض التساؤلات. وقد اعتُبر الشيخ مصباح اليزدي متحدثاً باسم الاتجاه الأول، فيما مثل الثاني أعضاء مجمع المحققين والمدرسين في الحوزة العلمية. لقد دعت النقاشات المتنوعة بين الاتجاهين حول الدساتير والفقه السياسي إلى الوقوف والتأمل فيها؛ بينما دعت تلك الأجواء المشحونة بعض الحوزويين إلى العزوف عن السياسة؛ وقد ترك ذلك بصماته في مجال التعليم الحوزوي؛ بحيث بدت الدروس تركز على الجانب الفردي بدلاً من بحوث الفقه الاجتماعي. وكانت قد أقيمت في قم مهرجانات كبرى كمهرجانات الشيخ المفيد والأنصاري من قبل المحافظين؛ ومؤتمر علاقة الفقه بالزمان والمكان من قبل الإصلاحيين إلى غير ذلك من الندوات، كندوة الكلام الجديد والأنثروبولوجيا؛ وكان لجميع هذه النشاطات مساهمة فعالة في تطوير الفكر الحوزوي؛ ففي مهرجان الشيخ المفيد الدولي بمشاركة أجانب ومسيحيين كـ(مكدرموت) أدرك الحوزويون الهوّة بينهم وبين الركب العلمي، حتى على صعيد تراجم أعلامهم وشخصياتهم التاريخية البارزة؛ فبادروا إلى استخدام أساليب الآخرين في البحث والدراسة بغية تقديم نتاجات أفضل ودراسات أعمق. لقد ألهم الشيخ المفيد ـ صاحب الاتجاه العقلي ـ آفاقاً جديدة للمؤتمرين، وشكّل لهم البيان الختامي مفخرة ودعماً معنوياً لمدرستهم الفكرية وتاريخهم التليد.

وقد حمل مهرجان الشيخ الأنصاري رسائل أهمها التفاخر بانتصار الأصوليين على الأخباريين وتبلوره في فكر الشيخ الأنصاري؛ الأمر الذي كان حافزاً أيضاً لمتابعة التحولات الفكرية والتجديد في الرؤى؛ هكذا بالنسبة لمعارضة الأنصاري لنظرية ولاية الفقيه السياسية في «مكاسبه» وما استدعاه ذلك من طرق أبواب جديدة.

أما في ندوة (الفقه بين الزمان والمكان) فقد اشتملت مضامينها على مقولات جديدة ركزت على تحديث الفقه الشيعي من قبيل ملاحظة الواقع ومتطلباته؛ والتكنولوجيا والحداثة؛ والعقل والتجربة البشرية؛ في الاستنباطات الفقهية؛ وتكوين نظرة جديدة للاجتهاد بوصفه آلية دينامية كاشفة عن الشريعة.

في النهاية، لاتزال زمام أمور الحوزة رسمياً بيد المحافظين وأولئك الذين يحملون أفكاراً إصلاحية غير جذرية ـ أي الاصلاح المقتصر على الإدارة والتعليم في الحوزة ـ إلا أن بوادر الأمل تلوح في الأفق مؤذنةً بتحولات جذرية على يد طبقة الشباب الحوزوي؛ على الرغم من صغائر وكبائر العقبات التي تعترض طريقهم؛ لكنّ الأجواء الثقافية ووسائل الطباعة والنشر في الحوزة باتت تحت تصرّفهم في الأعم الأغلب.



الفصل الرابع

ببلوغرافيا المؤسسة الدينية

ببلوغرافيا المؤسّسة الدينية

عرض وتقييم

أ. حميد الرحماني والشيخ محمد كاظم رحمتي([[243]](#footnote-244)\*)

ترجمة: عقيل البندر

تمهيد

للمؤسّسة الثقافية الاجتماعية الدينية التي يمثلها رجال الدين سابقة تأريخية عميقة وواسعة في كيان العالم الإسلامي، فقد اضطلعت هذه المؤسّسة بأربع مهام كبيرة وخطيرة في ذلك الكيان، هي:

1 ـ البحث والتحقيق.

2 ـ التعليم.

3 ـ التبليغ.

4 ـ تنفيذ أحكام الشريعة.

ومن الملاحظ في المراحل التأريخية السابقة أنّ هناك خلطاً ـ على مستوى الاكتساب والاحتراف ـ بين المعارف الدينية وغيرها من العلوم في هذه المؤسّسة، فتجد علماء الدين بالإضافة إلى القيام بوظائفهم الدينية تجدهم يتعلمون ويحترفون وظائف أُخر كعلم الطب والنجوم وغيرها.

كما نلاحظ المئات من مراكز البحث والتحقيق والتعليم والمكتبات التي أُسّست وأُديرت بفضل علماء المسلمين وجهودهم، والتي خرّجت الآلافَ من الطلبة في مختلف فنون العلم، الدينية منها، كعلوم القرآن والحديث، وغير الدينية، كالفيزياء والضوء.

وفي الحقيقة إنّ تألق وسطوع الحضارة الإسلامية في مختلف العلوم بين القرن الثالث والسادس الهجري مدين للجهود الكبيرة والمتواصلة التي بذلها علماؤنا، أمثال: ابن سينا، وأبي علي مسكويه، وأبي حامد الغزالي، والشيخ الطوسي، والشيخ المفيد، وأمثالهم في ذلك العصر، مع أنّهم كانوا معروفين بصفتهم علماء دين.

وفي العصر الحديث الذي ظهر فيه ـ بالإضافة إلى التمحض في العلوم الدينية في الحوزات ـ التمايز فيما بينها، كذلك أصبح لها دور مشع وثابت في الذاكرة في ممارسات ونشاطات في ميادين مختلفة في التعليم والتحقيق والتبليغ.

رؤى في تقييم المؤسّسة الدينية

هناك رؤيتان لتقييم المؤسّسة الدينية المتمثلة بعلماء الدين:

**الأوّلى:** أنّهم ـ مع اختلاف وجهات نظرهم وميولهم ـ موجهون أخلاقيون، وأدلاء على الاعتقاد الصحيح، وسعاة مثابرون لتطبيق التعاليم الإسلامية، إضافة إلى كونهم عاملين بالفضائل والمحاسن. وأصحاب هذه الرؤية هم الكثير من المثقفين والعلماء والمنظرين.

**الثانية:** تعتبر المؤسّسة الدينية سداً عائقاً ومانعاً كبيراً يحول دون التطوّر والترقي الاجتماعي في البلدان الإسلامية؛ لذا فأصحابها يتطلعون إلى نهضة وحضارة فكرية، كالتي حصلت في أُوروبا إبان العصور الوسطى، ليتسنى لهم من خلالها تهميش وتحجيم دور المؤسّسة الدينية وحصرها في جانب محدود في الأمّة، ومن ثمّ تمرير ما يرمون إليه من البدائل الملتقطة والمستوردة، والتي يسمّونها علاجاً لسدّ الثغرات.

ولهاتين الرؤيتين والنظريتين أتباع ومروّجون، في حين بقي الجيل الجديد المسلم في مختلف البلدان الإسلامية يتطلّع إلى تجربتيهما، هذا وفي الوقت نفسه اشتغل البعضُ في دراسة وتحقيق مقايسةٍ بين أبعاد ما حققته وأنجزته المؤسسة الدينية في الواقع وبين أبعاد ما يفترض أن يكون متحققاً وفق أُصولها ومعاييرها الشرعية.

الإعلام في المؤسسة الدينية

من المؤسف أنّ الجانب الإعلامي الشامل الذي يفترض به أن يغطّي جملة النشاطات للمؤسّسة الدينية معدومٌ، ومن هنا لم يتسنَّ للباحثين والمحققين والجيل الجديد التعرّف والوصول إلى ما يرتبط بهذه المؤسسة من حقائق ومعلومات دقيقة، بل إنّ المؤسسة الدينية ـ الإمامية منها والسنية ـ تفتقر في داخلها إلى البرامج الجدّية والفعّالة التي تأخذ على عاتقها الاضطلاع بهذه المهمة الخطيرة وتفعيل العلاقة مع المجتمع.

وعلى كل حال فإنّ ما يسمع من قضاء سلبي بحق هذه المؤسسة هنا وهناك يرجع قسمٌ من أسبابه إلى المؤسسة نفسها.

دور الإعلام، وحاجة المؤسسة الدينية إليه

لا شكّ في أنّ الدور الذي يمارسه الإعلام العالمي اليوم يعمل ـ وبشكلٍ مؤثّر ـ في الرّفع والحطّ من أهمية أيّ جماعة أو طبقة من طبقات المجتمع وموقعيتها الاجتماعية، وبالتالي إمّا أن يفعّل دورها في المجتمع أو يحطّ منه ويحجّمه، من هنا فإنّ المؤسسة الدينية ـ وبلا شكّ ـ ستواجه أزمة شديدة في إثبات مصداقيتها وفقدان دورها وحضورها الاجتماعي ومشروعيتها، إذا لم تفكّر في تأسيس مركزٍ إعلامي عالمي متزامن شامل وفعّال لسدّ الخلل في المسؤولية في هذا المجال، علماً بأنّ نشاطات وفعاليات المؤسسة الدينية بما لديها من تأييد وعلاقة اجتماعية، كلّ ذلك سيكون عاملاً مهماً ومؤثراً في نجاح هذا المركز، فيما إذا خطت نحوه.

إنّ من الأسباب المهمة التي أدّت إلى إيصال مفكري الغرب وباحثيهم إلى مستوى حاولوا به خطف الكرة من مفكري المسلمين في العهود المتأخرة، افتقارَ المؤسّسة الدينية في نشاطاتها وعناصرها إلى الحيوية والحركية المتناغمة مع متطلبات هذه العصور، من قبيل المقالات والرسائل العلمية والفهارس المتنوعة والببليوغرافيا (فن التعريف بالكتب)، بالإضافة إلى قلّة المحقّقين والباحثين المنفتحين العصريين.

ومن هنا، يُعدّ فتح وإنشاء موقع إعلاميّ إلكتروني في شبكة الإنترنيت العالمية أمراً ضرورياً لعرض ونشر النشاطات ورجالاتها العظام من العلماء والمفكرين، ونشر آثارهم العلمية وعرض طروحاتهم لتطبيق الشريعة مع المقتضيات والمتطلبات المعاصرة، هذا بالإضافة إلى خدماتهم الأُخر.

ومما يبعث على الأسف الكبير أنّه لا تزال الشبكة العالمية للإنترنيت تفتقر إلى المركز الإعلامي العالمي الجامع للمؤسّسة الدينية، والذي يتناسب وحجم مسؤولياتها وأداء رسالتها الخطيرة، وهذا يعني أنّ هناك تخلّفاً واضحاً في هذا الجانب، فالمعاجم المتنوعة والمقالات والرسائل العلمية المختلفة والمترجمة لنشاطات وفعّاليات المؤسّسة الدينية لابدّ أن تأخذ دورها في العالم الإسلامي وغيره، ولا ينبغي أن تترك وتنسى، فهي بحق أرضية مناسبة وخصبة ومادة معطاء للدخول في ميدان الإعلام والارتباط بطريق الشبكة العالمية للإنترنيت.

وعلى كلّ حال، فليس هناك للمؤسّسة الدينية من بُدٍّ ـ وهي صاحبة دعوى الهداية والإرشاد ـ سوى الاستفادة الفعلية وبما يتناسب وحجم المسؤولية الملقاة على عاتقها من وسائل الارتباط والتبليغ الحديثة؛ حتى يتسنى لها أداء رسالتها بأفضل شكل ممكن.

نعم، هناك اثنان من المواقع الإلكترونية على الشبكة العالمية قريبان من أُطروحة الإعلام العالمي للمؤسّسة الدينية، أحدهما موقع العلماء والمفكرين المسلمين. (Muslim Scientists and Scholars)([[244]](#footnote-245))، والآخر هو حياة العلماء المسلمين([[245]](#footnote-246)) (Scholars Muslim) لهم اهتمام بعرض وبيان حياة كبار علماء المسلمين أمثال ابن سينا وابن رشد والفارابي وعمر الخيام، أمّا عن العلماء والمفكرين والكتّاب المتأخرين فلم يكن لهم إلاّ دور ضئيل في عرض حياتهم.

ومن هنا، تبرز الأهمية والحاجة الماسّة إلى الإعلام عن طريق الشبكة العالمية للإنترنيت لتغطية مختلف أبعاد نشاطات وفعاليات المؤسّسة الدينية، وأهم الجوانب التي ينبغي عرضها وطرحها في الشبكة هي:

أولاً ـ حول (المؤسّسة الدينية)، وذلك عبر:

1 ـ بيان تاريخ الحوزات العلمية (يشمل موضوعات، مثل، حياة العلماء، تأسيس هذه المؤسّسة وكيفية نشأتها ودوامها، التطوّر الفكري والعلمي الذي حصل لها).

2 ـ علم الاجتماع ودوره في الكشف عن معالم هذه المؤسسة، الذي يفيد في بيان الطبقات والقبائل، والكشف عن أثر السلوك الاجتماعي على المجتمع، بالإضافة إلى معرفة مراكز البحث والتعليم والتبليغ.

3 ـ قراءات مقارنة في المراكز والمؤسسات الدينية الموجودة لدى باقي الأديان والمذاهب الإسلامية الأُخر.

4 ـ دراسة القواعد الأساسية للنظام الفكري الديني الذي تنادي به المؤسسة الدينية.

معاجم وكشافات حول المؤسّسة الدينية

وعلن مسبقاً عدم استيعاب هذه الإحصائية في هذه المقالة لكل ما كتب عن هذه المؤسسة، فلم تدّعِ هذه الدراسة الببلوغرافية أبداً أنها قد استوعبت واستوفت طرق التبليغ، بل كانت هذه المحاولة بصدد إجراء إحصاءات أوفى وأفضل من الإحصاءات السابقة بالنسبة إلى المعلومات المتعلقة بهذا الموضوع، إذا قيل: إنّ هناك مجموعة من الإصدارات في هذا السياق، والتي سنحاول الإشارة إلى بعضها:

المعجم التوصيفي عن المؤسسة الدينية، والذي أحصى فيه السيد محمد إسفندياري مئة وثمانية عشر كتاباً فارسياً وعربياً([[246]](#footnote-247))، حيث سعى هذا الكاتب للتعريف بالكتب المتعلّقة بالمؤسسة الدينية، ولكن كانت هذه الموسوعة خالية من الكتب الإنجليزية والمقالات والأُطروحات الجامعية، وأمّا هذا المعجم الذي يطالعه القارئ الكريم هنا، فإنه أحصى المقالات والأُطروحات الجامعية أيضاً، فضلاً عن الكتب المتعلقة بهذا الموضوع.

هذا وقد صنف السيد محمد نوري، ونعمة الله صفري معجم الفقاهة والمرجعية (عام 1994م) في مركز الأبحاث الإستراتيجية لرئاسة الجمهورية الإيرانية، وهو المعجم الذي لم يأخذ حيّزاً واسعاً في عالم النشر والتوزيع.

والكتاب الآخر المهم الذي صنّف في هذا السياق هو (موسوعة نظام التعليم والتربية في المؤسسة الدينية) لمحمد نوري([[247]](#footnote-248)).

وتركز البحث في الكتابين الأخيرين على أبعاد المؤسسة الدينية من خلال طرح قضيتين أساسيتين:

**الأُولى:** جمع المعلومات عن مجموعة خاصّة من رجال الدين، وتسليط الضوء على جهود ونشاطات الطبقة الأُولى منهم، كمراجع التقليد.

**والثانية:** التعريف بمصادر النظام التعليمي والتربوي القائم في المؤسسة الدينية.

وأمّا هذه الإحصائية التي بين يديك قارئي العزيز، فهي تحتوي على ثلاثة أنواع من المصادر وبلغات ثلاث، وهي: العربية والفارسية والإنجليزية، وتضمنت المصادر العربية والفارسية مصادر البحث العلمي لعلوم الشريعة، ومكانة علماء الدين والمراجع في المجتمع الإسلامي.

وأمّا المصادر المتعلّقة بشأن التبليغ والإعلام الإسلامي فهو ما نهض به الأُستاذ عبدالجبار الرفاعي في الجزء السابع من كتابه الببليوغرافي (موسوعة النظام الإسلامي).

من هنا، نودّ إلفات نظر المحققين والباحثين إلى هذه الموسوعة، وكذا من يروم منهم الاطلاع على ما صنّف في مجال التربية والتعليم أن يرجع إلى كتاب (التربية والتعليم في الإسلام) وهو المجلد الخامس من موسوعة الأُستاذ الرفاعي، وكتاب (موسوعة نظام التربية والتعليم في المؤسسة الدينية) حيث جاءت المصادر المتعلّقة بهذا المجال بصورة مفصّلة ومرتبة.

ويلاحظ القارئ في هذه الببليوغرافيا بعض المصادر لعلماء الأزهر الشريف بوصفه معلماً تربوياً ودينياً مشهوداً له، ويمكن للسادة الباحثين الحصول على المصادر العلمية التي تخص المؤسسة الدينية، من خلال مفاتيح المواضيع التالية: علماء الدين، علماء الإسلام، التحولات الشرق أوسطية، الشيعة، إيران، العراق، حوزة النجف الأشرف، حوزة قم، طلاب العلم (طلبة)، نظام التدريس القديم، حياة المسلمين في التاريخ المعاصر لإيران أو العراق، الثورة الإسلامية، المشروطة (الحركة الدستورية)، التاريخ المحلي لمدينة قم وأصفهان والنجف، المرجعية. ففي الواقع يمكن العثور على المصادر التي تخصّ هذه المؤسسة تحت كل مجموعة ضمن جميع مفاتيح الكلمات المذكورة، وبالجملة، فقد تعرض القسم العربي والفارسي من هذه الموسوعة إلى مصادر مستقلة وأساسية من علوم الشريعة ومراجع الدين.

وأمّا القسم الإنجليزي منها، فقد تعرض لذكر المصادر المتعلقة بمواضيع متعددة، كالجمهورية الإسلامية والثورة في إيران والفكر السياسي للمسلمين والفقهاء والأحزاب والهيئات الدينية، كجماعة علماء باكستان، والدين والسياسة، وكل المؤسسات التعليمية والبحثية التي لها ارتباط وثيق بعلماء الدين والعلوم الإسلامية، كالمؤسسات الشيعية مثلاً. وسبب اختيار هذه المداخل والأقسام وتبويبها هو تفاوت واختلاف نمط التحقيقات والفهرسة الغربية فيما يتعلق برجال الدين وتصانيفهم، بل فيما يتعلق بعموم المؤسسة الدينية، حيث إنهم يعيشون قلقاً واضطراباً من نوع آخر، لذا فإننا نجدهم قد تركوا آثاراً وتصانيف قليلة ومحدودة عن المؤسسة الدينية، لكن الأمر الأكثر أهمية بالنسبة إليهم هو فهرسة الآثار والتصانيف التي تمسّ الواقع الإسلامي والنتائج الملموسة لكيان هذه المؤسسة، كالتصانيف التي تتحدث عن الثورة في إيران والنظام السياسي فيها والفقه والفقهاء بوصفهما مدرسة حقوقية، ورأي الإسلام في التجربة السياسية الغربية. إلى جانب ذلك فهم يهتمون اهتماماً خاصاً بالشيعة وأفكارهم ومتبنياتهم، وكلّما تعرضوا لهذا الموضوع تجدهم يعلقون بنظرهم الخاص حول المؤسسة الدينية الشيعية، والذي دعانا لإيراد ذلك ضمن الموضوعات السالفة الذكر هو اطّلاع الباحثين والكتّاب المسلمين على طريقة طرح وفهرسة هؤلاء، وأهمية هذه المصادر في بيان المعلومات الخاصّة بموضوع بحثنا، والتي تجدها منتشرة في كتبهم ومقالاتهم وأُطروحاتهم، ولا ينبغي لأهل الاختصاص والبحث العلمي أن يوجهوا سهام نقدهم لهذه الإحصائية بتسلّل الأغيار إليها، إذ إننا ومن أجل الوقوف على الرؤية الغربية في هذا المجال لم نرَ عيباً في إيراد مثل هذه التصانيف، مضافاً إلى أنّ البيانات والمعلومات عن الأبحاث المختلفة في تصانيف علماء الدين أمر مهم وجدير بالعناية بالنسبة للباحث والمتحري، حتى لو كانت من كتّاب الغرب.

1ـ المصادر الفارسية

1ـ 1ـ الكتب

1 ـ التعريف بالحوزات العلمية الشيعية في أصفهان على مرّ التأريخ، مدرسة ذو الفقار، 1365هـ ش، 455 صفحة.

2 ـ آية الله الخامنئي، السيد علي (مرشد الثورة الإيرانية)، الحوزة والمؤسسة الدينية على ضوء إرشادات القائد، طهران: منظمة التبليغ الإسلامية، 1375هـ . ش.

3 ـ آية الله الخامنئي، السيد علي (مرشد الثورة الإيرانية)، ضرورة التغيير في الحوزات العلمية، تنظيم قسم النشر في طهران، 1363، 240 صفحة.

4 ـ آية الله الخامنئي، السيد علي (مرشد الثورة الإيرانية). تقرير عن الأوضاع السابقة والراهنة للحوزة العلمية في مشهد: المؤتمر العالمي السابع للإمام الرضا× ـ مشهد، 140 صفحة.

5 ـ حسين علي، الأحمدي، مقارنة بين الأدلّة والشروط والوظائف وحقوق القيادة والمرجعية، الطبعة الأُولى، ورامين 1379هـ . ش، 244 صفحة.

6 ـ الأرفع، كاظم، سجايا طلاّب العلم. (طهران)، نشر فيض، 1374 هـ. ش، 160صفحة.

7 ـ الإسلامي، قاسم، المؤسسة الدينيّة. (طهران)، 1358هـ. ش، 175 صفحة.

8 ـ إسماعيل بور، علي، البحث والتحقيق في المؤسّسة الدينية الشيعية (طهران)، نشر المؤلف بمساعدة دار المفيد للنشر، 1363هـ . ش، 136صفحة رقعي.

9 ـ أكبري، علي أصغر، مؤامرات الاستعمار على الإسلام، القرآن، المؤسسة الدينية منذ ثلاثمئة سنة (طهران)، نشر وإعلام: الأُمور التربوية لقاطع: 9، 1359هـ.ش، 60 صفحة.

10 ـ البكار، حامد، الدين والدولة في إيران، دور العلماء في الدولة القاجارية، ترجمة أبي القاسم سري، طهران، توس، 1369هـ . ش، 455 صفحة.

11 ـ البكار. حامد، دور المؤسّسة الدينية في نموّ وتطوّر نهضة الحركة الدستورية، ترجمة أبي القاسم سري، الطبعة الثانية، طهران، طوس، 1359هـ . ش.

12 ـ الإمام الخميني والمؤسسة الدينية: مجموعة محاضرات للإمام الخميني، وآراؤه في المؤسسة الدينية (طهران) حرس الثورة الإسلامية، 1362هـ . ش، 665 صفحة.

13 ـ الخميني، روح الله، المؤسسة الدينية الرائد الفقهي في الإسلام في نظر الإمام الخميني، طهران، ميقات، 1361هـ . ش، 84 صفحة.

14 ـ الإمام الخميني، روح الله، المؤسسة الدينية والحوزات العلمية في نظر الإمام الخميني، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1374هـ . ش: 624 صفحة.

15 ـ الإمام الخميني، روح الله، إعلان المؤسسة الدينية: الخطاب التاريخي المهم للإمام الخميني للعلماء والمراجع العظام وأساتذة وطلاب الحوزات العلمية في عموم إيران، وأئمة الجمعة والجماعة في جميع مساجد البلاد، الطبعة الأُولى، (طهران)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني. 1369هـ . ش، 64 صفحة.

16 ـ الإمام الخميني، روح الله، إعلان المؤسسة الدينية، طهران: مؤسسة إعداد ونشر آثار الإمام الخميني، 1372هـ . ش، 56 صفحة.

17 ـ الإمام الخميني، روح الله، أثر المؤسسة الدينية في الإسلام. تقديم: حسين رضواني، قم، نشر دار الفكر، 1358هـ . ش، 72 صفحة.

18 ـ أمير صادقي، نصير الدين، المؤسسة الدينية في الإسلام، الطبعة الأُولى، طهران، مطبعة آرمان، 1356هـ . ش، 202 صفحة.

19 ـ أمير صادقي، نصير الدين، المؤسسة الدينية في الوسط الشيعي، طهران، 1348هـ . ش، 14صفحة وزيري.

20 ـ أنصاري، محمد علي، الدفاع عن الإسلام والمؤسسة الدينية، رد على برقعي والدكتور علي شريعتي، قم 1355هـ . ش، 271 صفحة.

21 ـ أنصاري، محمد علي، الدفاع عن الإسلام والمؤسسة الدينية: الردّ على الدكتور شريعتي، الطبعة الخامسة، قم، تاريخ نهاية الكتاب 1351هـ . ش، 460 صفحة.

22 ـ إيماني، محمد (مؤلفهاي تاريخي مدينت ولايي در إيران) الطبعة الأُولى، طهران، كيهان، 1379هـ . ش.

23 ـ باقي، عماد الدين بحث في المؤسسة الدينية، الطبعة الأُولى، قم 1364هـ . ش، 480 صفحة وزيري.

24 ـ بصيرت منش، حميد، العلماء ونظام رضا شاه: إطلالة على الفعاليّات السياسية والثقافية للمؤسسة الدينية عام، 1305 ـ 1320 هـ . ش، طهران، مؤسسة عروج للطباعة والنشر، 1386هـ . ش، 18 و619 صفحة، والذي كان في الأصل رسالة الماجستير للكاتب (المؤلف) التي نوقشت في كلية الآداب بجامعة طهران عام 1374هـ . ش، بإشراف منصورة اتحادية.

25 ـ تاج لنكرودي، محمد مهدي، ديننا علماؤنا، مكتب ممتاز للنشر، 1374هـ . ش، 200 صفحة.

26 ـ مكانة نضال رجال الدين الإيرانيين، 310 صفحة.

27 ـ المصدر السابق، طهران 1358هـ . ش.

28 ـ نخبة من النواب وطلاب الحوزة العلمية في قم، التغيير في الحوزة، مقترحات موضوعية، تجديد وإعادة بناء الحوزة، قم، 1369هـ . ش، (كاتالوك) في (15) صفحة.

29 ـ نخبة من الكتّاب، الحوزة، النواقص والإضافات، مجموعة مقالات: 2، دفتر تبليغات إسلامي حوزة علمية قم، 1371هـ . ش، 520 صفحة.

30 ـ نهضة المسلمين المناضلين في تغيير وفعاليات المؤسسة الدينية، الطبعة الأُولى، طهران، نهضة المسلمين المناضلين، 1360هـ . ش، 34 صفحة رقعي.

31 ـ حائري، عبدالحسين، وثائق المؤسسة الدينية والمجلس، طهران، مكتبة متحف ومركز وثائق مجلس الشورى الإسلامي، 1374.

32 ـ الحزب الجمهوري الإسلامي، رسالة المؤسسة الدينية، الطبعة الأُولى، طهران، الحزب الجمهوري الإسلامي، 1359هـ . ش، 46 صفحة جيبي. 1358هـ . ش، 58 صفحة.

33 ـ الحزب الجمهوري الإسلامي، المفكر، رجل الدين ومطرقة الغرب. (طهران) الحزب الجمهوري الإسلامي.

34 ـ حسن لو، أمير علي، أثر الشيعة في انتشار حركة التشيع، الحكمة السياسية في فكر وعمل الإمام الخميني: خلاصة مقالات المعرض الداخلي لمؤسسة باقر العلوم للتعليم العالي، (بمناسبة مرور مئة عام على ولادة الإمام الخميني) الطبعة الأُولى، قم: مؤسسة باقر العلوم× للتعليم العالي 1379هـ . ش، 47 صفحة.

36 ـ حكمي زاده، أسرار ألف عام، 36 صفحة رقعي.

37 ـ الحكومة الإسلامية في (كوثر زلال) فكر الإمام الخميني، البحث في باب المرجعية وولاية الفقيه المطلقة والمصلحة، مجلة الحوزة، الطبعة الأُولى، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1378هـ . ش، 247 صفحة.

38 ـ حكيمي، محمد رضا، هويّة المؤسسة الدينية، طهران، مكتب فرهنك اسلامي للنشر، 1360هـ . ش، 140 صفحة رقعي.

39 ـ الحوزة، مقالات مختارة، مجموعة مقالات علمية واقتراحات مجلة الحوزة فيما يخص قضايا الحوزة العلمية، قم: نشر دفتر تبليغات اسلامي، 1367هـ . ش، 296 صفحة.

40 ـ خاتمي، سيد محمد، الإسلام، المؤسسة الدينية والثورة الإسلامية، تقديم: محمد علي أبطحي، الطبعة الأُولى، طهران: طرح نو، 1379هـ . ش، 204 صفحة.

41 ـ دارابي، علي، المؤسسة الدينية المناضلة في طهران وأثرها في تحولات النظام السياسي للجمهورية الإسلامية الإيرانية، طهران، سياست، 1378هـ . ش، 410 صفحة.

42 ـ دائرة شوراي عالي حوزه علمية، تعريف مختصر عن أنظمة الحوزة العلمية في قم. قم: جماعة مدرسي الحوزة العلمية في قم، 1382هـ . ش، 5 + 4 + 5 صفحة.

43 ـ في بحث طريق الإمام عبر كلام الإمام، والمؤسسة الدينية، من بيانات وخطابات الإمام الخميني من عام 1241هـ . ش إلى 1361هـ . ش، الطبعة الأُولى، طهران: أمير كبير 1362هـ . ش، 390 صفحة رقعي.

44 ـ دعائي، سيد حسن، تجديد الحوزة وفق رؤية الإمام الخميني، طهران سازمان تبليغات اسلامي، 1371هـ . ش، 371 صفحة.

45 ـ المكتب الأدبي للثورة الإسلامية باشتراك مركز إسناد وزارة الاستخبارات، السافاك والمؤسسة الدينية، ج1 (بولتناهاي نوبه أي ساواك) من 25/12/1349هـ . ش إلى 30/4/1357هـ. ش، د1: المؤسسة الدينية، الطبعة الأُولى، طهران، سازمان تبليغات اسلامي، مكتب الحوزة الفني، 1371هـ . ش، 371 صفحة.

46 ـ المكتب الأدبي للثورة الإسلامية، السافاك والمؤسسة الدينية، طهران. سازمان تبليغات اسلامي، 1371هـ . ش، 372 صفحة.

47 ـ رباني خلخالي، علي، شهداء المؤسسة الشيعية في المئة سنة الأخيرة، طهران، مكتب الحسين للنشر، 1402هـ . ق، 587 صفحة.

48 ـ ربيعي، باهتمام فرهاد وآخرين، المؤسسة الدينية وفق رؤية العلامة الشهيد مطهري، إعداد وتنظيم الاتحاد الإسلامي لطلاب جامعة إصفهان، الطبعة الأولى، إصفهان، لجنة الجهاد الجامعي الثقافية، جامعة أصفهان، 1361هـ . ش.

49 ـ رزمجو، حسين، (بوستين وارونه) نقد بحث الدكتور شريعتي و(أُطروحة الإسلام بلا مؤسسة دينية) راجع كتاب نهضة الإمام الخميني، الطبعة الأُولى: طهران، آواي نور، 1373هـ . ش، 373 صفحة رقعي.

50 ـ المؤسسة الدينية ونزاهة الانتخابات، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية قم، 1374هـ . ش، 168 صفحة.

51 ـ سبزهاري، محمد بن قريش، الفقه والسياسة في العصر الصفوي، لندن: مطبعة بكا، 1991م، 142 صفحة.

52 ـ مكتب التمهيد لإجراء أوامر الإمام، الحوزة والمؤسسة الدينية في كلام الإمام الخميني، قم، المجمع التمهيدي للبحث في مسائل الحوزة، شوال/ 1409، ب+ 39 صفحة.

53 ـ سروش، عبدالكريم، توقعات الجامعة من الحوزة، 1371هـ. ش، 24 و 8 و11 صفحة.

54 ـ سعادتمند، رسول، أخلاق المؤسسة الدينية وتربيتها ـ رؤية الإمام الخميني (رض)، قم تسنيم، 1378هـ . ش، 137 صفحة.

55 ـ سعادتمند، رسول، المؤسسة الدينية والسياسة ـ رؤية الإمام الخميني، قم، تسنيم، 1378هـ . ش، 60 صفحة.

56 ـ سيد كباري، علي رضا، الحوزات العلمية الشيعية في المحيط العالمي، الطبعة الأُولى، طهران، أمير كبير، 1378هـ . ش، 855 صفحة.

57 ـ شريف رازي، محمد، آثار الحجة، أو تاريخ ودائرة المعارف لحوزة قم العلمية، الطبعة الثالثة، قم، مؤسسة إصدارات دار الكتاب، 235 و 399 و ي و 109 صفحة.

58 ـ شكوري، أبو الفضل، سيرة الصالحين: (بحث حيوي) راجع أفكار ورؤى بعض رجال الدين في تاريخ إيران المعاصر، قم: مؤلف 1374هـ . ش، 688 صفحة.

59 ـ شهرويي، داود، الحقوق والمؤسسة الدينية في نظر الشهيد مطهري، الطبعة الأُولى، قم، باسياق، 1379هـ . ش، 134 صفحة.

60 ـ شيخ فرشي، فرهاد، دراسة في الأثر السياسي لعلماء الشيعة في انتصار الثورة الإسلامية، الطبعة الأُولى، طهران، مركز أسناد الثورة الإسلامية، 1379هـ . ش، 308 صفحة وزيري.

61 ـ شيرازي، سيد محمد، الأُمة والمؤسسة الدينية، ترجمة: محمد باقر فالي، يزد، انتشارات الثقلين، 1402هـ . ق، 64 صفحة رقعي.

62 ـ شيرازي، سيد محمد، أثر المؤسسة الدينية في مصير الأُمّة، ترجمة: سيد محسن خاتمي، تقديم: مصطفى زماني، قم، انتشارات إمام صادق وبيام إسلام، 1350هـ . ش، 72 صفحة جيبي.

63 ـ صابري همداني، أحمد، المدرسة الفيضية منذ عام 1342 هـ . ش وحتى عام 1357هـ . ش. قم، سازمان جاب مهر، قم، 92 صفحة رقعي.

64 ـ صافي كلبايكاني، لطف الله، تاريخ الحوزات العلمية الشيعيّة، الطبعة الأُولى، قم مكتب انتشارات إسلامي، 1374هـ . ش، 72 صفحة.

65 ـ صفر خاني، محمد وآخرين، مزايا بيان حوزة قم العلمية للعام الدراسي 1371 ـ 1370 (كرّاس). قم، معاونية الفكر الإسلامي ـ مركز التحقيقات الإستراتيجية، 1371هـ . ش، 69 صفحة.

66 ـ طباطبائي، سيد محمد رضا، المرجعية والتقليد، الطبعة الأُولى، قم، نشر فاضل، 1379هـ. ش، 79 صفحة.

67 ـ طباطبائي، سيد محمد حسين وآخرين، بحث في المرجعيّة والمؤسسة الدينية، الطبعة الأُولى، طهران، شركة سهامي انتشار 1341هـ . ش، وطبع مرّة أُخرى: طهران 1361هـ . ش، 261 صفحة.

68 ـ طبري، إحسان، وكيانوري، نور الدين وآخرين، نحن والمؤسسة الدينية ومقالات أُخر، 204 صفحة.

69 ـ عباسي، محمد حسن (الإسلام دون المؤسسة الدينية)، باريس، نشر إرشاد 1363هـ . ش، 48 صفحة.

