

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكر الديني المعاصر
العددان الثامن والتاسع والثلاثون. السنة العاشرة.
ربيع وصيف ٢٠١٥ م، ١٤٣٦ هـ

البطاقة وشروط النشر

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

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

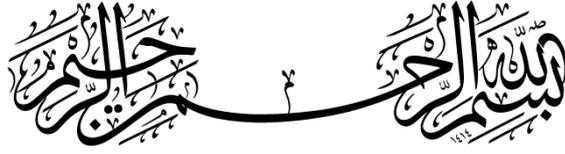
محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية أجديا:

زكي الميـلاد السعودية
عبد الجبار الرفاعي العراق
كامل الهاشمي البحرين
محمد حسن الأمين لبنان
محمد خيري قيرباش أوغلو تركيا
محمد سليم العوا مصر
محمد علي آذرشب إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥
www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان - الحدث - قرب مستشفى السان تريز - مفرق ملحمة كساب - خلف
المركز الثقافي اللبناني - بناية عبد الكريم وعطية - تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع

- ◆ لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفية، مقابل وزارة العمل، سنتر
فضل الله، طء، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١).
- ◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).
- ◆ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ◆ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤.
- ◆ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة
سجلماسة.
- ◆ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. مكتبة
العين، بغداد، شارع المنتبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب
المراد، خلف عمارة النوايب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤).
٥. مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤).
٦. دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام)، الفرع المقابل لمرقد ابن
فهد الحلبي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).
- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).
- ◆ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥١). ٢. سوق القدس -
الطابق الأول - مؤسسة البلاغ. ٣. دفتر تليفات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف:
٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١).
- ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: (٠٠٢١٦٩٨٢٤٢٨٢١).
- ◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:
<http://www.neelwafurat.com>
- ◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:
<http://www.arabicebook.com>
- ◆ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:
United Kingdom
London NW1 1HJ, Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتويات

العدد الثامن والتاسع والثلاثين، ربيع وصيف ٢٠١٥م، ١٤٣٦هـ

التفكير النقدي، محمد باقر الصدر أنموذجاً / الحلقة الأولى
حيدر حب الله ٥

ملف العدد: فلسفة العلوم الإسلامية / ١

- الفلسفة المضافة، الهوية والمفهوم والارتباط
الشيخ علي أكبر رشاد ١١
- فلسفة الفلسفة الإسلامية
د. الشيخ عبد الحسين خسرو پناه ٤٠
- فلسفة العلوم القرآنية، المفهوم والتاريخ والدور
د. علي نصيري ٦٦
- فلسفة التفسير، رصدً لمناهج ومشاكل الدرس التفسيري
د. حميد خدايشيان ٩٧
- فلسفة علوم الحديث، دراسةً وتحقيقاً في التراث الروائي عند الفريقين
د. علي نصيري ١٠٧

دراسات

- الدين والأخلاق، دور الدين في خدمة الأخلاق
د. أبو القاسم فنائي ١٤٥

قاعدة بسيط الحقيقة، شرح المفهوم والأسس الفلسفية	
الشيخ محسن القمي	١٧٥
الاستشراق اليهودي، هيمنة على الدراسات الإسلامية في الغرب	
د. فاطمة جان أحمد	٢١٢
التيار التراثي التقليدي، قراءة في التيار التقليدي وفكر د. حسين نصر	
د. الشيخ عبد الحسين خسرو پناه	٢٢٧
التصحيح والتحريف، دراسة في الوثائق والمخطوطات	
السيد محمد جواد الشيرازي الزنجاني	٢٦١
الشهيد محمد باقر الصدر، فعاليات ونشاطات في المجالين العلمي والاجتماعي	
حوار مع: السيد محمود الهاشمي	٢٨١
الفلاسفة الإغريق والتوحيد، رد موجز على الشيخ جواد الأملي	
أ. محمود طاهري	٢٩٤
متنورو الفكر الديني، برزخ بين الإسلام والحداثة / القسم الثالث	
الشيخ مسعود إمامي	٣٠٥
أهل البيت <small>عليهم السلام</small> والمنطق الأرسطي	
الشيخ مرتضى مرتضوي	٣٣٤
أصول المجاز في القرآن الكريم	
د. مهرانز كئي	٣٥٢

□ قراءات

من ميراث الغلاة، كتاب (طب الأئمة) المنسوب إلى آل بسطام	
د. حسن الأنصاري	٣٦٤

التفكير النقدي

محمد باقر الصدر أنموذجاً

. الحلقة الأولى .

حيدر حب الله (*)

تمهيد —

سنفتح في هذا المقال نافذةً صغيرةً، نستلهم من خلالها من منهج الشهيد محمد باقر الصدر رضوان الله عليه نمطاً في التفكير، وأسلوباً في قراءة الأمور. وسأحاول أن أعالج قضية تتعلق بالتفكير. وسأفترض أن التفكير يتنوع إلى مجموعة أنواع، دون أن يكون هذا التنوع ناشئاً من قسمةٍ منطقيّة. وسأقرأ فكر السيد الصدر من خلال هذه الأقسام.

التفكير، من التنظيم إلى الفهم إلى النقد —

ينقسم التفكير - بنحو ما - إلى:

١. التفكير المنظم؛ ويقع في مقابله التفكير العشوائي.

٢. التفكير التفسيري أو الفهمي، القائم على الشرح والاستيعاب؛ ويقع في

مقابله التفكير المجتزأ أو الناقص، العاجز عن الفهم.

٣. التفكير النقدي بأنواعه المتعدّدة، التي سنشير إلى بعضها إن شاء الله.

(*) محاضرة ألقيت في المؤتمر الأول للسيد الشهيد الصدر، في مدينة قم الإيرانية، بدعوة من مكتب الشهيد الصدر الثاني، بتاريخ ٥ - ٥ - ٢٠١٣م. مع بعض التصرف والتعديل.

النوع الأول: التفكير المنظم (أزمة العشوائية) —

التفكير العشوائي هو تفكيرٌ شائعٌ حتّى بين الناس الذين يُعدّون الأشدّ ذكاءً في العالم. ولا حاجة لقراءة علم النفس، ولا الدراسات الحديثة، لفهم ذلك، بل يمكن أن نلمس مثل هذا التفكير في حياتنا اليومية. وجوهر هذا التفكير هو القفز من مكانٍ إلى مكان، وربط ما لا يرتبط، والانتقال من نقطةٍ إلى نقطةٍ أخرى من دون وجود ترابط وتسلّس بين النقطتين.

وهذا يشبه ما تحدّث عنه الفلاسفة والمتكلّمون ممّا أسموه (الطّفرة)، حين قالوا بأنّ النملة لا يمكن لها الانتقال من النقطة (أ) إلى النقطة (ج)، من دون المرور بالنقطة (ب)، كأنّ تقفز قفزاً مثلاً بهذا المعنى للقفز. ورغم شدّة الذكاء الذي يتمتّع به بعض الناس، إلّا أنّنا نلاحظ عندهم غياب المنهجة، وحضور البعثرة مكانها.

وكثيراً ما يكون ذلك في الخطباء الدينيين والسياسيين، وعند المشتغلين بالثقافة الإعلامية. فهم لا يضعون جسوراً بين الأفكار، ليكوّنوا منها صورةً، لينتقلوا من مكانٍ إلى مكانٍ بطريقةٍ منطقيّة، عبر جسرٍ يتمّ العبور منه إلى الضفّة الأخرى. إنهم عشوائيون في التفكير. إنهم يفتقدون الترابط والترابيّة، ورؤية العلاقات بين الأفكار بشكلٍ صحيح، فيختزلون، ولا يُشبعون الموضوعات سيراً، وينتقون ما يريدون بطريقةٍ مقصودة أو غير مقصودة.

يقولون: إنّ العلامة الطباطبائي صنّف كتاب (بداية الحكمة) وفق أساسٍ مفاده: إنّ كلّ مسألةٍ لاحقة تُبنى على المسألة التي سبقتها. وإذا صحّ هذا الأساس في كلّ المسائل فهو تفكيرٌ بالغ التنظيم، ولا يقوم على أيّ عشوائيةٍ؛ لأنّه يبني الأساس الثاني على الأساس الأول، وهكذا الثالث والرابع، حتّى يُنهي بناءه الفلسفي بطريقةٍ بارعة.

إذا راجعنا إنجازات السيد الشهيد محمد باقر الصدر في كلّ أعماله العلميّة، وحتى شبه العلميّة - نظير: الإنجازات التي لا تحمل الطابع التخصّصي -، فسوف نجد عنده سمةً هائلةً في عمليّة التنظيم والخطو بشكلٍ تدريجي من فكرةٍ إلى فكرة

أخرى، بناءً على ترابطٍ وثيقٍ وقريبٍ بين الفكرتين، دون قفزٍ أو اختزال. نحن نعيش اليوم وسط ثقافة شعبيةٍ ومنبريةٍ وكتابيةٍ، بل حتى وفق ثقافة نخبويةٍ، مليئةٍ بالعشوائية.

وينبغي التنبه إلى نمط التفكير العشوائي الذي نعاني منه جميعاً في ساحتنا العربية والإسلامية؛ حيث نلاحظ القفز من الخاص إلى العام، دون أن نلاحظ الآلية التي سمحت باستنتاج القاعدة الكلية من شيءٍ محدود؛ ونتنقل - نتيجة تشابه بسيط - من موقف أخذناه من (أ) إلى آخر يُراد لنا أن نأخذه من (ب)؛ ونحصل على يقينٍ من أشياء لا تُعطي الموضوعيةً يقيناً منها.

إننا لو طالعنا المشهد الثقافي اليوم في ساحتنا العربية والإسلامية - سواء المؤيد أم المعارض - نجد هذه الظاهرة واضحة، حيث يُنتقل إلى نتيجةٍ من خلال معطىٍ أضيق دائرة من تلك النتيجة.

فيقول مثلاً: هناك مشاكل في الفقه الإسلامي، ويبدأ بسرد خمسين مشكلة مثلاً، وهكذا يقرّر؛ جرّاء ذلك، نتيجة عامة تفيد: بطلان الفقه الإسلامي، وعدم وجود جدوى وفائدة منه.

أو يلاحظ مجموعة مشاكل في الفكر العلماني فيتخذ قراراً بأنه باطل، ومن ثم ينبغي شطبه من الجدارة الفكرية.

إن مجرد العثور على بعض الإشكاليات في الفقه الإسلامي لا يعني - دائماً - الانتقال إلى قانون عام يقرّر خلو الفقه الإسلامي من المصادقية.

والمؤسف أن هذا الأمر هو ثقافة شائعة اليوم، سواء في الإعلام المكتوب أم غير المكتوب، وفي المجالات والصحف والنشريات، وفي الكتب والمصنّفات، وحتى في الحلقات البحثية.

وفي هذا السياق التنظيمي لو أردنا الوقوف قليلاً مع السيد الصدر؛ لاستلهاً هذه الخاصية التنظيمية العلائقية بين الأفكار، للاحظنا أن خطواته كانت قصيرة دون قفز. وإذا أردنا أن نشبّهه فهو نظير الشخص الذي يسير في الطريق حيث تكون الخطوة الثانية قريبة من الخطوة الأولى. فهو لا يحاول القفز على المقدمات؛ ليستعجل

النتائج، بل إنَّ خطواته متقاربة، ولديه قدرة متميزة على تفكيك المعلومات والأفكار، والخطوبها شيئاً فشيئاً.

وسأعطي مثلاً واحداً - وبالإمكان استخراج نماذج أخرى من تراثه المنشور -: في حدود تتبُّعي المتواضع لم أجدُ شخصاً فسَّر الاستقراء الأرسطي، وفكَّك نظريته - بصرف النظر عن موافقته في التفكيك -، بحيث جعل المجمل مفصلاً، وجعل المدمج أمراً مفككاً، وخطا مع قارئيه خطوة خطوة، في عملية الوصول إلى النتيجة...، لم أجدُ كالسيد الصدر رحمته الله في القسم الأوَّل من الأسس المنطقيَّة للاستقراء. بل نحن لم نجد ذلك حتَّى عند الأرسطيين أنفسهم، بدءاً من أرسطو، ومروراً بالفارابي وابن سينا ونصير الدين، وانتهاءً بالمعاصرين له من الفلاسفة والمناطقَة الأرسطيين.

إنَّ قدرة الإنسان على تنظيم الأفكار - ولا يُكتفى بالدِّكاء والنباهة -، ووضع كلِّ فكرة في موضعها، هي قدرة إضافية على الدِّكاء والمعرفة؛ لأنها تجعل الإنسان قادراً على الوصول بطريقة منظمَّة إلى أفكاره.

ومن الضروري في ما أظنُّ أن نستلهم هذا النمط التنظيميَّ الهائل من السيد الصدر.

خذُ كتاب التعارض من البحث الأصولي، ولاحظ القدرة التنظيمية الهائلة على الخطوب بخطوات صغيرة، خطوة تتبع خطوة؛ للوصول إلى النتائج.

وهذه القدرة يفتقدها خطابنا الديني في أماكن كثيرة؛ إذ سرعان ما نقفز ونعطي النتائج، دون أن نستلهم الخطوات بطريقة أو بأخرى.

ما تقدَّم كان زاويةً من زوايا التفكير المنظم، في مقابل العشوائية في التفكير، التي تعشعش في ثايا تفكيرنا كُنْحَبِ، على اختلافها فيما بينها.

إنَّ التفكير منظمَّ الخطوات يحتاج إلى شخص هادئ، غير مستعجل، ولا متسرِّع، ولا منفعل، ولا مُسْقَطٍ للنتيجة على الدراسة والبحث، ولا يعتمد التكلُّف، ولا التأويل، ولا التطويع، ولا لِيَّ عنق الحقيقة.

هذه منطلقات تساعد الإنسان أيضاً على أن يخطو بهدوء؛ كي يصل إلى النتائج.

وخلاصة ما أريد قوله: إنَّ عشوائية التفكير قد تُفقد النقد قدرته على إصابة كبد الحقيقة، بل قد تفضي في بعض الأحيان إلى ضبابية الأفكار، والابتعاد عن جوهر الموضوع، وإرباك العمليات البحثية؛ بتطويل المسافات عليها.

النوع الثاني: التفكير الفهمي —

في هذا النوع من التفكير هناك أشخاصٌ رأيناهم في عموم المحافل العلمية لديهم قدرةٌ جيّدة على النقد والتحليل، لكنّهم لا يملكون تلك القدرة على فهم ما يقوله الآخر. وهذا الأمر فنٌّ من الفنون. فمن الممكن أن يفكر الشخص، وينتج أفكاراً، لكنّ قد يكون عاجزاً عن فهم أفكار الآخرين.

ولو تأمل الإنسان قليلاً لرأى كيف أنه ربما يعاني من هذه المشكلة، وهي العجز عن فهم الآخر، وتحليل أفكاره، واستيعاب جميع جوانب رأيه. وهذا ما يؤدي إلى الوقوع في أخطاء كبيرة؛ إذ غالباً ما يكون النقد قائماً أو منبعثاً من عدم وجود فهم صحيح للآخر، ومن ثمّ يصبح نقداً خاطئاً، حتّى لو كان النقد يكشف عن توفّر ذهنيّ وذكاءٍ خاصّ.

أولّ مهمّة في العملية النقدية هي فهم الشيء المراد نقده. وقدرة الفهم والاستيعاب ليست أمراً في متناول الجميع، ولا سيّما إذا كان الآخر لم يُجلّ نفسه وبيوضّحها. وفي مثل هذه الحال لا بدّ من الحفر والتقيب؛ لاستجلاء مكنون أفكاره وشرحه وتحليله. وبعد كلّ هذا تأتي عملية النقد أو الموافقة.

هناك أشخاصٌ تجدهم أقوىاء في النقد، لكنّهم ضعفاء في الفهم. والعكس صحيح؛ إذ هناك أشخاص أقوىاء في الفهم، ولكنّهم عاجزون عن نقد ما يُطرح. والجمع بين الفهم والنقد ليس أمراً بسيطاً. والغالب في حياتنا العلمية هو الوقوع في أحد الخطأين؛ إمّا خطأ الفهم؛ أو خطأ النقد. وهي مشكلةٌ أساسية في هذا الإطار. وإذا جئنا إلى السيد الصدر فيكفينا كاشفاً عن وجود تفكير استيعابيّ وفهميّ لنظريات وأفكار الآخرين عنده قدرته على شرحها؛ فإنّ أهمّ علامة دالة على استجلاء فهم الطرف الآخر للأفكار والرؤى هي التمكن من شرح الأفكار

وإيضاحها بتسلُّطٍ وهيمنة. وكما عبّر بعض أساتذتنا: إنّ أولئك الذين لا يتمكّنون من إيضاح الفكرة مثّمون - في الجملة - بأنهم لم يفهموا حتّى فكرتهم أيضاً، وأمّا أولئك الذين قدروا على طرح الفكرة بأسلوبٍ واضح وجليّ، وشرحوها باستيعاب، فهم يملكون ذلك العقل القادر على فهم الأشياء، واستجلاء عناصرها، وتحليل مفرداتها ومكوّناتها.

وإذا رجعنا إلى (فلسفتنا) و(اقتصادنا) و(الأسس المنطقيّة)، حيث شرح النظريّات الاشتراكيّة والرأسماليّة والوضعية، بحسب ما توفّر عنده من مصادر، وكذا إذا رجعنا إلى موروثه الفقهي والأصولي، أقول: مراجعة ذلك تكشف بطريقة جليّة عن القدرة الواضحة على فهم الآخرين، والقيام بشرح وتحليل لأفكارهم، بطريقة ربما تكون أكثر من قدرة أصحاب الفكرة نفسها على شرحها وتحليلها وتفكيكها في بعض الأحيان. وهذه علامة مهمّة لضمان سلامة التفكير. طبعاً، لا أنفي أنّ السيد الصدر قد تكون التبسّت عليه مجموعة من الأفكار التي طرحها الماركسيّون وغيرهم، لكننا نتكلّم في الجوّ العام لكتاباته. فأرجو التنبّه لهذا الأمر.

من هنا؛ ولكي تنتظم عمليّة التفكير، لا بدّ من استلهاج المنهج الفكريّ المنظم من هذا الرجل العظيم، في مقابل العشوائيّة الضاربة في أوساط الكثيرين في العالم الإسلاميّ.

كما نستلهم منه أيضاً قدرة الفهم التي تحتاج إلى الصبر وعدم الاستعجال. ففي كثير من الأحيان نجد أنّ أشخاصاً كثيراً يعلّقون على أفكار بعضهم ببعض التعليقات الكاشفة عن عدم قراءتهم، أو عدم فهم ما قاله الآخرون؛ جرّاء الاستعجال في الفهم. وهذه نقطة عيب كبيرة جدّاً ومعقّدة.

وأعتقد أنّ هذه الخصلة عند السيد الصدر - وهي القدرة على البيان النابعة من القدرة على الفهم - يمكن أن تكون ملهماً لنا في سبيل تطوير طرائق تفكيرنا، أو بتعبير أدقّ: لتجويد طرائق تفكيرنا في هذا الإطار.

- يتبع -

الفلسفة المضافة

الهوية والمفهوم والارتباط

الشيخ علي أكبر رشاد (*)

ترجمة: حسن علي مطر

تمهيد

لم يمضِ وقتٌ طويل على بلورة الفلسفات المضافة بوصفها من العلوم المستقلة والمنسجمة، وعليه لم يصدر من أحد - ولا سيّما في إيران - كلام بالشكل المطلوب واللائق بشأن مسائل هذا النوع من المعارف الحكمية، ولم يتمّ التعرف والتعاطي مع حاقّ وحدود هذه العلوم كما ينبغي. ويعود السبب في ذلك إلى وجود الكثير من الإبهام والغموض حول مسائل من قبيل: الماهية، والموضوع، والحدود، والبنية، والأسلوب، والاتجاه، وأنواع الفلسفات المضافة. وإن هذا الإبهام والغموض قد أدّى بدوره إلى ظهور بعض التحدّيات والمزالق بين المحققين والباحثين في هذا الحقل المعرفي.

فأحياناً يتمّ اعتبار هذه العلوم بوصفها صوراً تفصيلية لرؤوس العلوم الثمانية^(١). ويتمّ تعريفها أحياناً بحيث تنطبق على العلوم المضافة^(٢). ويقع تارةً في تعريفها تشويش وتكثّر^(٣). ومن حين لآخر يتمّ التوهّم بأنّ الفلسفة المضافة منحصرة في الفلسفات المضافة إلى العلوم^(٤). وأحياناً يتمّ اعتبار الفلسفات المضافة من المعارف الثانوية بشكلٍ مطلق^(٥). وأحياناً يتمّ الخلط بين مسائل الفلسفة المضافة إلى «العلوم» وبين الفلسفة المضافة إلى «الأمور» (غير العلوم)، كما يتمّ الانتقال من حين لآخر من قواعد هذه العلوم - رغم كونها فرعاً من الفلسفة - إلى الخوض في صدور الضرورة والمحظور،

(*) أحد أبرز الشخصيات الثقافية في إيران، ورئيس مركز دراسات الثقافة الإسلامية. ساهم وشارك في الكثير من الأعمال العلمية في مجال الفكر الديني المعاصر، وله نظرياتٌ خاصّة.

وبيان ما ينبغي وما لا ينبغي^(٦). وأحياناً يتمّ تصوّر المطالب والمباحث غير الفلسفية بوصفها جزءاً من مباحث الفلسفات المضافة أيضاً. وتارة تتمّ الغفلة عن الاشتراك اللفظي في استعمال مفردة الفلسفة في «الفلسفة المضافة»، مع استعمالها في التراكيب غير المعرفية - التي يتمّ فيها استعمال كلمة الفلسفة في معاني من قبيل: «العلّة»، و«الدليل»، و«الغاية»، وما إلى ذلك - فيتمّ عدّ بعض هذه التراكيب في زمرة الفلسفات المضافة.

وبسبب هذا الخلط، أو هذه الأنواع الكثيرة من الخلط المذكور، تكون هذه المعارف القيّمة بحاجة إلى رؤية ونظرة من جنسها. ولو تمّ الوصول إلى مثل هذه الرؤية والنظرة - كما ينبغي - لأمكن أن يتمّ التعاطي مع نتائجها بوصفها «فلسفة الفلسفة المضافة»، ولأمكن عدّ هذه المقالة خطوة البداية للانطلاق في هذا المشروع. وبطبيعة الحال فإنّني في هذه المقالة، قبل أن أحمل هموم المسائل المتقدّمة، أسعى من جهةٍ إلى بيان أفكاري بشأن بعض مسائل الفلسفة المضافة، ومن جهةٍ أخرى أسعى إلى توجيه أنظار أرباب الحكمة والمعرفة إلى ضرورة وأهمّية تأسيس وتوسيع رقعة الفلسفات المضافة على أساس الحكمة والمعرفة العقلية الإسلامية. ومن خلال هذه الغاية سوف نتناول الفلسفات المضافة على الإطلاق، وبعض المسائل في حقل التأسيس للفلسفات المضافة الإسلامية بشكلٍ عابر ومقتضب.

يمكن بل يجب بحث الكثير من الأمور والمسائل بشأن الفلسفات المضافة، وإعادة درسها وتمحيصها. ومن أهمّ هذه المسائل - بعد لحاظ الغاية القصوى من هذه المسوّدة - يمكن لنا أن نذكر المحاور التالية:

- ١- تعريف الفلسفة المضافة.
- ٢- موضوع الفلسفة المضافة.
- ٣- مساحة وحدود الفلسفة المضافة.
- ٤- بنية ومسائل الفلسفة المضافة.
- ٥- أهداف وفوائد وثمار الفلسفة المضافة.
- ٦- أساليب ومناهج الفلسفات المضافة.

٧. اتجاهات الفلسفات المضافة.
٨. أنواع الفلسفات المضافة.
٩. نسبة وعلاقة الفلسفات المضافة بسائر العلوم الأخرى، ولا سيَّما العلوم المضافة إلى ذاتها.
١٠. إمكان الفلسفات المضافة الإسلامية.
١١. ضرورة الفلسفات المضافة الإسلامية.
١٢. مصادر الفلسفات المضافة الإسلامية.
١٣. منطلق تأسيس الفلسفات المضافة الإسلامية.
١٤. النواقص والضرورات الراهنة للفلسفات المضافة الإسلامية. وفي ما يلي بعض التوضيحات بشأن هذه الفصول والعناوين:

أولاً: التعريف —

- يمكن تعريف الفلسفة المضافة على شكلين:
١. بالشكل التاريخي والتحقيقي، من خلال الالتفات إلى المصاديق القائمة - وفهم أصحاب هذا الحقل المعرفي - كما هي.
 ٢. بالشكل المنطقي والمطلوب، وكما ينبغي لها أن تكون.
- وبسبب التطورات الحاصلة في الواقعية التاريخية للعلوم، وبسبب التفاوت بل التهاافت الموجود بين أصحاب النظر والتأثير في الحقول المعرفية المتنوعة، وكذلك بسبب وجود الخلط أو أنواع الخلط الكثيرة في بيان طبيعة وصفات وذات وأبعاد الفلسفات المضافة بين مَنْ يدَّعي الاختصاص في هذا الحقل، يبدو من الصعب تقديم صيغة واحدة مقبولة لدى الجميع في تعريف الفلسفة المضافة. نبيد أننا نختار الشكل الثاني من التعريف.
- أرى أنه في حال تطوير الحكمة الإسلامية، وتحويلها إلى فلسفات تخصصية متنوعة، والتأسيس لفلسفات مضافة، وكذلك من خلال تحرير وتنقيح الفلسفة من الزوائد والاستطرادات - الضرورية بأجمعها^(٧) -، يمكن تعريف الفلسفة المطلقة (في

مقابل الفلسفات المضافة) بأنها «علم التحقيق والبحث العقلاني في الأحكام الكلية والعوارض الذاتية للموجود بما هو موجود وأقسامه الأولية». وقد اقتبسنا هذا التعريف من صدر المتألهين في تعريفه للفلسفة الأولى، والعلم الأعلى الذي موضوعه هو «الموجود بما هو موجود». قال صدر المتألهين في تعريف الفلسفة العليا: «...إن الفلسفة الأولى باحثة عن أحوال الموجود بما هو موجود، وعن أقسامه الأولية، أي التي يمكن أن تعرض للموجود من غير أن يصير رياضياً أو طبيعياً»^(٨).

وعلى الرغم من عدم خلوّ هذه العبارة من الإشكال، بيّد أنها راجحة على سائر التعاريف والتعابير؛ لأن تعريف الفلسفة بمجرد أنها غاية أو آلية، من قبيل: «صيرورته [الإنسان] عالماً مضاهياً للعالم العيني»^(٩)، أو «حصول استكمال النفس الإنسانية بفعل معرفة حقائق الموجودات كما هي»^(١٠)، أو «يحصل التشبّه بالباري»^(١١)، أو التعميم والبسط المتطرّف لدائرة إطلاق الفلسفة إلى الحدّ الذي تشمل معه العلوم المستقلة المتنوّعة^(١٢)، أو توسيع رقعتها إلى الحدّ الذي يُلقى على عاتقها البحث في حقائق جميع الأشياء^(١٣)، وكذلك التحديد المتطرّف لدائرة الإطلاق، والعمل على خفضه إلى «البحث في المجردات»^(١٤) أو «الإلهيات المحضة»^(١٥)، ليس مناسباً ولا مُجدياً^(١٦).

وبالانتقاز إلى التعريف المختار للفلسفة المطلقة يكون تعريف الفلسفة المضافة عبارة عن: الدراسة العقلانية الشاملة للأحوال والأحكام العامّة لعلمٍ أو فرع علميٍّ (من قبيل: علم الاجتماع، والعلوم الإنسانية) أو مجموعة أو منظومة حقيقية أو اعتبارية (من قبيل: المجتمع، والعلم).

وفي تعريفنا المقترح ضمن المحافظة على تنسيق تعريف الفلسفة المضافة، وتعريف الفلسفة المطلقة، وإضافة مفردة «العلم» إلى منظومة (discipline) الفلسفة المضافة بوصفها علماً مستقلاً، وعبارة «الدراسة الشاملة» إلى الاتجاه التحليلي والنقدي، ومفردة «العقلانية» إلى منهجيّتها، وعبارة «الأحكام العامّة» إلى دائرة هذا الحقل الحكمي ومسائله، وذكر أنواع المضاف إلى الفلسفات المضافة - الذي هو من أشمل ملاكات تقسيمات الفلسفة المضافة أيضاً - نقوم بدراسة موضوعها وأقسامها، وبذلك نصل إلى تعريف متعدّد الأبعاد بشأن الفلسفات المضافة.

وفي التعريف المقترح تمّ التصريح أو التلويح - ضمن الالتفات إلى عناصر التعريف

- إلى أوصافٍ من قبيل:

١- الهوية الشاهدة والناظرة، غير الفاعلة والمؤثّرة.

٢- الدور القضائي، دون الفتوائي.

٣- النظرة الشمولية والمنظومية، دون الجزئية والانتقائية.

بوصفها خصائص ذاتية للفلسفات المضافة.

ومن خلال الالتفات إلى الفلسفة الأولى، من قبيل: عمومية موضوعها بالقياس

إلى جميع العلوم، ورجوع محمولاتها إلى موضوعاتها، وكونها مقصودة لذاتها، و«إثنية»

براهينها، تتّضح اختلافات الفلسفات المضافة عن الفلسفة العامة والمطلقة.

إن موضوع الفلسفات المضافة هو «الحقول والمنظومات المعرفية أو غير المعرفية»

الخاصة، أما موضوع الفلسفة المطلقة فهو الوجود المطلق. وبذلك تحتفظ الفلسفة العليا

بصفتها «رئيسة العلوم» بالقياس إلى الفلسفات المضافة أيضاً. رغم أن مصبّ البحث في

كلا نوعي الفلسفة (المطلقة؛ والمضافة) هو الأحكام الكلية والعامة، إلا أن

الأحكام العامة تمثّل موضوعاً لذلك النوع الخاص. كما أن كلا نوعي الفلسفة

مدينة في فلسفيّتها إلى الاتجاه والأسلوب والمنهج العقلاني، وإنّ هذه الصفة مشتركة

بين أنواع الفلسفة.

إن الفلسفات المضافة تختلف عن «العلوم المضافة»، من قبيل: علم الاجتماع

المعريف، وعلم الاجتماع الديني، وعلم الاجتماع السياسي. ففي «العلوم المضافة»

بمقتضى علميّيّتها تتمّ دراسة المضاف إليه بشكلٍ تجريبي وجزئي، وإنّ قضاياها

تكون من نوع «إذا...، وعندها...»، بمعنى أنها ناظرة إلى اكتشاف ووصف العلاقات

القائمة بين الظواهر، رغم أن بعض المسائل قد تبحث في الفلسفة المضافة إلى

موضوع، وفي علم ذلك الموضوع أيضاً، كما هو الحال بالنسبة إلى مسائل من قبيل:

ماهية الحقوق، والنسبة القائمة بين الحقوق والأخلاق، وأقسام الحقوق، ومناشئ

ومصادر الحقوق، وما إلى ذلك، حيث تبحث في «فلسفة الحقوق»، وفي «علم الحقوق»

أيضاً. وهذا الأمر يحصل أحياناً بسبب الخلط بين مسائل العلوم، ولذلك يجب تجنّبها،

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

وأحياناً يتم إدراج ويبحث مسألة - بلحاظ الاختلاف في الحيثية والأسلوب والاتجاه والغاية أو جهة أخرى - في حقلين، وهذا بطبيعة الحال لا مانع منه، بل لا يمكن اجتنابه. إن الفلسفات المضافة ليست حصيلة بسط رؤوس العلوم الثمانية؛ لأن النسبة المنطقية القائمة بين مسائل الفلسفات المضافة وبين رؤوس العلوم الثمانية هي نسبة العموم والخصوص من وجه؛ فإن مسائل من قبيل: دراسة الجذور التاريخية لعلم من العلوم، والكلام عن المؤسس والمدون لها، والشخصيات البارزة فيها، وتسميتها، وطرق تعليمها تدرج ضمن الرؤوس الثمانية، بيد أن هذا النوع من المسائل؛ حيث يكون له صبغة تاريخية، لا يمكن طرحه بوصفه جزءاً من المباحث الذاتية للفلسفات المضافة. ومن ناحية أخرى فإن مباحث من قبيل: طبيعة القضايا في العلم المضاف إليه، والمقدمات المعرفية وغير المعرفية المؤثرة في المضاف إليه، وأسباب وأنواع تطورات العلم في الفلسفات المضافة، تخضع للفحص والدراسة، ولكنها لا تعد جزءاً من مباحث رؤوس العلوم الثمانية أبداً^(١٧). والأهم من ذلك أن الرؤوس الثمانية تتحصر مهمتها في بيان المسائل العامة ومقدمات العلوم، في حين أن المضاف إلى الفلسفات المضافة ليس من العلوم دائماً، إن الفلسفات المضافة إلى الأمور (أو الوجودات المنظومية) تؤلف مجموعة كبيرة من الفلسفات المضافة.

ثانياً: موضوع ومساحة الفلسفات المضافة —

إن موضوع الفلسفة المضافة أحياناً هو العلوم؛ وأحياناً أخرى يكون موضوعها من غير العلوم. إن مرادنا من العلم هنا ليس هو ما يعبر عنه في الإنجليزية بـ (Science)، أو مجرد العلوم الحقيقية فقط، بل المراد هو مجموع المسائل المعرفية والمعارف المنظومية.

إن الأمور والحقول الأخرى (غير العلوم) إنما تكون متعلقاً للفلسفة، وتستدعي بلورة واحدة من الفلسفات المضافة، عندما يتم بسط مسائلها إلى الحد الذي يكون البحث والفحص العقلاني بشأن أحكامها العامة من الناحية الكمية والكيفية قد بلغ مرحلة الانتظام في إطار علمي.

وهنا نؤكد على أن مساحة الفلسفات المضافة عبارة عن مسائل كلّ مضاف إليه يتمنّع بإمكانية الدراسة العقلانية، وإن القراءة العقلانية لتاريخ وتطور العلوم أو الأمور تشكل جزءاً من الفلسفة المضافة لتلك العلوم والأمور. ورغم أن بعض المباحث التاريخية قد تمّ تصوُّرها ضمن مباحث الفلسفات المضافة^(١٨) فإنّه لا يمكن اعتبار مطلق دراسة التاريخ وتاريخية الموضوع دراسةً فلسفية.

ثالثاً: بنية ومسائل الفلسفات المضافة

إن الفصول المكوّنة لبنية كل فلسفة مضافة تابعة للمسائل الأساسية لموضوعها. وفي هذه الناحية تكمن أكبر أنواع الاختلاف بين الفلسفات المضافة إلى العلوم والفلسفات المضافة إلى الأمور. وفي تصنيف عامّ يمكن تبويب المسائل التي يمكن طرحها (أو المطروحة) في الفلسفات المضافة ضمن ثلاث مجموعات:

١. المباحث والمسائل العامة والمشاركة بين أنواع الفلسفات المضافة، من قبيل: البحث عن الطبيعة والصفات الذاتية للمضاف إليه.

٢. المباحث والمسائل المرتبطة بفئةٍ خاصة من الفلسفات المضافة، من قبيل: دراسة موقع ومكانة «العلم المضاف إليه» ضمن شبكة العلوم المرتبطة بها؛ والبحث عن ماهية القضايا التي تؤلّف «علوم المضاف إليه» في الفلسفات المضافة إلى العلوم؛ والبحث عن تقنين الظواهر في الفلسفات المضافة إلى الأمور.

٣. المباحث والمسائل الخاصّة والمنحصرة ببعض الفلسفات المضافة، من قبيل: البحث عن الإطلاق ونسبيّة الأحكام الأخلاقية في فلسفة الأخلاق؛ والبحث بشأن الوحي والإيمان وخلود النفس وما إلى ذلك في فلسفة الدين.

وفي ما يلي نذكر بنية بعض الفصول الرئيسية لبعض أنواع الفلسفات المضافة على سبيل المثال. وبين الفلسفات المضافة إلى الأمور ندرج «تنظيم مباحث فلسفة الدين»، وفصول أمّهات مباحث «فلسفة الفقه»، وكذلك «بنية فلسفة الثقافة». وبين الفلسفات المضافة إلى الحقول والعلوم نعمل على تقديم «فهرسة محاور ومباحث فلسفة المعرفة الدينية»، وهي تشمل المحاور ما فوق قسم فلسفة العلوم الدينية أيضاً؛ وأيضاً

بين الفلسفات المضافة إلى العلوم تقدّم «بنية فلسفة علم الفقه».

تنظيم مباحث فلسفة الدين —

إن المراد من الدين هو الصورة الملهمة والمنزلة للمشيئة التكوينية (المتحققة) والإرادة التشريعية (المتوقعة) لخالق وربّ الكون والإنسان. وبعبارة أخرى: إن الدين عبارة عن «مجموعة من القضايا والتعاليم التي ألهمت وأبلغت من قبل مبدأ الوجود والكون والحياة، والتي يكون الاعتقاد والالتزام بها وسيلة لكمال الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة». ونطلق على العلوم التي تعنى بدراسة شاملة للعقلانية الدينية تسمية «فلسفة الدين». وفي فلسفة الدين يتمّ بحث وتحقيق الموارد التالية:

١. ماهية الدين (ومباحث الدين الماهوية): ونبعث تحت هذا الفصل العناوين

التالية:

أ. تعاريف الدين (والتعريف المختار).

ب. جواهر الدين وأصدافه، أو لبّه وقشوره.

ج. رقعة الدين (مساحة الشريعة).

د. كمال الدين وشموليّته وخلوده.

هـ. الإيمان.

و. العبادة.

٢. أهداف الدين.

٣. آليات الدين.

٤. منشأ الدين: ونبعث تحت هذا العنوان موضوعات من قبيل: التصوّرات

النفسيّة، واللغوية، والتاريخية، والاجتماعية وما إلى ذلك. ويتمّ البحث في حقل ظهور الدين، والنزعة الدينية لدى الإنسان، ونظرية المشيئة الإلهية، والفطرة الإنسانية.

٥. التعددية الدينية (مسألة وحدة وتنوّع الأديان).

٦. معرفة الدين: وفي هذا الفصل نبعث ونحقق في المسائل التالية:

أ. إمكان فهم الدين.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

- ب - المنهج في فهم الدين.
- ج - لغة الدين (الوحي)، ولغة الدين (لغة الكلام عن الله).
- د - مصادر ومستندات معرفة الدين.
٧. نسبة الدين وعلاقته بكل من الفلسفة والعرفان والأخلاق والعلم والثقافة والفن والتاريخ والحضارة وما إلى ذلك.
٨. تاريخ أمّهات المدّعيّات الدينية: وفي هذا البحث يجب أولاً التحقيق والتعمّق في «إثبات المعتقدات الدينية»، و«مفهومية القضايا الدينية»، والانتقال بعد ذلك إلى العناوين التالية:
- أ. الله (المفهوم، وأدلة الإثبات والنفي). وتعتبر هذه المسألة من أهمّ مسائل فلسفة الدين، وأوسعها رقعةً.
- ب - الصفات.
- ج - الشرور والنقص (مسألة العدل، وحكمة الله، والغاية من الحياة، والنظام الأحسن).
- د - الخلق وطريقة ظهور الوجود (ومسألة المبدأ).
- هـ - المجرّد والمادّي.
- و - الوحي والنبوة والتجربة الدينية.
- ز - الإعجاز.
- ح - مفهوم الحياة.
- ط - الاختيار.
- ي - الشعائر والآداب والمناسك الدينية.
- ك - المصير والنظام الأخلاقي في العالم (ومسألة نهاية التاريخ).
- ل - خلود النفس.
- م - المعاد (السعادة والشقاء الأبدي).
- ومن الجدير بالذكر:
- أ. هناك بعض العناوين ذكرت في الفهرسة استطراداً، أو من باب تكميل

المباحث الرئيسية لفلسفة الدين (بالالتفات إلى التعريف المختار)؛ وبعضها ذكر تناغماً مع أصحاب النزعة التقليدية في هذا العلم.

ب - على الرغم من إمكانية طرح مسائل في فلسفة الدين على سبيل التطفل، من قبيل: حاجة الإنسان إلى الدين، وتوقعات الإنسان من الدين، وأسباب الإقبال على الدين أو الإعراض عنه، وما إلى ذلك، بيد أن صلة هذه الأبحاث بمعرفة الإنسان وعلم النفس وعلم الاجتماع وتاريخ الأديان أشد.

ج - إن الكثير من المسائل المتقدمة تعدّ في بعض الاعتبارات من مسائل فلسفة الدين، وفي اعتباراتٍ أخرى من مسائل العلوم ذات الصلة بفلسفة الدين. ومن هنا - ضمن لحاظ التفاوت الحيثي - لا بُدّ من الرضوخ إلى نوع من الخلط الصوري في مسائل العلوم ذات القرابة والصلة فيما بينها.

د - إن موضع طرح المسائل الخاصّة بالأديان، من قبيل: «التثليث، وتجسيد الله»، يقع ضمن العلوم الدينية المقارنة أو الكلام الخاصّ لكلّ دين.

بنية فلسفة الثقافة —

إن البنية والتركيبية والرؤية والسلوك المنسجم والمتناغم في مهد الأرض، وعبر الشريط الزمني المحدد الذي يضمّ الطبيعة والهوية القائمة والمتحقّقة لطيف من الناس، هي ما أُطلق عليه اسم «الثقافة». من هنا فالذي نراه دراسة للثقافة هو في حقيقته ملحق بـ «المعرفة الإنسانية». وبعبارةٍ أخرى: إن الثقافة تعني عالم الحياة غير الميتافيزيقية لمجموعة من الناس، وكأنّ القول بأن الإنسان بلا ثقافة، أو الثقافة بلا إنسان، أمرٌ فاقد للمعنى.

إن عالم حياة الناس من التعقيد والتداخل وكثرة الأضلاع والأبعاد والأطراف بحيث يقع بحث معرفة الإنسان وعالم الحياة الماديّة والطبيعية، والبحث ما فوق العقلاني لأحكام الثقافة، على عاتق فلسفة الثقافة. ولذلك فإنّ البنية العامة لفلسفة الثقافة ستكون على النحو التالي:

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

١. ماهية الثقافة:

أ. منهج معرفة البحث الثقافي.

ب. تعاريف الثقافة.

ج. التعريف المختار.

٢. أسس وعناصر الثقافة (بحثٌ إجمالي على أساس التعريف المختار):

أ. الخصائص الذاتية والعرضية للثقافة.

ب. نقد ودراسة نظريات الثقافة.

٣. أنواع الثقافات:

أ. الخصائص المقسّمية والقسمية للثقافة.

ب. تبويب وتصنيف الثقافات، وخصائص كلّ واحد منها (من باب المثال:

الثقافة العامة والثقافة الخاصة، والثقافة الدينية والثقافة العلمانية، والثقافة الطبيعية

والثقافة المتخلّفة، والثقافة المترقيّة والجيدة والثقافة المنحطّة والسيّئة، وما إلى ذلك).

٤. مصادر الثقافة:

أ. مسار تبلور الثقافة.

ب. خصائص الإنسان والدين والتصورات البشرية والوطنية والقومية والإقليمية

والعلمية وما إلى ذلك بوصفها مصادر للثقافة.

٥. انسجام وقانونية الثقافة.

٦. رقيّ الثقافة وانحطاطها:

أ. الثابت والمتغيّر في الثقافة.

ب. مفهوم الانحطاط والرقيّ.

ج. أسباب الرقيّ والانحطاط.

٧. آليات الثقافة.

٨. النسبة والعلاقة بين الثقافات:

أ. التباين أو الترابط؟

ب. المواجهة أو التعاطي؟

ج - العلاقة الخطيئة: التوالي والتوالد؟

٩- نسبة وعلاقة الثقافة مع المقولات الأخرى، التي تكتسب معناها ومفهومها من خلال وجود وظهور الإنسان، من قبيل: معرفة الإنسان؛ المجتمع؛ الوراثة؛ البيئية؛ الدين؛ الحضارة؛ التاريخ؛ الحكمة والفكر؛ العلوم؛ التقنية؛ الفن؛ السياسة؛ الاقتصاد؛ الحقوق؛ التربية؛ الأعراف والعادات والتقاليد؛ وما إلى ذلك.

١٠- أوصاف الثقافة وأحكامها:

نشير في ما يلي إلى بعض صفات الثقافة وأحكامها - على سبيل المثال :-

١- الانتظام والانسجام.

٢- الاختلاط وكثرة الأبعاد والأجزاء.

٣- التعقيد وتعدد الطبقات والأطراف.

٤- الحضور المشاع والانسيابي في صلب كل ما يكون له مفهوم من خلال وجود

وظهور الإنسان.

٥- المسار (التسلسل الحلقي: ولادة وحياة وزوال الثقافة، ورقبها وانحطاطها،

وتقدمها وفتورها).

٦- التطور والتخلف (يقاس هذا الوصف بمعايير من قبيل: الجدوائية، أو

الانسجام وعدم الانسجام مع ما فوق القيم).

٧- الخلوص وعدم الخلوص، والشفافية والتشويش (يمكن طرح هذا الوصف

من خلال مقارنته ونسبته إلى الجوهر الأساس المكوّن لأيّ ثقافة).

٨- التأثير والتأثر (الانتاجية والاستهلاكية بالمقارنة إلى المقولات التي ورد ذكر

بعضها ضمن المحور التاسع، والكينونة العصرية والمصرية، والصيرورة العصرية

والمصرية).

٩- المسار والصيرورة الدائمة.

محاور وأبحاث فلسفة المعرفة الدينية —

نطلق مصطلح المعرفة الدينية على «حصيلة البحث الموجه من أجل اكتساب

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

معرفة الدين». إن نسبة المعرفة الدينية إلى واقع الدين هي ذات نسبة العلم إلى المعلوم بالذات. إن المباحث الأساسية في المعرفة الدينية عبارة عن:

١- ماهية المعرفة الدينية:

أ. دراسة طبيعة وصفات ظاهرة المعرفة الدينية بشكلٍ مطلق.

ب . حيث قدّمنا منظومة خاصّة لكشف وفهم الدين (منطق الديالكتيك الديناميكي لاكتشاف القضايا والتعاليم الدينية) فإننا نقول بتعريفٍ خاصٍّ للمعرفة الدينية؛ فإن خصائص المعرفة الدينية المنبثقة عن المنطق المذكور يمكن أن تكون مختلفة عن المعرفة الدينية بالمعنى المقبول لدى بعض المعاصرين. ومن هنا يمكن لبيان خصائص المعرفة الدينية - المستخلصة من تطبيق النموذج المقترح من قبلنا في أسلوب كشف وفهم الدين - أن يُعتبر فصلاً مستقلاً عن المحور المتقدّم أيضاً. ونحن نتوقّع للمعرفة الدينية المنبثقة عن المنطق المقترح من قبلنا خصائص، من قبيل:

١- المنهجية.

٢- الأسس المدركية والاحتجاجية.

٣- التطابق الأقصى للفهم مع واقع الدين وإمكان تفسيره العيني.

٤- الانسجام والتنظيم.

٥- المرونة والقابلية على التطابق.

٦- القابلية على التكامل.

٢- تكوّن المعرفة الدينية:

أ. دراسة مسار تكوّن المعرفة الدينية.

ب . تحليل وتفكيك أنواع المبادئ ذات التأثير في تكوّن المعرفة الدينية.

٣. معرفة الأنواع التطبيقية للأساليب والطرق الهامّة لتحصيل المعرفة الدينية:

وذلك من خلال الدراسة الاستقرائية لمشارب ومناهج اكتشاف وفهم الدين، والتبويب الطولي والعرضي لهذه المشارب والمناهج.

٤- تحوّل المعرفة الدينية:

أ. البحث الاستقرائي لأسباب وأنواع التحوّل في المعرفة الدينية.

ب. التقييم العقلاني لـ «نظريات التحول» (النظريات التي تسعى إلى بيان أسباب ومسار التحول في المعرفة الدينية).

ج. بيان النظرية المختارة.

٥. تجاوز المعرفة الدينية:

أ. تعيين موانع اكتشاف الدين وفهم المدارك الدينية، والعناصر غير المحققة الدخيلة في تكوّن وتحول المعرفة الدينية.

ب. دراسة الأساليب والمعايير المميّزة للغث من السمين في المعرفة الدينية.

٦. القيمة المعرفية للمعرفة الدينية: وذلك من خلال دراسة حجم كشف المعرفة

الدينية للواقع، وتحديد نسبة المعرفة الدينية إلى حقيقة الدين.