70 ـ عسكري، مهدي، قدرة على الشيعة، طهران، نشر آمل 1357هـ . ش، 52صفحة رقعي.

71 ـ عقيقي بخشايشي، عبدالرحيم، تكامل نضال المؤسسة الدينية على مدى مئة عام، ج4، حوزة قم العلمية، مركز الفضيلة والشرف، قم وطهران، مكتب نويد إسلام للنشر، تاريخ المقدمة،1361هـ . ش، 200 صفحة.

72 ـ العلامة الحائري، علي، تحقيق في حقوق المؤسسة الدينية من وجهة نظر القوانين الإيرانية، الطبعة الأُولى، طهران. انتشارات خاقاني، 1378هـ . ش، 178 صفحة.

73 ـ علم الهدى، منصور، (نتائج التعرّف على الحوزة والمؤسسة الدينية)، الطبعة الأُولى، قم، نصايح، 1379هـ . ش، 147 صفحة وزيري.

74 ـ عواد، رياض سليمان، الإمام الخميني وأهمية المحافظة على الحكومة الإسلامية، طهران، سازمان تبليغات إسلامي، 1370هـ . ش، 40 صفحة.

75 ـ غرويان، محسن، الإمام الخميني والحوزات العلمية، طهران، سازمان تبليغات إسلامي، 1370هـ . ش، 20 صفحة.

76 ـ غرويان، محسن، المؤسسة الدينية والاستبداد، رد على الشبهات التي طرحت في 27 آذر 1973م، قم، بنياد فرهنك باقر العلوم 1373هـ . ش، 75 صفحة.

77 ـ غرويان، محسن، حرية المؤسسة، نقد مقالة: حرية المؤسسة الدينية، قم، معاونت فرهنكي بنياد باقر العلوم×، 1373هـ . ش، 75 صفحة.

78 ـ فراهاني منفرد، مهدي، هجرة علماء الشيعة من جبل عامل إلى إيران في العصر الصفوي، طهران، أمير كبير، 1377هـ . ش، 216 صفحة.

79 ـ فيض، ميرزا عباس، قم والمؤسسة الدينية، قم، 1328هـ . ش، 291 صفحة.

80 ـ كانون توحيد 15 خرداد، مجاهدين خلق والمؤسسة الدينية طهران، كانون توحيد 15 خرداد، 1358هـ . ش، 22 صفحة.

81 ـ كريمي، علي رضا، (نظام الشاه واختبار طلاب العلوم الدينية) طهران، مركز اسناد انقلاب اسلامي، 1378هـ . ش، 133 صفحة.

82 ـ كسائي، نور الله، المدارس العسكرية وآثارها العلمية والاجتماعية، الطبعة الثانية، طهران، أمير كبير، 1363هـ . ش، 19 و 347 صفحة.

83 ـ كمره أي خميني، محمد باقر، المؤسسة الدينية في الإسلام، طهران، 1323هـ . ش، 1: 269صفحة جيبي.

84 ـ بجهود مجموعة من مناصري الثورة الإيرانية في أوروبا، المؤسسة الدينية والحركة الوطنية لتأميم النفط، قم، نشر روح، 144صفحة وزيري.

85 ـ كلزاده غفوري، علي، المؤسسة الدينية والحياة، رؤية التضامن ومتابعة الروابط والعلاقات الخارجية، قم، مطبعة محمد 1360هـ . ش، 53 صفحة.

86 ـ محتشمي بور، علي أكبر، نداءات في أوساط المؤسسة الدينية، الطبعة الأُولى، طهران، خانه انديشه جوان، 1379هـ . ش، 352 صفحة.

87 ـ مركز تحقيق الوثائق التأريخية. (على مدى عشرين سنة): تحديد المذهب. المؤسسة الدينية والحوزات العلمية، الطبعة الأُولى، طهران: مركز تحقيق الوثائق التأريخية، 1377هـ .ش، 108صفحة رقعي.

88 ـ مصباح، محمد تقي، تجديد المؤسسة الدينية، قم، بنياد فرهنكي باقر العلوم، 1367هـ . ش، 10 صفحة.

89 ـ مصباح، محمد تقي، بحوث في الحوزة، قم: مؤسسة پژوهشي وآموزشي امام خميني، 1376هـ . ش، 240 صفحة.

90 ـ مصباح، محمد تقي، دور الحوزة في تجديد العلوم الإنسانية، قم، المكتب المشترك بين الحوزة والجامعة، 8 صفحات.

91 ـ مصباح، محمد حسين، دور المؤسسة الدينية في المجتمع،، 1367هـ . ش، 81صفحة.

92 ـ مطهري، مرتضى، أهداف المؤسسة الدينية من محاربة الظلمة، الطبعة الثانية، طهران، المكتب المركزي للحزب الجمهوري الإسلامي، 1361هـ . ش، 32صفحة.

93 ـ مطهري، مرتضى، المؤسسة الدينية، قم: دفتر تبليغات اسلامي حوزة علمية، قم، 1365هـ . ش، 150صفحة.

94 ـ معاونية التحقيق في مؤسسة إعداد ونشر آثار الإمام الخميني، المؤسسة الدينية والحوزات العلمية/ رؤية الإمام الخميني، نشر تبيان الدفتر 10، الطبعة الأُولى، طهران، مؤسسة إعداد ونشر آثار الإمام الخميني، 1374هـ . ش، 624 صفحة وزيري.

95 ـ مقدم قوجاني، سيد علي، دور المؤسسة الدينية في الإسلام والمجتمع، الطبعة الثانية، طهران، مؤلف (مركز بخش كتابخانه صدر)، 1362هـ . ش، 12 و354صفحة، وزيري.

96 ـ منصور نجاد، محمد، وبشيخان، علي، العوامل المعنوية وثقافة الدفاع المقدس: وحدة الشعب، حضور المؤسسة، الطبعة الأُولى، قم، مركز تحقيقات إسلامي، 1380هـ . ش، 308 صفحة.

97 ـ منظر الأجداد، سيد محمد حسين، المرجعية في المحيط الاجتماعي والسياسي، وثائق وتقارير عن آية الله العظمى: النائيني، الإصفهاني، القمي، الحائري، البروجردي، 1292 ـ 1339هـ . ش، الطبعة الأُولى، طهران، نشر شيرازه، 1379هـ ش، 547 صفحة.

98 ـ موحد أبطحي، سيد حجّت، إطلالة على الحوزة العلمية الشيعية على طول التاريخ، إصفهان، الحوزة العلمية في إصفهان، 1365هـ . ش، 455 صفحة.

99 ـ موسوي، سيد مهدي (إمام الزمان# والمؤسسة الدينية)، طهران، 1359هـ . ش، 32 صفحة.

100 ـ مهاجراني، عطاء الله، 3 أجوبة إلى المؤسسة الدينية، تكرار المشروطة، باهتمام: مسعود نصيري، الطبعة الأُولى، طهران: نشرين، 1378هـ . ش، 180 صفحة.

101 ـ مهاجر، محسن، المؤسسة الدينية والسياسة في فكر الإمام الخميني، طهران، سازمان تبليغات اسلامي، 1370هـ . ش، 33 صفحة رقعي.

102 ـ مهاجري، مسيح، المؤسسة الدينية في مواجهة أكبر تحديّات الغرب الفكرية، طهران، 1358هـ . ش، 22 صفحة جيبي.

103 ـ مؤسسة فرهنكي قدر ولايت، (اتهام المؤسسة الدينية والحوزات العلمية في التاريخ المعاصر)، الطبعة الأُولى، طهران: مؤسسة فرهنكي قدر ولايت، 1379هـ . ش، 192 صفحة وزيري.

104 ـ مؤمني، محمد باقر، الدين والدولة في زمن المشروطة، السويد، نشر باران 1993م، 525 صفحة.

105 ـ نجفي، موسى، حوزة النجف وفلسفة التجديد في إيران، الطبعة الأُولى. طهران، بزوهشكاه فرهنك وانديشه اسلامي 1379هـ . ش، 826 صفحة.

106 ـ نخعي، فرهنك، رجال الدين، في رد شبهات منكري الدين والمخالفين للمؤسسة الدينية، ج1، مشهد، كتاب فروشي رضوي، تاريخ إكمال الكتاب، شعبان 1377هـ . ش، 186 صفحة.

107 ـ نفيسي، مهدي، جماعة المؤسسة الدينية، السوق والثورة الإيرانية، هامبورغ: انستيتو شرق شناسي، 1992م، 304 صفحة.

108 ـ نمائي، غُلام رضا، ما هي المؤسسة الدينية؟ ومن هو عالم الدين؟ وما ينبغي له؟ الطبعة الأُولى، مشهد، جابخانه طوس، 1364هـ . ش، 60 صفحة.

109 ـ نمازي، طهران، علماء الدين والمشروطة، شيراز، 1349هـ . ش، 192 صفحة جيبي.

110 ـ نوري، علي، النزاعات والتوافقات البرجوازية والمؤسسة الدينية، (مذكرة طويلة)، الطبعة الأُولى، طهران، انتشارات دايل، 1358هـ . ش، 96 صفحة.

111 ـ نهضة المرأة المسلمة، لباس طُلاب العلوم الدينية، الطبعة الأُولى، طهران: نهضة المرأة المسلمة، 1363هـ . ش، 136 صفحة.

112 ـ ورداسبي، أبو ذر، شريعتي والمؤسسة الدينية، طهران، نشر أبو ذر، 1360هـ . ش، 41 صفحة.

113 ـ وكيلي قمي، أبو محمد. مؤسسات المذهب الشيعي، طهران: دانشكاه طهران، 1345 هـ . ش، 171 صفحة.

114 ـ هاشمي رفسنجاني، علي أكبر، دور المؤسسة الدينية في الثورة، طهران، الحزب الجمهوري الإسلامي، 1360هـ . ش، 75 صفحة.

115 ـ ياوري، محمد، دور المؤسسة الدينية في تاريخ إيران المعاصر، واشنطن، 1360هـ . ش، 152 صفحة.

116 ـ يوسفي اشكوري، الحوزة والحكومة، (بين المرجعية الدينية والقدرة السياسية)، الدولة الدينية ودين الدولة، باهتمام. محمد قوجاني، طهران: 1379هـ . ش: 45 ـ 77.

2ـ 1ـ المقالات

117 ـ آشنا، م، «رسالة المؤسسة الدينية في بيان الفكر العلوي»، نكاه حوزة ـ العدد: 65 ـ 69، اسنفد 1379هـ . ش: ص171 ـ 174.

118 ـ آغا جري، سيد هاشم، «القائد، المرجعية والدولة»، نشر راه نو، 1377هـ . ش: ص22 ـ 23.

119 ـ آغا جري، سيد هاشم، أُسس المنهج السياسي لعلماء الشيعة الإمامية في القرن الرابع إلى السابع الهجري، نشر عصر ما، العدد: 233.

120 ـ أبا ذري، عبدالرحيم، المؤسسة الدينية والتدخل في السياسية، والأُمور التنفيذية، صحيفة حوزة، نقلاً عن صحيفة جمهوري إسلامي، العدد: 37، 24 دي، 1380هـ . ش: ص7.

121 ـ ابراهيمي، زينب، «المؤسسة الدينية في رأي الإمام الخميني» الحكمة السياسية في فكر وعمل الإمام الخميني: خلاصة مقالات همايش داخلي مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم× (بمناسة مرور مئة عام على ولادة الإمام الخميني) الطبعة الأُولى، قم، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم×، 1379هـ . ش: ص14.

122 ـ اخوان كاظمي، بهرام، «الحوزة والمؤسسة الدينية بين السيرة النظرية وتطبيق الإمام»، الإمام الخميني والحكومة الإسلامية: المؤسسة الدينية، الاجتهاد والدولة، مجموعة آثار الإمام الخميني 8، الطبعة الأُولى، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1378هـ . ش 389 صفحة، وزيري: ص9 ـ 49.

123 ـ «الارتزاق وحرية المؤسسة الدينية في رأي الإمام الخميني» 15 خرداد، العدد 19 ـ 20، شتاء 1374هـ . ش: ص9 ـ 10.

124 ـ أزكلي، محمد، «مكانة الخواص ورسالة المؤسسة الدينية في رأي الإمام الخميني والإمام الخامنئي» بيام حوزه، السنة السادسة، العدد 4، توالي 24، شتاء 1378هـ . ش: ص12 ـ 40.

125 ـ إسماعيلي، علي رضا، «وثائق ترجع إلى نهضة علماء أصفهان وهجرتهم إلى قم»، خزانة وثائق السنة السادسة، مكتب: 3 و4، العددان: 23 ـ 24، خريف وشتاء عام 1375هـ . ش.

126 ـ أكبري، منوجهر، «الأساليب التعبوية للمؤسسة الدينية في ساحة المواجهة» الإمام الخميني، المؤسسة الدينية، الاجتهاد والدولة، مجموعة آثار 8، الطبعة الأُولى، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1378، 389 صفحة، وزيري: ص51 ـ 74.

127 ـ الوبري، محسن، (أُصول العمل السياسي لدى قادة الشيعة في بداية الغزو المغولي) فصلنامه پژوهشي دانشكاه امام صادق× العددان 6 و 7، صيف وخريف 1377هـ . ش: ص79 ـ 105.

128 ـ إمامي كاشاني «مقابلة» (مؤسسات الحوزة) مجلة الحوزة، العدد: 42، بهمن وإسفند: 1362هـ . ش: ص45. ديسمبر 1993م.

129 ـ أمين، مصطفى، أمين، حيدر (مراجع الشيعة في انتظار انتصار النجف) مجلة الوسيط، طباعة لندن، 20.

130 ـ ياوري، محمد (إعلان المؤسسة الدينية) انديشه حكومت، نشرة مؤتمر: الإمام الخميني وفكر الحكومة الإسلامية، العدد 8 (8 بهمن 1378هـ . ش): ص40 ـ 44.

131 ـ بديع الزمان (المدارس الإسلامية وماهية تعاليمها ودوائرها) تعليم وتربيت، العدد: 5، سنة 1313هـ . ش: 265 ـ 271؛ ج4، العدد: 6، سنة 1313هـ . ش: ص345 ـ 348.

132 ـ بصيرت منش، حميد، (أساليب رفع الحجاب وتأثير المؤسسة الدينية) السنة الأُولى. العدد: 2، صيف 1376هـ . ش: ص73 ـ 92.

133 ـ بهشتيان، محسن (المؤسسة الدينية: اتساع رقعة التبليغ وتنظيمه) نكاه حوزه، العددان: 53 ـ 54، مرداد وشهريور: ص73 ـ 92.

134 ـ يو حسين، مهدي (المؤسسة الدينية والرمز الخالد) صحيفة حوزه، اسفند 1379هـ . ش: ص2.

135 ـ جعفريان، رسول (المؤسسة الدينية ثقافة الدين) روزنامه ايران، 18 شهريور، سنة 1376 هـ . ش: ص6.

136 ـ جمال زاده، ناصر (تنوع آراء علماء الشيعة في عصر المشروطة)، فصلنامه پژوهش دانشكاه امام صادق×، العددان 6 و 7، صيف وخريف 1377هـ . ش: ص45 ـ 78؛ العدد 8، شتاء 1377هـ . ش: ص177 ـ 200.

137 ـ جناتي، محمد إبراهيم (تاريخ تقليد الأعلم) كيهان انديشه، العدد 6 خرداد وتير 1365هـ . ش.

138 ـ الحائري، سيد كاظم، (المرجعية والقيادة)، ترجمة سيد حسن إسلامي، الحكومة الإسلامية، خرداد 1376 هـ . ش: ص6 ـ 13.

139 ـ الحائري، كاظم (نقد نظرية عزل المرجعية عن القيادة) كيهان انديشه، العدد: 22، بهمن واسفند 1367 هـ . ش.

140 ـ حاجيان، حميد (المؤسسة الدينية الشيعية والاستعمار الكلاسيكي)، بصائر، السنة الثانية، العددان 7 و 8، أرديبهشت وخرداد 1374هـ . ش: ص27 ـ 31.

141 ـ حدادي، أعظم (الدور التاريخي للمؤسسة الدينية في التغييرات السياسية والاجتماعية الإيرانية في رأي الإمام الخميني) الحكمة السياسية في فكر وعمل الإمام الخميني: خلاصة مقالات المعرض الداخلي لمؤسسة آموزش عالي باقر العلوم× بمناسبة مرور مئة عام على ولادة الإمام الخميني، الطبعة الأولى، قم: مؤسسة آموزش باقر العلوم× 1379هـ . ش: ص46.

142 ـ حضرتي، حسن (المؤسسة الدينية، الشعب وثورة التنباك) بصائر، السنة الثانية، العددان 16 و 17، بهمن واسفند 1374هـ . ش: ص44 ـ 47.

143 ـ حمصيان، أحمد رضا (واجبات المؤسسة الدينية في رأي الإمام الخميني) الإمام الخميني والحكومة الإسلامية: المؤسسة الدينية، الاجتهاد والدولة، مجموعة آثار 8، الطبعة الأُولى، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1378، 389 صفحة، وزيري: ص105 ـ 164.

144 ـ (الحوزة والمرجعية) آيينه پژوهش، السنة الرابعة، آذر ـ دَي 1372هـ . ش: ص2.

145 ـ حيدري، محمد (المؤسسة الدينية والمنظمات الأُخرى: بحث في طبيعة المجتمع الديني المناضل) صحيفة إيران، السنة الثامنة، العدد: 2223،4 شهريور 1381هـ . ش: ص17.

146 ـ حيدري كاشاني، محمد جواد (سبل التعرف على الأمراض والعاهات داخل المؤسسة الدينية في رأي الإمام الخميني) الإمام الخميني والحكومة الإسلامية: المؤسسة الدينية، الاجتهاد والدولة، مجموعة آثار 8، الطبعة الأُولى، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1378هـ . ش: 389 صفحة، وزيري: ص165 ـ 192.

147 ـ خاكبان، سليمان (حصيلة تجربة المرجعية والقيادة الجديدة) كام جهارم. العدد: 4، مرداد 1378هـ . ش: ص55 ـ 58.

148 ـ خاكبان، سليمان، حصيلة تجربة المرجعية والقيادة الجديدة، كام جهارم، العددان: 5 ـ 6: ص66 ـ 69.

150 ـ داويشا، عديد (رجال الدين الإيرانيون وشعوب العرب) فصلنامه، العدد 6 صيف 1986م.

151 ـ درخشه، جلال (بحث في الفكر السياسي لعلماء الشيعة من المشروطة حتى عام 1320) فصلنامه پژوهش دانشكاه إمام صادق×، العددان 11 و 14، ربيع وصيف 1280هـ . ش: ص189 ـ 223.

152 ـ رباني خوراسكاني، علي، الخلل في الاعتماد الكلي على المؤسسة الدينية، الإمام الخميني والحكومة الإسلامية: المؤسسة الدينية الاجتهاد والدولة، مجموعة آثار 8، الطبعة الأُولى، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1378هـ . ش، 389 صفحة وزيري: ص193 ـ 222.

153 ـ رجب زاده، أحمد (المؤسسة الدينية، لباس طلاب العلوم الدينية والتوسعة)، معرفت، السنة السادسة، العدد: الثالث، توالي 23، شتاء 1376هـ . ش: ص23 ـ 49.

154 ـ رضابور، مهتاب (المؤسسة الدينية، الواجبات والممنوعات في رأي الإمام الخميني)، الإمام الخميني والحكومة الإسلامية: المؤسسة الدينية، الاجتهاد والدولة، مجموعة آثار 8، الطبعة الأُولى طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1378هـ . ش، 389 صفحة، وزيري 32: 223 ـ 226.

155 ـ (المؤسسة الدينية والدولة في نظر الإمام الخميني)، لجنة مناقشة فكر الحكومة، إعلان مؤتمر الإمام الخميني وفكر الحكومة الإسلامية، العدد 7، 85 بهمن 1378هـ . ش: ص36 ـ 39.

156 ـ زهيري، علي رضا (الإمام الخميني، المؤسسة الدينية والنظام السياسي: أساليب عمل المؤسسة الدينية مقابل النظام السياسي في رأي الإمام الخميني) مجلة العلوم، السنة الثانية، العدد 5، صيف 1378 هـ . ش: ص200 ـ 220.

157 ـ سازكارا، محمد حسن (رجال الدين والدور التأريخي للتثقيف) صحيفة إيران، 10 شهريور 1376 هـ . ش: ص6.

158 ـ سالار بهزادي، غلام رضا (لمحة تأريخية عن المؤسسة الدينية الشيعية والسلطة الحاكمة إلى العهد البهلوي) إيران فردا، السنة الثامنة، العدد 59، مهر 1378هـ . ش: ص39 ـ 42.

159 ـ سروش، عبدالكريم (الحرية والمؤسسة الدينية) كيان، السنة الخامسة، العدد 24، فروردين وأرديبهشت 1374هـ . ش: ص2 ـ 11.

160 ـ سعيدي، ح [حوريّة]، دور مريدي المشروطة من مراجع النجف في نهضة المشروطة، كيهان فرهنكي، السنة العاشرة، العدد 6، توالي، شهريور 1372هـ . ش: ص39 ـ 42.

161 ـ شاكري خوري، إحسان، (التحقيق في أسباب الاختلاف بين قادة المشروطة)، الحكمة السياسية عن فكر وعمل الإمام الخميني: خلاصة مقالات المعرض الداخلي لمؤسسة آموزش باقر العلوم×، بمناسبة مرور مئة عام على ولادة الإمام الخميني) الطبعة الأُولى، قم: مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم×، 1379هـ . ش: ص76.

162 ـ شيخ محسني، زينب (اختبارات ووظائف المؤسسة الدينية في رأي الإمام الخميني) خلاصة مقالات المعرض الداخلي لمؤسسة آموزش عالي باقر العلوم×، (بمناسبة مرور مئة عام على ميلاد الإمام الخميني) الطبعة الأُولى، قم: مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم×، 1379هـ . ش: ص85.

163 ـ صاحبي، حكيمة (المؤسسة الدينية وثورات الشعوب والمذاهب)، فرهنك كوثر، السنة الرابعة، العدد 47، بهمن 1379هـ . ش: ص49 ـ 51.

164 ـ (ضرورة التجديد في المؤسسة الدينية) انديشه حوزه، العددان، 10 و 11، مهر 1376هـ . ش: ص323 ـ 330.

165 ـ ضوابطي، مهدي، (بحث في شؤون طلاب العلوم الدينية) بصائر. السنة الثانية، العددان: 17 و 18، بهمن واسفند 1374هـ . ش: ص23 ـ 28، العدد 18، فروردين وارديبهشت 1375هـ . ش: ص39 ـ 43.

166 ـ عبايي خراساني، محمد (الجمهورية الإسلامية ودور المؤسسة الدينية) انديشه حكومت، إصدار مؤتمر الإمام الخميني وفكر الحكومة الإسلامية، العدد: 1، تير 1378 هـ . ش: ص8.

168 ـ عرب عامري، فاطمة (تأثير فكر الإمام الخميني في الفكر الديني والمؤسسة الدينية) الحكمة السياسية في فكر وعمل الإمام الخميني: خلاصة مقالات المعرض الداخلي لمؤسسة آموزش عالي باقر العلوم× (بمناسبة مرور مئة عام على ولادة الإمام الخميني)، الطبعة الأُولى، قم: مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم×، 1379 هـ ش: ص97.

169 ـ عمو شاهي، محسن (علاقة المرجعية والقيادة في نظرية ولاية الفقيه، بحث توصيفي في الآراء المؤكّدة لأفكار الإمام الخميني) دانشكاه اسلامي، العدد 11، بهمن 1378هـ . ش: ص23 ـ 41.

170 ـ فرشي رادور، زكية (انكيزه مشروعه، نتيجه مشروطه جرا؟)، بحث في دور المؤسسة الدينية في انطلاق نهضة المشروطة ونهايتها، صحيفة انتخاب، 5 مرداد 1380هـ . ش.

171 ـ فغفوري، محمد حسن (تأثير فعاليات التجديد في الدولة على المؤسسة الدينية في عهد رضا شاه) ترجمة: عباس إمام، آفتاب: السنة الثانية، العدد 16، ارديبهشت وخرداد، هـ . ش: ص42 ـ 51.

172 ـ فيشر، مايكل (روحاني شدن) (أصداء المؤسسة الدينية الإيرانية في إحدى مراحل الثورة)، إصدار مطالعات إيراني، العدد: 13، 1980م: ص83 ـ 177.

173 ـ قادري، دستجردي، مريم (رجال الدين وعلماء الإسلام، دراسة مقارنة في فكر الإمام الخميني والدكتور شريعتي) الحكمة السياسية في فكر وعمل الإمام الخميني: خلاصة مقالات المعرض الداخلي لمؤسسة آموزش عالي باقر العلوم× بمناسبة مرور مئة عام على ولادة الإمام الخميني، الطبعة الأُولى، قم: مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم×، 1379هـ .ش: ص110.

174 ـ قوامي، سيد صمصام الدين (مكانة المؤسسة الدينية في الحكومة الإسلامية) الإمام الخميني والحكومة الإسلامية: المؤسسة الدينية، الاجتهاد والدولة، مجموعة آثار 8، الطبعة الأُولى، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، 1378هـ . ش، 389 صفحة وزيري: ص329 ـ 350.

175 ـ كديور، محسن (خلافة الشعب بإشراف المرجعية) دين وحكومت، مجموعة خطب في ندوة الدين والدولة في الاتحاد الإسلامي للمهندسين: ص13 ـ 24.

176 ـ كروبي، مهدي (الإمام الخميني والمكانة السياسية للمؤسسة الدينية) انديشه حكومت، إصدار مؤتمر الإمام الخميني وفكر الحكومة الإسلامية، العدد: 6، 7 بهمن 1378هـ . ش: ص7 ـ 9.

177 ـ كريمي، علي رضا (دور نضال المؤسسة الدينية في ثورة المشروطة) بصائر، السنة الأُولى، العدد: 3، آبان 1373هـ . ش: ص27 ـ 42. والعددان 4 و 5 دي وبهمن 1373هـ . ش: ص31 ـ 36.

178 ـ كمالي، مسعود (شرح لحال المجتمع الواعي لثورة إيران الإسلامية) وترجمة: محمد سالار كسراني، نامه پژوهش، السنة الثالثة والرابعة. العددان: 12 و 13، ربيع وشتاء 1378هـ . ش: ص75 ـ 105.

179 ـ محمدي ري شهري، محمد (المؤسسة الدينية والدولة في رأي الإمام الخميني) انديشه حكومت، إصدار مؤتمر الإمام الخميني وفكر الحكومة الإسلامية، العدد: 58، إسفند 1378هـ . ش: ص9 ـ 12.

180 ـ محمدي، عراقي (مقابلة) (المؤسسة الدينية، الشعب والتبليغ الديني) بصائر السنة الثانية، العدد 9، تير 1374هـ . ش: ص2 ـ 6.

181 ـ مزيناني، محمد صادق، (الرسالة السياسية للحوزات العلمية في فكر الإمام الخميني) حوزة، السنة السادسة عشرة، العددان: 4 و 5: ص94 ـ 95. مهر، آبان، دي 1378هـ .ش: ص67 ـ 118.

182 ـ مطهري، علي (الأستاذ مطهري وحل مشاكل المؤسسة الدينية) كيان، السنة الخامسة: العدد: 25، خرداد وتير 1374هـ . ش: ص12 ـ 15.

183 ـ معروف، حسام الدين (سياسة رضا خان إزاء المذهب والمؤسسة الدينية) مسجد، السنة الثانية، العدد 14، خرداد تير 1373هـ . ش: ص79 ـ 86 .

184 ـ ملكوتي فر، ولي الله (المكانة السياسية ـ الثقافية للمؤسسة الدينية في عهد المقدس الأردبيلي) بيام حوزه، السنة الثالثة، العددان: 2 و 3، (10 و 11) صيف وخريف 1375هـ .ش: ص31 ـ 41.

185 ـ مهر بروز أحمد رضا (رؤية الشباب إلى الدين والمؤسسة الدينية) نكاه حوزه، العددان: 49 و 50 (فروردين وارديبهشت 1378هـ . ش: ص26 ـ 32.

186 ـ مهوري، محمد حسين (المرجعية والقيادة) حكومت اسلامي، تير 1379هـ . ش: ص174 ـ 191.

187 ـ ناصري، حسين (شباب اليوم وعلماء الدين) نكاه حوزه، العددان: 49 و 50، فروردين وأرديبهشت 1378هـ . ش: ص32 ـ 34.

188 ـ ناصري، حسين (المؤسسة الدينية وظاهرة النمو الاجتماعي) نكاه وحوزه، العددان: 53 ـ 54، مر داد وشهريور 1378هـ . ش: ص42 ـ 49.

189 ـ نوايي، علي أكبر (واجبات المؤسسة الدينية) انديشه حوزه، السنة الثانية، العدد: 4، ربيع 1375هـ . ش: 212 ـ 217، والعدد: 5، صيف 1375هـ .ش: ص212 ـ 221، والعدد 7، شتاء 1375هـ . ش: ص194 ـ 201.

190 ـ نوري، محمد (ببليوغرافيا مصادر نظام التعليم والتربية في المؤسسة الدينية) آينه پژوهش، العدد 49، فروردين 1377هـ .ش: ص61 ـ 62.

191 ـ نويسندكان (وظائف المرجعيّة) حوزه، العدد 56 ـ 57، خرداد ـ شهريور 1372هـ .ش.

192 ـ بنك منش، هومن (الحقيقة، المرجعية، الحوار) راه نو، مرداد 1377هـ . ش: ص14 ـ 15.

193ـ هاشمي رفسنجاني، علي أكبر، (دور المؤسسة الدينية في الثورة الإسلامية ورسالتها الحالية)، تنظيم وإعداد: غلام بني گلستاني، مجلة أنديشه حوزه، السنة الرابعة، العدد 3 (15): 32ـ41، شتاء 1377هـ.ش.

194ـ يعقوبي، أبو القاسم، (دور المؤسسة الدينية في تثبيت الثورة الإسلامية)، مجلة حوزة، السنة الحادية عشرة، العددان 3 و4 (63ـ64): 331 ـ 383، مرداد ـ آبان1373هـ.ش.

195ـ يعقوبي (كراكزار)، أبو القاسم، (رجال الدين في هرم إدارة النظام)، مجلة حوزة، السنة السادسة عشرة، العددان 4 و5 (94ـ95): 119ـ157، مهر، آبان، آذر، ودي 1378هـ.ش.

196ـ يوسفي إشكوري، حسن، (المؤسسة الدينية الشيعية والغرب) مجلة كيان، السنة السادسة، العدد 35: 44ـ49، اسفند1375هـ.ش.

197ـ يوسفي إشكوري، حسن، المؤسسة الدينية والثورة (المؤسسة الدينية الشيعية: الماضي والحاضر والمستقبل)، مجلة إيران فردا، السنة الثانية، العدد 11: 9ـ11، بهمن واسفند1372هـ.ش.

198ـ ياري، سياوش، (دراسة تاريخية في أسباب اختراق الثقافة عن المؤسسة الدينية) مجلة دانشگاه إسلامي، السنة الأُولى، العدد 2: 104ـ107، خريف 1376هـ.ش.

3 ـ 1ـ الرسائل

199ـ باقر پور پرويز. دور المؤسسة الدينية في مشاركة الشعب السياسية في ثورة المشروطة، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: السيد رحيم أبو الحسني، 1379.

200ـ جاكيان، مجيد، دور علماء النجف في ثورة المشروطة (بالاعتماد على الآخوند الخراساني)، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس تاريخ، الأُستاذ المشرف: محمد علي أكبري، 1379.

201ـ حسنلو، أمير علي، علاقات علماء الشيعة مع الدولة الصفوية، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: مسعود بيت، 77ـ 1376.

202ـ رمضاني پور، حسين، دور المؤسسة الدينية في العصر البهلوي، قم، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس تاريخ، الأًستاذ المشرف: السيد رحيم أبو الحسني، 77ـ1376.

203ـ ساور چمني، محمد مهدي، دور المؤسسة الدينية الشيعية في التعبئة السياسية للثورة الإسلامية، قم، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: محمد تقي آل غفور، 1378.

204ـ سلامي، رضا، دراسة مقارنة بين الدور القيادي للمؤسسة الدينية في نهضة المشروطة والثورة الإسلامية، جامعة الإمام الصادق(ع) / ماجستير علوم سياسية ومعارف إسلامية، الأُستاذ المشرف: منوچهر محمدي، 1368.

205ـ ضابط پور، غلام رضا، دور المؤسسة الدينية في العهد الصفوي، قم، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: رحيم أبو الحسني، 77ـ1376.

206ـ علويان، مرتضى، دور المؤسسة الدينية في التغييرات السياسية الإيرانية المعاصرة (ثورة المشروطة والثورة الإسلامية) مع التأكيد على الأزمة الشرعية، مؤسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: السيد رحيم أبو الحسني، 1380.

207ـ علي پور، محمود، دور المؤسسة الدينية في العهد القاجاري، قم، مؤسسة آموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: السيد رحيم أبو الحسني، 1377.

208ـ متوليان، محمد علي، المدى السياسي المعرفي لرجال الدين في نظر الإمام الخميني. قم، مؤسسة اموزش عالي باقر العلوم/ بكلوريوس علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: شجاع أحمدوند، 1378.

209ـ معتضد طهراني، خسرو، تجلّي المؤسسة الدينية في المشروطة، أو المحيط السياسي والاجتماعي في حياة الشيخ فضل الله النوري، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ جامعة طهران/ ماجستير تاريخ، الأُستاذ المشرف: محمد إسماعيل رضواني، 1349.

210ـ ملائكة، سيد حسن، مصادر القدرة في المؤسسة الدينية الشيعية الإيرانية، جامعة آزاد إسلامي ـ فرع طهران/ ماجستير علوم سياسية، الأُستاذ المشرف: إيرج ذوقي، 73ـ1374.

211ـ هدايتي، علي رضا، المؤسسة الدينية في العهد القاجاري (منذ التأسيس إلى تحريم التنباك)، جامعة شهيد بهشتي/ ماجستير تاريخ، الأُستاذ المشرف: رضا شعباني، 1375.

2 ـ المصادر العربية

1 ـ 2 ـ الكتب

212 ـ الآصفي، محمد مهدي، مدرسة النجف وتطوّر الحركة الإصلاحية فيها: ظلال من حياة الراحل الشيخ المظفر، ودراسة عن الحياة الفكرية في النجف، النجف الأشرف، دار النعمان، تاريخ الترجمة 1384، 151 صفحة.

213 ـ الإبراهيمي، محمد صادق، أطروحة حول التعليم في الحوزات العلمية، ]قم[: ندوة في دراسة القضايا الحوزوية، ذي القعدة 1412، 15 صفحة.

214 ـ الأعظمي، وليد، مدرسة الإمام أبي حنيفة: تاريخها وتراجم شيوخها ومدرسيها، بغداد، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، 1404ق، 228 صفحة.

215 ـ أقلانية، المكي، النظم التعليمية عند المحدثين في القرون الثلاثة الأولى، الطبعة الأولى، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، رجب 1413ق، 160 صفحة.

216 ـ الأميني، محمد هادي؛ عبدالرحيم، محمد علي، الذكرى الألفية لتأسيس جامعة النجف، النجف الأشرف، مطبعة الآداب، 1385ق.

217 ـ البهادلي، علي أحمد، النجف جامعتها ودورها القيادي، بيروت، مؤسسة الوفاء، 1989م، 112 صفحة.

218 ـ البهادلي، علي أحمد، الحوزة العلمية في النجف معالمها وحركتها الإصلاحية، الطبعة الأولى، بيروت، دار الزهراء، 1413ق ـ 1993م، 480 صفحة.