٧. هندسة المعرفة الدينية: من خلال التقسيم الثلاثي أو الرباعي أو الخماسي

لرقعة الدين، ودراسة مبنى ومنطق تبويب القضايا والتعاليم الدينية في إطار الأنظمة المعرفية المنسجمة.

٨. نسبة وعلاقة المعرفة الدينية إلى العلوم والمعارف الأخرى.

٩. النواقص والضرورات الراهنة في المعرفة الدينية.

١٠. ظهور معطيات فلسفة المعرفة الدينية في منطق اكتشاف وفهم الدين،

ومسار التطوير الديني.

تتويه (١): يمكن للتحقيق الشامل - العقلاني للعلوم المستتبطة من الكتاب والسنة (مع لحاظ المقتضيات الخاصة لكل واحدٍ منها بطبيعة الحال) - أن يتم على هامش فلسفة المعرفة الدينية أيضاً.

تتويه (٢): رغم إدراجنا لفصول فلسفة المعرفة الدينية ضمن عشرة محاور، إلا أن محورين من تلك المحاور يخوضان في مسألتين تعتبران من أهمّ رسائل فلسفة المعرفة الدينية، وأكثرها أصالةً، وهما:

١. «تكوّن المعرفة الدينية»، التي تبحث في دراسة مسار وتحليل وتفكيك أنواع

المبادئ ذات التأثير في تكوّن المعرفة الدينية.

٢. «تحول المعرفة الدينية»، التي ستبحث في الدراسة الاستقرائية واللاحقة

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

لأسباب وأنواع التحوّل في المعرفة الدينية، والتقييم العقلاني لنظريات التحوّل، وتقديم «نظرية التحوّل» المطلوبة.

إنّ هاتين المسألتين هما من أهمّ المباحث التي يتمّ طرحها وبيانها تحت عنوان فلسفة المعرفة الدينية، بل حتّى مبحث «ماهية المعرفة الدينية»، أي دراسة طبيعة وصفات المعرفة الدينية، يمكن اتخاذها واصطيادها من هذين المحورين. وإنّ بحث «تجاوز المعرفة الدينية» وبحث «القيمة المعرفية للمعرفة الدينية» يعتبران بدورهما من متفرّعات هاتين المسألتين.

بنيّة فلسفة الفقه —

كان لكلمة الفقه منذ القدم (وأحياناً في مراحل مختلفة) إطلاقات واستعمالات متنوّعة، ومنها:

١. **الشرعية بالمعنى الأعمّ:** الفقه الأكبر، والمعرفة الدينيّة، ومجموع القضايا والتعاليم المقدّسة المستحصلة من خلال البحث وتطبيق المدارك، والأدلة الدينيّة المعتبرة. إن الفقه بهذا المعنى يؤلّف الجزء الرئيس من موضوع فلسفة المعرفة الدينية.
٢. **الشرعية بالمعنى الأخصّ:** أحكام الدين العملية. إن فلسفة الفقه بهذا المعنى تشمل مقاصد الشريعة، وأصل «تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية أو مصلحة الجعل»، وكذلك تشمل علل الشرائع، وإثبات العلل، التي هي جزءٌ من فلسفة الدين.
٣. **فقه الدين:** الاجتهاد وعمليات الاستنباط، وفهم الشريعة بالمعنى الأعمّ، أو الشريعة بالمعنى الأخصّ. إن فلسفة الفقه بهذا المعنى تشكّل جزءاً من أسس وقواعد مسار اكتشاف الشريعة.
٤. **الفروع المدوّنة:** الفقه غير الاستدلالي، مجموعة الأحكام المصرّح بها والمستنبطة بشكلٍ منهجي. إن فلسفة الفقه بهذا المعنى - كذلك، مثل التطبيق الأول - تمثّل جزءاً من فلسفة المعرفة الدينية.
٥. **علم الفقه:** العلم بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلّتها التفصيلية. إن فلسفة الفقه إذا أطلقت على أيّ واحدٍ من هذه الاستعمالات الخمسة،

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

ستكون هي غير «فلسفة أصول الفقه»؛ لأن المراد من فلسفة أصول الفقه هو مباني فنّ الاجتهاد، الذي يعتبر جزءاً من فلسفة منطق اكتشاف وفهم الدين. وفي أدبياتنا العلمية المعاصرة في البحث الديني غالباً ما يتمّ توظيف التعبير بـ «فلسفة الفقه» في المعنى الرابع والخامس من الإطلاقات المتقدّمة؛ وهناك مَنْ يريد من التعبير بـ «فلسفة الفقه» المعنى الثالث. وإنّ من الأخطاء الشائعة الخلط بين هذه المعاني الخمسة للفقه وفلسفة الفقه، وكذلك فلسفة أصول الفقه، والخلط بين هذه المسائل الستّة.

وبدافع تنظيم فهرسة لمباحث الفلسفة المضافة إلى الأمور والفلسفة المضافة إلى العلوم في حقل واحد، وكذلك بيان الاختلاف بين فلسفة الفقه وفلسفة علم الفقه - التي يتمّ تداولها وبحثها بين الذين يدعون النظر والتظهير في فلسفة الفقه بشكلٍ مشوّش ومخدوش إلى حدّ كبير - سوف نأتي في ما يلي بشكلٍ مستقلّ، وباختصارٍ، على بيان «فهرست لأهّات مباحث فلسفة الفقه»، و«البنية العامّة لفلسفة علم الفقه». طبقاً لتقسيماتنا وتسميتنا تعتبر فلسفة الفقه مندرجة ضمن الفلسفات المضافة إلى الأمور الاعتبارية، ومن نوع الفلسفات البسيطة، كما تدرج فلسفة علم الفقه في زمرة الفلسفات المضافة إلى العلوم الاعتبارية، ومن جملة الفلسفات المضافة المركّبة والمعرفة من الدرجة الثانية.

فهرسة أهّات مباحث فلسفة الفقه (الشريعة) —

١- مدخل:

- أ. إطلاقات الفقه واستعمالاته.
- ب. نسبة الفقه الخام إلى الفقه المستنبط، وعلم الفقه، والقواعد الفقهية.
- ج. موقع الفقه في هندسة الدين.
- د. منهج اكتشاف الفقه (١). العقلانية الإنسانية المتطرّفة؛ ٢. النزعة الاجتهادية المعتدلة؛ ٣. الاقتصار على النصّ؛ ٤. الانسداد).
- هـ. مفهومية فلسفة الفقه.
- و. الجذور التاريخية لفلسفة الفقه في آراء وتراث السلف.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

٢. قواعد الفقه (الأسس الحاكمة، ومبادئ العزم على اكتشاف التعاليم

الحكومية):

- أ. قواعد معرفة المبدأ (الأسس المنبثقة عن صفات مبدأ الدين).
- ب. قواعد معرفة الإنسان (الأسس المنبثقة عن خصائص المكلف ومفسر الدين).
- ج. القواعد المعرفية (الأسس المنبثقة عن الهوية المعرفية للمدارك والدلالات المعبرة في معرفة الدين).
- د. قواعد المعرفة الدينية (الأسس المنبثقة عن أحكام هوية ذاتية الدين والفقه).
- هـ. قواعد معرفة المتعلق (الأسس والقواعد المنبثقة عن خصائص وصفات الموضوع ومتعلق الأحكام).
- تتويه: يمكن التعرف على مباحث من قبيل: العدالة والفقه، والمصلحة والعقلانية والفقه، والثقافة (العرف) والفقه، والكثير من قواعد الفقه ذات التأثير في استنباط الأحكام الفرعية، وإدراجها تحت عنوان الأسس والقواعد المنبثقة عن المباني المذكورة آنفاً.

٣. مصادر الفقه (والأساليب والقواعد والأدلة الناتجة عن الشواهد والأدلة

المعتبرة):

- أ. الكتب.
- ب. السنة القولية.
- ج. السنة الفعلية.
- د. الإجماع؛ والشهرة المقارنة لعصر المعصوم؛ والشهرة الفتوائية.
- هـ. العقل.
- و. الفطرة.
- تتويه: إن هذا البحث يتقاطع مع مبحث الأسس المعرفية، أو في الحد الأدنى يتعاطى معه بشكل كامل.

٤. معرفة الحكم:

أ. معرفة ماهية الحكم الفقهي، والهوية المعرفية للقضايا الفقهية، ومسألة الحقيقة والاعتبار.

ب. مسار التشريع (من الإنشاء إلى الإنجاز).

ج. أقسام الحكم وتقسيماته.

د. أنواع التقابل بين الأحكام.

هـ. اختلاف القضايا الفقهية عن القضايا الأخلاقية.

٥. معرفة الموضوع:

أ. متعلق الأوامر والنواهي.

ب. أنواع الموضوع.

ج. تبدل الأحكام (الدور الذي يلعبه تطوُّر الزمان والمكان والإنسان في تبدل

الحكم، وبيان أسباب وأنواع التطوُّرات، وظروف وشروط تطبيق الدين وسهمها في تحوُّل الفقه وتطبيقاته).

٦. تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد:

أ. بحث التبعية وعدم التبعية.

ب. إمكان وعدم إمكان اكتشاف المصالح والمفاسد (في مقام التشريع

والتطبيق).

ج. مقاصد الشريعة وغاية الفقه.

د. علل الشرائع.

٧. مساحة وهندسة الفقه:

أ. حدود وحقول الفقه.

ب. الخلوّ وعدم الخلوّ من الحكم (منطقة الفراغ والمساحة المفتوحة من

التشريع).

ج. بنية الفقه (الشمولية والانتظام أو النقص وانعدام التنظيم).

٨. نسبة الفقه إلى:

- الحقوق.
- العرفان.
- الأخلاق.

البنية الفلسفية لعلم الفقه —

١. مدخل:

- أ. مفهوم الفقه والمعرفة الفقهية.
- ب. حول فلسفة علم الفقه (التعريف، والموضوع، والغاية، والبنية، والأسلوب، والاتجاه، والآليات).

٢. ماهية المعرفة الفقهية:

- أ. ماهية علم الفقه.
- ب. الطبيعة والصفات المعرفية للمعرفة الفقهية.

٣. تبلور المعرفة الفقهية، وظهور علم الفقه:

- أ. مسار بلورة المعرفة الفقهية.
- ب. تحليل المبادئ المؤثرة وذات الدور في بلورة المعرفة الفقهية.
- ج. تاريخ علم الفقه.

٤. معرفة مناهج علم الفقه:

- أ. المدارس والمناهج الفقهية، ودورها في تكوين منهج علم الفقه.
- ب. منهج التفقه المطلوب، وعلم الفقه المنشود.
- ج. القيمة المعرفية للقضايا الفقهية المستنبطة من الشواهد والأدلة.

٥. مراحل علم الفقه ومبادئ تطوره وتحوله:

- أ. استقرار أسباب التطور والتحول في المعرفة الفقهية.
- ب. مراحل الفقه، وأنواع التحول.
- ج. التقييم العقلاني لنظريات التحول في المعرفة الفقهية.

د - النظرية المختارة.

٦- موانع فهم الشريعة ومعرفة آفات المعرفة الفقهية:

أ. استقرار الموانع على أساس القواعد والمبادئ الخمسة لاكتشاف الدين.

ب - تقييم معرفة الغث من السمين في المعرفة الفقهية.

٧- فصول علم الفقه.

٨- نسبة وعلاقة علم الفقه بـ:

- علم أصول الفقه.

- علم الفلسفة.

- علم الكلام.

- علم الحقوق.

- علم الأخلاق.

- القواعد الفقهية.

- العلوم الإنسانية.

رابعاً: الأهداف، والفوائد، والمعطيات —

إن الأسلوب والاتجاه العقلاني الشامل للفلسفة المضافة إلى العلوم يكشف عن النواقص والعيوب البنيوية، والانحرافات والنواقص المنهجية، والنقص والخلل البياني، ونقاط الضعف المضموني، والاستطرادات والحشو الزائد، والقصور وعدم الجدوائية، وجميع أنواع نقاط الخلل والعجز في العلم بالمتعلق. كما يكشف عن كمال هذه الأمور والموارد، وجدوائيتها، ودقائقها، وعمقها، وسعتها، واستحكامها وثباتها. وبذلك يتمكن الباحث - من خلال احتوائه على قدرة المواجهة الواعية والناقدة والفاعلة - من إعادة النظر وتصحيح وإصلاح وتجديد وإعادة تهذيب وتنقيح وإعادة صياغة وتنسيق، بل وتكميل مباحث المضاف إليه، وحتى إعادة ترتيب عناصرها بشكلٍ مختلف أحياناً، والعمل على تنظيم وتأسيس العلوم الجديدة، وهذا يؤدي بدوره - لا محالة - إلى توسيع رقعة وحدود المعرفة.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

كما أن الفلسفات المضافة إلى الأمور - من خلال إعادة فهم المتعلق، وبيان وتوجيه تاريخ المضاف إليه، وتحليل ونقد طبيعته وصفاته - تؤدي إلى بسط البصيرة، واتساع أفق ومقدرة المحقق، وتمنحه إمكانية مواجهة الواعية والفاعلة في تعاطيه مع مسائل متعلق الفلسفة المضافة، واستخدامها في سياق النوايا والاحتياجات الإنسانية. إن هذه المعطيات والنتائج عندما يُنظر إليها بوصفها من الأمور السابقة تعتبر غايةً وغرضاً للفلسفات المضافة إلى العلوم والأمور، وعندما تُلاحظ بوصفها من الأمور اللاحقة، ومن معطيات التحقيق، تعتبر من الفوائد والثمار المترتبة عليها.

خامساً: المنهج والاتجاه —

إننا نطلق تسمية منهج التحقيق على «أسلوب تصنيف وبسط المعلومات والأدلة في مقام الجمع والحكم؛ للرد على الخصم أو إثبات المدعى»، من قبيل: المنهج التجريبي الحسي، والمنهج العقلي الحدسي، والمنهج العقلي النصي. وإن كل منهج يتبلور من خلال تنظيم مجموعة من القواعد والأدلة المتسائخة، والتي تدرج تحت صنف واحد. ونطلق تسمية اتجاه التحقيق على «التوجه الناشئ عن قصد المحقق في مقام البحث والبيان». إن اتجاه التحقيق يتطلع إلى واحد من الوجوه الثلاثة التالية: التوصيف والتقريب؛ والتحليل والتقييم؛ والتوصية والاقتراح. وإن النقد والحكم يمثل بدوره جزءاً من اتجاه التحليل أيضاً.

إن منهج وأسلوب الفلسفات المضافة إلى العلوم والأمور هو أسلوب عقلي حدسي، رغم أنه - وكما هو الحال في سائر أنواع الفلسفات - يُستفاد أحياناً في الفلسفات المضافة في مقام الجمع من الأساليب التجريبية أيضاً.

إن اتجاه الفلسفات المضافة تحليلي ونقدي أيضاً، رغم أن تحقيق الفلسفة المضافة لتحسين العلم بالمتعلق إنما يعمل على التوصيف والاقتراح في إطار الأبحاث والهوامش، وليس في جوهرها ولبها. ويبدو أن الذين يتصورون أن الاستدلال في الفلسفات المضافة هو الأعم من البرهان العقلي والنقلي والتاريخي^(١٩) إنما يخطئون الطريق.

سادساً: الأنواع —

تنقسم الحكمة - (على الإطلاق، ومع شيءٍ من التسامح طبعاً) على أساس المعايير والحيثيات المختلفة - إلى أقسام وأنواع مختلفة، وهي:

١. من الناحية التاريخية تنقسم إلى: سحيقة؛ وقديمة؛ ووسيطه؛ ومعاصرة؛ وجديدة.

٢. من الناحية الجغرافية إلى: شرقية؛ وغربية، وكذلك إلى: صينية؛ وهندية؛ وإيرانية؛ وأمريكية؛ وأوروبية، وكذلك إلى: يونانية؛ وإيطالية؛ وألمانية؛ وفرنسية؛ وإنجليزية؛ وما إلى ذلك.

٣. من الناحية الانتمائية إلى: دينية وإلهية؛ وغير دينية وعلمانية، وكذلك إلى: إسلامية؛ ومسيحية؛ ويهودية؛ وبوذية؛ وما إلى ذلك.

٤. من ناحية الاتجاه والمنهج إلى: مشائية؛ وإشراقية؛ ورواقية؛ ومزدوجة، وكذلك إلى: عقلية؛ وتجريبية.

٥. من الناحية المعرفية إلى: يقينية؛ ونسبية؛ وتشكيكية، وكذلك إلى: واقعية؛ ومثالية؛ وما إلى ذلك.

٦. من الناحية الوجودية والنظرية التي تشكّل المنظومة والبنية إلى: الأصالة الوجودية؛ والأصالة الماهوية.

٧. من الناحية الغائية أو العملانية إلى: انتزاعية؛ وعملية.

٨. من ناحية الرقعة والمساحة إلى: الحكمة النظرية، وأقسامها الثلاثة؛ والحكمة العملية، وأقسامها الثلاثة.

٩. من ناحية المتعلق والموضوع إلى: ما وراء الطبيعة؛ والطبيعية، أو ما بعد الطبيعة؛ والطبيعيات.

١٠. ومن حيث ملاك شمولية وجامعية الموضوع وجزئية واختصاص المتعلق إلى: مطلقة؛ ومضافة^(٢٠).

كما تنقسم الفلسفات المضافة - التي هي جزءٌ من التقسيم الأخير - باعتبار ماهية وهوية المضاف إليها إلى أقسام متنوعة؛ لأن «المضاف إليه» ومتعلق الفلسفات

المضافة تارةً هو العلوم الحقيقية والاعتبارية؛ وتارةً هو الأمور الحقيقية والاعتبارية. وإن «علوم المضاف إليه» تارةً تكون من سنخ المعرفة من الدرجة الأولى، من قبيل: «العلوم الخاصة»، مثل: علم الفيزياء؛ وتارةً أخرى من نوع المعرفة من الدرجة الثانية، من قبيل: «فلسفة العلم»، و«فلسفة الفلسفة».

كما أن أمور المضاف إليه تارةً تكون من سنخ المعرفة، من قبيل: «الوحي» و«المعرفة»؛ وتارةً أخرى من المقولات العامة غير المعرفية، من قبيل: الفن، والحقوق. كما أن علوم وأمور المضاف إليه تارةً تكون حقيقية؛ وأخرى اعتبارية. وإن هذه الاختلافات الماهوية تصبح منشأً لتتويع الفلسفات المضافة.

يمكن تسمية الفلسفة المضافة إلى الأمور غير المعرفية بـ «الفلسفات المضافة البسيطة». وتدرج فلسفة الاجتماع، وفلسفة الفن، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الحضارة، وفلسفة الحقوق، وفلسفة الاقتصاد، وفلسفة السياسة، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة التربية، وفلسفة اللغة، وفلسفة التكنولوجيا، ضمن الفلسفات المضافة البسيطة.

كما يمكن تسمية الفلسفات التي يكون موضوعها المعرفة من الدرجة الأولى بالقياس إلى النوع المتقدم (البسيط)، وكذلك بالقياس إلى «الجهل المركب»، بمعنى الجهل بالجهل (وإن هذه المجموعة من الفلسفات المضافة هي من العلم بالعلم)، بالفلسفة «المضافة المركبة». ويتم تبويب فلسفة المعرفة، وفلسفة العلم، وفلسفة العرفان، وفلسفة «العلوم الخاصة»، وما إلى ذلك، تحت الفلسفات المضافة المركبة.

أما الفلسفات المضافة التي تضاف إلى المعارف من الدرجة الثانية فحيث تكون من المعارف من الدرجة الثالثة (إذا راق جعل هذا المصطلح أو التعبير لأرباب المعرفة)، وتعتبر من المعارف المضافة، فيمكن تسميتها بالفلسفات «المضافة المضاعفة». وإن فلسفة فلسفة العلم، وسائر الفلسفات المضافة إلى «الفلسفة المضافة المركبة»، تعتبر من مصاديق هذه الفئة من الفلسفات المضافة. وبطبيعة الحال بالالتفات إلى القول بأن هذه الفئة ليست شيئاً آخر غير العلم بالعلم (والمعرفة من الدرجة الثانية) يمكن إلحاقها بالفلسفات المضافة المركبة أيضاً.

كما يمكن تقسيم الفلسفات المضافة من ناحيةٍ وحيثيةٍ أخرى إلى قسمين:

١. الفئة التي يكون متعلّقتها العلوم أو الأمور الحقيقية، من قبيل: الفلسفة، وفلسفة الوجود^(٢١).
٢. الفئة التي يكون المضاف إليها هو العلوم أو الأمور الاعتبارية، من قبيل: فلسفة علم الفقه، وفلسفة الفقه.

سابعاً: نسبة وعلاقة الفلسفات المضافة بالعلوم المضافة إليها —

هناك نسبةٌ وعلاقاتٌ عامّةٌ بين الفلسفات المضافة بشكلٍ مجموعي إلى الفلسفات المضافة إليها بشكلٍ مجموعي. وهناك لكلّ فلسفة مضافة نسبة وعلاقات خاصة بالعلم بمتعلّقتها، وأحياناً بالعلوم الخاصّة. وقد ذكرنا - على سبيل المثال - النسبة والعلاقات الخاصّة لفلسفة المعرفة الدينية بفلسفة الدين ومنطق فهم الدين ضمن مقالة لنا تحت عنوان: «ضرورة تأسيس...»، منشورة في العدد الثامن والثلاثين من مجلة (قبسات).

وفي ما يلي نكتفي بالإشارة إلى النسبة والعلاقات العامّة بين الفلسفات المضافة ومجموع العلوم المضافة إليها؛ رعاية للاختصار:

بالنظر إلى كون الفلسفات المضافة من العلوم اللاحقة فإنها تأخذ مادتها من العلوم المضافة إليها، وحيث إن هذه العلوم تعتمد القراءات الشاملة فإنها تحكم على متعلّقاتها من خلال الشواهد المتاحة من خلال البحث في طبيعتها وجذورها، وتساعد على بسط وإصلاح وتطوير موقعها من خلال إظهار نقاط الضعف والقوة والجدوائية في المضاف إليه.

ولو دقّقنا في تاريخ العلوم سندرك أنه حتى قبل أن تتكوّن الفلسفات المضافة على شكل علومٍ مستقلّة تكون العلوم المختلفة مدينةً في إصلاحها وتحولها وتكاملها وازدهارها إلى أفكار من جنس الفلسفات المضافة.

ثامناً: إمكان الفلسفات الإسلامية المضافة —

إنّ الذي يستوجب طرح السؤال عن «إمكان الفلسفات الإسلامية المضافة»

أمران، وهما:

الأول: المعضلة العريقة في إسلامية الفلسفة (هل الفلسفة - التي تقوم خصوصيتها الذاتية على الحرية الفكرية - يمكنها أن تكون مقيدة بشيء، بما في ذلك الدين والأيدولوجيا الخاصة؟).

استعداد وقابلية الحكمة والعلوم العقلية الإسلامية على توليد وإنتاج الفروع والحقول المستقلة تحت عنوان الفلسفات المضافة.

الثاني: وهو يبرز عندما نلتفت إلى الفهرست الطويل والعريض لهد الحقل الحكمي. فعندما ذكرنا الأقسام والتقسيمات - وإن على نحو مبثّر ومضطرب - كنا نذكر العشرات من نماذج الفلسفات المضافة. إن الإجابة عن الأمر الأول تحتاج إلى مجالٍ أوسع، ولكن لا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى أمرين، وهما:

أولاً: لقد مضى زمنٌ طويل على التشكيك في إطلاق التمحّض على العلم والمعرفة - حتى بالنسبة إلى العلوم المحضة - فورااء كلّ فلسفةٍ وعلم هناك ما لا يُحصى من التصوّرات المسبقة. وعلى حدّ تعبير الحكماء: «أدلّ دليل على إمكان الشيء وقوعه». وإن الفهرسة المختصرة التي أشرنا إليها آنفاً بشأن تقسيمات وأقسام الفلسفة خير دليل على حقيقة أن الفلسفة متحيّنة ومقيّدة بألاف القيود والحيثيات المعروفة وغير المعروفة، والمعلومة والمكتومة. وإن حياة وحضور الحكمة العريقة والعلوم العقلية الإسلامية الواسعة خير شاهد على إمكان وجواز اتّصاف الفلسفة بالإسلامية، كما أنها تمثّل أكبر برهان على إمكان الفلسفات الإسلامية المضافة.

وثانياً: إنّ ظرفيات الحكمة والعقلانية الإسلامية أوضح من أن يتمّ التشكيك في إمكانية التأسيس للفلسفات الإسلامية المضافة. وفي ما يتعلق بتوضيح هذه الإمكانية يمكن لنا أن نشير في الحدّ الأدنى إلى الموارد التالية:

إن اعتبار الفلسفة علم العلوم، وكونها أمّ العلوم، يقتضي عمق وسعة التراث المعرفي الواصل إلينا من أسلافنا في حقل الحكمة والعقلانية الإسلامية، وحكمة قضايا الدين الإسلامي وتعاليمه. وإنّ غنى وقوام وقوّة العلوم الإسلامية بلحاظ الاتجاه الشمولي والتقييمي بشأن العلوم والأمور الآلية. وبالتالي باعتبار تنوّع المعايير، وإسلامية

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

المعرفة، يمكنها أن تكون تشكيكية أو متعدّدة الوجوه، يمكن للإسلامية أن تحال إلى مصادر أو منهج أو غاية أو آليّة علم أو هوية موضوع ذلك العلم، أو محمولاته.

تاسعاً: ضرورة تأسيس وتوسيع رقعة الفلسفات الإسلامية المضافة —

بالإضافة إلى مقام الثبوت والإمكان هناك الكثير من الأدلّة التي تحرز مقام الإثبات، وضرورة تأسيس وتوسيع رقعة الفلسفات المضافة على أساس الحكمة والعلوم العقلية الإسلامية. وإنّ الأدلّة التالية من الدعائم التي تعبّر عن ضرورة تأسيس وتوسيع رقعة الفلسفات الإسلامية المضافة:

١. الضرورة الملحّة لبسط وتوسيع وتطوير الحكمة الإسلامية في الظروف الراهنة للإسلام والعالم.
٢. ضرورة إخراج الفلسفة الإسلامية من العزلة الراهنة، وجعلها فاعلةً.
٣. ضرورة تحديث الفلسفة الإسلامية، من خلال إعادة تركيبها وتشذيبها بشكلٍ جديد.

٤. وجوب تعزيز الأسس النظرية للعلوم والمعارف الإسلامية.

٥. بالالتفات إلى أن الفلسفة تمنح المرء سعة في الرؤية فإنّ لازم قيام أو تطوير التناغم في هندسة العلوم والمعارف الإسلامية، ولا سيّما في حقل الحكمة العملية، ورفع التعارضات والتشتّات المحتملة فيها، هو الرؤية العقلانية الشمولية إلى العلوم والمعارف الإسلامية.

٦. هناك مَنْ حوّل بعض الفلسفات المضافة - من قبيل: فلسفة الدين - إلى موقع وقاعدة للهجوم على الأسس والمعارف الإسلامية والتقليدية. وهذا يعتبر من التداعيات والتبعات السيئة لتأسيس الفلسفات المضافة على أساس المنطق الصحيح والدقيق.

٧. يحصل الكثير من الخلط والأخطاء العلمية من قبل بعض المعاصرين في حقل بعض الفلسفات الإسلامية المضافة، من قبيل: إطلاق فلسفة الدين على الفلسفة الدينية، والكلام الجديد أو البحث الديني (بالمعنى العام)، ومن قبيل: اعتبار التساوي أو الخلط بين فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة وعلل الشرائع، وبين فلسفة علم الفقه

وفلسفة علم الأصول وفلسفة الاجتهاد. وإن تأسيس الفلسفات المضافة بشكلٍ صحيح ودقيق يؤدي إلى تقليل وتصحيح هذا الخط، ويحول دون هذه الأخطاء.

عاشراً: المصادر—

إن المصدر الأول لتأسيس وتوسيع رقعة الفلسفات الإسلامية المضافة هو الوحي الإلهي المتمثل بالقرآن؛ بوصفه كتاب حكمة ومعرفة. يمكن الحصول على الأسس والقواعد الميتافيزيقية للعلوم والأمور واستنباطها بكل يسر وسلاسة وانسيابية من خلال آيات هذا الكتاب الحكيم. وإن الرؤية العامة والشمولية للوجود والكائنات من رسائل الدين الأساسية. وإن صياغة وشرح أسس الحكمة والمعرفة تمثل جزءاً كبيراً من التعاليم الوحيانية.

والمصدر الثاني هو سنة المعصوم، المتمثلة في أقوال وأفعال المعصومين عليهم السلام بوصفهم الثقل الأصغر، وعدل الثقل الأكبر، ولذلك فإنهم بطبيعة الحال يتمتعون بذات خصائص ومواصفات الثقل الأكبر.

أما المصدر الثالث فيتمثل في استنتاج واستخراج الفلسفات الإسلامية المضافة، بوصفها التراث المعرفي القيم الذي تركه لنا السلف في رقعة العلوم العقلية الواسعة. وبالإضافة إلى العلوم العقلية يمكن للكثير من العلوم النقلية والاعتبارية، وحتى الأدبيات - ولا سيما الأدب الفارسي الثري والقويم - أن يُعاد إحيائها وإخراجها من مكانها، وعرضها على شكل علوم منسجمة ومنظمة ومتناسقة في محافل المعرفة، وجعلها في متناول الجميع.

إن هذه العبارات والتعابير التي جرت من قلبي بشكلٍ مرتجل ومستعجل تحتاج إلى شرح وتفصيل مناسب لا تتسع له هذه العجالة، ولذلك نكتفي بهذا المقدار، ونترك البحث في مسألتين هامتين آخرين، وهما: «منطق التأسيس للفلسفات الإسلامية المضافة»، و«الآفات والضرورات الراهنة للفلسفات المضافة»، إلى فرصةٍ أوسع، لعلّ الله يُحدث بعد ذلك أمراً.

الهوامش

- (١) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه ١: ٦٨؛ حسن معلمي، مجلّة قيسات، العدد ٣٩ - ٤٠: ٩٤ (مقال فلسفه أخلاق).
- (٢) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، مجلّة قيسات، العدد ٣٩ - ٤٠: ١٧٤ (مقال فلسفه إسلامي).
- (٣) انظر: سعيد بهشتي، مجلّة قيسات، العدد ٣٩ - ٤٠: ١٢٢ (مقال فلسفه تعليم وتربيت در جهان امروز)؛ جبرئيلي، مجلّة قيسات، العدد ٣٩ - ٤٠: ١٢٦ (مقال فلسفه علم كلام).
- (٤) انظر: جبرئيلي، مجلّة قيسات: ١٢٦ (مقال فلسفه علم كلام).
- (٥) انظر: المصدر نفسه.
- (٦) انظر: حسن معلمي، مجلّة قيسات، العدد ٣٩ - ٤٠: ١٠٥ (مقال فلسفه أخلاق).
- (٧) لمزيد من التوضيح انظر: علي أكبر رشاد، دين پژوهي معاصر.
- (٨) صدر المتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية ١: ٢٤ - ٣٥.
- (٩) المصدر السابق: ٢٤.
- (١٠) المصدر السابق: ٢٣.
- (١١) المصدر السابق. وربما أمكن القول: «إن هذه الفوائد والثمار من العرفان الذي يوصل الشخص إلى الإنسان الكامل، وهو العالم بما هو عليها، والحكم بوجودها حقيقةً بالبراهين...».
- (١٢) إخوان الصفاء، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ١: ٢٦٧.
- (١٣) الكندي، كتاب الكندي إلى المعتصم في الفلسفة الأولى: ٧٧ (تحقيق: فؤاد الأهواني).
- (١٤) لأن الفلسفة الإلهية هي العلم بأحوال الموجودات المجردة من حيث الوجود... (قطب الدين محمد الرازي، هامش عنوان «النمط الرابع في الوجود وعلله»، كتاب الإشارات والتنبيهات).
- (١٥) يمكن تبرير تصوّر الفلسفة - بطبيعة الحال - بوصفها من الإلهيات المحضة من خلال التعبير والفهم الذي ذكره صدر المتألهين في المظاهر الإلهية، حيث قال: «الحكمة التي هي معرفة الأول، ومرتبته وجوده، ومعرفة صفاته وأفعاله، وأنها كيف صدرت منه الموجودات في البدو والعود...».
- (١٦) لقد أورد صدر المتألهين في الجزء الثالث من الأسفار: ٥٥٥، بعض المعاني أو إطلاقات الحكمة لا بوصفها علماً.
- (١٧) على سبيل المثال: تمّ اعتبار المحاور التالية في شرح حكمة الإشراق محاور للرؤوس الثمانية: «الغرض من العلم، والمنفعة، والسمة، والمؤلف، وأنه من أي علم هو...، وفي أي مرتبة هو، والقسمة، وأنحاء التعاليم. إن مقارنة هذه الفهرسة ببنية وعناوين بعض الفلسفات المضافة، التي سنذكرها في هذه المقالة، تكشف عن الاختلاف بين الرؤوس الثمانية وبين الفلسفات المضافة بشكل واضح.
- (١٨) انظر: سعيد بهشتي، مجلّة قيسات، العدد ٣٩ - ٤٠: ١١٤ (مقال فلسفه تعليم وتربيت در جهان امروز).
- (١٩) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، مجلّة قيسات، العدد ٣٩ - ٤٠: ١٧٩ (مقال فلسفه إسلامي).
- (٢٠) لقد عمد العلامة الشعراني الطهراني، وهو من الحكماء المعاصرين - ضمن تقسيمه المنطقي للفلسفة - إلى الإشارة لبعض الفلسفات المضافة، وإن لم يكن ذلك منه بشكل واضح ومقصود. وقد

نقل الأستاذ الشيخ حسن زاده الأملي هذا الفهم والتقسيم في الجزء الثاني من كتابه «ألف كلمة وكلمة»، تحت الكلمة رقم (٢٧١)، وإن نقل نص بيان العلامة الشعراني هنا لا يخلو من الفائدة؛ إذ يقول: «...إن الفلسفة تبحث في كل مسألة يمكن البحث فيها، وموضوعها هو الموجود المطلق، بمعنى كل موجود. وحيث ينقسم الموجود إلى ثلاثة أقسام ستنقسم الفلسفة بدورها إلى ثلاثة أقسام أيضاً: الأول: الموجود المجرد، أي الموجود غير المادي، والذي ليس له امتداد جسماني، ولا يحل في مكان، ولا يمكن الإشارة له إشارة حسية، من قبيل: علّة العلل الذي خلق كل شيء، ومنح الحياة للوجود. وإن العلم الذي يبحث في هذا الموضوع هو علم «ما وراء الطبيعة»، أو العلم الإلهي. الثاني: الموجود المادي، بمعنى الأجسام التي نشاهدها، أو التي تتجلى آثارها لنا، والتي تقع في مكان. وهذا هو قسم «الفلسفة الطبيعية».

الثالث: الإنسان، والمراد منه معرفة النفس الناطقة وخواصّها. وهو وإن كان لا يخرج عن القسمين الأولين، ولكن لأهميته البالغة يستحق أن يُبحث بشكل مستقل. ويقول الفلاسفة: إن في النفس ثلاث خصائص، وهي: **أولاً:** إنها تستطيع التفكير، واكتشاف النتائج المجهولة في العلوم. **ثانياً:** إنها تستطيع بذل الجهد في الصناعات البديعة والفنون الجميلة، وأن تجترح فيها العجائب، من قبيل: فن الرسم، والخط. **ثالثاً:** إنها تدرك حُسن الأعمال والأفعال وقبحها، وتختار لنفسها الأخلاق والأفعال الحسنة، وتجتنب القبائح.

وإن العلم الذي يبحث في الخصيصة الأولى هو علم المنطق؛ والعلم الذي يبحث في الخصيصة الثانية هو علم الجمال؛ والعلم الذي يبحث في الخصيصة الثالثة هو علم الأخلاق. هذه هي الخصوصيات التي يتمتع بها الإنسان في حال الانفراد، وأما عندما ينخرط في سلك جماعة من الناس سوف تتخذ العلاقة والارتباط فيما بينهم قواعد خاصة، ويتمّ البحث بشأنها في علم الاجتماع، من قبيل: ما هي أسباب رقيّ الشعب أو انحطاطه؟ وما هي أسباب اتحاد أفرادهم؟ وما إلى ذلك. وفي ما يتعلّق ببحث سلوك أفراد هذه الجماعة تجاه بعضهم بعضاً هناك علم آخر، وهو علم القانون والفقه. وعليه تنقسم الفلسفة إلى ثمانية أقسام، وهي: ١. ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي؛ ٢. الحكمة الطبيعية؛ ٣. علم النفس؛ ٤. المنطق؛ ٥. علم الجمال؛ ٦. علم الأخلاق؛ ٧. علم الاجتماع؛ ٨. فلسفة «القانون».

(٢١) لو قلنا بأن فلسفة الوجود هي ذاتها الإلهيات بالمعنى الأعمّ - كما يتمّ التعبير بذلك أحياناً - ستكون فلسفة الوجود هي «الفلسفة المطلقة»، وإلا كانت مندرجةً في زمرة الفلسفات المضافة.

فلسفة الفلسفة الإسلامية

د. الشيخ عبد الحسين خسرو پناه (*)

ترجمة: حسن العاشمي

مدخل —

تعتبر الفلسفة من الخصائص التي تميّز الإنسان عن غيره؛ إذ يقول أرسطوطاليس: جميع الناس ينزعون بطبيعتهم إلى المعرفة، والدليل على ذلك شدة تمسّكنا بحواسنا. صحيح أن الحيوانات تتمتع بالقوى الإدراكية الحسيّة أيضاً، ولها حظها النسبي من الذاكرة والتجارب المتواضعة، إلا أن الإنسان يمتاز منها في حياته باعتماد الصناعة والاستدلال والتعقّل. إن التجربة تعني معرفة الأفراد والمصاديق، وهي معرفة لا تتضمن معرفة العلة، بيد أن الصناعة تعني معرفة الكليات، وتتضمن معرفة العلة^(١). لا يقتصر عدم إطلاق الحكمة والفلسفة على المعلومات الحسيّة والتجريبية فحسب، بل لا بُدّ من عدم اعتبار أنواع الفنون والصناعات من الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة أيضاً. إن الفلسفة علمٌ يتعاطى مع العلل والمبادئ الأولى - سواءً في ذلك العلل الوجودية والمعرفية -، ولذلك فهي تبحث في جميع الحقائق الكليّة والعامّة، من قبيل: أصل الوجود، ووجود المعرفة، ووجود النفس، ووجود الله، وعوالم الوجود، والوجود الاعتباري، وغيره.

إن الفلسفة لم تعد اليوم مجرد علم، بل إنها تحكي عن علوم ومذاهب وانتماءات متنوّعة. ونحن في هذه المقالة نسعى إلى بيان الفلسفة الإسلامية من خلال رؤية من الدرجة الثانية:

(*) أستاذ جامعيّ، وعضو الهيئة العلميّة في مركز الدراسات الثقافيّة - قسم الفلسفة والكلام. له مؤلّفات عديدة في فلسفة الدين والكلام الجديد.

١. فلسفة الفلسفة الإسلامية —

وهي عبارة عن العلم الشامل للفلسفة الإسلامية والتوجّهات. وموضوع هذا العلم الشامل عبارة عن: الفلسفة الإسلامية والاتجاهات المشائية والإشراقية والصدراية، وما توصلت إليه الشخصيات البارزة في الحكمة الإسلامية.

إن المنهج العامّ لتحقيق في فلسفة الفلسفة الإسلامية يحصل من خلال الأسلوب الهرمنيوطيقي، وفهم النظريات والاتجاهات والمعطيات والنماذج الفلسفية. وأمّا في مقام أسلوب التحقيق فإن مسار هذا البحث سيكون وصفيًا وتعليقيًا وتحليليًا واستدلاليًا ونقديًا.

وإن اتجاه فلسفة الفلسفة الإسلامية في مقام جمع المعلومات تاريخي - تقريرية، وفي مقام الحكم والتحليل معرّي.

إن غاية وهدف هذا العلم هو وصف وتحليل مدارس ومذاهب الفلسفة الإسلامية، وتقييم وكشف نقاط ضعفها وقوتها. وإن هذا الهدف يتمّ في إطار الالتفات إلى جدوائية ودور الفلسفة في حقل الإلهيات والعلوم والفلسفات المضافة والثقافة والفنّ، وتطبيق الفلسفة وتطويرها بما يتناسب والحاجة المعاصرة للعالم والآخرة، والحياة الماديّة والمعنوية، والفردية والاجتماعية. وفي نهاية المطاف يتمّ تقديم بنية ومنظومة جديدة مقترحة للفلسفة الإسلامية. وبعبارة أخرى: إن الهدف النهائي لفلسفة الفلسفة الإسلامية عبارة عن اكتشاف وتقديم بنية منظّمة للفلسفة الإسلامية، تتمتع بالخصائص التالية:

أ. أنّصافها بالفلسفة، وتمتّع جميع مسائل الفلسفة الإسلامية بالمنهج العقلي.

ب. أنّصافها بالإسلامية، بمعنى التناغم بين المسائل الفلسفية والتعاليم الإسلامية، أو - في الحد الأدنى - عدم مخالفتها للإسلام بشكل صريح.

ج. الجدوائية والحدّات، بمعنى اضطلاع الفلسفة الإسلامية بدورها في الإلهيات والعلوم والفلسفات المضافة والثقافة والفنّ، وغيرها من احتياجات الإنسان المعاصر. إن هذه المنظومة، علاوة على العلاقات المنسجمة للمسائل، وتعيين حدودها، يجب أن تحدّد الموضوع الأصلي للنظام الجديد.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

٢. بيان المفاهيم —

لكي نفهم المسائل المذكورة آنفاً لا بُدَّ من بيان وشرح الألفاظ الرئيسة في الفلسفة الإسلامية، من قبيل: أسلوب ومنهج التحقيق، والاتجاه، والمعطيات، بشكلٍ شامل.

أ. منهج التحقيق —

إنَّ منهج التحقيق^(١) بالمعنى العامّ عبارة عن جمع المعلومات بشأن نظريةٍ ما، وتوصيفها، والحكم بشأنها، وفهمها. يُطلق على القسم الأول من منهج التحقيق بالمعنى العامّ مصطلح فنّ التحقيق. ويتمّ تقسيمه إلى: الميداني؛ والمكتبي. ويتمّ تقسيم الميداني إلى: تحقيقي؛ وتقييمي؛ وإحصائي.

ويُطلق على القسم الثاني من منهج التحقيق بالمعنى العام، أي وسيلة التوصيف والحكم والفهم، مصطلح منهج التحقيق بالمعنى الخاصّ. ويتمّ تقسيمه بمختلف اللحاظات إلى أقسام متنوّعة، حيث يتمّ تقسيم منهج التحقيق بالمعنى الخاصّ، في مقابل فنّ التحقيق، بلحاظٍ أوّل إلى: المنهج التوصيفي؛ والمنهج التعليلي؛ والمنهج التحليلي؛ والمنهج الاستدلالي؛ والمنهج النقدي.

يعمل المنهج التوصيفي على تقرير النظرية أو الظاهرة.

ويعمل المنهج التعليلي على بيان أسباب وعلل ظهور النظرية.

ويعمل المنهج التحليلي على اكتشاف مقدّمات ولوازم النظرية.

ويعمل المنهج الاستدلالي على إثبات المعتقد والمتبنّى.

ويعمل المنهج النقدي على الحكم بشأن النظرية (الاكتشاف، والمطابقة مع

الواقع وعدم المطابقة معه).

إن المنهج الاستدلالي هو وسيلة تحويل المتبنّى إلى متبنّى صادق ومبرّر ومستدلّ،

وهو الذي يقبل التقسيم إلى: أدوات عقلية؛ وتجريبية؛ ونقلية (الأعمّ من التعبّدية

والتاريخية والحضورية).

وإن المنهج التعليلي عبارة عن بيان علل وعناصر ظهور نظرية ما، من قبيل: العناصر التحفيزية؛ والميكانيكية؛ والتنظيمية؛ والإلهية؛ والاجتماعية؛ وما إلى ذلك. كما يتم تقسيم منهج التحقيق بالمعنى الخاص بلحاظ آخر إلى: المنهج الهرمنيوطيقي؛ ومنهج علم الظواهر؛ والمنهج البنيوي؛ والمنهج الحوارية. ومن الجدير بالذكر أن المناهج التوصيفية والتعليلية والتحليلية والاستدلالية والنقدية هي وسائل تضمن الهوية المعرفية والدفاعية للنظرية. في حين أن المناهج الهرمنيوطيكية وعلم الظواهر والبنيوية والحوارية تمثل وسائل للوصول إلى هوية النظرية في ما يتعلق بالتفهم والتفاهم.

يجب على فلسفة الفلسفة الإسلامية أن تعمل على توظيف الفن المكتبي في إطار توصيف وفهم النظريات والاتجاهات، بمعنى أنه يجب عليها أن تتبع المنهج التاريخي في مسائل فلسفة الفلسفة الإسلامية، ابتداءً من الكندي - بل وحتى أرسطوطاليس - وصولاً إلى الفلسفة الإسلامية المعاصرة.

إن سرّ بحث آراء ومواقف أرسطوطاليس وبعض فلاسفة الإغريق يكمن في تأثر الفلسفة الإسلامية الأولى بها، حيث يمكن لنا من خلال الدراسة الدقيقة والتحليلية لمؤلفات الفلاسفة الإغريقين أن نتعرف على حجم تأثر الفلاسفة المسلمين - ولا سيما الكندي والفارابي وابن سينا - بالفلاسفة الإغريقين. وعلى هذا الأساس فإن المراد من الفن المكتبي هو التعرف على مؤلفات الحكماء المسلمين، وفهم مدّعاتهم بشكل دقيق. إن الفهم الدقيق للنظريات والاتجاهات والمعطيات والنماذج الفلسفية إنما يكون من خلال المنهج الهرمنيوطيقي^(٣)، أي إن على الباحث في سياق فهم المساحات المتقدمة أن لا يفرض رواسته على النص، وإنما عليه الاقتصار على فهم مراد وغاية المؤلفين في الحكمة.

ومن الجدير بالذكر أنه لا بُدّ للوصول إلى هذه الغاية من أن يكون التمحوّر حول المؤلف، لا أن يُصار إلى التمحوّر حول المفسّر، كما هو حال علماء الهرمنيوطيقا الفلسفية.

توضيح ذلك: إن كلّ نص يرتبط بمؤلفه ومفسّره. وإنّ تفسير وفهم النصّ يختلف

عن اتجاه محورية المؤلف ومحورية المفسر أيضاً.

يبدل المتمحور حول المؤلف كل ما في وسعه من أجل الوصول إلى مراد المؤلف وكاتب النص. ولذلك تجده معتمداً على القرائن الحالية والمقالية والقواعد اللغوية والنحوية ليصل إلى مرادات المؤلف بشكل أفضل. إن على الباحث في مقام فهم وتوصيف آراء الفلاسفة الإسلاميين أن يتجنب الخوض في تفسير المصادر المكتوبة بمحورية المفسر، فعليه أن يتجنب التفسير بالرأي، وإسقاط رواسته الذهنية على مسار الفهم. وبطبيعة الحال علينا أن ندرك أن الرواسب والمعلومات السابقة على ثلاثة أنواع، وهي:

أولاً: الافتراضات الاستخراجية والاستنباطية، والتي هي عبارة عن وسائل اصطلياد المعاني من النصوص، أي إنها قواعد لغة المتكلم، من قبيل: قواعد اللغة العربية. مثلاً. بالنسبة إلى نصوص الفلسفة الإسلامية، والقواعد التي تحكم الكلام من قبيل: العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبين، والقرائن الحالية والمقالية، والالتفات إلى معاني المفردات في عصر المؤلف. إن هذه المجموعة من الفرضيات لا تندرج ضمن العقبات الماثلة في طريق فهم مراد ومقاصد مؤلف النص، بل هي مصاحبة للفهم ومتزامنة معه، ويجب العمل على توظيفها والإفادة منها.

وثانياً: الافتراضات الاستفهامية، بمعنى الأسئلة التي يثيرها المفسر بشأن النصوص الفلسفية، وتكون منشأً للحصول على مداليلها الالتزامية، ولولا تلك الأسئلة، لما كتبت الظهور لتلك المعاني الإلتزامية أبداً. إن هذه المجموعة من الافتراضات تنفع في مقام فهم وتوصيف النصوص الفلسفية أيضاً، وتساعد على تحليل واكتشاف الدلالات الإلتزامية، كما تساعد على فهم فرضيات المؤلف أيضاً.