219 ـ الحسني، سليم، المعالم الجديدة للمرجعية الشيعة: دراسة وحوار مع آية الله السيد محمد حسين فضل الله، نشر توحيد، 1413ق ـ 1993م، 208 صفحة.

220 ـ الحسيني الشيرازي، سيد محمد، إلى الحوزات العلمية، الطبعة الأولى، قم، دار الهدى، 1404، 98 صفحة.

221 ـ الحسيني، محمد، (الإمام الشهيد الصدر ودوره في جامعة النجف الكبرى) الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، الطبعة الأولى، بيروت، دار القرآن، 1989م ـ 1410ق.

222 ـ حيدر، خليل علي، العمالة والصولجان: المرجعية الشيعية في إيران والعراق، الطبعة الأولى، الكويت، دار قرطاس للنشر، 1997م، 336 صفحة.

223 ـ الخفاجي، محمد عبدالمنعم، الأزهر في ألف عام، ثلاثة مجلدات، الطبعة الثانية، بيروت والقاهرة، عالم الكتب ومكتبة الكليات الأزهرية، 1407ق ـ 1987م.

224 ـ الدُجيلي، حسن، الفقهاء حكام على الملوك: علماء إيران من العهد الصفوي على العهد البهلوي 1500 ـ 1979م، الطبعة الأولى، طهران، أمير كبير، 1362، 390 صفحة رقعي.

225 ـ سالم الحصاني، دور علماء الشيعة في مواجهة الاستعمار، قم، مركز الدراسات الإسلامية، 244 صفحة.

226 ـ شمس الدين، محمد رضا، حديث الجامعة النجفية: تاريخ وتحليل، النجف الأشرف، 1953م.

227 ـ الصعيدي، عبدالمتعال، تاريخ الإصلاح في الأزهر، الطبعة الثانية، القاهرة، مطبعة الاعتماد، 1942م.

228 ـ الصغير، محمد حسين علي، الفكر الإمامي من النص حتى المرجعية: رد شبهات أحمد الكاتب، الطبعة الأولى، بيروت، دار المؤرخ العربي، 2000م، 279 صفحة.

229 ـ الصفّار، حسن موسى، علماء الدين: قراءة في الأدوار والمهام، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجديد، 1999م، 239م.

230 ـ عايده مفلح، الجبّور؛ عالي العويدي، فاطمة، العلماء العرب والمسلمون، عمان، دار الخليج، 2001م، 288 صفحة.

231 ـ العسكري، السيد مرتضى، المنهج المقترح للسنوات الأربع الأولى في الحوزات العلميّة بما يعادل البكالوريوس (الليسانس)، الطبعة الأولى، طهران، المجمع العلمي الإسلامي، 1411 ـ 1369، 31 صفحة.

232 ـ عوف، أحمد محمد، الأزهري في ألف عام، القاهرة، البحوث الإسلامية، 1982م، 168 صفحة.

233 ـ الغروي، السيد محمد، الحوزة العلمية في النجف الأشرف، الطبعة الأولى، بيروت، دار الأضواء، 1414ق ـ 1994م: 263.

234 ـ الغروي، السيد محمد، الحوزة العلميّة في النجف الأشرف، الطبعة الأولى، بيروت، دار الأضواء، 1414، 263 صفحة.

235 ـ فضل الله، السيد محمد حسين، المرجعية وحركة الواقع (مقابلة صوتية)، بيروت، دار الملاك، 1997م، 61 صفحة.

236 ـ القبانچي، صدر الدين، بحوث في خط المرجعية، الطبعة الثانية، دون، 1405ق ـ 1984م، 159 صفحة.

237 ـ مجموعة من الباحثين، آراء في المرجعية الشيعية، بيروت، دار الروضة، 1994م.

238 ـ معتوق، الشيخ حسين، المرجعية الدينية العليا عند الشيعة الإمامية، بيروت، دارالهدى، 1390ق ـ 1970م، 59 صفحة.

239 ـ مغنية، محمد جواد، مع علماء النجف الأشرف، بيروت، دار مكتبة الهلال، 1984م.

2 ـ 2 ـ المقالات

240 ـ (الأزهر وملحقاته بعد القانون الجديد)، المنار، مجلد 30، العدد 4: 316 ـ 320، 13 اكتوبر 1929م.

241 ـ (الأزهر وملحقاته بعد القانون الجديد)، المنار، المجلد 14، العدد 9: 719 ـ 720، 23 سبتامبر 1911م.

242 ـ (الأزهر اليومي في سطور)، مجلة العربي، العدد 14: 21، يناير 1960م.

243 ـ الأسدي، محمد هادي، (المرجعية الدينية عند الشيعة الإمامية: جذورها التاريخية ومراحل تطورها)، مجلة النور، السنة الثالثة، العدد 33: 40، شعبان 1414هـ ق: 1994م.

244 ـ الإسكندراني، محمد، (المدرسة والدولة في العصرين الفاطمي والأيوبي)، الاجتهاد، العدد 4: 141 ـ 162، صيف 1989م.

245 ـ (إصلاح الأزهر وما يتبعه من المعاهد الدينية)، المنار، المجلد 24، العدد 7: 539 ـ 548، 12 تشرين الثاني 1928م.

246 ـ الأطرقجي، رمزية، (الأزهر في ظل الفاطميين، دراسة في تراثه الفني والثقافي)، آداب بغداد، العدد 25: 469 ـ 506، شباط 1979.

247 ـ أمين، حسين، (التعليم في المدرسة النظامية)، المعلم الجديد، المجلد الثامن عشر، العددان 4 و 5: 50 ـ 56، 1955.

248 ـ الأهواني، عبدالعزيز، (أثر الأزهر في الحياة الثقافية)، الثقافة العربية، القاهرة، العدد 1: 46 ـ 55، 1973م.

249 ـ البصري، أسامة، (المؤسسة الدينية ثوابت الماضي وضرورات الحاضر)، الفكر الجديد، السنة الثانية، العدد 6: 5 ـ 72، المحرم 1414.

250 ـ البلاغي، محمد علي، (المدرسة في النجف)، مجلة الاعتدال، النجف الأشرف، المجلد 6: 321 ـ 324، العدد 5، 1938م.

251 ـ حسن، محمد عبدالغني، (تاريخ الإصلاح في الأزهر)، الثقافة، السنة الرابعة عشرة، يونيو 1952: 27 ـ 29.

252 ـ الحسني، سليم، (الفعل السياسي عند علماء الشيعة: الحركة الدستورية نموذجاً)، قضايا إسلامية، العدد 6: 273 ـ 300.

253 ـ الخوئي، عبدالمجيد، (المرجعية امتداد لخلافة الرسول والأئمة: استقلاليتها بين المؤتمرات السياسية والخارجية، مجله النور، السنة الثالثة، العدد 33: 20، 1414 هـ ـ 1994م.

254 ـ الدخيلي، ضياء الدين، (تاريخ الحياة العلمية في جامعة النجف الأشرف)، الرسالة، السنة السادسة، العدد 271: 1509 ـ 1511، 1938؛ والعدد 272: 1548 ـ 1550.

255 ـ (دور العالم الديني)، الحكمة، العددان 9 ـ 10: 73 ـ 76، رجب 1401 هـ . ق.

256 ـ (صور من حياة الطلاب في المدرسة النظامية ببغداد)، المعلم الجديد، العدد 21: 237 ـ 239، 1958م.

257 ـ (في من تولى المرعية العليا بعد الحرب الكبر 14 - 1918)، مجلة النور، السنة الثالثة، العدد 33: 36، شعبان 1414 هـ . ق ـ 1994م.

258 ـ كبه، ليث، (المرجعية بين الزعامة السياسية والأعلمية الفقهية)، مجله النور، السنة الثالثة، العدد 33: 26، 1414 ق ـ 1994م.

259 ـ (المرجع لا ينتخب ولا يعين، الإجماع عامل أساسي في استقلالية المرجعية وقوتها)، مجله النور، السنة الثالثة، العدد 33: 28، شعبان 1414 هـ . ق ـ 1994م.

260 ـ (النجف الأشرف والمرجعية)، مجلة الوسيط، طبعة لندن، 16 آب 1993م.

3 ـ المصادر الإنجليزية

1ـ 3ـ الكتب

. Akhavi, Shahrough. Religion and Politics In Contemporary Iran: Clergy\_ State Relations in the Pahlavi Period. Albany: State University of New York Press, 1980.

الدين والسياسة في إيران المعاصرة، العلاقة بين المؤسسة الدينية والحكومة في العهد البهلوي.

. Al- Khalil, Samir. Republic of Fear: The politics of Modern Iraq. London: Hutchinson. Radius, 1989.

جمهورية الخوف: السياسة في العراق الجديد.

. Algar, Hamid. Religion and state In Iran 1785- 1906: The Role to The Ulama in the Qajar Period. Berkeley, USA: University of California Press, 1980.

المذهب والدولة في إيران 1785 ـ 1906: دور العلماء في العهد القاجاري.

. Algar, Hamid the roots of the Isalmic revolution, London: Open Press (1983) PP. 136

قواعد الثورة الإسلامية.

. Amir Arjomand, Said, The turban for the crown: The Islamic revolution in Iran, New York & Oxford University Press, 1988, 283 pp.

العمامة مكان التاج، الثورة الإسلامية في إيران.

. Amir Arjomand, Said (ed ) , From Nationalism to Revolution Islam – Albany: State University of New York Press, 1984.

من القومية إلى الإسلام الثوري.

. Amir Arjomand, Said, The shadow of God and the hidden Imam: religion, political order and societal, change in Shi’ite Iran from the beginning to 1890, Chicago: University of Chicago Press, 1984, 356 pp.

(خدا وامام پنهان) الدين، النظم السياسية والتحولات الاجتماعية في المحيط الشيعي الإيراني من البداية إلى 1890.

. Amjad, Mohammad, Iran: From Royal dictatorship to theocracy. Neew York: Greenwood Publishing group, 1989, 187p.

إيران: من دكتاتورية السلطة إلى حكومة المؤسسة الدينية.

. Amir Arjomand, Said, Authority and political culture in Shiism Albany, State University of New York Press, 1988, ix + 393 p.

القدرة والثقافة السياسية لدى الشيعة.

. Bayat, Mangol, Iran’s First Revolution: Shiism and The constitutional Revolution of 1905 – 1909, New York, 1991, Oxford U. P , 316 P.

الثورة الإيرانية الأولى: التشيع والثورة الأصلية 1909 ـ 1905.

. Behnam, M. Reza, Cultural Foundations of Iranian Politics. Politics. Salt Lake City, 1986, University of Utah Press, 188 P.

البنى الثقافية لسياسة الإيرانيين.

. Black Antony, The History of Islamic Political Thought: Form the Prophet to the present, 2001.

تاريخ الفكر السياسي الإسلامي من عصر النبي حتى الآن.

. Bizhan Jazani, Capitalism and revelation in Iran: selected writing of Bizhan. London, zed Press, Xvi, 1980, 151 p.

الرأسمالية والثورة في إيران: مختارات من كتابات بيزهان.

. Cole, Juan R.I and Nikki R. Keddie (ed ). Shiism and social Protest. New Haven, Yale Un. Press, 1986.

التشيع والاعتراض الاجتماعي.

. Cooper, J. P. Human rights: towards an Islamic framework, London, Gulf Center for Strategic Studies, 1994.

حقوق الإنسان، في إطار التعاليم الإسلامية.

. Dabashi, Hamid, Theology of discount: the ideological foundations of the Islamic revelution in Iran, New York: New York University Press, 1993, 644pp.

الأصول الإيديولوجية للثورة الإسلامية الإيرانية.

. Dabashi, Hamid, Authority in Islam from the rise of Muhammad to the establishment of the Umayyads, New Brunswick, Transaction, 1989, 169p.

القوة في الإسلام من البزوغ إلى تأسيس الحكومة الأموية.

. Daphna, Ephrat, A Learned Society in a Period of transition: The Sunni’ Ulama’ of Eleventh century Baghdad. 2000, SUNY.

المجتمع العلمي في العصر الماضي علماء السنة في بغداد في القرن الحادي عشر.

. Dodge, Bayard, Al – Azhar, a millennium of muslim learning, Washangton, 1974.

الأزهر مركز علمي على مدى ألف عام.

هذا الكتاب بعنوان جامعة الأزهر ألف عام من التعليم الإسلامي العالي، بقلم: آذر ميدخت مشايخ فريدني، الطبعة الأولى، طهران، مركز نشر دانشكاهي، 1367 هـ . ش، 264 صفحة.

. Enayat, Hamid Modern Islamic Political Thought: the response of the Shi’i and Sunni Muslims to the twentieth century, Basingstoke: Macmillan, 1982, rp. 1986, 22p.

الفكر السياسي الإسلامي والمعاصر: ردود الشيعة والسنة في القرن العشرين.

هذا الكتاب بقلم بهاء الدين خرمشاهي، ترجمة، وقد طبع بهذه الهوية: الفكر السياسي في الإسلام المعاصر، طهران، خوارزمي، 1365 هـ . ش، الطبعة الثانية.

. Farrokh, Moshiri, The State and Social Revolution in Iran: A Theoretical Perspective U.S.A, 1985.

الحكومة والثورة الاجتماعية في إيران.

. Fischer, M.M.J. “ Legal postulates in flux: justice, wit, and hierarchy in Iran ” Law and Islam in the Middle East, New York Bergin & Garvey, 1990, p.115 – 142.

النظرية السياسية في سيلان: العدالة التعقل وتسلسل الرتب الروحانية لرجال الدين في إيران.

. Fisher, M.G. mishel, Iran from religious dispute to Revelation, USA, Harvard University press, 1980, 315p.

إيران من الجدل الديني إلى الثورة.

. Floor, W,M. Twenty years of Iranian power struggle: a bibliography of 951 political periodicals from 1341 / 1962 to 1360 /1981 with selective locations, W.H. Behend, Berlin: Adiyok 1982 , 159 pp.

الإيرانيون عشرون عاماً من النضال: ببليوغرافيا 951 مجلة دورية من عام 1341 إلى عام 1360.

. Foran, John, A Century of Revolution: Social Movements in Iran. London, 1994, University of London Press, Xvii, 263 p.

قرن من الثورة: الحركات الاجتماعية في إيران.

. Fuad, Khuri, Imams and Emirs: State, Religion and Sects in Islam. London, Saqi, 1990, 270 p.

الأئمة والأمراء: الحكومة، الدين، والفرق في الإسلام.

. Goolam, Fareed Muneer, Legal Reforn in The Muslim World: The Anatomy of a Scholary Dispute in the 19 the and the 20 the Centuries on the usage of Ijtihad as a leagle Tool. Sanfrancisco. Austin& Winfield, 1996, 171 p.

الإصلاح القانوني في العالم الإسلامي، شرح (كالبد شكافي)، النزاع العلمي في القرنين التاسع عشر والعشرين في استخدام الاجتهاد بعنوانه أداة قانونية.

. Green, Arnold H ., The Tunisian Ulama 1873 – 1915: Social Structure and response to Ideological Currents. Leiden, 1978, Brill, viii, 324p.

علماء تونس 1915 ـ 1873، البنية الاجتماعية والرد على القضايا الإيديولوجية المعاصرة.

. Halm, Heinz, Der Schiitische Islam Van der religion Zur Revolution, Munchen, 1994.

الإسلام الشيعي: من الدين إلى الثورة.

30. Hamid, Dabashi, Theo;ogy of Discount: The Ideological Foundations of The Islamic Revolution in Iran. , 1993.

التناقض (الانطواء) الديني: البنى الإيديولوجية للثورة الإسلامية الإيرانية.

. Homa, omid, Islam and the Post Revolutionary State in Iran, New York, 1994, Martin’s Press, x 263p.

الإسلام والحكومة بعد الثورة في إيران.

. Islahi, Amin A., Juristic Differences and How to Resolve Them in an Islamic State. 1998.

الخلاف الفقهي وكيفية التعاطي معه في إطار الحكومة الإسلامية.

. Keddie, Nikki R.,An Islamic response to imperialism: political and religious writing of Sayyed Jamal ad – Din “al – Afghani” . Including a translation of the “ Refutation of the Materials “ from the original Persian, by N.R. Keddie and Hamid Algar, New ed. Berkeley & Los Angeles University of California Press, 1983, 212p. ”

الرد الإسلامي على الإمبريالية: السياسية الدينية للسيد جمال الدين الأفغاني.

. Keddie, Nikki R., Iran and the Muslim world: resistance and revolution, Basingstocke , Macmillan, 1995, 303p.

إيران والعالم الإسلامي: المقاومة والثورة.

. Keddie, Nikki R., (ed.), Religion and Politics in Iran: Shiism From Quietism to Revolution. New Haven, Yale University Press, 1983.

الدين والسياسة في إيران التشيع من الصمت إلى الثورة.

. Keddie, Nikki R., Roots of revolution: an interpretive history of modern Iran, N.R. Keddie, Y Richard, New Haven, Yale University Press, 1981, 321pp.

أصول الثورة: التاريخ الروايي لدولة إيران الحديثة.

. Keddie, Nikki R., Scholars, Saints, and Sufis; Muslim Religious Institutions in the Middle East Since 1500. Berkeley London, 1972, University of California Press, Xi 401p.

علماء، الزهاد والمتصوفة: المؤسسات المذهبية للمسلمين في الشرق الأوسط منذ عام 1500.

. Lambton, A.K.S., Qajar Persia: eleven studies, London: Tauris, 198, 3417 pp.

إيران في العهد القاجاري: إحدى عشرة مقالة.

. Mahavash al – Sadat. Alavi, Ayat Allah Kashani va Siasat. 1st, Tihran, Muassasahi Intisharati Surah, 1376/ 1997-1998, 158, 158 p.

مهوش السادات علوي، آية الله كاشاني والسياسة.

. Majd, Mohammad Gholi, Resistance to The Shah: Landowners and Ulama in Iran. Gaines Nile, University of Florida, 2000, Xiv + 415 p.

المقاومة ضد الشاه: أصحاب الأرض والعلماء في إيران.

. Mansoor, Moaddel, Class, Politics, and Ideology in The Iranian Revolution. New York, 1993, Columbia U.P., x 346 p.

المرتبة السياسة والإيديولوجية في الثورة الإيرانية.

. Meir, Litvak, ShiI Scholars of Nireteenth – Century Iraq: The Ulama’ of Najaf and Karbala. Cambridge, 1998, Cambradge University Press, Xiv + 255p.

علماء العراق الشيعة في القرن التاسع عشر: علماء النجف وكربلاء.

. Momen, Moojan. An introduction to Shi’i Islam: the history and doctrines of Twelver Shi’ism, Oxford: Ronald; New Haven: Yale University Press, 1985, 397p.

مقدمة في تاريخ الشيعة، تاريخ وعقائد الإمامية.

. Mottahedeh, Roy., The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran. New York, Pantheon Books, 1985.

45. Muhammad, Zaman Qasim, Custodians of Change: The Ulama in Contemporary Islam. Princeton University Press, 2002.

روّاد التغيير: العلماء في الإسلام المعاصر.

. Nasr, S.Hossein; Nasr, S.Vali Reza; Dabashi Hamid, Shiism: Doctorines, Thought, and Sprituality. USA, 1988, State University of New York Press, 401p.

(تعاليم) الأفكار والأصول المعنوية لدى الشيعة.

. Nasr, Seyyed Vali Reza, The Islamic Leviathan: Islam and The Making of State Power: New York, 2000, Oxford, 231 p.

الإسلام القوي: الإسلام وتأسيس قوة الحكومة.

. Patricia, Crone, God’s Caliph: Religious Authority in the first centuries of Islam University of Cambridge Oriantal Population. 1986.

خليفة الله: القوة المذهبية في القرون الأولى للإسلام.

. Richard yann, Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran. New Haven, (U.S.A) , YAIE University, 1981.

قواعد الثورة: التاريخ الروائي الحديث لإيران.

. Robinson, FRaneis, The Ulama of Farangi Mahall and Islamic Culture in south Asia. 1st, London, 2001, 2001, 267p.

العلماء المتنورون والثقافة الإسلامية في جنوب آسيا.

. Saad, Elias N., Social History of Timbuktu 1400- 1900.: The Role of Muslim Scholars and Notables. Ann Arbor, 1983, University of Microfilm International vii + 437 p .

التاريخ الاجتماعي لـ (تيمبوك تو) 1900 ـ 1400: دور علماء المسلمين والشخصيات المهمة.

. Sachedina, Abdulaziz, Freedom of conscience and religion in the Qur’an, Human rights and the conflict of cultures: Westren and Islamic perspectives onreligious liberty, Columbia: University of South Carolina Press, 1988 p. 53 – 90.

حرية العقيدة والدين في القرآن، حقوق الإنسان والصراع الثقافي، الرؤية الإسلامية والغربية في الحرية المذهبية.

. Sachedina, Abdulaziz, The just Ruler (al – sultan al – adil ) in Shi’ite Islam: the comprehensive Authority of the Jurist in Imamate Jurisprudence, New York: Oxford University Press, 1988, 281pp.

الحاكم العادل عند الشيعة: ولاية الفقيه المطلقة عند الشيعة.

. Sachedina, Abdulaziz, "Al – khums: the fifth in the Imami Shi'i leagle system " , Journal of Near Eastren Studies, 39 (1980) p. 275 – 289

الخمس في الفقه الشيعي.

. Senzil, Nawid K., Religious Response to Social Change in Afghanistan, 1919- 29: King Amina \_ Allah and the Afghan Ulama, 2000.

الردود المذهبية على التغييرات الاجتماعية في أفغانستان 29 ـ 1919: الشاه أمان الله والعلماء الأفغان.

. Taj al – Saltana, Crowning anguish: memories of a Persian princess from the haren to modernity, 1884 – 1914 Taj al – Saltana, A. Vanazan (Translator) Amin Neshati (Translator) Abbas Amanat (Editor ) Washington: Mag, 1993, 352p.

ذكريات تاج السلطنة.

. Tahmoorse, Sarraf, Cry of a Nation: The Saga of The Iranian Revolution. New York, 1990, Peter Lang, xv, 305 p.

بكاء (عمر) أمة: هوية الثورة الإيرانية.

. Tim, Mc Daniel, Autocracy, Modernization, and Revolution in Russia and Iran. Princeton, 1991, Princeton, 1991, Princeton U.P, iX 239 P.

الاستبداد، العصرنة، والثورة، في روسية وإيران.

2 ـ 3 ـ المقالات

. Adams C.J. "The Role of Shaykh al Tusi in The Evolution of Formal Scicnce of Jurisprudence Among The Shii. " 1971.

دور الشيخ الطوسي في تكامل الفقه الجعفري في الأوساط الشيعية.

. Ahmad Ashraf, "From the White Revolution to the Islamic Revolution to the Islamic Revolution ", Saeed Rahnema (Editor ) Sohrab Behdad (Editor) , Iran after the revolution: Crises of an Islamic state, London: Tauris, 1995, p.21- 44.

من الانقلاب الأبيض إلى الثورة الإسلامية.

. Ahmed Ashraf, " Charisman, theocracy, and men of power in post revolutionary Iran". M. Weiner (Editor) Ali Banuaziz (Editor) , The politics of social transformation in Afghanistan, Iran, and Pakstan, New York: Syracuse University Press, 1994, p.101 – 151.

القوى المؤثرة والشخصيات المتنفذة بعد الثورة في إيران.

. Ahmed Ashraf, "Historical obstacle to the development of a bourgeoisie in Iran ", M. A. Cook, Studies in the economic history of the middle east, 1970, p. 308 – 332

. Ahmed Ashraf, "Historical obstacle to the development of a bourgeoisie in Iran" , M. A. Cook, Studies in the economic history of the Middle East , 2 (1969), P.54- 79

الحواجز التأريخية في التوسع الرأسمالي في إيران.

. Ahmed Ashraf, " Social history of Tehran in the early 20th century ", Amin Neshati (Translator), Iranian studies, 26, 1993, 1994, p.411-418.

التأريخ الاجتماعي الإيراني في أوائل القرن العشرين.

. Ahmed Ashraf Theocracy And Charisman: New of Power in Iran " International Journal of Politics, Culture, and Society, 1990, 4 (1 ): p. 113 – 152 .

سلطة رجال الدين والنفوذ: الحكام الجدد في إيران.

. Ahmed Ashraf, " The crises of national and ethnic identities in contemporary Iran" , Iranian studies, 26 i-ii / 1993, 1994 p. 159 – 164.

الأزمة القومية والهوية الأخلاقية في إيران المعاصرة.

. Ahmed Ashraf, the roots of emerging dual class structure in nineteenth – century Iran ", Iranian studies , 14, 1981, p.5-27.

جذور الطبقة الأجنبية داخل إيران وظهورها في القرن التاسع عشر

. Ahmed Ashraf Lutfi, " The wealth of the ulama in late eighteenth century Cairo, " Studies in eighteenth century Islamic history , Edited by T. Naff And R. Owen. Carbondale etc. 1977, p.205 – 216

ثروة علماء القاهرة في أواخر القرن الثامن عشر.

. Al- Sayyed Marsot, Afaf Lutfi, " A socio- economic sketch of the ulama in the eighteenth century ", colloque international sur l'histoire du Caire, 1969, p.313-322.

بحث اجتماعي ـ اقتصادي علماء القرن الثامن عشر.

. Al Sayyid Marsot, Afaf Lutfi, " Comments on the economic situation of the 'ulama' in 18th century Egypt", Proceedings of the 27th International Congress of Orient lists.

ملاحظات على الموقف الاقتصادي لعلماء مصر في القرن الثامن عشر.

. Al Sayyid Marsot, Afaf Lutfi, " The Political and economic functions of the ' ulama' in the 18th century" ' , Journal of the economic and social history of the Orient, 16 (1973), p. 130 – 145.

فعاليات العلماء السياسية والاقتصادية في القرن الثامن عشر.

. Al- Sayyid Marsot, Afaf Lutfi, " The ulama of Cairo in the eighteeth and nineteeth centuries " , Scholars, saints and Sufis, Edited by N.R. Keddie. U. California Press. 1972, p. 149- 165.

علماء القاهرة في القرن الثامن عشر والتاسع عشر.

. Algar, Hamid, " Islam and the intellectual challenge of modern civilization " , Altaf Gauhar,ed, The challenge of Islam, London: Islamic Council of Europe (1978) , p. 284- 296.

الإسلام والغطرسة الفكرية للحضارة الجديدة.

. Algar, Hamid, " Shi'ism and Iran in the eighteenth century Islamic history, Edited by T. Naff And R. Owen. Carbondale etc (1977), p. 288-302.

التشيع الإيراني في القرن الثامن عشر.

. Algar, Hamid, " Social justice in the ideology and legislation of the Islamic Revolution of Iran" , L.O (Editor) J. W. (Editor ) , Social legislation in the cotemporary Middle East, Berkeley: Institute of International Studies, University of California (1986), p.17-60.

العدالة الاجتماعية في الإيديولوجية وقانون الثورة الإيرانية.

. Algar, Hamid, " Some observation on religion in Safavid Persia" , Iranian studies, 7iii-iv (1974) , p. 287 – 293.

ملاحظات على الدين في إيران إبّان العصر الصفوي.

. Algar, Hamid, " The oppositional role of the ulama in twentieth- century Iran", Scholars, saints and Sufis, Editied by N. R. Keddie. U. California Press, (1972), p.231-255.

الدور الجهادي للعلماء في القرن العشرين في إيران.

. Amanat, Abbas, " between the Madrasa and the market place: the designations of clerical leadership in modern Shi'ism", Authority and political culture in Shi'ism, Albany: State Univesity of New York Press (1988) , p. 98-132.

بين المدرسة والسوق، انتخاب زعامة المؤسسة الدينية في التشيع المعاصر.

. Amanat, Abbas, " Russian intrusion into the guarded domain": reflections of a Qajar statesman on European expansion" , Journal of the American oriental Society, 113 (1993) , p. 35- 56.

التوغل الروسي في الحدود الرسمية، أصداء التصريحات القاجارية إزاء مواقف الأوروبيين.

. Amanat, Abbas, "The downfall of Mirza Taqi Khan Amir Kabir and the problem of ministerial authority in Qajar Iran" , International Jornal of Middle East Studies, 23 iv (1991) , p. 577-599.

سقوط الميرزا تقي خان (أمير كبير) ومشاكل الوزارة الإيرانية في العصر القاجاري.

. Amanat Abbas, " The history in post – Revolutionary Iran: nostalgia, illusion, or historical awarness?" , Iranian Studies , 22 iv (1989) , p.3-18.

قراءة التاريخ الإيراني بعد الثورة، الحسّ القومي واليقظة التأريخية.

. Amir Arjomand, Said, "Shi'ism , authority and political culture " , Authority and political culture in Shi'ism, Albany: State University of New York Press, 1988, p.1-22.

الولاية والفكر السياسي في التشيع.

. Amir Arjomand, Said , " The consolation of theology: absence of the Imam and transition from chiliasm, to law in Shi'ism " , Journal of Religion, 76 iv, 1996, p.548- 571.

ظاهرة الاحتكام لعلم الكلام، الغيبية وتجاوز الشيعية للفقه لدى الشيعة.

. Amir Arjomand, Said ," The crises of Imamate and the institution of occulation in Twelver, Shi'ism: a sociohistorical prespective" , International Journal of Middle East Studies, 28 iv , 1996. p. 491 – 515.

أزمة الإمامة ومسألة الغيبة في التشيع الاثني عشري، من منظار علماء الاجتماع.

. Amir Arjomand, Said ," A victory for the pragmatists: the Islamic fundamentalist reaction in Iran " , Islamic fundamentalisms and the Gulf crisis, Sciiences, 1991, p.52- 69.

النظر للطبقة الكادحة: تأثير المؤسسة العمالية الإسلامية في إيران.

. Amir Arjomand, Said ," Constitutions and the struggle for political order: A study in the modernization of political tradition" , Culture transition in the middle East Social, Leiden: Brill, 1994, p. 1- 49.

الحركة الدستورية (المشروطة) والحرب من أجل النظام السياسي.

. Amir Arjomand, Said, " Ideological Revolution in Shi'ism", Authority and political culture in Shi'ism, Albany: State University of New York Press , 1988, p. 178-209.

الثورة الإيديولوجية في التشيع.

. Amir Arjomand, Said, " Iran's Islamic revolution in comparative perspective" , World politics, 38, 1986, p.383- 414.

الثورة الإسلامية الإيرانية في دراسة مقارنة.

. Amir Arjomand, Said, " Religion, political action and legitimate domination in Shi'ite Iran: fourteenth to eighteenth centuries A.D. " , Archives europ social, 20 (1979) p. 59 – 109.

العمل السياسي الديني ومشروعيّة حكم الشيعة في إيران: من القرن الرابع عشر إلى القرن الثامن عشر الميلادي.

. Amir Arjomand, Said, " Religion and statecraft in pre-modern Iran " , Iranian Studies, 27 I,iv / 1994, 1995, p.5-8.

الدين في إيران قبل العصر الجديد.

. Amir Arjomand, Said, " Shi'ite Islam and the revolution in Iran", Government and Opposition, 16, 1981, p. 293 – 316.

التشيع والثورة في إيران.

. Amir Arjomand, Said, " Shi'ite jurisprudence and constitution making in the Islamic Republic of Iran" , R.S. (Editor) Fundamentals and the state: Remarking polities, economies, and militance The Fundamentalism Project Chicago: University of Chicago Press, sponsored by the American Academy of Arts and Sciences, 1993, p.88- 109.

فكر الشيعة ونشأة الدستورية (المشروطة) في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

. Amir Arjomand, Said: “The clerical estate and the emergence of a Shifi‘ite hierocracy in Safavid Iran: a study in historical sociology”, Journal of the economic and social history of the Orient, 28, 1985, p. 169-219.

طبقات المؤسسة الدينية ومراتبها في إيران إبّان العهد الصفوي، قراءة في التاريخ الاجتماعي.

. Amir Arjomand, Said: “Traditionalism in twentieth-century Iran”, From nationalism to revolutionary Islam, London: Macmillan, 1984, p. 195-232.

القرن العشرون والتقليديّون في إيران.

. Amir Arjomand, Said: “Social movements in the contemporary Near and Middle East”, Said Amir, From nationalism to revolutionary Islam, London: Macmillan, 1984, p.1-27.

الحركات الاجتماعية في الشرق الأوسط.

. Amir Arjomand, Said: “The Mujtahid of the age and the Mulla-bashi: an intermediate stage in the institutionalization of religious authority in Shi‘ite Iran”, Authority and political culture in Shi‘ism, Albany” State University of New York Press, 1988, p.80-97.

مجتهد الزمان والملاّ، مرحلة تأسيس ولاية الفقيه الدينية في العالم الشيعي.

. Amir Arjomand, Said: “The office of Mulla-bahshi in Shi‘ite Iran”, Studia Islamica, 57, 1983, p.135-146.

منصب الملا (الفقيه) في دولة إيران الشيعة.

. Amir Arjomand, Said, “The state and Khomeini’s Islamic order”, Iranian studies, 13, 1980, p.147-164.

الحكومة والنظام الخميني الإسلامي.

. Bayat-philipp, Mangol, “Women and revolution in Iran, 1905-1911”, Women in the Muslim world, Edited by L. Beek. N. Keddie, Harvard U. P. 1978, p.295-308.

النساء والثورة في إيران.

. Binder, L., “‘Ali ‘Abd al-Raziq and Islamic liberalism”, Asian and African Studies, 16, 1982, p.31-57.

علي عبدالرازق والليبرالية الإسلامية.

. Binder, L., “Iran’s potential as a regional power”, Political dynamics in the Middle East, Edited by P. Y. Hammond and S. S. Alexander. 1972, p.355-394.

وجود إيران يشكل مصدر قوة في المنطقة.

. Binder. L. “The Cabinet of Iran: a case study in institutional adaptation”, Middle East journal, 16 (1962), p. 29-47.

حكومة إيران، قراءة مفصلية في طبيعة المؤسسات الحكومية.

. Binder, L. “The proofs of Islam: religion and politics in Iran”, Arabic and Islamic studies in honor of H. A. B. Gibb, 1965, P.118-140.

الاستدلالات الإسلامية، الدين والسياسة في إيران.

. Binder. L. “United States policy in the Middle East”, Current History, 84, 1985, p.1-4; 35-36.

السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط.

. Calder, N. “Accommodation and revolution in Imami Shi‘I Jurisprudence. Khumayni and the classical tradition”, I. Edge, Islamic law and legal theory. The International Library of Essays in Law & Legal Theory: Legal Cultures, Aldershot: Dartmouth, 1996, p. 585-602.

الفقة الشيعي بين الثورة والتطبيق: الخميني والطريقة الكلاسيكية.

. Calder, N. “Doubt and prerogative: The emergence of an Imami Shi‘I theory of Ijtihad”, Studia Islamica, 70, 1989, p57-78.

ظهور نظرية الاجتهاد في الفكر الشيعي.

. Calder, N. “Exploring God’s law: Muhammd b. Ahmad b.Abi Sahl al-Sarakhsi on zakat”, Organized by Law and the Islamic world: past and present. Papers presented to the joint seminar at the Universities of Copenhagen and Lund… 1993, Historisk-Filosofiske Meddelelser openhagen: Munksgaard, 1995. p.57-73.

انتشار حكم الله، نظرية محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي في الزكاة.

. Calder, N. “Judical authority in Imami Shi‘i jurisprudence”, British Society for Middle Eastern Studies Bulletin, 6ii (1979), p. 104-108.

الولاية القضائية في الفقة الشيعي.

. Calder, N. “Khums in Imami Shi‘I jurisprudence, from the tenth to the sixteenth century”, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 45, 1982, p. 39-47.

الخمس في الفقة الشيعي من القرن العاشر حتى القرن السادس عشر الميلادي.

. Calder, N. “Legitimacy and accommodation in Safavid Iran: the juristic theory of Muhammad Bagir al-Sabzavari (d.1090/1679)”, Iran, 25, 1987, p.91-105.

الشرعية والتوافق في الدولة الصفوية، نظرية العدالة عند محمد باقر السبزواري.

. Calder, N. “The significance of the term imam in early Islamic jurisprudence”, Zeitschrift fur Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1, 1984, p.253-264.

أهمية كلمة الإمام في فقه القرون الأولى.

. Cole, J. R. I., “Indian money’ and the Shi‘i shrine cities of Iraq, 1786-1850”, Middle Eastern Studies, 22, 1986, p.461-480.

النقود الهندية والمراكز الشيعية العراقية.

. Cole, J. R. I., “Marking boundaries, marking time: the Iranian past and construction of the self by Qajar thinkers”, Iranian Studies, 29 i-ii, 1996, p.35-56.

ترسيم الجدود، الصناعة الإيرانية القديمة والتصوير القديم لدى مفكري العهد القاجاري.

. Cole, J. R. I., “Roots of North Indian Shi‘ism in Iran and Iraq: religion and state in Awadh, 1722-1859”, Comparative Studies on Muslim Societies, Berkeley: University of California Press, 1988.

جذور تشيع شمال الهند في إيران والعراق: الدين والحكومة في أَوَد.

. Cole, J. R. I., “Rival empires of trade and Imami Shi‘ism in Eastern Arabia, 1300-1800”, International journal f.Middle East studies, 19, 1987, p.177-204.

الإمبراطوريات المتنافسة اقتصادياً، والتشيع غرب السعودية.

. Cole, J. R. I., “Sacred space and holy war in India”, Muhammad Khalid, ed, Islamic legal interpretation: muftis and their fatwas, Cambridge: Harvard University Press, 1996, p.173-183; 354-355.

الفضاء المقدس والجهاد في الهند.

. Cole, J. R. I., “Shi’I clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: the Akhbari-Usuli conflict, reconsidered”, Iranian Studies, 18 i, 1985, p. 3-34.

دراسة في صراع وجدل علماء الشيعة، العراق وإيران.

. Cole, J. R. I., Moojan Momen, “Mafia, mob and Shiism in Iraq: the rebellion of Ottoman Karbala 1824-1843”, Past & Present, 112, 1986, p.112-143.

المافيا، النزاع والتشيع في العراق، الثورة في كربلاء إبّان العصر العثماني.

. Coulson, N. J. , “Law and religion in contemporary Islam”, Hastings Law Journal, 29 (1978), p.1447-1457.

الفقه والدين في الإسلام المعاصر.

. Crow, D. Karim, “The death of Al-Husayn b.‘Ali and early Shi‘i views of the imamate”, Alserat, 12, 1986, p. 71-116.

وفاة الحسين بن علي والآراء القديمة لعلماء الشيعة في الإمامة.

. Crow, D. Karim, “The impact of the sufferings and death of Imam al-Husayn b.‘Ali on the Twelver doctrine of the Imamate”, Alserat, 10 ii, 1984, p. 24-29.

تأثير الآلام في الإمام الحسين ووفاته طبقاً لعقيدة الإمامية في الإمامة.

. Dabashi, Hamid, “Ali Shari‘ati’s Islam: revolutionary uses of faith in a post-traditional society”, Islamic quarterly, 27, 1983, p.203-222.

إسلام علي شريعتي: مصطلحات الثورية في المجتمع التقليدي.

. Dabashi, Hamid, “Islamic ideology”: the perils and promises of a neologism”, Manoucher Parvin (Editor), Post-revolutionary Iran, Boulder: Westview, 1988, p.11-22.

الكلام الإسلامي، المخاوف والآمال كلمات جديدة

. Dabashi, Hamid, “Mir Damad and the founding of the “School of Isfahan”, Seyyed Hossein (Editor) O Leaman (Editor), History of Islamic Philosophy, Routledge History of World Philosophies, London: Routlege, 1996, p.597-634.

الميرداماد ومدرسة أصفهان.

. Eliash, J. , “Misconceptions regarding the juridical status of the Iranian ’ulama’”, International journal of Middle East studies, 10 i (1979), p.9-25.

إساءة الفهم بالنسبة للشأن القضائي لدى علماء إيران.

. Eliash, J. , “On the genesis and development of the Twelver-Shi‘I three-tenet Shahadah”, Der Islam, 47 (1971), p.265-272.

في أُصول الشهادة الثالثة عند الشيعة.

. Eliash, J. , “The Ithna‘Ashari-Shi‘I juristic theory of political and legal authority”, I Edge, Islamic law and legal theory, The International Library of Essays in Law & Legal Theory: Legal Cultures, Aldershot: Dartmouth, 1996, p.471-484. [Article originally published in 1969.]

النظرية السياسية لعدالة الشيعة وولاية الفقيه.

. Enayat, Hamid, “Iran: Khumayni’s concept of the ‘guardianship of the jurisconsult’”, JP, Islam in the political process, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 160-180.

مفهوم ولاية الفقيه الخمينية.

. Fischer, M. M. J. “Becoming mollah: reflections on Iranian clerics in a revolutionary age”, Iranian studies, 13, 1980p.83-117.

صيرورة الفقيه: نظرات في المؤسسة الدينية في عصر الثورة.

. Fischer, M. M. J., “Imam Khomeini: four levels of understanding”, J. L, Voices of resurgent Islam, New York: Oxford University Press, 1983, p.150-174.

الإمام الخميني: مراحل الفهم الأربع.

. Fischer, M. M. J., “Islam and the revolt of the petit bourgeoisie”, Daedalus, 111 i, 1982, p. 101-125.

الإسلام والثورة.

. Fischer, M. M. J., “Portrait of a molla: the autobiography & Bildungsroman of Agha Najafi-Quchani, (1875-1943) Persica, 10, 1982, p.223-257.

حياة فقيه: سيرة السيد النجفي القوچاني.

. Fischer, M. M. J., “Repetitions in the Iranian Revolution”, M Kramer, Shi’ism resistance, and revolution, Boulder: Westview; London: Mansell, 1987, p.117-132.

تجدد الآراء في الثورة الإيرانية.

. Floor, W. M., “Change and development in the Judicial system of Qajar Iran (1800-1925)”, E Bosworth (Editor) C Hillenbrand (Editor), Qajer Iran: political, social and cultural change 1800-1925, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983, p.113-147.

التغيير في البرنامج القضائي الإيراني.

. Floor, W. M., “Revolutie in Iran”, Internationale Spectator, 35, 1981, p.633-641.

الثورة في إيران.

. Floor, W. M., “The revolutionary character of the ulama: wishful thinking or reality?”, International journal of Middle East studies, New Haven: Yale University Press, 1983, p. 73-97.

مزايا العلماء الثوريين: تصور ذهني أو حقيقي.

. Hallaq, Wael, B. , “A tenth-eleventh century treatise on juridical dialectic”, Muslim World, 77, 1987, p. 197-206. (Abu al-Husayn al-Basirs Kitab al-Qiyas al-Shar‘i.)

رسالة من القرن الحادي عشر عن القضايا القضائية.

. Hallaq Wael, B., “The use and abuse of evidence: the question of provincial and Roman influences on early Islamic law”, Journal of the American Oriental Society, 110, 1990, p.79-91.

[Review article on Crone, P. Roman, provincial and Islamic law: the origins of the Islamic patronate, Cambridege, 1987].

الاستفادة وسوء الاستفادة في موضوع تأثير رجال الدين في الفقه الإسلامي.

. Hallaq Wael, B., “Usul al-Fiqh: Beyond tradition”, Journal of Islamic Studies, 3, 1992, p.172-202.

أصول الفقه، تلاشي السنة.

. Hallaq Wael, B., “Was the gate of Ijtihad closed?”, I Edge, Islamic law and legal theory, The International Library of Essays in Law & Legal Theory: Legal Cultures, Aldershot: Dartmouth, 1996, p.287-325. [Article originally published in 1984].

هل أغلق باب الاجتهاد.

. Huglound, Arik and Ruys, Willim, “Shi’is Celrgymen in Iran and consept of Islamic state”, state, cultural and sucaity, No. 1 and 3 (spring 1985), p.117-102.

رجال الدين الشيعة في إيران ومفهوم الدولة الإسلامي.

. Jakob, Skovgaard Petersen, Defining Islam for The Egyptian State: Fatwas of The Dar Al-Ifta. Leiden, 1997, Brill, vii, 420 p.

تعريف الإسلام للحكومة للمصرية: فتاوى دار الإفتاء.

. Jamali, Fadil, “The theological colleges of Najaf”, Muslim World, 50 (1960), p.15-22.

مدارس النجف العلمية.

. Kamali, Mohammad Hashim, “Fiqh and adaptation to social reality”, Muslim World, 86i, 1996, p.62-84.

الفقه والانسجام مع الواقع الاجتماعي.

. Kazemi Moussavi, Ahmad, “A new interpretation of the theory of Vilayat-I Faqih”, Middle Eastern Studies, 28i, 1992p. 101-107.

دارسة جديدة في نظرية ولاية الفقيه.

. Kazemi Moussavi, Ahmad, “The rise of a Shi‘ite learned body: the offices of mufti, faqih and qadi”, Al-Shajarah, 1 i-ii, 1996, p.21-49.

تبلور المجتمع العلمي الشيعي، مناصب المفتي والقاضي.

. Keddie, N. R., “Afghani in Afghanistan,” Middle Eastern Studies, 1 (1965), p.322-349.

الأفغاني في أفغانستان.

. Keddie, N. R., “Ayatollah Kashani: precursor of the Islamic Republic?”, Y. Richard, N. R. Keddie (Translator) N R, Religion ans politics in Iran: Shi’ism from Quietism to revolution, New Haven: Yale University Press, Press, 1983, P. 101-124.

آية الله كاشاني رائد الثورة الإسلامية.

. Keddie, N. R., “Culture traits, fantasy, and reality in the life of Sayyid Jamal-al-Din al-Afghani”, Iranian studies, 9 (1976), p. 89-120.

ثقافة الماضي، الوهم، والخيال؛ أو الحقيقة في حياة السيد جمال الدين الأفغاني.

. Keddie, N. R., “Ideology, society and the state in post-colonial Muslim societies”, F Halliday, Hamza Alavi (Editor), State and ideology in the Middle East and Pakistan, Basingstoke: Macmillam, 1988, p.9-30.

المجتمع والدولة في المجتمعات بعد استعمارها.

. Keddie, N. R., “Iran: change in Islam” Islam and change”, International journal of Middle East studies, II (1980), p.527-542.

إيران: التغيير في الإسلام: الإسلام والتغيير .

. Keddie, N. R., “Iran: Wandel im Islam - Islam und Wandel”, Mardom Nameh, 1981, p. 98-119.

إيران، الإسلام والثورة.

. Keddie, N. R., “Iran: Islam und die Revolution”, Iranzamin, 1 ii, 1981, p.12-30

إيران، الإسلام والثورة.

. Keddie, N. R., “Iranian revolutions in comparative perspective”, M. C. (Editor), The modern Middle East: a reader, London: Tauris, 1993, p.601-623.

الثورة الإيرانية في دراسة (رؤية) مقارنة.

. Keddie, N. R., “Islamic philosophy and Islamic modernism: the case of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani”, Proceedings of the 27th International Congress of Orientalists 1967, (1971), p. 190.

الفلسفة الإسلامية والحداثة الإسلامية في رؤية السيد جمال الدين الأفغاني.

. Keddie, N. R., “Islamic revival in the Middle East: a comparison of Iran and Egypt”, Samih. K, Arab society: continuity and change, London: Croom Helm, 1985, p.65-82.

إحياء التراث الإسلامي في الشرق الأوسط، مقارنة بين إيران ومصر.

. Keddie, N. R., “Militancy and religion in contemporary Iran”, Farah Monian (Editor) R. S. (Editor), Fundamentalisms and the state: remaking politie, economies, and militance The Fundamentalism Project Chicage: University of Chicago Press, Sponsored by the American Academy of Arts and Sciences, 1993, p.511-538.

الحرب والدين في الدولة الإيرانية الحديثة.

. Keddie, N. R., “Problems in the study of Middle Easterm women”, International journal of Middle East studies, 10 (1979), p.225-240.

مشاكل قراءة المرأة في الشرق الأوسط.

. Keddie, N. R., “Religion, society, and revolution in modern Iran”, M.E (Editor) N R (Editor), Modern Iran: the dialectics of continuity and change, Albany (USA): State University of New York Press, 1981, p.21-36.

دين المجتمع والثورة في الدولة الإيرانية الجديدة.

. Keddie, N. R., “Sayyid Jamal al-Din al-Afghani’s first twenty-seven years: the darkest period, (Biographical review)”. N. R. Keddie, Middle East journal, 20 (1966), p.517-533.

العشرون سنة الأولى من حياة السيد جمال الدين الأفغاني: الحقبة المظلمة.

. Keddie, N. R., “Sayyid Jamal al-Din ‘al-Afghani”, Ali Rahnema, Pioneers of Islamic revival, London: Zed, 1994, p.11-29.

السيد جمال الدين الأفغاني

. Keddie, N. R., “The roots of the ulama’s power in modern Iran”, Scholars, saints and Sufis, Edited by N. R. Keddie. U. California Press. 1972, p.211-229.

منابع قوة العلماء في الثورة الجديدة.

. Keddie, N. R., “The Roots of the Ulama’s power in modern Iran”, Studia Islamica, 29 (1969), p.31-53.

منابع القوة لدى العلماء في الدولة الإيرانية الجديدة.

. Keddie, N. R., “The revolt of Islam, 1700-1993: comparative considerations and relations to imperialism”, Comparative Studies in Society and History, 36 iii, 1994, p. 463-487.

ثورة الإسلام 1700 ـ 1993: ملاحظات مقارنة والعلاقة مع الإمبريالية.

. Keddie, N. R., “The past and present of women in the Muslim world”, Journal of world history, 1, 1990, p.77-108.

المرأة بين الماضي والحاضر الإسلامي.

. Keddie, N. R., “The Iranian power structure and social change 1800-1969: an overview”, International journal of Middle East studies, 2 (1971), p.3-20.

بناء القدرة الإيرانية والتغييرات الاجتماعية 1800 - 1969.

. Keddie, N. R., “The origins of the religious-radical alliance in Iran”, Past and present, 34 (1966), p.70-80.

أصول الاتحاد الديني المتطرف في إيران.

. Keddie, N. R., “The Pan-Islamic appeal: afghani and Abdulhamid II”, Middle Eastern Studies, No Biobliographic Description, p.46-67.

الميزان الإسلامي يستغيث الأفغاني وعبدالحميد الثاني.

. Keddie, N. R., “Why has Iran been revolutionary?”, Nader Entessar (Editor), Recnstruction and regional diplomacy in the Persian Gulf, London: Routlege, 1992, p.19-32.

لماذا وقعت الثورة في إيران؟

. Lambton, A. K. S., “A nineteenth century view of Jihad”, Studia Islamica, 32, (1970), p.181-192.

رؤية في الجهاد في القرن التاسع عشر.

. Lambton, A. K. S., “A reconsideration of the position of the Marja‘ al-Taqlid and the religious institution”, Studia Islamica, 20 (1964), p.115-135.

. Lambton, A. K. S., “A Reconsideration of the Position of the Marja - Al-Taqlid and The Religious Institution”, Studia Islamica, No. 20 Dec. 1964.

نظرة على مكانة المرجع والمؤسسة الدينية.

. Lambton, A. K. S., “Social change in Persia in the nineteenth century”, M. C (Editor), The modern Middle East: a reader, London: Tauris, 1993, p.145-168, Reprinted from Lambton, A. K. S, Qajar Persia: eleven studies, Austin, 1987.

التغيير الاجتماعي الإيراني في القرن التاسع عشر.

. Lambton, A. K. S., “The Persian ‘Ulama and constitutional reform”, Le Shi’isme imamite, 1968 (1970), p.245-269.

علماء إيران والمشروطة (الدستورية).

. Litvak, M. , “The Shi‘ite ‘Ulama’ of Najaf and Karbala and the Tanzimat”, Harvard Middle Eastern and Islamic Review, 2 i, 1995, p.72-88.

علماء الشيعة والتيارات الأخرى في النجف وكربلاء.

. Litvak, M. , “Continuity and change in the Ulama population of Najaf and Karbala, 1791-1904’ a socio-demographic study” Iranian Studies 23 i-iv / 1990 1992. p.31-60.

الاستمرار والتغير دارسة احصائية في المجتمع العلمائي في النجف وكربلاء من عام 1791 إلى عام 1904.

. MacEoin, D. M., “Changes in charismatic authority in Qajar Shi‘ism”, E. Bosworth (Editor) C. Hillenbrand (Editor), Qajar Iran: political, social and cultural change 1800-1925, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1983, p.148-176.

التغييرات في قوى النفوذ والسلطة في العهد القاجاري.

. MacEoin, D. M., “The Shi‘I establishment in modern Iran”, Islam in the modern world, London: Croom Helm, 1983, p.88-108.

تعزيز القدرة الشيعية في الدولة الإيرانية الجديدة.

. Mallat, Chibi, “Renewal of Islamic law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi‘I, International Cambridge Middle East Library, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, 1993pp.245.

إحياء الفقه الإسلامي: محمد باقر الصدر، النجف والتشيع.

. Mehdi Mozaffari, “La problematique de la republique et de l’Islam chiite”, Revite juridique et politique, independence et cooperation, 34 (1980), p. 700-708.

الصعوبات في الجمهورية الشيعية الإيرانية.

. Menshri, David, “Strange Bedfellows: The Khomeini Coalition”, The Jerusalem Quartely, No. 12. Summer 1979.

الائتلاف الخميني.

. Modarressi, Hossein, “Rationalism and traditionalism in Shi‘I Jurisprudence”, Alserat, 10 ii, 1984, p. 30-42.

Studia Islamica, 59, 1984, p.141-158.

الأُصولية والأخبارية في التشيع.

. Modarressi, Hossein, “Some recent analyses of the concept of majaz in Islamic Jurisprudence”, Journal of the American Orient’l Society, 106, 198, p. 787-791.

الدراسات الجديدة في مفهوم المجاز في أصول الفقه الإسلامي.

. Modarressi, Hossein, “The just ruler or the guardian jurist: an attempt to link two different Shi‘ite concepts”, Journal of the American Oriental Society, 111, 1991, p. 549-562.

[Review article of Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. The just ruler (al-sultanal-‘adil) in Shi‘ite Islam, New York, 1988.]

الحاكم العادل أو الولي الفقيه: السعي من أجل ربط المفهومين الشيعيين المتفاوتين.

. Mozaffari, Mehdi, “La violence shi‘ite contemporaine: evolution politique”, Maghreb Review, 13, 1988, p.84-96.

تشدد الشيعة المعاصرين: التحول السياسي.

. Mozaffari, Mehdi, “Remarks on Islam and secularization”, N. T Petruso (Editor), Bridging the cultural gap: a European - Arab / Muslim conference, Louisiana - Denmark. [Copenhagen?:] Danish PEN, 1995, p.147-151.

ملاحظات في الإسلام والعلمنة.

. Mozaffari, Mehdi, “Changes in the Iranian political system after Khomeini’s death”, Political Studies, 41 iv, 1993, p.611-617.

التحولات في الهيكلية السياسية الإيرانية بعد وفاة الخميني.

. Richard, Y., “Ayatollah Kashani: precursor of the Islamic Republic?”, N. R. Keddie (Translator) N R, Religion and politics in Iran: Shi’ism from quietism to revolution, New Haven: Yale University Press, 1983, p.101-124.

آية الله الخميني رائد الثورة الإسلامية.

. Richard, Y., Hoseyn-‘Ali Montazeri”, Orient, 26, 1985, p.303-306.

حسين علي منتظري.

. Richard, Y. , “Shi‘ite Islam: polity, ideology, and creed, Oxford: Blackwell, 1995, 241pp. [Tr. of Islam chi‘ite, Paris 1991.]

الإسلام الشيعي، السياسة، الإيديولوجية والعقيدة.

. Richard, Y. , “shari‘at Sahngalaji: a reformist theologian of the Rida Shah period”, K. Arjomand (Translator), Authority and political culture in Shi‘ism, Albany: State University of New York Press, 1988, p.159-177.

شريعت سنگلجي: متكلم وناشط في عهد رضاشاه.

. Richard, yann. , “The Role of The Clergy”, Archives de Science socials des Religions; 1983, 28, 55-1 Jan. Mar, 5-27.

دور المؤسسة الدينية: النزعات الشيعية المتناقضة في الدولة الإيرانية الحديثة.

. Rozina: arveen, “Jamiatal-Ulamai-Hid: its Formation and Organisation. Pakistan”, 1995, Pakistan Journal of History and Culture, p.27-35.

جماعة علماء الهند: نشأتها ومؤسساتها.

. Sachedina, Abdulaziz, “Activist Shi‘ism in Iran, Iraq, and Lebanon”, R S (Editor), Fundamentalisms observed The Fundamentalism Project, Chicago: University of Chicago Press, 1991, p.403-456.

الناشطون الشيعة في إيران والعراق ولبنان.

. Sachedina, Abdulaziz, “Ali Shariati: ideologue of the Iranian revolution”, voices of resurgent Islam, New York: Oxford University Press, 1983, p.191-214.

علي شريعتي، منظّر الثورة الإسلامية.

. Sachedina, Abdulaziz, “Law, Society, and governance in Ialam”, The Muslim almanac: a reference work on the history, Faith, culture, and peoples of Islam, Detroit: Gale Research Inc,. 1996, p.263-268.

الفقه، المجتمع والحكومة في الإسلام.

. Sedghi, Mamideh, “Dynamics of women’s condition in Iran”, Ahmad Ashraf, J. W, Iran: past, present and future, New Youk: Aspen Institute, 197, p.201-210.

تغيّر وضع المرأة في إيران.

. Tebari, Azar, “Role of the Shi‘I clergy in modern Iranian politics” Kamsin, No. (1981), p: 50-76.

دور المؤسسة الدينية الشيعية في سياسية إيران المعاصرة.

. Teimourian, Hazhir, “Iran: The Mullah goes back to the mosque” Middle East journal, No. 175, (May 1989), p: 20-21.

إيران: عودة رجل الدين إلى المسجد.

. “The Role of The Clergy In The Islamic Republic of Iran”. Annals of the Annals of the American Academy of Political and Social Science, 1985 (482), p.85-100.

دور رجال الدين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

201. W. M. Floor, “Tz versus Muhammad shafi‘: a case study in commercial litigation in Qajar”, Iran, 1888-1894, International journal of Middle East studies, 15, 1983, p. 185-209.

محمد شفيع: قراءة مفصلية في شرعية الدولة القاجارية.

. Yeganeh, Nahid, “Sexuality and Shi’I social protest in Iran”, N. R. Keddie, J. R (Editor) N R (Editor), Shi’ism and social protest, New Haven: Yale University Press, 1986, p.108-136.

الهوية والمعارضون الاجتماعيون الشيعة في إيران.

. Zonis, Marvin., “The Rule of the Clerics In The Islamic Republic of Iran”, Annals of the American academy of political and science; 1985, 482, p.85-108.

سلطة رجال الدين في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

جامعة المفيد

مشروع تطبيقي لوحدة الحوزة والجامعة

إعداد: مجموعة من الباحثين

ترجمة: صالح البدراوي

من كلام السيد الأردبيلي رئيس الجامعة

استطاعت الحوزات العلمية أن تحافظ على المذهب الشيعي والدين الإسلامي وأن تصونهما إلى الوقت الحاضر، وأن توصلهما إلينا بواسطة العلماء الذين أنجبتهم، ولكن لابدّ من القول أيضاً بأنّ هناك بعض النواقص في الحوزة. وعلى سبيل المثال لا الحصر، هناك بعض العلوم الشائعة والمتداولة في الوقت الحاضر، وهي في حالة تطوّر مطّرد، ويحتاجها المجتمع أيضاً، هذه العلوم أمّا أنّها لا تدرَّس في الحوزات، أو لا يُهتمُّ بها ولا تتابع بشكل كامل. ومنذ الأيام الأولى لدخولنا الحوزة وانخراطنا في صفوفها، كان الأمل يحدونا بإزالة هذه النواقص. ومن الروّاد في هذا المجال سماحة العلامة الشهيد الدكتور بهشتي، والأُستاذ الشهيد مرتضى المطهري وأمثالهم، حيث اتُّخذت بعض الإجراءات في هذا السياق، ولكنّها لم تصل إلى مرحلة الكمال، بسبب وجود بعض العراقيل والموانع التي كان يصنعها النظام السابق. وبعد انتصار الثورة الإسلامية أخذنا نفكّر جدّياً بضرورة إزالة هذه النواقص، فعلمنا بأنه يجب في البداية إعداد مجموعة من الأشخاص القادرين على التوفيق بين العلوم الجديدة والعلوم الحوزويّة بشكل تطبيقي ومتزامن، لكي يتمكّنوا من الاستجابة للمتطلبات الحالية؛ وفي هذا الإطار قُمنا بتأسيس هذه الجامعة، وبالفعل بدأت بمزاولة مهامّها.

نبذة تاريخية عن ولادة جامعة المفيد

تُعَدُّ الحوزات العلمية الدينية في طليعة مراكز العلم والتحقيق والدراسة في المجتمع الإيراني، حيث كانت مهداً للوعي والفهم والعلوم والمعارف، بما فيها تلك العلوم التي يصطلح عليها بالعلوم الإنسانية وغيرها. ومع ظهور النظم الدراسية الحديثة في العالم، وتأثّر مختلف الأوساط والمجتمعات بها وتأسيس الجامعات في إيران، بقيت هوّةٌ فاصلة دائماً بين هاتين المؤسستين العلميتين، أي الحوزة والجامعة، في حالة تزايد مطّرد، على الرغم من مواصلة الحوزات العلمية لجهودها في تطوير نفسها في مجال العلوم الدينية. وقد خطى بعض رموز الحوزة ورجالاتها خطوات واعدة على طريق ملء الفراغ الموجود بين هاتين المؤسستين، من خلال الاختلاط والاندماج في الأجواء الجامعية؛ ومنهم علماء مثقفون، كآية الله الدكتور البهشتي، والشيخ الشهيد مرتضى المطهري، والدكتور مفتّح، والفقيه المرجع السيّد الموسوي الأردبيلي (حفظه ظله).

وجامعة المفيد هي إحدى جهود ومساعي سماحة المرجع الموسوي الأردبيلي (حفظه الله)، ومن المراكز العلمية الساعية إلى التوفيق بين النظريات والعلوم والآراء الحوزويّة والجامعيّة، والاستفادة من جميع الإنجازات العلمية لكلا هذين الصرحين. وتَمَّ إعداد النظام الداخلي لجامعة المفيد انطلاقاً من هذا المفهوم في صيف عام 1367هـ ش/ 1988م، وتم إقراره من قبل اللجنة العليا للثورة الثقافية.

وقد قامت الهيئة المؤسسة باختيار هيئة الأُمناء، إيذاناً بالبدء بتأسيس الجامعة في مدينة قم المقدسة.

أهداف تأسيس الجامعة

طبقاً للمادة الأُولى من النظام الداخلي لجامعة المفيد، والتي تمّ إقرارها في الاجتماع الثالث والثمانين بعد المئة للجنة العليا للثورة الثقافية بتاريخ 23/12/1367 هـ. ش، الموافق لـ 14/3/1988م، فقد تمّ تحديد الهدف من تأسيس هذه الجامعة في البنود التالية:

1 ـ البحث والتحقيق في مجال العلوم والمعارف الإسلامية، وإعادة النظر والتأليف في مجال العلوم الإنسانية طبقاً للأُصول والموازين الإسلامية.

2 ـ تهيئة الأرضيات اللازمة لتوسيع النشاطات العلمية ـ التحقيقية في العالم الإسلامي، وتقييم الدراسات المنجزة في مجال المعارف الإسلامية والعلوم الإنسانية.

3 ـ الإعداد العلمي والعملي للباحثين البارزين والقادرين على العمل في الجامعة وسائر المؤسسات البحثية المشابهة لها، والتعريف بنتائج الأبحاث المنجزة وتطبيقها في المجالات المختلفة للحياة الثقافية والاجتماعية للشعوب الإسلامية.

الإصدارات

مؤسسة النشر

معاونية الإدارة

رئيس الجامعة

الهيئة المؤسسة

اللجنة الفلسفية

لجنة العلوم السياسية

اللجنة القانونية

اللجنة الاقتصادية

مركز الدراسات القرآنية

مركز دراسات حقوق الإنسان

مركز الدراسات الاقتصادية

دائرة القبول والزمالات

مكتب الأمور الدراسية

مكتب الأبحاث

معاونية التعليم

معاونية الأبحاث

دائرة الحراسات

دائرة العلاقات العامة

دائرة المباني والممتلكات

مدير الأمور المالية

مديرية الأمور الإدارية

دائرة الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات

المكتبة ومركز الوثائق

مكتب الرئاسة

مكتب التخطيط وتقييم الأداء

مكتب الشؤون الطلابية والثقافية

الاستشارية العلمية

الهيكل العام التأسيسي والإداري لجامعة المفيد

معاونية التعليم

1 ـ مرحلة البكالوريوس

بدأت جامعة المفيد نشاطها الدراسي في عام 1368هـ . ش (بعد عام واحد من إقرار النظام الداخلي) بقبولها لعددٍ من الطلاب من مرحلة البحث الخارج في الفقه والأُصول؛ لغرض الدراسة الجامعية لمرحلة البكالوريوس في الاقتصاد النظري، وواصلت نشاطها في الأعوام التالية في اختصاصات الحقوق والفلسفة والعلوم السياسية واقتصاد المال وإدارات البنوك تدريجياً، وأخذت تقبل في كل عام ـ وبوتيرة متصاعدة ـ عدداً من الطلبة الجامعيين من طلاب الحوزات العلمية على شكل زمالات دراسية في الاختصاصات الآنفة الذكر.

إنّ النجاحات الباهرة التي حقّقها هؤلاء الطلاب في المراحل والاختصاصات المختلفة للعلوم الجامعية لحدّ الآن، أدّت إلى تطوّر ورقيّ الجامعة في مسيرة التعليم العالي في البلاد؛ بحيث إنّ مجموعة من الطلاب حصلوا في بعض الأعوام على المرتبة الأُولى في الامتحانات العامّة التأهيلية للقبول في مرحلة الماجستير، أو حصلوا على نسبة مئوية عالية من القبول على دراسة الدكتوراه في بعض الجامعات، على الرغم من ضوابط القبول المحدودة في هذا النوع من الدراسات. وإنّ الإحصاءات المتوفرة لدينا والنسبة المئوية المرتفعة لقبول طلبة الجامعة في امتحانات الدراسات العليا التكميلية في كل عام، هي خير شاهد على هذا الادّعاء، إذ حظيت الجامعة ـ وبحمد الله تعالى ـ بمستويات جيدة جداً ومرضية، سواءً أكانت على مستوى البلاد أم على مستوى المحافظة، ونأمل أن يستمر هذا المستوى على هذا المنوال.

وبناءً على إمكانية زيادة القدرة الاستيعابية لقبول الطلبة من خلال توفر المساحات الفارغة وإنشاء بعض البنايات الأساسية اللازمة، فقد تقرّر قبول الطلبة الجامعيين من غير طلبة العلوم الدينية (بشكل حر)، انطلاقاً من الإيمان بالتأثير الإيجابي البنّاء للتعاطي بين الجامعيين من طلاب العلوم الدينية ومن غير طلبة العلوم الدينية على المسيرة العلمية والتعليمية، وعلى هذا الأساس، فقد قبلت الجامعة ابتداءً من العام الدراسي 2003 ـ 2004 (82 ـ 1383هـ. ش) ولحدّ الآن عدداً من الطلبة بشكل حر، وعلى نفقتهم الخاصّة في كل عام، بالإضافة إلى الطلبة الدارسين على نفقة الجامعة، وتمكّنت ـ من خلال هذا المنهج ـ أن تقدّم خدمات علمية واضحة للأوساط العلمية في البلاد، خلال الفترة القصيرة من عمرها؛ حيث يندر أن تجد مؤسسة إسلامية للدّراسات والأبحاث في نطاق العلوم الإنسانية تخلو من حضور وتواجد الشخصيات العلمية الذين تمّ إعدادهم في هذه الجامعة، كما أنّ اسم جامعة المفيد أصبح اسماً معروفاً لـه قيمته الخاصة في أوساط التعليم العالي في البلاد، وأوساط الأساتذة البارزين في الاختصاصات المستحدثة.

2 ـ مرحلة الدراسات التكميلية (الماجستير والدكتوراه)

تمكّنت الجامعة ـ وخلال فترة زمنية قصيرة ـ من توفير الظروف الواجب توفرها، لغرض الحصول على الترخيصات اللازمة للبدء بفتح مرحلة دراسة الماجستير من لدن اللجنة العليا للدراسات التابعة لوزارة العلوم، انطلاقاً من نجاحها الواضح في نطاق إعداد طلبة الجامعة في مرحلة دراسة البكالوريوس طبقاً لضوابط ومواصفات وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا. وفي هذا السياق، بدأت الجامعة نشاطها ـ ولأوّل مرة ـ في العام الدراسي (1995 ـ 1996م) (1374 ـ 1375هـ . ش) بقبول مجموعة من الطلاب للحصول على شهادة الماجستير في اختصاصي العلوم الاقتصادية والحقوق الدولية، وقد تعزّزت هذه المسيرة بحيث إنّ الجامعة تقبل اليوم الطلبة الدارسين في عشرة اختصاصات علمية في هذا النوع من الدراسات، ولم تقتصر نتائج هذه الجهود والمساعي على إعداد المحققين والباحثين في الاختصاصات المختلفة فقط، بل امتدّت لتشمل الحصول على الموافقة على دراسة مرحلة الدكتوراه في اختصاصي: العلوم الاقتصادية والحقوق الخاصّة، وكلّنا أمل أن تتواصل هذه المسيرة المتصاعدة من الناحيتين الكمية والكيفية.

وقد بلغ عدد الطلبة الدارسين في الجامعة 1498 طالباً (من البنين والبنات) للمراحل الدراسية الثلاث، وهي البكالوريوس والماجستير والدكتوراه، خلال العام الدراسي   
(2006 ـ 2007م) . منهم 1236 طالباً و 262 طالبة.

قبول الطلاب

1 ـ قبول الطلبة الإيرانيين

1ـ 1ـ مرحلة البكالوريوس

تعلن الجامعة موافقتها على قبول الطالب الإيراني للدراسة على شهادة البكالوريوس بإحدى الطريقتين أدناه:

1ـ 1ـ 1ـ إجراء الاختبار التخصصي (خاص بطلاب الحوزات العلمية)

ويشترط في الطالب المقبول بهذه الطريقة أن يكون من ضمن الطلبة الدارسين في الحوزات العلمية، ممن يمتلكون شهادة المرحلة الحوزوية الأولى على الأقلّ، ويُجرى هذا الاختبار عادةً في الشهر الثاني من السنة الإيرانية من كل عام (الموافق من 21/4 ـ 21/5 من السنة الميلادية)، وبإشراف دائرة تقييم التعليم في البلاد، وفي أربع اختصاصات، وهي الاقتصاد النظري والحقوق والفلسفة والعلوم السياسية. وبعد إجراء الاختبار ترسل الأجوبة إلى دائرة التقييم لغرض التصحيح وإعلان النتائج، ويتمّ إبلاغ الجامعة عادةً بأسماء المؤهلين من الناحية العلمية في كل اختصاص من قبل هذه الدائرة وبشكل يفوق عدّة مرات القدرة الاستيعابية للجامعة، وتقوم الجامعة بقبول عددٍ من الطلبة بعد إجراء المقابلة العلمية مع الذين أُرسلت أسماؤهم عن طريق الدائرة، بما ينسجم مع الأهداف التي تتوخاها الجامعة من قبول الطلبة الدارسين على نفقتها، وبعد إتمام عملية القبول وتسجيل الأسماء فإنّ الجامعة تواصل إشرافها ومتابعتها طيلة فترة الدراسة لأُمورهم الدراسية من حيث الدروس الحوزوية أو الدروس الجامعية. وبداية الفصل الدراسي لهذه الاختصاصات هو نفس التأريخ المُقرّ من قبل التعليم العالي للبلاد بالضبط.