وثالثاً: الافتراضات الإسقاطية والتطبيقية التي تؤدي إلى التفسير بالرأي. فعلى سبيل المثال: لو كان الشخص من القائلين بعلم المنهج، وعمد إلى تفسير نصوص أرسطوطاليس وكأته من القائلين بعلم المنهج، يكون قد سقط في شراك الافتراضات الإسقاطية، وتحميل فهمه على ما يريده أرسطوطاليس^(٤). وعليه فإن فلسفة الفلسفة الإسلامية في مقام جمع المعلومات تستفيد من الأسلوب الهرمنيوطيقي، وأما في مقام

التقييم والحكم فتستفيد من الأساليب التعليلية والتحليلية والاستدلالية والنقدية. إن فلسفة الفلسفة الإسلامية من خلال توظيفها للأسلوب التعليلي تعمل على اكتشاف عناصر وأسباب ظهور النماذج والمدارس الفلسفية، ومن خلال توظيفها للأسلوب التحليلي تعمل على اكتشاف الافتراضات واللوازم والمعطيات، ومن خلال توظيف الأسلوب النقدي تعمل على اكتشاف الأساليب المعرفية والمضمونية لتلك المدارس والاتجاهات الفلسفية.

إن الأساليب الاستدلالية في هذه الفلسفة المضافة أعمّ من البرهان العقلي والنقلي التاريخي والوجداني، بمعنى أنه بالإمكان من خلال هذه الأساليب الاستدلال لصالح النظريات الجديدة للفلسفة الإسلامية، والعمل على إثبات مدّعاتها، أو جعلها معقولة.

ب. النظرية —

إن المدعى أو الحكم الذي يُحمل على الموضوع أو المحتوى الفكري هو الذي نطلق عليه عنوان النظرية. وإن النظرية الفلسفية هي الحكم أو المدعى الذي يتمّ حمله على الموضوع الفلسفي.

ج. الاتجاه أو المسلك —

إن الاتجاه والمسلك (Approach) عبارة عن زاوية الرؤية الجماعية للعلماء والمتخصصين في ما يتعلّق بظهور نظرية أو رؤية معيّنة، من قبيل: اتجاهات ومسالك فلاسفة الحكمة المتعالية إلى النظريات والمسائل الفلسفية.

توضيح ذلك: إن الحكماء المتأهّلين من ذوي الاتجاه والمسلك العرفاني يبحثون في مسائل من قبيل: الوجود والعلية والحركة، أي إن زاوية رؤيتهم زاوية عرفانية بحتة. ومن هنا يتمّ تفسير العلية بالتشؤون^(٥).

إنّ هذه الرؤية العرفانية لا نشاهدها في الحكمة المشائية، حيث الحاكم هناك هو الاتجاه والمسلك المنطقي والاستدلالي فقط. وبطبيعة الحال فإنّ هذا لا يعني

أن الحكمة المتعالية لا تعمل على توظيف الأسلوب العقلي - البرهاني في إثبات المسائل الفلسفية، وإنما يتمّ توظيف الأسلوب والمنهج العقلي - البرهاني من زاوية الرؤية العرفانية.

أما المعطى (Attitude) فعبارة عن الزاوية والأفق ومساحة الرؤية الشخصية للعلماء والباحثين في ظهور نظرية أو فكرة معيّنة، من قبيل: المعطى المعرفي الاجتماعي لدى الدكتور علي شريعتي، أو المعطى الفلسفي للأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، في التفكير الديني. وعلى هذا الأساس فإن الدكتور علي شريعتي يقدم تفسيراً اجتماعياً للمفاهيم الدينية، وتحظى لديه آليات الدين الاجتماعية بأهمية خاصة. وإن الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري وإن كان ينظر إلى المسائل الدينية من هذه الزاوية أيضاً، إلا أن الاتجاه الفلسفي (وذلك من خلال القول بالحكمة المتعالية) عنده هو الغالب، ولذلك يسعى إلى تقديم تفسير عقلائي للقضايا والمتبنيات الدينية.

ومن الجدير بالذكر أنّ كلّ اتجاه أو مسلك ينظر إلى النظرية أو الفكرة المعيّنة من خلال الرواسب والفرضيات الخاصة. فعلى سبيل المثال: إن الافتراض الجبري، وتأثير المجتمع على الفكر، والنسبية المعرفية الحاكمة على الاتجاه الاجتماعي أو الاتجاه التاريخي، هو معرفة الفكرة أو النظرية في أوضاعها وأحوالها الزمانية والمكانية المختلفة.

إن فلسفة الفلسفة الإسلامية - بالإضافة إلى توصيف اتجاهات الفلاسفة الإسلاميين وانتماءاتهم المتنوّعة، وتحليلها وبيان آفاتها، مع اكتشاف وتبيين اتجاهات الحكمة المشائية والإشراقية والمتعالية - تعمل على معرفة وتقييم مسالك الحكماء البارزين، وخاصة المؤسّسين للمدارس والانتماءات السائدة والشائعة.

والمسألة الأخرى الجديرة بالاهتمام هي أن اتجاهنا في بيان مباحث فلسفة الفلسفة الإسلامية هو اتجاه تاريخي ومعرفي؛ حيث يتمّ توظيف الاتجاه التاريخي في مقام جمع المعلومات، ويتمّ توظيف الاتجاه المعرفي في مقام الحكم. إنّ الاتجاه المعرفي يعني أن الفيلسوف في فلسفة الفلسفة الإسلامية لا يعالج صلب المسائل الفلسفية من خلال الرؤية من الدرجة الأولى، كما لا يعمل في مقام الإثبات على نفي المسائل

الفلسفية التي هي من قبيل: أصالة الوجود أو الماهية وأمثال ذلك، وإنما يمتلك في ما يتعلق بهذه المسائل رؤية شمولية ومن الدرجة الثانية، بمعنى أن زاوية رؤية الباحثين في هذا العلم تكون شاملةً وعمامةً وخارجية.

كما أن الاتجاه التاريخي يدرس ويرصد المذاهب والاتجاهات الفلسفية في وضع زماني ومكاني خاصّ.

وعليه فإن اتجاه التحقيق في مسائل الفلسفة الإسلامية اتجاه معرفي وتاريخي، أي إن هناك رؤية شاملة وخارجية إلى المدارس والاتجاهات والمسالك الفلسفية، وإنها تواصل هذه الرؤية بشكل تاريخي، وتتعرّف إلى مسار ظهور وبسط وقبض المسائل، ولذلك تجب دراسة كلّ واحدة من مسائل هذا العلم، من قبيل: ماهية الفلسفة، وأسلوب الفلسفة، من عصر الكندي إلى الحكماء المعاصرين.

د. المشروع أو النموذج أو المثال —

إن التصوّر الذهني لموضوع ما - والذي يشتمل على سلسلة من الأساليب والاتجاهات والنظريات، من قبيل: النزعة التقليدية، أو العقلانية الانتقادية - يُطلق عليه مصطلح المشروع، أو النموذج، أو المثال.

هـ. السلسلة العلمية لجموعة من القضايا المنتظمة والمشتتة على انتظام مع موضوع أو محور

معين ومحمولات مختلفة —

تنقسم المجموعات العلمية إلى خمسة أقسام: عقلية، من قبيل: الفلسفة؛ وتجريبية، من قبيل: علم الأحياء؛ وشهودية، من قبيل: العرفان؛ ونقلية، من قبيل: التاريخ والفقه؛ وتركيبية، من قبيل: العلوم الإنسانية.

و. العلم الباطني والشمولي —

تنقسم المعارف البشرية إلى قسمين:

الأول: المعارف والحقول العلمية من الدرجة الأولى، التي يشكّل الواقع (fact)

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

موضوعاً لها. إنّ هذا السنخ من الحقول العلمية يبحث عن عوارض وأحكام الواقعيات الخارجية والذهنية، ويمكن تسميتها بـ (العلوم الباطنية).

الثاني: المعارف والحقول العلمية من الدرجة الثانية، والتي تبحث عن العلوم من الدرجة الأولى. ويمكن تسمية هذا السنخ من العلوم بـ (الفلسفات المضافة) أو (العلوم الشمولية).

من هنا فإن فلسفة الفلسفة الإسلامية واحدة من الفلسفات المضافة التي تبحث في الفلسفة الإسلامية بشكلٍ شمولي.

٣. الفلسفة المضافة —

إن هذه العبارة من المشترك اللفظي بين فلسفة العلوم وفلسفة الحقائق. إن فلسفة العلوم معرفة شمولية وصفية - تحليلية لحقلٍ علمي، من قبيل: فلسفة المعرفة الدينية، وفلسفة العلوم التجريبية، وفلسفة العلوم الاجتماعية، وما إلى ذلك. وفلسفة الحقائق معرفة باطنية وصفية - عقلانية للظواهر الحقيقية والاعتبارية، من قبيل: فلسفة الدين، وفلسفة النفس، وفلسفة السياسة.

توضيح ذلك: إن الفلسفات المضافة تظهر على حالتين. وإن الفلسفة في الحالة الأولى تضاف إلى الظواهر، والحقائق الذهنية والخارجية والحقيقية والاعتبارية؛ وفي الحالة الثانية تضاف إلى المعارف والعلوم المنتظمة. وإن الفلسفة المضافة إلى الظواهر والحقائق من سنخ العلوم من الدرجة الأولى، والتي تخوض في التحليل العقلي لموضوع معين، أي الواقعية الخارجية أو الذهنية برؤية فلسفية، من قبيل: فلسفة الحياة، وفلسفة اللغة، وفلسفة الذهن، وفلسفة النفس، وفلسفة المعرفة، وفلسفة الدين، وفلسفة النبوة، وما إلى ذلك.

إن الفلسفة الإسلامية - ولا سيما في ما يتعلق باتجاه الحكمة المشائية والحكمة المتعالية بالالتفات إلى بيان أحكام وعوارض الموجود بما هو موجودٌ - تبحث في بعض أنواع الفلسفات المضافة إلى الظواهر والحقائق، من قبيل: فلسفة الوجود، وفلسفة

المعرفة، وفلسفة النفس، وفلسفة الدين. إن النفس واقعية خارجية، والمعرفة واقعية ذهنية^(١).

إن الفلسفات المضافة تبحث في العلوم التي هي من سنخ المعرفة من الدرجة الثانية، بمعنى العمل المنتظم، والذي يبحث في التوصيف التاريخي، والتحليل العقلاني والشامل، للعلم المضاف إليه.

وبعبارة أخرى: إن الفلسفات المضافة إلى العلوم تبحث في العلوم المنتظمة والحقول العلمية برؤية خارجية، وتعمل على بيان أحكامها وعوارضها، ولن يكون لها أي حكم بشأن صدق وكذب قضايا العلم المضاف إليه.

أ. اختلاف فلسفات العلوم عن فلسفات الحقائق —

يكمن الاختلاف الماهوي بين الفلسفة المضافة إلى الحقائق والفلسفة المضافة إلى الحقول العلمية في الأمور التالية:

أولاً: إن منهج التحقيق الخاص في الصنف الأول استدلالي ونقدي؛ وفي الصنف الثاني وصفي تحليلي استدلالي ونقدي. وإن الاتجاه والمسلك في الفلسفات المضافة إلى العلوم في مقام جمع المعلومات تاريخي - تقرييري، وفي مقام الحكم والتحليل معرفي. وإن فنّ التحقيق فيها مكتبي - هرمنيوطيقي؛ في حين أن الاتجاه والمسلك في فلسفات الحقائق واقعي.

وثانياً: إن الاتجاه الآخر في الفلسفات المضافة إلى الحقائق باطني، والاتجاه الآخر في الفلسفات المضافة إلى العلوم ظاهري وخارجي. فعلى سبيل المثال: في ما يتعلق بفلسفة الذهن يجب الغوص في عمق المواد الذهنية، واكتشاف مساحاتها، ومختلف قواها الإدراكية، وأما في فلسفة الفيزياء فلا يجوز الخوض في مطالعة المسائل الفيزيائية الزمنية، ولا ينبغي الحديث عن تحولات المادة والطاقة والجرم والقوة والسرعة والنور والكهرباء وما إلى ذلك.

إن فلسفة الفيزياء علمٌ يخضع الفيزياء - بوصفها واقعية خارجية - للدراسة والبحث العلمي، ويبحث عن كيفية تطوّر الفيزياء، وأدواتها، ومصادر معرفتها،

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

ومناهج تحقيقها، وحكايتها عن الواقع أو آلياتها التنظيرية، كما تبحث في ارتباط الفيزياء بالعلوم الأخرى.

وثالثاً: إن سنخ الفلسفة المضافة إلى الحقائق يختلف عن سنخ مسائل الفلسفة المضافة إلى الحقول العلمية. فإن المسائل في فلسفة الحقائق سابقة، ومن الدرجة الأولى، وناظرة إلى الحقائق الخارجية أو الذهنية، من قبيل: فلسفة الدين، التي تنظر إلى واقعية الدين الخارجية، وتسعى إلى تحليل عقلائي للمسائل الداخلية والمشاركة بين الأديان، من قبيل: الخالق، والتكليف، والإيمان، والخلق، والنبوة، والوحي، والحياة الأبدية^(٧)؛ أو فلسفة المعرفة، التي تبحث في الواقعيات الذهنية للمعرفة، بمعنى مطلق الإدراك، وتعبّر عن عوارض الوجود وأحكامه. وأما مسائل فلسفة الحقول العلمية فهي لاحقة، ومن الدرجة الثانية، وناظرة إلى العلوم المحقّقة. فعلى سبيل المثال: إن فلسفة علم الاجتماع - ومن خلال نظرة من الدرجة الثانية إلى العلوم الاجتماعية المتحقّقة - تتسبب إلى علم الاجتماع اتّجاهين، وهما: الاتّجاه التبييني (الباحث عن العلة)؛ والاتّجاه التفسيري (الباحث عن المعنى). والاتّجاه الأول ينظر إلى المجتمع بوصفه قطعة من الطبيعة، ويسعى إلى العثور على نظام مقنّن، وإلى التصرّف في المجتمع والمعيشة؛ والآخر يقرأ المجتمع بوصفه نصّاً مكتوباً، ويسعى إلى مجرد فهمه، لا أكثر^(٨).

كما تخوض فلسفة علم التاريخ في مسائل من قبيل:

١. كيف يمكن التكهّن في التاريخ؟
٢. هل علم التاريخ علمٌ تجريبي؟
٣. هل تفسير الظواهر التاريخية مثل تفسير الظواهر الفيزيائية؟
٤. هل التاريخ فنٌّ أم علم؟^(٩).

إن مسائل فلسفة علم الأخلاق تحليلية، وما فوق أخلاقية، ومعرفية، ومفهومية. وإن مفاهيم ألفاظ الحُسْن والقُبْح، والصواب والخطأ، وكيفية إثبات الأحكام الأخلاقية، والطبيعة الأخلاقية، واستتباب الضرورات والمحظورات من الكينونات والأعدام، وما إلى ذلك، نماذج من الأسئلة الثانوية في علم الأخلاق^(١٠).

- إن المسائل الرئيسة والجوهرية في فلسفة العلم عبارة عن:
- دراسة فرضيات العلوم، من قبيل: العلة، والقانون.
 - حدود وارتباطات العلوم ببعضها.
 - التأثير الاجتماعي للعلوم.
 - الحيادية والواقعية العلمية.
 - معرفة مناهج العلوم^(١١).

ورابعاً: إن فلسفة الفروع والحقول العلمية معارف وعلوم من الدرجة الثانية، بمعنى أنه يجب أولاً أن تتبلور المعارف المنتظمة، ويمضي عليها بعض الوقت، ثم المصير بعد ذلك إلى البحث في المسائل ذات الصلة بها. وأما فلسفة الحقائق فهي معارف وعلوم من الدرجة الأولى، بمعنى أن المضاف إليها لم يتبلور على شكل علمٍ منتظم، وبعد البحث والدراسة بشأن تلك الحقائق تتجلى فلسفتها على شكل علمٍ معرّف، أو بوصفها جزءاً من بنية علمٍ ما. فعلى سبيل المثال: إن فلسفة الرياضيات علمٌ وتحقيق بشأن ماهية الرياضيات، وكيفية ظهور النظريات، وبنية الرياضيات، ومسار تطورها وتحولها. وهذا يعني أن فلسفة الرياضيات إنما تتبلور بوصفها علماً بعد نضج الرياضيات نفسها^(١٢). وعليه تكون فلسفات الحقول العلمية معارف من الدرجة الثانية، ولا تضيف شيئاً إلى نظريات وفرضيات تلك الحقول العلمية، وإنما تتحدث عنها فقط. وأما فلسفة حقائق المعارف فتعتبر من الدرجة الأولى. فعلى سبيل المثال: إن فلسفة اللغة تبحث - بوصفها من الدرجة الأولى - بشأن الأسئلة ذات الصلة باللغة، وهي أسئلة من قبيل:

- ١- كيف تعبّر اللغة عن الواقعية؟
- ٢- ما هي ماهية المعنى؟
- ٣- ما معنى الصدق، والدلالة، والضرورة المنطقية؟
- ٤- ما هو الفعل القولِي؟
- ٥- ما هي النسبة بين المعنى والتطبيق، أو معاني الألفاظ ومقاصد ونوايا المتكلم

من كلامه؟

٦. ما هي النسبة بين المعنى والمصداق؟^(١٣).

ومن الجدير بالذكر أن اللغة واقعية اعتبارية (وليست حقلاً علمياً)، وعليه تعتبر فلسفة اللغة علماً من الدرجة الأولى.

إن بيان وشرح هذه المسألة الرابعة بحاجةٍ إلى فرصةٍ أوسع؛ كي تُبحث بالتفصيل^(١٤).

وخامساً: إن الفلسفة المضافة إلى الحقول العلمية^(١٥) تؤدي إلى تحولات أساسية وجوهرية في الحقول العلمية. وبالإضافة إلى الوصف التاريخي لواقعيتها الخارجية، تصل من خلال التحليل العقلائي إلى مرحلة التوصية والاقتراح. وإن العمل بهذه المرحلة يعطي تحوُّلاً مفهوماً في الحقول العلمية. فعلى سبيل المثال: إن فلسفة الرياضيات أو فلسفة الفيزياء، من خلال التحليل العقلائي لعلوم الرياضيات والفيزياء، تستطيع التأثير في بنيتها ومساحتها. مثلاً: إذا كانت رؤيتنا العامة للمعرفة رؤية إشراقية أو مثالية أو واقعية فإن مسائل العلوم الرياضية أو الفيزيائية سوف يتم بيانها على منهج خاص يقوم على الرؤية الفلسفية العامة.

إن الثورة التي حصلت في فلسفة الغرب مؤخراً تكمن في أن الفلاسفة المعاصرين بدأوا يركّزون على الواقعيات التي تشتمل على صبغة تطبيقية أكثر من غيرها. إن الفلسفات البحتة بشكل عام ذات صبغة ذهنية وانتزاعية، أما الفروع الجديدة للفلسفة، أي الفلسفات المضافة، فتتعاطى مع المفاهيم التي تتخذ صبغة واقعية، وتترك لوازم هامة في حقل الدراسات الاجتماعية، من قبيل: بيان ماهية الظواهر الاجتماعية التي لا يمكن حلّها إلا من خلال الاستعانة بالفلسفة^(١٦). أما الفلسفات المضافة إلى الظواهر والمقولات فلا تسعى إلى إحداث تغييرات أساسية وجوهرية في علم آخر، رغم أنه من الممكن من خلال الدراسة الفلسفية لتلك الظواهر إحداث تطوير داخلي وموردي بشأنها.

ب. مسائل فلسفة الحقول العلمية —

إن المسائل الأساسية في فلسفات العلوم، بحسب الترتيب المنطقي، عبارة عن:

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

١. التعريف بماهية العلم.
 ٢. هندسة ومساحة وبنية العلم، وبيان أهمّ مسأله.
 ٣. التعريف بالمفاهيم الجوهرية للعلم.
 ٤. المنهج المعرفي، واكتشاف اتجاهات ومسالك العلم.
 ٥. مباحث معرفة العلم، من قبيل: كيفية إثبات القضايا، وبيان طبيعتها.
 ٦. الفرضيات والمبادئ العلمية وغير العلمية (التبيين النفسي والاجتماعي) للعلم، والسلوك الجمعي والمؤثر للعلماء.
 ٧. الغاية، والآلية، والشبكات الفردية والاجتماعية للعلم.
 ٨. الدراسات المقارنة لمختلف اتجاهات العلم والمعرفة.
 ٩. نسبة وعلاقات المعرفة إلى العلوم والحقول المعرفية المتناغمة والمرتبطة ببعضها (بيان النسبة والتأثير والتأثر بين العلوم).
 ١٠. معرفة الآفات، واكتشاف ضرورات العلم والمعرفة.
- ومن الجدير بالذكر أن هذه المسائل العشرة تُدرّس من خلال منهج التوصيف والتحليل والاتجاه التاريخي، والمعرفة الاجتماعية والنفسية أحياناً، ليحصل التحول العلمي في مقام التوصية.

٤. أنواع فلسفة الحقول العلمية —

كما تقدّم فإن الفلسفة المضافة إلى علمٍ أو حقلٍ علمي هي نوع من فلسفة الأمور، بمعنى التعقل الذي يجعله العلم والحقل العلمي موضوعاً للبحث والتحقيق، ليستعرض التحليلات النظرية والخارجية المرتبطة بها. إن هذه المجموعة من الفلسفات المضافة ثمرة علومٍ مثل: المعرفة، وعلم المنهج، والتاريخ، ويتمّ تبويبها وتصنيفها بلحاظ تقسيمات العلوم^(١٧). فعلى سبيل المثال: إن العلوم بلحاظ الموضوع قابلة للتقسيم إلى: العلوم التي يكون موضوعها الوجود الكلي، والوجود الكلي السعي، والوجود الخاص الكمي، والوجود الخاص الكيفي غير الإرادي، والوجود الخاص الكيفي الإرادي. وأما علوم مثل: الفلسفة الأولى فتشكّل علوماً من قبيل: العرفان، والكلام،

والرياضيات، والعلوم الطبيعية، والعلوم الإنسانية. وعلى هذا الأساس تنشأ الفلسفات المضافة إلى هذه العلوم.

أما التقسيم الآخر للعلوم فيتمّ بلحاظ المحمولات والأحكام؛ لأن الأحكام إمّا حقيقية أو اعتبارية. والأحكام الحقيقية تنقسم إلى: الأحكام الخارجية؛ والأحكام الذهنية. ومن هنا يمكن تقسيم الفلسفات المضافة إلى ثلاثة علوم، وهي: العلوم الحقيقية الخارجية، وفلسفة العلوم الحقيقية الذهنية، وفلسفة العلوم الاعتبارية.

والتقسيم الثالث للعلوم بلحاظ الأساليب ومعيار تقييم العلوم. ومنه نحصل على: العلوم العقلية، والعلوم النقلية، والعلوم الشهودية، والعلوم التجريبية. وإن فلسفات هذا النوع من العلوم عبارة عن: فلسفة العلوم العقلية، وفلسفة العلوم النقلية، وفلسفة العلوم الشهودية، وفلسفة العلوم التجريبية. وأما أنا فأقسّم العلوم، بلحاظ الأسلوب والموضوع، إلى الأقسام التالية: ١- العلوم العقلية؛ ٢- العلوم الشهودية؛ ٣- العلوم الطبيعية؛ ٤- العلوم الإنسانية؛ ٥- العلوم الأدبية؛ ٦- العلوم الدينية. وإن الفلسفات المضافة إلى هذه العلوم المذكورة عبارة عن:

١- فلسفة العلوم العقلية، من قبيل: فلسفة الفلسفة، وفلسفة المنطق، وفلسفة المعرفة، وفلسفة العلوم الرياضية (فلسفة الحساب، وفلسفة الهندسة، وما إلى ذلك).

٢- فلسفة العلوم الشهودية، من قبيل: فلسفة علم العرفان.

٣- فلسفة العلوم الطبيعية، من قبيل: فلسفة علم الفيزياء، وفلسفة علم الكيمياء، وفلسفة علم الأحياء، وفلسفة الطبّ، وفلسفة علم الفلك والنجوم، وما إلى ذلك.

٤- فلسفة العلوم الإنسانية، من قبيل: فلسفة علم النفس، وفلسفة علم الاقتصاد، وفلسفة علم الاجتماع، وفلسفة علم التاريخ، وفلسفة العلوم التربوية، وفلسفة العلوم السياسية، وفلسفة علم الإدارة، وفلسفة علم الحقوق، وما إلى ذلك.

٥- فلسفة العلوم الأدبية، من قبيل: فلسفة علم الصرف، وفلسفة علم النحو، وفلسفة علم المعاني، وفلسفة علم البيان، وفلسفة علم البديع، وما إلى ذلك.

٦- فلسفة العلوم الدينية، من قبيل: فلسفة علم الكلام، وفلسفة علم التفسير،

وفلسفة علم الحديث، وفلسفة علم الفقه، وفلسفة علم الأخلاق، وفلسفة علم الأديان^(١٨).

٥. ضرورة التأسيس لفلسفات الحقول العلمية —

كما أن ازدهار الفلسفة الإسلامية، وانضواء فلسفات الحقائق فيها، ضروريٌّ فإن التأسيس للفلسفات المضافة إلى العلوم ضروريٌّ أيضاً؛ للأسباب التالية:

١. الرؤية الشمولية للعلوم المضاف إليها، والإحاطة العلمية بتاريخ نشوئها، وتطورها.
٢. مقارنة العلوم المتحققة بالاحتياجات الراهنة، واكتشاف النقص والشوائب وآفات تلك العلوم.
٣. التوصيات والضرورات اللازمة من أجل ازدهار العلوم، وانسجامها البنيوي والمضموني في إطار الاحتياجات المكتشفة.
٤. تطوّر التكنولوجيا التعليمية، والضرورات التعليمية للعلوم، وبناء الثقافة في المجتمع.

ومن الجدير بالذكر أن تأسيس فلسفة الفلسفة الإسلامية مؤثّرٌ جداً في الإدراك العام، والإحاطة العلمية بتاريخ ظهور وتطور الفلسفة، ومعرفة الآفات، وكشف النقص، واحتياج الفلسفة المعاصرة، وضرورات التحقيق والتجديد في الفلسفة الإسلامية، والتعليم وبناء الثقافة الفلسفية، ونشرها والترويج لها في العالم، وضروريٌّ للغاية.

٦. الرؤوس الثمانية —

إن من المسائل المشابهة لفلسفات العلوم مسألة الرؤوس الثمانية للعلوم. هناك من العلماء والباحثين من تصوّر - خطأً - أن الرؤوس الثمانية وفلسفات العلوم شيءٌ واحد، وقالوا بأنهما مترادفان؛ وأحياناً يذهبون إلى اعتبار أجزاء ومبادئ العلوم والرؤوس الثمانية شيئاً واحداً، في حين أنّ هناك اختلافاً منهجياً ومضمونياً بين

هذه المقولات الثلاث. إن الرؤوس الثمانية لكلِّ علمٍ عبارةٌ عن المباحث التمهيدية لذلك العلم، والتي تذكر في مستهلِّ الكتب للتعريف بمختلف أنحاء العلم، وبيانها للطلاب. إن هذه المباحث التمهيدية لا تعدّ جزءاً من مسائل وأجزاء العلوم، ولا يُبحث عنها ضمن فصول وأقسام العلم، ولكنها ناظرة إلى العلم.

إن الغاية الرئيسة من الرؤوس الثمانية تكمن في إيجاد البصيرة ومزيد من المعرفة بين طلاب ذلك العلم. إن الرؤوس والمقدّمات الثمانية، التي كان المتقدّمون يذكرونها في ديباجة مؤلفاتهم، عبارة عن:

١. الغرض والغاية من العلم؛ كي يعلم أن ذلك العلم ليس ترفاً أو عبثاً.

٢. تعريف العلم.

٣. موضوع العلم.

٤. فائدة العلم؛ من أجل تشجيع المتعلّمين على طلبه.

٥. عنوان أو فهرسة أبواب العلم؛ بغية المطالبة المنطقية بالمباحث الخاصة بها.

٦. اسم المؤلّف، أو واضع العلم، أو مؤلّف الكتاب؛ لحصول الاطمئنان لدى

المتعلّم.

٧. بيان مرتبة العلم؛ بغية تحصيل الافتراضات العلمية، وإدراك تقدّمه على سائر

العلوم، وتأخّره عنها.

٨. الأنحاء التعليمية (التقسيم، والتحليل، والبرهان، والتحديد)^(١٩)، أو مناهج

اكتساب العلوم التصديقية والتصورية.

لقد عمد بعض المناطقة إلى فصل عنوان وعلامة العلم عن أبواب العلم، واعتبروهما مقدّمتين مستقلتين في الرؤوس الثمانية. ومرادهم من عنوان وعلامة العلم اسم العلم ووجه تسميته؛ من أجل أن يحصل المتعلّم على رؤيةٍ تفصيليةٍ بشأن ذلك العلم^(٢٠). وبدلاً من موضوع وتعريف العلم كانوا يطرحون سنخ و صنف العلم. ومرادهم من سنخ و صنف العلم مكانة العلم ومنزلته في العلوم العقلية أو النقلية، والأصلية أو الفرعية، والحكمة النظرية أو الحكمة العملية^(٢١).

أ. اختلاف الرؤوس الثمانية عن فلسفات العلوم —

هناك من الفلاسفة الإسلاميين المعاصرين مَنْ يرى أن الفلسفات المضافة هي ذاتها الرؤوس الثمانية، وأنها قد تمّ فصلها عن ديباجات العلوم، ووُضِعَ لها مضمراً واسع ومستقلّ، حتّى أضحى الاهتمام بها أكبر من المسائل الموجودة في صلب العلوم نفسها. وقد أشار إلى هذا الأمر في معرض تعريفه لفلسفة الأخلاق، فقال: «إن فلسفة الأخلاق علمٌ يبحث في أصول وقواعد ومبادئ علم الأخلاق. ويشير بعضها إلى مسائل من قبيل: البداية التاريخية، والمؤسّس، والهدف، ومنهج التحقيق، ومسار التطوّر والتحوّل في ذلك العلم أيضاً، مثل: المسائل الثمانية، التي دأب المتقدّمون على ذكرها في مقدّمات كتبهم، وأطلقوا عليها تسمية (الرؤوس الثمانية). ولكي يتمّ تحديد وتشخيص الموضوع مورد البحث في ذلك الحقل بشكل كامل يضيفون أحياناً كلمة العلم في (المضاف إليه)، فيقولون: (فلسفة علم الأخلاق)، بمعنى فرع من الفلسفة يبحث في مبادئ وقواعد علم الأخلاق»^(٢٢).

أما التعريف الآخر لفلسفة علم الأخلاق أو ما وراء الأخلاق فهو عبارة عن الدراسات التحليلية والفلسفية بشأن علم الأخلاق والقضايا الأخلاقية. وإن أهمّ المسائل في هذا الحقل عبارة عن: المسائل المفهومية؛ والمسائل المعرفية؛ والمسائل المنطقية^(٢٣). والحقّ أن تعريف فلسفة علم الأخلاق بما وراء الأخلاق، والدراسات التحليلية والفلسفية بشأن علم الأخلاق والقضايا الأخلاقية، والبحث في المسائل المفهومية والمعرفية والمنطقية في الأخلاق، صحيحٌ، إلاّ أن تعريفَ فلسفة علم الأخلاق ببيان أصول وقواعد علم الأخلاق، واعتبارَ مسائل الرؤوس الثمانية ومسائل الفلسفة المضافة إلى العلوم شيئاً واحداً، مجانبٌ للصواب:

أولاً: إذا اعتبرنا الفلسفات المضافة متكفّلة ببيان أصول ومبادئ علم الأخلاق وجب علينا اعتبارها من قبيل: أجزاء العلوم، لا من الرؤوس الثمانية؛ إذ إن أجزاء العلوم - كما سيأتي توضيحه - عبارة عن: الموضوعات والمسائل والمبادئ التصوّرية والتصديقية. كما أن محتوى الفلسفات المضافة يفوق بيان أصول ومبادئ علم الأخلاق. وكما تقدّم فإن فلسفات العلوم تتحدّث عن عشر مسائل هامة.

وثانياً: إن بين الفلسفات المضافة إلى العلوم والرؤوس الثمانية من حيث المسائل نسبة العموم والخصوص من وجه؛ لأن الكلام يقع في البحث عن بنية وحقل العلم في الفلسفات المضافة وعن أبواب العلم في الرؤوس الثمانية، وإن هذا البحث يمثل الوجه المشترك بينهما. وإن البحث بشأن المؤلف أو واضع العلم، وبيان مرتبة العلم، والأنحاء التعليمية، يكون في مسائل الرؤوس الثمانية، وليس في الفلسفات المضافة إلى العلوم. وإن البحث عن ارتباط العلم بسائر العلوم الأخرى، ولوازم وتبعات العلم، والفرضيات العلمية وغير العلمية، وما إلى ذلك، يأتي بيانه وتحليله في الفلسفات المضافة، وليس في مسائل الرؤوس الثمانية.

وثالثاً: إن الرؤوس الثمانية يتم تدوينها في إطار تعليم المتعلمين، ولغرض إيجاد البصيرة والإدراك لدى المتعلم تجاه العلم؛ أما الفلسفات المضافة فتبحث في مسائلها العشرة في مقام وصف وبيان وتحليل الحقول والفروع العلمية.

ورابعاً: إن الاتجاه في الرؤوس الثمانية ينحو إلى الوصف فقط، وأما في الفلسفات المضافة فالأجاء فيها يرقى إلى الوصف والبيان والتحليل والتوصية، بمعنى أنها بعد وصف الحقول العلمية وتحليلها تعمد إلى نصح العلماء بها؛ بغية تطويرها.

وخامساً: إن مسائل الرؤوس الثمانية تهتم بمقام الوجوب؛ بينما تهتم الفلسفات المضافة بمقام تحقق العلوم، بمعنى أنهم في المقدمات الثمانية يعلمون الطلاب مسائل من قبيل: التعريف، والغرض، والفائدة، ومضمون العلوم؛ وأما الفلسفات المضافة فتبحث في العلوم المتحققة والمدونة من خلال رؤية معرفية وشمولية، وتعمل على توصيفها وتقييمها. ومن الواضح أن العلوم في مقام التحقق تختلف في الجملة عن العلوم في مقام التعريف والوجوب.

وسادساً: الفرق الآخر بين الفلسفات المضافة والرؤوس الثمانية يكمن في أن كل فلسفة مضافة إلى علم تمثل علماً مستقلاً، ولا تعتبر في دياجتها في إطار الرؤوس الثمانية؛ لغاية تعليم الطلاب علماً مستقلاً. من هنا فإن الفلسفات المضافة ليست تخصصياً وتطوراً للرؤوس الثمانية، وليست من قبيل: علم أصول الفقه، الذي كان يُنظر إليه في مرحلة بوصفه مقدّمة لعلم الفقه، ثم توسّع واستقلّ عنه. وبطبيعة الحال

عندما تتبلور الفلسفات المضافة على شكل حقولٍ علميةٍ يجب البحث بشأن رؤوسها الثمانية، كما كان يتمّ بحث الرؤوس الثمانية في العلوم. وإن توظيف الرؤوس الثمانية في كلّ علمٍ - الأعمّ من العلوم من الدرجة الأولى والعلوم من الدرجة الثانية في التقنية التعليمية - أمرٌ ضروريّ، بل حتّى الفلسفات المضافة في مقام التوصية، وبعد تحوّل العلم، يمكنها أن تمدّد يد العون للمقدّمات الثمانية، وتحدث تغييراً في تعريف وموضوع وغاية وأبواب العلم.

٧. أجزاء العلوم —

الأمر الآخر الذي يُتطرّق إليه في بداية العلوم هو البحث عن أجزاء العلوم، وهي عبارة عن: الموضوعات، والمسائل، والمبادئ التصوّرية، والمبادئ التصديقية. وبطبيعة الحال فإن المبادئ التصديقية تنقسم بمختلف اللحاظات إلى: المبادئ النظرية؛ والمبادئ البديهية، والمبادئ الخاصّة؛ والعامّة، والمبادئ بالقوّة؛ والفعل، والعلوم المتعارفة، والأصول الموضوعية، والمصادر.

أما المبادئ التصديقية الخاصّة فتختصّ بعلمٍ معيّن (من قبيل: الاعتقاد بوجود الحركة)؛ وأمّا المبادئ التصديقية العامّة فهي مفيدةٌ في جميع العلوم، من قبيل: أصل استحالة اجتماع النقيضين؛ وأمّا المبادئ بالقوّة والفعل فهي ناظرةٌ إلى استعمال وعدم استعمال المقدّمات في القياس؛ وأمّا العلوم المتعارفة فهي عبارة عن المقدّمات الواضحة؛ وأمّا الأصول الموضوعية فهي عبارة عن المقدمات النظرية التي آمن بها المتعلّم؛ بسبب حُسْن ظنّه بأستاذه؛ والمصادر هي المقدمات التي يقبلها المتعلّم من أستاذه باستنكار^(٢٤).

وهناك من المحقّقين وأساتذة الفلسفة من خلط بين الفلسفات المضافة إلى العلوم وبين أجزاء العلوم أيضاً، حيث استوعب أجزاء العلوم ضمن تعريفه للفلسفة المضافة. فالعلامة الجعفري - على سبيل المثال - يرى فلسفة العلم علماً يبحث في الأصول الموضوعية، ومبادئ العلوم، ومعرفة نتائجها الكلية^(٢٥).

وإن فلسفة العلم - من وجهة نظره - عبارة عن معرفة ماهيّة العلم، وأنواعها،

وأصولها، ومبادئها، ونتائجها. وكذلك معرفة الروابط فيما بينها، سواءً في حقل «ما هو كائنٌ» أو في حقل «ما يمكن أن يكون»^(٢٦). والجدير بالالتفات أن معرفة النتائج العامة للعلوم ترتبط بالفلسفة العلمية، دون فلسفة العلم، وأن الأصول الموضوعية ومبادئ العلوم ترتبط بأجزاء العلوم، دون فلسفة العلم.

نعم، قد يُستبدل مصطلح فلسفة العلم أحياناً بالفلسفة العلمية. وهناك مَنْ يكتب في تعريف فلسفة العلم ما يعني الفلسفة العلمية، قائلاً: «في تبويب وتنسيق الاعتقاد المنسجم مع النظريات العلميّة الهامّة، وهي تقوم عليها في بعض الجهات، طبقاً لهذه الرؤية يجب على فيلسوف العلم أن يبيّن اللوازم الأعمّ للعلم بشكلٍ دقيق»^(٢٧).

ومضافاً إلى ما تقدّم (من الخلط بين فلسفة العلم والفلسفة العلمية)، يجدر التذكير بأنه رغم ذكر المبادئ التصديقية في أجزاء العلوم وفلسفة الحقل العلمية فإنّ هناك الكثير من الاختلافات بين هذين الأمرين:

أولاً: إن المبادئ التصديقية في الفلسفات المضافة أعمّ من المبادئ التصديقية في أجزاء العلوم؛ إذ في الفلسفات المضافة يتمّ بيان واكتشاف المبادئ والفرضيات العلمية وغير العلمية، وأما في أجزاء العلوم فيتمّ البحث في المبادئ العلمية فقط.

وثانياً: إن المبادئ التصديقية في أجزاء العلوم أعمّ من المبادئ التصديقية في الفلسفات المضافة؛ لأن المبادئ التصديقية في أجزاء العلوم أعمّ من المبادئ الخاصة والمسائل والمبادئ العامّة للعلم أو لجميع العلوم. وإن بعض تلك المبادئ يتمّ تعريفها وبيانها في الواقع بوصفها مسائل لذلك العلم، أو مسائل لعلومٍ أخرى. وأما المبادئ التصديقية في الفلسفات المضافة فلا تكون من مسائل علم المضاف إليه أبداً، ولا تبحث في المبادئ التصديقية لمسألةٍ أو عدّة مسائل، إنّما المبادئ التصديقية تكشف عن كافة أجزاء العلم أو الأجزاء الرئيسيّة منه، من قبيل: أصل بساطة الطبيعة، الذي يشكلّ مبدأً تصديقياً للعلوم الطبيعية.

وثالثاً: إن المبادئ التصديقية في أجزاء العلوم يتمّ التعرّض لها لغرض إثبات مسائل العلم، وأما في الفلسفات المضافة فيتمّ بحثها من خلال الاتجاه الشمولي والمعرفي لجهة التحليل والرؤية الثانوية للعلوم. من هنا فإنه على الرغم من وجود

مشتركات بين المبادئ التصديقية في أجزاء العلوم والفلسفات المضافة إلى العلوم، وأنها تشترك في بعض المبادئ التصديقية، إلا أنها تمتاز من بعضها في الأمور التي تقدّم ذكرها.

وحاصل الكلام: إن المبادئ التصديقية تذكر في أجزاء العلوم والفلسفات المضافة، وليس في الرؤوس الثمانية. هذا بالإضافة إلى أن المبادئ التصديقية تختلف وتمتاز من بعضها في تلك المقولتين.

٨. مسائل فلسفة الفلسفة الإسلامية —

بالالتفات إلى ما تقدّم يمكن بيان مسائل فلسفة الفلسفة الإسلامية على النحو

التالي:

- أ. تعريف الفلسفة الإسلامية.
- ب. موضوع الفلسفة الإسلامية.
- ج. ماهية إسلامية الفلسفة.
- د. هندسة ومساحة الفلسفة الإسلامية.
- هـ. معرفة معنى المفاهيم الفلسفية.
- و. المسائل العامة والخاصة في الفلسفة الإسلامية.
- ز. منهج الفلسفة الإسلامية.
- ح. معقولية القضايا الفلسفية، وإمكانية إثباتها.
- ط. غاية وآلية الفلسفة الإسلامية.
- ي. القراءة التاريخية والمقارنة لاتجاهات ومسالك الفلسفة الإسلامية.
- ك. نسبة وعلاقة الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفات الإغريقية.
- ل. نسبة وعلاقة الفلسفة الإسلامية إلى الفلسفات الغربية الجديدة والمعاصرة.
- م. نسبة وعلاقة الفلسفة الإسلامية إلى العلوم والمقولات المتشابهة.
- ن. آفات وضرورات الفلسفة الإسلامية.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

الهوامش

- (١) انظر: أرسطوطاليس، ما بعد الطبيعة: ١٩ - ٢٢، ترجمه إلى الفارسية: محمد حسن لطفي.
- (٢) في بيان ماهية منهج التحقيق اعتمدنا على المصادر التالية:
١. مصطفى مَلَكِيَان، روش شناسي در علوم سياسي (مصدر فارسي)، فصلية العلوم السياسية، العدد ١٤: ٢٧٣ - ٢٩٢، صيف عام ٢٠٠١م.
٢. علي رضا الحسيني البهشتي، روش شناسي در حوزه آنديشه سياسي (مصدر فارسي)، فصلية العلوم السياسية، العدد ٩: ٢٨٣ - ٣٠٢، صيف عام ٢٠٠٠م.
- (٣) تستعمل مفردة الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) في معنى التفسير والتأويل، وتعود جذورها إلى كلمة هرميس (Hermes)، وهو أحد آلهة الإغريق، وحامل رسائل الآلهة. إن هذا الربط يمثل انعكاساً لمراحل عملية التفسير الثلاثة، والتي هي عبارة عن: النص، وتفسير المفسر (هرميس)، والمخاطب. إن الاستعمال التوصيفي لهذه المفردة يكون على صيغة (Hermeneutic)، و(Hermeneutical)، من قبيل: نظرية الهرمنيوطيقا (Hermeneutics theory).
- إن أول من استعمل هذا المصطلح هو أرسطوطاليس، حيث عمد إلى تسمية باب القضايا في كتاب (أرغنون) بـ (باري أرميناس)، أي في باب التفسير.
- ثم اكتسب فيما بعد على يد الفلاسفة والمتكلمين تعاريف خاصة؛ فقد عرف مارتن كلاينودس الهرمنيوطيقا بأنها فنّ التفسير والحصول على فهم كامل وغير مبهم للنصوص الشفهية والتحريرية. وإن هذه المفردة كانت تستعمل في القرون الوسطى غالباً بمعنى تفسير وتأويل الكتاب المقدس. وقد عمد أوجست وولف إلى استعمالها بمعنى العلم بقواعد الكشف عن فكر المؤلف والمتكلم. وقد عرف شلاير ماخر الهرمنيوطيقا بوصفها منهجاً للحيلولة دون إساءة أو سوء الفهم. وكان ويلهالم ديلتاي يستعمل الهرمنيوطيقا بوصفها أسلوباً ومنهجاً معرفياً في العلوم الإنسانية في مقابل منهج العلوم الطبيعية.
- وقد عمد كل من: هيدجر وغادامير إلى حصر الهرمنيوطيقا بنظرية الفهم وبيان ماهية الفهم، وعمداً إلى تحويلها من أسلوب ومنهج إلى فلسفة.
- وعليه يمكن بيان التعاريف المختلفة للهرمنيوطيقا على النحو التالي: فنّ تفسير الكتاب؛ فنّ تفسير النصوص؛ العلم بقواعد فهم النصوص؛ أسلوب الحيلولة دون سوء الفهم؛ أسلوب معرفة العلوم الإنسانية؛ بيان ماهية الفهم.
- إن الغاية التي يهدف إليها أغلب الهرمنيوطيقيين هي اكتشاف وفهم المعنى النهائي للنص، أو مراد ونية المؤلف. ولذلك يُطلق عليهم مصطلح الهرمنيوطيقا المعرفية. وفي مقابل هذه الجماعة تقف الهرمنيوطيقا الفلسفية، حيث يعتقد القائلون بها بتقاطع الأفق المفهومي للمفسر والأفق المفهومي للنص. ويعتبرون الفهم وليد إسقاط الآراء والمعلومات السابقة وغايات ورغبات وأغراض المفسر على النص (انظر: ديفد كوزنزوهوي، الحلقة الانتقادية: ١٢ - ١٦، ترجمه إلى الفارسية: مراد فرهاد پور؛ بابك أحمددي، ساختار وتأويل متن (مصدر فارسي) ٢: ٥٢٢ - ٥٢٧).
- (٤) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، كلام جديد (مصدر فارسي)، المقالة السابعة، ٢٠٠٠م.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ

- (٥) من الشأنية (المعرب).
- (٦) أرى أن الفلسفة الإسلامية في مقام التحقق، وإن لم تبحث في جميع الحقائق العامة، إلا أنها من الضروري أن تبحث في مقام الوجود في جميع الحقائق العامة. وإن أهم الحقائق العامة عبارة عن:
١. فلسفة الوجود أو معرفة الوجود: إن هذا الحقل من الفلسفة يبحث في الأحكام العامة والشمولية للموجود بما هو موجود، الأعم من الأحكام الإيجابية، من قبيل: أصالة وتشكيكية الوجود؛ والأحكام السلبية، من قبيل: العدم؛ والأحكام التقسيمية للوجود، من قبيل: التقسيمات الأولية للوجود.
 ٢. فلسفة المقولات، أو فلسفة الجواهر والأعراض.
 ٣. فلسفة المجردات، أو فلسفة الوجودات المجردة.
 ٤. فلسفة العوالم، أو فلسفة عالم العقل أو عالم المثال وعالم الطبيعة.
 ٥. فلسفة المعرفة، والتي تبحث - بالإضافة إلى أحكام وعوارض الوجود - في معارف أخرى، من قبيل: تجرّد واتّحاد العلم مع العالم والمعلوم، والأحكام الحاكية عن المعرفة، من قبيل: قيمة ومعيار المعرفة أيضاً.
 ٦. فلسفة النفس أو معرفة النفس فلسفياً، التي تبحث في فلسفة وجود وتجرّد ومراتب النفس.
 ٧. فلسفة الإنسان أو معرفة الوجود المنضمّ إلى الإنسان، من قبيل: الأوضاع الحدودية، ومسائل من قبيل: الحرّية والاختيار وماهية الحياة والشروع والموت والعشق والغاية من الحياة وما إلى ذلك.
 ٨. فلسفة الأخلاق أو معرفة الخُلقيات والمَلَكات النفسية للإنسان، من قبيل: العدالة والظلم، والتأمّلات الفلسفية والعقلانية بشأن مسائل الأخلاق الجوهرية.
 ٩. الفلسفة السياسية أو التأمّلات العقلانية والفلسفية بشأن الحقائق والعلاقات السياسية للإنسان، من قبيل: فلسفة الدولة، وفلسفة العدالة، وفلسفة الشرعية، وما إلى ذلك.
 ١٠. فلسفة الحقوق أو التأمّلات العقلانية والفلسفية بشأن واقعية الحقّ، من قبيل: ماهية الحقّ، وملاك صدق وكذب القوانين الحقيقية.
 ١١. فلسفة التاريخ أو التأمّلات العقلانية والفلسفية بشأن الوقائع التاريخية، من قبيل: مبدأ وغاية الأحداث التاريخية، والعليّة في التاريخ، ودور الإنسان في خلق الطواهر التاريخية، وما إلى ذلك.
 ١٢. فلسفة الدين أو التأمّلات العقلانية والفلسفية بشأن الدين والمقولات الدينية، من قبيل: منشأ الدين، وتوفّعات الإنسان من الدين، والتعددية الدينية، وإثبات وجود الله، والصفات الإلهية، وفلسفة النبوة، وفلسفة الإمامة، وفلسفة المعاد، والحياة بعد الموت، وما إلى ذلك.
 ١٣. فلسفة الفنّ أو التأمّلات العقلانية والتحليلية بشأن الفنّ ومقولة الجمال، من قبيل: ماهية الجمال، وملاك الجمال، وقدسّيّة أو غير قدسّيّة المقولات الفنّيّة، وما إلى ذلك.
 ١٤. فلسفة اللغة أو البحث العقلاني والتحليلي للغة وعناصرها، من قبيل: الاستعمال والوضع والدلالات، والأسماء العامة والخاصّة، ومعنى المفهوم، وما إلى ذلك.
 ١٥. فلسفة الذهن أو البحث العقلاني بشأن المساحات والقوى الإدراكية للذهن.
- (٧) انظر: جان هيك، فلسفة الدين: ٢١ - ٢٤، ترجمه إلى الفارسية: بهرام راد، انتشارات بين المللي الهدى، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
- (٨) انظر: دانيال ليتيل، تبیین در علوم اجتماعي: ٢١، ترجمه إلى الفارسية: الدكتور عبد الكريم سرور، انتشارات صراط، طهران، ١٣٧٣هـ.ش.