2ـ 1ـ 1ـ عن طريق الاختبار العام

تقبل الجامعة سنوياً عدداً من الطلاب من طلبة العلوم الدينية ومن غيرهم، عن طريق الاختبار التأهيلي العام، وبأُسلوب مركزي (أي القبول الحر للطلبة وعلى نفقتهم الخاصّة)، وشبه المركزي (أي القبول على نفقة الجامعة وبعددٍ محدد). ويبدأ هؤلاء الأفراد بمواصلة تعليمهم بعد دخولهم الجامعة شأنهم في ذلك شأن بقية الطلبة المقبولين في سائر الجامعات الأُخر، بإشراف ومتابعة الهيئة التعليمية في الجامعة وأقسامها الدراسيّة، وبناءً على أساس المناهج المقرّرة من قبل وزارة العلوم. والنفقات التي يدفعها الطلبة غير المكفولين (أي على نفقتهم) تكون طبقاً لضوابط وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا، والتي يتم تحديدها والإعلان عنها عن طريق دليل الاختبار السنوي، ويتم إدراج جميع المعلومات ذات العلاقة في هذا الدليل.

2ـ 1 ـ دراسة الماجستير

يتمّ قبول الطلبة على دراسة الماجستير بطريقتين:

**الأُولى:** عن طريق الاختبار التخصّصي (في اختصاص معارف القرآن).

**والثانية:** عن طريق الاختبار العام (لسائر الاختصاصات والدراسات) وبالأساليب المبيَّنة أدناه، علماً بأنّ دراسة المقبولين تكون متشابهة تماماً مع دراسة سائر الجامعات الحكومية الرسمية في البلاد، وعلى أساس المناهج المعلن عنها والمقررة من قبل وزارة العلوم.

1ـ 2ـ 1ـ الاختبار التخصّصي (خاص بدراسة معارف القرآن)

فيما يتعلق بدراسة معارف القرآن لمرحلة الماجستير، فقد صدرت الموافقة على إجراء الاختبار التخصّصي في هذا الاختصاص (والمشتمل على الاختبار التحريري بإشراف دائرة التقييم والمقابلة العلمية)، بعد المباحثات التي أجرتها رئاسة الجامعة مع المسؤولين ذوي العلاقة في وزارة العلوم. انطلاقاً من نظرة الجامعة ورؤيتها الخاصّة تجاه هذا الاختصاص، آخذة بنظر الاعتبار أهمية الرؤية الجديدة للخريجين من طلبة العلوم الدينية في هذا المجال العلمي. حيث إنّ الجامعة تقبل سنوياً عدداً من الطلاب من بين طلبة الحوزات العلمية من الذين أكملوا المرحلة الحوزوية العاشرة على الأقل، وعلى نفقتها الخاصّة، ضمن الحصة المقرّرة تحت إشراف دائرة التقييم، وعلى أساس الضوابط العلمية القياسية.

2ـ 2ـ 1ـ عن طريق الاختبار العام (بشكل مركزي للمتقدمين على نفقتهم الخاصة)

بإمكان الطلبة المتقدمين للقبول مواصلة دراستهم التكميلية في الاختصاص الذي يرغبون فيه، من خلال اختيارهم أحد الاختصاصات الدراسية لجامعة المفيد، وحصولهم على الدرجة المطلوبة عن طريق الاشتراك في الاختبار التمهيدي للقبول في الدراسات العليا، الذي يُجرى كل عام من قبل دائرة تقييم التعليم في البلاد. وقد تمّ توضيح النفقات الشهرية والمعلومات المتعلقة بالدورة كافةً، وشروط القبول في دليل اختبار الدراسات العليا، الذي يتمّ طبعه وتوزيعه سنوياً من قبل دائرة تقييم التعليم في البلاد.

3ـ 2ـ 1ـ عن طريق الاختبار العام (بشكل شبه مركزي للطلبة المتقدمين للاستفادة من نفقة جامعة المفيد)

يشترط في الطلبة الراغبين بالاستفادة من الزمالات التي تمنحها جامعة المفيد للدراسة على شهادة الماجستير على نفقة الجامعة أن يكونوا قد أكملوا الصف الحوزويّ العاشر، وحصلوا على شهادة البكالوريوس (الليسانس)، أو حصلوا على شهادة المرحلة الحوزويّة الثانية، وعليهم الاشتراك في الاختبار اللازم للقبول في الدراسات العليا، وفي الاختصاص الذي يرغبون فيه، والذي يقام من قبل دائرة تقييم التعليم في البلاد. وبعد أن يحصل هؤلاء الأفراد على المعدل المطلوب للقبول يتم إرسال أسمائهم إلى الجامعة بعددٍ يفوق عدّة مرات القدرة الاستيعابية للجامعة، حيث يتم قبول العدد المطلوب بعد الاشتراك في الاختبار التحريري في الفقه والأُصول والمقابلة العلمية التي تجرى من قبل الجامعة، وفي حالة الحصول على المعدل المطلوب وامتلاك المؤهلات والشروط المحدّدة من قبل الجامعة لمنح الزمالة الدراسية، يتم انخراطهم في الدراسة بصفة طالب يدرس على نفقة جامعة المفيد في الاختصاص الذي يرغب أن يختصّ فيه. وتدرج التوضيحات اللازمة كافةً سنوياً في دليل الاختبار وفي المرفقات الملحقة به.

3ـ 1ـ مرحلة الدكتوراه

يتم قبول الطلبة على دراسة الدكتوراه في كل دورة وكل اختصاص، على أساس الموافقة الصادرة من قبل وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا، وعن طريق الاختبارات التخصّصية لكل مادة، والتي تشمل نوعين من الاختبارات: تحريري بنسبة 70% من الدرجة، وشفهي بنسبة 30% من الدرجة، ويتم إعلان المعلومات الكاملة وشروط التسجيل على هذه الدراسة، عن طريق إعلانات تسجيل الأسماء أثناء فتح كلّ دورة عادةً.

2 ـ قبول الطلاب الأجانب

بناءً على ما جاء في النظام الداخلي للجامعة والمُقَر من قبل اللجنة العليا للثورة الثقافية، فإنّ الأهداف العلمية للجامعة تمتدّ إلى ما وراء الحدود الجغرافية، ولم تقتصر على نطاق دولة إيران فقط، ومن هنا فإنّ قبول الطلبة غير الإيرانيين بهدف إعداد الطاقات والكفاءات النوعية في ميدان التدريس والتحقيق للعمل خارج البلاد، كان أيضاً ضمن دائرة اهتمامات مؤسس الجامعة ومسؤوليها، منذ الأيام الأُولى لمزاولة النشاط العلمي فيها، وبناءً على ذلك، فقد حظي التخطيط بهدف الوصول إلى تحقيق الأهداف المرسومة في هذا المجال باهتمامهم ومتابعتهم، واستناداً لما جاء في بعض الإحصاءات، فإنّ جامعة المفيد حظيت بنسبة مئوية واضحة في قبول الطلبة الأجانب مقارنة مع سائر الجامعات التي تقبل الطلبة غير الإيرانيين، كما أنّ هذه المسألة لم تكن خافية على أنظار المسؤولين عن هذا الأمر في وزارة العلوم؛ بحيث إنّ اسم هذه الجامعة ورد في بعض الأفلام التي تمّ إعدادها من قبل مديرية شؤون الطلبة غير الإيرانيين الموقرة التابعة لوزارة العلوم، ضمن مجموعة جامعات البلاد المهمة والناشطة في مجال قبول الطلبة الأجانب.

1ـ 2 ـ الزمالات (للطلبة غير الإيرانيين الراغبين بالاستفادة من الزمالة الدراسية الممنوحة من قبل حكومة الجمهورية الإسلامية في إيران)

بإمكان هذه الفئة من المتقدمين مراجعة وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا بشكل مباشر، أو الاتّصال بهذه الوزارة عن طريق السفارات الإيرانية في الخارج، لرفع أسمائهم عن طريق وزارة العلوم، إلى الجامعة المعنية للدراسة فيها على الاختصاص الذي يرغبون فيه، في حالة توفر الشروط المطلوبة للقبول والدراسة فيهم على نفقة الجامعة. ومن المعروف أنّ النفقات الدراسية لهؤلاء سيتم تأمينها من قبل وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا.

2ـ 2ـ القبول الحر (للطلبة غير الإيرانيين الراغبين بالدراسة على نفقتهم الخاصة)

بإمكان المتقدمين للدراسة في هذه الجامعة في أحد الاختصاصات الراغبين فيها، القبول في جامعة المفيد بعد ملء استمارة طلب القبول وإجراء المقابلة الشخصية المباشرة للحصول على موافقة الجامعة وفقاً لضوابط ومقررات وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا. ويتم تحديد النفقات الشهرية للدورة في المراحل والاختصاصات المختلفة سنوياً من قبل الجامعة، ويُبلَّغ بها المتقدمون في حينه.

المتخرّجون

أكملت الدفعة الأولى من طلب البكالوريوس فرع الاقتصاد النظري جامعة المفيد، مرحلة البكالوريوس في عام 1994م (1373 هـ. ش)، وتواصلت هذه المسيرة على مدى السنوات السابقة، وقدّمت الجامعة لحدّ الآن عدداً كبيراً من الخريجين في الاختصاصات المختلفة للعمل في الأوساط العلمية في البلاد. وفي دراسة الماجستير كذلك. فقد نال فرع العلوم الاقتصادية قصب السبق في تخريج الدفعة الأُولى من طلبة الماجستير، ويتخرج سنوياً عددٌ كبير من الطلبة وفي مختلف الاختصاصات، حيث إنّ عدداً واضحاً من هؤلاء الأفراد يعملون الآن في الجامعات والمؤسسات التعليمية والبحثية للبلاد، ويزاولون نشاطهم في شؤون التدريس والأبحاث وابتكار العلوم، كأعضاء هيئة تدريسية ومحققين، كما يعملون على إشاعة حركة البرمجة في نطاق العلوم الدينية والعلوم الإنسانية.

معاونية الأبحاث والدراسات

جامعة المفيد هي جامعة تُعنى بالأبحاث، حيث إنّ تأسيسها جاء بهدف الجمع والتوفيق بين العلوم والتصورات الحوزويّة والجامعية، والأبحاث وإنتاج المعرفة في العلوم الإنسانية. وقد بدأت جامعة المفيد نشاطاتها في مجال الأبحاث والدراسات في شهر آذار عام 2006 (فروردين عام 1375 هـ. ش) تحت عنوان مكتب التخطيط وشؤون الأبحاث، ثم استمرت هذه الأنشطة بإدارة معاونية الأبحاث ابتداءً من تاريخ 21/3/1997 الموافق لـ (1/1/1376 هـ. ش)، وتمكّنت خلال هذه الفترة من تحقيق نجاحات باهرة وقيّمة، من خلال وضع السياسات والبرامج والتطوير الهادف لرفع مستوى الطاقات العلمية للأبحاث، والاستعانة بالطاقات والكفاءات العلمية ذات الخبرة والدراية في نطاق الحوزة والجامعة في تنفيذ وإجراء الأُمور المبيّنة أدناه بدقّة وكفاءة:

\* الإنجازات والاكتشافات العلمية، بتنفيذ المشاريع العلمية، من قبل أعضاء الهيئة العلمية والباحثين في الجامعة، وكذلك استقطاب ودعم المشاريع العلمية المنفذة من قبل الباحثين الآخرين.

\* نشر واستعراض الإنجازات العلمية في إطار الكتب والمقالات، وإصدار المجلة العلمية ـ التحقيقية الموسومة باسم «نامه مفيد» أي (رسالة المفيد) في مجالات الاقتصاد والحقوق والفلسفة.

\* استقطاب أعضاء الهيئة العلمية للأبحاث والباحثين، وتخصيص نشاطاتهم العلمية التحقيقية بكتابة المقالات العلمية، وتنفيذ المشاريع العلمية وترجمة النصوص المتخصّصة والنافعة.

\* تطوير وتوسيع هيكل الأبحاث في الجامعة، وتأسيس ثلاثة مراكز للدراسات والأبحاث، بعناوين مركز دراسات حقوق الإنسان، ومركز الدراسات الاقتصادية، ومركز دراسات القرآن.

\* توسيع وتوطيد أشكال التعاون، وتنفيذ المشاريع المشتركة للأبحاث مع المراكز العلمية والتحقيقية الداخلية.

\* إقامة العلاقات العلمية التحقيقية مع الجامعة والمراكز العلمية والتحقيقية خارج البلاد.

\* التخطيط وإقامة الندوات والملتقيات العلمية والاجتماعات النقدية ومناقشة الكتب وإلقاء المحاضرات بحضور الأساتذة المحليين والأجانب.

\* إقامة الورش العلمية والتعليمية للباحثين والطلبة الجامعيين.

\* التخطيط وإقامة الندوات العلمية المحلية والدولية.

\* تنظيم شؤون الطلبة في مجال الأبحاث، وإصدار المجلة العلمية ـ الجامعية تحت عنوان (الباحثون) وإقامة الورش لمناهج البحث والتحقيق، ودعم الرسائل العلمية والندوات الجامعية.

التوجهات الموجودة لدى الطاقات العلمية لهذه الجامعة بهدف الأبحاث والدراسات تتمحور حول المواضيع التالية:

**الاقتصاد الإيراني، الاقتصاد الإسلامي/ الحقوق:** جميع الاختصاصات، وتشمل الحقوق الخاصة، حقوق الجزاء، الحقوق الدولية، الحقوق العامة، حقوق الإنسان/ الفقه وأُسس الحقوق الإسلامية/ العلوم السياسية، وتشمل قضايا إيران، العلاقات الدولية، النظريات السياسية، الفقه السياسي/ فلسفة الغرب، والفلسفة الإسلامية والكلام/ العلوم القرآنية ومعارف القرآن.

وقد أنجزت هذه المعاونية لحدّ الآن 43 مشروعاً علمياً بحثياً، وهناك 58 مشروعاً علمياً تحت التنفيذ أيضاً.

وفيما يلي بعض أهمّ المشاريع العلمية المنجزة من قبل أعضاء الهيئة العلمية والباحثين في هذه الجامعة.

\* الخطة المتكاملة لمناقشة القانون الحقوقي والقضائي الشامل للمرأة.

\* لمحة عن الفقه والحقوق الإسلامية/ بطلب من: الكلية الإسلامية في لندن.

\* التأمين الاجتماعي في إيران، بالاعتماد على المصادر المالية للإسلام، بطلب من مؤسسة التأمين الاجتماعي.

\* رؤية الإسلام تجاه أنشطة سوق البورصة للعملات الصعبة/ بطلب من: وزارة الاقتصاد والمالية.

\* مستوى الاستهلاك في الإسلام/ بطلب من: وزارة الاقتصاد والمالية.

\* دراسة مجالات نشاط التعاونيات في محافظة قم في إطار خطة التنمية/ بطلب من: دائرة التعاون العامّة، محافظة قم.

\* تأثيرات التنمية الصناعية على العمالة التقليدية / بطلب من: هيئة الإدارة والتخطيط.

\* موسوعة اقتصاد البضائع والخدمات الدينية في البلاد / بطلب من: مكتب الإعلام الإسلامي.

\* موسوعة الخمس / بطلب من: جامعة المفيد.

\* موسوعة الزكاة / بطلب من: جامعة المفيد.

\* دراسة قانون التأمين للشخص الثالث، طبيعة الآراء الصادرة من قبل المحاكم/ بطلب من: مركز دراسات التأمين.

\* الدولة الحديثة في إيران / بطلب من: جامعة المفيد.

\* المذاهب في العلوم السياسية/ بطلب من: جامعة المفيد.

\* الأُسس الدينية لسلطة الشعب/ بطلب من: جامعة المفيد.

\* تاريخ تطوّر الدولة في الإسلام/ بطلب من: جامعة المفيد.

\* لغز الاستقراء الجديد/ بطلب من: جامعة المفيد.

\* التاريخ النقدي للفلسفة اليونانية/ بطلب من: جامعة المفيد.

وتتمتع الجامعة في الوقت الحاضر بقدرات وطاقات جيدة للتعاون العلمي وتنفيذ المشاريع والأبحاث العلمية انطلاقاً من امتلاكها لـ 40 عضواً في الهيئة العلمية (من التدريسيين والباحثين) والذين لديهم بشكل عام شهادات حوزويّة متقدّمة وخبرات عالية جديرة بالتقدير في مجال الدراسات والأبحاث، وكذلك 15 باحثاً في اختصاصات الاقتصاد، والحقوق، والعلوم السياسية والفلسفة، كما تمّ تعزيز هذه القدرات والإمكانيات وتطويرها بشكل واضح من خلال استحداث وتوسيع مراكز الدراسات والأبحاث وزيادة عدد أعضاء الهيئة العلمية للأبحاث والباحثين.

الأقسام الأساسية لمعاونية الأبحاث على النحو التالي:

مكتب شؤون الأبحاث

يتصدى هذا المكتب لمسؤولية التخطيط والإشراف على شؤون الأبحاث وتقديم الخدمات اللازمة للأبحاث، ومن أهمّ الواجبات التي يضطلع بها هذا المكتب عبارة عن:

1 ـ التخطيط للأبحاث وترسيم السياسات والمنهج البحثي للجامعة.

2 ـ السعي في سبيل تهيئة وتطوير التجهيزات والإمكانيات اللازمة للأبحاث.

3 ـ تنظيم العقود العلمية للأبحاث مع المحققين والباحثين.

4 ـ الإشراف على الدراسات والأبحاث التي هي في طور التنفيذ.

5 ـ متابعة وتنظيم خزينة الجامعة ونفقات الأبحاث.

مجالات الأبحاث لمرحلة البكالوريوس

يقوم خبراء الأبحاث بأداء الواجبات المدرجة أدناه في نطاق مراحل بكالوريوس الاقتصاد، وبكالوريوس الحقوق، بكالوريوس العلوم السياسية وبكالوريوس الفلسفة، تحت إشراف معاون شؤون الأبحاث ومدير مكتب شؤون الأبحاث:

1 ـ التعرّف على زملائهم الباحثين واستقطابهم.

2 ـ تثبيت الأولويات في مجال الأبحاث والإعداد لتنفيذ مشاريع الأبحاث.

3 ـ إقامة الندوات والمحاضرات والملتقيات العلمية، واجتماعات نقد الكتب.

4 ـ دراسة مشاريع الأبحاث ومتابعتها لحين المصادقة عليها وتنفيذها.

5 ـ تقديم الاستشارات العلمية للجامعيين والمحققين وتطوير التعاون العلمي والأبحاث.

خبير الأبحاث الجامعية

يقوم خبير الأبحاث والدراسات الجامعية بتنفيذ واجباته المدرجة أدناه وبشكل فعّال، تحت إشراف المعاون ومدير شؤون الأبحاث، بهدف تطوير وترسيخ منهج التحقيق والبحث بين الطلبة الجامعيين في مختلف المراحل الدراسية والتوفيق بين البحث والدراسة:

1 ـ دعم الدراسات والأبحاث الجامعية والرسائل العلمية.

2 ـ إقامة الورش العلمية والتحقيقية والمؤتمرات العلمية الجامعية.

3 ـ تشكيل وتفعيل المؤسسات الفكرية والاتحادات العلمية الجامعية.

5 ـ وضع البرامج والخطط بهدف الاستفادة من الطاقات والقابليات العلمية للطلبة الجامعيين وتطويرها.

دائرة النشر

تنشط دائرة النشر بصفتها إحدى الأقسام التابعة لمعاونية الأبحاث، بهدف تحقيق الأهداف التالية:

\* توسيع المستوى النوعي والكمّي لأنشطة جامعة المفيد في مجال الأبحاث والدراسات، والمساعدة في تطوير المستوى العلمي للجامعات والحوزات العلمية.

\* نشر وإصدار المنجزات العلمية وإيصال المعلومة بشأن مستجدات التحقيق والأبحاث في مجال العلوم الإنسانية والمعارف الإسلامية، من خلال الكتب والمجلات والبرامجيات.

وقد صدرت عن الجامعة لحدّ الآن الإصدارات التالية:

قائمة الكتب المطبوعة في دار النشر التابعة لجامعة المفيد

|  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- |
| ت | اسم الكتاب | المؤلف | المترجم |
| 1 | فقه القضاء ـ طبعة 2002 | آية الله العظمى الموسوي الأردبيلي |  |
| 2 | فقه المضاربة ـ طبعة 2000 | آية الله العظمى الموسوي الأردبيلي |  |
| 3 | فقه القصاص ـ طبعة 2000 | آية الله العظمى الموسوي الأردبيلي |  |
| 4 | مجموعة مقالات حول حقوق الإنسان ـ ط 2005 | المقالات المقدمة في ندوة جامعة المفيد لحقوق الإنسان / نيسان 2001 (أرديبهشت 1380 هـ ش) |  |
| 5 | الأُسس النظرية لحقوق الإنسان ـ ط 2005 | المقالات المقدمة في ندوة جامعة المفيد لحقوق الإنسان / نيسان 2003 |  |
| 6 | تاريخ التحولات في الفكر الاقتصادي ـ ط 2004 | الدكتور يد الله دادكر مع مقدمة من الدكتور السيد محمد حسين تمدن جهرامي |  |
| 7 | ملاحظات حول الوسائل المالية في الإسلام ـ ط2003 | باول. اس . ميلز . جان . آر برسلي | الدكتور دادكر، والسيد إسحاق العلوي |
| 8 | اقتصاد القطاع العام | الدكتور يد الله دادكر |  |
| 9 | دروس في الاقتصاد الإسلامي ـ ط 2005 | مجموعة من خريجي جامعة المفيد |  |
| 10 | الإسلام والتنمية الاقتصادية ـ ط 2004 | محمد عمر جبرا | الدكتور محمد نقي نظر بور |
| 11 | عرفان الذهن الوعي ـ ط 2005 | روبرت كي بي ـ فورمن | السيد عطاء أنزلي |
| 12 | رسالة الكشف ـ ط 2004 | هنري آي اليسون | الدكتور مهدي ذاكري |
| 13 | مدخل في المنطق ـ ط 2004 | كراهام بريست | الدكتور أمير ديواني |
| 14 | ذات الفلسفة ـ ط 2004 | ويلهلم ويلتاي | حسن رحماني |
| 15 | ويتكنشتاين رؤية دينية ـ ط 2004 | نورمن ملكم | محمد هادي طلعتي |
| 16 | هل إنّ هناك إلهاً ـ ط 2002 | رتشارد سوين برن | محمد جاودان |
| 17 | لغز الاستقراء الجديد ـ ط 2002 | رضا كندمي نصر آبادي |  |
| 18 | حقيقت توقع الأُسطورة ـ ط 2001 | نلسن كودمن | رضا كندمي نصر آبادي |
| 19 | الفكر السياسي العربي في المرحلة المعاصرة ـ ط 2005 | أنور عبدالملك | السيد أحمد موثقي |
| 20 | رفيق الثورة ـ خطب صلاة الجمعة لسماحة آية الله الموسوي الأردبيلي ـ ط 2006 | السيد محمد باقر النجفي الكازروني |  |
| 21 | فقه الحدود والتعزيرات ـ ط 2006 | آية الله العظمى الموسوي الأردبيلي |  |
| 22 | التاريخ النقدي للفلسفة اليونانية ـ ط 2006 | والتر ترنس استيس | الدكتور يوسف شاقول |
| 23 | فلسفة منطق الربط ـ ط 2006 | استيون ريد | أسد الله فلاحي |
| 24 | دراسة قواعد العلوم السياسية ـ ط 2006 | الدكتور السيد صادق حقيقت |  |
| 25 | تاريخ التطوّر في الدولة الإسلامية ـ ط 2007 | الدكتور فيرحي |  |
| 26 | الإسلام السياسي في إيران ـ ط 2007 | الدكتور حسيني زاده |  |
| 27 | الدولة الحديثة في إيران ـ ط 2007 | الدكتور أفضلي |  |
| 28 | النظريات الاقتصادية والاجتماعية لأبي ذر | الدكتور محمد رضا يوسفي |  |

ملاحظة: جميع الكتب غير مترجمة إلى العربية، وقد ترجمنا العناوين لزيادة الفائدة.

مراكز الدراسات والأبحاث

1ـ مركز دراسات حقوق الإنسان

تم تأسيس مركز دراسات حقوق الإنسان في أواخر شهر نيسان وأوائل شهر مايس/أيار من عام 2003م (أرديبهشت 1382هـ . ش)، على إثر إقامة الملتقى الدولي الثالث لحقوق الإنسان في جامعة المفيد، بهدف تنسيق الجهود والإشراف المركزي على نشاطات الجامعة كافة في مجال الأبحاث والدراسات والتدريس في هذا النطاق.

ومن أهداف هذا المركز: «البحث في مجال حقوق الإنسان مع التأكيد على الأبحاث النظرية ونصف المتخصّصة»، و «الدراسة المقارنة للأديان والحضارات في مجال حقوق الإنسان».

تقع مسؤولية رسم السياسات العلمية الإستراتيجية للمركز على عاتق اللجنة الاستشارية العلمية، وهي تمارس نشاطاتها في ثلاثة أقسام:

1ـ مديرية الملتقيات والمؤتمرات العلمية التي تضطلع بمسؤولية التخطيط وإقامة الملتقيات والاجتماعات العلمية المحلّية والدولية. وبين يدي المديرية الآن مشروع إقامة الملتقى الدولي الرابع لحقوق الإنسان في إطار البرنامج الوطني بتطوير حقوق الإنسان والوصول إلى أفضل مستوى من العدالة.

2ـ مديرية الأبحاث والنشر المسؤولة عن تنظيم وتنفيذ مشاريع الأبحاث في المجالات المتعلّقة بحقوق الإنسان. وكذلك تقييم مشاريع الأبحاث المتعلّقة بالمركز، والتعاقد مع الباحثين والإشراف على مشاريع البحوث المصادق عليها، تقع مسؤوليتها على عاتق مدير البحوث والنشر.

إنّ التعاون والتنسيق مع الجامعات والمؤسسات العلمية والبحثية التي تتعاطى مع المواضيع النظرية لحقوق الإنسان، وبعض أنشطة الأُمم المتحدة أيضاً، والمشاركة في «البرنامج الوطني لتطوير حقوق الإنسان والوصول إلى أفضل قدر من العدالة»، وإقامة اللجان البحثية المختلفة، تشكّل جانباً من نشاطات هذا القسم.

كما أنّ إصدار عددين من مجلة «حقوق الإنسان» المتخصّصة التي تركز على المواضيع الأساسية لحقوق الإنسان، وإصدار مجموعة مقالات مؤتمرات حقوق الإنسان للسنتين الماضيتين (كل منها صدرت في جزئين وباللغتين الفارسية والإنجليزية)، والتخطيط والإعداد لعدّة كتب من ضمنها كتاب «حقوق الأطفال في الإسلام»، كل ذلك يمثِّل جانباً من نشاطات قسم البحوث والنشر في هذا المركز.

3 ـ مديرية التعليم المعنية بتنظيم وإقامة الدورات الرسمية للدراسات العليا والدورات غير الرسمية القصيرة المدة واللجان التعليمية، فإنّ هذه المديرية تقوم الآن بمتابعة وتنظيم الشؤون الدراسية المتعلّقة بدورتين لطلبة الجامعة لدراسة الماجستير في مجال حقوق الإنسان.

2ـ مركز الدراسات الاقتصادية

مركز الدراسات الاقتصادية لجامعة المفيد. هو أحد الدوائر التابعة لمعاونية الأبحاث في جامعة المفيد، والتي تنشط بمهامّها ضمن إطار قوانين، وتعليمات وسياسات الجامعة، ورسالة المركز هي في إطار المادة الأُولى للنظام الداخلي للجامعة.

وتتلخص أهداف المركز في المحاور التالية:

1 ـ البحث في المجالات الأساسية بما ينسجم ورؤية الشريعة.

2 ـ إعداد المحققين والباحثين الكفوئين.

3 ـ إعادة النظر بالنصوص الدينية بهدف الإجابة عن المسائل الفكرية الحديثة للعالم المعاصر.

4 ـ تبيين وتحليل وتقديم الطرق والحلول المناسبة، بهدف المساعدة في حلّ مشاكل المجتمع الديني.

ويتابع المركز تطبيق الأهداف المذكورة أعلاه بالأساليب والطرق المبيّنة أدناه:

1 ـ تنفيذ مشاريع الأبحاث الأساسية، والتنموية والفاعلة فيما يتعلق بالاقتصاد.

2 ـ إقامة الورش والدورات التعليمية المختصرة (مع منح الشهادات).

3 ـ إقامة الندوات، وتشكيل اللجان الدورية بالتعاون مع المراكز العلمية التحقيقية والأساتذة المحليين والأجانب.

4 ـ إيفاد الهيئة العلمية والمحققين للمشاركة في المؤتمرات العلمية والتحقيقية واللجان التعليمية.

5 ـ تحديد الأولويات واقتراح تقديم الدعم للأبحاث الجامعية (المقالات والرسائل العلمية).

6 ـ إصدار النشرات المتخصّصة والعامة، وتوفير المعلومة العلمية وما توصلت إليه الأبحاث العلمية.

7 ـ تقديم طلبات إصدار الكتب إلى دار النشر في الجامعة وسائر المراكز الأُخر.

8 ـ إقامة العلاقات والتعاون مع مراكز الأبحاث والمؤسسات المرتبطة بها في داخل البلاد وخارجها.

3ـ مركز دراسات القرآن

تم تأسيس هذا المركز في عام 2004م (1383 هـ. ش) كثالث مركز للدراسات والأبحاث في جامعة المفيد، وفي نفس تلك السنة بدأ قسم تعليم معارف القرآن نشاطه بفتح دورة لدراسة الماجستير في هذا القسم.

1ـ 3ـ نوع النشاطات

ينشط مركز دراسات القرآن في مجالات التحقيق، والأبحاث، والتدريس ودراسة علوم القرآن ومعارفه.

2ـ 3ـ قسم تعليم معارف القرآن

بدأ قسم معارف القرآن في جامعة المفيد بمزاولة نشاطه ابتداءً من عام 2004م (1383 هـ . ش) بدراسة مرحلة الماجستير.

ويُقبل في دراسة مرحلة الماجستير لمعارف القرآن طلاب المستوى الثاني للحوزة فما فوق، ويطّلع الطلبة في هذه الدورة على مواضيع أكثر عمقاً وسعة لغرض إكمال معلوماتهم السابقة.

وقد تمّ تنظيم دروس الماجستير لمعارف القرآن في 28 حصة دراسية أساسية و 18 حصة أولية. كما يجب على هؤلاء الطلبة كتابة رسالة علمية بما يعادل 4 فصول في نهاية الدراسة، والدفاع عنها بنجاح للحصول على شهادة الماجستير بصورة رسمية. ويدرس حالياً 30 طالباً في العام الدراسي الثالث للحصول على شهادة الماجستير.

مجلة رسالة المفيد

حصلت مجلّة رسالة المفيد على الدرجة العلمية ـ التحقيقية بناءً على ما جاء في كتاب وزارة العلوم والأبحاث والتكنولوجيا (لجنة دراسة الإصدارات العلمية في البلاد) المرقم 1373/2910/ 3 بتاريخ 3/11/1379 هـ. ش الموافق لـ 24/1/2000 ميلادي.

إنّ أحد الهواجس الفكرية للمفكرين وعلماء الإسلام منذ البداية وحتى الوقت الحاضر، كان وما يزال يتمثل بالإجابة عن ما يحتاجه المجتمع استناداً إلى الشريعة الإسلامية في الميادين الاقتصادية والحقوقية والفلسفية والسياسية وغيرها. وفي السياق ذاته أقدمت جامعة المفيد منذ ربيع عام 2005م (1374 هـ. ش) على إصدار مجلة تُعنى بنشر آراء وعقائد العلماء والباحثين في مجال العلوم الإنسانية والإسلامية. ومما لا شك فيه فإنّ العديد من المراكز العلمية ـ التحقيقية، قد قامت بنشاطات واضحة في هذه المجالات لحدّ الآن، وإلى جانب ذلك فإنّ الجامعة تستمد مشاربها من تعاليم الفكر الديني، والمنهج العقلائي الحر والعلمي لغرض الوصول إلى تحقيق هذا الهدف الكبير.

وقد صدر لحدّ الآن 56 عدداً من هذه المجلة العلمية الرصينة وبشكل فصلي.

المكتبة ومركز الوثائق

تمتلك مكتبة ومركز وثائق جامعة المفيد أكثر من 222000 وثيقة مكتبية، والتي تشمل 75000 كتابٍ باللغتين الفارسية والعربية. و 64000 كتابٍ باللغة اللاتينية،   
و1150 عنوان نشرة دورية في 75000 نسخة، ومئات الرسائل العلمية وآلاف الأشرطة الصوتية والتصويرية وأقراص الـ CD .

مصادر هذه المكتبة موضوعة في متناول المراجعين باستخدام أُسلوب العرض المدرّج وعلى شكل أقفاص مفتوحة. وقد تمّ وضع دواليب فولوكلورية محلّية في هذه المكتبة ومحطات لأجهزة الكمبيوتر في زوايا المكتبة تجعل مسألة الحصول على المعلومات المتعلّقة بالكتب ومواقع المعلومات والمصادر الإلكترونية أمراً ممكناً وميسوراً.

والمواضيع الأساسية لمصادر المكتبة هي عبارة عن العلوم الإنسانية وما يلحق بها وخاصة فيما يتعلق بالأديان، الإسلام، القرآن والعلوم القرآنية، الاقتصاد، الاقتصاد الإسلامي، الحقوق، حقوق الإنسان، الفلسفة، الفلسفة الإسلامية والعلوم السياسية.

والمترددون على هذه المكتبة بشكل عام من الفئات الجامعية وطلبة العلوم الدينية، شروط عضوية الأفراد ومستوى الخدمات المقدّمة لهم تحددها لائحة النظام الداخلي بخصوص كيفية الاستفادة من خدمات مكتبة ومركز وثائق الجامعة. والحدّ الأقصى لمدة عضوية الأفراد سنة واحدة وبالإمكان تمديدها عدّة مرات.

وتعير هذه المكتبة الكتب لطلبة البكالوريوس في جامعة المفيد بمعدل 3 كتب في كل مرة، ولطلبة الماجستير في الجامعة لغاية 5 كتب ولمدة أُسبوعين كأمانة لديهم. ويرتفع هذا العدد بالنسبة لطلبة الدكتوراه إلى سبعة مجلدات حيث بإمكانهم الاحتفاظ بها لمدة 120 يوماً. كما أنّ مدة الأمانة بالنسبة لطلبة الماجستير الذين حصلوا على الرسالة الدراسية قابلة للتمديد لغاية شهر واحد. كما أُنيطت بهذه المكتبة مسؤولية إعداد وإعارة الوثائق للأقسام التعليمية والأبحاث ودوائر الجامعة، حسب ضوابط لائحة النظام الداخلي الخاصّة بها. وتتم عملية إدارة وتحويل إعارة الوثائق في المكتبة بشكل نصف آلي، حيث يتم استخدام الكمبيوتر والبرامجيات المرتبطة بها (إعارة برامجيات سيمرغ[[248]](#footnote-249)(\*))، ومن المؤمل استخدام نظام RFID (radio Rrequency ldenfification) في المستقبل القريب. ويوفر هذا النظام قدراً من الإمكانيات والتسهيلات في نظام الإعارة والأمانات، ومعرفة ما هو موجود في أقفاص الكتب والسيطرة على خروج الوثائق من المكتبة.

أوقات الدوام الرسمي في المكتبة من الساعة 7:30 صباحاً إلى 19:30 مساءً.

الشؤون الطلابية والثقافية

تم فصل مكتب شؤون الطلبة والأُمور الثقافية عن معاونية التعليم منذ أواسط العام الدراسي 2004 ـ 2005م (1383ـ1384هـ . ش)، وأخذ يمارس نشاطه في المجالات المبيّنة أدناه كمكتب مستقل بذاته.

\* إقامة المعسكرات العلمية ـ الثقافية ليوم واحد، أو لعدة أيام.

\* إقامة المسابقات الرياضية (كأس الشهيد مطهري ـ كأس رمضان) وإقامة الدورات الرياضية في مختلف المجالات الرياضية.

\* إقامة مسابقات حفظ وتلاوة القرآن، ومسابقات قراءة الكتب.

\* إقامة الملتقيات الطلابية والثقافية (من قبيل: ذكرى الثالث من خرداد**[[249]](#footnote-250)(\*)**، ويوم الطالب، وذكرى شهداء السابع من شهر تير**[[250]](#footnote-251)(\*\*)**.

\* إقامة معرض الكتاب، والصور، والبوستر في مختلف المناسبات.

\* إقامة مراسيم احتفالات زواج الطلبة الجامعيين.

\* إقامة احتفاليات تكريم الجامعيين الأوائل، والخريجين، والمقبولين الجدد، والمقبولين للدراسة على شهادة الماجستير.

\* إقامة الندوات الثقافية (من قبيل: أُمسية شعرية، أُمسية في رحاب القرآن، أسئلة وأجوبة مع المسؤولين في الجامعة).

\* التمهيد والإشراف على المؤسسات والإصدارات الجامعية.

\* التخطيط والإعداد للشؤون الدينية والثقافية في الأقسام الداخلية للطلبة.

\* تشكيل دائرة استشارية طبية ونفسية للطلبة الجامعيين.

\* تنظيم الأُمور الترفيهية (إسكان الطلبة، التغذية، استنساخ الملازم، التأمين، القرض الطلابي، الراتب والزواج، وظائف الطلبة ... وغيرها).

\* إدارة شؤون اللجان (اللجنة الانضباطية، لجنة القروض، لجنة الشؤون المالية، لجنة الموارد الخاصة).

\* شؤون الطلبة الأجانب، والشهداء والمضحّين.

مركز الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات

بدأ هذا المركز بتقديم خدمات الحاسوب في عام 1996م (1375 هـ. ش) انطلاقاً من حاجة الجامعة وما زال ينشط الآن في المجالات التالية:

\* تطوير وصيانة الشبكة الداخلية (قاعات الدراسة والوحدات الإدارية).

\* توفير إمكانية الاستفادة من الانترنيت بسعة الخط cmbps في القسمين الإداري والجامعي على شكل Dial up والشبكة الداخلية.

\* إمكانية الاستفادة من مصادر الشبكة، وكذلك الخدمات المقدمة في محطة الكمبيوتر، مثل (برنت واسكنر ورايت) في القسمين الإدراي والجامعي.

\* توفير إمكانية الاستفادة من بنوك المعلومات Offline مثل الجداول و Online.

\* تنظيم مواقع الجامعة والمحافظة عليها ومنها:

الموقع الأخباري للجامعة http://www.mafidu.ac.ir

مركز دراسات حقوق الإنسان http://www.chrs.mofidu.ac.ir

مركز الحاسوب http://www.computer.mofidu.ac.ir

\* إقامة الدورات التعليمية ICDL لأعضاء الهيئة العلمية والموظفين.

\* تطبيق النظام الإداري الآلي تحت الويب.

\* إعداد وتوفير أجزاء ومواد الكمبيوتر والبرامجيات التي تحتاجها الجامعة.

المؤتمرات

\* المؤتمر الدولي للإمام موسى الصدر.

\* المؤتمر الدولي الأوّل لحقوق الإنسان تحت شعار: «حقوق الإنسان وحوار الحضارات».

\* المؤتمر الدولي الثاني لحقوق الإنسان تحت شعار: «الأُسس النظرية لحقوق الإنسان».

\* المؤتمر الدولي الثالث لحقوق الإنسان تحت شعار: «الأجناس، الاختلافات وحقوق الإنسان».

\* المؤتمر الدولي الرابع لحقوق الإنسان تحت شعار: «حقوق الإنسان والدين».

\* المؤتمر الدولي للآراء الاقتصادية للشهيد آية الله محمد باقر الصدر.

\* مؤتمر الدولي لاختيار أفضل كتاب حول حقوق الإنسان في الإسلام.

\* مؤتمر دراسة احتياجات ومعرقلات الأبحاث.

\* المؤتمر العلمي ـ التحقيقي للطلبة الجامعيين والخريجين لجامعة المفيد.

\* مؤتمر أحداث 11 أيلول/ سبتمبر وانعكاساتها.

\* مؤتمر الحكومة وجهودها النظرية.

\* المؤتمر الجامعي حول الأخلاق.

\* المؤتمر الجامعي حول العدالة.

المرافق الأُخرى

1ـ التشجير والحدائق

على الرغم من الصعوبات الموجودة في إقامة التشجير والمناطق الخضراء بسبب الصفة الصحراوية للمنطقة، إلاّ أنه تم زرع أكثر من 46 هكتاراً من المناطق الخضراء في جامعة المفيد. وتسبب هذا الأمر في أن تتحول هذه الجامعة إلى أجمل الأماكن في مدينة قم المقدسة، كما أنّ سعة هذه المناطق المزروعة وجمالها الفريد هيأ الأجواء للطلبة.

2ـ المطعم

ويحتوي على صالة طعام مجهّزة بكافة الإمكانيات، حيث يقوم بتقديم خدماته بمعدل وجبتي طعام حار للطلبة الجامعيين في القسم الداخلي والجامعة، مع وجبة طعام واحدة للعاملين في الجامعة.

3ـ المصلّى

وقد تمّ تخصيص أفضل وأوسع البنايات في الجامعة بهدف إقامة صلاة الجماعة والمناسبات الدينية، وتقام حالياً صلاتا الظهر والعصر جماعةً وبشكل منتظم.

الفهرس

[كلمة المجلّة 7](#_Toc261564718)

[المدخل:](#_Toc261564719) [المثقف](#_Toc261564720) الديني، [قضايا في الثقافة والتربية والتعليم 9](#_Toc261564721)

[حيدر حب الله](#_Toc261564724)

[1 ـ المثقف الديني في عالمنا المعاصر، إخفاقات وآمال 11](#_Toc261564725)

[أ ـ ظاهرة المثقف الديني 11](#_Toc261564726)

[ب ـ المثقف الديني وإشكاليّة الشرعيّة والاعتراف 11](#_Toc261564727)

[ج ـ إشكاليّة وعي التراث عند المثقف الديني المعاصر 12](#_Toc261564728)

[د ـ سؤال الهمّ الديني في الثقافة الدينية المعاصرة 13](#_Toc261564729)

[هـ ـ المثقف بين الرساليّة والنقديّة 14](#_Toc261564730)

[و ـ المثقف بين الموضوعيّة والدفاعيّة 15](#_Toc261564731)

[ز ـ المثقف وشرنقة التعالي وخطاب النخبة 16](#_Toc261564732)

[2 ـ العمل الثقافي بين تعدّد الرؤى وتنوّع الاتجاهات 17](#_Toc261564733)

[أ ـ اتجاهات وعي الواقع وردود الأفعال المناسبة 17](#_Toc261564734)

[ب ـ المأزق الإسلامي بين الداخل والخارج 18](#_Toc261564735)

[ج ـ المبرّرات الشرعيّة لخسائر مرحلة التغيير والانتقال الثقافي 19](#_Toc261564736)

[د ـ العمل الثقافي وقاعدة: «دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة» 20](#_Toc261564737)

[هـ ـ قداسة وظيفتي: محاربة الإنقاص والزيادة في الدين 22](#_Toc261564738)

[3 ـ الأولويات الثقافية وحاجات البحث الديني المعاصر 23](#_Toc261564739)

[أ ـ نماذج من تحوّلات الأولوية 24](#_Toc261564740)

[ب ـ إشكاليّة المواكبة في العمل الثقافي الإسلامي 24](#_Toc261564741)

[ج ـ الملفات البحثيّة في العصر الراهن 25](#_Toc261564742)

[د ـ متى تولد ثقافة المتابعة وعقليّة المعاصرة؟! 28](#_Toc261564743)

[هـ ـ الثقافة الدينية والحاجة لمراكز دراسات جادّة وحقيقيّة 28](#_Toc261564744)

[4ـ سلطة العلم وإرهاب المعرفة، أم منية المريد في آداب المفيد والمستفيد 29](#_Toc261564745)

[أ ـ نظم التعليم ومشكلة مركزية المعلّم، الآثار والنتائج 30](#_Toc261564746)

[ب ـ معضل العلاقة التعليميّة التربوية في نظم الثقافة والتعليم 32](#_Toc261564747)

[ج ـ وقفات مع نصوص دينيّة في أخلاقيّات العلاقات التعليميّة التربويّة 39](#_Toc261564748)

[د ـ خصال المعلّم في نفسه 41](#_Toc261564749)

[الفصل الأوّل](#_Toc261564750): [الحوزة والجامعة،](#_Toc261564751) [مشروع الوحدة وإشكاليّات التحقّق 43](#_Toc261564752)

[الحوزة والجامعة](#_Toc261564753)، [وهم الوحدة والواقع المأزوم 45](#_Toc261564754)

[د. عبد الكريم سروش](#_Toc261564755)

[ترجمة: مشتاق الحلو](#_Toc261564756)

[المراد من الوحدة بين الحوزة والجامعة 46](#_Toc261564757)

[ميزات الجامعة والحوزة 46](#_Toc261564758)

[فوارق الجامعة عن الحوزة في مجال التعليم 46](#_Toc261564759)

[1ـ لا يمكن نقد أسس العلوم الحوزوية بينما العلوم الجامعية تقبل النقد 46](#_Toc261564760)

[2ـ استيلاء الحوزة على السلطة 50](#_Toc261564761)

[3ـ مخاطبة عامة الناس 51](#_Toc261564762)

[الآفات والمآزق التـي تواجه المؤسّسة الدينية 52](#_Toc261564763)

[1ـ تعميم القداسة 52](#_Toc261564764)

[2ـ قمع روح الاستفهام، بنعت السؤال <شبهة> 56](#_Toc261564765)

[3ـ التأليف باللغة العربية 57](#_Toc261564766)

[4 ـ آفات امتزاج العلم بالسلطة 58](#_Toc261564767)

[5 ـ آفة تربية الخطباء 59](#_Toc261564768)

[خاتمة المطاف 63](#_Toc261564769)

[الحوزة والجامعة](#_Toc261564770)، [غزو المثقف البائس ومواجهة الخط الأصيل 65](#_Toc261564771)

[الشيخ محسن غرويان](#_Toc261564772)

[ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي](#_Toc261564773)

[مداخل هامّة: 66](#_Toc261564774)

[1 ـ نقد القول أم القائل؟ 66](#_Toc261564775)

[2 ـ التشكيك وتأثيره على استحكام الأفكار 66](#_Toc261564776)

[3 ـ سؤالٌ وجيه أم مجرّد ثرثرة؟ 67](#_Toc261564777)

[4 ـ تدريبٌ أم إضعاف أم إبادة؟! 68](#_Toc261564778)

[5 ـ الطنطنة السقراطيّة! 70](#_Toc261564779)

[6 ـ التعريف بالحوزات العلميّة! 72](#_Toc261564780)

[7 ـ السلوك الانفعالي!! 74](#_Toc261564781)

[آراء الدكتور عبد الكريم سروش، وقفات نقديّة 76](#_Toc261564782)

[الاختلاف الجوهري بين العلوم الدينيّة والعلوم التجريبيّة 76](#_Toc261564783)

[النقاش والنقد في الحوزات العلميّة 77](#_Toc261564784)

[الخط الأحمر في الحوزات العلمية!! 79](#_Toc261564785)

[التزام طلبة الحوزة العلميّة 80](#_Toc261564786)

[القراءة من أجل التغيير أم من أجل الفهم؟! 81](#_Toc261564787)

[إخفاء الرأي وتعمية المواقف عند د. سروش!! 82](#_Toc261564788)

[اختبار الدين على أرض الواقع، هل فشل الدين؟! 82](#_Toc261564789)

[إذعان المجتهد للأدلة والبراهين لا لغيرها 83](#_Toc261564790)

[هل عمل الحوزات تزيين الدين؟! 84](#_Toc261564791)

[قراءة الشعر وخداع العامّة 85](#_Toc261564792)

[ولاية الفقهاء وسلطتهم واتهام الحوزة باستغلال السلطة! 86](#_Toc261564793)

[سروش ينصب نفسه ناطقاً باسم الجامعيين! 88](#_Toc261564794)

[قداسة العلوم الحوزويّة بين الرفض والقبول 89](#_Toc261564795)

[مزعمة: الحوزات غير مسؤولة عن إيمان الناس!! 89](#_Toc261564796)

[الوحدة بين الحوزة والجامعة ممكنة لا مستحيلة 90](#_Toc261564797)

[طريقته في التعامل مع الروايات وكتاب مفاتيح الجنان! 91](#_Toc261564798)

[الهجوم على أسفار صدر المتألهين 93](#_Toc261564799)

[النقد العاطفي أو العلمي؟! لماذا الغمز من قناة نهج البلاغة؟ 95](#_Toc261564800)

[إتهام السيد الطالقاني بالتزيين!! 96](#_Toc261564801)

[تهمة: إخفاء الحوزات العلمية للدين!! 97](#_Toc261564802)

[انتقاد الشهيد مطهري وقداسة الفلسفة الإسلاميّة 98](#_Toc261564803)

[فرق الشبهة عن السؤال! 100](#_Toc261564804)

[الحلال والحرام في التفكير والسؤال! 102](#_Toc261564805)

[أكثر الكلمات سطحيّة وسذاجة!! 103](#_Toc261564806)

[سروش والنصائح العطوفة! 104](#_Toc261564807)

[سروش والمخالفة العمليّة للإمام الخميني 108](#_Toc261564808)

[وأخيراً، الاستعداد للمناظرة 109](#_Toc261564809)

[الحوزة والجامعة والوحدة النموذجية](#_Toc261564810)، [مشروع متكامل لأطروحة تقارب الحوزات والجامعات 111](#_Toc261564811)

[الشيخ علي رضا الأعرافي](#_Toc261564812)

[ترجمة: صالح البدراوي](#_Toc261564813)

[المقدمة 111](#_Toc261564814)

[المراحل التاريخية للعلاقات بين الحوزة والجامعة 113](#_Toc261564815)

[المرحلة الأولى: مرحلة الاندماج التام 113](#_Toc261564816)

[المرحلة الثانية: ظهور النخب الجامعيّة في العصر القاجاري 114](#_Toc261564817)

[المرحلة الثالثة: عقب انتصار الثورة وعودة التقارب 115](#_Toc261564818)

[نظريات في وحدة الحوزة والجامعة 115](#_Toc261564819)

[1ـ نظرية الحدّ الأعلى ومعضل الفشل الميداني 115](#_Toc261564820)

[2ـ نظرية الحدّ الأدنى وإعاقة القدرة على تحقيق منجزات 116](#_Toc261564821)

[3ـ نظرية الوحدة الواقعية المتوازنة 117](#_Toc261564822)

[ضرورة وحدة الحوزة والجامعة: المبررات والمسوّغات 118](#_Toc261564823)

[1 ـ وحدة الحوزة والجامعة حقٌ مجتمعي حتمي 118](#_Toc261564824)

[2 ـ تحقيق الوحدة النخبوية للانسجام الاجتماعي 119](#_Toc261564825)

[3 ـ انفصال النخب والصراع النفسي للمجتمع 119](#_Toc261564826)

[4 ـ القطيعة النخبوية والنفوذ الأجنبي 120](#_Toc261564827)

[الوحدة النخبوية: الممهدات والمقدمات 120](#_Toc261564828)

[1 ـ خلق مناخات صحيّة للحوار والتعاون 120](#_Toc261564829)

[2 ـ التخلي عن التعصب ومراعاة الأخلاق العلمية 121](#_Toc261564830)

[3 ـ وجود الهدف والهاجس المشترك 121](#_Toc261564831)

[4 ـ الحاجة إلى اللغة المشتركة 121](#_Toc261564832)

[5 ـ إزالة التصورات الخاطئة عن الوحدة 122](#_Toc261564833)

[6 ـ مراعاة الإطار العلمي الخاص بالحوزة والجامعة 122](#_Toc261564834)

[أهداف الوحدة بين الحوزة والجامعة 122](#_Toc261564835)

[1 ـ إحياء الحضارة الإسلامية 122](#_Toc261564836)

[2 ـ الإنتاج المعرفي وحرية التفكير 123](#_Toc261564837)

[3 ـ وحدة المناهج الدراسية والعلمية 123](#_Toc261564838)

[4 ـ التعاون النخبوي في تطبيق الأهداف الكبرى للمجتمع الإسلامي 123](#_Toc261564839)

[5 ـ إضفاء الطابع المحلي على العلوم الإنسانية ، وأسلمة المعرفة 124](#_Toc261564840)

[6 ـ تأسيس الجامعة الإسلامية 124](#_Toc261564841)

[أوجه الوحدة بين الحوزة والجامعة 127](#_Toc261564842)

[1 ـ أُطر الوحدة 127](#_Toc261564843)

[2 ـ الاتجاهات في موضوع الوحدة 127](#_Toc261564844)

[نتائج الوحدة بين الحوزة والجامعة 129](#_Toc261564845)

[وحدة الحوزة والجامعة ؛ السُبُل وبعض المقترحات 131](#_Toc261564846)

[أسباب عدم تحقق الوحدة بين الحوزة والجامعة 132](#_Toc261564847)

[المدوّنة المقترحة لعلاقات إيجابية بين الحوزة والجامعة 134](#_Toc261564848)

[مركز أبحاث الحوزة والجامعة ، أنموذج الوحدة المنشودة 137](#_Toc261564849)

[1 ـ نبذة تاريخية عن مركز الأبحاث 137](#_Toc261564850)

[2 ـ أهداف المركز 138](#_Toc261564851)

[3 ـ المعهد والوحدة 138](#_Toc261564852)

[الخلفيّات المعرفيّة لوحدة الحوزة والجامعة](#_Toc261564853)، [دراسة إيبستمولوجية 141](#_Toc261564854)

[د. إبراهيم الفيّاض](#_Toc261564855)

[ترجمة: السيد حسن مطر](#_Toc261564856)

[نبذة أولى 141](#_Toc261564857)

[الإطار النظري 141](#_Toc261564858)

[1ـ المفاهيم : دورها وعلاقتها بالبناء الحضاري 142](#_Toc261564859)

[الدين وبُنية الذاكرة التاريخية 143](#_Toc261564860)

[2ـ الدين ودوره الخفي في إنتاج النظريات العلميّة 144](#_Toc261564861)

[3ـ الأساليب الشهودية ومستويات الانتزاع 150](#_Toc261564862)

[4ـ العلاقة الجدلية بين المجتمع والجامعات 150](#_Toc261564863)

[مشروع وحدة الحوزة والجامعة](#_Toc261564864)، [تفكيك المقولات ورصد عناصر التطبيق 153](#_Toc261564865)

[حوار مع د. الشيخ علي رضا الأعرافي](#_Toc261564866)

[ترجمة: علي الوردي](#_Toc261564867)

[وحدة الحوزة والجامعة وحدة مبادئ لا مناهج وطرائق 153](#_Toc261564868)

[المناخات المساعدة على تحقق وحدة الحوزة والجامعة 155](#_Toc261564869)

[النتائج الإيجابية لسلامة العلاقة بين المثقف والفقيه 156](#_Toc261564870)

[تقّدم الأسباب المعرفية الثبوتية على الأسباب الاجتماعية في التأثير على العلاقة 157](#_Toc261564871)

[هل طبيعة المؤسستين الحوزوية والجامعية متنافرة أم متقاربة؟ 159](#_Toc261564872)

[الاختلاف المنهجي بين الحوزة والجامعة، أزمة التعبدية والتجربية! 161](#_Toc261564873)

[العلاقة بين الحوزة والجامعة أمام التفاؤل والتشاؤم 162](#_Toc261564874)

[وحدة المؤسّستين الدينية والجامعية](#_Toc261564875)، [قراءة في التاريخ والمسارات والأهداف 165](#_Toc261564876)

[حوار مع السيد عباس نبوي](#_Toc261564877)

[ترجمة: محمد عبدالرزاق](#_Toc261564878)

[بدايات تكون نظرية الوحدة بين الحوزة والجامعة، مشروع الإمام الخميني 165](#_Toc261564879)

[ما تأثير حلّ الحزب الجمهوري على علاقة الحوزة والجامعة؟ 167](#_Toc261564880)

[كيف بدأ الخلاف الحوزوي الجامعي؟ 168](#_Toc261564881)

[أسلمة مناهج الجامعات مطلع الثورة 169](#_Toc261564882)

[سطحية أكثر مشاريع الوحدة بين الحوزة والجامعة 170](#_Toc261564883)

[غائية العلم: هل ذات المعرفة أم السلطة والثروة؟! 172](#_Toc261564884)

[مجلّة «الحوزة والجامعة» 174](#_Toc261564885)

[كيف فهمت إيران والغرب مسألة العلاقة بين الحوزة والجامعة؟ 174](#_Toc261564886)

[المثقف والفقيه](#_Toc261564887)، [سبل التعايش وأزمة الانتماء المعرفي 177](#_Toc261564888)

[حوار مع د. حسن عباسي](#_Toc261564889)

[ترجمة: محمد عبدالرزاق](#_Toc261564890)

[الطبقات الاجتماعية الأربع وعلاقة طبقة النخبة داخلها 177](#_Toc261564891)

[ما معنى التقارب بين الحوزة والجامعة أو المثقف والفقيه؟ 180](#_Toc261564892)

[أزمة ثنائية العلوم الإنسانية والتجربية 181](#_Toc261564893)

[أزمة الضوالّ في حياة الجامعات 184](#_Toc261564894)

[غياب التزكية في المؤسسات التعليمية!! 185](#_Toc261564895)

[شيطانية العلم الحديث 189](#_Toc261564896)

[شريعتي وفتنة **«**إسلام بدون رجال الدين**»**](#_Toc261564897)، [تاريخ علاقة مأزومة بين المثقف والفقيه 191](#_Toc261564898)

[أ. محمّد إسفندياري](#_Toc261564899)

[ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي](#_Toc261564900)

[المؤسسة الدينية بين تحمّل نقد شريعتي وضيق الصدر 191](#_Toc261564901)

[شريعتي ومدح المؤسسة الدينية، تأصيل حق النقد ونقد مقولة المناوأة 192](#_Toc261564902)

[ثلاثة مواقف في المؤسّسة الدينيّة من شريعتي 197](#_Toc261564903)

[هل يتحمّس رجال الدين للمؤسسة الدينية أكثر من تحمّسهم للدين نفسه؟! 200](#_Toc261564904)

[فتنة ]الإسلام المجرّد من المؤسّسة الدينيّة[، ما هي حقيقة ما قاله شريعتي؟! 205](#_Toc261564905)

[استغلال كلام شريعتي للطعن فيه! 210](#_Toc261564906)

[علاقة المطهري بشريعتي بين المشتركات ونقاط الخلاف 216](#_Toc261564907)

[تأثير شريعتي على مطهري ، قمّة العلاقة الإيجابية 223](#_Toc261564908)

[هل هناك مصلحة في تقديم المستنيرين، مثل شريعتـي، بوصفهم كفاراً؟! 224](#_Toc261564909)

[ما هي معتقدات شريعتي؟ 228](#_Toc261564910)

[اتقوا الله في شريعتي!! 231](#_Toc261564911)

[حوار المثقف والفقيه](#_Toc261564912)، [مخاض عسير لولادة فقهٍ إسلامي آخر 233](#_Toc261564913)

[أ. رضا خجسته رحيمي](#_Toc261564914)

[ترجمة: علي الوردي](#_Toc261564915)

[منطقة فراغ العقل أم فراغ الشرع؟! نظرية أحمد قابل 233](#_Toc261564916)

[من بدايات مساجلة الفقيه والمثقف، المنتظري وسروش أنموذجاً 234](#_Toc261564917)

[نقطة الخلاف المنهجي في تفكير المثقف والفقيه 236](#_Toc261564918)

[حقوق الإنسان مقول ديني أم خارج ديني؟ الخلاف بين شبستري وكديور أنموذجاً 237](#_Toc261564919)

[كديور والتحوّل نحو نظرية استنفاد الاجتهاد في الفروع 237](#_Toc261564920)

[سروش ومقولة الاستغناء عن التقليد 238](#_Toc261564921)

[الفصل الثان](#_Toc261564922)ي: [أسلمة العلوم](#_Toc261564923)، [قراءات، محاولات ومقاربات 241](#_Toc261564924)

[أسلمة العلوم](#_Toc261564925)، [محاولات التحقيق وسبل التقارب 243](#_Toc261564926)

[حوار مع د. غلام رضا أعواني](#_Toc261564927)

[ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي](#_Toc261564928)

[المسار التاريخي لأسلمة العلوم وعلمنتها 243](#_Toc261564929)

[تحّولات الفصل بين الحكمة الإلهية والعلوم 245](#_Toc261564930)

[كيف يمكن إعادة إنتاج العلوم إنتاجاً إلهياً؟ 247](#_Toc261564931)

[سبل أسلمة العلوم 248](#_Toc261564932)

[ما معنى وحدة الحوزة والجامعة؟ وكيف يمكن تحقيق ذلك؟ 249](#_Toc261564933)

[أزمة انعدام الثقة بين الحوزة والجامعة 250](#_Toc261564934)

[أسلمة العلوم وتصادم القيم](#_Toc261564935)، [دراسة في دور الحوزة والجامعة 251](#_Toc261564936)

[حوار مع د. الشيخ أحمد الأحمدي](#_Toc261564937)

[ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي](#_Toc261564938)

[كيف تعامل قدامى المفكرين مع أسلمة العلوم الإلهية والإنسانية؟ 251](#_Toc261564939)

[ما هو المقصود الصحيح من أسلمة العلوم؟ 255](#_Toc261564940)

[الفرضيات المسبقة لمقولة الأسلمة 256](#_Toc261564941)

[الأسلمة بين آليات العلوم ومبادئها 258](#_Toc261564942)

[دور الحوزة والجامعة في مشروع الأسلمة 260](#_Toc261564943)

[نواقص مشروع الأسلمة في الواقع التطبيقي 261](#_Toc261564944)

[الوحدة بين الحوزة والجامعة، العوائق والموانع 262](#_Toc261564945)

[دور الحوزة والجامعة](#_Toc261564946)، [في أسلمة العلوم الإنسانيّة 265](#_Toc261564947)

[د. السيّد يحيى يثربي](#_Toc261564948)

[ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي](#_Toc261564949)

[1ـ ظهور الحضارة الغربيّة الحديثة 265](#_Toc261564950)

[2ـ الواقع الفكري للحضارة الحديثة 266](#_Toc261564951)

[1ـ 2ـ إعادة تقييم العقل 266](#_Toc261564952)

[2ـ 2ـ الطبيعة بوصفها المصدر الموثوق لا غير 267](#_Toc261564953)

[3ـ 2ـ التقدّم أساس التنوير الغربي 267](#_Toc261564954)

[4ـ 2ـ أصالة الإنسان 268](#_Toc261564955)

[3ـ الحضارة الحديثة والإسلام ، معضل التضادّ في العلوم الإنسانيّة 268](#_Toc261564956)

[1ـ 3ـ التضاد المعرفي 269](#_Toc261564957)

[2ـ 3ـ التضاد في اعتبار السند 269](#_Toc261564958)

[3ـ 3ـ التضاد في رؤية الإنسان 270](#_Toc261564959)

[4ـ أسلمة العلوم الإنسانيّة ودور الحوزة والجامعة 270](#_Toc261564960)

[1ـ 4ـ نشاط الحوزة والجامعة في مجال أسلمة العلوم الإنسانيّة 271](#_Toc261564961)

[لماذا حصل الإخفاق في إبداع إلهيات حديثة إسلامية ذات حضور عالمي؟ 271](#_Toc261564962)

[أ ـ التصوّر الخاطئ عن الفكر الغربي 272](#_Toc261564963)

[ب ـ ضعف التنظير في إعداد البديل للديانة المسيحيّة 272](#_Toc261564964)

[ج ـ هدر الطاقات 273](#_Toc261564965)

[2ـ 4ـ المقترحات 274](#_Toc261564966)

[أ ـ حشد الطاقات 274](#_Toc261564967)

[ب ـ التخطيط وتحديد نقطة الانطلاق وبيان المسار التكاملي 274](#_Toc261564968)

[ج ـ المركزيّة والتنسيق 275](#_Toc261564969)

[د ـ تعزيز الأسس 275](#_Toc261564970)

[هـ ـ تأسيس نواة مركزيّة قابلة للتطوير 275](#_Toc261564971)

[أسلمة العلوم الاجتماعيّة،](#_Toc261564972) [وخلفيات القطيعة بين الحوزة والجامعة 278](#_Toc261564973)

[حوار مع د. محمّد حسين البناهي](#_Toc261564974)

[ترجمة: السيد حسن مطر الهاشمي](#_Toc261564975)

[بين الأصالة والأسلمة 278](#_Toc261564976)

[استحالة الأسلمة وإقامة التأصيل 279](#_Toc261564977)

[فقدان العلوم الاجتماعية قدرة التعميم 281](#_Toc261564978)

[لماذا فشلت مشاريعنا في أسلمة أو تأصيل العلوم الاجتماعية؟! 284](#_Toc261564979)

[لماذا حصل الانفصال بين الحوزة والجامعة؟! 285](#_Toc261564980)

[ما معنى الوحدة بين الحوزة والجامعة؟ وحدة الأهداف والشعور بالمساواة والمشاركة 288](#_Toc261564981)

[الخلفيات النفسية والمعرفية لحوادث الانفصال بين الحوزة والجامعة 290](#_Toc261564982)

[هل حصل إخفاق بعد الثورة في التوفيق بين الجامعة والحوزة؟ ولماذا؟ 292](#_Toc261564983)

[أسلمة الاقتصاد في الجامعات الإيرانيّة](#_Toc261564984)، [مطالعة مقارنة في البرامج الجامعية قبل وبعد الثورة 295](#_Toc261564985)

[د. سهراب بهداد](#_Toc261564986)

[ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي](#_Toc261564987)

[تنويه 295](#_Toc261564988)

[جولة تاريخية في الوضع الجامعي مطلع الثورة 297](#_Toc261564989)

[خطاب الإمام الخميني، مشروع انطلاق أسلمة الجامعات الإيرانية 299](#_Toc261564990)

[لجنة الثورة الثقافية، والخطوات الأولى لأسلمة الجامعات 299](#_Toc261564991)

[بدء مشروع أسلمة الاقتصاد في الجامعات 300](#_Toc261564992)

[فرع الاقتصاد في مرحلة ما قبل الثورة، مشاريع التحوّل وقرارات الأمركة بدل المنهج الفرنسي 301](#_Toc261564993)

[الانقسامات السياسية حيال الاقتصاد قبل الثورة 304](#_Toc261564994)

[أزمة الترجمات الاقتصادية 306](#_Toc261564995)

[الاقتصاد الثوري الإسلامي ، المراحل الأولى والمداميك الأولية 308](#_Toc261564996)

[علي شريعتـي وأهم محاولات البحث في الاقتصاد الإسلامي 309](#_Toc261564997)

[من شريعتـي إلى مجاهدي خلق 311](#_Toc261564998)

[د. بيمان بين نقد الرأسمالية والماركسية 312](#_Toc261564999)

[الاقتصاد الإسلامي العامي، مشروع السيد محمد باقر الصدر 314](#_Toc261565000)

[الاقتصاد الإسلامي المدعوم من الحوزة العلمية بقم، علامات الافتراق عن مشروع الصدر 316](#_Toc261565001)

[البرنامج الدراسي الجامعي الإسلامي التقليدي الحديث ـ كينزي 320](#_Toc261565002)

[الجدول رقم (1): البرنامج الدراسي العام لفرع الاقتصاد 322](#_Toc261565003)

[الجدول رقم (2): الدروس التخصّصية لفرع الاقتصاد 324](#_Toc261565004)

[الجدول رقم (3): الدروس التخصصية لفرع الاقتصاد النظري 326](#_Toc261565005)

[(تابع) الجدول رقم(3): الدروس التخصصية لفرع الاقتصاد النظري 327](#_Toc261565006)

[الجدول رقم (4): فهرس عناوين درس أُسس ومباني الاقتصاد (رقم الدرس 101) 328](#_Toc261565007)

[أولاً: مقدمات علم الاقتصاد 328](#_Toc261565008)

[ثانياً: الاقتصاد الموسع 328](#_Toc261565009)

[ثالثاً: الاقتصاد المختصر 329](#_Toc261565010)

[قراءة تقويمية في البرامج الجامعية الإيرانية في فرع الاقتصاد 329](#_Toc261565011)

[أوضاع المناخ الدراسي الجامعي في إيران، ميزات وأزمات 333](#_Toc261565012)

[أدلجة الجامعات 334](#_Toc261565013)

[الملحق رقم (1) 336](#_Toc261565014)

[أ ـ في مجال الأسس والمباني الاقتصادية: 336](#_Toc261565015)

[ب ـ في حقل الاقتصاد الفردي: 336](#_Toc261565016)

[ج ـ في حقل الاقتصاد الموسّع: 337](#_Toc261565017)

[د ـ في حقل النقد والمصارف: 337](#_Toc261565018)

[هـ ـ في حقل الاقتصاد العالمي: 337](#_Toc261565019)

[الملحق رقم (2) 337](#_Toc261565020)

[أ ـ في حقل أسس ومباني الاقتصاد: 338](#_Toc261565021)

[ب ـ في حقل الاقتصاد الفردي: 338](#_Toc261565022)

[ج ـ في حقل الاقتصاد الشامل: 339](#_Toc261565023)

[د ـ في حقل الاقتصاد القياسي والتحليل الرياضي: 339](#_Toc261565024)

[هـ ـ في حقل النقد والمصارف: 340](#_Toc261565025)

[و ـ في حقل التجارة والضرائب العالمية: 340](#_Toc261565026)

[زـ في حقل الاقتصاد العام: 340](#_Toc261565027)

[ح ـ في حقل التنمية الاقتصادية: 341](#_Toc261565028)

[أسلمة الإنسانيات](#_Toc261565029)، [محاولة لإنتاج علم اقتصاد إسلامي 343](#_Toc261565030)

[د. الشيخ حسن آقا نظري](#_Toc261565031)

[المقدمة 343](#_Toc261565032)

[أولاً: بيان المفاهيم 344](#_Toc261565033)