(٩) انظر: عبد الكريم سروش، علم چیست؟ فلسفة چیست؟: ٤٥، انتشارات صراط، طهران، ١٣٧١هـ.ش.

(١٠) انظر: وليم فرانكنا، فلسفة أخلاق: ١٦، ترجمه إلى الفارسية: إن شاء الله رحمتي، انتشارات حكمت، ١٣٨٠هـ.ش.

(١١) انظر: هاري فارنوك، فلسفه أخلاق در قرن بیستم (فلسفة الأخلاق في القرن العشرين): ٣٥ - ٣٦، ترجمه إلى الفارسية: أبو القاسم فنائي، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٠هـ.ش.

(١٢) إن السؤال عن ماهية العدد من الأسئلة الرئيسة في فلسفة الرياضيات منذ عصر فيثاغورس وحتى المرحلة المعاصرة. فهل العدد مفهومٌ وتصورٌ مجردٌ عن المادة تماماً، ولا يتحقق إلا في الذهن؟ وهل العدد مُتَرَعٌ من المادة؟ وهل للعدد مصداقٌ خارج الذهن؟ وهل العدد من صنع الذهن في النظام البديهي؟

كما يعدّ تقدّم أو تأخّر المفاهيم والمعارف الرياضية من الأسئلة الفلسفية في علم الرياضيات أيضاً. لقد سعى فيرغه وراسل - من خلال التحليل المنطقي بشأن مفاهيم من قبيل: المجموعة والأعداد الطبيعية - إلى اعتبار الرياضيات داخلةً بنحو من الأنحاء في حقل المنطق، وقالوا بأن المنطق عبارة عن العلاقات والروابط بين صور القواعد المقبولة في الأنظمة المختلفة. وأنكروا الوجود المستقلّ لعلم الرياضيات (انظر: فلسفه رياضي (مصدر فارسي): ١١، تحت إشراف وتقديم: حسين ضيائي، مركز إيراني مطالعه فرزندها، طهران، ١٣٥٩هـ.ش).

(١٣) انظر: براين ميغي، مردان أندیشه (رجال الفكر): ٢٨٥ فما بعد، ترجمه إلى الفارسية: عزت الله فولادوند، طرح نو، طهران، ١٣٧٤هـ.ش.

حالياً تتمّ دراسة اللغة في الفلسفة بطريقتين: فلسفة اللغة؛ وفلسفة التحليل اللغوي. وإن فلسفة التحليل اللغوي اسمٌ لفنٍّ أو منهجٍ لحلِّ وتحليل المسائل الفلسفية. وأما فلسفة اللغة فهي اسمٌ لأحد موضوعات أو شعبٍ الفلسفة التي تتحدّث عن ماهية اللغة.

(١٤) هناك أسئلةٌ بشأن العلوم لا يتمّ طرحها ضمن العلوم. إن هذا النوع من الأسئلة ليس أسئلةً من الدرجة الأولى، وناظرة إلى الحقائق الواقعية، بل هي أسئلةٌ من الدرجة الثانية، وناظرة إلى المفاهيم الذهنية. إن أسئلة الفلاسفة الخاصة أسئلةً من الدرجة الثانية، وإن معضلاتهم مفهومية.

والجدير بالالتفات أن الأسئلة الناظرة إلى الأعيان ليست متسانخة، فالسؤال القائل: «أين يقع البرلمان؟» - مثلاً - هو سؤالٌ عن الأعيان الخارجية، وأما إذا كان سؤالنا عن دور البرلمان في مسار السياسة البريطانية؟ فسوف نكون قد سألنا أيضاً عن الأعيان الخارجية، مع أن السؤال الثاني تترتب عليه تبعات ولوازم كبيرة لا تترتب على السؤال الأول. وعليه قد تختلف الصيغة النظرية للأسئلة من الدرجة الأولى شدةً وضعفاً، ولكن يجب أن تكون الإجابات عنها تقريراً دقيقاً عن الواقعيات. من هنا يجب أن يغدو بالإمكان الدفاع عنها من خلال الاستعانة بمناهج اكتشاف الواقعيات الخاصة. أما الأسئلة من الدرجة الثانية فهي إنما تكون فلسفية؛ لعدم إمكان الحصول على إجاباتها من خلال اللجوء إلى المناهج الخاصة لاكتشاف الواقعيات الخارجية. فعلى سبيل المثال: عندما نسأل ونقول: «هل العلوم الإنسانية علوم حقيقة أم لا؟» لا يكون سؤالنا عن الأمور الواقعية، وإنما عن كيفية تحديد وتوصيف هذه الأمور الواقعية، والذي يمكن قوله بشأنها، والذي يجب أن نقرأه بشأنها. ومن هنا فقد عمدوا إلى إصلاح هذه الأسئلة بأسئلة مفهومية؛ لأنهم يريدون منا تحديد ما هو البيان الصحيح

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

- بالنسبة إلى الأعيان، وعلى حدّ تعبير المتقدمين: كيف يجب أن تكون طريقة فهمنا للواقع؟ (انظر: آل راين، فلسفه علوم اجتماعي (فلسفة العلوم الاجتماعية): ٥ - ٦، ترجمه إلى الفارسية: الدكتور عبد الكريم سروش، مؤسسه فرهندي صراط، ١٣٧٢هـ.ش).
- (١٥) من الجدير بالذكر أن المعرفة من الدرجة الثانية، مثل: المعقولات الثانوية التي تقع أمام المعقولات الأولية - أو المادّة الثانوية التي تقع أمام المادة الأولية -، في مقابل المعرفة من الدرجة الأولى، ناظرة إلى العلوم المشتملة على نظام. وعليه فإن المعارف من الدرجة الثالثة والرابعة... إلخ تُعدّ من مصاديق المعارف من الدرجة الثانية أيضاً. إذن تكون فلسفة فلسفة العلوم من سنخ فلسفة العلوم أيضاً.
- (١٦) انظر: بيتر فينج، إيد علم اجتماعي، ترجم إلى الفارسية تحت إشراف مؤسّسة سمت، الفصل الثاني من القسم الأول، انتشارات سمت، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
- (١٧) انظر: محسن الأراكي، دروس خارج أصول فقه (مخطوطة): ١٣ - ١٤.
- (١٨) انظر: هميل كارل، فلسفة علوم طبيعي، ترجمه إلى الفارسية: حسين معصومي همداني، مركز نشر دانشامي، ١٣٦٩هـ.ش؛ عبد الكريم سروش، درسهائي در فلسفة علم الاجتماع، نشر ني، ١٣٧٤هـ.ش؛ باركر استيفن سي. فلسفة رياضي، ترجمه إلى الفارسية: أحمد بيرشك، انتشارات خوارزمي؛ يحيى يثربي، فلسفه عرفان، نشر بوستان، ١٣٨٢؛ عباس إيزد پناه، در قلمرو فلسفة أدبيات وأدبيات ديني، نشر عروج، ١٣٧٦هـ.ش.
- (١٩) انظر: محمود شهابي، رهبر خرد: ٢٥، كتابفروشي خيام، طهران، ١٣٦١هـ.ش.
- (٢٠) المولى عبد الله اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني: ١٥٨، أوفسيت عن الطبعة الحجرية، ١٢٩٣هـ؛ قطب الدين الشيرازي، شرح حكمة الإشراق: ٢٨، انتشارات بيدار، الطبعة الحجرية.
- (٢١) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، فلسفة أخلاق: ٢٥؛ آموزش فلسفة ١: ٧٢ - ٧٣.
- (٢٢) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، فلسفة أخلاق: ٢٦.
- (٢٣) انظر: المصدر السابق: ٢٨.
- (٢٤) انظر: ابن سينا، البرهان من الشفاء، المقالة الثانية، الفصل السادس؛ التفتازاني، تهذيب المنطق؛ مهدي الحائري، كاوشهاي عقل نظري؛ الخواجه الطوسي، أساس الاقتباس: ٣٩٣؛ العلامة الحلي، القواعد الجليّة في شرح الرسالة الشمسية.
- (٢٥) انظر: محمد تقي جعفري، تحقيقي در فلسفه علم: ١ - ٢.
- (٢٦) انظر: المصدر السابق: ٤٠.
- (٢٧) انظر: جان لازي، در آمدي تاريخي به فلسفه علم (مدخل تاريخي إلى فلسفة العلم): ١٥، علم بايا، ١٣٧٧هـ.ش.

فلسفة العلوم القرآنية

المفهوم والتاريخ والدور

د. علي نصيري (*)

ترجمة: حسن مطر

تَهْيِيدٌ —

إن «فلسفة العلوم القرآنية» - مثل سائر الفلسفات المضافة - تطلق على تلك المجموعة من البحوث السابقة من علوم القرآن، التي تمّ بحثها وتحقيقها قبل الدخول في مباحث وتعاليم هذا العلم. وفي الوقت الذي يتمّ نقد ومناقشة بعض هذه المباحث، من قبيل: ماهية ومنهج العلوم القرآنية من خلال الرؤية الخارجية، تلعب إلى حدّ ما دور قواعد مسائل ذلك العلم وأسسها، ويمكن لها أن تؤديّ إلى ترشيحها أو تطويرها. يجب اعتبار الفلسفات المضافة بمثابة العمل على تنظيف أثاث البيت، وإعادة ترتيبه، والتي تؤديّ في نهاية المطاف إلى تقديم خدمات جليّة إلى ذلك العلم. فعلى سبيل المثال: تعمل فلسفة العلوم القرآنية على دراسة نقاط ضعف هذا العلم، والمؤلّفات المنجزة بشأنه، ونقاط ضعفه وقوّته، حيث إن التمعّن في هذا النوع من المباحث يرفع الكثير من المشاكل الماثلة أمام هذا العلم.

١. ماهية العلوم القرآنية —

إن مصطلح العلوم القرآنية بمعناه المعاصر قد بدأ - طيّقاً لما يدّعيه الأستاذ عبد

(*) باحثٌ في العلوم القرآنية والحديثية.

العظيم الزرقاني - منذ القرن الهجري الرابع؛ إذ قال: إنه وجد في مكتبة مصر كتاباً لعلّي بن إبراهيم (٣٣٠هـ) عنوانه (البرهان في علوم القرآن)، في ثلاثين مجلداً، لم يبقَ منها سوى خمسة عشر مجلداً^(١). وإن علوم القرآن عبارة مشتملة على إضافة العلوم (جمع علم) إلى القرآن (كتاب المسلمين السماوي، ومعجزة النبي الأكرم ﷺ الخالدة). وطبقاً لقواعد الإضافة في اللغة العربية يمكن بيان هذه الإضافة من خلال الأشكال التالية:

١. **الإضافة البيانية:** من قبيل: «خاتم فضة»، التي هي في الأصل (خاتم من فضة). وعليه يكون معنى «علوم القرآن» هو «علوم من القرآن»، أي علوم من جنس القرآن. ومن الواضح أن هذا المعنى ليس هو المراد من هذا المصطلح؛ لأن علوماً من قبيل: تاريخ القرآن، ولغة القرآن، وما إلى ذلك، ليست من جنس القرآن، وإن كانت ناظرة إلى القرآن.

٢. **الإضافة الظرفية:** من قبيل: «صوم رمضان»، بمعنى «صوم في رمضان»، وبذلك سوف يكون معنى «علوم القرآن» هو «علوم في القرآن». وهذا المعنى ليس هو المراد من مصطلح علوم القرآن أيضاً؛ إذ أولاً: إن عموم مباحث العلوم القرآنية ليست من العلوم المنعكسة في نص القرآن، بل يجب اعتبارها من الأبحاث والدراسات الخارجة عن القرآن، فإن مسائل من قبيل: المكي والمدني، وأسباب النزول، وجمع القرآن، ومعرفة التفسير والمفسرين - على سبيل المثال -، ليست من الأبحاث التي يمكن البحث عنها في صلب الآيات، وإن صدق عنوان «علوم في القرآن» على بعض بحوث القرآن، من قبيل: «معرفة المحكم والمتشابه». وكما سنذكر في مبحث ارتباط العلوم القرآنية بسائر العلوم الإسلامية فإن هذا النوع من مسائل العلوم القرآنية مشترك بين العلوم القرآنية والتفسير الموضوعي.

وثانياً: إن مصطلح «علوم في القرآن» يطلق على مباحث أخرى، من قبيل: «اللَّهُ في القرآن»، و«المعاد في القرآن»^(٢).

قال الأستاذ الشيخ محمد هادي معرفة في بيان الفرق بين علوم القرآن ومعارف القرآن: «إن الفرق بين (العلوم القرآنية) و(المعارف القرآنية) يكمن في أن العلوم

القرآنية بحوثاً ناظرة من خارج القرآن، ولا علاقة لها بمضمون ومحتوى القرآن من الناحية التفسيرية، وأما المعارف القرآنية فهي على صلة وثيقة بالمباحث الداخلية للقرآن، وتعتبر نوعاً من التفسير الموضوعي».

٣. **الإضافة المملكية:** من قبيل: «غلام زيد»، بمعنى «غلامٌ لزيد». ومن الواضح أن مصطلح (علوم القرآن) لا يعني (العلوم التي هي ملك للقرآن): إذ لا معنى للملكية في المفاهيم والعلوم.

٤. **الإضافة الاختصاصية:** من قبيل: «غلاف الكتاب»، الذي هو في الحقيقة بمعنى «غلاف للكتاب». ويبدو أن إضافة «علوم القرآن» من هذا القبيل، بمعنى أنها من نوع الإضافة الاختصاصية. وبعبارة أخرى: إنه يعني العلوم الخاصة بالقرآن. وحيث إن هذه العلوم لا تنظر إلى داخل القرآن يجب اعتبارها من العلوم الخارجة عن القرآن، والتي يتم توظيفها في خدمة القرآن. وإن التعاريف المذكورة لهذا العلم تؤيد ذلك أيضاً. فقد عرف عبد العظيم الزرقاني «علوم القرآن» على النحو التالي: «مباحث تتعلق بالقرآن الكريم من ناحية نزوله، وترتيبه، وجمعه، وكتابته، وقراءته، وتفسيره، وإعجازه، وناسخه ومنسوخه، ودفع الشبه عنه، ونحو ذلك»^(٣).

فإن عبارة «تتعلق بالقرآن» تعكس مفهوم الاختصاص، بمعنى البحوث والعلوم التي تخص القرآن. وعبارة «من ناحية نزوله...» تمثل في الحقيقة تعداداً لهذه البحوث. وقال السيد محمد باقر الحكيم في تعريف علوم القرآن: «علوم القرآن جميعاً تلتقي وتتشرك في اتخاذها القرآن موضوعاً لدراستها، وتختلف في الناحية الملحوظة فيها من القرآن الكريم»^(٤).

وقد تقدم بيان مراده من عبارة «في الناحية الملحوظة فيها» في عباراته السابقة، بمعنى أن القرآن يكون أحياناً دليلاً على نبوة النبي الأكرم ﷺ.

وأما الشيخ محمد هادي معرفة فيرى أن «العلوم القرآنية» مصطلحٌ يتحدث عن المسائل المتعلقة بمعرفة القرآن، ومختلف أحواله وشؤونه.

ومن العجيب بالنسبة لي أنه على الرغم من توفر الكثير من المؤلفات في حقل علوم القرآن، سواءً على شكل مجاميع مستقلة أو مؤلفات مفردة، لم يكلف أصحاب

هذه المؤلفات أنفسهم عناء تقديم تعريف جامع لهذا العلم، الأمر الذي أدّى إلى ظهور نقصين جوهريين في هذا العلم. وقد عبّرنا عنهما في هذه المقالة بـ «ضعف التناغم» بين مباحث علوم القرآن، و«ضعف الشمولية» في تلك المباحث.

يجب أن يأخذنا العَجَب من أمثال: بدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ)، وجلال الدين السيوطي (٩١١هـ): إذ على الرغم من تأليفهما كتابين قيّمين في علوم القرآن، وهما: «البرهان في علوم القرآن» و«الإتقان في علوم القرآن»، لم يقدمّا تعريفاً جامعاً لهذا العلم؟!.

تعريف علوم القرآن من وجهة نظر الكاتب —

إن تعريف علوم القرآن - بالالتفات إلى وظيفة هذه العلوم، والمؤلفات المتوفرة في هذا الحقل، والمعبرة عن التعريف الارتكازي لها من وجهة نظرهم - عبارة عن: «مجموعة من العلوم - ناظرة إلى القرآن من خارجه - يتمّ توظيفها من أجل معرفة ماهيته، ومساره التاريخي، وأسس وقواعد تفسيره، والدراسات المنجزة بشأنه».

الموارد المنشودة لنا في هذا التعريف —

١- بناءً على ما هو واضح من المسائل العديدة والمحورية لعلوم القرآن يجب اعتبار هذا العلم مجموعة من العلوم. وهذا ما يؤكّده ويُثبتته إطلاق عنوان «علوم القرآن» على هذه المسائل، بدلاً من تسميتها «علم القرآن».

٢- كما ذكرنا في مبحث بيان نوع الإضافة في مصطلح «علوم القرآن» فإن علوم القرآن ناظرة إلى العلوم والدراسات التي تنظر إلى القرآن من خارجه، ولو جرّنا البحث أحياناً إلى ما كان مثل: المحكم والمتشابه، من البحوث التي تقع في صلب القرآن، فإن زاوية الرؤية المنشودة ستركز فيه على النظرة الخارجية، في مقابل مصطلح «المعارف القرآنية» الناظرة إلى المباحث والقضايا الموجودة والمنبثقة من داخل القرآن.

٣- طبقاً لهذا التعريف لا بُدّ من دراسة مسائل العلوم القرآنية ضمن أربعة حقولٍ

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ

ومساحات رئيسية، وهي:

الأول: المباحث الناظرة إلى معرفة ماهية القرآن، وهي مسائل من قبيل: كيفية الوحي، ونزول القرآن، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وإعجاز القرآن، وأصالة النص، واستحالة تحريف القرآن، ولغة القرآن، وما إلى ذلك مما يؤدي إلى معرفة ماهية القرآن.

الثاني: التطور التاريخي في مسار القرآن، ومعرفة تاريخ تدوينه وكتابته، ومراحل وصوله إلى شكله الراهن، وتاريخ التفسير، والترجمة والطباعة وزخرفة القرآن، وما إلى ذلك مما يدخل ضمن مباحث القرآن التاريخية.

الثالث: قواعد فهم وتفسير مباحث الألفاظ في العلوم القرآنية، وأدبيات القرآن، والمعاني، والبيان، والبدیع، وأسباب النزول، وما إلى ذلك مما يدخل في جملة المباحث المستعملة في خدمة فهم القرآن وتفسيره.

الرابع: الدراسات والأعمال المنجزة في حقل القرآن، من قبيل: الدراسة والتحقيق في جميع الأبحاث المتحققة في حقل العلوم القرآنية، والاتجاهات الإيجابية أو السلبية للمستشرقين في تعاطيهم مع القرآن، وما إلى ذلك مما يندرج في إطار هذا النوع من المسائل.

٢. المراحل التاريخية لتكوين العلوم التاريخية —

إن العلوم القرآنية مصطلحٌ ظهر عبر مسار التطورات العلمية، وازدهار أنواع العلوم الإسلامية، منذ القرن الهجري الأول إلى يومنا هذا. ويُطلق على مجموعة المسائل والقضايا التي تساعد على معرفة القرآن وفهمه وتفسيره بشكلٍ صحيح. وهناك الكثير من الشواهد التاريخية التي تثبت أن ظهور وتبلور هذا العلم قد تمّ عبر أربع مراحل، وهي:

أ. الامتزاج بعلوم الحديث —

إن العلوم القرآنية مثل جميع العلوم الإسلامية، من قبيل: التاريخ، والسير،

والكلام، والفقه، وما إلى ذلك، قد تكوّنت في بادئ الأمر ضمن علم الحديث، بمعنى أن جميع القضايا المتعلقة بتاريخ القرآن، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، قد انعكست في روايات النبي الأكرم ﷺ وأقوال الصحابة التي وصلت إلينا مسندة، ثم بدأت - مثل سائر العلوم الإسلامية - بالانفصال عن الحديث تدريجياً^(٥). وعليه لا بُدَّ من البحث عن المنشأ الأوّل لتبلور مسائل علوم القرآن في الروايات. فعلى سبيل المثال: إن ما رُوي عن النبي الأكرم ﷺ بشأن كيفية نزول القرآن الكريم، ونزول الوحي بشكل مباشر، أو من طريق ملك الوحي (جبرئيل)، وتسمية الكتاب السماوي والصور والآيات أحياناً، وبحث القراءات، وكيفية تلاوة القرآن، وتفسير الكثير من الآيات، وبيان قواعد التفسير، والتحذير من التفسير بالرأي، وما إلى ذلك من المآثور، يُشكّل المادة الأولى لتكوين القضايا المرتبطة بالعلوم القرآنية. كما تركت الروايات المأثورة عن الأئمة ؑ أو أقوال الصحابة والتابعين في هذا الشأن تأثيراً ملحوظاً أيضاً. فمن خلال النظر في كلّ واحدٍ من بحوث علوم القرآن نجد عموم مسائلها مقرونة بأقوال ومواقف الأئمة ؑ والصحابة والتابعين.

ب. ذكرها في مقدمة التفاسير —

إن محدودية أبحاث وقضايا العلوم القرآنية في بداية ظهورها، وكذلك ضرورة تنقيح قواعدها، قد اضطرّت بعض المفسّرين - في مستهلّ تفسيرهم، وقبل الدخول في صلب تفسير الآيات - إلى الخوض في دراسة أهمّ بحوث العلوم القرآنية في إطار عددٍ من المقدمات؛ لأن كلّ مفسّر سيقف لا محالة على ظاهرة اختلاف القراء، وهي اختلافات قد تصل أحياناً إلى حدّ الاختلاف في المعاني والمفاهيم المتعارضة في آية واحدة، من قبيل: الاختلاف في قراءة (مالك) أو (ملك) يوم الدين^(٦)، أو آية التأويل^(٧).

وعلى هذا الأساس لا مندوحة للمفسّر في بداية عمله من تحديد موقفه من هذه الظاهرة. ولا يخفى أن تصحيح أو رفض الاختلاف في القراءات يترك تأثيراً مباشراً على نوع التفسير. كما لا غنى للمفسّر في ما يتعلّق بمداليل الآيات - مضافاً إلى القرائن الخارجية - عن القرائن الداخلية، وخاصة الآيات السابقة واللاحقة للآية مورد البحث

في ما يُعرف بالسيّاق^(٨). إلا أن الاستناد إلى قاعدة السياق تقوم على أصلٍ آخر، وهو الاعتقاد بتوقيفية ترتيب الآيات، وأن لهذا الترتيب منشأً إلهياً، بمعنى أن المفسّر - في ما يتعلّق بتاريخ جمع القرآن وتدوينه - إذا كان يرى الترتيب الراهن مستنداً إلى النبيّ الأكرم ﷺ أمكن له الاستفادة من أصل السيّاق، وإلا كان استناده لهذا الأصل فاقداً للمعنى. كما أن المفسّر إذا كان يعتقد بوجود الارتباط بين سور القرآن عليه أن يؤمن بتوقيفية ترتيب السور، مضافاً إلى اعتقاده بتوقيفية ترتيب الآيات أيضاً.

لأجل هذه الضرورة نجد استمرار انعكاس العلوم القرآنية في مقدّمات التفاسير في مختلف المراحل التاريخية من التفسير، وأحياناً في عصرنا الراهن أيضاً. وهذا ما تثبته أبحاث من علوم القرآن الواردة في مقدّمة «تفسير التبيان»^(٩)، و«مجمع البيان»^(١٠)، و«تفسير الصافي»^(١١)، و«آلاء الرحمن في تفسير القرآن»^(١٢)، و«البيان»^(١٣)، والأبحاث العلمية الواسعة^(١٤) في كتاب «محاسن التأويل»^(١٥).

ج. انعكاسها في المؤلفات المفردة -

إن العلوم القرآنية بعد انفصالها عن الحديث ظهرت على شكلٍ مستقلٍّ ومنفصل لا يربط بينها سلكٌ منتظم، وإنما ظهرت في مؤلّفات مفردة، بمعنى أنه لم يقم أحدٌ في بداية الأمر بترتيب العلوم القرآنية المختلفة عن سابق تدبير، ووضعها ضمن إطارٍ واحد؛ لتقديم صورةٍ جامعة أو شبه جامعة عنها. حتّى عملت الهواجس الذهنية، والحاجات المستحدثة، والافتراضات، وكفاءات المفكرين المسلمين، على تمهيد الطريق أمام تدوين أثرٍ في حقل العلوم القرآنية. وهذا ما تثبته وتؤيّد الكتب المؤلّفة في حقل العلوم القرآنية، والتي وصلت إلينا من القرون الأولى.

ففي القرن الهجري الأوّل قام يحيى بن يعمر (٨٩هـ) بتأليف كتاب «القراءة»؛ وفي القرن الهجري الثاني قام الحسن بن أبي الحسن يسار البصري (١١٠هـ) بتأليف كتاب «عدد آي القرآن»؛ وألّف عبد الله بن عامر اليحصبي (١١٨هـ) كتاب «اختلاف مصاحف الشام والحجاز والعراق»؛ وألّف أبان بن تغلب (١٤١هـ) كتاب «القراءات»؛ وألّف مقاتل بن سليمان (١٥٠هـ) كتاب «الآيات المتشابهات»؛ وألّف حمزة بن

حبيب (١٥١هـ) كتاب «القراءة»؛ وألّف أبو عبيدة معمر بن المثنى كتاب «إعجاز القرآن»^(١٦).

وعليه، وكما يتّضح من خلال عناوين هذه الكتب، لم يكن تنظيم وتدوين هذه الكتب منطلقاً من رؤية جامعة لمسائل علوم القرآن، وتقديم قضاياها ومسائله بشكلٍ منتظم. وإنما - وعلى سبيل المثال - حيث خلق الاختلاف في القراءات الكثير من المشاكل والصعوبات بين المسلمين بادر بعض المتخصّصين إلى تصنيف كتاب في هذا الفن؛ ليعمل على حلّ المشاكل العالقة في هذا الشأن؛ أو حيث احتدم الصراع بين الأشاعرة والمعتزلة حول المسائل الكلامية برز بعض العلماء ليكتبوا في المتشابهات؛ للدفاع عن متبنيّاتهم الكلامية؛ وهكذا.

د. ظهور علوم القرآن على شكل علمٍ جامع —

طبقاً للشواهد التاريخي فإن أول من ألّف في مسائل وموضوعات العلوم القرآنية، وجمع بين أبحاثها المتفرقة في كتاب واحد، هو بدر الدين الزركشي (٧٩٤هـ)، من خلال تأليفه لكتاب «البرهان في علوم القرآن».

عمد الزركشي في مقدّمته - بعد إطلالةٍ عابرة على دور المتقدّمين في تدوين وبيان العلوم المرتبطة بالقرآن - إلى التأكيد على أن المتقدّمين، ورغم تأليفهم الكتب الجامعة في مجال علوم الحديث، لم يقوموا بذات الشيء في حقل القرآن. ومن هنا فقد ألزم نفسه بتدوين هذا الكتاب^(١٧). وقد بحث في كتابه هذا سبعة وأربعين علماً من علوم القرآن، من قبيل: معرفة أسباب النزول، ومعرفة المناسبات بين الآيات، ومعرفة الفواصل، ومعرفة الأشباه والنظائر، وما إلى ذلك، مؤكّداً على أن كلّ واحدٍ من هذه العلوم من السّعة بحيث يحتاج العالم إلى إفتاء عمره من أجل الإحاطة بمسائله وقضاياها^(١٨).

وقد بقي هذا الكتاب مجهولاً وغير معروفٍ على نطاق واسع حتّى جاء جلال الدين السيوطي (٩١١هـ)، حيث عمّد إلى التعريف والتبويه به، من خلال تأليفه كتاب «الإتقان في علوم القرآن». فقد أخذ السيوطي من خلال تأليف كتاب الإتقان خطوةً

كبرى وجوهية أخرى في هذا المجال، وعمد إلى إكمال ما قام به الزركشي في العلوم القرآنية. ثم مضت قرونٌ دون أن يُكتب في مجال علوم القرآن مؤلفاً ذو شأنٍ، باستثناء بعض الكتابات المستقلة. وإنّ كتباً مثل: «مناهل العرفان في علوم القرآن»، لعبد العظيم الزرقاني؛ و«الموسوعة القرآنية»، لإبراهيم الأبياري؛ و«التمهيد في علوم القرآن»، للشيخ محمد هادي معرفة، من الأعمال التي تستحقّ التقدير في هذا المجال.

٣. ارتباط بعض مسائل العلوم القرآنية بسائر العلوم الإسلامية —

إن النظر في مجموع الأبحاث المنتظمة تحت عنوان علوم القرآن، في كتب المتقدمين والمعاصرين، يثبت أن هذه الأبحاث تنشأ من سبعة أنواع من العلوم الإسلامية. وبعبارة أوضح: إن مصدرها الأصلي هو هذا النوع من الأبحاث. فإذا صحّ هذا الادّعاء كان مفهومه أننا لا نستطيع أن نرى أصالة ذاتية للعلوم القرآنية، أو في الحد الأدنى لجزءٍ من مسائلها، وربما كان التردد والشك من قبل البعض في هذا الشأن يقوى في هذا الشأن، إلا إذا قلنا بأن هذا الأمر لا يختص بالعلوم القرآنية.

إن الكثير من العلوم الإسلامية الأخرى - بل سائر العلوم غير الإسلامية أيضاً - قد أصيبت بهذه الآفة؛ إذ يمكن العثور على مصدر الجزء الأكبر من مسائلها وقضاياها في سائر العلوم ذات الصلة. ولذلك نجد الآخوند الخراساني رحمته الله يقرّ في تعريفه لعلم الأصول بتداخل العلوم^(١٩). واعترف في بحث القطع والتجري بأن المتكفل بدراسة هذه المسائل هو علم الكلام. ومع ذلك فقد أدلى الأصوليون بدلوهم في هذا الشأن^(٢٠).

إن العلوم الإسلامية التي تمثّل مصدراً للعلوم القرآنية عبارة عن: ١. التاريخ والسيرة؛ ٢. الحديث؛ ٣. الأدب؛ ٤. الكلام؛ ٥. التفسير؛ ٦. الأصول؛ ٧. الفقه.

أ. التاريخ والسيرة —

كما تقدّم أن أشرنا فإن مباحث من قبيل: حياة النبي الأكرم رحمته الله قبل وبعد نزول القرآن، والمسار التاريخي لتدوين القرآن، واهتمام النبي الأكرم رحمته الله والصحابة

بكتابة القرآن، وكتّاب الوحي، وحُفَاط القرآن، وتعاطي الخلفاء - منذ خلافة أبي بكر إلى عصر الإمام عليّ عليه السلام وخلافة بني أمية وبني مروان -، وتاريخ بداية التفسير، وترجمات القرآن، وقراء القرآن، واهتمام المسلمين بنشر القرآن، وتاريخ خطّ القرآن وتذهيبه وزخرفته، هي من جملة المباحث التاريخية التي تناولتها كتب التاريخ والسيرة، بمَعزِلٍ عن الالتفات إلى العلوم القرآنية.

والشاهد على ذلك وجود هذه المسائل في المصادر التاريخية، من قبيل: تاريخ الطبري، وسيرة ابن إسحاق، وسيرة ابن هشام، ومروج الذهب، للمسعودي، وتاريخ ابن خلدون، والكامل في التاريخ، لابن الأثير، وغيرها من كتب التاريخ والسيرة. كما تمّ إسناد الأنواع الأخرى من هذه الأبحاث والأقوال في مصادر العلوم القرآنية إلى كتب التاريخ بشكل عام^(٣١).

ب. علم الحديث —

كما سبق لنا أن ذكرنا فإن المنشأ الأوّل للعلوم القرآنية هو الحديث. وإن ما رُوي لنا بشأن القرآن الكريم أو معارفه وتعاليمه عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام، أو عن الصحابة والتابعين، قد انعكس في إطار الروايات. وعلى الرغم من انفصال علوم القرآن واستقلالها عن الحديث لا تزال المصادر الحديثية والروائية تمثّل المصدر الأفضل للوصول إلى مسائل العلوم القرآنية. فعلى سبيل المثال: نجد ثقة الإسلام الكليني، بالإضافة إلى نقله الكثير من الروايات في حقل العلوم القرآنية في مختلف أبواب الكافي، يعقد كتاباً خاصاً في فضل القرآن^(٣٢).

كما خصّص العلامة المجلسي في كتاب بحار الأنوار فصلاً شاملاً لهذا البحث أيضاً^(٣٣).

وفي سائر الموسوعات الحديثية الشيعية، والموسوعات المتأخّرة، من قبيل: الحياة^(٣٤)، وميزان الحكمة، وآثار الصادقين، وما إلى ذلك، هناك أبواب وفصول معقودة للروايات الناظرة إلى القرآن.

كما تحدّث البخاري في الباب الأوّل من كتابه الجامع الصحيح، تحت عنوان

كتاب بدء الوحي^(٢٥)، عن أحداث نزول الوحي وبعثة النبي الأكرم ﷺ. وبالإضافة إلى تخصيص أبواب في هذا الموضوع - مثل: كتاب فضائل القرآن^(٢٦)، وكتاب الاعتصام بالكتاب والسنة^(٢٧) - فقد خصص فصلاً تحت عنوان كتاب التفسير؛ ليقوم بواجبه تجاه العلوم القرآنية في كتابه.

وقد تواصل هذا الأمر في كل من: صحيح مسلم، وسنن أبي داود، وجامع الترمذي أيضاً.

وخير شاهد على كلامنا هذا كتب التفسير الروائي أو التفسير بالمأثور، التي تم تأليفها بالاستناد إلى روايات الجوامع الحديثية، وفصل الروايات التفسيرية منها. وفي تفسير نور الثقلين والبرهان والصافي عند الشيعة يتم ذكر المصدر الروائي قبل ذكر كل رواية تفسيرية. كما نشاهد ذات الأمر في تفسير الدر المنثور في التفسير بالمأثور أيضاً.

يجب الالتفات إلى أن الكثير من الروايات التفسيرية ناظرة بشكل صريح أو بالتلويح إلى مباحث علوم القرآن، ولا سيما منطق فهم وتفسير القرآن، والذي يعد من أهم مباحث هذه العلوم.

وللأسف الشديد فإن الذي تم تدوينه حتى الآن بشأن الروايات الناظرة إلى القرآن هو خصوص الروايات التفسيرية. وأما سائر الروايات في حقل العلوم القرآنية الأخرى، من قبيل: الوحي، ونزول القرآن، وتاريخ القرآن، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وما إلى ذلك، فلم يتم تدوينها في كتاب جامع مستقل ومبوّب، في حين أن القيام بمثل هذا العمل يبدو ضرورياً؛ لحل الكثير من المسائل الغامضة في هذا الشأن.

ج. علم الأدب —

إن مرادنا من الأدب هنا ما يشمل عدداً من العلوم التي هي عبارة عن: اللغة واشتقاقاتها، والصرف، والنحو، والمعاني، والبيان، والبديع، التي هي باعتراف الكثير من العلماء قد تأسست بفضل القرآن الكريم؛ ومن أجل فهمه بشكل أعمق.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

فقد استعمل القرآن بوصفه معجزة أدبية هذه العناصر في إطار اللغة العربية، فجاءت هذه العلوم بغية البحث في هذه العناصر الأدبية، ومختلف أساليبها في القرآن الكريم. وإن كتباً من قبيل: المفردات في غريب القرآن، للراغب الإصفهاني؛ ومجمع البحرين، للطريحي، والتحقيق في كلمات القرآن الكريم، لحسن مصطفوي، من المؤلفات الخالدة التي تمّ تأليفها في حقل بيان مفاهيم ومفردات ألفاظ القرآن الكريم. وبالإضافة إلى هذه المؤلفات الخاصة نجد حتى المصادر اللغوية العامة، من قبيل: لسان العرب وتاج العروس، مفعمةً بالأبحاث والمسائل المتعلقة بمعرفة مفردات آيات القرآن الكريم. وقد صرح ابن منظور الأفريقي في مقدّمة كتابه لسان العرب بأنه إنّما ألف هذا الكتاب خدمةً للقرآن، وتيسير فهمه وتفسيره، وذلك إذ يقول: «فإنني لم أقصد سوى حفظ أصول هذه اللغة النبوية، وضبط فضلها؛ إذ عليها مدار أحكام الكتاب العزيز والسنة النبوية...»^(٢٨).

كما أن للصرّف والنحو في القرآن الكريم مثل هذه القضية أيضاً. فطبقاً للمشهور إن أول من عمل على تنظيم قواعد علم الصرف والنحو هو أبو الأسود الدؤلي وتلاميذه، بإرشاد وتوجيه من الإمام عليّ عليه السلام^(٢٩). ثمّ ظهرت كتبٌ أخرى، مثل: الكافية، لرضي الدين الإسترآبادي، وشرح الكافية، للجامي، ومغني اللبيب عن كتب الأعراب، لابن هشام الأنصاري؛ للتعرف على البنية والتركيبة الصرفية والنحوية لآيات القرآن الكريم. وإنّ كتاب المغني مشحونٌ بالاستشهاد بالآيات. وكما هو مشهور فإن عبد القاهر الجرجاني والسكاكي والتفتازاني عمدوا إلى تأسيس ثلاثة علوم، وهي: المعاني؛ والبيان؛ والبديع؛ لإبراز وجوه الإعجاز البياني في القرآن الكريم. وعلى هذا الأساس، وبالإضافة إلى الاستشهادات الكثيرة بآيات القرآن في مختلف مواضع بحوث هذه العلوم، تمّ تخصيص جزءٍ من مباحث العلوم القرآني للبحث والتمحيص في هذا المجال.

د. علم الكلام —

إن علم الكلام علمٌ يتكفّل بالدفاع العقلاني عن التعاليم الدينية. ومن هنا قيل

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

في تعريف علم الكلام: «العلم بالعقائد الدينية من الأدلة اليقينية»^(٣٠).
 ومن الواضح أن علم الكلام من خلال هذا التعريف يتعاطى مع النبوة العامة
 والخاصة والمسائل المتعلقة بهما. وإن بيان كيفية الوحي بشأن الأنبياء، وأساليب
 الوحي النازل على النبي الأكرم ﷺ، وبيان المعجزة المثبتة لرسالة النبي الأكرم ﷺ،
 أي القرآن الكريم، ووجوه الإعجاز فيه، وتحدي القرآن، وإخفاق المعارضين
 والمخالفين في الإتيان بمثله، وإثبات استحالة تحريفه، من جملة البحوث الكلامية
 التي تشترك مع علوم القرآن؛ لأن بيان كيفية الوحي، ووجوه إعجاز القرآن، من
 الوظائف الرئيسية للعلوم القرآنية. ومن جهة أخرى هناك حضور واضح لعلم الكلام في
 واحدٍ من المسائل والبحوث الواسعة والزاهرة بالتحديات في العلوم القرآنية، أي
 المحكم والمتشابه أيضاً؛ إذ في معرض البحث في المتشابهات والمُحكّمات في القرآن
 يتمّ التعرّض لأنواع الفرق والمذاهب الكلامية، من قبيل: الأشاعرة، والمعتزلة،
 والإمامية، والماتريدية، والكلامية، وما إلى ذلك، وكيفية تعاطي هذه الفرق مع هذا
 النوع من الآيات. وإن المباحث الكلامية في الجزء الثالث من كتاب التمهيد في علوم
 القرآن، للأستاذ الشيخ محمد هادي معرفة، خير شاهدٍ على كلامنا هذا.

هـ. علم التفسير —

إن علم التفسير هو علمٌ يبحث في فهم مداليل آيات القرآن، وآلية عمل هذا العلم
 في حقل الآيات، والذي يفي بدوره في موقع ذي المقدمة والعلّة الغائية للعلوم القرآنية،
 بمعنى أن مسائل وقضايا العلوم القرآنية بمثابة المقدمة التمهيدية لفهم وتفسير آيات
 القرآن، كما هو دور علم الأصول بالنسبة إلى الفقه، وعلم المنطق بالنسبة إلى
 الفلسفة.

ومن جهةٍ أخرى ينقسم التفسير إلى قسمين رئيسين، وهما: التفسير الترتيبي؛
 والتفسير الموضوعي.

وفي ما يتعلق بالتفسير الترتيبي - الأعمّ من الترتيب الراهن للمصاحف أو الترتيب
 على أساس النزول - يقوم المفسّر بتفسير السور واحدةً واحدةً، من أولّها إلى آخرها،

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

بحسب الترتيب. فعلى سبيل المثال: ما لم يُتمّ المفسّر تفسير سورة الحمد (طبقاً لترتيب المصحف الراهن) لا يدخل في تفسير سورة البقرة. وعلى أساس ترتيب النزول ما لم يفرغ من تفسير سورة العلق لا يباشر تفسير سورة القلم^(٣١).

وأما في التفسير الموضوعي فينظر المفسّر إلى موضوع محدد، من قبيل: التوحيد الفاعلي، فيضطر إلى استخراج جميع الآيات ذات الصلة بهذا الموضوع. وبعد تبويبها يتابع الكشف عن مداليها؛ للوصول إلى الغاية النهائية، المتمثلة برؤية القرآن تجاه ذلك الموضوع المعين والمحدد^(٣٢).

من هنا فإنّ قسماً كبيراً من مباحث العلوم القرآنية مذكور في التفسير الترتيبي والتفسير الموضوعي. وعلى سبيل المثال: إن المباحث المتعلقة بمعرفة السور المكيّة والمدنية، والاختلافات الموجودة في هذا الحقل، واختلاف القراءات بشأن الآيات المتوّعة في القرآن، والآراء حول عدد الآيات في سورة من السور، ومفاهيم الألفاظ المتوّعة في الآية، وأسباب النزول، والمسائل الصرّفية والنحوية والبلاغية، وما إلى ذلك، من جملة مباحث العلوم القرآنية التي تشهد في جميع مواطن التفسير التي تتنوع وتختلف شدة وضعفاً.

وخير شاهد على ذلك كلام أمين الإسلام الطبرسي في تفسير مجمع البيان، حيث تعرّض إلى المباحث التفسيرية بتنظيم منطقي يستحقّ التقدير. ففي بداية تفسيره لكلّ سورة يستعرض الاختلاف في مكّيّتها أو مدنيّتها، وعدد آياتها، لينتقل بعد ذلك إلى مناقشة الأدلة الواردة بشأنها، تحت عنوان: «القراءة، والحجّية في اختلاف قراءتها».

وتحت عنوان «اللغة» يتعرّض إلى مناقشة المفردات الغريبة والمعقّدة. وفي قسم الإعراب يتحدّث عن اختلاف الآراء من الناحية الصرّفية والنحوية للآيات.

وإنّ الأشباه والنظائر، وأسباب النزول، من جملة المحاور الأخرى التي تخضع لاهتمام هذا التفسير. وقد تمّ بحث هذه الأمور - وإنّ بشكل غير منقّح ولا منضبط - في سائر التفاسير الأخرى أيضاً.

كما يعمد المفسرون أحياناً . في معرض تفسير بعض الآيات المرتبطة بمباحث علوم القرآن، من قبيل: الآيتين ٢٣ و٢٤ من سورة البقرة، والناظرتين إلى التحدي وإعجاز القرآن^(٣٣)، أو الآية ٧ من سورة آل عمران، التي تتحدث عن تقسيم آيات القرآن إلى مُحْكَمٍ ومتشابه^(٣٤). إلى دراسة مباحث العلوم القرآنية دراسةً تفصيليةً ومسهبةً نسبياً.

كما أن حضور مسائل وقضايا العلوم القرآنية في التفاسير الموضوعية ملحوظٌ إلى حدٍ كبير. فعلى سبيل المثال: إن عناوين من قبيل: القرآن من زاوية القرآن، ووجوه وحقول الإعجاز، والمحكم والمتشابه في القرآن، والناسخ والمنسوخ في القرآن، وما إلى ذلك، من جملة المباحث التي تمّ تناولها في التفاسير الموضوعية؛ بسبب نظرها إلى آيات القرآن، وامتلاكها حظاً من منهج التفسير الموضوعي، ومع ذلك تعتبر في الوقت نفسه من المباحث الرئيسة في العلوم القرآنية.

و. علم الأصول —

إن من مباحث العلوم القرآنية معرفة الأنواع المضمونية للآيات، من قبيل: العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمجمل والمبيّن، وما إلى ذلك، ممّا يُعدّ من جملة مسائل علم الأصول^(٣٥)، رغم أن نظرة الأصوليين إلى هذه الأقسام لم تقتصر على آيات القرآن فقط، وإنما شملت الروايات أيضاً.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى مبحث حجّية ظواهر القرآن . الذي يُدرّس في علم أصول الفقه؛ من أجل الإجابة عن شبهات ومدّعيّات الأخباريين .، حيث يُعدّ واحداً من مباحث العلوم القرآنية أيضاً^(٣٦).

وكذلك في مباحث الحجّة من القرآن يتمّ الحديث أولاً عن مصدر المعرفة الدينية والاجتهاد.

كما يتمّ الحديث في التعاطي بين القرآن الكريم والسنة الشريفة عن إمكان تخصيص أو نسخ القرآن بالسنة.

وفي مبحث الظنون الخاصة يتمّ التطرّق إلى أخبار الأحاد، وما إذا كانت حجّة

في حقل تفسير الآيات أم لا.

وفي مباحث الألفاظ يرد الكلام حول مسائل من قبيل: الحقيقة والمجاز، وحجية قول اللغوي، وأصالة الظهور، وضرورة التمسك بالظواهر ما لم تكن هناك قرينة على الخلاف، مما يلعب في الوقت نفسه دوراً أساسياً في المباحث التمهيدية للتفسير، تحت عنوان منطق فهم وتفسير الآيات. وعليه لا بد من الإذعان والاعتراف بأنها بأجمعها إما تشكل جزءاً من مباحث العلوم القرآنية، أو أنها تتحدث عنها من زاوية أخص في العلوم القرآنية. وهي بحوثٌ مذكورة في الكتب الأصولية القديمة، من قبيل: عُدّة الأصول، للشيخ الطوسي؛ والذريعة إلى أصول الشريعة، للسيد المرتضى؛ والمواقفات، للشاطبي، والمنخول والمستصفي، للغزالي؛ والمحصول للرازي، الأمر الذي يعكس تداخل شطرنج من مباحث علم الأصول مع مباحث العلوم القرآنية^(٣٧).