[1ـ مفهوم العلم 344](#_Toc261565034)

[أـ مجموعة من القضايا المنظّمة حول محور ما (كلية كانت أم جزئية) 344](#_Toc261565035)

[ب ـ القضايا الكلية التـي تنصبّ على موضوع واحد 345](#_Toc261565036)

[ج ـ مجموعة القضايا الحقيقية المنتظمة حول موضوع واحد 345](#_Toc261565037)

[د ـ مجموعة قضايا كلية ناتجة عن المناهج التجريبية 346](#_Toc261565038)

[هـ ـ مجموعة القضايا الكلية الناتجة عن منهجي: التجربة والقياس 346](#_Toc261565039)

[2 ـ مفهوم النظرية 348](#_Toc261565040)

[3 ـ مفهوم الاقتصاد الإسلامي 349](#_Toc261565041)

[أـ قانون الاقتصاد الإسلامي 349](#_Toc261565042)

[ب ـ مذهب الاقتصاد الإسلامي 350](#_Toc261565043)

[ج ـ علم الاقتصاد الإسلامي 350](#_Toc261565044)

[ثانياً: مراحل تكوين النظرية العلمية الاقتصادية 350](#_Toc261565045)

[أـ خصائص المسألة 351](#_Toc261565046)

[ب ـ تدوين الفرضية 351](#_Toc261565047)

[ثالثاً: اعتماد الفرضية على الإسلام 353](#_Toc261565048)

[رابعاً: تأييد النظرية العلمية 354](#_Toc261565049)

[خامساً: نماذج تبويب النظرية العلمية للاقتصاد الإسلامي 355](#_Toc261565050)

[قضايا حول الاستثمار 356](#_Toc261565051)

[النتيجة 356](#_Toc261565052)

[الفصل الثالث:](#_Toc261565053) [المؤسّسة الدينية](#_Toc261565054)، [تحديات التجديد ومعوقات التقدّم 357](#_Toc261565055)

[حرّية المؤسّسة الدينية](#_Toc261565056)، [أزمة الارتزاق في حياة علماء الدين 359](#_Toc261565057)

[د. عبدالكريم سروش](#_Toc261565058)

[ترجمة: مشتاق الحلو](#_Toc261565059)

[«رجال الدين» بين مطهري وشريعتـي 359](#_Toc261565060)

[تعريف رجال الدين، المعيار المالي أو نهج الارتزاق 361](#_Toc261565061)

[طريق العزّة: نقصان مشروع مطهري 363](#_Toc261565062)

[معضلة رجال الدين في رأي مطهري 364](#_Toc261565063)

[الحل الذي قدّمه مطهري لمعضل الارتزاق الديني 366](#_Toc261565064)

[تقييم أُطروحة مطهري 366](#_Toc261565065)

[عناصر التمييز بين رجال الدين وسائر المهن الأخرى 368](#_Toc261565066)

[مواقف كبار العلماء من الارتزاق بالدين 370](#_Toc261565067)

[هل تتحقق حرية رجل الدين بالارتزاق من زعماء المؤسسة الدينية؟! 377](#_Toc261565068)

[أطروحتي الخاصّة في حلّ معضلة الحرية والارتزاق 378](#_Toc261565069)

[حق الارتزاق في المؤسّسة الدينية](#_Toc261565070)، [لماذا الكيل بمكيالين؟! 383](#_Toc261565071)

[الشيخ محسن غرويان](#_Toc261565072)

[ترجمة: السيد حسن علي مطر الهاشمي](#_Toc261565073)

[مدخل 383](#_Toc261565074)

[مجموعتان ممهّدتان للغزو الثقافي في إيران 384](#_Toc261565075)

[خصائص عصر التنوير 384](#_Toc261565076)

[1 ـ الإيمان بالعلم التجريبي 384](#_Toc261565077)

[2 ـ العقلانيّة المفرطة 385](#_Toc261565078)

[3 ـ التصريح بمعارضة الدين ومكافحته 385](#_Toc261565079)

[ظهور الماسونية ونشاطاتها في إيران 386](#_Toc261565080)

[كتابات المستنيرين المعاصرين امتداد للمشروع الماسوني 388](#_Toc261565081)

[مشروع سروش مع المؤسسة الدينية 388](#_Toc261565082)

[سروش بين فقدان الحقيقة والانتصار لها!! 389](#_Toc261565083)

[أطروحة سروش في الوضع المالي للمؤسسة الدينية، وقفات نقدية 390](#_Toc261565084)

[على نظرية سروش: كيف يعيش عالم الدين؟!! 391](#_Toc261565085)

[هل هناك فرق حقاً بين رجال الدين وسائر النخب والمتعلِّمين؟! 392](#_Toc261565086)

[المعنى الحقيقي لحرية رجال الدين 395](#_Toc261565087)

[الحقوق الشرعيّة بين الأجرة والأداء الديني 396](#_Toc261565088)

[العمالة للأجانب أم للناس؟ أيهما أفضل؟ 397](#_Toc261565089)

[الحوزة العلمية](#_Toc261565090)، [بين الانفتاح والانغلاق، الركود والتجديد 401](#_Toc261565091)

[حوار مع الشيخ محمد واعظ زاده الخراساني](#_Toc261565092)

[ترجمة: صالح البدراوي](#_Toc261565093)

[مدخل 401](#_Toc261565094)

[مبادئ الانفتاح والتجديد 403](#_Toc261565095)

[1ـ التخلي عن العصبيات التقليدية 403](#_Toc261565096)

[2ـ الاستفادة من مصادر التراث الإسلامي بمذاهبه كافة 404](#_Toc261565097)

[3ـ الابتعاد عن التفريط والإفراط المذهبيين 404](#_Toc261565098)

[4ـ الترفّع عن الاعتقاد بالأحقية المطلقة 404](#_Toc261565099)

[5 ـ التمحيص في المسائل القابلة للاجتهاد 404](#_Toc261565100)

[6ـ أخذ تاريخ الإسلام من المصادر الأُولى 405](#_Toc261565101)

[7ـ ضرورة القراءات التفسيرية المقارنة 405](#_Toc261565102)

[8 ـ الرؤية الجديدة للسياسة والاقتصاد 405](#_Toc261565103)

[9ـ بناء الشخصية الدينية المثقفة المعتدلة 405](#_Toc261565104)

[10ـ التقريب الفكري بين المذاهب 406](#_Toc261565105)

[11ـ السفر إلى الدول الإسلامية 406](#_Toc261565106)

[كيف يفترض أن نقرأ ظاهرة الفتوحات الإسلامية؟ 408](#_Toc261565107)

[نهج السيد الخامنئي في الانفتاح والنقد 410](#_Toc261565108)

[من الفقه المذهبي إلى الفقه الإسلامي العام 412](#_Toc261565109)

[مطالعة تاريخية للعلاقات العلمية بين المذاهب 414](#_Toc261565110)

[الموقف من الإصلاح والتجديد 417](#_Toc261565111)

[الدين، الفقه والعقلانية 418](#_Toc261565112)

[آفة ترك السنّة النبويّة الموجودة في كتب أهل السنة!! 418](#_Toc261565113)

[وصايا وتوجيهات 420](#_Toc261565114)

[الانفتاح الفكري و**فخّ** الأفكار الموهومة](#_Toc261565115)، [كيف نقرأ التار**يخ** والحاضر؟! 423](#_Toc261565116)

[السيد حسن آل المجدد الشيرازي](#_Toc261565117)

[أ. محسن أفضل آبادي](#_Toc261565118)

[ترجمة: صالح البدراوي](#_Toc261565119)

[ظاهرة الانفتاح الفكري بين القبول والرفض 423](#_Toc261565120)

[1ـ مزعمة نقل طلاب العلوم الدينية العصبيات العامّية إلى الحوزات!! 425](#_Toc261565121)

[2ـ الأصول والفروع بين الثوابت والاجتهادات 426](#_Toc261565122)

[3ـ مصادر التاريخ 427](#_Toc261565123)

[4ـ هل حقاً نقوّم بني أميّة بما شيدوه من أبنية في الأندلس؟!! 428](#_Toc261565124)

[5ـ نصوص الدين تحكي بنفسها عن بني أميّة 430](#_Toc261565125)

[6ـ هل هكذا تقوَّم الدولة العثمانية؟! 435](#_Toc261565126)

[7ـ لماذا تحميل الشيعة مسؤولية هزيمة الأندلس؟!! 437](#_Toc261565127)

[8 ـ لماذا بارك الإمام علي× والإمام السجّاد× الفتوحات؟ 438](#_Toc261565128)

[9ـ كيف يكون الانفتاح الفكري يا سماحة الأستاذ؟! 441](#_Toc261565129)

[10ـ هل ابتعد الشيعة عن «السنّة»؟ 442](#_Toc261565130)

[مناقشة حديث «كتاب الله وسنتي» 445](#_Toc261565131)

[11ـ وقفة مع «الخطوات الانفتاحية الشيعية على أهل السنّة»!! 452](#_Toc261565132)

[نقد المؤسسة الدينية](#_Toc261565133)، [قراءة في فكر الأستاذ الحكيمي 455](#_Toc261565134)

[أ. محمد إسفندياري](#_Toc261565135)

[ترجمة: علي الوردي](#_Toc261565136)

[الحكيمي ونفي القطيعة مع الحوزة العلمية 455](#_Toc261565137)

[رؤية الحكيمي للمؤسسة الدينية 457](#_Toc261565138)

[1ـ الانحراف الصغير يغدو كبيراً في الحوزة 458](#_Toc261565139)

[2ـ ليس كل معمّم عالم دين 458](#_Toc261565140)

[لماذا كان الوعي الزمني شرطاً في عالم الدين الحقيقي؟ 460](#_Toc261565141)

[لا يكفي العلم في رجل الدين ، بل الوعي ضرورة أخرى 462](#_Toc261565142)

[آفة التخلّف في المؤسّسة الدينية والحاجة للوعي الزمني 464](#_Toc261565143)

[ظاهرة الغياب في المؤسّسة الدينية 467](#_Toc261565144)

[المرجعية الدينية، الدور والفاعلية 470](#_Toc261565145)

[إصلاح مناهج التعليم الحوزوية 477](#_Toc261565146)

[المعنى الحقيقي غير الزائف للتفقه في الدين 478](#_Toc261565147)

[أزمة الأمة في وجود الفقهاء وغياب العلماء 480](#_Toc261565148)

[الفقه والحاجة إلى أبواب جديدة 481](#_Toc261565149)

[هل تدريس البحث الخارج هو اجتهاد؟ 482](#_Toc261565150)

[الحكيمي ومشروع غربلة المؤسّسة الدينية 483](#_Toc261565151)

[تجديد الفكر الحوزوي،](#_Toc261565152) [مشهد التحولات الإيرانية العاصفة في القرن العشرين 485](#_Toc261565153)

[أ. محمد نوري](#_Toc261565154)

[ترجمة: محمد عبد الرزاق](#_Toc261565155)

[تاريخ التحول الفكري لدى علماء الشيعة 485](#_Toc261565156)

[الاتجاه السياسي والاتجاه الثقافي في الحوزة العلمية 487](#_Toc261565157)

[انتصار الثورة وبداية المواجهة بين المحافظين والإصلاحيين الحوزويين 488](#_Toc261565158)

[تأثيرات مجيء الحركة الإصلاحية مع خاتمي على تطورّات الحوزة العلمية 490](#_Toc261565159)

[هواجس رجل الدين اليوم: أزمات الهوية، مشكلات السياسة.. 492](#_Toc261565160)

[الفصل الرابع:](#_Toc261565161) [ببلوغرافيا المؤسسة الدينية 495](#_Toc261565162)

[ببلوغرافيا المؤسّسة الدينية](#_Toc261565163)، [عرض وتقييم 497](#_Toc261565164)

[أ. حميد الرحماني والشيخ محمد كاظم رحمتي](#_Toc261565165)

[ترجمة: عقيل البندر](#_Toc261565166)

[تمهيد 497](#_Toc261565167)

[رؤى في تقييم المؤسّسة الدينية 498](#_Toc261565168)

[الإعلام في المؤسسة الدينية 499](#_Toc261565169)

[دور الإعلام، وحاجة المؤسسة الدينية إليه 499](#_Toc261565170)

[معاجم وكشافات حول المؤسّسة الدينية 501](#_Toc261565171)

[1ـ المصادر الفارسية 504](#_Toc261565172)

[1ـ 1ـ الكتب 504](#_Toc261565173)

[2ـ 1ـ المقالات 516](#_Toc261565174)

[3 ـ 1ـ الرسائل 526](#_Toc261565175)

[2 ـ المصادر العربية 527](#_Toc261565176)

[1 ـ 2 ـ الكتب 527](#_Toc261565177)

[2 ـ 2 ـ المقالات 530](#_Toc261565178)

[3 ـ المصادر الإنجليزية 532](#_Toc261565179)

1ـ 3 ـ الكتب 532

[2 ـ 3 ـ المقالات 539](#_Toc261565180)

[جامعة المفيد](#_Toc261565181)، [مشروع تطبيقي لوحدة الحوزة والجامعة 557](#_Toc261565182)

[إعداد: مجموعة من الباحثين](#_Toc261565183)

[ترجمة: صالح البدراوي](#_Toc261565184)

[من كلام السيد الأردبيلي رئيس الجامعة 557](#_Toc261565185)

[نبذة تاريخية عن ولادة جامعة المفيد 558](#_Toc261565186)

[أهداف تأسيس الجامعة 558](#_Toc261565187)

[معاونية التعليم 560](#_Toc261565188)

[1 ـ مرحلة البكالوريوس 560](#_Toc261565189)

[2 ـ مرحلة الدراسات التكميلية (الماجستير والدكتوراه) 561](#_Toc261565190)

[قبول الطلاب 562](#_Toc261565191)

[1 ـ قبول الطلبة الإيرانيين 562](#_Toc261565192)

[1ـ 1ـ مرحلة البكالوريوس 562](#_Toc261565193)

[1ـ 1ـ 1ـ إجراء الاختبار التخصصي (خاص بطلاب الحوزات العلمية) 562](#_Toc261565194)

[2ـ 1ـ 1ـ عن طريق الاختبار العام 563](#_Toc261565195)

[2ـ 1 ـ دراسة الماجستير 563](#_Toc261565196)

[1ـ 2ـ 1ـ الاختبار التخصّصي (خاص بدراسة معارف القرآن) 563](#_Toc261565197)

[2ـ 2ـ 1ـ عن طريق الاختبار العام (بشكل مركزي للمتقدمين على نفقتهم الخاصة) 564](#_Toc261565198)

[3ـ 2ـ 1ـ عن طريق الاختبار العام (بشكل شبه مركزي للطلبة المتقدمين للاستفادة من نفقة جامعة المفيد) 564](#_Toc261565199)

[3ـ 1ـ مرحلة الدكتوراه 565](#_Toc261565200)

[2 ـ قبول الطلاب الأجانب 565](#_Toc261565201)

[1ـ2 ـ الزمالات (للطلبة غير الإيرانيين الراغبين بالاستفادة من الزمالة الدراسية الممنوحة من قبل حكومة الجمهورية الإسلامية في إيران) 566](#_Toc261565202)

[2ـ 2ـ القبول الحر (للطلبة غير الإيرانيين الراغبين بالدراسة على نفقتهم الخاصة) 566](#_Toc261565203)

[المتخرّجون 566](#_Toc261565204)

[معاونية الأبحاث والدراسات 567](#_Toc261565205)

[مكتب شؤون الأبحاث 570](#_Toc261565206)

[مجالات الأبحاث لمرحلة البكالوريوس 571](#_Toc261565207)

[خبير الأبحاث الجامعية 571](#_Toc261565208)

[دائرة النشر 572](#_Toc261565209)

[قائمة الكتب المطبوعة في دار النشر التابعة لجامعة المفيد 572](#_Toc261565210)

[مراكز الدراسات والأبحاث 574](#_Toc261565211)

[1ـ مركز دراسات حقوق الإنسان 574](#_Toc261565212)

[2ـ مركز الدراسات الاقتصادية 575](#_Toc261565213)

[3ـ مركز دراسات القرآن 577](#_Toc261565214)

[1ـ 3ـ نوع النشاطات 577](#_Toc261565215)

[2ـ 3ـ قسم تعليم معارف القرآن 577](#_Toc261565216)

[مجلة رسالة المفيد 577](#_Toc261565217)

[المكتبة ومركز الوثائق 578](#_Toc261565218)

[الشؤون الطلابية والثقافية 579](#_Toc261565219)

[مركز الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات 581](#_Toc261565220)

[المؤتمرات 581](#_Toc261565221)

[المرافق الأُخرى 582](#_Toc261565222)

[1ـ التشجير والحدائق 582](#_Toc261565223)

[2ـ المطعم 582](#_Toc261565224)

[3ـ المصلّى 582](#_Toc261565225)

[الفهرس 583](#_Toc261565226)

صدر من سلسلة نصوص معاصرة

1ـ المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية.

2ـ اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي.

3ـ المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات.

4ـ جدل ومواقف في الشعائر الحسينية.

5ـ مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي.

6ـ سؤال التقريب بين المذاهب، أوراق جادّة

1. () اُنظر: أمالي الصدوق: 724؛ وخصائص الأئمة: 71؛ وشرح الأخبار 2: 391 ـ 392؛ وذخائر العقبى: 100؛ والاستيعاب 3: 1107 ـ 1108؛ وشرح ابن أبي الحديد 1: 25، و 18: 225؛ وتاريخ ابن عساكر 24: 402 و.. [↑](#footnote-ref-2)
2. () انظر: الصدوق، الأمالي: 453؛ والخصال: 567؛ وكتاب من لا يحضره الفقيه 621:2 و.. [↑](#footnote-ref-3)
3. () نهج البلاغة 4: 110؛ وخصائص الأئمة: 125 و.. [↑](#footnote-ref-4)
4. () الخصال: 186؛ وخصائص الأئمة: 105؛ والإرشاد 1: 227؛ وجامع بيان العلم وفضله 1: 57؛ وتاريخ بغداد 6: 376 و.. [↑](#footnote-ref-5)
5. (\*) مفكّر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران، طرح سلسلة من النظريات المعرفية منذ أواخر ثمانينات القرن الماضي، منها نظرية القبض والبسط، وبسط التجربة النبوية، والتعدّدية الدينية و ... أثارت نظرياته جدلاً واسعاً. [↑](#footnote-ref-6)
6. () **«**شهيد جاويد**»** للراحل الشيخ صالحي نجف آبادي، الذي تناول فيه حركة الإمام الحسين×. [↑](#footnote-ref-7)
7. () بالمناسبة، كلام رئيس البنك المركزي ـ حيث قال: **«**إنّ القوانين الاقتصادية لا علاقة لها بالأيديولوجيا**»** ـ كلام محكم وصحيح، وإن لم يقل ذلك في مقام الردّ على ذلك النقد، لكنّه احتوى الجواب كلّه، ويكشف جلياً جذور الفوارق بين العلم والأيديولوجيا، أي إنّ الأيديولوجيات لا تحدّد قوانين العالم الخارجي، والعالم لا يدار كما ترغب الأيديولوجيات، بل يتبع جريان الأمور في العالم الخارجي القوى الخارجية والواقعية. [↑](#footnote-ref-8)
8. () روي أيضاً، أنّه يضع عوداً أو حديدة على السن ويرقيه من جانبه سبع مرات، ويقول: بسم الله الرحمن الرحيم. العجب كلّ العجب دودة تكون في الفم، تأكل العظم وتنزل الدم. أنا الراقي والله الشافي والكافي، لا إله إلا الله والحمد لله ربّ العالمين، وإذا قتلتم نفساً فادارأتم فيها... ـ إلى ـ لعلّكم تعقلون. انظر: الشيخ عباس القمي، مفاتيح الجنان: 774، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط1، 1992م. [↑](#footnote-ref-9)
9. () **«**ومنها تولد الحيوانات المختلفة... بعضها للأكل... وبعضها للركوب والزينة... وبعضها للحمل... وبعضها للتجمّل والراحة... وبعضها للنكاح... وبعضها للملابس والبيت والأثاث...**»،** الأسفار الأربعة 7: 136، فصل: 13، نشر مكتبة مصطفوي؛ وقد علّق الملا هادي السبزواري في نفس الصفحة بقوله: **«**في إدراجها في سلك الحيوانات إيماء لطيف إلى أنّ النساء لضعف عقولهنّ وجمودهن على إدراك الجزئيات، ورغبتهن إلى زخارف الدنيا، كدن أن يلتحقن بالحيوانات الصامتة حقاً وصدقاً، أغلبهن سيرتهنّ الدواب، ولكن كساهن الله صورة الإنسان، لئلا يشمئز عن صحبتهن، ويرغب في نكاحهن، ومن هنا غلب في شرعنا المطهر جانب الرجال، وسلّطهم عليهنّ في كثير من الأحكام، كالطلاق والنشوز وإدخال الضرر على الضرر..**»**. [↑](#footnote-ref-10)
10. (\*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في الأصول والفلسفة؛ وأستاذ في مؤسسة الإمام الخميني التي يشرف عليها الشيخ مصباح اليزدي، كانت له مساهمات مشهودة في نقد الحركة الإصلاحية في إيران، سيما على صعيد الدراسات الفكرية السياسية والفلسفية الجديدة، له عدد كبير من المؤلفات. [↑](#footnote-ref-11)
11. () الأسفار الأربعة 7: 136. [↑](#footnote-ref-12)
12. (\*) رئيس جامعة المصطفى العالمية في إيران، ورئيس مركز دراسات الحوزة والجامعة، أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية، ساهم بشكل فعّال في تجويد النظام التعليمي في حوزة قم، لاسيّما قسم الدراسات والأبحاث. [↑](#footnote-ref-13)
13. () مختصر لـ (سازمان مطالعات وتدون كتب علوم إنساني). [↑](#footnote-ref-14)
14. (\*) أستاذ جامعي، عضو الهيئة العلمية في جامعة الإمام الصادق. [↑](#footnote-ref-15)
15. () نظريّة علم الاجتماع: 24. [↑](#footnote-ref-16)
16. () المصدر نفسه: 25. [↑](#footnote-ref-17)
17. (\*) رئيس جامعة المصطفى العالمية في إيران، ورئيس مركز دراسات الحوزة والجامعة، أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية، ساهم بشكل فعّال في تجويد العمل الإداري في حوزة قم، خصوصاً قسم الدراسات والأبحاث. [↑](#footnote-ref-18)
18. (\*) أُستاذ وباحث في الحوزة العلمية، ورئيس تحرير نشرية «بكاه» المعروفة. [↑](#footnote-ref-19)
19. (\*) أُستاذ جامعي معروف، له محاضرات كثيرة حول الحوزة والجامعة والسلطة والمعارضة والإصلاح و.. [↑](#footnote-ref-20)
20. (\*) باحث متخصّص في التراث والببلوغرافيا. [↑](#footnote-ref-21)
21. () قال شريعتي في مؤتمرٍ عقد في حسينيّة الإرشاد: «يمكنني أن أدعي لنفسي بالنسبة لعلماء الإسلام وأقدّم عشرات الأدلة الملموسة أنه ليس هناك من بين المؤلفين والخطباء حتى العلماء والفضلاء المعاصرين منهم ـ في حدود الإمكانات والكاريزما الشخصية لدى كلّ فردٍ ـ من كان له مثلي شرف الدفاع الجاد والمؤثر على الصعيد العملي [العلمي] والفكري عن هذه الطبقة التي تعدّ معقد آمالنا وثروتنا العزيزة والغالية». ثم استعرض شريعتي أمثلة لدفاعه عن علماء الإسلام. هذا ما جاء في كتاب «مذهب ضدّ المذهب» من مجموعة الأعمال الكاملة للدكتور علي شريعتي 22: 314.

    وكذلك جاء في بعض رسائل الدكتور علي شريعتي: «قلما كان هناك في السنوات الأخيرة من دافع مثلي عن المؤسّسة الدينيّة [المعقل الثقافي والروحي الوحيد الذي حافظ على استقلاله وصيانة نفسه من غزو الاستعمار الثقافي الغربي] و[الموطن الوحيد الذي يمكن العثور فيه على الشخصيّات التي تحمل البعد العلوي] وذلك أيضاً من خلال تقديم الأدلة والشواهد». الرسائل، الأعمال الكاملة 34: 127 ـ 128. [↑](#footnote-ref-22)
22. () تجدر الإشارة إلى أنه قد أُلفت حتى الآن أربعة كتبٍ حول موقف علي شريعتي من المؤسسة الدينيّة، وهي كالآتي: (شريعتي والمؤسسة الدينيّة) لأبي ذر الورداسبي. و(دفاعٌ عن الإسلام والمؤسّسة الدينيّة) لمحمّد علي الأنصاري. و (المؤسسة الدينية) لقاسم الإسلامي. و(شريعتي والمؤسسة الدينية) لرسول جعفريان. وقد ظهر الدكتور علي شريعتي في جميع هذه المؤلفات بوصفه مناوئاً ومعادياً ومخالفاً للمؤسسة الدينيّة. ولابد من الالتفات الى أنّ الكاتب الأول شديد العداوة للمؤسسة الدينيّة، في حين أنّ الثلاثة الآخرين من أشدّ المخالفين للدكتور علي شريعتي. [↑](#footnote-ref-23)
23. () حوار العزلة، الأعمال الكاملة 33: 2: 1295. [↑](#footnote-ref-24)
24. () معرفة الإسلام، الأعمال الكاملة 16: 1: 90 ـ 91. [↑](#footnote-ref-25)
25. () المصدر السابق 1: 91. [↑](#footnote-ref-26)
26. () مضمون حديث الإمام الصادق× الذي يقول فيه: (فاتهموه في دينكم). [↑](#footnote-ref-27)
27. () عقل سرخ: 418 ـ 419. [↑](#footnote-ref-28)
28. () منذ عام 1360هـ ش/1981م وحتى عام 1376هـ ش/1997م تم حظر نشر خمسة كتبٍ من مؤلفات الدكتور علي شريعتي، وهي: (المخاطب المعهود)، و(التشيّع العلوي والتشيّع الصفوي)، و(النـزعة الطبقيّة في الإسلام)، و(مذهب ضدّ المذهب)، و(الرسائل) بنصّها الكامل. وكان سبب حظرها اشتمالها على بعض الكلمات القاسية التي استعملها شريعتي في حقّ المؤسّسة الدينيّة وبعض علماء الدين. [↑](#footnote-ref-29)
29. () ديسيدريوس إيراسموس، في مدح الجنون، ترجمة حسن الصفاري، الطبعة الأولى، طهران 1376هـ ش: 20. [↑](#footnote-ref-30)
30. () محمد واعظ زادة الخراساني، ثلاث مقالات حول الأستاذ الشهيد الشيخ مرتضى المطهري، الطبعة الأولى 1374هـ ش: 178. [↑](#footnote-ref-31)
31. () عبد الكريم سروش، قصّة سادة المعرفة، الطبعة الأولى 1373هـ ش: 425. [↑](#footnote-ref-32)
32. () أحمد آذري قمي، الأسئلة والأجوبة العقائدية والسياسيّة والاجتماعيّة والثقافيّة، عام 1372هـ ش: 75. [↑](#footnote-ref-33)
33. () المصدر السابق: 73. [↑](#footnote-ref-34)
34. () المصدر السابق: 77. [↑](#footnote-ref-35)
35. () دون أن نعني بذلك النقد العلمي أبداً. [↑](#footnote-ref-36)
36. () راجع كتاب (مؤامرة الشاه ضدّ الإمام الخميني) أو (مؤامرات جهاز السافاك السياسية ضدّ الحوزات العلميّة): 58 ــ 60. [↑](#footnote-ref-37)
37. () نؤكّد ثانية أننا لا نعني بذلك النقد العلمي لكتاب (الشهيد الخالد)، ومع ذلك نذكّر بأنّ هذا الكتاب قد تعرض لعدد من الانتقادات لم يتعرض له أي كتابٍ آخر في التاريخ الإيراني المعاصر، حيث بلغ عدد الكتب التي كتبت في الردّ عليه قرابة الخمسة عشر كتاباً، في حين لم يكتب في الردّ على كتاب (ثلاث وعشرون سنة) سوى ردّين أو ثلاثة، وكانت أكثر الردود تفصيلاً واستيعاباً بقلم كاتب مسلم من غير الشيعة، وكأنّ الدفاع عن القرآن الكريم والنبي الأعظم من مسؤوليّة السّنة فقط، وأمّا الشيعة فليس لهم من همّ سوى الدفاع عن الولاية ليس إلا. [↑](#footnote-ref-38)
38. () وعنوانه في الفارسية: (بررسي وتحليلي أز نهضت إمام خميني). [↑](#footnote-ref-39)
39. () السيد حميد الروحاني، (دراسة وتحقيق في ثورة الإمام الخميني) 1: 688 ــ 689. [↑](#footnote-ref-40)
40. () نشرت هذه الرسالة في كتابٍ مستقل، وطبعت أيضاً في الجزء الأول من الأعمال الكاملة للدكتور علي شريعتي. [↑](#footnote-ref-41)
41. () مع المخاطبين المعهودين، الأعمال الكاملة 1: 7 ـ 8. [↑](#footnote-ref-42)
42. () السيّد إبراهيم الميلاني من أقرباء المرجع الديني آية الله الميلاني، وقد كان ممثلاً في إحدى دورات مجلس الشورى الوطني، وقد بلغ به الأمر في أحد الدورات أن ادّعى الاجتهاد والمرجعيّة ولقب نفسه بـ (آية الله العظمى)، ونصب العداء شريعتي وأفتى ضدّه. وقد ذكره شريعتي في عدّة مناسبات، وكتب له رسالة. [راجع الرسائل من الأعمال الكاملة 34: 204 ـ 222] وندرك من خلال البحث في وثائق جهاز السافاك أنّ فتوى هذا الرجل ضد شريعتي كانت توزع من قبل السافاك نفسه. [راجع مركز أبحاث الوثائق التاريخيّة لوزارة الاستخبارات، حسينيّة الإرشاد برواية وثائق السافاك، الطبعة الأولى 1383هـ ش: 325 ـ 331]

    وإن ما لم يكن أحدٌ ليعلمه بشأن هذا الرجل هو صلته بـ (مكتب الاستخبارات الخاص) للنظام الشاهنشاهي، وهو أهم مؤسّسة استخباريّة في نظام الشاه، حيثُ كان يشرفُ على جميع المؤسّسات الاستخباريّة بما فيها جهاز السافاك. وقد جاء في مذكرات الجنرال حسين فردوست: (منذ حوالي العام 1350هـ. ش/1971م ارتبط بمكتب الاستخبارات الخاص، رجلٌ يدعى آية الله الميلاني، وذات يومٍ أخبرني ضابط المكتب بمراجعة شخصٍ معمّم إلى المكتب وقد عرّف نفسه على أنه آية الله الميلاني، وقال: إنّ الناس يرفعون إليّ الكثير من الشكاوى، ويريدون مني الإجابة عنها، وأريد منذ الآن إرسال هذه الشكاوى إلى المكتب عبر وسيطٍ آخر للنظر فيها والإجابة عنها. فقلت لضابط المكتب: انظروا في الشكاوى التي يرفعها على النحو المعهود، وقدّموا له الإجابات بانتظامٍ، وتحققوا في الأثناء من هويته، حيث كان آية الله الميلاني مرجعاً معروفاً في مدينة مشهد، فقيل لي: إنّ هذا الرجل يقيم في طهران وهو غير آية الله الميلاني المرجع الذي يسكن في مدينة مشهد. وأيّاً كان فقد دأب هذا الرجل على إرسال الشكاوى إلى المكتب على النحو المتقدم، وقد شكرني مراراً، وأهداني في أحد المرّات لوحة نحاسيّة تذكاريّة. (حسين فردوست، ظهور وأفول السلطة البهلويّة، الطبعة الثامنة، طهران، 1374هـ ش 1: 517 ـ 518. وقد صنف المؤلف هذا الكتاب أثناء فترة اعتقاله. [↑](#footnote-ref-43)
43. () مع المخاطبين المعهودين، الأعمال الكاملة 1: 32. [↑](#footnote-ref-44)
44. () مذهب ضدّ المذهب، الأعمال الكاملة 22: 315 ـ 316. [↑](#footnote-ref-45)
45. () المرأة، الأعمال الكاملة 21: 67، بتلخيصٍ وتصرّف قليل. [↑](#footnote-ref-46)
46. () راجع كتاب (الشهيد المطهري كاشف مؤامرة تأويل ظاهر الدين بباطن الإلحاد والماديّة)، بقلم: علي أبو الحسني (المنذر)، قم المقدّسة، دار النشر الإسلامي، 1362هـ ش، 14. [↑](#footnote-ref-47)
47. () الرسائل، الأعمال الكاملة: 34: 228. [↑](#footnote-ref-48)
48. () (الشهيد المطهري كاشف مؤامرة تأويل ظاهر الدين بباطن الإلحاد والمادية): 16. [↑](#footnote-ref-49)
49. () (نهضة الإمام الخميني)، تأليف السيد حميد الروحاني (الزيارتي)، الطبعة الثانية، 1374هـ ش 3: 165 ـ 420. [↑](#footnote-ref-50)
50. () وللتحقيق في هذا الأمر راجع كتاب (تعاطي نهضة الحريّة مع المرجعيّة ونهضة المؤسّسة الدينيّة) تأليف: رحيم روحبخش الله آباد. [↑](#footnote-ref-51)
51. () دراسة وتحليل لنهضة الإمام الخميني 1: 693. [↑](#footnote-ref-52)
52. () والعجيب أنّ بعض الكتّاب ألف كتاباً بعنوان (تقييم الروابط الفكريّة بين آية الله الشهيد المطهّري والدكتور علي شريعتي)، غير أنّ الشيء الوحيد الذي لم يتطرّق له هذا الكتاب هو (الارتباط الفكري) بين المطهّري وشريعتي، وبعكس ذلك فإنّ الشيء الوحيد الذي تناوله هذا الكتاب وأكد عليه كثيراً هو (الاختلافات الفكريّة) بينهما. [↑](#footnote-ref-53)
53. () لا ننسى أنّ أحد العلماء التقليديين في قم ألف كتاباً بعنوان (الحجاب في الإسلام) ردّاً على كتاب (مسألة الحجاب) للأستاذ المطهري. ولا ننسى أنّ أحد العلماء التقليديين قد ذهب إلى الإمام الخميني إبّان إقامته في النجف الأشرف ليقول له: إنّ كتاب (مسألة الحجاب) أدى بالمحجبات في طهران إلى نزع الحجاب، مطالباً إيّاه بموقفٍ في هذا الشأن. ولا ننسى أنّ رأي الأستاذ المطهري فيما يتعلق بسطحيّة المؤسّسة الدينيّة، أو المؤسّسة الدينيّة الجاهلة قد أثار في الأوساط التقليدية من الذعر والفزع ما حدا بأحد مراجع التقليد إلى رفض استقبال المطهري. إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة على اختلاف المطهري مع علماء الدين التقليديين، ورغم ذلك لا يشار إلى هذه الاختلافات، وتثار في الوقت نفسه خلافاته مع شريعتي لإثبات أنهما ليسا في قطبٍ واحد، وإنما في قطبين متنافرين. ويمكنكم ملاحظة الكثير من هذه الاستقطابات الكاذبة والمزيّفة في مجتمعنا. [↑](#footnote-ref-54)
54. () مقالات الشمس التبريزي، تصحيح محمد علي الموحّد، الطبعة الثانية، طهران، دار نشر الخوارزمي، 1377هـ ش 1: 273. [↑](#footnote-ref-55)
55. () غرر الحكم ودرر الكلم، لعبد الواحد الآمدي، تصحيح السيّد مهدي رجائي، الطبعة الثانية، قم، دار الكتاب الإسلامي: 524. [↑](#footnote-ref-56)
56. () كشف المحجّة لثمرة المهجة، للسيد ابن طاووس، مكتبة الداوري، قم: 20. [↑](#footnote-ref-57)
57. () جولة في حياة الأستاذ المطهري، الطبعة الأولى، طهران وقم، دار نشر صدرا، 1370هـ ش: 78 ـ 79. وللمطهري كلام آخر حول شريعتي قبل وبعد هذا البيان، إلا أنّ هذا البيان يمثل رأيه الرسمي والقطعي. [↑](#footnote-ref-58)
58. () بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، لمحمد باقر المجلسي، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسّسة الوفاء، 1403هـ 2: 1990؛ وبصائر الدرجات، لمحمد بن حسن الصفار، تصحيح محسن كوشة باغي التبريزي، قم، مكتبة آية الله المرعشي، 1404هـ: 25، وكذلك جاء في الحديث عن النبي’ أنه قال لسلمان المحمّدي: «لو عُرضَ عِلمك على المقدادِ لكفر»؛ والاختصاص، لمحمد بن محمد الكعبري (الشيخ المفيد)، تصحيح علي أكبر الغفاري، بيروت، مؤسّسة الأعلمي، 1402هـ: 12. [↑](#footnote-ref-59)
59. () «أذكر منذ بداية دراستي للعلوم الدينيّة في مشهد المقدسة حيث كنت أدرس مبادئ اللغة العربيّة، أنني كنت أعتبر الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين ـ رغم عدم معرفتي لأفكارهم وآرائهم ـ أعظم وأجلّ من سائر العلماء والمخترعين والمكتشفين»، مرتضى المطهري، الأعمال الكاملة، الطبعة الثانية، طهران وقم، دار نشر صدرا، 1370هـ ش 1: 441. [↑](#footnote-ref-60)
60. () المصدر نفسه، مذكرات الأستاذ المطهري، الطبعة الأولى، طهران وقم، دار نشر صدرا، 1382هـ ش 7: 94. [↑](#footnote-ref-61)
61. () عشرون مقالاً، رضا أستادي، الطبعة الأولى، قم، مكتب النشر الإسلامي، 1374هـ ش: 14. [↑](#footnote-ref-62)
62. () وكذلك فإن إثبات التشيّع لبعض الشخصيّات الذي تكلفه بعض أعلام الشيعة من قبيل: (صاحب مجالس المؤمنين، وصاحب الذريعة) غير صحيحٍ من الناحية العلميّة أيضاً، حيث لم يصدّق هؤلاء الأعلام أن يكون أصحاب الفضل والفضيلة من غير الشيعة. مضافاً الى تصوّر أنهم إذا لم يثبتوا تشيّع هؤلاء النفر سينتقص من عدد الشيعة، فتكلفوا بذلك رفع الشيعة من الناحية العدديّة والإحصائيّة! [↑](#footnote-ref-63)
63. () (لطائف الطوائف)، لفخر الدين علي صفي، تحقيق أحمد جلشين معاني، الطبعة الرابعة، دار نشر إقبال: 294. [↑](#footnote-ref-64)
64. () راجع كتاب (لطائف الطوائف): 237. المذكرات السياسيّة والأدبيّة والشبابيّة، لعلي رضا اعتصام (بهكوشش)، برواية سعيد النفيسي، الطبعة الأولى، طهران، دار نشر المركز، 1381هـ ش: 213. [↑](#footnote-ref-65)
65. () راجع كتاب (الحسين وارث آدم)، الأعمال الكاملة 19: 310 ــ 311. [↑](#footnote-ref-66)
66. (\*) باحث في الفكر الإسلامي المعاصر. [↑](#footnote-ref-67)
67. (\*) أستاذ الفلسفة الغربية في جامعة طهران، كانت له حوارات عدة مع المستشرق هنري كوربان. [↑](#footnote-ref-68)
68. (\*) أستاذ جامعي بارز، وعضو قيادة الثورة الثقافية، عضو الهيئة العلمية لجامعة طهران. [↑](#footnote-ref-69)
69. (\*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في جامعة طهران، ورئيس قسم الفلسفة في معهد الثقافة والفكر الإسلامي. [↑](#footnote-ref-70)
70. () مذهب يقوم على أنّ الواقع يتألف من عدّة حقائق مطلقة، وأنه ليس هناك تفسيرٌ واحد أو نظريّة واحدة قادرة على تفسير ظواهر الحياة. ]المترجم[. [↑](#footnote-ref-71)
71. (\*) عضو الهيئة العلمية في كلية الاجتماع بجامعة العلامة الطباطبائي. [↑](#footnote-ref-72)
72. (\*) أستاذ الاقتصاد في جامعة دنيسون بولاية أوهايو. [↑](#footnote-ref-73)
73. (\*) أستاذ مساعد، وعضو الهيئة العلمية لمركز أبحاث الحوزة والجامعة، متخصّص في الاقتصاد الإسلامي. [↑](#footnote-ref-74)
74. () همايون كاتوزيان، ايدئولوزي وروش در اقتصاد (الأيديولوجية والمنهج في الاقتصاد): 5. [↑](#footnote-ref-75)
75. () يراجع كتاب علم وجامعة شناسى معرفت لمايكل موبكي، ترجمه إلى الفارسية حسن كجوئيان (طهران، نشر، 1376 هـ ش، الطبعة الأولى): 45 ـ 11، در آمدى تاريخى به فلسفه علم، لجان لازي، ترجمه إلى الفارسية علي بابا (طهران، نشر دانشكاهى 1362هـ. ش، الطبعة الأولى): 4 ـ 1؛ عقل سليم علم جيكوب برونوسكى ترجمه إلى الفارسية كاميز عزيزى، (طهران نشر ني، 1376هـ.ش، ط 1): 21 ـ 9؛ كارل هامبر، فلسفه علوم طبيعي: 3 ـ 11، ترجمه إلى الفارسية حسن معصومي، طهران، نشر دانشكاهى، 1369هـ. ش، ط1؛ عبد الكريم سروش، علم چيست فلسفة چيست: 11 ـ 16، طهران، انتشارات صراط 1375هـ.ش، ط 12؛ رضا داوري، درباره علم: 1 ـ 16، طهران انتشارات هرمس، 1379هـ. ش، ط1؛ منوجهر محسني، مبادئ علم الاجتماع: 36 ـ 39، طهران انتشارات طهورى، 1372هـ. ش، ط1؛ محمد توكل، علم اجتماع العلم: 11 ـ 19، طهران 1370، ط1؛ حيدر علي هيومن، شناخت روش علمى: 1 ـ 5، طهران، نشر بارسا، 1374هـ ش، ط 2؛ نيكولاس كابالدي، فلسفة العلم: 17 ـ 23، ترجمه إلى الفارسية علي حقي، طهران نشر سروش، 1377هـ ش، ط 1. [↑](#footnote-ref-76)
76. () يؤمن همبل بهذه النظرية، ويرى أن الفرضية لا يشترط فيها أن تكون مؤيّدة من خلال الشواهد التجريبية؛ فقد تدعم الفرضية من الأعلى، أي أن تكون هناك فرضية أو نظرية شاملة تثبت هذه الفرضية الخاصة، فلا يمكننا مثلاً اختبار قانون (s /817t2) على سطح القمر، لكن بالإمكان دعمه من خلال منهجية القياس التي أطلقها نيوتن في نظريته المسماة بـ (الطاقة والحركة)؛ فانظر: فلسفه علوم طبيعي: 48 ـ 49، ترجمة حسين معصومي. [↑](#footnote-ref-77)
77. (4) lauren H.meyer، macroeconomics، Amodel Building Approach. [↑](#footnote-ref-78)
78. (5) Fritz Mchlup، Methodlogy of conemics and Social Scienes. [↑](#footnote-ref-79)
79. () محمد باقر الصدر، اقتصادنا 2: 9 ـ 377. [↑](#footnote-ref-80)
80. () ينبغي طبعاً أن نلحظ أن التعاليم الإسلامية لها أبعاد متعددة، فهي تختلف من حيث البعد القانوني وإيجاد الأرضية لتدوين القضايا التي يمكن تجربتها (الفرضية والنظرية العلمية). فهذه التعاليم تشمل «الشريعة» توجِدُ أرضية لاستنباط القانون الاقتصادي واكتشاف المذهب الاقتصادي، ومن جانب آخر فهي تتمكن من إخضاع جميع وقائع الحياة الاقتصادية في المجتمع بشكل مباشر أو غير مباشر، وهي تكوّن الأرضية المناسبة لتدوين القضايا العلمية والتجريبية. [↑](#footnote-ref-81)
81. () دمج وتلخيص لمحاضرتين من محاضرات «المجددون» التي أُلقيت في مسجد الإمام الصادق× في 20 و27 / 10/ 1994م. [↑](#footnote-ref-82)
82. (\*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران. طرح ـ وما يزال ـ سلسلة من النظريات التي أثارت جدلاً واسعاً، كان آخرها حول الإمامة والوحي. [↑](#footnote-ref-83)
83. () رسالى إلى أبي، لمخاطبين معروفين: 8. كذلك: إسلام الغد لن يكون إسلام الملالي، وسوف يتغيّر إسلام قم ومشهد أيضاً: 141. [↑](#footnote-ref-84)
84. () ينقل ذلك عن العالم الفرنسي المستسلم، فنسان مونته. [↑](#footnote-ref-85)
85. () بيّنت هذه النقطة مفصلاً في مقال «شريعتي والشريعة». [↑](#footnote-ref-86)
86. () جميع الإحالات في هذه المقالة لكلام الشيخ مطهري منقولة عن مقال «المشكلة الأساسية في مؤسسة رجال الدين» له، الذي طبع أولاً في كتاب «آراء حول المرجعية ورجال الدين» 1996م، وفي (عشرة محاضرات) من نشر حكمت. [↑](#footnote-ref-87)
87. () مقال «مشكل أساسي در سازمان روحانيت». [↑](#footnote-ref-88)
88. () جاء هذا المضمون أكثر من عشرين مرّة في القرآن الكريم على لسان نبي الإسلام أو سائر الأنبياء، وأنهم لا يريدون أجراً من الناس: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً﴾ ومكافأتهم هي قبول الهداية من قبل الناس.

    صاغ الشاعر الرومي مولانا هذا المعنى في إطار شعر، قال فيه:

    نحن أطباء حاذقون لأننا طلاب المسيح، فكم من ميّت نفخنا فيه الروح

    نحن أطباء إلهيون ولا نريد أجراً من أحد؛ لأننا طاهرو الباطن، ولسنا طماعين أو محتالين

    انظر: كليات شمس، الغزل رقم 1474. [↑](#footnote-ref-89)
89. () راجع ما تقدّم. [↑](#footnote-ref-90)
90. () المثنوي، الدفتر الثاني، الأبيات 574 ـ 577. [↑](#footnote-ref-91)
91. () إحياء علوم الدين، ربع المنجيات، كتاب التوحيد والتوكل. [↑](#footnote-ref-92)
92. () عبد الكريم سروش، حكمت ومعيشت، الدفتر الأول، نشر مؤسسة فرهنكي صراط. [↑](#footnote-ref-93)
93. () إحياء علوم الدين، ربع العبادات، كتاب العلم. [↑](#footnote-ref-94)
94. () جامع المقدمات، تصحيح وتحقيق: محمد محمدي القائيني، انتشارات دار الفكر: 19ـ33. [↑](#footnote-ref-95)
95. () المصدر السابق: 28. [↑](#footnote-ref-96)
96. () المصدر السابق: 32. [↑](#footnote-ref-97)
97. () ديوان حافظ شيرازي، الغزل: 24. [↑](#footnote-ref-98)
98. () المصدر السابق: 281. [↑](#footnote-ref-99)
99. () المولى محسن الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء 1: 120 و121 نشر مكتب النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بحوزة قم العلمية. [↑](#footnote-ref-100)
100. () المثنوي، الدفتر السادس، البيت 866. [↑](#footnote-ref-101)
101. () مقالة «المعضلة الأساسية في مؤسسة رجال الدين» [↑](#footnote-ref-102)
102. () المصدر السابق. [↑](#footnote-ref-103)
103. () من قبيل الآية الكريمة من سورة التوبة: ﴿إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالبَاطِلِ﴾. أو الرواية التالية التي ينقلها الشهيد الثاني في منية المريد: «علماء هذه الأمّة رجلان: رجل آتاه الله علماً فبذله للناس ولم يأخذ عليه طمعاً ولم يشر به ثمناً [...] ورجل آتاه الله علماً فبخل به عن عباد الله وأخذ عليه طمعاً وشرى به ثمناً» ص (29). [↑](#footnote-ref-104)
104. () ديوان حافظ، الغزل: 199 [↑](#footnote-ref-105)
105. () المصدر نفسه، الغزل: 386. [↑](#footnote-ref-106)
106. (\*) أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية في الأصول والفلسفة، وأستاذ في مؤسسة الإمام الخميني التي يشرف عليها الشيخ مصباح اليزدي، كانت له مساهمات مشهودة في نقد الحركة الإصلاحية في إيران، لا سيما على صعيد الدراسات الفكرية السياسية والفلسفية الجديدة، له عدد كبير من المؤلفات. [↑](#footnote-ref-107)
107. (\*) فقيه وعالم دين بارز، من تلامذة الإمام البروجردي، ومن منظري التقريب بين المذاهب، أثارت أفكاره أكثر من جدل في إيران. [↑](#footnote-ref-108)
108. () راجع: المجلة الفصلية العلمية لدراسات فكرة الثورة الإسلمية، العدد1، مقالة: «الإمام الخميني، ونظرية عالمية الثورة الإسلامية»، الأستاذ محمد واعظ زاده الخراساني. [↑](#footnote-ref-109)
109. () هذه الاشتباكات، حصلت مرتين على الأقل:

     مرة في القرن الثالث والرابع عندما سيطر الفاطميون على بلاد المغرب. وحصلت في ذلك الوقت اشتباكات بينهم باعتبارهم شيعة، وبين الدولة الأموية في الأندلس. (تاريخ وتمدن مغرب، تأليف الدكتور حسين مونس، ترجمة حميد رضا شيخي 372:1).

     والمرة الثانية في عهد الأسرة الحمودية، وهم من أعقاب الأدارسة المغاربة ومن أولاد إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن علي×، فقد كانت ميولهم شيعية، على الرغم من كونهم سنة، إذ تمكن عدد منهم من السيطرة على ثلاث من مدن الأندلس هي: قرطبة، ملقه، والجزيرة الخضراء، من عام 407 إلى 499هجرية.الدكتور إبراهيم آيتي (تاريخ حكومت مسلمين در اروبا: 121). [↑](#footnote-ref-110)
110. () رجال الكشي، سيرة زرارة. [↑](#footnote-ref-111)
111. () ذكرت هذه المواضيع بشكل مفصل في كتاب (زندگاني آيت الله العظمى بروجردي). [↑](#footnote-ref-112)
112. (\*) باحث في مجال التراث والحديث الشريف. [↑](#footnote-ref-113)
113. (\*\*) باحث في التراث وعلم الكلام. [↑](#footnote-ref-114)
114. () مجلة الحوزة، العدد 141، المتخصّصة بالانفتاح الفكري الحوزوي؛ التابعة لمكتب الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية في قم المقدسة. [↑](#footnote-ref-115)
115. () مجلة الحوزة: 21، العدد 141. [↑](#footnote-ref-116)
116. () مجلة الحوزة: 22، العدد 141. [↑](#footnote-ref-117)
117. () مجلة الحوزة: 22، العدد 141. [↑](#footnote-ref-118)
118. () مجلة الحوزة: 24، العدد 141. [↑](#footnote-ref-119)
119. () نقل عن الزهري أنه قال: دخلت على أنس بن مالك بدمشق ـ وهو يبكي ـ فقلت له: ما يبكيك؟ فقال: «لا أعرف شيئاً مما أدركت إلاّ هذه الصلاة، وهذه الصلاة قد ضيعت».

     ويقول ابن حجر العسقلاني في فتح الباري في شرح هذا الكلام: «قد صح أنّ الحجاج وأميره الوليد وغيرهما كانوا يؤخرون الصلاة عن وقتها، والآثار في ذلك مشهورة ...»، وكذلك عمر بن عبدالعزيز صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب تضييع الصلاة عن وقتها، الحديث 530، فتح الباري 2، كتاب مواقيت الصلاة، باب تضييع الصلاة عن وقتها، ح530. [↑](#footnote-ref-120)
120. () انظر: جلال الدين السيوطي، الدر المنثور 4: 191. [↑](#footnote-ref-121)
121. () المصدر نفسه. [↑](#footnote-ref-122)
122. () المصدر نفسه. [↑](#footnote-ref-123)
123. () المصدر السابق؛ تفسير الطبري 15: 77. [↑](#footnote-ref-124)
124. () العيني، عمدة القارئ 19: 30؛ جلال الدين السيوطي، الدر المنثور 4: 191؛ مسند أبي يعلى 11: 348؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة 9: 219 و 220؛ تفسير الثعلبي 6: 111؛ تفسير الرازي 20: 236؛ تفسير القرطبي 10: 283؛ تفسير ابن كثير 3: 52؛ فتح القدير 3: 238؛ الذهبي، تاريخ الإسلام 3: 316. [↑](#footnote-ref-125)
125. () تفسير الآلوسي 15: 107. [↑](#footnote-ref-126)
126. () الطبري، جامع البيان 13: 287 و 288. [↑](#footnote-ref-127)
127. () المصدر السابق 8: 287؛ المعجم الأوسط 1: 237؛ مجمع الزوائد 7: 44؛ فتح الباري 7: 235 و 236؛ تفسير ابن كثير 2: 558؛ الدر المنثور 4: 84 و85؛ الحاكم النيسابوري، المستدرك 2: 352. [↑](#footnote-ref-128)
128. () سورة القدر: 3. [↑](#footnote-ref-129)
129. () تاريخ بغداد 8: 275؛ الدر المنثور 6: 371. [↑](#footnote-ref-130)
130. () سنن الترمذي 5: 275، الحديث 3350. [↑](#footnote-ref-131)
131. () الحاكم، المستدرك 3: 170 و 171؛ تفسير الطبري 30: 167؛ المعجم الكبير 3: 90؛ دلائل البيهقي 6: 510؛ الدر المنثور 6: 371؛ تاريخ دمشق 57: 341 . [↑](#footnote-ref-132)
132. () الآحاد والمسانيد 3: 300؛ أُسد الغابة 2: 51؛ الإصابة 1: 4 و84 و351؛ معرفة الصحابة لأبي نعيم 2: 895؛ معرفة الصحابة لابن قانع 1: 284. [↑](#footnote-ref-133)
133. () درآمدي بر بازخواني روشي نوين در تفسير قرآن: 93 فما بعد. [↑](#footnote-ref-134)
134. () الحاكم، المستدرك 4: 480؛ الهيثمي، مجمع الزوائد 10: 71؛ مسند أبي يعلى 13: 417؛ المقريزي، إمتاع الأسماع 13: 417. [↑](#footnote-ref-135)
135. () الكامل لابن عدي 7: 374؛ مجمع الزوائد 10: 72؛ كنـز العمال 14: 199. [↑](#footnote-ref-136)
136. () الحاكم، المستدرك 4: 480؛ الهيثمي، مجمع الزوائد 10: 71؛ مسند أبي يعلى 13: 417؛ المقريزي، إمتاع الأسماع 13: 417. [↑](#footnote-ref-137)
137. () أبو ريحان البيروتي، الآثار الباقية: 277. [↑](#footnote-ref-138)
138. () كشف المحجة: 56 و 57. [↑](#footnote-ref-139)
139. () للعلامة الميرزا أبي الفضل الطهراني& كلام قيّم في هذا المجال، إذ يقول: «إنّ العبارة الواردة في الزيارة يدلّ ظاهرها على أنّ بني أُمية خبيثون قاطبةً ويستوجبون اللعن ـ بغض النظر عن التأكيد والتعميم بلفظة قاطبة التي تستوجب عدم التخصيص من سياق الكلام ـ حتى وإنْ لم يأخذ المتكلم في الظاهر صفةً معينة لعنوان الحكم». لكي يصبح بذلك عنواناً عاماً ومنوّعاً، إذ لا يوجد في عامة الأفراد شيء يعارض ذلك. إذن لو شككنا في بعض بني أُمية هل إنهم ماتوا على العقيدة الحقّة والفطرة السليمة أم لا؟ نقول طبقاً لهذا الكلام العام بأنّ عقيدتهم كانت فاسدة؛ لأنّهم ملعونون بهذا النص، وبما أنّ المؤمن لا يستوجب اللعن، إذن فإنّه ليس بمؤمن. شفاء الصدور في شرح زيارة العاشور: 251، تحقيق محمد باقر ملكيان. [↑](#footnote-ref-140)
140. () مجلة الحوزة: 24 و 25، العدد 141. [↑](#footnote-ref-141)
141. () مجلة الحوزة: 25، العدد 141. [↑](#footnote-ref-142)
142. () المصدر السابق: 26. [↑](#footnote-ref-143)
143. () المصدر نفسه. [↑](#footnote-ref-144)
144. () دفع الإصر عن قضاة مصر 1: 348. [↑](#footnote-ref-145)
145. () لغرض المزيد من الاطلاع يراجع كتاب ابن العذاري المراكشي، البيان في أخبار الأندلس والمغرب؛ ابن الأبّار، الحلّة السيرا؛ محمد عبدالله عنان، دولة الإسلام في الأندلس؛ ابن الكردبوس، تاريخ الأندلس؛ حسين مؤنس، رحلة الأندلس. [↑](#footnote-ref-146)
146. () مجلة الحوزة: 27، العدد 141. كما ذكر في الملاحظات الأخيرة، للقاء الرابع، نموذج لتأييد هذا الموضوع ـ المصدر نفسه: 41 ـ 49. [↑](#footnote-ref-147)
147. () نهج البلاغة، كتاب 62؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد 6: 94؛ الغارات 1: 302 و 306؛ كشف المحجة: 176. [↑](#footnote-ref-148)
148. () مجلة الحوزة: 42، والعدد 141. [↑](#footnote-ref-149)
149. () المصدر السابق: 27. [↑](#footnote-ref-150)
150. () وسائل الشيعة 15: 30، الحديث 19943. [↑](#footnote-ref-151)
151. () الصحيفة السجادية. [↑](#footnote-ref-152)
152. () وسائل الشيعة 15: 31، الحديث 19945. [↑](#footnote-ref-153)
153. () الرجوع إلى المصدر السابق: 45 ـ 49؛ وجواهر الكلام 21: 11. [↑](#footnote-ref-154)
154. () وسائل الشيعة 15: 30، الحديث 19943، وكذلك: 31، الحديث 19944. [↑](#footnote-ref-155)
155. () مجلة الحوزة: 28، العدد 141. [↑](#footnote-ref-156)
156. () المصدر نفسه. [↑](#footnote-ref-157)
157. () راجع وسائل الشيعة 1: 118 ـ 124. كتاب الطهارة، باب بطلان العبادة بدون ولاية الأئمة^ واعتقاد إمامتهم، الأحاديث 297 ـ 299 ـ 301 ـ 302 ـ 307 ـ 308 ـ 313. [↑](#footnote-ref-158)
158. () مجلة الحوزة: 31، العدد 141. [↑](#footnote-ref-159)
159. () مجلة الحوزة، الخاصّة بالانفتاح الفكري الحووزوي: 35، العدد 141. [↑](#footnote-ref-160)
160. () المصدر السابق: 36. [↑](#footnote-ref-161)
161. () عدّة الأُصول 1: 279.. [↑](#footnote-ref-162)
162. () وسائل الشيعة 27: 43، الحديث 33116، والحديث 33224، والحديث 33225. [↑](#footnote-ref-163)
163. () المصدر السابق: 75، الحديث 33236. [↑](#footnote-ref-164)
164. () مجلة الحوزة: 36، العدد 141. [↑](#footnote-ref-165)
165. () المصدر نفسه. [↑](#footnote-ref-166)
166. () لسان الميزان 4: 230. [↑](#footnote-ref-167)
167. () تهذيب التهذيب 1: 143. [↑](#footnote-ref-168)
168. () المصدر السابق 4: 583 ـ 584. [↑](#footnote-ref-169)
169. () الإلماع: 8 و 9. [↑](#footnote-ref-170)
170. () تهذيب التهذيب 2: 270. [↑](#footnote-ref-171)
171. () المصدر السابق 1: 36. [↑](#footnote-ref-172)
172. () المستدرك 1: 93؛ ونقل البيهقي هذا الحديث أيضاً عن طريق الحاكم نفسه في السنن الكبرى 10: 114. [↑](#footnote-ref-173)
173. () المستدرك 1: 93. [↑](#footnote-ref-174)
174. () تهذيب التهذيب 1: 197 ـ 198. [↑](#footnote-ref-175)
175. () المصدر السابق 3: 184. [↑](#footnote-ref-176)
176. () المصدر السابق 4: 169 ـ 170. [↑](#footnote-ref-177)
177. () المستدرك 1: 93؛ وبنفس هذا الطريق نقل البيهقي في السنن الكبرى 10: 114؛ والدارقطني في السنن واللالكائي في السنّة 1: 80؛ وابن عبدالبر في التمهيد 14: 384، هذا الحديث أيضاً. [↑](#footnote-ref-178)
178. () تهذيب التهذيب 2: 540. [↑](#footnote-ref-179)
179. () رسالة إلى المجمع العلمي العربي بدمشق: 114 ـ 115. [↑](#footnote-ref-180)
180. () كشف الأستار عن زوائد البزار 2: 223، الحديث 2617؛ جواهر العقدين: 239. [↑](#footnote-ref-181)
181. () إحياء الميت بفضائل أهل البيت للسيوطي، في حاشية «الإتحاف بحب الأشراف»: 247، الحديث 22. [↑](#footnote-ref-182)
182. () مجلة الحوزة: 37، العدد 141. [↑](#footnote-ref-183)
183. () المصدر السابق نفسه. [↑](#footnote-ref-184)
184. () راجع وسائل الشيعة 27: 103، الحديث 32329. [↑](#footnote-ref-185)
185. () الوافية في أُصول الفقه: 152، أُصول الفقه للمظفر ومبحث «الإجماع عند الإمامية». [↑](#footnote-ref-186)
186. (\*) باحث متخصّص في التراث والببلوغرافيا. [↑](#footnote-ref-187)
187. () المباحثة: أُسلوب تقليدي في مراجعة الدروس الدينية لا يزال متداولاً بين طلبة العلوم الدينية، ويتم في الغالب بين طالبين أو ثلاثة، يقوم الأول بإلقاء المادة المراد مراجعتها على الطالب الثاني فيما يقوم الأخير بإيراد الإشكالات وطرح الشبهات على الأول ـ الذي يقوم بمهمة التدريس ـ وهكذا يتبادل الطالبان مهمة التدريس وطرح الإشكالات. [المترجم]. [↑](#footnote-ref-188)
188. () هويت صنفي روحاني: 12. [↑](#footnote-ref-189)
189. () تفسير آفتاب: 69. [↑](#footnote-ref-190)
190. () هويّت صنفي روحاني: 52. [↑](#footnote-ref-191)
191. () المصدر نفسه: 34. [↑](#footnote-ref-192)
192. () المصدر نفسه: 100. [↑](#footnote-ref-193)
193. () المصدر نفسه: 13. [↑](#footnote-ref-194)
194. () النهضة الخالدة: 145. [↑](#footnote-ref-195)
195. () (الرسالة)، القسم 7: 68. [↑](#footnote-ref-196)
196. () المصدر نفسه، القسم 7: 68. [↑](#footnote-ref-197)
197. () المصدر نفسه، القسم 5: 64 ـ 65. [↑](#footnote-ref-198)
198. () المصدر نفسه، القسم 5: 68. [↑](#footnote-ref-199)
199. () المصدر نفسه، القسم 11: 71 ـ 72. [↑](#footnote-ref-200)
200. () المصدر نفسه، القسم 2: 73 ـ 74. [↑](#footnote-ref-201)
201. () الشيخ آغا بزرك الطهراني: 18. [↑](#footnote-ref-202)
202. () ادبيات وتعهد در اسلام (أدبيات الالتزام في الإسلام): 30؛ وانظر أيضاً: بيداركران اقاليم قبله (الواعون من أقاليم القبلة): 191 ـ 195. [↑](#footnote-ref-203)
203. () أدبيات الالتزام في الإسلام: 30 ـ 31. [↑](#footnote-ref-204)
204. () (الرسالة)، القسم 9: 51 ـ 57، [بإيجاز]. [↑](#footnote-ref-205)
205. () فرياد روزها (نداء الأيام): 31 ـ 32. [↑](#footnote-ref-206)
206. () الشيخ آغا بزرك الطهراني: 225 ـ 227. [↑](#footnote-ref-207)
207. () (الرسالة)، القسم 9: 51 ـ 57، [بإيجاز]. [↑](#footnote-ref-208)
208. () تفسير آفتاب: 62 ـ 63. [↑](#footnote-ref-209)
209. () المصدر نفسه: 73 ـ 74 [↑](#footnote-ref-210)
210. () ملحمة الغدير: 144 ـ 145. [↑](#footnote-ref-211)
211. () هويت صنفي روحاني: 54 ـ 55. [↑](#footnote-ref-212)
212. () ملحمة الغدير: 144 ـ 145. [↑](#footnote-ref-213)
213. () المصدر نفسه: 62. [↑](#footnote-ref-214)
214. () انظر: ترجمة كتاب الحياة 2: 452 و 557 و 584؛ وكذلك: تفسير آفتاب: 81؛ هويت صنفي روحاني: 132. [↑](#footnote-ref-215)
215. () المصدر نفسه: 137. [↑](#footnote-ref-216)
216. () المصدر نفسه: 132، 134. [↑](#footnote-ref-217)
217. () الواعون من أقاليم القبلة: 126 ـ 128. [↑](#footnote-ref-218)
218. () خورشيد مغرب (شمس المغرب): 194. [↑](#footnote-ref-219)
219. () اُنظر: الشيخ آغا بزرك الطهراني: 243. [↑](#footnote-ref-220)
220. () المصدر نفسه: 242 ـ 243. [↑](#footnote-ref-221)
221. () بالإضافة لما سنتحدّث عنه في هذا الإطار، يمكن الرجوع إلى: ترجمة كتاب الحياة 4: 248 وما يليها. [↑](#footnote-ref-222)
222. () (الرسالة)، القسم 1: 64 ـ 65. [↑](#footnote-ref-223)
223. () كلام جاودانه (كلمات خالدة): 81. [↑](#footnote-ref-224)
224. () (الرسالة)، القسم 1: 65؛ لقد ذكرنا سابقاً أن الأستاذ الحكيمي لا يرى إمكانية تحقق الاستنباط من دون إدراك لأهداف الدين وغاياته. ولمزيد من الاطلاع حول هذا الموضوع انظر: الدراسة المعنونة: (أحكام الدين وأهدافه) الواردة ضمن كتاب (بناء المجتمع في القرآن): 49 ـ 66. [↑](#footnote-ref-225)
225. () هويت صنفي روحاني: 86 ـ 87؛ وانظر أيضاً: ترجمة كتاب الحياة 2: 576 ـ 578. [↑](#footnote-ref-226)
226. () انظر: ترجمة كتاب الحياة 4: 261 ـ 264 ، وكذلك 5: 296 ـ 300. [↑](#footnote-ref-227)
227. () (الرسالة)، القسم 2: 66. [↑](#footnote-ref-228)
228. () سبيده باوران: 68. [↑](#footnote-ref-229)
229. () بناء المجتمع في القرآن : 50. [↑](#footnote-ref-230)
230. () المصدر نفسه: 52. [↑](#footnote-ref-231)
231. () تم نشر تفاصيل هذه الكلمة في نهاية كتاب (هويت صنفي روحاني). كما جاء في كتاب (تفسير آفتاب) الذي نُشر قبل الكتاب السابق، وتحت عنوان (مذكرة إلى قائد الثورة): «إنّي أعتقد أنّ من جملة المهام الأساسية للقائد القيام بغربلة الثورة بشكل سريع وصارم، وشمول المؤسسة الدينية بذلك أيضاً ... »: 371. [↑](#footnote-ref-232)
232. () انظر: هويت صنفي روحاني: 130. [↑](#footnote-ref-233)
233. () المصدر نفسه: 101. [↑](#footnote-ref-234)
234. () المصدر نفسه: 130. [↑](#footnote-ref-235)
235. () المصدر نفسه: 103 ـ 105. [↑](#footnote-ref-236)
236. () المصدر نفسه: 113. [↑](#footnote-ref-237)
237. () المصدر نفسه: 103. [↑](#footnote-ref-238)
238. () المصدر نفسه: 118 ـ 119. [↑](#footnote-ref-239)
239. (\*) باحث في الحوزة والجامعة، ومشرف وكاتب في العديد من الموسوعات الإسلامية. [↑](#footnote-ref-240)
240. () انظر: رئيف الخوري، الفكر العربي الحديث؛ أثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي؛ مقال (نقائض التأصيل والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر) من كتاب سياسيات الإسلام المعاصر؛ لرضوان السيد. وكان أول من طرق موضوع التعاكس الفكري (عبدالهادي الحائري)؛ علماً أنّ هناك من يخالف آراءه، منها اعتباره حركة المشروطة في إيران من الهبات الأجنبية لها أو الحركة الرامية إلى تنصيب مطبّقي الخطط الغربية؛ وانظر: علي أكبر ولايتي، سير وتفحصي در مشروطيت وبس از آن؛ وأيضاً؛ علي محمد نقوي، جامعة شناسي غربكرايي. [↑](#footnote-ref-241)
241. () انظر: مقصود فرستخواه، سرآغاز نوانديشي معاصر: 337 ـ 342، طهران؛ الشركة المساهمة؛ 1374ش/1995م. [↑](#footnote-ref-242)
242. () حقّقه وقدم له السيد محمود الطالقاني، طبع في طهران 1334ش/1955م، وترجمه للعربية في مجلات العرفان والموسم صالح الجعفري؛ وككتاب مستقل ترجمه عبدالحسن آل نجف؛ قم؛ 1419هـ؛ ونقل عنه حامد الكار في مقاله الوارد في كتاب: Muslin religious institations in the middle east [↑](#footnote-ref-243)
243. (\*) الشيخ رحمتي باحث في التراث الإسلامي، ومتخصّص في دراسة الفرق والمذاهب، أما أ. حميد الرحماني فهو باحث في مجال الإصدارات والمصنَّفات. [↑](#footnote-ref-244)
244. () عنوان الموقع: www.Ummh.org.uk/history/sholars. [↑](#footnote-ref-245)
245. () عنوان الموقع: www.Pearpublishing.com/arbicteacher/muslim/scholars.htm. [↑](#footnote-ref-246)
246. () هذا المعجم موجود ضمن مجموعة الكتب الموسوعية (قم: نشر: خرم، 1374). [↑](#footnote-ref-247)
247. () هوية الكتاب: قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، 1376. [↑](#footnote-ref-248)
248. (\*) اسم طائر أ ُسطوري يدعى بالعربية العنقاء. [↑](#footnote-ref-249)
249. (\*) ذكرى تحرير مدينة خرمشهر من احتلال القوات العراقية في 24/5/1982م. [↑](#footnote-ref-250)
250. (\*\*) ذكرى استشهاد السيد الدكتور بهشتي و 72 من رفاقه بتفجير مقرّ الحزب الجمهوري الإسلامي في 28/6/1981م. [↑](#footnote-ref-251)