ز. علم الفقه —

إن جانباً من مسائل العلوم القرآنية تظهر في علم الفقه أيضاً، بل يمكن القول: إن بحثها في الفقه قد زاد في إثرائها، وإضافتها إلى مباحث العلوم القرآنية. فعلى سبيل المثال: يتم بحث القراءات السبعة في الفقه، وما إذا كانت قراءة الحمد والسورة مجزئة طبقاً لجميع هذه القراءات، أم لا بد من الاقتصار في قراءتها على القراءة المشهورة (وهي قراءة حفص عن عاصم). وإذا تمّ الحديث في العلوم القرآنية بشأن البسملة من حيث كونها جزءاً من آيات السورة، أم أنها مجرد فاصلة للدلالة على انتهاء السورة السابقة، وبداية السورة الجديدة^(٣٨)، يتمّ الحديث بين الفقهاء من أهل السنة والشيعه بشأن وجوب أو جواز قراءة البسملة قبل سورة الصلاة. كما يتمّ الحديث في علم الفقه عن اعتبار كل من: (الضحى) و(الانشراح)، و(الفيل) و(قريش)، سورة واحدة أو سورتين^(٣٩)، وهو في الوقت نفسه من المسائل والمباحث المطروحة في العلوم القرآنية أيضاً.

كما أن البحث عن كيفية التعاطي والتعامل مع القرآن بوصفه كتاباً سماوياً

مقدّساً، من قبيل: جواز أو عدم جواز تمكين الكافر منه، وآداب تلاوته، وجواز أو عدم جواز ترجمته إلى مختلف اللغات الأخرى، وجواز أو عدم جواز تغيير خطّه العثماني، وجواز أو عدم جواز طباعته ونشره على أساس النزول التاريخي للسور، أو تفسير القرآن على هذا الأساس، وما إلى ذلك من المباحث التي يتمّ طرحها في علم الفقه والعلوم القرآنية على السواء.

٤. منهج بحوث العلوم القرآنية —

إن البحث في دراسة وتحديد منهج أنواع العلوم؛ للتعرف على أسلوب كلّ علم وتحديد مقدار فاعليّته وجدواثيته، وبيان نقاط قوّة هذا المنهج وضعفه، من البحوث التي تعنى بها فلسفة كلّ علمٍ من العلوم. فيقال على أساس ذلك - مثلاً -: إنّ منهج العلوم التجريبية هو التجربة الحسيّة، ومنهج الرياضيات والفلسفة عقلي، ومنهج علم التاريخ نقلي، ومنهج العرفان كشفي وشهودي، بمعنى أن الأدوات والموادّ - طبقاً لرأي آخر - والمصادر المعرفية لكلّ واحدٍ من هذه العلوم تختلف من علمٍ لآخر، بمقتضى مساحة وحقل تدخّل علمٍ ما في العلوم الأخرى.

وهنا نتساءل: ما هو المنهج الذي تتبعه العلوم القرآنية من المناهج المختلفة؟ يمكن التوصل إلى الإجابة عن هذا السؤال - إلى حدٍّ ما - من خلال عنوان «رقعة مباحث العلوم القرآنية» المتقدّم؛ إذ يمكن من خلال مساحة العلوم القرآنية السبعة، وكذلك من خلال شطر من المباحث الخاصة بهذه العلوم، تقييم منهج العلوم القرآنية في إطار ثلاثة مناهج، وهي:

- أ. المنهج النقلي.
- ب. المنهج العقلي.
- ج. منهج التحليل اللغوي.

أ. المنهج النقلي —

إن جميع المباحث التاريخية للقرآن، من قبيل: تاريخ كتابة القرآن، وتدوينه

وتنظيمه، وتاريخ الكتاب وحُفَاط القرآن، وتاريخ التفسير والمفسرين، وما إلى ذلك - كسائر المباحث التاريخية - تتبع المنهج النقلي. كما أن المباحث الحديثة في العلوم القرآنية، من قبيل: الروايات التفسيرية، وروايات فضائل الآيات والسور وخصائصها، والروايات الماثورة بشأن معرفة المكي والمدني، وأسباب النزول، وما إلى ذلك، تتبع المنهج النقلي أيضاً. وإن القضايا المشتركة بين العلوم القرآنية وعلم الفقه تتبع هذا الأمر أيضاً؛ لأن القضايا الفقهية إنما تتبلور من خلال الاستناد إلى الآيات والروايات، رغم تدخل العقل والاستنباط والاجتهاد في اكتشاف القضايا الفقهية.

وأما علم التفسير في جانبه القائم على الروايات - أي التفسير الأثري - فإنه يقوم كذلك على أساس المنهج النقلي، إلا إذا كانت الرواية مشتملة على بعض البراهين والأدلة العقلية، ففي مثل هذه الحالة سيكون التفسير، تبعاً لذلك، قائماً على المنهج العقلي.

وهنا علينا أن نحدد ما هي الضوابط والملاكات التي يمكن للعلوم - ولا سيما العلوم الإسلامية - القائمة على المنهج العقلي أن تتبعها؟ إن الجزء الأكبر من هذه الضوابط هي تلك القواعد الناجعة في فقه الحديث. فعلى سبيل المثال: إن إثبات الاعتبار للتعاليم النقلية في العلوم القرآنية فرعٌ استناد تلك التعاليم إلى المعصوم، وخاصة أن القضايا النقلية ذات صبغة دينية، مثل: تفسير آية من القرآن الكريم. ومن هنا فقد شكك الباحثون في العلوم القرآنية من الشيعة، وكذلك فعل عددٌ من علماء أهل السنة، في اعتبار الروايات التفسيرية المنقولة عن الصحابة والتابعين؛ من جهة افتقارهم لصفة العصمة.

فإذا كانت المعلومة من العلوم القرآنية لا تتسم بالصبغة الدينية بشكلٍ مباشر، وإنما على نحوٍ غير مباشر، من قبيل: الإعلان عن مكية أو مدنية السورة لأو الآية^(٤٠)، أو حادثة ما تؤثر في نزول الآية (روايات أسباب النزول)، وموارد من هذا القبيل، هل تشترط عصمة المروي عنه، فتكون أقوال الصحابة والتابعين في هذا الشأن فاقدة للحجية، أم أنه لا تشترط عصمة المروي عنه؟ هذا الأمر يستحق الكثير من البحث والنقاش^(٤١).

وبالإضافة إلى مقدار اعتبار أقوال المروي عنه، فإن اتصال أو انقطاع السند، أو اشتغال الروايات في سلسلة السند على شرائط الصحة، وكذلك نقل الرواية بالنص أو بالمعنى، واشتغال الرواية على عنصر التقيّة أو عدم اشتغالها عليه (المرجّح الجهوي)، ومعايير قبول الروايات، هي من الأصول والقواعد التي يجب أخذها بنظر الاعتبار في التعاطي مع القضايا النقلية في العلوم القرآنية. فعلى سبيل المثال: قام عموم المفكرين في العلوم القرآنية بنقد ودراسة الروايات المتعلقة بوحى القرآن، من قبيل: أسطورة الغرانيق، ورواية ورقة بن نوفل، على أساس قواعد المنهج النقلي.

ومن هذا القبيل: الروايات المأثورة بشأن قصص القرآن، وبيان الحلقات المفقودة فيها، من قبيل: روايات هاروت وماروت، ويأجوج ومأجوج، وبيان الابتلاءات التي تعرّض لها النبي أيوب عليه السلام، والروايات النازرة إلى قصة داود عليه السلام والتي يعبر عنها أحياناً بالإسرائيليات^(٤٢)، وتعتبر من هذه الناحية جزءاً من مسائل العلوم القرآنية.

وإن المنهج المتبع في التعاطي مع روايات أسباب النزول، من قبيل: روايات شرح صدر النبي الأكرم عليه السلام، وتقطيب وجهه؛ بسبب حضور المسكين الأعمى، وما إلى ذلك، وكذلك روايات فضائل الآيات والسور، يتبع المنهج النقلي أيضاً.

كما يجب اعتبار بحوث العلوم القرآنية المرتبطة بالفقه تابعةً للمنهج النقلي أيضاً؛ لأن التعاليم الفقهية، من قبيل: آداب تلاوة القرآن، أو جواز وعدم جواز قراءة السور في الصلاة على طبق القراءات السبعة، لا يمكن إثباتها إلا من خلال النقل والاستناد إلى الروايات.

ب. المنهج العقلي —

إن المنهج العقلي يشتمل على طائفتين من مسائل العلوم القرآنية، وهي:

١. **المسائل الكلامية:** كما تقدّمت الإشارة فإن مسائل من قبيل: وجوه إعجاز القرآن، ولا سيما إعجاز عدم الاختلاف، وإعجاز التعاليم السامية ومفاهيم القرآن، وكذلك بحث المحكم والمتشابه، وكيفية تعاطي المذاهب الكلامية المختلفة مع هذا النوع من الآيات، من جملة المباحث الكلامية التي يتمّ بحثها في حقل العلوم القرآنية.

ومن الواضح أن الحكم والمعيار الرئيس في هذا النوع من المسائل والأبحاث هو العقل، والأدلة والبراهين العقلية، رغم أن العقل كما هو شأنه في علم الكلام - في ما يتعلق بالآيات والروايات - يلعب مختلف الأدوار، ومنها: تشكيل صغرى القياس.

فعلى سبيل المثال: إن معيار تشخيص وتمييز الآيات المتشابهة من المحكمة هو العقل. وحتى إذا افترضنا توفر المعايير التي تميز الآيات والروايات - مما يستدعي إثباته الكثير من التأمل - يبقى العقل هو الذي يستطيع تطبيق تلك المعايير على المصاديق الخارجية. كما أن الفهم النهائي والأخير لمداليل الآيات المحكمة والمتشابهة، وكيفية إرجاع المتشابهات إلى المحكمات، يقع على عاتق العقل أيضاً.

ألا يُثبت نشوء مختلف المذاهب الكلامية - التي هي باعتراف الكثير من الباحثين من تبعات وآثار وجود المتشابهات في القرآن^(٤٣) - أن المنهج المعروف بين المسلمين في التعاطي مع الآيات المحكمة والمتشابهة هو العقل والمنهج العقلي؟

وبطبيعة الحال يجب أن لا نحمل جريرة تشتت الآراء واختلافها - وهي ظاهرة غير حميدة - للعقل، واعتبار المنهج العقلي منهجاً خاطئاً وغير ناجح، كما حصل ذلك بالنسبة إلى أغلب المخالفين للفلسفة أو الكلام، حيث اعتبروا هذه الخلافات - أي الاختلافات الداخلية بين الفلاسفة والمتكلمين - من الأدلة على ضعف، بل إنكار، هذين العلمين. وإنما لا بُدَّ من إخضاع المنهج العقلي - كسائر المناهج - للفحص، وتشخيص الأفات ونقاط الضعف في مواد أو أشكال القياس، وتزعزع المبادئ والقواعد في بعض الآراء الكلامية.

٢. بعض المسائل الحديثية والتفسيرية في العلوم القرآنية: رغم اعتبار التفسير والحديث بشكل عام جزءاً من البحوث النقلية، والقول بأن المنهج السائد فيها هو المنهج النقلية، يبدو أن هذه الرؤية الشمولية والتعميمية تستدعي الوقوف والتأمل الجاد. فهل عندما يستند الله تعالى في القرآن إلى الاستدلال والبرهان الواضح؛ لإثبات أمر، إنما يستند في إثبات صحته إلى المنهج النقلية؟ بمعنى أنه إنما يرى صحة قوله وكلامه بسبب صدوره عن الله أم بسبب استناده إلى البرهان العقلي؟

ألا تستند آيات من قبيل: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ

هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ١٥)، وقوله تعالى: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ» (الطور: ٣٥)^(٤٤)، إلى برهان الإمكان؟! وآيات من قبيل: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَذْكُوراً» (الإنسان: ١) إلى برهان الحدوث^(٤٥)؟! كما يذهب الكثير من المفكرين والباحثين في الشأن القرآني إلى ذلك.

تم الاستناد في الروايات المأثورة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام، ولا سيما في مجال العقائد والأخلاق والمناظرات مع الملاحدة والزنادقة، إلى العقل والبراهين العقلية.

فعلى سبيل المثال: جاء في كتاب التوحيد من الكافي، وفي بداية باب تحت عنوان: «حدوث العالم وإثبات المحرث»، وفي مستهل الرواية التي تنقل مناظرة الإمام الصادق عليه السلام مع زنديق أقبل من مصر؛ لمناظرة الإمام الصادق في المدينة، فلم يجده هناك، فلحق به إلى مكة. تقول الرواية: إن الإمام الصادق عليه السلام بادر الزنديق قبل أن يتفوه بشيء، قائلاً له: «أتعلم أن للأرض تحتاً وفوقاً؟ قال: نعم. قال عليه السلام: فدخلت تحتها؟ قال: لا، قال عليه السلام: فما يدريك ما تحتها؟ قال: لا أدري... ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: أفصعدت السماء؟ قال: لا، قال: أفتدري ما فيها؟ قال: لا، قال عليه السلام: عجبا لك! لم تبلغ المشرق، ولم تبلغ المغرب، ولم تنزل الأرض، ولم تصعد السماء، ولم تجز هناك فتعرف ما خلفهن، وأنت جاحد بما فيهن، وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟!^(٤٦).

وموضع شاهدنا قوله عليه السلام: «وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟!»، حيث عمد الإمام الصادق عليه السلام إلى توظيف العقل من خلال القاعدة القائلة: «عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود»؛ لإثبات خطأ ما عليه الزنديق. وهكذا كانت اللغة المشتركة لأهل البيت عليهم السلام مع الزنادقة، أو أتباع سائر الأديان والمذاهب، هي لغة العقل؛ لأن هؤلاء كانوا يشككون في أصل وجود الله؛ وعليه لم يكن من المنطقي الاستدلال عليهم بالكلام المنقول عن الله أو المعصومين. من هنا لم يكن الكثير من كبار العلماء يصرّون على اتصال الروايات أو صحة السند في ما يتعلق بالروايات النازرة إلى القيم الأخلاقية أو البراهين العقلية، بل أثبتوا صحة الروايات الموافقة للعقل، رغم ما تعانيه من الضعف السندي^(٤٧).

من هنا يمكن اعتبار بعض المسائل التفسيرية والحديثية للعلوم القرآنية،

المستندة إلى الأدلة والبراهين العقلية، تابعة للمنهج العقلي. فعلى سبيل المثال: إن جميع الموارد التي عمد الباحثون في العلوم القرآنية أو المفسرون إلى نقدها، كما هو الحال بالنسبة إلى بعض القصص أو أسباب النزول، أو فضائل الآيات والسور، أو الروايات المرتبطة بالوحي، أو جمع القرآن، أو الروايات الناظرة إلى تحريف القرآن، لا بسبب ضعفها سنداً؛ بل بسبب مخالفتها للبراهين العقلية، إنما اتبعوا في ذلك المنهج العقلي. كما ذهب عموم الباحثين إلى تضييق الروايات القائلة بسحر النبي ﷺ؛ بسبب مخالفتها للعصمة. وذهب السيد الخوئي رحمه الله إلى القول بأن روايات جمع القرآن بعد النبي الأكرم ﷺ مخالفة لمقام الرسالة، والاضطلاع بها من قبله على النحو الكامل. وذهب عموم العلماء الشيعة إلى القول بأن الروايات المفيدة لتحريف القرآن مخالفة للأدلة العقلية، من قبيل: إبطال تحدي القرآن، والإخلال بخاتمية القرآن، وما إلى ذلك.

ج. منهج التحليل اللغوي —

إن أول مَنْ استعمل مصطلح التحليل اللغوي فلاسفة من أمثال: (فيتغنشتاين)، حيث بدأ تداوله وادعاؤه بعد ما قاله (كانت) في الثورة الكوبرنيقية الحديثة في حقل الفلسفة، وإعادة بحث المعرفة وإمكانها أو عدم إمكانها في الخارج إلى فضاء الذهن^(٤٨). وإنه حتى قبل البحث في المباني المعرفية في الذهن، والتأكيد على ضرورة انطباق الخارج مع الذهن، دون العكس، كما كان يدعي (كانت)، لا بدُّ - بحسب ادعائهم - من معرفة الأصول والقواعد اللغوية والمفاهيم، واستعمالات الألفاظ والمصطلحات والعبارات والصيغيات الأدبية لكل لغة، وبين جميع الأطياف الفكرية التي تستعمل هذه المفاهيم، كما هو الحال بالنسبة إلى مفردة (الجواز) في العرف العام، وفي الفقه، وفي الفلسفة، وفي الحديث، وغير ذلك، حيث يكون لها في كل منها مفهوم مستقل؛ ومصطلح (الوجود)، حيث يستعمل في الفلسفة بمعنى مغاير للمعنى الذي يريده العارف من استعماله له.

يتم التعبير عن هذه الظاهرة بـ «اللغة اللغوية»، التي تمّ التعريف بها للمرة الأولى

من قبيل الفيلسوف الألماني (فيتغنشتاين). هذا في حين سبق لعلماء الأصول والفقهاء من الشيعة والسنة أن اهتموا بالقواعد اللغوية قبل ذلك بقرون طويلة. وإن جميع مباحث الألفاظ في هذا العلم ناظرةً بنحوٍ من الأنحاء إلى قواعد التحليل اللغوية. فعلى سبيل المثال: عندما يقول الأصولي: إن استعمال الجملة الخبرية، من قبيل: «تعيد الصلاة»، في الإنشاء، بمعنى «أعد الصلاة»، في الروايات شائعةً على نحو المجاز^(٤٩). وفي الحقيقة فإنها في مقام بيان هذه المسألة، وهي أن الأسلوب الغالب والسائد بين أهل البيت^(عليه السلام) في بيان الأحكام الإنشائية، حيث يقونها على شكل الأحكام الخبرية.

كما يجب اعتبار الأدبيات من أنواع الأبحاث التحليلية اللغوية. من هنا يجب علينا أن نعدّ بعضاً من مباحث العلوم القرآنية - التي اعتبرنا أكثرها مرتبطاً أو متداخلاً مع أصول الفقه، من قبيل: أصالة الظهور، وحجية ظواهر القرآن، وكذلك جميع المسائل الناظرة إلى أدبيات القرآن، من قبيل: معاني المفردات، والصرف، والنحو، والمعاني، والبيان، والبديع - تابعةً لمنهج التحليل اللغوي.

إن منهج التحليل اللغوي ليس تابعاً للعقل، ولا تابعاً للنقل، بل هو قائمٌ على أساس الوضع والاستعمال.

ويتمّ التعبير عن الوضع والاستعمال في المصطلح اللغوي بـ «الوضع التعييني»، و«الوضع التعيُنّي». وكذلك فإن عناوين من قبيل: العُرْف العامّ والعُرْف الخاصّ والوضع اللغوي والوضع الشرعي أو المتشرّعي ناظرةٌ إليه^(٥٠). من هنا فإن من أهمّ أهداف منهج التحليل اللغوي الوصول إلى هذه الأوضاع والاستعمالات، وإثباتها.

فعلى سبيل المثال: لا بُدُّ من خلال استعمال مفردة «الجواز» في الفلسفة وتعبير الفلاسفة أن نثبت أن هذه المفردة تستعمل في الفلسفة بمعنى «الإمكان»، في مقابل «الوجوب» و«الامتناع». في حين يمكن لنا من خلال استعمال مفردة «الجواز» في الفقه، وأقوال الفقهاء، أن نثبت أن هذه المفردة تستعمل في الفقه بمعنى «الإباحة»، في مقابل «الحرمة». وعلى هذا الأساس فإن مباحث العلوم القرآنية المرتبطة بالأدب، والمرتبطة كذلك بمباحث الألفاظ في أصول الفقه، تابعةٌ لمنهج التحليل اللغوي. فمثلاً: عندما يتمّ الحديث في العلوم القرآنية بشأن معنى وجذور مفردة «القرآن» لا بُدُّ من الرجوع إلى

آراء اللغويين، واستعمالات هذه المفردة في اللغة العربية، وفي القرآن والروايات؛ أو إذا كان باحثاً في العلوم القرآنية بصدد إثبات حجية ظواهر القرآن يجب أيضاً من خلال الاستناد إلى منهج التحليل اللغوي الاستعانة بهذه المقدمات، والقول: إن القرآن في ما يتعلق بالتفهم والتفاهم ومخاطبة الناس متناغمٌ مع قواعد الخطاب والتحاور، ومن هذه القواعد الاستناد إلى الظواهر.

٥. نواقص العلوم القرآنية —

إن العلوم القرآنية - كما أشرنا - عبارة عن مجموعة من العلوم المختلفة التي تدور حول محور القرآن، وقد تمّ جمعها؛ لمعرفة وفهمه وتفسيره. وقد بدأت بالظهور منذ القرن الهجري الأول، من خلال مسائل محدودة جداً. وبعد المرور بكثير من المنعطفات تحوّلت إلى علم واسع الأبعاد. وقد تحوّل - بعد أن كتبت فيه آلاف الكتب، وتمخّض عن الكثير من المفكرين والباحثين المدققين - إلى علمٍ مستقلٍّ، يدرّس - إلى جانب علم الحديث - في جامعات البلدان الإسلامية أو في دراسات المستشرقين. وعلى الرغم من الازدهار والتطوّر الملحوظ لهذا العلم تلاحظ فيه بعض النواقص، الأمر الذي يستدعي ضرورة بذل الجهد من قبل المفكرين والباحثين في هذا الشأن؛ للعمل على رفع هذه النواقص، والعمل على تحسينها. وفي ما يلي نكتفي بذكر نقيصتين من هذه النواقص:

أ. ضعف تنظيم مسائل العلوم القرآنية —

لا يمكن الشكّ في أن السرّ في بقاء واتّساع رقعة العلم يكمن في احتوائه على الاتّساق والتنظيم المنسجم؛ فإن هذا الأمر يسهّل ويمهّد الطريق إلى تعليم وتعلّم ذلك العلم.

فعلى سبيل المثال: إن فقهاء الفريقين منذ اليوم الأوّل قد استلهموا من روايات أئمة الدين، ورعاية الأولويات في ما يتعلّق بالتعاليم التشريعية للدين، فبدأوا تدوين كتبهم الفقهية بكتاب الطهارة، وختموها بكتاب الديّات.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأصوليين من الشيعة، حيث قسّموا مباحث علم الأصول المتنوّعة إلى قسمين، وهما: مباحث الألفاظ؛ ومباحث الحجّة، وفي كلّ واحدٍ من هذين القسمين تمّ تعقّب مسائل علم الأصول على أساس نُظْمٍ متناسق. ففي ما يتعلّق بمباحث الحجّة - على سبيل المثال - يبدأون بمبحث القطع، ثمّ الظنون الخاصّة، لينتقلوا بعد ذلك إلى الأصول العامّة.

وهكذا الكلام والفلسفة تتبع إلى حدودٍ كبيرةٍ أنظمةً محدّدة. تبدأ مباحث الكلام من معرفة الله، وبعد اجتياز النبوّة العامّة والخاصّة، ثمّ الإمامة العامّة والخاصّة، يُختم البحث بالمعاد.

وقد سعّت الفلسفة أيضاً إلى بيان مسائلها المتنوّعة ضمن قسمين رئيسين، وهما: الأمور العامّة (الفلسفة بالمعنى الأعمّ)، وتشمل أحكام الوجود، والماهية، والمقولات العشرة، والعلة والمعلول، وما إلى ذلك؛ والإلهيات (الفلسفة بالمعنى الأخصّ)، والتي تشمل معرفة المبدأ والمعاد.

أمّا مسائل العلوم القرآنية فهي - للأسف الشديد - على الرغم من جميع المؤلّفات المكتوبة فيها لا تتبع تناغماً وتنظيماً محدّداً.

ففي كتابي البرهان والإتقان - كما سبق أن أشرنا - يتمّ استعراض سبعة وأربعين بحثاً، وثمانين بحثاً، على التوالي. وأوّل بحثٍ يتناوله كتاب البرهان هو معرفة أسباب النزول، وينتهي ببحث معرفة الأدوات. وأوّل بحثٍ في كتاب الإتقان هو معرفة المكّي والمدني، والبحث الأخير معرفة طبقات المفسّرين.

وقد سعى السيوطي على المستوى الشخصي إلى تنظيم وتبويب مسائل كتابه، البالغة ثمانين مسألة، ضمن خمسة محاور رئيسة، وهي: ١. معرفة نزول القرآن؛ ٢. معرفة السند؛ ٣. معرفة الأداء؛ ٤. مباحث الألفاظ؛ ٥. المعاني المتعلّقة بالأحكام؛ ٦. المعاني المتعلّقة بالألفاظ^(٥١).

بيدَ أن الحقيقة هي أن هذا التبويب والتنظيم مجرد تحكّمٍ وتكلف، وإن مباحث كتاب الإتقان من التشبّث بحيث لا يمكن لنا أن نفترض لها تنظيماً محدّداً.

وقد سعى عبد العظيم الزرقاني - وهو من الباحثين المتأخّرين في العلوم القرآنية -

إلى تقديم نسقٍ وتنظيمٍ جديدٍ لمباحث العلوم القرآنية. فقد عمد، في كتابه مناهل العرفان، إلى بيان مباحث العلوم القرآنية في سبعة عشر بحثاً، على النحو التالي:

١. مفاهيم علوم القرآن؛ ٢. تاريخ علوم القرآن؛ ٣. نزول القرآن؛ ٤. أول وآخر ما نزل من القرآن؛ ٥. أسباب النزول؛ ٦. نزول القرآن على سبعة أحرف؛ ٧. معرفة المكّي والمدني؛ ٨. جمع القرآن؛ ٩. ترتيب الآيات والسُور؛ ١٠. كتابة القرآن؛ ١١. معرفة القراءات؛ ١٢. معرفة التفسير والمفسّرين؛ ١٣. ترجمة القرآن؛ ١٤. معرفة النسخ؛ ١٥. معرفة المُحكّم والمتشابه؛ ١٦. أسلوب القرآن؛ ١٧. إعجاز القرآن.

وقد عمد أستاذنا الشيخ محمد هادي معرفة إلى بيان نُظْمٍ آخر لمباحث العلوم القرآنية، في كتابه التمهيد إلى علوم القرآن، على النحو التالي: ١. معرفة الوحي؛ ٢. نزول القرآن؛ ٣. معرفة أسباب النزول؛ ٤. تاريخ القرآن؛ ٥. معرفة القراءات؛ ٦. معرفة الناسخ والمنسوخ؛ ٧. معرفة المُحكّم والمتشابه؛ ٨. معرفة إعجاز القرآن.

كما عمد في مجلديّ كتابه (التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب) إلى استعراض وبيان مبحث معرفة التفسير والمفسّرين. وكما هو ملاحظ فإن ترتيب كتابيّ مناهل العرفان والتمهيد متقاربٌ إلى حدٍّ ما، ولكن لم يقدم أيّ سبب أو دليل على إدراج مبحث معرفة أسباب النزول في الكتاب الأوّل ضمن المبحث الخامس، وفي كتاب التمهيد ضمن المبحث الثالث. ولماذا ورد فصل ومبحث خاصّ بشأن أسلوب القرآن في كتاب مناهل العرفان، ولم يرد هذا المبحث في كتاب التمهيد؟

ب. الضعف في احتواء المباحث —

إن الإشكال السابق، والمتمثّل بضعف تنظيم المسائل والمباحث، يبقى قائماً حتّى إذا كانت حدود مسائل العلوم القرآنية معلومةً أيضاً، أي حتّى إذا اتّفقت كلمة الباحثين في العلوم القرآنية على أن مسائل هذا العلم تحثوي - مثل الفقه - على إحدى وخمسين مسألة، وكانت هذه المسائل غير مصنّفة في كتب العلوم القرآنية بشكلٍ منظمٍ ومنسجمٍ، وكان ضعف تنظيم المباحث لا يزال قائماً. في حين أنه بالإضافة إلى الضعف في تنظيم المباحث، لم يتمّ تبيين حدود مباحث العلوم القرآنية بشكلٍ جيّد.

من هنا لا نرى تنسيقاً من هذه الناحية بين الكتب المؤلفة في حقل العلوم القرآنية. فقد اشتمل كتاب البرهان - مثلاً - على سبعة وأربعين علماً، واحتوى كتاب التعبير والإتقان، للسيوطي، على التوالي، على واحدٍ ومئة علم، وثمانين علماً، ليهبط حجم هذه العلوم في كتاب مناهل العرفان فجأةً إلى سبعة عشر علماً، ويتنزل في كتاب التمهيد - مع احتساب كتاب التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب - إلى تسعة علوم فقط. فلماذا لا نجد مباحث من قبيل: الكلمات الدخيلة في القرآن، وآداب التلاوة، ومعرفة فضائل وخصائص الآيات والسور القرآنية، ومعرفة الأمثال، ومعرفة الحقيقة والمجاز والكنائية، ومعرفة الأشباه والنظائر - مما هو موجود في كتاب البرهان -، في الكتب المتأخرة للعلوم القرآنية أيضاً؟! ولماذا تمت الغفلة من قبل المؤلفين في العلوم القرآنية في عصرنا عن المسائل المتعلقة بقراءة القرآن، أو قواعد اللحن والقراءة، والمسائل المتعلقة بعلم المعاني والبيان والبديع في القرآن، ومعرفة أنواع الآيات، من قبيل: العام والخاص، والمجمل والمبين، وفواصل الآيات، وأعلام القرآن، وخطوط وكتابة المصحف، مما كان يشكل في السابق جزءاً من مسائل كتاب الإتقان، للسيوطي؟!

فلو لم تكن هذه المسائل داخلة في عداد سائر أبحاث العلوم القرآنية، ولم يكن لها من دور في معرفة القرآن وفهمه وتفسيره، فلماذا عمد أمثال الزركشي والسيوطي إلى إدراجها في كتبهم، مستلهمين في ذلك الكتب المفردة لمن سبقهم؟! وإذا اعترفنا بأن هذه المسائل هي مثل المحكم والمتشابه ومعرفة القراءات تمثل جزءاً أساسياً من مباحث العلوم القرآنية، فلماذا تم تجاهلها في كتب المتأخرين، دون سبب واضح، ولمجرد أمزجة المؤلفين؟!

ومن جهة أخرى: لماذا تم تجاهل بعض أهم المباحث الداخلة في علوم القرآن، من قبيل: «قواعد وضوابط فهم الآيات وتفسيرها»، و«دراسة أسباب اختلاف المفسرين»، و«المناهج والاتجاهات التفسيرية»، و«قواعد التفسير الموضوعي»، وما إلى ذلك من المسائل التي لا تقل في أهميتها عن المباحث التاريخية، من قبيل: القراءات، والناسخ والمنسوخ - إذا لم نقل: إنها أهم منها بكثير -، ومع ذلك يتم تجاهلها في كتب العلوم القرآنية المتأخرة؟!

ومن جهةٍ أخرى ألا يجدر بنا - بالالتفات إلى الاتجاه الراهن نحو المسائل المستحدثة في حقل الكلام الإسلامي، حيث يتمّ توظيف مصطلح الكلام الجديد - أن نقدم على الشيء ذاته في ما يتعلّق بالمسائل المستحدثة في حقل العلوم القرآنية، من قبيل: «القرآن والمستشرقون»، و«الشبهات القرآنية»، و«لغة القرآن»، و«الهرمنيوطيقا أو منطوق فهم الآيات»، فنؤسّس لمصطلح «العلوم القرآنية المستحدثة»؟

الهوامش

- (١) يعترف الزرقاني أن مشهور العلماء على أن تاريخ ظهور مصطلح العلوم القرآنية هو القرن الهجري السابع (انظر: عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان ١: ٣٦).
- (٢) وبطبيعة الحال لا بُدّ من الإقرار بأن مصطلح «علوم القرآن»، في بعض استعمالاته يطلق على التعاليم المنبثقة من صلب القرآن. فعلى سبيل المثال: نجد أمين الإسلام الطبرسي يطلق على تفسيره - من هذا المنطلق - عنوان «مجمع البيان في علوم القرآن». (انظر: مجمع البيان ١: ٧٧).
- (٣) عبد العظيم الزرقاني، مناهل القرآن ١: ٢٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.
- (٤) السيد محمد باقر الحكيم، علوم القرآن: ٢١، مجمع الفكر الإسلامي، ط٣، قم المقدّسة، ١٤١٧هـ.
- (٥) إن نصّ عبارة (كارديه فو) كالتالي: «وتدلّ كلمة تفسير بصفةٍ خاصّة في الإسلام على تفاسير القرآن، وعلى علم التفسير نفسه، الذي يُعرف باسم (علم القرآن والتفسير)، وهو فرعٌ خاصٌّ هامٌّ من علم الحديث...». (انظر: دائرة المعارف الإسلامية ١: ٣٤٧، مقالة «التفسير»).
- (٦) انظر: الطبرسي، مجمع البيان في علوم القرآن ١: ٩٧ - ٩٨؛ العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٢.
- (٧) انظر: آل عمران: ٧. وقد تعرّضت في مقالة: «آية التأويل والراسخون في العلم» إلى دراسة مسهبة بشأن الآراء المختلفة والمتنوّعة بشأن قراءة هذه الآية. (انظر: فصلية بينات، العدد ٢، عام ١٣٧٨هـ.ش).
- (٨) انظر: محمد رواس قلعجي، معجم لغة الفقهاء: ٢٥٢، دار النفاثس، بيروت؛ أحمد فتح الله، معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ٢٣٦.
- (٩) انظر: الشيخ الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١: ٣ - ٢١، جماعة المدرّسين، قم المقدّسة، ١٤١٣هـ.
- (١٠) انظر: الطبرسي، مجمع البيان في علوم القرآن، حيث ذكر في مقدّمة تفسيره سبعة أبحاث من مباحث العلوم القرآنية، وهي: ١. عدد آيات القرآن؛ ٢. أسماء مشاهير القراء؛ ٣. مفهوم التفسير

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ

- والتأويل؛ ٤. أسماء القرآن؛ ٥. بيان الإعجاز، واستحالة التحريف، وجمع القرآن؛ ٦. الروايات الناظرة إلى فضل القرآن، وفضل أهل القرآن؛ ٧. آداب ومستحبات تلاوة القرآن. (انظر: مجمع البيان ١: ٧٧ - ٨٦).
- (١١) انظر: محمد بن حسن الفيض الكاشاني، التفسير الصافي ١: ١٥ - ٧٨، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- (١٢) انظر: محمد جواد البلاغي النجفي، آلاء الرحمن في تفسير القرآن ١: ٢ - ٤٩، مكتبة الوجداني، ط٢، قم المقدسة.
- (١٣) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ١٧ - ٤١١، أنوار الهدى، ١٤٠١هـ.
- (١٤) إن الأبحاث المدرجة في مقدمة البيان عبارة عن: فضل القرآن، ووجوه إعجاز القرآن، والقراءات، وحديث الأحرف السبعة، وصيانة القرآن من التحريف، وجمع القرآن، وحجية ظواهر القرآن، والنسخ في القرآن، وأصول التفسير، وحدوث القرآن وقدمه.
- (١٥) انظر: القاسمي ١: ١١ - ١٩٧.
- (١٦) انظر: محمد هادي معرفة، التمهيد في علوم القرآن ١: ٧ - ٨.
- (١٧) انظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج١، المقدمة.
- (١٨) انظر: المصدر السابق: ١٣.
- (١٩) انظر: المحقق محمد كاظم الخراساني، كفاية الأصول ١: ٧، كتاب فروشي إسلاميه، طهران، ١٤٠٩هـ.
- (٢٠) انظر: المصدر السابق: ٢٥٧.
- (٢١) ومنها: تاريخ الطبري ٢: ٢٩٤ - ٢٩٥؛ تاريخ اليعقوبي ٢: ١٧ - ١٨؛ الكامل في التاريخ؛ مروج الذهب ٢: ٢٨٢.
- (٢٢) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي ٢: ٥٩٥ فما بعد.
- (٢٣) انظر: العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٨٩، ١٤٠٣هـ.
- (٢٤) انظر: الحكيمي، الحياة ٢: ٦٧ - ١٨٥، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، طهران، ١٣٧١.
- (٢٥) انظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري: ٢١ - ٢٣، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٢هـ.
- (٢٦) انظر: المصدر السابق: ١٢٣ - ٩٢١.
- (٢٧) انظر: المصدر السابق: ٧٨٧ - ٩٢٠.
- (٢٨) ابن منظور الأفرريقي، لسان العرب ١: ١٩.
- (٢٩) انظر: محمد هادي معرفة، التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب ١: ٣٦١؛ عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان ١: ٣٩٩، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.
- (٣٠) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام ١: ٦، دار المعارف العمانية، باكستان، ١٤٠١هـ.
- (٣١) لمعرفة ترتيب السور على أساس نزولها الزمني انظر: محمد هادي معرفة، التفسير والمفسرون

- في ثوبه القشيب ١: ١٢٥ - ١٢٨.
- (٢٢) لمزيد من الاطلاع حول تعاريف وقواعد التفسير الموضوعي انظر: تفسير سورة الحمد: ٩١؛ بيام قرآن ١: ١٩؛ زُنْ در آيينه جلال وجمال: ٥٩؛ تفسير ومفسران ٢: ٥٢٦؛ مقالة لنا تحت عنوان «مباني ومراحل تفسير موضوعي» المنشورة في فصلية (أنديشه نوين ديني).
- (٢٣) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١: ٥٨ - ٨٩.
- (٢٤) انظر: المصدر السابق ٣: ٣١ - ٨٧.
- (٢٥) تحدّث السيوطي في العلم السابع والأربعين والثامن والأربعين عن المُجَمَّل والمبيّن، وفي العلم الثالث والخمسين إلى السابع والخمسين عن أنواع العامّ وتخصيص القرآن، وفي العلم الحادي والستين عن المطلق والمقيّد.
- (٢٦) إن من الكتب التي تحدّثت عن حجية الظواهر في مباحث العلوم القرآنية كتاب البيان: ٢٦٣ - ٢٧٢؛ التفسير والمفسرون في ثوبه القشيب، ج ١.
- (٢٧) انظر: علي نصيري، رابطه متقابل كتاب وسنت: ١٣٠ - ١٣٩، تحت الطبع من قبل پژوهشگاه فرهنگ واندیشه إسلامي.
- (٢٨) ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا (المعرب).
- (٢٩) للوقوف على رأي الفقهاء في هذا الشأن، انظر: الانتصار: ١٤٧؛ المبسوط ١: ١٠٧؛ النهاية: ٧٨؛ السرائر ١: ٢٢٠؛ المختصر النافع: ٣١؛ وما إلى ذلك.
- (٤٠) ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا (المعرب).
- (٤١) تمّ بحث اعتبار أو عدم اعتبار الروايات التفسيرية المأثورة عن الصحابة والتابعين في عموم كتب العلوم القرآنية. انظر على سبيل المثال: البرهان في علوم القرآن ٢: ١٨٨ - ١٨٩؛ الإتيقان في علوم القرآن ٢: ١٨٢؛ أصول التفسير وقواعده: ١١٧؛ التفسير والمفسرون ١: ٩٥ - ٩٦؛ تفسير ومفسران ١: ٢٧٨، ٢: ٢٢؛ التفسير الأثري الجامع ١: ٩٨ - ١١٩؛ رابطه متقابل كتاب وسنت: ١٠٧ - ١٢٣.
- (٤٢) قام محمد أبو شهبه بنقد ودراسة هذا النوع من الروايات في كتابه حول الاسرائيليات.
- (٤٣) قال العلامة الطباطبائي في هذا الشأن: «...قضيت بأن هذه الفتن والمحن التي غادرت الإسلام والمسلمين لم يستقرّ قرارها إلا من طريق أتباع المتشابه، وابتغاء تأويل القرآن». (الميزان ٣: ٤٢). وقال في موضع آخر: «إننا نراه يتمسك به كلّ صاحب مذهب من المذاهب المختلفة بين المسلمين؛ لإثبات مذهبه، وليس إلا لوقوع التشابه في آياته في آياته...». (المصدر السابق: ٥٦).
- (٤٤) لمزيد من التفصيل انظر: جعفر السبحاني، الإلهيات ١: ٦٩، المركز العلمي للدراسات الإسلامية، قم، ١٤١١هـ.
- (٤٥) انظر: جعفر السبحاني، الإلهيات ١: ٧٨؛ العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٢٠: ١٢٠.
- (٤٦) الكليني، أصول الكافي ١: ٩٢.
- (٤٧) انظر - على سبيل المثال -: بحار الأنوار ١: ٢٦ (المقدمة)، حيث قال العلامة المجلسي بشأن

تحف العقول: «وأكثره في المواعظ والأصول المعلومة التي لا تحتاج فيها إلى سندٍ». وقال الملاً صالح المازندراني بعد الإذعان بضعف سند الرواية القائلة: «إن هذا العلم عليه قفلٌ، ومفتاحه السؤال»: «ضعف سند هذه الرواية لا ينافي الجزم بصحة مضمونها؛ لأنه مؤيد بالعقل والنقل». ثم قال العلامة الشعراني في حاشيته على كلامه: «وكذلك أكثر روايات هذه الأبواب، وإنما يُطلب السند في المسائل الفرعية المخالفة للأصول والقواعد، التي اختلفت فيها أقوال العلماء، ولا حاجة إلى الإسناد في الأصول، ولا في الفروع، الموافقة للقواعد، ولا في ما قام عليه الإجماع» (شرح أصول الكافي ٢: ١٠٧).

(٤٨) انظر: مصطفى ملكيان، تاريخ فلسفه عرب ٣: ١٢٣.

(٤٩) انظر: محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ١١٤.

(٥٠) لمزيد من الاطلاع على أقسام الوضع، انظر: مقالات الأصول ١: ٦٩ - ٧٠؛ نهاية الأفكار ١: ٣٢؛ منتهى الأصول ١: ١٦؛ محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ٥٥.

(٥١) انظر: جلال الدين السيوطي، الإتيان في علوم القرآن ١: ٢١ - ٢٤.

فلسفة التفسير

رصدُ المناهج ومشاكل الدرس التفسيري

د. حميد خدابخشيان^(*)

ترجمة: حسن علي مطر

مقدمة —

إن فلسفة التفسير علمٌ ينظر إلى علم التفسير من خارجه. إن هذا العلم يسعى - من خلال بيان العناصر الدخيلة في التفسير - إلى اكتشاف نقاط الضعف والآفات في علم التفسير؛ ليساعد من خلال ذلك على تعزيز تنظيم هذا العلم بشكلٍ أكبر. وإن متعلق التفسير في هذا العلم ليس خصوص القرآن الكريم فقط، بل يمكن أن يشمل الروايات وسائر النصوص الدينية أيضاً. بالالتفات إلى أن علم التفسير كان يصبُّ حتى الآن في بيان القرآن الكريم، ولا تزال هناك نواقص قائمة في حقل تفسير الروايات، يمكن لعلم فلسفة التفسير أن يلعب دوراً أساسياً في تنظيم وتبويب المسائل الداخلة في تفسير الروايات. كما تساعدنا فلسفة التفسير على اختيار المنهج المناسب للتفسير من المناهج المتداولة، أو أن نعمل على التوفيق بين المناهج المتوفرة، أو أن نبدع منهجاً جديداً.

لا بُدَّ من الالتفات إلى ضرورة أن يتبلور إلى جوار هذا العلم «منطق فهم الدين»؛ بغية بيان قواعد الفهم في موقع الحقل الوسيط الذي يرتبط بمختلف العلوم، ومنها: الأصول والمنطق (الجديد والقديم)، والعرفان النظري، والمباحث اللغوية والتحليلية، وما إلى ذلك. ولا بُدَّ أيضاً من التذكير بأنه بالالتفات إلى المسار التاريخي لعلم

(*) باحثٌ متخصصٌ في القرآنيات.

التفسير، والأهمية التي يتمتع بها تفسير القرآن، وبقاء تفسير سائر النصوص الدينية الأخرى على الهامش، فإن المسائل المطروحة في هذا العلم هي في الغالب ذات صبغة لا تحيد عن تفسير القرآن.

إن أول مَنْ استعمل مصطلح فلسفة التفسير هو أحد المفكرين المعاصرين، حيث قال: «نحن بحاجة إلى معرفة نصوص أخرى يجب التعبير عنها بـ «فلسفة التفسير». كما يجب أن يتكفل هذا العلم بمسائل من قبيل: ١. ماهية التفسير؛ ٢. إمكان التفسير؛ ٣. منهجية التفسير؛ ٤. الأنظمة التوجيهية في فهم القرآن (القواعد الكلامية في التفسير)؛ ٥. آفات التفسير؛ ٦. أسباب التعدد والتطور في تفسير القرآن؛ ٧. أنواع التفسير»^(١).

كما يمكن اعتبار مسائل أخرى، ومنها: «الفرضيات والتفسير»، و«العلوم الداخلة في التفسير»، من مسائل هذا العلم أيضاً.

وفي ما يلي سنتعرض إلى مزيد من التوضيح لبعض هذه المباحث. ومن الجدير - بطبيعة الحال - التذكير بأننا نسعى في هذا المقال إلى بيان صلب البحث، ولا نسعى إلى توضيح وتبيين كامل مسائل هذا العلم الجديد. وعليه سنكتفي ببحث المسائل بشكلٍ عابر، ريثما تتوفر الفرصة المناسبة والأرضية اللازمة لازدهار وانتعاش هذا العلم في حقل العلوم الإسلامية، إن شاء الله تعالى.

ماهية التفسير —

يمكن لنا أن نبحث هنا المسائل التالية: ما هو التفسير؟ هل يختلف التفسير عن التأويل؟ ما هي التطورات التي طرأت على تعريف التفسير؟ وما هي الرؤية الجديدة التي يجب تكوينها عن التفسير؟

لمعرفة ماهية التفسير لا بُدَّ من التعرّف على القرآن بشكلٍ أكبر. إن إحدى خصائص التفسير الهامة هو أن قصد المتكلم في تفسير القرآن يحظى بأهمية كبيرة، خلافاً لتفسير الكثير من الأعمال الفنية أو الرسوم التي يهدف مَنْ أبدعها إلى دعوة الأفراد إلى التأمل والتفكير فيها، ويقوم كلٌّ فردٍ بأخذ فكرة عنها تتناسب وحجم

وسعة تفكيره^(٣). كما يجب تحديد أبعاد التفسير الصحيح أيضاً. قال أحد الباحثين في هذا الشأن: «إن التفسير الصحيح هو التفسير الذي يستطيع اكتشاف ما أراده المتكلم من كلامه، وإن لم يحصل على جميع مراده، ومن هنا يكون لدينا تفسيراً كاملاً، وتفسيراً أكمل، ويكون لنا طيفٌ واسع وعريض من التفاسير، ويكون كل واحدٍ منها - مع صحته - مشتملاً على نقص بالقياس إلى التفاسير الأخرى، ولا سيما في ما يتعلق بمنزل بالقرآن، الذي هو متكلمٌ وعالم مطلق لا يحدّه حدٌّ. وإن معاني الألفاظ إنما هي بعظمة المتكلم، وإنا نأخذ من هذه المعاني بمقدار سعتنا وظرفيتنا الاستيعابية»^(٣).

أفات التفسير —

إن فهم النصّ هو المعرفة التصديقية الصحيحة للنصّ، والوصول إلى مراد المتكلم. إن هذه المعرفة ترتبط بالمدلول المطابقي والتضمُّني أو الالتزامي، ولكن هناك في بعض الموارد الأخرى ما يُستدعى ويتمّ إحضاره باسم فهم النصّ، فيجب الالتفات إليها والتعرّف عليها بشكلٍ جيّد؛ لأن بعض تلك الموارد يؤدي إلى سوء الفهم، وهي ما يلي:

أ. **التطبيق**: تعيين المصداق لأمر كليّ في النصّ، فإذا كان على نحو القطع واليقين أمكن أن يُنسب إلى ذات النصّ، ولكن إذا كان ظنيّاً ومحمّلاً لا يمكن نسبته إلى النصّ على نحو القطع واليقين.

ب. **التبيين**: توضيح علّة أو كيفية الوقوع، أو أمور أخرى من هذا القبيل، في باب مدلول النصّ الذي نستفيد فيه من معلوماتنا الخارجية.

ج. **إن ظلال معاني الكلام شيءٌ مغاير للمعاني الحقيقية أو المجازية، وليس لها موقعٌ في الاستدلال**. وهذا المعنى يحصل من خلال مجموع اللفظ وبعض الأمور الأخرى، من قبيل: حالة المتكلم، والوضع البيئي، وفضاء الكلام. وفي مورد القرآن إذا حصل التعيّن لإرادة المؤلّف بشأن هذه الظلال أو الظهور في هذا الأمر فإننا ننسبها إلى المؤلّف نفسه.

د - التاويلات الشخصية: إن هذا النوع من الفهم - الذي هو نمط من الفهم الشخصي - لا يمكن نسبته إلى النص^(٤)؛ حيث يمكن تفسير كل نص على نحوين من التفسير؛ والتفسير الأول هو الذي يسعى إلى تحصيل مراد صاحب النص؛ والتفسير الثاني هو الذي يروم الحصول على معنى جديد من النص يتناسب مع الواقع الراهن. وإن من موارد سوء الفهم هو الخلط بين هذين النوعين من التفسير، وبيان النوع الثاني من التفسير بدلاً من النوع الأول من التفسير، وهو في الحقيقة يعني الخلط بين التفسير والاستعمال والتطبيق على الزمن الحاضر.

إن من الموارد الأخرى التي يجب الالتفات إليها، في ما يتعلّق بمعرفة آفات التفسير، هو أن على المفسّر أن لا يعمل على توظيف رواسيه ومعلوماته السابقة ويطبّقها ويُسقطها على تفسيره، أي إن عليه أن يحول دون تأثير إسقاطاته الذهنية على التفسير. ويمكن عدّ تفسير القرآن على أساس المتبنيات الماركسية من هذا القبيل، الأمر الذي يؤدي إلى الكثير من الانحرافات.

أنواع التفسير —

ينقسم تفسير القرآن على أساس المنهج والاتجاه، وبحسب الترتيب وطريقة الرجوع إلى الآيات، إلى أنواع مختلفة، يمكن بيانها على النحو التالي:

أ. تنقسم الأساليب التفسيرية على أساس الترتيب وطريقة الرجوع إلى الآيات؛ من أجل تصيّد المعاني وشرح المفاهيم، إلى ثلاثة أنواع، وهي:

١. التفسير الترتيبي (تفسير وشرح الآيات والسور على الترتيب الموجود في المصحف).

٢. التفسير الترتيبي (تفسير وشرح الآيات والسور على ترتيب نزولها التاريخي).

٣. التفسير التقطيعي (التفسير الموضوعي).

ب - كما يمكن تقسيم المسالك والاتجاهات التفسيرية من خلال ملاك المنهج الحاكم على التفسير إلى ثلاثة أقسام أيضاً، وهي:

١. المنهج الإسنادي (التفسير النقلي): أ. تفسير القرآن بالقرآن؛ ب. تفسير القرآن

بالسنة؛ ج - تفسير القرآن بأقوال الصحابة.

٢. المنهج الاصطيادي (التفسير بالرأي): أ. التفسير العقلي؛ ب. التفسير الباطني (الذوقي والإشاري)؛ ج. التفسير العلمي؛ وما إلى ذلك.
٣. المنهج الاجتهادي^(٥).

يجب البحث في هذا المقام عن أنواع هذه التفاسير بشكلٍ دقيق، والعمل على دراستها وتحليلها، واختيار المنهج أو المناهج المناسبة منها.

العلوم الداخلة في التفسير —

يجب في هذا القسم بحث العلوم التي يمكن لها أن تساعد في التفسير. فالعلوم التي يرى الراغب الإصفهاني ضرورتها في التفسير - على سبيل المثال - عبارة عن:

أ. معرفة الألفاظ والمفردات التي يتكفل بها علم اللغة.

ب. مناسبة بعض الألفاظ لبعض الألفاظ الأخرى، التي يتكفل علم الاشتقاق ببيانها.

ج. معرفة عوارض الألفاظ، من قبيل: بنية الكلمات وإعرابها، التي يتكفل علم الصرّف والنحو ببيانها.

د. معرفة القراءات المختلفة.

هـ. شأن نزول الآيات، ولا سيّما في ما يتعلّق بمصير الأمم السابقة، وهو ما يطلق عليه (علم الآثار والأخبار).

و. ما روي عن النبي الأكرم ﷺ بشأن القرآن.

ز. معرفة الناسخ والمنسوخ، والعامّ والخاصّ، والمسائل الإجماعية والخلافية التي يتمّ بحثها في علم الأصول.

ح. معرفة أحكام الدين وتعاليمه، والسياسات الإسلامية، التي يتكفل علم الفقه ببحثها.

ط. معرفة الأدلة والبراهين العقلية التي يتمّ تداولها في علم الكلام.

ي. العلم نعمةً يهبها الله تعالى للذي يدركها، ويعمل بها.

ك - العلم ببعض المسائل الفلسفية والعلمية^(٦).
فلا بُدَّ من بحث جميع هذه العلوم، والعلوم الأخرى التي ذكرها سائر المفسرين
الأخرين، وبيان تأثير كلِّ واحدٍ منها وموقعه في علم التفسير.

أسباب وعلل تعدُّ التفاسير —

لا بُدَّ هنا من دراسة أسباب تعدُّ وتنوُّع التفاسير. وفي ما يلي نشير إلى بعضها
على سبيل المثال:

إن من أسباب تنوُّع المناهج التفسيرية نوع النظرة إلى النصِّ. هناك الكثير من
الاختلاف بين تفسير وشرح كتاب دراسي في الهندسة أو الطبيعيات أو الطبِّ التقليدي
ومنهج وأسلوب تفسير النصِّ العرفاني المعقَّد أو النصوص المألوفة والأشعار التي تحتمل
الكثير من المعاني والمفعمة بالإيماءات والإشارات. هناك في بعض الأفهام المتعلقة
بتفسير وشرح النصوص المقدَّسة خصائص وشروط لا ضرورة لها في فهم وإدراك
النصوص العادية^(٧).

العنصر والسبب الآخر يكمن في تكامل الفهم. «فالمخاطبون الأوائل كانوا
يفهمون النصَّ بمقدار قدرتهم الذهنية، وما تقتضيه بيئتهم الفكرية والعلمية، وحيث
إن مفاد النصوص أوسع من الزمان والمكان فهم إنَّما يفهمون مجرد طبقة من معاني
النصوص، وفي كلِّ عصر تنكشف طبقةً جديدة من معاني النصوص»^(٨).
ومن الأسباب والعلل الهامة لتنوُّع واختلاف التفاسير اختلاف المفسرين في
المناهج. فعلى سبيل المثال: قد يذهب مفسرٌ إلى القول بأن الرجوع إلى الروايات هو
الطريق الأمثل لتفسير القرآن، بينما يذهب مفسرٌ آخر إلى القول بأن تفسير الآيات
بآيات هو الأمثل. كما أنَّهما قد يختلفان في مسائل وقواعد العلوم التمهيدية للتفسير.
كما يمكن لعدم الاطلاع على القرائن أن يكون واحداً من تلك الأسباب
والعلل.

أنظمة فهم القرآن (قواعد التفسير الكلامية) —

وقد أشار بعض الباحثين إلى عدد من هذه القواعد والمباني، وهي:

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

١. وحيانية النصّ ومضمون القرآن.
٢. الهدفيّة والغائيّة المآليّة للقرآن.
٣. عقلانية البنية اللغوية للقرآن، واشتمالها على الاستعمالات الخاصّة.
٤. معقوليّة القرآن، وحكمته.
٥. فطريّة وبساطة التعاليم القرآنية.
٦. جامعية وشموليّة المحتوى القرآني.
٧. الانسجام والتناغم الداخلي للقرآن.
٨. الانسجام والنّظّم الخارجي للقرآن.
٩. الارتباط المنهجي بين القرآن وكلام المعصوم (السنة الفعلية) في مقام الفهم^(٩).

الرواسب السابقة والتفسير —

في هذا البحث يجب علينا أن نجيب عن أسئلة من قبيل: هل تدخل الرواسب الذهنية في التفسير؟ هل يمكن أن يكون هناك تفسير خالٍ من الرواسب السابقة، وهل هذا الأمر مطلوبٌ أم لا؟ ما هي أنواع الرواسب السابقة؟ إذا كانت الرواسب الذهنية دخيلة في التفسير فما هو المعيار الصحيح لتشخيص هذه الرواسب؟ ويمكن اعتبار هذا المبحث أحد أهمّ وأوسع أجزاء علم فلسفة التفسير. تنقسم الرواسب الذهنية - في أحد تقسيماتها - إلى ثلاثة أقسام، وهي:

أ. الرواسب الذهنية التي تلعب دور المحور والحيل لاستخراج الماء من البئر. وهذه الرواسب تمثّل أدوات المفسّر التي تساعد على استنباط مراد المؤلف. وهذه الأدوات بمثابة مقدمات الاستنتاج، والرواسب الذهنية الاستنباطية.

ب. الرواسب الذهنية التي تمهّد الأرضية لطرح الأسئلة بشأن النصّ، ولكنها لا تسقط الجواب على النصّ.

ج. الرواسب السابقة التي تؤثّر في تطبيق وإسقاط المعنى (وليس اكتشاف المعنى)، وتؤدّي إلى التفسير بالرأي، من قبيل: تطبيق نظرية دارون على قصة هاويل

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

وقايل في القرآن^(١١).

ولو أثبتنا أن الرواسب الذهنية تدخل في عملية تفسير القرآن يمكن تقسيم الرواسب الصحيحة بشكل عام إلى قسمين رئيسين، وهما:

أ. رواسب فهم النص، من قبيل: المعلومات السابقة الاستنباطية أو الاستطاقية.

ب. رواسب القبول والفهم، من قبيل: حجية الكتاب والسنة، تمهيداً لتقبل فهم الكتاب والسنة^(١٢).

لو كانت إجابتنا عن السؤال الأول، أي تدخل الرواسب الذهنية السابقة في التفسير، بالإيجاب أمكن لنا تسمية هذه الرواسب الذهنية بالرواسب الصحيحة؛ إذ إن النصوص الدينية، ولا سيما القرآن، على أساس مسار الوضع واقتران اللفظ بالمعنى تدلّ على المعنى الشائع في عصر النزول، وهذه الحكايات والدلالات قابلة للإدراك في هذا العصر أيضاً^(١٣).

إن المفسر يسعى إلى تحصيل معنى النص. ومعنى كل نص - بما في ذلك القرآن - هو الشيء الذي أرادته المتكلم، وأنه إنما استخدم الألفاظ والكلمات لإيصاله. وعليه يكون للنص معنى واحد ومحدد، يمثّل المراد الجدّي للمتكلم^(١٤). بالالتفات إلى بعض القواعد العقلانية - ومنها: حكمة المتكلم - يمكن التوصل إلى مراده؛ لأن اللغة بوصفها وسيلة للتواصل الاجتماعي، ونقل مكنونات ما في الضمائر إلى المخاطبين، لها قابلية نقل مراد المتكلم إلى المخاطب. ومن هنا يجب على المتكلم أن يعمل على توظيف القواعد المعرفية، وعلى المخاطب بدوره أن يستفيد من ذات هذه القواعد في فهم مراد المتكلم^(١٥).

إن الفاصلة الزمنية والتاريخية بين عصر المفسر أو قارئ النص وعصر ظهور وتكوين ذلك النص لا تحول دون وصول المفسر إلى المعنى والمراد الجدّي من النصوص الدينية والقرآن الكريم. وإنه يمكن فهم الواقعي للنص رغم وجود هذه الفاصلة الزمنية؛ لأن تغيير اللغة عبر الزمن ليس بالشكل الذي يعقد فهم النص، ويضع الظهور اللفظي للكلام الذي ينعقد للمفسر في مواجهة المعنى المراد للمتكلم^(١٥).

إن القرآن الكريم - وسائر النصوص الدينية - يشتمل على الرسائل الإلهية

للشعر، وإنّ هدف المفسّر لهذه النصوص هو فهم وإدراك الرسائل التي تمثّل المراد الجدّي لصاحب النصّ^(١٦).

إنّ الحالة المنشودة للمفسّر هي الوصول إلى فهم يقيني ويورث الاطمئنان في ما يتعلّق بالمراد الجدّي للمتكلّم. وهذا إنما يحصل بالنسبة إلى النصوص التي تكون دلالتها على المراد واضحةً بشكلٍ كامل، وهو ما يُصطلح عليه بالنصّ، وأما في غير النصوص، وهي التي يُصطلح عليها بالظواهر، فإنّ المفسّر لا يصل إلى الاطمئنان، ولكنه يصل إلى الظنّ المعتمَر^(١٧).

في ما يتعلّق بفهم الظواهر وغير النصوص يحصل في بعض الموارد اختلافٌ في الفهم بشكلٍ محدود. وفي الموارد التي يتعرّض فيها النصّ لاختلافٍ في التفسير يبقى التفسير متمحوراً حول المؤلّف والنصّ، ولا يكون هناك من مجال للتمحور حول المفسّر^(١٨).

يمكن لفهم النصّ أن يكون ذا مراتب؛ لأنّ لكلّ نصٍّ مدلولاً مطابقاً ومدلولاً التزامياً، ولا بُدّ للمداليل الالتزامية أن تكون في طول المداليل المطابقية، ولا يقع النزاع والصدام فيما بينها^(١٩).

وكما تقدّم أن ذكرنا فإنّ هذه الموارد إنّما تشكّل جزءاً من المباحث التي يمكن طرحها في علم «فلسفة التفسير». ومن خلال حضور الباحثين في هذا البحث تتمهّد الأرضية لازدهار وتطوير هذا العلم.

الهوامش

- (١) علي أكبر رشاد، نهادهاي راهنمائي فهم قرآن، مجلة قبسات، العدد ٢٩: ٤٦، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٢) انظر: أبو الفضل ساجدي، فقه مدل هرموتيكلي اصطلاح شده گادامير به وسيله ديود تريسي، مجلة قبسات، العدد ٢٨: ١٩٧، ١٣٨٢هـ.ش.
- (٣) مهدي هادوي طهراني، مباني كلامي اجتهاد: ٢٨٦ - ٢٨٧، مؤسسه فرهنگي خانه خرد، ط١، قم المقدّسة، ١٣٧٧هـ.ش.
- (٤) انظر: مهدي هادوي طهراني، مباني كلامي اجتهاد: ٢٩٣.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ

- (٥) انظر: علي أكبر رشاد، نهادهاي راهنماي فهم قرآن، مجلة قبسات، العدد ٢٩: ٤٦ - ٤٧.
- (٦) انظر: علي بريمي، هرمنوتيك وتأثير آن بر فهم متون ديني، مجلة حوزه و دانشگاه، العدد ٣٩: ٧٣ - ٧٥، ١٣٨٤هـ.ش.
- (٧) انظر: أحمد واعظي، در آمدي بر هرمنوتيك: ٦٩، مركز نشر پژوهشگاه فرهنگ و آندیشه إسلامي، طهران، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٨) انظر: عباس علي عميد زنجاني، مباني روش هاي تفسير قرآن: ٢٨٠، وزارت فرهنگ و ارشاد إسلامي، طه، ١٣٧٩هـ.ش.
- (٩) انظر: علي أكبر رشاد، نهادهاي راهنماي فهم قرآن، مجلة قبسات، العدد ٢٩: ٤٨ - ٤٩.
- (١٠) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، كلام جديد، مركز مطالعات و پژوهشهاي فرهنگي حوزه علميه قم، قم، ٢، قم المقدسة، ١٣٨٣هـ.ش.
- (١١) انظر: المصدر نفسه.
- (١٢) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، نقدي بر هرمنوتيك فلسفي، صحيفة رسالت: ١٥٢، بتاريخ: ٢٩/فروردين/١٣٨٣هـ.ش.
- (١٣) انظر: أحمد واعظي، در آمدي بر هرمنوتيك: ٥٦.
- (١٤) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، نقدي بر هرمنوتيك فلسفي، صحيفة رسالت: ١٥٣.
- (١٥) انظر: أحمد واعظي، در آمدي بر هرمنوتيك: ٥٧.
- (١٦) انظر: علي بريمي، هرمنوتيك وتأثير آن بر فهم متون ديني، مجلة حوزه و دانشگاه، العدد ٣٩: ٨٧، ١٣٨٤هـ.ش.
- (١٧) انظر: المصدر السابق: ٩٧ - ٩٨.
- (١٨) انظر: المصدر السابق: ٩٩.
- (١٩) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، نقدي بر هرمنوتيك فلسفي، صحيفة رسالت: ١، بتاريخ: ٢٩/فروردين/١٣٨٣هـ.ش.

فلسفة علوم الحديث

دراسة وتحقيق في التراث الروائي عند الفريقين

د. علي نصيري (*)

ترجمة: حسن مطر

مفهوم السنّة وأقسامها —

شاع مصطلح السنّة في عصر النبيّ الأكرم ﷺ، والأئمّة الأطهار ﷺ، والصحابة، وكان يطلق في معناه الأول على «ما صدر عن النبيّ»^(١). وكان ما صدر عن النبيّ يشتمل في المرحلة الأولى على أقوال النبيّ الأكرم - الأعمّ من القول الملفوظ والبياني أو القول المكتوب، يليه فعله - الأعمّ من فعله الصدوري أو فعله التقريري -؛ لأننا إذا حللنا «ما صدر عن النبيّ» برؤية عامّة فسوف نجد أنه لا يخرج عن إحدى حالات أربع، وهي:

١- القول الملفوظ: وهو ما كان يصدر عن النبيّ ﷺ، ابتداءً أو جواباً عن الأسئلة التي تثار في مختلف مجالات الوجود والدين. وإن أشمل حاضنة تحتوي على السنّة النبويّة - بعد الفعل الصدوري - هو هذا القسم من كلام النبيّ، الذي تمّ جمعه على شكل موسوعاتٍ حديثية وروائية، جهد العلماء من الفريقين في جمعها.

٢- القول المكتوب: وهو عبارة عن الكتب والرسائل التي كان يكتبها النبيّ خطاباً للحكام والملوك، أو عمّاله، أو زعماء وشيوخ القبائل، وما إلى ذلك. وكذلك جميع المعاهدات والمواثيق المبرمة بينه وبين المشركين واليهود والنصارى وغيرهم. إذن

(*) باحث في العلوم القرآنية والحديثية.

هي كلامه الذي تركه مكتوباً. ويتجلى هذا الأمر بشكل أكبر من خلال الإذعان بأُمِّيَّة النبي الأكرم ﷺ، وإملائه الرسائل والكتب.

٣. **الفعل الصدوري:** لقد كان النبي مرآة عاكسة للحق بصدق وأمانة. وقد اعتُبرت جميع حركاته وسكّاناته في حقل الأخلاق العبادية، والأخلاق الفردية، والأخلاق الأسرية، والأخلاق الاجتماعية، والأخلاق المعاشية، ممّا يتلخص بأجمعه في «الفعل الصدوري»، بمعنى الأفعال الصادرة عنه، جزءاً من السنّة. وإن كيفية صلاة النبي الأكرم ﷺ، ونظمه، وانضباطه، وسلوكه الروحي والمعنوي، وتكريمه لزوجاته، وإحسانه لهنّ، وعطفه عليهنّ، وعدالته في التعاطي مع أصحابه وأعدائه، وسعيه إلى إسعاد الناس، وتوفير حياة كريمة مفعمة بالحياة والنشاط لهم، تمثّل نماذج من الأفعال الصادرة عن النبي الأكرم في الحقول الأخلاقية الخمسة المتقدّمة. وكما تقدّم فإنّ أكثر ما يمثّل السنّة النبويّة للنبي الأكرم هو «الفعل الصدوري». ولكنّ للأسف الشديد لم ينقل لنا من هذا القسم من السنّة النبوية سوى النزر القليل.

٤. **الفعل التقريري:** هناك من الأفعال ما لا يصدر عن النبي، وإنما يصدر عن أصحابه والمقرّبين منه في حضوره، وكان النبي يؤيّد أو يُمضيه، تصريحاً أو تلويحاً، أو حتّى بسكوته عنه. وأحياناً كانت تلك الأفعال تصدر في غياب النبي، ثمّ يمضيها بعد رفعها وتقديرها إليه.

ويطلق على الكلام اللفظي والكتبي للنبي ﷺ مصطلح «السنّة القولية»، ويطلق على الفعل الصدوري والتقريرى مصطلح «السنّة العملية». وعلى الرغم من أخذ بعض الباحثين قيد «بقصد التشريع» في اعتبار السنّة الفعلية؛ بغية إخراج السلوك الطبيعي والبشري للنبي عن دائرة السنّة، غير أننا قد أكّدنا مراراً على اعتقادنا بعدم الفصل بين مقام التشريع ومقام بشرية النبي، فكلّ ما يصدر عن النبي من أفعال وردود في جميع المجالات والحقول يعبر عن التعاليم الدينية^(١).

وبعد النبي الأكرم ﷺ استمرّ هذا الدور للسنّة من وجهة نظر عددٍ من العلماء من أهل السنّة بالنسبة إلى الصحابة أيضاً، حيث قالوا بالحجّة الذاتية لأقوالهم وأفعالهم^(٢). وأما عند علماء الشيعة فإنّ السنّة بعد النبي الأكرم ﷺ إنّما تسري وتجري

على الأئمة المعصومين عليهم السلام فقط^(٤).

وبالنظر إلى هذا الاختلاف في الرؤية كانت المصادر الحديثية عند أهل السنة مضعماً - بالإضافة إلى السنة القولية والفعلية للنبي الأكرم - بالسنة القولية والفعلية للصحابة، وإن كانت هذه السنة عندهم محدودة من الناحية التاريخية والزمنية بعدة عقود اختتمت بوفاة آخر الصحابة.

وفي المقابل فإن المصادر الروائية الشيعية - التي لا تعدّ بأقوال وأفعال جميع الصحابة بل بعضهم فقط، من أمثال: سلمان، وأبي ذر، والمقداد - مشحونة بالروايات المعبرة عن أقوال وأفعال الأئمة الأطهار عليهم السلام، والتي امتدت من الناحية التاريخية والزمنية حتى عام ٢٦٠هـ، مع استشهاد الإمام الحسن العسكري عليه السلام، واحتساب الغيبة الصغرى وما اشتملت عليه من اللقاءات بالحجة بن الحسن عليه السلام، ورسائله، وتوقيعاته الشريفة.

أسباب قلة السنة الفعلية في مقابل السنة الشاذية —

لا بُدَّ من الاعتراف بهذه الحقيقة المبررة - للأسف الشديد -، وهي أن حجم السنة التي وصلت إلينا، والتي يمكن تسميتها بـ «السنة الفعلية» - على الرغم من أهميتها والدور الجوهرى الذي تلعبه في فهم الدين ومعرفته - في غاية الندرة، فهي محدودة للغاية بالقياس إلى الحجم الواقعي لسنة المعصومين التي نطلق عليها مصطلح «السنة الشاذية». ولهذا الظاهرة عدّة أسباب، نشير إلى أهمّها:

١. جهل الناس بالمنزلة الرفيعة للمعصومين عليهم السلام —

لقد عرف أهل البيت عليهم السلام أنفسهم بأنهم معادن الحكمة الإلهية، وحفظة سرّ الله، وحاملة الكتاب الإلهي^(٥)، أي إن كلَّ مَنْ يروم البحث والتحقيق في كل معلومة في حقل المعرفة الدينية يمكنه - بعد مراجعة القرآن الكريم؛ بوصفه الثقل الأكبر - الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام؛ بوصفهم الثقل الأصغر. ما الذي يمكن لنا قوله بشأن سعة علم أهل البيت عليهم السلام بعد قول الإمام علي عليه السلام: «ينحدر عني السيل، ولا يرقى إليّ

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

الطَّيْر»^(٦)، وقوله: «إِنَّ هَاهُنَا لَعَلْمًا جَمًّا لَوْ وَجَدْتُ لَهُ حَمَلَةً»^(٧).

إنَّ المقام العلمي الشامخ للنبيِّ الأكرم ﷺ - وهو محلّ نزول الوحي الإلهي، ومعلّم الأئمة الأطهار ﷺ - لا يبقى لنا شيئاً نضيفه.

والسؤال هنا: هل كان الناس في عصر المعصومين، وحتى أصحابهم، يتمتعون بالمقدرة الفكرية والعلمية الكافية للاغتراف والنهل من محيط علمهم ﷺ؟ إذا كان الصحابة يتمتعون بمثل هذه المقدرة الفكرية فلماذا كانوا يقولون: كنا نتنظر أعرابياً يأتي ليسأل النبيَّ مسألةً، فننتزع بإجابة رسول الله؟ أليست الحكمة تقول: «حُسْنُ السُّؤَالِ نِصْفُ الْعِلْمِ»^(٨)؟ ولماذا جاء في بعض الروايات: «مَا كَلَّمَ رَسُولَ اللَّهِ الْعِبَادَ بِكُنْهٍ عَقْلَهُ قَطُّ»^(٩)؟ ولماذا كان الإمام عليّ ﷺ يشكو من فقدان حملة العلم؟ حيث جاء في نهج البلاغة عن كميل بن زياد: أخذ بيدي أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ﷺ، فأخرجني إلى الجبَّان^(١٠)، فلما أصحرت تنفس الصعداء، ثم قال: «...إن هاهنا لعلماً جمًّا - وأشار إلى صدره - لو أصبْتُ له حَمَلَةٌ...»^(١١).

وإنه لمن دواعي الأسى والأسف أن يعمد محيط علم زخّار مثل: أمير المؤمنين ﷺ إلى مخاطبة الناس مراراً وتكراراً، وهو يقول: «أَيُّهَا النَّاسُ، سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي، فَإِنِّي بَطْرُقُ السَّمَاءَ أَعْلَمُ مَنِّي بَطْرُقُ الْأَرْضَ»^(١٢)، وبدلاً من اغتنام الفرصة كان بعض الجهلاء والحمقى يسأله استهزاءً عن عدد الشّعْر في رأسه ولحيته^(١٣)!

ومن المفيد الاستماع إلى كلام الإمام الخميني ﷺ في هذا الشأن، إذ يقول: «إن القرآن، بوصفه خزانة أسرار العلوم، لم يتسنَّ للأئمة ﷺ أن يفسّروه، أو أن يظهروا التعاليم الكامنة في القرآن. وإنه لمّا يدعو إلى الأسف أن نحرم من هذه الثروة العلمية والمعرفية: إذ لم يكن هناك حَمَلَةٌ لهذه العلوم، كما كان هناك حَمَلَةٌ لعلم الفقه».

لا شكَّ في أن السِّتَةَ الشَّانِيَةَ وغير المنطوقة للمعصومين لو تحوَّلت إلى السِّتَةَ الفعلية المقولة والمنطوقة لما واجهنا اليوم ركاباً من الصعوبات والمشاكل، وأنواع الغموض في حقل المعرفة الدينية، الأعمّ من الفقه والتفسير والكلام والتاريخ والسيرة وعلاقة الدين بالعلم وما إلى ذلك.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

٢. تركيز الرواة على السنّة القولية، وإغفال السنّة العملية —

لقد كان اهتمام الصحابة ورواة السنّة منصباً على السنّة القولية، أي إنهم كانوا يهتمون بإثبات وتدوين أقوال المعصومين عليهم السلام أكثر من اهتمامهم بتسجيل أفعالهم. وربما كانت طبيعة جوارهم ومجالستهم لهؤلاء الأولياء الربانيين هي التي جعلتهم يغلطون عن هذا الأمر الهام.

هذا في حين أن دائرة السنّة العملية - بسبب رصدها واستيعابها لجميع الحركات والسكنات في التشريعات الإلهية - أكبر بكثير من التلفّظ ببعض الكلمات. والشاهد على هذا المدعى - أي الاهتمام الأدنى بالسنّة العملية - مقارنة الروايات المعبرة عن السنّة القولية بالروايات المعبرة عن السنّة العملية للمعصومين عليهم السلام؛ ففي الوقت الذي تبلغ الروايات المعبرة عن السنّة القولية للنبي الأكرم والإمام عليّ والأئمة الأطهار آلاف الروايات، لا تصل الروايات الحاكية عن معاشرتهم ونوع تعاملهم مع أزواجهم وأصحابهم والناس المحيطين بهم وأعدائهم والمعارضين لهم والمشركين إلى مئة رواية.

٣. قلة الرواة في تدوين وضبط الأحاديث —

يمكن تصوير ندرة الرواة في تثبيت وتسجيل الأحاديث ضمن المحاور التالية:

أ. قلة عدد الرواة القادرين على القراءة والكتابة —

صرّح عموم المؤرّخين بأن عدد الذين يعرفون القراءة والكتابة في مكّة في بداية الرسالة لم يكن يتجاوز سبعة عشر شخصاً. كما ذهب أكثر المفسّرين إلى أن المراد من كلمة «الأميين»، في قوله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾ (الجمعة: ٢)، هم الناس العاميون الذين لم تكن لديهم القدرة على القراءة والكتابة^(١٤). وبطبيعة الحال لا يمكن التشكيك في أن تشجيع القرآن والنبيّ الأكرم عليه السلام بشأن طلب العلم، واتخاذ الكثير من الخطوات في هذا الإطار، من قبيل: الاشتراط على كلّ أسيرٍ من المشركين تعليم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة،

قد ضاعف فيما بعد من عدد المتعلمين والذين يتقنون القراءة والكتابة^(١٥). ولكن مع ذلك هل يمكن القول: إن ثقافة القراءة والكتابة بلغت بين المسلمين حدًّا يمكن معه الادّعاء بأن أكثر الحاضرين في مجالس رواية أحاديث الأئمة عليهم السلام كانوا قادرين على الكتابة؟! الكتابة!

ب. غلبة الثقافة الشفهية على الثقافة التدوينية —

هناك الكثير من الأسباب الثقافية المختلفة التي ساعدت على انتشار الثقافة الشفهية وتوقّفها على الثقافة التحريرية بين المسلمين، ومنها: كثرة الاعتماد على قوّة الحافظة بين العرب. ومن الشواهد على ذلك عدم إقبال عموم المسلمين على كتابة آيات القرآن، وميلهم إلى حفظها عن ظهر قلب. وقد تركت هذه الظاهرة بتأثيرها حتّى على الحديث إلى حدّ ما أيضاً. من هنا كان الأئمة الأطهار عليهم السلام يشجّعون أصحابهم على كتابة الحديث، وكانوا أحياناً يبادرون بأنفسهم إلى تزويد الراوي بالدواة والصحائف؛ كي يكتب الحديث^(١٦).

قال الشيخ البهائي في بيان مفهوم «الحفظ» في الحديث النبوي الشهير: «من حفظ من أمّتي أربعين حديثاً ممّا يحتاجون إليه في أمر دينهم، بعثه الله عزّ وجلّ يوم القيامة فقيهاً عالماً»^(١٧): «الظاهر أن المراد من (حفظ) الحفظ عن ظهر قلب؛ فإنه هو المتعارف المعهود في الصدر السالف؛ فإن مدارهم كان على النقش في الخواطر، لا على الرسم في الدفاتر، حتّى منع بعضهم من الاحتجاج بما لم يحفظه الراوي عن ظهر القلب. وقد قيل: إن تدوين الحديث من المستحدّثات في المئة الثانية من الهجرة»^(١٨).

ج. صعوبة الكتابة المتزامنة مع سماع الأحاديث —

إن السنّة القولية في الكثير من الموارد تشمل الخطب والأدعية والمناجاة والمناظرات ومختلف فروع وتشقيقات الأحكام الشرعية وما إلى ذلك، ومنها - بطبيعة الحال - ما يكون طويلاً. ومن جهةٍ أخرى إن الذين يحضرون في مثل هذه المجالس،

حتى إذا كانوا من الذين يهتمون بكتابة الأحاديث، يعانون من صعوبة الكتابة أثناء سماع الحديث. كما لم تكن أدوات التسجيل الحديثة متوفرة في ذلك الوقت. كل ذلك يجعل من عملية تدوين الأحاديث والروايات مهمة في غاية الصعوبة. وعليه كان من الطبيعي أن يعتمد الكثير من الصحابة وتلامذة المعصومين إلى التخلي عن عملية الكتابة.

د. افتقار الرواة إلى بُعد النظر —

قيل بشأن كتاب (الجامعة): إن النبي الأكرم ﷺ عندما طلب من الإمام عليّ عليه السلام أن يكتب عنه قال الإمام مستغرباً: هل تخاف عليّ النسيان؟ فقال: لا، ولكن اكتب للأئمة من بعدك^(١٩).

إن هذا الأمر يثبت ما كان يتمتع به النبي ﷺ من بُعد النظر، حيث أراد أن يترك للأئمة الأطهار ﷺ مصدراً حديثياً جامعاً. ويتضح من الروايات الكثيرة الماثورة أن الأئمة كانوا يعبرون دائماً عن فخرهم ومباهاتهم بامتلاكهم لهذه الثروة الروائية، وكانوا يستندون إليها في الكثير من الموارد.

فهل كان الرواة والمحدثون الأوائل، وحتى الذين ألفوا الجوامع الحديثية بعد ذلك، قد تنبأوا بالظروف الراهنة للدين، وندرة ومحدودية التراث الروائي؛ كي يضعوا لذلك التدابير المناسبة؟

مثلاً: لو أن الشريف الرضي (٤٠٦هـ) كان يعلم بشدة شغفنا إلى معرفة جميع خطب ورسائل الإمام عليّ عليه السلام هل كان سيكتفي بذكر ما انطوى على البلاغة والفصاحة منها؟

هـ. المنع من كتابة الحديث —

إن جزءاً من التراث الروائي، على الرغم من تدوينه أو إمكانية تثبيته وبقائه، قد ضاع واندثر؛ بسبب منع الخلفاء والحكومات من تدوينه. وخير شاهد على منع الحكام من تدوين الحديث، باستثناء بعض الموارد القليلة المتعلقة بالروايات

الفقهية^(٢٠)، أنّ هذا المنع قد استمرّ لقرنٍ من الزمن. وقد بلغ هذا المنع في بعض الأحيان أن يتمّ استدعاء الكثير من رواة الحديث من مختلف الحواضر الإسلامية إلى المدينة المنورة، أو يتمّ إيداعهم في السجون^(٢١).

٥. عدم إثبات جميع السنّة المأثورة في الجوامع الحديثية الأولى —

إن الأجزاء التي تمّ إثباتها وضبطها من سنّة المعصومين من قبل الرواة عن المعصومين مباشرة تمّ تجاهلها في القرون التالية لمرحلة التدوين؛ لعدة أسباب. فعلى سبيل المثال: نحن نعلم أن أصحاب الكتب الأربعة، وهم: الشيخ الكليني (٣٢٩هـ)، والشيخ الصدوق (٣٦٠هـ)، والشيخ الطوسي (٤٦٠هـ)، كانوا مطّلعين على الأصول الأربعمئة^(٢٢)، وهي الكتابات الابتدائية أو المسودات المكتوبة عن روايات الأئمة الأطهار عليهم السلام، إلا أنهم؛ لبعض الأسباب - ومنها: رعاية حجم الكتب، وعدم التناسب مع الدوافع من تأليف الكتب - لم يذكروا من روايات تلك الأصول الأربعمئة في جوامعهم الحديثية - التي عُرفت فيما بعد بالكتب الأربعة - سوى جانبٍ من تلك الروايات. وقد أقرّ الشيخ الكليني في مقدّمة الكافي بأنه لم يذكر من مجموع روايات قسم الإمامة سوى بعضاً منها في كتاب الحجّة، تاركاً ذكر البعض الآخر إلى فرصةٍ أخرى، حيث يقول: «ووسّعنا قليلاً كتاب الحجّة، وإن لم نكمله على استحقيقه؛ لأننا كرهنا أن نبخس حظوظه كلّها. وأرجو أن يُسهّل الله عزّ وجلّ إمضاء ما قدّمنا من النية. وإن تأخّر الأجل صَنَّفنا كتاباً أوسع وأكمل منه»^(٢٣).

وقد انعكس هذا الأمر - أي الاقتصار على ذكر بعض الروايات من مجموع الأحاديث الموجودة في الجوامع الحديثية - عند أهل السنّة بشكلٍ آخر.

فقد اعترف محمد بن إسماعيل البخاري، صاحب الجامع الصحيح - وهو يمثّل أهم مصدر روائي عند أهل السنّة -، بأنّ روايات كتابه - دون احتساب ما يقرب من ثلاثة آلاف رواية متكرّرة - تشتمل على أربعة آلاف رواية اختارها من سنّة آلاف رواية كانت بحوزته^(٢٤). وقد صدر ما يُشبه هذا الكلام عن سائر أصحاب الكتب السنّة عند أهل السنّة، ومنهم: مسلم بن حجاج القشيري، صاحب كتاب صحيح مسلم، إذ

قال: إنه قد اختار ما في كتاب الصحيح من ثلاث مئة ألف حديث سمعها بنفسه^(٢٥).

عندما نجري مقارنة بين روايات كتاب «تهذيب الأحكام» وروايات كتاب «الكافي»، في ما يتعلّق بالفروع، ندرك عدم ذكر الكليني عدداً من الروايات في الكافي. هذا في حين هناك احتمال فقدان وضياح جزء من هذه الروايات في الفترة الزمنية الممتدة لمئة وثلاثين سنة، التي تفصل بين الكليني والطوسي.

وعلى الرغم من اعتبار هذه الظاهرة من قبل جميع أو عموم المحدثين من أهل السنّة دليلاً على دقّة واحتياط أصحاب الكتب في التعاطي مع الروايات، وتحرّجهم من ذكر الروايات الضعيفة والموضوعة، ممّا يعكس قيمة واعتبار هذه الكتب، ولكن هل يمكن القول بأن جميع هذه الروايات التي تمّ تجاهلها وعدم ذكرها إنما تمّ تجاهلها لكونها ضعيفة أو مجهولة؟!

إذا كان الأمر كذلك فلماذا تجاهل البخاري الكثير من الروايات الواردة في فضائل أهل البيت^(عليه السلام)، من قبيل: حديث الغدير المذكور في سائر الكتب الأخرى، ولا سيّما سنن النسائي، وكذلك كتابه الخصائص، بوصفها من الروايات الصحيحة أو الحسنّة، وعلى أيّ حال تمّ تلقّيها بالقبول. وعلى أيّ حال، سواء لدوافع باطلة - ولا سيّما في ما يتعلّق بالروايات النازرة إلى فضائل أهل البيت^(عليه السلام)، والحقائق التاريخية في الإسلام - أو سائر الأسباب الأخرى، فقد تمّ تجاهل الكثير من الروايات المأثورة عن النبيّ الأكرم^(صلى الله عليه وآله)، ولم يتمّ ذكرها في الجوامع الابتدائية والأصلية لأهل السنّة.

٦. الأحداث الطبيعية والاضطرابات الاجتماعية -

بالإضافة إلى الأسباب المتقدّمة، فإن جزءاً كبيراً من السنّة - على الرغم من ضبطها من قبل الرواة، وتدوينها من قبل أصحاب الموسوعات الحديثيّة - قد ضاع وتلف؛ بسبب مختلف الأحداث الطبيعية، من قبيل: السيول، والحرائق، وكذلك الاضطرابات الاجتماعية والحروب المذهبية. نعلم أن الطباعة إنما بدأت في القرن السابع عشر للميلاد (القرن الهجري الثاني عشر)، بعد أن قام غوتنبرغ باختراع الآلة الكاتبة. وأما قبل ذلك فقد كان تكثير الكتب العلمية يتمّ عبر استنساخها، ويتمّ

حفظها في مكتباتٍ محدودة، لا تتمتع بأبسط مقومات الحفاظ على الكتاب من عاديّات الزمّن والآفات الطبيعية، من قبيل: الزلازل والسيول والحرائق والحشرات وما إلى ذلك. وقد أدّى هذا الأمر إلى إتلاف جُزءٍ كبير من الكتب، ومنها: الكتب الحديثيّة، بشكلٍ طبيعيٍ إثر تقادم الزمن.

ومن ناحيةٍ أخرى كان للحروب الكثيرة بين الحكومات المختلفة، والاضطرابات والمواجهات الداخلية بين فرق أهل السنّة، أو المتعصّبين والمتطرّفين من أهل السنّة والشيعة، دورها في القضاء على جزءٍ آخر من التراث الروائي. كما حدث ذلك في الهجمة المغولية على إيران، حيث تمّ تدمير الكثير من المراكز العلمية والمكتبات الهامة، وفي النزاع بين الشيعة وعدد من المتطرّفين من أهل السنّة في منطقة الكرخ ببغداد، وكان من نتائج الهجوم على دار الشيخ الطوسي أن تمّ تدمير الجزء الأكبر من الكتب الهامة للشيخ، ومنها جزءٌ من الأصول الأربعمئة^(٣٦).

من هنا لم يبقَ اليوم من أهمّ التراث الحديثي الشيعي - أي الأصول الأربعمئة - سوى سنّة عشر أصلاً، وهي مدرجة في أحد أهمّ الكتب الحديثية الشيعية، والتي يتمّ التعبير عنها بوصفها واحدةً من الكتب الخمسة، أي كتاب مدينة العلم، للشيخ الصدوق. وإن الكثير من التراث الحديثي المذكور في المصادر القديمة، مثل: الفهرست، لابن النديم؛ ورجال الكشي؛ ورجال والفهرست، للشيخ الطوسي؛ ورجال النجاشي؛ وما إلى ذلك، قد فقدت ولم يعد لها من وجودٍ في الخارج.

وقد ذكر العلامة المجلسي (١١١١هـ)، في مقدّمة بحار الأنوار، أنّه قد سعى سعياً حثيثاً للحصول على عددٍ من هذه الكتب الحديثية طوال أربعين سنة - وهو جهدٌ يُحمد عليه - ولكنّه لم يحصل إلاّ على جزءٍ منه^(٣٧).

لقد تضافرت هذه الأسباب السنّة المتقدّمة لتجعل من التراث الحديثي الواصل إلينا (السنّة الفعلية) أضعف وأنحف بعشرات المرّات من الصادر عن الأئمّة المعصومين من الأقوال والأفعال، ممّا كان يستحق الضبط والتدوين والبقاء (السنة الشأنية).

تعقيّدات التراث الحديثي الواصل إلينا —

ومهما كان، وعلى الرغم من جميع المشاكل والعقبات التي تقدّم ذكرها،

فقد وصلنا التراث الحديثي الراهن، والذي يتمّ التعبير عنه بـ (الجوامع أو المجامع الحديثية). ويتمّ تقسيمه بشكلٍ عامٍ إلى: المسانيد، والمصنّفات، والسنن، والمجامع والموطّآت، والزوائد، والمستدركات، والمستخرجات، والأجزاء، والمعاجم، والأطراف^(٢٨). إلاّ أن هذا التراث يعاني من أنواع الضعف والتعقيدات والآفات. وإن دراسته تدعونا إلى التعاطي الواقعي معه، وإعادة النظر في بعض الأحكام الصادرة حول التراث الروائي. وهناك من الآفات ما هو مشتركٌ بين الجوامع الحديثية لدى الشيعة وأهل السنّة، وهناك ما يختص بالجوامع الحديثية لأهل السنّة، وما يختصّ بالتراث الحديثي لدى الشيعة. وفي ما يلي نستعرض هذه الآفات بشكلٍ عابر.

التعقيدات والآفات المشتركة بين الجوامع الحديثية للفريقين —

يمكن تقسيم التعقيدات والآفات المشتركة للجوامع الحديثية لدى الفريقين إلى ثلاثة أقسام، وهي: ١- الآفات البنيوية؛ ٢- الآفات النصّية؛ ٣- الآفات السندية.

١. الآفات البنيوية في المجامع الحديثية لدى الفريقين —

ويمكن تقسيم الآفات البنيوية بدورها إلى عدّة محاور:

أ. فقدان المعيار المطلوب في تبويب وتصنيف المصادر الحديثية —

نعلم أنّه في المصادر الروائية لدى الشيعة يتمّ الحديث عن أربعة مؤلّفات يعبر عنها عادة بـ «الكتب الأربعة»، وهي:

أ. الكافي، للشيخ الكليني (٣٢٩هـ).

ب. من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق (٣٦٠هـ).

ج. تهذيب الأحكام، للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ).

د. الاستبصار في ما اختلف من الأخبار، للشيخ الطوسي أيضاً.

يتمّ التعبير عن هذه الكتب بوصفها من أهمّ وأوثق الكتب الحديثية عند الشيعة. وإن أهمية هذه الكتب بحيث ذهب بعض علماء الشيعة [من الأخباريين] إلى

اعتبار جميع ما ورد فيها صحيحاً وقطعياً^(٢٩).

وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: مَنْ هو الذي اختار هذه الكتب الأربعة من الجوامع الروائية الشيعية؟ وما هو المعيار الذي أتبعه لاختيارها، دون الكتب الأخرى؟ هناك بعض الشواهد التي تثبت أن الإعلان عن هذه الكتب بعنوان الكتب الأربعة إنما حصل في القرن الهجري العاشر من قبل محدّثين أمثال: الشيخ الحرّ العاملي، والشيخ عبد الصمد، ونجله الشيخ البهائي العاملي. لا شكّ في أن موقع وشخصية المؤلّفين للكتب الأربعة، واستناد رواياتها إلى الأصول الأربعمئة، ومصادرها الحديثية الأصلية، ودقّة وسعي المحمّدين الثلاثة في نقل الروايات الصحيحة، والسابقة التاريخية لهذه الكتب، وجامعيّتها النسبية، كان له دورٌ في إضفاء الاعتبار عليها، إلى حدّ جعلها من أهمّ الجوامع الحديثية لدى الشيعة. لو قبلنا بهذه الملاحظات فلا بُدّ من الإجابة عن هذا السؤال: إن للشيخ الصدوق، إلى جانب كتاب مَنْ لا يحضره الفقيه، كتباً روائيةً أخرى لا تقلّ عنه إتقاناً وإحكاماً، ولا تزال موجودةً بأيدينا، من قبيل: عيون أخبار الرضا^{عليه السلام}، والتوحيد، والخصال، ومعاني الأخبار، وثواب الأعمال وعقاب الأعمال، وعلل الشرائع. كما أن للشيخ الطوسي كتباً حديثيةً أخرى أيضاً، من قبيل: الأمالي، وقسم الروايات من تفسير التبيان. فما هو المانع من اعتبار هذه المجموعة من الكتب من الجوامع الحديثية الأولى؟!.

كما وردت الروايات الواردة في حقل الأدعية والمناجاة وأعمال السنة وزيارة الأولياء في مجامع حديثية وروائية أخرى، من قبيل: الصحيفة السجّادية؛ وكامل الزيارات، لابن قولويه (٣٦٧هـ)؛ ومصباح المتهدّد، وكتاب المزار، للشيخ الطوسي؛ والبلد الأمين، للكفعمي. وقد اختصّ بعض فصول الكتب الأربعة بهذه الطائفة من الروايات.

إن هذا الأمر جديرٌ بالاهتمام من جهة أننا إذا استثنينا كتاب الكافي من الكتب الأربعة فإنّ الكتب الثلاثة الأخرى، وهي: مَنْ لا يحضره الفقيه، والتهذيب، والاستبصار، قد اختصّت - إلاّ في ما ندر - بجمع وتنظيم الروايات الفقهيّة فقط. وفي

الحقيقة فإن الكتب الأربعة لا تعتبر من الكتب الجامعة في ما يتعلق بالروايات الواردة في حقل العقائد والأخلاق والأحكام.

فإذا كنا نعتز للمحمّدين الثلاثة بالمكانة والمنزلة الشخصية والعلمية المرموقة والخاصّة فما هو الإشكال في جمع الروايات المنقولة في كتبهم المختلفة، والعمل على تنظيمها بشكل مناسب في موسوعةٍ روائيةٍ واحدة، نطلق عليها اسم «الجوامع الحديثية الأولى للشيعة»؟

كما ترد هذه التساؤلات بشأن الكتب الستّة عند أهل السنّة أيضاً. فإن ذات المعايير التي نقلناها في اختيار الكتب الشيعية الأربعة كانت هي المعايير المذكورة لاختيار الجوامع الحديثية الستّة عند أهل السنّة أيضاً. وهي: الجامع الصحيح، للبخاري(٢٥٦هـ)؛ والجامع الصحيح، لمسلم بن حجّاج القشيري(٢٦١هـ)؛ وسنن أبي داوود سليمان بن الأشعث السجستاني(٢٥٧هـ)؛ وسنن محمد بن عيسى الترمذي(٢٧٩هـ)؛ وسنن أحمد بن شعيب النسائي(٣٠٣هـ)؛ وسنن ابن ماجة القزويني(٢٧٣هـ) .، أي إنهم قالوا: إن قِدَم هذه الكتب الستة، وما يتمتع به مؤلّفوها من المنزلة والمكانة العلمية، ودقّتهم واحتياطهم في اختيار الروايات الجامعة نسبياً، كانت من أسباب اختيار هذه الكتب بوصفها من الكتب الستّة عند أهل السنّة. ولا يوجد هناك إجماعٌ بين علماء أهل السنّة بشأن الفترة الزمنية التي شاع فيها إطلاق مصطلح الكتب الستّة على هذه الكتب، ولا مَنْ هو الذي أطلق هذا المصطلح عليها.

وعلى أيّ حال فإن ما ذكرناه من التساؤلات حول الكتب الشيعية الأربعة واردٌ بشأن الكتب السنّية الستّة أيضاً؛ لأن الجميع يعترف بأن هذا الأمر إنما حصل بالتدرّج، وعلى أساس رواج وشيوع رأيٍ أو آراء خاصّة. أليس من المشروع في العصر الراهن أن نتساءل: لماذا لم تكن الكتب سبعة أو ثمانية، بدلاً من حصرها في ستة فقط؟

ومن المصنّفات الحديثية عند أهل السنّة يمكن لنا أن نشير إلى كتبٍ أخرى، من قبيل: الموطأ، لمالك بن أنس(١٩٧هـ)؛ والمصنّف، لعبد الرزاق الصنعاني(٢١١هـ)؛

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

والمصنّف، لابن أبي شيبة الكوفي (٢٣٥هـ)؛ ومسند ابن راهويه (٢٣٨هـ). وهؤلاء أقدم زَمناً من مؤلّفي الكتب السنّة، وفيهم ابن راهويه، الذي هو أستاذ البخاري.

وهناك كتبٌ أخرى، مثل: سنن البيهقي، وسنن الدارمي، التي تساوي وتشابه كتباً من قبيل: سنن ابن ماجه. أفلا يمكن اعتبار هذا النوع من الجوامع الحديثية في عداد الكتب؟!؟

ألا يشكل تشكيك كبار علماء أهل السنّة، أمثال: ابن الأثير الجزري، بشأن تصنيف الكتب، واعتباره موثقاً مالكاً أو سنن الدارمي بدلاً من سنن ابن ماجه^(٣٠)، موضع تساؤل للأجيال اللاحقة؟!؟

ومن جهةٍ أخرى فإن النسائي، بالإضافة إلى (السنن المجتبى) الذي عدّ واحداً من الكتب السنّة، قد ألّف كتاب السنن الكبرى أيضاً. فما هو المانع من اعتبار هذا النوع من الكتب من الكتب الحديثية الأولى؟!؟

وكما سبق أن ذكرنا بشأن الكتب الأربعة فإن الأسئلة المتقدّمة بشأن الكتب السنّة إنما تحظى بالأهميّة من جهة أن هذه الكتب، ولا سيّما صحيحا البخاري ومسلم، تتمتع من وجهة نظر أهل السنّة بمكانة مرموقة^(٣١)، بحيث قلّمًا يوجد باحثٌ من أهل السنّة يرتضي وجود الروايات المختلقة والموضوعة أو الضعيفة على نطاقٍ واسع في هذين الصحيحين.

ألا يوجد تشكيك في المعايير، وكذلك موارد تطبيقها على مصاديق الجوامع الحديثية؟!؟ ألا يمكن لهذا الطوق المحيط بالكتب السنّة أن يتّسع أو يضيق؟!؟

ب. ضعف التنظيم بين فصول وأقسام الكتاب —

إن كتاب الكافي هو أوّل جامع روائي للشيعة؛ إذ لم يسبقه نموذجٌ مناسب يُحتذى به، حيث نجد التدبير والدراية الجديرة بالثناء في قسمي (الأصول والفروع)، وتوزيع الأصول على مباحث من قبيل: التوحيد والنبوة والإمامة ومباحث الأخلاق. وقد بدأ قسم الأصول ببحثين جوهريين وأساسيين، وهما: كتاب العقل والجهل، وكتاب فضل العلم.

وعلى الرغم من ذلك يواجه التبويب العام للكتاب بعض المشاكل. فعلى سبيل المثال: تمّ توزيع المباحث الأخلاقية في عدة فصولٍ مختلفة، من قبيل: كتاب العشرة، وكتاب الإيمان والكفر، وروضة الكافي.

من خلال مقارنة تجريها بين تبويب أبواب فروع الكافي وما هو موجود في من لا يحضره الفقيه والتهذيب والاستبصار ندرك ضعف التنظيم والتبويب فيما بينها^(٣٣).

إن ضعف التبويب والتنظيم بين أبواب وفصول الكتب الأربعة هو من النقود التي سجّلها الفيض الكاشاني على هذه الكتب، وكان ذلك هو الدافع له لتأليف كتاب الوايي^(٣٤). وعلى أي حال لا بدّ من الاعتراف بأن الفيض الكاشاني هو الوحيد من علماء الشيعة الذي جمع بين روايات الكتب الأربعة في كتاب واحد تحت عنوان الوايي، وعمد إلى تبويبها بشكل مناسب.

وقد برز ضعف التبويب في فصول الكتب الستة عند أهل السنة بشكل أكبر، بحيث لا يبدو هناك تنظيم خاص لتبويب فصول كتاب البخاري. فقد بدأ البخاري كتابه بفصل «بدء الوحي»، وبعد فصول «كتاب الإيمان» و«كتاب العلم» يدخل في فصول الفروع، من قبيل: «كتاب الوضوء»، و«كتاب الغسل»، و«كتاب الصلاة». ولكنّه قبل أن يواصل تبويبه هذا، من خلال «كتاب النكاح»، و«كتاب الطلاق»، وما إلى ذلك من الأبواب الفقهية، يدخل في فصول من قبيل: «كتاب أحاديث الأنبياء»، و«كتاب المناقب»، و«كتاب فضائل أصحاب النبي»، و«كتاب التفسير»، وما إلى ذلك. من هنا مال عموم المحدثين من أهل السنة إلى تفضيل صحيح مسلم على صحيح البخاري؛ لما يشتمل عليه من حسن التبويب.

إن سائر الكتب الستة لأهل السنة تعاني، بالقياس إلى بعضها، من فقدان الترتيب والتنظيم المنسجم، والقريب من بعضه.

وهذا الكلام إنّما هو دون الأخذ بنظر الاعتبار أن الروايات المختلفة قد نقلت في الفصول والكتب وفق اختلاف الأذواق والآراء، بحيث نجد أحياناً رواية في فصل «كتاب الأدب» من كتاب، وذات الرواية نجدها في كتاب آخر ضمن فصل «كتاب

المناقب».

إن فقدان التنظيم في التبويب، وبالإضافة إلى أنه قد تسبب بصعوبة استخراج الروايات من الجوامع الحديثية من جهة، قد أدى من جهة ثانية إلى آفة أخرى، وهي آفة «تكرار الروايات». بحيث نجد صحيح البخاري يشتمل على ٤٦٦٠ رواية مكررة من مجموع ٧٥٦٣ رواية، أي إن الروايات غير المتكررة في صحيح البخاري تبلغ ٢٦٠٧ رواية فقط^(٣٤).

ج. تجاهل التراث الروائي المشترك

على الرغم من وجود الكثير من المشتركات بين الشيعة وأهل السنة في حقل العقائد والأحكام، والتناغم الكامل بين المدرستين في الأخلاق، فإنه لا شك في وجود الاختلافات التي وسعت من الشرح بينهما على مدى أربعة عشر قرناً. وإن من الميادين التي تجلت فيها المشتركات والاختلافات بين هاتين المدرستين الأحاديث والروايات الموجودة في الموسوعات الحديثية. هناك في الروايات الموجودة في الموسوعات الحديثية لدى الفريقين مشتركات، وتناغم في الأمور التالية:

١. من جهة مصادر السنة: إن الجوامع الحديثية والروائية لدى أهل السنة مضممة بالروايات الماثورة عن النبي الأكرم ﷺ. وإن عصمة النبي على وتيرة واحدة، وباختلاف يسير، موضع اتفاق بين الشيعة وأهل السنة.

إن جزءاً من الروايات الموجودة في الموسوعات الحديثية لدى أهل السنة مروية عن الصحابة، أمثال: سلمان الفارسي، وأبي ذر الغفاري، والمقداد بن الأسود، وبلال الحبشي، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وحذيفة بن اليمان، وآخرين، من الذين يتمتعون بمكانة ومنزلة علمية ومعنوية مرموقة عند علماء الشيعة أيضاً، بالإضافة إلى مكانتهم بين علماء أهل السنة. ومن ناحية أخرى فإن الروايات المنقولة عن هذه الطائفة من الصحابة، وكذلك عن أئمة مثل: الإمام علي والإمام الحسن والإمام الحسين والإمام الباقر عليهم السلام، بوصفهم من الصحابة^(٣٥)، تحظى بطبيعة الحال - بقبول أهل السنة.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

٢. من جهة رواية الأحاديث: هناك مجموعة من الروايات المروية في الموسوعات الحديثية لدى أهل السنة منقولة عن رواية يشترك الرجاليون السنة والشيعة في الجملة في النظر إليهم بنظرة واحدة، أو متقاربة^(٣٦).

ويجب الاعتراف بأن رؤية الرجاليين من الشيعة تجاه الرواة من أهل السنة أكثر إيجابية، حيث يذهب المحدثون الشيعة إلى وصف الروايات المروية عن رواة أهل السنة الذين يتصفون بالعدالة أو الوثاقة بالأحاديث الموثقة، ويضعونها في مرتبة تالية للأحاديث الحسنة، ومتقدمة على الروايات الضعيفة^(٣٧). في حين يذهب الرجاليون من أهل السنة إلى كون الشخص شيعياً أو رافضياً عنواناً للقدح فيه، والظن في روايته^(٣٨).

٣. من جهة نصوص الأحاديث: إن أهم جزء يمكن التعبير عنه بوصفه من المشتركات الروايات الخاصة الواردة في الموسوعات الحديثية عند الفريقين في حقول خاصة، من قبيل: الروايات الأخلاقية، والروايات التفسيرية، وروايات التاريخ والسيرة، وشطر من روايات مناقب فضائل الأئمة عليهم السلام، والروايات التي تنفي على العلم والعلماء، وجانب من الروايات الواردة في الفروع، وما إلى ذلك. فلو أمكن فرز هذه الروايات من خلال عملٍ تحقيقي جامع سيُضح الحجم الكبير من المشتركات الروائية بين الفريقين. فما هو المانع من اعتبار هذا النوع من الروايات المشتركة جزءاً من تراثنا الروائي، إلى جانب تراثنا الحديثي الخاص؟ وما هي ضرورة الإصرار على الفصل بين الروايات والموسوعات الحديثية للفريقين؟

وبعبارة أوضح: ما هو المانع من أن يكون للشيعة وأهل السنة - إلى جانب الكتب الأربعة والكتب السنة - موسوعة من الأحاديث والروايات المشتركة؟

وبطبيعة الحال لا بدُّ هنا من إعادة الاعتراف بأن علماء الشيعة - للإنصاف - كانوا أكثر مرونة في التعاطي مع الروايات والموسوعات الحديثية لأهل السنة من تعاطي علماء أهل السنة مع الروايات والموسوعات الحديثية عند الشيعة. وخير شاهد على ذلك كتاب بحار الأنوار، للعلامة المجلسي، بوصفه موسوعة كبرى للتراث الشيعي، إلا أنه في الكثير من الموارد يستفيد من روايات الكتب السنة وسائر الكتب

الحديثية والروائية الأخرى لدى أهل السنّة، ومنها: التفاسير، رغم أنه يصرّح في مقدّمة كتاب بحار الأنوار بأنه إنما ذكر هذه الروايات لمجرّد الاستشهاد^(٣٩). هذا في حين لا نشاهد أثراً للروايات الشيعية في الموسوعات الروائية لدى أهل السنّة، سواء في ذلك القديم والحديث منها.

خصائص وامتيازات الموسوعة الحديثية المشتركة بين الفريقين —

١- يمكن لهذه الموسوعة أن تشتمل على ذلك النمط من الروايات التي تحمل نصّاً واحداً، أو نصوصاً متقاربة من بعضها، وإن اختلفت أسانيدُها في الموسوعات الحديثية لدى الفريقين. إن أهمّ فائدة ينطوي عليها هذا النوع من الروايات هو اشتغالها على الإتيان والاعتبار الكبيرين؛ إذ عندما يتّضح أن الشيعة وأهل السنّة - رغم الاختلافات الفكرية والعقائدية القائمة بينهما - يتفقون في هذا الكمّ الهائل من الروايات فإنّ هذا سيعني إجماع عموم المسلمين على هذه المسألة، وهذا بدوره سوف يعبر دون شكّ عن الأحكام والآراء الواقعية. وقد تمّ التأكيد في روايات أهل البيت عليهم السلام على اعتبار إجماع المسلمين وأهمّيته^(٤٠). إن مثل هذا الإجماع - الذي يعني الانسجام والاتفاق بين علماء أهل السنّة والعلماء من الشيعة - هو الذي يكشف عن رأي المعصوم. فإذا كان إجماع علماء الشيعة وحدهم كاشفاً عن رأي المعصوم فإنّ إجماع علماء الشيعة وأهل السنّة، أو بعبارة أخرى: إجماع كافّة العلماء المسلمين، سيكون أولى بالكشف عن رأي المعصوم.

٢- إن مثل هذه الموسوعة من شأنها أن تبيّن حدود التناغم والتناظر بين الشيعة وأهل السنّة بوضوح. وعبارة أوضح: إن هذه العملية - رغم بعض المدعيّات - تثبت أن نقاط الاشتراك بين الشيعة وأهل السنّة كثيرة للغاية. ومن خلال اكتشاف هذا الأمر سيغدو الطريق للاتّحاد بين هذين الجسدين في العالم الإسلامي في مواجهة الأعداء معبداً.

٣- إن جانباً من روايات هذه الموسوعة يمكن أن تكون روايات مفترقة إلى صفة الاشتراك، ولكنّها مع ذلك مقبولة من الناحية النصّية عند الفريقين. وعبارة أوضح:

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

هناك في الموسوعات الحديثية عند الشيعة روايات في حقل الأخلاق والعقيدة والسيرة النبوية وتاريخ الإسلام وما إلى ذلك، ولم ترد في الموسوعات الروائية عند أهل السنة. والعكس صحيح أيضاً، بمعنى أن هناك روايات خاصة انفردت بها الموسوعات الروائية السنّية. ومن الأمثلة على هذا المدعى: الروايات الأخلاقية الكثيرة، التي لم ترد إلا في الموسوعات الحديثية لدى الشيعة. كما أن هناك روايات نبوية ناظرة إلى الأخلاق والسيرة والحروب وسيرة النبي الأكرم ﷺ واردة في الموسوعات الحديثية لأهل السنة على نطاقٍ أوسع بالمقارنة مع الموسوعات الحديثية الشيعية.

إن هذه الروايات، على الرغم من إسنادها الخاص، وعدم الاشتراك في النقل، يمكن القبول بها على مستوى النص، بمعنى أن نصّها من الاتفاق والتناغم الواضح والمنسجم مع الكتاب والسنة والعقل والفطرة بحيث يقرّ كل عقل سليم بصحتها. وإن عموم الروايات الناظرة إلى السيرة العملية والأخلاقية للنبي الأكرم ﷺ هي من هذا القبيل^(٤١). ومن خلال هذه التوضيحات يمكن لإعداد موسوعة تضمّ هذا النوع من الروايات أن يعمل على رفع النقص الذي تعاني منه الموضوعات الحديثية الخاصة بكل واحد من الفريقين، في حقل المعرفة الدينية، أو قلة الروايات في بعض جوانبها.

٢. الآفات النصّية في الموسوعات الحديثية لدى الفريقين —

إن الآفات النصّية التي تعاني منها الموسوعات الحديثية لدى الفريقين، والتي تطرقت إلى بعض رواياتها، يمكن اختزالها في الحد الأدنى ضمن خمسة محاور، وهي:

أ. آفة الوضع والضعف.

ب. آفة التناقض والاختلاف.

ج. آفة النقل بالمعنى.

د. آفة التصحيف.

هـ. آفة اختلاف القراءات.

وفي ما يلي سوف نتناول كلّ واحدة من هذه الآفات بالبحث إجمالاً:

أ. أفة الوضع والضعف —

على الرغم من ذهاب العلماء من أهل السنّة إلى الاعتقاد بأن ظاهرة وضع الحديث قد بدأت بعد مقتل عثمان، واستشهاد الإمام علي عليه السلام، وتكوين الفرق الكلامية المختلفة^(٤٢)، بيدَ أن هناك الكثير من الشواهد، ومنها: ما قاله النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام، تثبت أن هذه الظاهرة قد بدأت في حياة النبي نفسه^(٤٣).

وقد كان إمكان وضع الحديث المشابه لكلام المعصومين؛ بسبب فقدان عنصر الإعجاز والإتيان بمثل كلامهم لكما هو الشأن في القرآن^(٤٤)، والتأثيرات السياسية المعلنة والخفية، كالمرسوم الذي أصدره معاوية بن أبي سفيان لعماله يأمرهم باختلاق الأحاديث في مناقب عثمان ومثالب الإمام علي عليه السلام^(٤٥)، وظهور مختلف الفرق والتحلّ بين المسلمين، واستعانة كلّ فرقة بالأحاديث المختلقة لإثبات آرائها وتوجّهاتها، وأثر الزنادقة واليهود في تشويه التعاليم والقيم الإسلامية من خلال وضع الحديث، وما إلى ذلك من الأسباب، من أهمّ العوامل التي ساعدت على انتشار ظاهرة اختلاق الأحاديث بين المسلمين^(٤٦).

وقد كانت هذه العوامل والأسباب من قوّة التأثير في تفشّي هذه الظاهرة وانتشار الأحاديث المختلقة بحيث لم يجد محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ) بُدّاً من الاعتراف بأنه إنما اختار روايات صحيحة من بين سنّة آلاف رواية. رغم أننا لا نعتقد أن جميع الروايات التي أهمل البخاري ذكرها إنما فعل ذلك بداعي الاختلاق. وقد عمد عموم علماء أهل السنة والمحدثين إلى انتقاد بعض الكتب، مثل: مسند أحمد بن حنبل؛ بسبب إدراجه للروايات المختلقة فيها^(٤٧).

كما قام بعض علماء أهل السنّة بتأليف الكتب والموسوعات الكثيرة المشتملة على الروايات الموضوعية والمختلقة أو الضعيفة؛ لوضع اليد على هذا النوع من الروايات. وقد تسلّلت هذه الظاهرة بشكلٍ آخر - وربما بشكلٍ محدود - إلى الموسوعات الحديثية لدى الشيعة، حيث نجد انتقاداً لموسوعات شيعية من قبيل: بحار الأنوار، ومستدرک وسائل الشيعة؛ بسبب اشتغالها على الكثير من الروايات المختلقة^(٤٨).

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

وعلى أي حال فإن اشتمال الموسوعات الإسلامية الروائية والحديثية لدى الفريقين على روايات مخالفة للقرآن، والسنة (القطعية أو شبه القطعية)، والبراهين العقلية، والمعطيات العلمية البديهية، قد شكّل ذريعةً ومستمسكاً بيد المستشرقين للطعن في التعاليم الدينية الإسلامية، والقول بأنها لا تختلف عن النصوص المقدسة للأديان الأخرى، في اشتمالها على التناقض ومخالفة العلم. ومن ذلك أننا نجد المستشرق الإنجليزي وليم موير (١٩٠٥م) يقول: «ليس هناك نصٌ حديثي مدوّن موثوق إلى ما قبل النصف الثاني من القرن الهجري [الأول]»^(٤٩)، الأمر الذي يعزّز من ضرورة العمل على تصفية الموسوعات الحديثية وتشذيبها من هذا النوع من الروايات.

ب. آفة التناقض والاختلاف —

إن التناقض أو الاختلاف القائم بين الروايات يفوق أحياناً حدّ الاختلاف الذي هو من قبيل: الاختلاف بين العام والخاص، والمطلق والمقيّد، والناسخ والمنسوخ، بحيث لا يقبل العلاج من خلال الجَمْع العُرْفِي. وهو يمثل حقيقةً لا تقبل الإنكار في الموسوعات الحديثية الراهنة. وإن هذا الاختلاف حيث ينسب إلى المعصومين لا يكون معقولاً من دون وجود توجيّه مناسب؛ وذلك لعدم إمكان التناقض في كلام المعصوم؛ بحكم آية عدم الاختلاف، إلّا إذا كانت هناك مبررات لهذا الاختلاف، من قبيل: صدور إحدى الروايتين بداعي التقيّة، أو البداء، أو النسخ، أو القول بتحويل الله للأئمة في ملاحظة اختلاف ظرفية المخاطبين في معالجة التعاليم الدينية، بالزيادة لبعض المكلفين، والنقيصة لبعضهم الآخر، كما ورد في بعض الموارد استناد الأئمة عليهم السلام في تبرير هذه الظاهرة بقوله تعالى: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (ص: ٣٩)^(٥٠). كما اعتبرت التقيّة والعمل على حماية أرواح الشيعة من الأسباب الأخرى في إبداء الإجابات المختلفة، والتي تنطبق بشكل عامّ مع فحوى ومضمون آراء العامة. وقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في هذا الشأن قوله: «انْقُوا عَلَى دِينِكُمْ فَأَحْجُبُوهُ بِالتَّقِيَّةِ؛ فَإِنَّهُ لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ. إِنَّمَا أَنْتُمْ فِي النَّاسِ كَالنَّحْلِ فِي الطَّيْرِ، لَوْ أَنَّ الطَّيْرَ تَعَلَّمَ مَا فِي أَجْوَابِ النَّحْلِ مَا بَقِيَ مِنْهَا شَيْءٌ إِلَّا أَكَلْتَهُ، وَلَوْ أَنَّ النَّاسَ عَلِمُوا مَا فِي أَجْوَابِكُمْ أَنْتُمْ

تُحْيُونَا أَهْلَ الْبَيْتِ لِأَكْلُوكُمْ بِأَلْسِنَتِهِمْ، وَلَنْحُلُوكُمْ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ»^(٥١).

وبغض النظر عن التوجيهات المتقدمة يعتبر التناقض في كلام المعصومين عليهم السلام مستحيلاً. من هنا كان كل واحدٍ من الأئمة يعتبر حديثه حديث آباءه من الأئمة الذين سبقوه، حتى يصل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله. ومن ذلك ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي، وَحَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي، وَحَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ، وَحَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ، وَحَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، وَحَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، وَحَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^(٥٢).

كما يبقى عدم إمكان التناقض في الروايات الماثورة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله في الموسوعات الروائية والحديثية قائماً. وأما روايات الصحابة والتابعين فلا يكون التناقض منتفياً؛ لغياب عنصر العصمة بالنسبة لهم.

وبهذا التوضيح عندما نراجع الروايات الماثورة عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام في الموسوعات الحديثية لدى الفريقين ندرك أن هذه الموسوعات تعاني من آفة التناقض، دون إمكان توجيه ذلك بأي من التوجيهات المتقدمة.

وقد ذكروا لحصول هذا الاختلاف في الروايات، والذي أدى بطبيعة الحال إلى الإخلال بأصالتها ووحايتها، أسباباً مختلفة. ومن أهم الأسباب لحصول هذه الظاهرة ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة، إذ يقول: «إِنَّمَا أَتَاكَ بِالْحَدِيثِ أَرْبَعَةُ رِجَالٍ لَيْسَ لَهُمْ خَامِسٌ: رَجُلٌ مُنَافِقٌ مُظْهَرٌ لِلإِيمَانِ، مُنْصَعِّعٌ بِالإِسْلَامِ، لَا يَتَأْتَمُّ وَلَا يَتَحَرَّجُ، يَكْذِبُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله مُتَعَمِّدًا، فَلَوْ عَلِمَ النَّاسُ أَنَّهُ مُنَافِقٌ كَاذِبٌ لَمْ يَقْبَلُوا مِنْهُ، وَلَمْ يُصَدِّقُوا قَوْلَهُ، وَلَكِنَّهُمْ قَالُوا: صَاحِبُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، رَأَاهُ وَسَمِعَ مِنْهُ، وَلَقِفَ عَنْهُ؛ فَيَأْخُذُونَ بِقَوْلِهِ، وَقَدْ أَخْبَرَكَ اللَّهُ عَنِ الْمُنَافِقِينَ بِمَا أَخْبَرَكَ، وَوَصَفَهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ بِهِ لَكَ، ثُمَّ بَقُوا بَعْدَهُ، فَتَقَرَّبُوا إِلَى أَيْمَةِ الضَّلَالَةِ، وَالدُّعَاةِ إِلَى النَّارِ بِالزُّورِ وَالْبُهْتَانِ، فَوَلَّوهُمْ الْأَعْمَالَ، وَجَعَلُوهُمْ حُكَّامًا عَلَى رِقَابِ النَّاسِ، فَأَكَلُوا بِهِمُ الدُّنْيَا، وَإِنَّمَا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ وَالدُّنْيَا، إِلَّا مَنْ عَصَمَ اللَّهُ، فَهَذَا أَحَدُ الْأَرْبَعَةِ.

وَرَجُلٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ شَيْئًا لَمْ يَحْفَظْهُ عَلَى وَجْهِهِ، فَوَهِمَ فِيهِ، وَلَمْ يَتَعَمَّدْ كَذِبًا، فَهُوَ فِي يَدَيْهِ، وَيُرْوَاهُ وَيَعْمَلُ بِهِ، وَيَقُولُ: أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله. فَلَوْ عَلِمَ

المُسْلِمُونَ أَنَّهُ وَهَمَ فِيهِ لَمْ يَقْبَلُوهُ مِنْهُ، وَلَوْ عَلِمَ هُوَ أَنَّهُ كَذَلِكَ لَرَفَضَهُ. وَرَجُلٌ ثَالِثٌ سَمِعَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ شَيْئاً، يَأْمُرُ بِهِ، ثُمَّ إِنَّهُ نَهَى عَنْهُ، وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، أَوْ سَمِعَهُ يَنْهَى عَنْ شَيْءٍ، ثُمَّ أَمَرَ بِهِ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ، فَحَفِظَ الْمَنْسُوحَ وَلَمْ يَحْفَظِ النَّاسِخَ. فَلَوْ عَلِمَ أَنَّهُ مَنْسُوحٌ لَرَفَضَهُ، وَلَوْ عَلِمَ الْمُسْلِمُونَ إِذْ سَمِعُوهُ مِنْهُ أَنَّهُ مَنْسُوحٌ لَرَفَضُوهُ.

وَأَخْرَجُ رَابِعٌ لَمْ يَكْذِبْ عَلَى اللَّهِ وَلَا عَلَى رَسُولِهِ، مُبْغِضٌ لِلْكَذِبِ؛ خَوْفاً مِنَ اللَّهِ، وَتَعْظِيماً لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَلَمْ يَهْمُ، بَلْ حَفِظَ مَا سَمِعَ عَلَى وَجْهِهِ، فَجَاءَ بِهِ عَلَى مَا سَمِعَهُ، لَمْ يَزِدْ فِيهِ، وَلَمْ يَنْقُصْ مِنْهُ، فَهُوَ حَفِظَ النَّاسِخَ فَعَمِلَ بِهِ، وَحَفِظَ الْمَنْسُوحَ فَجَنَّبَ عَنْهُ، وَعَرَفَ الْخَاصَّ وَالْعَامَّ، وَالْمُحْكَمَ وَالْمُتَشَابِهَ، فَوَضَعَ كُلَّ شَيْءٍ مَوْضِعَهُ»^(٥٣).

وقد ذكر الشيخ الكليني أنه إنما كتب الكافي استجابة لرسالة بعض المؤمنين، وقد شكا إليه اختلاف الروايات، واختلاف المتدينين لذلك، وطلب منه أن يكتب كتاباً يجمع الأحاديث المنسجمة، وغير المختلفة، والموافقة لمعايير من قبيل: الكتاب والسنة ومخالفة العامة؛ ليحسم مادة هذا الاختلاف. واليك شطراً مما ذكره الكليني في هذا الخصوص: «ذكرت أن أموراً قد أشكلت عليك، لا تعرف حقائقها؛ لاختلاف الرواية فيها، وأنت تعلم أن اختلاف الرواية فيها لاختلاف عللها وأسبابها، وأنت لا تجد بحضرتك من تذاكره وتفاوضه ممن تتق بعلمه فيها، وقلت: إنك تحب أن يكون عندك كتابٌ كافٍ يجمع [فيه] من جميع فنون علم الدين، ما يكفي به المتعلم، ويرجع إليه المسترشد، ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالأثر الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام، والسنن القائمة التي عليها العمل، وبها يؤدي فرض الله عز وجل سنة نبيه ﷺ، وقلت: لو كان ذلك رجوت أن يكون ذلك سبباً يتدارك الله تعالى بمعونته وتوفيقه إخواننا وأهل ملتنا، ويقبل بهم إلى مرادهم»^(٥٤).

وقد ذكر الشيخ الطوسي في مقدمة تهذيب الأحكام أن أهم دافع دعاه إلى تأليفه لهذا الكتاب طعن المخالفين على روايات الشيعة، وكذلك تشكيك عدد من الشيعة المفتقرين إلى العمق الفكري في ما يتعلق بأحقية الشيعة، إذ يقول: «ذاكرني

بعض الأصدقاء أيده الله، ممن أوجب حقّه (علينا)، بأحاديث أصحابنا أيدهم الله ورحم السلف منهم، وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاة والتضادّ، حتى لا يكاد يتفق خبرٌ إلاّ وبإزائه ما يضادّه، ولا يسلم حديثٌ إلاّ وفيّ مقابله ما ينافيه، حتى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا، وتطرّقوا بذلك إلى إبطال معتقدنا، وذكروا أنه لم يزلّ شيوخكم السلف والخلف يطعنون على مخالفهم بالاختلاف الذي يدينون الله تعالى به، ويشنّعون عليهم باقتراق كلمتهم في الفروع... سمعت شيخنا أبا عبد الله أيده الله يذكر أن أبا الحسين الهاروني العلوي كان يعتقد الحقّ، ويدين بالإمامة، فرجع عنها لما التبس عليه الأمر في اختلاف الأحاديث، وترك المذهب، ودان بغيره، لما لم يتبين له وجوه المعاني فيها»^(٥٥).

وقد سعى في هذا الكتاب لأي التهذيب، وكتاب الاستبصار، إلى العمل على التوفيق بين الروايات بمختلف الأساليب والطرق.

كما قام ابن قتيبة من علماء أهل السنّة بذات الأمر، حيث عمد إلى تأليف كتاب «تأويل مختلف الحديث»؛ لمعالجة هذه المشكلة في الموسوعات الروائية السنّية^(٥٦).

ج. آفة النقل بالمعنى —

يقوم كلّ كلام على الألفاظ والمعاني. فإذا تمّ نقل ألفاظ المتكلّم بعينها كان النقل بـ «النصّ»، أو النقل النصّي؛ وأما إذا لم يحفظ الناقل كلام المتكلّم بألفاظه، وعمد إلى رواية مضمون كلامه، كان النقل بـ «المعنى»، أو النقل المعنوي.

وقد تطرّق النقل بالمعنى إلى عددٍ من آيات القرآن التي تروي العناصر الكلامية في القصص والأحداث والبلايا التي أصابت الأمم السابقة، من قبيل: كلام النبي إبراهيم عليه السلام، والنمرود، أو كلام النبي موسى عليه السلام وحواره مع فرعون. وإنّما كان النقل هنا بالمعنى بحكم تعريب كلامهم، وصبّ المفاهيم والمعاني المنشودة لهم في إطار لغوي بليغ وفصيح^(٥٧).

كما ذهب بعض المحدثين إلى القول بحصول هذه الظاهرة في الأحاديث

القدسية أيضاً؛ إذ إن مضمون الكلام في هذا النوع من الأحاديث هو من الله، وأما الألفاظ فمن رسول الله ﷺ.

ولكننا نخالف هذا الرأي، ونرى أن الأحاديث القدسية هي من عند الله، سواء في لفظها ومعناها، ولا فرق بينها وبين القرآن من هذه الجهة، إلا في عنصر الإعجاز والإتيان بمثله، حيث تفتقر إليه الأحاديث القدسية^(٥٨).

وعليه فإن النقل بالمعنى مع الحفاظ على مضامين الألفاظ المنشودة للمتكلم لا يُعدّ في حدّ ذاته مذموماً، بل لا مندوحة لنا منه في بعض الموارد، من قبيل: الترجمة.

والسؤال الجوهرى هنا: حيث يُراد من ألفاظ وعبارات النصّ - كما هو الحال بالنسبة إلى الروايات بوصفها نصوصاً دينية - المؤلّفة من الكلمات أن تُستنبط منها المعاني والمفاهيم والمداليل الخاصّة، فهل يجوز للراوي أن يغيّر ألفاظ المعصوم ويبين مراده بألفاظٍ من عنده، حيث لا يستطيع بالضرورة حفظ جميع كلمات المعصوم بنصّها؟

وبطبيعة الحال ليس هناك من شكّ في أن اعتماد عددٍ من الرواة على النقل والضبط الشفهي لأقوال المعصومين، بدلاً من الاعتماد على الكتابة والتدوين، قد سمح لرواةٍ من أمثال: محمد بن مسلم، وداوود بن فرقد، وغيرهما، بالنقل بالمعنى، بشرط المحافظة على نقل المعاني الصحيحة المرادة للمعصوم. ولكن الرواة على كلّ حال ليسوا سواسية في التضلع والإحاطة العلمية اللازمة لنقل أقوال المعصومين بشكلها الصحيح. وبالتالي فإنهم قد تدخلوا في عبارات المعصومين ﷺ، بحيث أخرجوها عن مسارها الصحيح.

ومن الأمثلة المعروفة في ذلك: ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بولٍ قرضوا لحومهم بالمقاريض...»، في حين أن أصل الرواية كالتالي: «كان بنو إسرائيل إذا أصاب أحدهم قطرة بولٍ قطعوه». فتصوّر الراوي أن الضمير في «قطعوه» يعود إلى موضع إصابة البول من الجسم، فنقله بالمعنى على نحو ما ذكر^(٥٩).

من هنا، وعلى الرغم من تجويز النقل بالمعنى، فإنهم جعلوا النقل المعنوي

لروايات من مهامّ المحدثين؛ بسبب ما ينطوي عليه هذا النوع من النقل من المحاذير، واعتبر النقل بالمعنى في الموسوعات الحديثية من أسباب الضعف^(٦١). كما يذهب بعض الباحثين من أهل السنّة إلى القول بأن من جملة أسباب ضعف صحيح البخاري تطرُق النقل بالمعنى إلى الكثير من رواياته^(٦٢).

ومن ناحيةٍ أخرى عندما ننظر في جزءٍ من الروايات الموجودة في الموسوعات الحديثية، ولا سيّما عندما ينقل مضمون حديث واحد عن المعصوم بألفاظ مختلفة عن راوٍ واحد، ندرك أن النقل بالمعنى على نحوٍ نسبيٍّ كان شائعاً في الروايات^(٦٣).

وبالالتفات إلى الحقيقة القائلة بأن الرواة بشكلٍ عام لم يكونوا قادرين على نقل جميع زوايا كلام المعصوم كيف يمكن الإصرار على أكثر الطرق شيوعاً في استنباط التعاليم الدينية من الروايات، بمعنى الاستناد إلى آحاد الألفاظ والعبارات (اللغة والصرف) وطريقة تركيب الكلمات (النحو)؟

إن الأسلوب الذي تمّ اتّباعه في الاجتهاد على طريقة صاحب الجواهر، والذي يصرّ عليه فقهاء أمثال: الشيخ الأنصاري وتلاميذه، قد تعرّض؛ بسبب آفة النقل بالمعنى، للنقد من قبل علماء كبار، أمثال: العلامة الشعراني^(٦٤).

د. آفة التصحيف

التصحيف من الصحيفة (المنبسط من كلّ شيء يصلح للكتابة)، بمعنى الخطأ في الصحيفة^(٦٥). وهو الذي يحصل في نصوص الأحاديث من قبيل الناقلين والرواة أو كُتاب ونسّاخ الموسوعات الحديثية^(٦٦).

وقد ذكروا للتصحيف العديد من الأسباب، من قبيل: ضعف الخطّ العربي في بدايته، وغفلة الرواة أو النُسخ والكُتاب، وعدم دقّتهم^(٦٧).

والتصحيف يكون في الإسناد؛ ويكون في متن الأحاديث أيضاً^(٦٨).

والتصحيف في نصوص ومتون الأحاديث على نوعين، وهما:

١- التصحيف الحاصل في نقل الرواية، من قبيل: الرواية القائلة: «مَنْ جَدَّدَ قَبْرًا أَوْ مَثَلًا مَثَلًا فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ»، حيث وقع الخلاف بين المحدثين في قراءة كلمة

«حدّد»؛ فقرأها بعضهم: «جدّد»، بمعنى أعاد بناءه؛ وقرأها بعضهم: «حدّد»، بمعنى تحديده وتسليمه؛ وهناك من قال بأن الكلمة مأخوذة من «الجَدَث»^(٦٨).

٢. التصحيف عند كتابة الأحاديث، من قبيل: الرواية القائلة: «إنّ القرآن الذي جاء به جبرئيل عليه السلام إلى محمد صلى الله عليه وآله سبعة عشر ألف آية». فإذا كان هذا الشكل من الرواية صحيحاً فإنه يعني أن عدد آيات القرآن سبعة عشر ألف آية، في حين أن عدد الآيات الموجودة في القرآن لا تتجاوز سبعة آلاف آية. وبذلك سيكون هناك مجالاً للشبهة. في حين أن بعض المحدثين قد صرّح بوقوع التصحيف في هذه الرواية، وأن لفظ «عشر»^(٦٩) لم يرد في النسخ الأولى من الكافي^(٧٠).

يحظى التصحيف في الأحاديث بأهمية قصوى، بحيث عمد جمع من المحدثين من أهل السنة والشيعة إلى التعريف بالتصحيفات في الأحاديث، من قبيل: تصحيفات المحدثين، للحسن بن عبد الله العسكري (٣٨٢هـ)؛ والتصحيفات، للميرداماد (١٠٤١هـ). ويعتبر التصحيف في مصطلح علم الحديث من العلوم الضرورية لكل محدّث. وقد ذهب ابن صلاح الشهرزوري (٦٤٢هـ) إلى اعتبار معرفة تصحيف أسانيد ومتون الأحاديث فناً جليلاً، لا يظلم به إلا الحفاظ الحاذقين في ضبط الأحاديث^(٧١).

لا يخفى أن التصحيفات من النوع الثاني إنّما تأتي من قبل الكتّاب والنسّاح، وانتقلت إلى الموسوعات الحديثية على نطاق واسع. وبالرجوع إلى مختلف المصادر الروائية، مثل: وسائل الشيعة، أو حتّى نهج البلاغة المطبوع محققاً، مع بيان اختلاف النسخ والمخطوطات المختلفة، والإشارة في الهامش إلى اختلاف الكلمات؛ بسبب التصحيف، ندرك حجم اتّساع ظاهرة التصحيف في الروايات^(٧٢).

وفي ظلّ الجهود المبذولة من قبل المحقّقين ودعم المؤسسات العلمية فقد تمّ - لحسن الحظّ - تشذيب الموسوعات الحديثية من هذه الآفة إلى حدّ كبير. وعند أهل السنة بذل بعض المحقّقين، أمثال: الأستاذ فؤاد عبد الباقي، في ما يتعلّق بالكتب السنّة جهوداً كبيرة في هذا المجال. ومن الشيعة قدّم الأستاذ الغفاري والأستاذ البهبودي وآخرون من الباحثين خدمات مشكورة في هذا الحقل أيضاً. ولكن

بالالتفات إلى سعة حجم المصادر الروائية، واهتمام أكثر المحققين بالموسوعات الحديثية الأولى والأصلية، يعتبر الاهتمام بالتصحيح الواقع في الروايات - وخاصة في مقام استنباط التعاليم الدينية - في غاية الأهمية والتأثير؛ إذ قد يتكلف شخصٌ كثيراً، ويبني قواعده الفكرية على أساس ألفاظٍ خاصة في حديثٍ محدد، ليتضح له بعد ذلك أنّ ما اعتمد عليه إنما هو مجرد تصحيح، وأن النص بصيغته الأصلية يختلف عن الصيغة التي اعتمدها لبناء منظومته الفكرية.

هـ. آفة اختلاف القراءات —

إن مرادنا من اختلاف القراءات ليس هو المصطلح الذي يذهب إليه بعض المستتيرين، حيث يقول بأن فهمنا للنصوص الدينية متعدّد ومختلف، ويمكن لجميع هذه الأفهام والقراءات المتعدّدة أن تكون صحيحة. وإنما مرادنا من اختلاف القراءات هنا هو الاختلاف في قراءة الكلمات الواردة في الروايات من الناحية الصّرفية والنحوية، وهي الظاهرة التي أدت إلى اختلاف القراءات في القرآن الكريم. وبعبارة أوضح: يحتمل في قوله تعالى: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ (الفتح: ٤) أن تُقرأ كلمة «مالك» على شكل «ملك»؛ وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨) يمكن قراءة لفظ الجلالة «الله» بالرفع أو النصب، ليختلف المعنى رأساً على عقب، ويتأرجح بين الكفر والإيمان^(٧٣). ويمكن لهذه الظاهرة أن تحدث في الروايات على نطاقٍ أوسع، الأمر الذي يترك بتأثيره المباشر بشكلٍ عام على معانيها ومداليلها.

فعلى سبيل المثال: في الحديث القائل: «الصوم لي، وأنا أجزي به» إذا قرئت كلمة «أجزي» على هيئة المبني للمعلوم يكون المعنى أنّ الله يثيب الصائم على صيامه؛ وإذا قرئت بصيغة المبني للمجهول يكون المعنى أنّ الله هو جزاء الصوم. ومن جهة أخرى فإن علامات الإعراب إنما وضعت في مرحلة متأخرة عن عصر تدوين الروايات في الموسوعات الحديثية، وليس الأمر بحيث يمكن نسبتها بأجمعها إلى المعصوم^(٧٤). من هنا يتمّ التطرّق في الكتب التي تُعنى بشرح الأحاديث إلى كيفية إعراب الروايات، وبنيتها، وتركيبها النحوية والصرفية، والآراء المختلفة الواردة في

هذا الشأن.

ومهما كان فإن جانباً من الاستنباطات القائمة على الروايات تعتمد بشكلٍ جوهري على كيفية ألفاظها، وطريقة قراءتها. وحيث إن القراءات والإعراب الوارد في الموسوعات الحديثية لا ينتمي إلى المعصوم يبقى طريق توظيف هذه الروايات يواجه بعض التعقيدات الخاصة. وفي موارد احتمال الاختلاف في قراءة رواية ما يجب الرجوع إلى القرائن الداخلية، من قبيل: السياق؛ أو القرائن الخارجية؛ لترجيح قراءة على غيرها من القراءات الأخرى.

٣. الآفات السندية —

يُجمع المحدثون على أن كل رواية تشتمل على: متن؛ وسند. والسند إنما يلعب دور الجسر الذي يربط بيننا وبين المتن والنص الصادر عن المعصوم، بمعنى أننا نستطيع من خلال السند إثبات صدور الحديث عن المعصوم أو عدم صدوره. كما يساعد السند عند أهل السنة على إمكان إثبات صدور الحديث عن الصحابة والتابعين أو عدم صدوره عنهم. وعلى أي حال يمكن من خلال سند الحديث إثبات وحيانيته، والعمل على استنباط التعاليم الدينية من خلاله.

وقد التفت المحدثون والرواة إلى هذه الحقيقة، بمساعدة المعصومين، منذ البداية^(٧٥)، ولذلك تمّ نقل جميع الروايات مسندة، سواء بالأسانيد الصحيحة أو الضعيفة. وعليه لا يمكن الشك في أهمية الأسانيد.

والسؤال المطروح هنا: هل بذل الذين صنّفوا الموسوعات الحديثية الاهتمام اللازم من أجل نقل الأسانيد بشكلٍ صحيح أم لا؟
يجب الاعتراف بأن هذا الأمر قد تحقّق على مستوى كبير، ويستحق التقدير، بيد أن بعض الموسوعات الحديثية لم تُراعِ الدقة اللازمة في نقل الأسانيد، الأمر الذي ترتّب عليه بعض الآفات والنواقص السندية. ونشير في ما يلي إلى أهمّها:

أ. اشتغال السند على الضعفاء أو المتهمين بالوضع والغلو —

إن من أشهر الانتقادات الواردة على أسانيد الروايات في الموسوعات الحديثية أنّ

مؤلفي هذه الموسوعات الحديثية، على الرغم من قطعهم وعداً على أنفسهم بذكر الروايات الصحيحة فقط، لم يلتزموا بهذا الوعد، فأفحموا في موسوعاتهم بعض الروايات ذات الأسانيد المشتملة على الرواة المتهمين بالكذب والاختلاق والغلو وما إلى ذلك.

ومن ذلك: ما قاله ابن حجر بشأن صحيح البخاري، وهو من أكثر الموسوعات الحديثية اعتباراً بين أهل السنة حتى كان عندهم أصح الكتب بعد القرآن الكريم^(٧٦): «وقد انتقده الحفاظ في عشرة ومئة حديث... والذين انفرد البخاري بالإخراج لهم دون مسلم أربعمئة وبضعة وثلاثون رجلاً، المتكلم فيه بالضعف منهم ثمانون رجلاً»^(٧٧).

كما نجد مثل هذه الانتقادات - وإن على مستوى أقل - توجه إلى الكتب الروائية الشيعية أيضاً^(٧٨).

ب. الصعود والأقول في ذكر أسانيد الروايات -

تعاني بعض الموسوعات الحديثية من عدم ذكر الأسانيد بشكل كامل، حيث تطرقت إليها بعض الظواهر والآفات، من قبيل: تعليق الإسناد (حذف بعض الرواة، أو الاكتفاء بذكر الراوي المباشر للمعصوم). وهو ما نراه عند الشيخ الصدوق في من لا يحضره الفقيه، والشيخ الطوسي في تهذيب الأحكام. ولجبران هذه الظاهرة عمدوا إلى أسلوب ذكر المشيخة. وعلى الرغم من كون هذا الأمر نافعاً في التخلص من تكرار الأسانيد، الأمر الذي يختصر الوقت، ويساعد في تقليص حجم هذا النوع من الكتب، إلا أنه من ناحية أخرى جعل العثور على الحلقات المفقودة في الأسانيد ضمن المشيخة أمراً في غاية التعقيد. كما لم يذكر الشيخ الصدوق جميع الحلقات المفقودة - سهواً أو غفلة -، وكان من نتيجة ذلك أن قيل: إن ما يربو على ألفي رواية من روايات هذا الكتاب يعاني من آفة الإرسال. وقد قام منهج الشيخ الصدوق أحياناً على الاكتفاء بعبارة «روي»، وبذلك فإنه لا يقتصر على عدم ذكر آخر رواة الحديث، بل يغفل حتى ذكر اسم ناقل الحديث عن المعصوم. وعليه هل يمكن الاكتفاء في مثل

هذه الموارد بتصريح الشيخ في بداية الكتاب بأنه لا يذكر غير الروايات الصحيحة؟ من الواضح أن الجواب عن هذا السؤال هو بالنفي؛ إذ كما قال بعض كبار العلماء: لسنا نشكّ في صدق الشيخ الصدوق في ادّعائه هذا، وأنّ دافعه من وراء تأليفه لهذه الموسوعات الحديثية هو الاقتصار على ذكر الأحاديث والروايات الصحيحة عنده، ولكن هل يمكن القول بعصمة الشيخ الصدوق في تحديد ما هو الصحيح من الروايات؟ وبعبارة أخرى: ليس الشيخ الصدوق سوى مجتهدٍ من المجتهدين^(٧٩)، لوما يصحّ عنده قد لا يصحّ عند غيره، أو قد يصحّ عند غيره ما لم يصحّ عنده^(٨٠). وعليه كان يجب عليه أن يذكر كامل الأسانيد؛ كي يعمل كلّ مجتهدٍ على الحكم بصحتها أو سقمها، طبقاً لمبتنياته ومعاييرها الخاصة في تعديل أو جرح الرواة، وتصحيح أو رفض الأحاديث والروايات.

ج. عدم الدقّة في ضبط أسماء الرواة —

ومن الآفات التي تعاني منها أسانيد الروايات عدم الدقّة، وعدم وجود ضابطة خاصّة في ذكر أسماء الرواة. فإنّ لكلّ راوٍ اسماً كاملاً، واسماً معروفاً ومشتهراً بين الناس، ولقباً وكُنْيَةً. ومن ناحيةٍ أخرى هناك الكثير من الرواة الذين يشتركون في الاسم واللقب أو الكنية. من هنا فإن أدنى غفلةٍ عن الضبط الكامل والدقيق لأسماء الرواة سوف يجعل المتلقّي عاجزاً عن التمييز بين الثقة وغير الثقة منهم.

وقد وقع هذا التسامح وعدم الدقّة في ذكر اسم الرواة في الموسوعات الحديثية، بحيث يتمّ أحياناً ذكر اسم الراوي بشكلٍ ناقص، أو يتمّ الاكتفاء بذكر اسمه في موضعٍ بينما يُكتفى في موضعٍ آخر بذكر لقبه أو كنيته، أو يتم الخلط بين اسمه واسم أبيه.

وفي الموارد التي يشترك فيها الرواة في الأسماء لم يتمّ تقديم القرائن التي تميّز بين هؤلاء الرواة.

وقد أدّت هذه الصعوبات في الموسوعات الروائية إلى حدوث ثلاث ظواهر، وهي:

١. ظهرت في علم الحديث مصطلحات خاصّة من قبيل: المؤتلف والمختلف،

وتمييز المشتركات، وما إلى ذلك، أي إنّه، بالإضافة إلى ظهور مصطلحات خاصّة، تمّ التأكيد على إحاطة المحدثين بهذا النوع من العلوم أيضاً.

٢. عمد عددٌ من المحدثين إلى القيام ببعض الدراسات المستقلة؛ لحلّ هذه النواقص في الموسوعات الحديثية، من قبيل: تمييز المشتركات.

٣. نشاهد في الكتب الرجالية، إلى جانب الأبحاث في مذاهب وأخلاق الرواة، جهوداً لضبط أسماء الرواة بشكلٍ صحيح، وفصل الرواة المشتركة أسماؤهم عن بعضهم، وما إلى ذلك. وهي جهودٌ تستحقّ الثناء والتقدير^(٨١).

الهوامش

- (١) لقد استعمل مصطلح السنّة في بعض الروايات المأثورة عن النبي ﷺ، من قبيل: «مَنْ تَمَسَّكَ بِسُنَّتِي فِي اخْتِلَافِ أُمَّتِي كَانَ لَهُ أَجْرُ مِئَةِ شَهِيدٍ». (المحاسن ١: ٢٧)؛ و«...فَمَنْ أَحَبَّ فِطْرَتِي فَلَيْسَتْ بِنِسْبَتِي، وَمَنْ سَنَّتِي النِّكَاحُ». (الكافي ٥: ٤٩٤)؛ و«يَا عَلِيُّ، أَوْصِيكَ فِي نَفْسِكَ بِخِصَالٍ، فَاحْفَظْهَا عَنِّي: ...وَالسَّادِسَةُ: الْأَخْذُ بِسُنَّتِي فِي صَلَاتِي وَصَوْمِي وَصَدَقَاتِي...». (المصدر السابق ٨: ٧٩).
- (٢) لمزيدٍ من التفصيل انظر: الموافقات: ٦٧٢؛ قوانين الأصول: ٤٠٩؛ مقباس الهداية ١: ٦٩؛ نهاية الدراية: ٨٥؛ رابطته متقابل كتاب وسنّت (مصدر فارسي): ٥٣ - ٥٤. وقد عرف الشاطبي السنّة قائلًا: «يُطْلَقُ لَفْظُ السُّنَّةِ عَلَى مَا جَاءَ مَنْقُولًا عَنِ النَّبِيِّ عَلَى الْخُصُوصِ». وفي النهاية جاء في تعريف السنّة: «هي قول المعصوم وفعله وتقريره، غير قرآن، ولا عادي».
- (٣) ومن هؤلاء: ابن حجر العسقلاني، والحاكم النيسابوري، والشاطبي. (انظر: فتح الباري ٩: ١٦٤، ٢٥٨؛ الموافقات: ٦٧٢ - ٦٧٣).
- (٤) ومن هنا جاء قيد «العصمة» في تعاريف علماء الشيعة للسنّة. فقد عرف المامقاني السنّة - على سبيل المثال - قائلًا: «قول مَنْ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ الْكُذْبُ وَالْخَطَأُ، وَفَعْلُهُ، أَوْ تَقْرِيرُهُ». (مقباس الهداية ١: ٦٩).
- (٥) جاء في بعض فقرات الزيارة الجامعة الكبيرة: «السلام على... معادن حكمة الله، وحفظة سرّ الله، وحكمة كتاب الله...». (انظر: مفاتيح الجنان: ٨٩٩).
- (٦) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٣ (الخطبة الشقشقية).
- (٧) المصدر السابق، الحكمة رقم: ١٤٧.
- (٨) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١: ٢٢٤.
- (٩) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ٢٣.

- (١٠) الجبّان كالجبانة: المقبرة.
- (١١) نهج البلاغة.
- (١٢) المصدر السابق، الخطبة رقم: ١٨٩.
- (١٣) عن الأصمغ بن نباتة، قال: بينا أمير المؤمنين يخطب الناس، وهو يقول: سلوني قبل أن تفقدوني، فوالله لا تسألوني عن شيء مضى، ولا عن شيء يكون، إلاّ نبأتكم به، فقام إليه سعد بن أبي وقاص، فقال: يا أمير المؤمنين، أخبرني كم في رأسي ولحيتي من شعر؟ (انظر: مدينة المعاجز ٢: ١٧٢).
- (١٤) انظر: التبيان ١٠: ٣، إذ يقول: «والأمي منسوب إلى أنه ولد من أمة لا تحسن الكتابة؛ والميزان ١٩: ٢٦٤، إذ يقول: «الأميون جمع أمي، وهو الذي لا يقرأ ولا يكتب، والمراد بهم - كما قيل - العرب؛ لقلة من كان منهم يقرأ ويكتب».
- (١٥) انظر: الطبقات الكبرى ٢: ٢٢؛ حديث شناسي (مصدر فارسي) ١: ٥٩ - ٦٠ (مبحث مكانة التعليم والتعلم في الإسلام).
- (١٦) لمزيد من الاطلاع انظر: تدوين السنّة الشريفة: ٨٨ فما بعد؛ حديث شناسي (مصدر فارسي) ١: ٦٣ - ٦٨. فعلى سبيل المثال: روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «اكتبوا؛ فإنكم لا تحفظون حتّى تكتبوا». (الكافي ١: ٦٦).
- (١٧) الكافي ١: ٤٩؛ وسائل الشيعة ١٨: ٧٢.
- (١٨) الشيخ البيهقي، الأربعون: ٧.
- (١٩) انظر: الكافي ١: ٥٧؛ ٢٣٨، باب ذكر الصحيفة والجفر والجامعة؛ وسائل الشيعة ١: ٦ - ٨؛ تأسيس الشيعة: ٢٨٠ - ٢٨٥.
- (٢٠) وقد ورد ذكر الجملة المعروفة عن الخليفة الثاني: «أقلّوا الرواية عن رسول الله ما يعمل به» في الكثير من المصادر.
- (٢١) لقد روى موضوع المنع من تدوين الحديث، وحتّى روايته، - بالإضافة إلى علماء الشيعة - عموم العلماء من أهل السنّة أيضاً، وإنّ أردفوا ذلك ببعض التبريرات، إلاّ أنّهم لم ينكروا أصل المنع. وللمزيد من التفصيل انظر: تدوين السنّة الشريفة، للسيد الحسيني الجلالى؛ منع تدوين الحديث، للسيد علي الشهرستاني.
- (٢٢) لمزيد من الاطلاع بشأن الأصول الأربعمئة انظر: كتاب «الأصول الأربعمئة»، للشيخ أسعد كاشف الغطاء.
- (٢٣) محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ١: ١٠.
- (٢٤) انظر: سير أعلام النبلاء ١٢: ٤٠١؛ فتح الباري ١: ٥ (المقدمة).
- (٢٥) انظر: تاريخ بغداد ١٣: ١٠٢؛ البداية والنهاية ١١: ٤٠.
- (٢٦) انظر: أعيان الشيعة ٩: ١٥٩؛ الخلاف ١: ٨ - ٩. وقد قال المقدمي، وهو من المحقّقين في هذا الشأن: «ولكنّ ما أصاب الشيعة من نكبات ومصائب وضغوط من قبل الولاة أدّى إلى هجرة كثير من

أصحاب الأصول، مع إخفاء مؤلفات كثيرة، مع إصابة بعض مكنتات الشيعة بالحرق والتمزيق أو إلقائها في الماء. وأول تَلْفٍ وقع فيها - الأصول الأربعمائة - إحراق ما كان موجوداً في مكتبة سابور بكرخ بغداد...» (الأصول الأربعمائة: ١٠).

(٢٧) انظر: محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١: ٤؛ محسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ١٨٣.

(٢٨) لمزيد من التفصيل انظر: تخريج الحديث الشريف: ٢٨ - ٣٦.

(٢٩) لمزيد من الاطلاع في هذا الشأن انظر: حديث شناسي (مصدر فارسي) ١: ٢٢١ - ٢٣٦ (بحث روايات الكتب الأربعة من وجهة نظر الأخباريين والأصوليين)؛ مصادر الاستنباط بين الأصوليين والأخباريين: ١١١ - ١١٩.

(٣٠) انظر: أصول الحديث: ٣٢٧؛ حديث شناسي (مصدر فارسي) ١: ١٥٢.

(٣١) قال النووي، شارح كتاب صحيح مسلم: «اتفق العلماء - رحمهم الله - على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز صحيح البخاري ومسلم، وتلقتهما الأمة بالقبول». (المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج ١: ١٤).

(٣٢) لقد أثبتت على ما قام به الكليني في تبويب مباحث وأجزاء الكتاب بوصفه واحداً من إيجابيات كتابه «الكافي»؛ لأنه في الحقيقة أول محدث يُصنّف كتاباً جامعاً روائياً للشيعة، مقبولاً من حيث تنظيم أبوابه، دون أن يكون هناك مَنْ سبقه إلى ذلك. ومع ذلك لا يسعنا أن نغض الطرف عن بعض نقاط الضعف في هذا الشأن. ولمزيد من التفصيل انظر: حديث شناسي (مصدر فارسي) ١: ٢١١ - ٢١٢.

(٣٣) انظر: الوافي ١: ١٩ - ٢٠.

(٣٤) لقد اعتمدنا في هذا الإحصاء على تحقيق الأستاذ فؤاد عبد الباقي لصحيح البخاري. انظر: حديث شناسي (مصدر فارسي) ١: ١٣٧.

(٣٥) لا يخفى أن الإمام الباقر عليه السلام لا يصنّف في عداد الصحابة، وإنما هو عندهم من التابعين. (المعرب).

(٣٦) هناك حتى الآن منجزان قيّمان في موضوع المشتركات: الأول: ما قام به الإمام السيد شرف الدين العاملي في كتاب المراجعات، حيث عدد مئة راوٍ من رواة الشيعة المنقولة رواياتهم في أسانيد أهل السنة. (انظر: المراجعات: ٥٠ - ١٠٦)؛ والثاني: كتاب «راويان مشترك» (مصدر فارسي)، في مجلدين، من إنجاز مجموعة من المحققين في مؤسسة أبحاث التاريخ وسيرة أهل البيت عليهم السلام، التابعة لمنظمة الإعلام الإسلامي في قم المقدسة. وبطبيعة الحال لا يزال هناك متسعٌ لمثل هذه الأعمال العلمية؛ لتبحث على نطاق واسع.

(٣٧) لمزيد من الاطلاع انظر: مقياس الهداية ١: ١٦٨؛ البداية في علم الرواية: ٢٣.

(٣٨) انظر - على سبيل المثال -: تهذيب الكمال ١: ٢٢٣، حيث ذهب إلى تضعيف سليمان المحاربي؛ لكونه رافضياً، كما ضعّف سعيد بن الحكم؛ لذات السبب. (انظر: المصدر نفسه ١٠: ٣٩١)؛ وانظر أيضاً: المصدر نفسه ١٥: ٢٤٢؛ ١٨: ٢٨٢).

(٣٩) لأهمية كلام العلامة المجلسي في هذا المجال نذكره فيما يلي نصّاً، حيث يقول: «وأما كتب

المخالفين فقد نرجع إليها لتصحيح ألفاظ الخبر، وتعيين معانيه، مثل: كتب اللغة، كصاح الجوهري، وقاموس الفيروزآبادي، ونهاية الجزري، والمغرب والمغرب للمطرزي، ومفردات الراغب الإصبهاني ومحاضراته، والمصباح المنير لأحمد بن محمد المقري، ومجمع البحار لبعض علماء الهند، ومجمل اللغة، والمقاييس، لابن فارس، والجمهرة لابن دريد، وأساس البلاغة للزمخشري، والفاثق، ومستقصى الأمثال، وريع الأبرار، له أيضاً، والغريبين، وغريب القرآن، ومجمع الأمثال، للميداني، وتهذيب اللغة للأزهري، وكتاب شمس العلوم؛ وشروح أخبارهم، كشرح الطيبي على المشكاة، وفتح الباري شرح البخاري لابن حجر، وشرح القسطلاني، وشرح الكرمانلي، وشرح الزركشي، وشرح المقاصد عليه، والمنهاج، وشرحي النووي والأبي على صحيح مسلم، وناظر عين الغريبين، والمفاتيح شرح المصابيح، وشرح الشفاء، وشرح السنّة، للحسين بن مسعود الفراء. وقد نورد من كتب أخبارهم للردّ عليهم، أو لبيان مورد التقيّة، أو لتأييد ما روي من طريقنا، مثل ما نقلناه عن صحاحهم السنّة، وجامع الأصول لابن الأثير، وكتاب الشفاء للقاضي عياض، وكتاب المنتقى في مولد المصطفى للكارزوني، وكامل التواريخ لابن الأثير، وكتاب الكشف والبيان في تفسير القرآن للثعلبي). (بحار الأنوار ١: ٢٤ - ٢٥). ويتّضح من هذا الكلام الحجم الكبير من كتب أهل السنّة التي اعتمدها العلامة المجلسي بشكل كامل.

(٤٠) على سبيل المثال: ما قاله الإمام الرضا عليه السلام لأبي قرّة، في نقد الروايات الدالّة على الرؤية: «إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها، وما أجمع المسلمون عليه...». وهذا يعني أن الإمام يرى عدم حجّية الروايات المخالفة لإجماع المسلمين. والمفهوم المخالف لذلك حجّية الروايات الموافقة لإجماع المسلمين إن وجد. (انظر: الكافي ١: ٩٦).

(٤١) انظر على سبيل المثال: صحيح البخاري، باب صفة النبي صلى الله عليه وآله: ٦٢٢ - ٦٤٧.

(٤٢) لمزيد من التفصيل انظر: رسالة التوحيد: ٤٧؛ التفسير والمفسرون ١: ١٥٨؛ علوم الحديث ومصطلحه: ٢٧٦. فقد ذهب عموم أصحاب هذه المؤلفات إلى القول بأن بداية وضع الحديث والاختلاق تعود إلى العام الحادي والأربعين بعد الهجرة.

(٤٣) ذهب علماء الشيعة وبعض العلماء من أهل السنّة إلى القول بأن بداية وضع الحديث تعود إلى عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، مستندين في ذلك إلى قول النبي صلى الله عليه وآله: «كثرت عليّ الكذّابة، وستكثر». (الكافي ٢: ٦٢)؛ وما روي عن الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، وبعض الشواهد التاريخية أيضاً، (انظر: أخبار وأثار ساختگي (مصدر فارسي): ١١٧ - ١٢٠؛ نقد المتن بين صناعة المحدثين ومطاعن المستشرقين: ١٢ - ١٤).

(٤٤) ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرب).

(٤٥) انظر: ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة ١١: ٤١ - ٤٤، حيث روي هذا المرسوم نقلاً عن أبي الحسن المدائني.

(٤٦) ذكر ابن الجوزي هذه الأسباب والعناصر في مقدّمة كتاب «الموضوعات».

(٤٧) لمزيد من التفصيل انظر: محمود أبو رية، أضواء على السنّة المحمدية: ٣٤٤ - ٣٤٧؛ سند نويسي

(مصدر فارسي): ٢٣٤ - ٢٣٥.

(٤٨) وقد تعرّضنا لنقد بحار الأنوار ومستدرک الوسائل، ويبحث هذه الانتقادات، في كتابنا «أشنائي با جوامع حديثي شيعه وأهل سنت» (مصدر فارسي). وقد طبع هذا الكتاب من قبل المركز العالمي للعلوم الإسلامية.

(٤٩) انظر: اهتمام المحدثين بنقد الحديث سنداً ومضمناً: ٤٧١.

(٥٠) انظر: الكافي ١: ٢١١. ومن المناسب هنا أن نذكر مثلاً واحداً لهذا النوع من الروايات: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَسَأَلَهُ رَجُلٌ عَنْ آيَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَأَخْبَرَهُ بِهَا، ثُمَّ دَخَلَ عَلَيْهِ دَاخِلٌ فَسَأَلَهُ عَنِ تِلْكَ الْآيَةِ، فَأَخْبَرَهُ بِخِلَافِ مَا أَخْبَرَ بِهِ الْأَوَّلُ! فَدَخَلَنِي مِنْ ذَلِكَ مَا شَاءَ اللَّهُ، حَتَّى كَانَتْ قَلْبِي يُشْرَحُ بِالسَّكَاكِينِ، فَقُلْتُ فِي نَفْسِي: تَرَكْتُ أَبَا قَتَادَةَ بِالشَّامِ لَا يُحْطِي فِي الْوَاوِ وَشِبْهِهِ، وَجِئْتُ إِلَى هَذَا يُحْطِي هَذَا الْخَطَأَ كُلَّهُ، فَبَيَّنَّا أَنَا كَذَلِكَ إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ آخَرٌ فَسَأَلَهُ عَنِ تِلْكَ الْآيَةِ، فَأَخْبَرَهُ بِخِلَافِ مَا أَخْبَرَنِي وَأَخْبَرَ صَاحِبِي، فَسَكَتَتْ نَفْسِي، فَعَلِمْتُ أَنَّ ذَلِكَ مِنْهُ تَقِيَّةٌ. قَالَ: ثُمَّ انْتَفَتَّ إِلَيَّ، فَقَالَ لِي: يَا بَنَ اشْتِيمَ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَيَّ سَلِيمَانَ بْنَ دَاوُدَ فَقَالَ: ﴿هَذَا عَطَاؤُنَا فَأَمْنٌ أَوْ أَمْسِكُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾، وَفَوَّضَ إِلَيَّ نَبِيَّهِ ﷺ فَقَالَ: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾. فَمَا فَوَّضَ إِلَيَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَدْ فَوَّضَهُ إِلَيْنَا». (انظر: المصدر السابق: ٢٦٦).

(٥١) المصدر السابق ٢: ٢١٨.

(٥٢) الكافي ١: ٥٣.

(٥٣) نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٢١٠.

(٥٤) الكليني، الكافي ١: ٨.

(٥٥) الطوسي، تهذيب الأحكام ١: ٢ - ٣.

(٥٦) انظر: ابن قتيبة الدينوري، حيث قال في مقدمة كتابه: «فإِنَّكَ كَتَبْتَ إِلَيَّ تَعْلِيمِي مَا وَقَفْتَ عَلَيْهِ مِنْ تَلْبِ أَهْلِ الْكَلَامِ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَأَمْتِهَانِهِمْ، وَأَسْهَابِهِمْ فِي الْكُتُبِ يَدْمَهُمْ وَرَمِيهِمْ يَحْمَلُ الْكُذِبَ وَرَوَايَةَ الْمُتَنَافِضِ، حَتَّى وَقَعَ الْأَخْتِلَافُ، وَكَثُرَتِ النَّحْلُ، وَتَقَطَّعَتِ الْعِصْمُ، وَتَعَادَى الْمُسْلِمُونَ، وَكَفَّرَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، وَتَعَلَّقَ كُلُّ فَرِيقٍ مِنْهُمْ لِمَذْهَبِهِ بِجَنَسٍ مِنَ الْحَدِيثِ. وَالْمَرْجِيُّ يَحْتَجُّ بِرَوَايَتِهِمْ: «مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ، قِيلَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ»، وَ«مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ - مُخْلِصًا - دَخَلَ الْجَنَّةَ وَلَمْ تَمَسَّهُ النَّارُ»، وَ«أَعَدَدْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي». وَالْمُخَالِفُ لَهُ يَحْتَجُّ بِرَوَايَتِهِمْ: «لَا يَزْنِي الرَّأْيِي حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ»، وَ«لَمْ يُؤْمِنْ مَنْ لَمْ يَأْمَنْ جَارَهُ بِوَاتِقِهِ»، وَ«لَمْ يُؤْمِنْ مَنْ لَمْ يَأْمَنْ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ». وَالْقَدْرِيُّ يَحْتَجُّ بِرَوَايَتِهِمْ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبُوهُ يَهُودَانِيَةً أَوْ بَنِيَّانِيَةً»، وَيَأْنِ اللَّهُ تَعَالَى قَالَ: «خَلَقْتُ عِبَادِي جَمِيعًا حُنَفَاءً، فَاجْتَالَتْهُمْ الشَّيَاطِينُ عَنْ دِينِهِمْ». وَالْمُفَوِّضُ يَحْتَجُّ بِرَوَايَتِهِمْ: «اعْمَلُوا، فَكُلُّ مَيْسَرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ. أَمَا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَهُوَ يَعْمَلُ لِلْسَّعَادَةِ، وَمَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاءِ فَيَعْمَلُ لِلشَّقَاءِ»، وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَسَحَ ظَهْرَ آدَمَ فَبَضَّضَ قَبْضَتَيْنِ، فَأَمَّا الْقَبْضَةُ الَّتِي مَنَى إِلَيْهَا الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِي، وَالْقَبْضَةُ الْأُخْرَى فَقَالَ: إِلَى النَّارِ وَلَا أَبَالِي»، وَ«السَّعِيدُ مَنْ سَعِدَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ،

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

وَالشَّقِيُّ مَنْ شَقِيَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ». هَذَا وَمَا أَشْبَهَهُ». (تأويل مختلف الحديث: ١١ - ١٢).
(٥٧) جاء هذا الاستدلال في كلام بعض الباحثين. (انظر على سبيل المثال: الجامع لأحكام القرآن الكريم ١: ٤١٢ - ٤١٣).

(٥٨) انظر: درسنامه علم حديث (مصدر فارسي): ٢٦ - ٢٧.

(٥٩) جاء في هامش مَنْ لا يحضره الفقيه: «ويحتمل كون أصل الخبر، كما في تفسير علي بن إبراهيم، هكذا: «إِنَّ الرَّجُلَ - مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ - إِذَا أَصَابَ شَيْءٌ مِنْ بَدَنِهِ الْبَوْلَ قَطَعُوهُ»، والضمير راجع إلى الرجل، يعني أن بني إسرائيل تركوه واعتزلوا عنه ولم يعاشروه، لكن الظاهر أن بعض الرواة زعم أن الضمير راجع إلى البول، أو البدن، ونقله بالمعنى على مزعمته، فصار ذلك سبباً لوقوع الباحث في الوحل، ولا يدري ما المراد بقرض اللحم». (مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ١٠ (الهامش)).

وقد وردت في الكافي روايات في هذا الشأن، ومنها:

١- مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: أَسْمَعُ الْحَدِيثَ مِنْكَ فَارِيدُ وَأَنْقُصُ. قَالَ: إِنْ كُنْتَ تُرِيدُ مَعَانِيَهُ فَلَا بَأْسَ.

٢- عَنْهُ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ ابْنِ سَيَّانٍ، عَنْ دَاوُدَ بْنِ فَرْقِدٍ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنِّي أَسْمَعُ الْكَلَامَ مِنْكَ فَارِيدُ أَنْ أَرُوهُ كَمَا سَمِعْتُهُ مِنْكَ فَلَا يَجِيءُ، قَالَ: فَتَعَمَّدُ ذَلِكَ؟ قُلْتُ: لَا، فَقَالَ: تُرِيدُ الْمَعَانِي؟ قُلْتُ: نَعَمْ، قَالَ: فَلَا بَأْسَ.

(٦٠) انظر: مقباس الهداية ٣: ٢٤٥ - ٢٤٦؛ تدوين السنة الشريفة: ٥١٦ - ٥١٨.

(٦١) لمزيد من التفصيل، انظر: تدوين السنة الشريفة: ٥٠٨ - ٥١٦؛ أضواء على السنة المحمدية: ٣١٥؛ حديث شناسي (مصدر فارسي) ١: ١٤٠ - ١٤١.

(٦٢) انظر - على سبيل المثال -: تهذيب الأحكام ٤: ٧٣.

(٦٣) يجدر بنا هنا أن ننقل كلام العلامة الشعراني في هذا الشأن، إذ يقول: «نعلم يقيناً أنهم رؤوا الأحاديث بالمعنى. ونعلم أيضاً أن الناس لا يقدرّون على حفظ هذه الدقائق، بل لا يتفطنون لها حتى يحفظوها. فما هو شائع بين بعض فقهاءنا المتأخرين - خصوصاً بين مَنْ تأخّر عن الشيخ المحقق الأنصاري - من استنباط الأحكام من هذه الدقائق المستنبطة من ألفاظ الروايات بتدقيقاتهم غير مبتر على أساس متين، خصوصاً ما يدعونه من الظنّ الاطمئنان بصدور هذه الروايات، وأنها حجة لا تعبداً بأية النبا وأمثالها، بل لحصول الاطمئنان، وإنّ الاطمئنان علم عرفاً. والحقّ أنهم إن ادّعوا حصول الاطمئنان بصدور هذه الألفاظ المروية بخصوصياتها، كما يحتجون بها في الفقه، فنحن نعلم يقيناً عدم صدورها كذلك، ولا حفظ خصوصياتها في إبدالها أيضاً، وليس صدورها وهماً، فضلاً عن الاطمئنان؛ وإنّ أرادوا الاطمئنان بصدور أصل المعنى، ومفاده إجمالاً، فيأتي كلامنا فيه». (شرح أصول الكافي ٢: ٢١٤).

(٦٤) ابن منظور الأفرقي، لسان العرب ٤: ١٧، دار صادر، ط١، بيروت، ١٩٩٧م.

(٦٥) لمزيد من الاطلاع على التعريف الاصطلاحي للتصحيح انظر: مختصر مقباس الهداية: ٤٢؛

- أصول الحديث وأحكامه: ٧٧.
- (٦٦) لمزيد من التفصيل انظر: دانشنامه جهان اسلام (مصدر فارسي) ٧: ٣٥٣ - ٣٥٦.
- (٦٧) انظر: مَنْ لا يحضره الفقيه ١: ١٨٩.
- (٦٨) انظر: المصدر السابق: ١٩٠؛ تهذيب الأحكام ١: ٤٥٩ - ٤٦٠.
- (٦٩) لا يخفى أن هذا ليس من التصحيف، بل هو من التحريف بالزيادة. (المعرب).
- (٧٠) لمزيد من التفصيل انظر: صيانة القرآن من التحريف.
- (٧١) انظر: معرفة أنواع علم الحديث: ٢٨٣؛ وانظر أيضاً: معرفة علوم الحديث: ٤٣٣ - ٤٤٩.
- (٧٢) تشتمل طبعة نهج البلاغة التي تم إعدادها من قبل الشيخ الدشتي على فهرسة بالكلمات التي طالتها التصحيف في مختلف مخطوطات نهج البلاغة.
- (٧٣) انظر: أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن: ١٦٧.
- (٧٤) من ذلك: قيل - على سبيل المثال -: إنَّ عملية إعراب نصِّ الكافي إنما قام بها سماحة العلامة حسن زادة الأملي. (انظر: المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث بحار الأنوار ١: ٦٥ (المقدمة)).
- (٧٥) يعدّ ذكر أسانيد الروايات من مختصّات المسلمين، فلا ترى لهذه الظاهرة مثيلاً في سائر الأمم والديانات الأخرى. ولا شكَّ أن هذا لم يحدث إلا بتوجيه من النبيِّ وأهل البيت؛ فقد روي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إذا كتبتُم الحديث فاكتبوه بأسناده...». (الجامع الصغير ١: ١٢٩)؛ وروي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «إذا حدثتم بحديثٍ فأسندوه إلى الذي حدّثكم، فإنَّ كان حقاً فلكم، وإنَّ كان كذباً فعليه». (الكافي ١: ٥٢؛ وسائل الشيعة ٢٧: ٨١).
- (٧٦) ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرب).
- (٧٧) فتح الباري في شرح صحيح البخاري ١: ٨١، نقلاً عن: محمود أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية: ٣٠٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الخامسة، بيروت.
- (٧٨) انظر: علم الحديث: ٢٨٣ - ٢٩١؛ پژوهشي در تاريخ شيعه (مصدر فارسي): ٤٨٥؛ الوافي ١: ٦ - ٧؛ المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث بحار الأنوار ١: ٦٨ (المقدمة).
- (٧٩) انظر: معجم رجال الحديث ١: ٣٣ (المقدمة).
- (٨٠) ما بين المعقوفتين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرب).
- (٨١) انظر: حديث شناسي (مصدر فارسي) ٢: ١٩٤ - ١٩٥.
- لقد أشار عموم الرجاليين المتأخّرين في مقدمات كتبهم الرجالية إلى أن من الدوافع التي دعتهم إلى تدوين كتبهم هو إصلاح الأخطاء الواقعة في ضبط الأسماء. (انظر - على سبيل المثال -: جامع الرواة ١: ٤ - ٥).

الدين والأخلاق

دور الدين في خدمة الأخلاق

د. أبو القاسم فنائي (*)

ترجمة: حسن مطر

«إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق»^(١) (النبي الأكرم ﷺ).

١. مدخل —

أثبتنا في دراسة أخرى استقلال الأخلاق عن الدين، وأثبتنا تقدّم الأخلاق على الدين، وقلنا بأن عقلانية الالتزام الديني لا تتوقف على التبرير الأخلاقي الإيجابي لأحكام الشرع، وأن وجوب اتباع هذه الأحكام يمكن أن يكون حكماً من أحكام العقلانية المصلحية، ومع ذلك فإن الأحكام الشرعية إنما تكون معقولة إذا لم تعمل على نقض القيم الأخلاقية؛ لأن القيم الأخلاقية هي من مقتضيات العقلانية الأخلاقية، وإن العقلانية الأخلاقية متقدمة على العقلانية المصلحية. وعلى هذا الأساس فإن الالتزام الديني إنما يكون عقلانياً بشرط أن تحظى الأحكام الشرعية بالتبرير الأخلاقي السلبي، في الحد الأدنى، وأن لا تعمل على نقض هذه القيم. وإن الأحكام الشرعية المنافية للقيم الأخلاقية تفتقر إلى التبرير والاعتبار العقلاني، وإن

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

اتباعها مخالف للعقلانية.

وأما استقلال الأخلاق عن الدين وتقدمها عليه بالمعنى المتقدم فإنما يكون مقبولاً إذا اقترن بتصوير واضح وجليّ عن خدمات الدين في دائرة الأخلاق، وبيان معقول ومقبول للتعاليم الأخلاقية الموجودة في النصوص الدينية. وتكمن أهمية هذه المسألة في أن الكثير من المتدينين يرون في «الخدمات» التي يقدمها الدين في دائرة الأخلاق دليلاً على «تبعية» الأخلاق للدين، في حين أن هذا الكلام مجانبٌ للحقيقة؛ إذ إن خدمات الدين في دائرة الأخلاق إنما يُثبت أن الأخلاق موضع «تأييد» من قبل الدين. وسنبحث هنا هذا النوع الخاص من العلاقة بين الدين والأخلاق. إن تأييد

الأخلاق من قبل الدين ينسجم مع:

١. استقلال الأخلاق عن الدين.

٢. تقدم الأخلاق على الدين.

٣. حجّية ومرجعية العقل والوجدان في دائرة الأخلاق.

إن هذا الارتباط موجودٌ بين الأخلاق وجميع أجزاء الدين، فإن كلاً من: العقائد الدينية، والعبادات الدينية، والتوصيات والتعاليم الأخلاقية الموجودة في النصوص الدينية، إذا تمّ فهمها واتباعها بشكل صحيح فإنها سوف تساعد بشكل كبير ومؤثر على تحلّق المؤمنين، وبقائهم على الاتصاف بالأخلاقية. إن للقيم والضرورات والمحظورات الأخلاقية وجوداً وهويّة مستقلة عن الدين. وبغضّ النظر عن النقل والوحيّ يمكن التعرف عليها وتبريرها. وهي موضع تأييد وإمضاء من قبل الدين، بلا تدخّل أو تصرف. إن الأخلاق مقولة تفوق الدين، وإن الدين لا يستطيع التدخّل والتصرف في القيم الأخلاقية، أو أن يعمل على تغييرها. وإن القيم الأخلاقية مطلقة، فهي ليست مدينة في وجودها واعتبارها إلى الدين، بل إن الدين يتقبّل القيم الأخلاقية كما هي، ويوصي أتباعه بالتحلّي والاتصاف بها واتباعها. وعلى أيّ حال يمكن لنا أن نفترض للدين أدواراً وأنشطة متنوّعة وواسعة في حقل الأخلاق، وسوف نشير إلى بعض هذه الأدوار.

ويمكن القول إجمالاً: إن الدين يلعب دوراً هاماً في اتّصاف المتدينين بالأخلاق،

وبقائهم على هذا الاتصاف. وإن الاضطلاع بهذا الدور يتم عبر طرقٍ مختلفة. وإن كان التدين غير مقترن بـ «البصيرة» و«العقلانية» و«المعنوية»، وإذا لم يكن لدى المتدينين فهمٌ صحيح للدين، ونسبة الدين إلى العقلانية والأخلاق، وإذا تمّ إحلال الفقه محلّ الأخلاق، فإن النتيجة المترتبة على ذلك ستكون معكوسةً. وإن مثل هذا الفهم للدين سيبيدهم عن الأخلاق، بمعنى أن الدين في هذه الحالة سيتحوّل إلى أحد الموانع أمام التخلُّق، وبقاء الإنسان على صفاته الأخلاقية. قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾ (الأنعام: ١٠٤).

لا نتحدّث عن خدمات الأخلاق في دائرة الدين؛ لأن أبحاثنا الأخرى تبين بوضوح أن الرسالة الدينية لا تصل إلى غايتها دون التحلّي بالأخلاق، وأن الدين المتصلّ عن الأخلاق - إذا صحّ أن نسمّيه ديناً - هو غير قابل للتبرير من الناحية العقلانية، وأن الإنسان العاقل بما هو عاقلٌ ليس ملزماً باتباع مثل هذا الدين، بل إن اتباعه لمثل هذا الدين ممنوعٌ وغير مشروع. كما تلعب الأخلاق في مقام المعرفة الدينية دوراً مؤثراً وفريداً. وهذا ما سوف نتناول دراسته وبحثه في كتابنا (أخلاق المعرفة الدينية) بالشرح والتفصيل المسهب^(٣).

٢. الدين ورؤية الإنسان إلى الحياة الدنيا —

إن للدنيا من الناحية الدينية ظاهراً وباطناً. وإن ظاهر الدنيا خادعٌ، ويدعو إلى الغفلة، وأما باطن الدنيا فهو ذات الآخرة^(٣). إن الدنيا في حدّ ذاتها غير سيئة، وإنما المذموم فيها هو التعلُّق بها، والمبالغة في حبّها، أو عبادتها والقول بتأصيلها، بحيث يتمّ نسيان الحياة الآخروية^(٤). وإن حبّ الدنيا يشكّل أساساً لجميع الخطايا^(٥). وإن الدنيا دار بلاء واختبار، وإن النعم والنقم الدنيوية تمثّل الأرضية للابتلاء والامتحان^(٦). ويتمّ تعريف الدنيا في النصوص الدينية على أنها قصيرة الأجل، ويعدّ الإنسان فيها بمنزلة الطاعن والمسافر الذي يضطرّ إلى التزوّد بالمتاع الذي يكفيه حتّى بلوغ غايته^(٧). إن الدين يعلمنا أن الحياة الدنيا بالقياس إلى الحياة في الآخرة لا تعدو أن تكون مجرد

متاع قليل ولعبة متواضعة^(٨)، وأنها لا تتجاوز اللحظات^(٩). وإن الدين يريد منا أن نستفيد من الإمكانيات المتاحة لنا في هذه الدنيا؛ للسعي من أجل الوصول إلى السعادة في الآخرة، وأن لا ننسى في الوقت نفسه نصيبنا من الدنيا^(١٠).

لا شك في أن مجموع التعاليم الدينية في حقل الدنيا، وفي ما يتعلّق بالتأثير الذي تتركه أعمال الإنسان في الدنيا على سعادته وشقائه في الآخرة، لو استقرت في روح الإنسان سيمكّنها أن تلعب دوراً بئاً في صيرورة المؤمن أخلاقياً، وبقائه على الاتصاف بالأخلاقية؛ لأن أحد أهمّ الموانع من التمسك بالقيم الأخلاقية هو تناقض هذا الأمر وعدم انسجامه مع المصالح الدنيوية الآنية والعبارة. إلا أن التعاليم الدينية لو أرادت أن تضطلع بهذا الدور فيجب على المؤمنين أن يكون لهم إدراك وتصوّر صحيح عن العلاقة القائمة بين الدين والأخلاق. وفي الوقت نفسه فإن تأكيد الدين على رعاية القيم الأخلاقية إنما يأتي أولاً وبالذات من أجل المحافظة على البعد المعنوي والأخروي من حياة الإنسان، وليس من أجل إعداد الأرضية المناسبة للتعاون الجماعي، وتنظيم العلاقات الاجتماعية^(١١). تكمن أهميّة الأخلاق من وجهة نظر الدين في تأثيرها على البعد المعنوي والأخروي من حياة الناس فرداً فرداً، وليس من أجل تأثيرها على تنظيم الحياة والعلاقات الاجتماعية بالشكل المطلوب.

٣. بيان الصور الغيبية والنتائج الأخروية للأعمال —

إن إحدى أهمّ خدّمات الدين للأخلاق يتمّ عبر إزاحة الستار عن الصور الغيبية والنتائج المترتبة على أعمال الناس الصالحة والسيئة على المدى البعيد. وإن الدين يساعد من هذه الجهة على تخلّق المتدينين، وبقائهم على الاتصاف بالتدين. إن توقّف معرفة الحكم الأخلاقي للعمل على معرفة نتائج ذلك العمل وصوره الغيبية أو باطنه شيء، وتشديد وتقوية العلم بنتيجة العمل وصورته الباطنية؛ لخلق الدافع لدى الشخص من أجل مراعاة الحكم الأخلاقي لذلك العمل، شيء آخر.

إن للناس أدلة ودوافع مختلفة في مراعاتهم للقيم الأخلاقية. فالذين يتمتّعون بالمقدار الكافي من العقل لا يحتاجون في التمسك بالأخلاق لأكثر من إدراك الحكم

الأخلاقي، بمعنى أن الدليل الذي يبرر العمل على المستوى الأخلاقي بالنسبة لهم هو نفسه الذي يكون دليلاً لتحريكهم وتحفيزهم نحو القيام بالعمل على طبق ذلك الحكم أيضاً؛ أما الآخرون - أي الذين لا يتمتعون بالمقدار الكافي من العقل - فيحتاجون في البقاء على تمسكهم بالأخلاق إلى محرّكات ودوافع إضافية. ويبدو أن أكثر الناس هم من القسم الثاني. فالعالم مغمم بمتوسّطي الذكاء، الذين تكون الدوافع الأنوية والأنانية عندهم قويّة، وتدفعهم إلى تقديم مصالحهم الشخصية على القيم الأخلاقية. وهنا بالتحديد يبرز دور الدين المؤثّر، حيث تلعب التعاليم الدينية دوراً ملحوظاً في دفع هذا النمط من الناس نحو التمسك بالقيم الأخلاقية.

فعلى سبيل المثال ليس هناك من يجهل قبح أكل مال اليتيم، دون أن نكون بحاجة إلى التعاليم الدينية؛ لنعلم ذلك. ولذلك فإن الدين لا يقول لنا: «لا تأكلوا مال اليتامى»، وإنما يقول لنا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ (النساء: ١٠). وهذه هي الصورة الباطنية لأكل مال اليتامى، التي يتمّ تعليمها للإنسان من طريق الوحي، وتعزّز الدافع النفسي لدى المتديّنين؛ لتجنب هذا الأمر. ومن الضروري الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أن تشريع الحكم الشرعي في هذه الموارد لا يُثبت عدم وجود حكم أخلاقي في هذه الموارد مستقلّ عن الشرع، بمعنى أن الأمر ليس بحيث لا يوجد لأكل مال اليتامى حكم من الناحية الأخلاقية، وأن قبح هذا الفعل تابع لحكم الشرع، بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، أي إن الحكم الشرعي لهذه الأعمال تابع لحكمها الأخلاقي، وأساساً إن تشريع الحكم الشرعي في هذه الموارد إنما يأتي في إطار الصيانة والمحافظة على ذلك الحكم الأخلاقي^(١٢).

وعلى أيّ حال إن التفكير الأخروي والرؤية الباطنية للأمر يعدّ من التعاليم الجوهرية للأديان، وإن لهذه التعاليم تأثيراً كبيراً في مراعاة القيم الأخلاقية. وكما تقدّم فإن هذا التأثير - بطبيعة الحال - يتوقّف على أن يكون لدى المؤمنين تصوّر صحيح للعلاقة القائمة في أذهانهم بين الدين والأخلاق؛ وفي غير هذه الصورة فإن التعاليم الدينية سيكون لها نتائج معكوسة. إن الدين يعلمنا بأن لأعمالنا ظاهراً

وباطناً، وأن لنا ظاهراً وباطناً، وأن للدنيا ظاهراً وباطناً. ولا شكَّ في أن الاعتقاد الراسخ بهذه الأمور إذا اقترن بالبصيرة، والوضوح في الرؤية، والإدراك الصحيح للعلاقة بين الدين والأخلاق، فإنه سيخلق دافعاً قوياً جداً لدى المؤمنين للاتصاف بالأخلاق، والبقاء على هذا الاتصاف.

٤. ربط المفاهيم الأخلاقية بالمفاهيم الدينية —

إن الآلية المهمة الأخرى للدين في حقل الأخلاق عبارة عن ربط المفاهيم الأخلاقية بالمفاهيم الدينية. إن الربط بين المفاهيم الأخلاقية والمفاهيم الدينية يختلف عن تعريف المفاهيم الأخلاقية في إطار المفاهيم الدينية. فإن الصبر - على سبيل المثال - يُعدّ واحداً من الفضائل الأخلاقية، ونحن بغضّ النظر عن التعاليم الدينية ندرك معنى الصبر، ونستوعب حكمه الأخلاقي، أو يمكن لنا أن نعلمه، والدين لا يقول لنا: كونوا صبورين، وإنما يقول لنا: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ (آل عمران: ١٤٦)، بمعنى أنه يربط بين الصبر - بوصفه فضيلة أخلاقية - ومحبة الله - بوصفها محرّكاً ودافعاً دينياً قوياً - وبذلك يؤدي بردة الفعل التي يقوم بها المؤمنون تجاه محبة الله إلى نقلها وإسقاطها على الصبر، حيث يضطرون إلى تنمية هذه الفضيلة الأخلاقية في أنفسهم؛ من أجل الحصول على محبة الله. وبذلك فإن الدين يخلق من خلال ذلك دافعاً مضاعفاً لدى المؤمنين من أجل التمسك بالقيم الأخلاقية.

إن الدين يعمل هنا على توظيف واستثمار المشاعر والدوافع الدينية الحاضرة لدى المؤمنين بقوة؛ ليعمل على ترغيبهم وتشجيعهم على اكتساب الفضائل الأخلاقية ونبذ الرذائل الأخلاقية. لا شكَّ في أن الهاجس الرئيس للمؤمنين هو الحصول على محبة الله، فالمؤمن هو الذي يسعى لكي يكون موضع رعاية الله واهتمامه، ويتصرف في الحياة بالشكل الذي يُرضي الله، وإن إرادة وكرهية الله وحبّه وبغضه هو الذي يشكل الدافع والمحرّك لدى المؤمنين، وإن الدين يستثمر هذه الحقيقة النفسية لتربية المؤمنين أخلاقياً. ولكن في الوقت نفسه فإنّ حُسن الصبر ليس من أجل أن الله يحبّ الصابرين، بل العكس هو الصحيح، أي إن الله إنما يحبّ الصابرين بسبب حُسن الصبر.

إن من المفاهيم الهامة التي يتم التأكيد عليها من قبل الدين في هذا الشأن هو مفهوم «التقوى». يُفهم من بعض النصوص الدينية أن التقوى تمثل - من وجهة نظر الدين - أمّ القيم^(١٣)، إلا أن التقوى في ما نحن فيه لا تعني الخوف من «إله الفقه»، وإنما تعني: ١- الرجوع إلى «إله الأخلاق» في مقام اتخاذ القرار والتشاور معه بشأن الحُسن والقبح، أو الصواب والخطأ في العمل.

٢- الاتباع العملي لرأي وحكم هذا الإله.

إن التقوى فضيلة عقلانية ومعرفية، قبل أن تكون فضيلة أخلاقية، ولها تأثير في إدراك التكليف ومعرفته. وبعبارة أخرى: إن للتقوى، مثل سائر الفضائل الأخلاقية، ناحية معرفية^(١٤)، وناحية تحفيزية^(١٥) وعملية^(١٦)، أي إن صفة التقوى من جهة تؤدي بالمتقي إلى أن يرى في مقام النظر أشياء لا يستطيع الآخرون رؤيتها، ومن جهة أخرى تؤدي به إلى العمل على طبق تلك الرؤية على المستوى العملي^(١٧).

وعلى هذا الأساس فإن التقوى في مقام العمل عبارة عن تنظيم السلوك على طبق إرادة إله الأخلاق، أو الشاهد المثالي، وتقديم إرادته على إرادتنا، وعلى إرادة الآخرين. وأما التقوى في مقام النظر فهي عبارة عن الجهد المقرون بالصدق والجدية في الكشف عن إرادة إله الأخلاق، والرجوع له بوصفه شاهداً مثالياً.

٥. تقديم النماذج الأخلاقية —

إن من الأساليب المؤثرة في التعليم والتربية الأخلاقية التعريف بالأمثلة والنماذج الأخلاقية المناسبة. ويمكن اعتبار هذا الأسلوب واحداً من الأدوات الدينية البارزة في دائرة الأخلاق. إن النصوص الدينية مشحونةً و زاخرة بقصص وسيّر الأشخاص الذين يُمتلئون نموذجاً أخلاقياً بنحوٍ من الأنحاء. وإن واحداً من الأدوار الرئيسية للأنبياء والأولياء هو رسم هذا النموذج الأخلاقي من خلال أفعالهم وأقوالهم^(١٨). إن مهمة الأنبياء والأولياء لا تنحصر بتعليم القيم والفضائل الأخلاقية على المستوى النظري فقط، فقد كان هؤلاء، بالإضافة إلى ممارسة تعليم الفضائل الأخلاقية على المستوى النظري، يجسّدون هذه الفضائل في وجودهم وسلوكهم العملي أيضاً.

٦. النظام الأخلاقي لعالم الوجود —

إن النظام الأخلاقي في العالم يُعدّ من مفاهيم الدين الجوهرية التي تلعب دوراً مؤثراً في اتصاف المؤمن بالأخلاق، وبقائه على الاتصاف بهذه الصفة. إن عالم الوجود بالإضافة إلى النظم الطبيعي والعلمي يشتمل على نظم أخلاقي أيضاً، وإن الفرد يعبر عن هواجسه تجاه الأعمال الصالحة والظالحة، وتصدر عنه ردود أفعال متناسبة في مقابل الأفعال والسلوكيات الجيدة والسيئة. إن التفسير الأخلاقي للوقائع والظواهر المادية والطبيعية يُشكل أحد أهم المفردات الغالبة في النصوص الدينية، وإن هذه المفردة الدينية الهامة تمثل الجواب المباشر والواضح عن السؤال القائل: «لماذا يجب التحلي بالأخلاق؟». إن العالم مليء بمتوسطي الذكاء، وإن أخلاق هذا الصنف من الناس تقوم على النزعة الأنوية. إن أغلب الناس ينظمون سلوكهم على أساس العقل الأنوي والأناني والعقلانية الاقتصادية، وإن تمسكهم بالأخلاق والقيم الأخلاقية رهناً بمقدار ما يعود عليهم هذا التمسك بالمنافع.

في خضم هذه الأوضاع والأحوال إذا اعتقد شخص بأن العالم الذي يعيش فيه يُعتبر من الناحية الأخلاقية أعمى وأبكم، وأنه يلتزم الحياد واللامبالاة، حيث يدار على أساس القوانين الطبيعية والعلمية، دون أن يكون للمفاهيم الأخلاقية أي دور في مسار أحداث وظواهر هذا العالم، فإن دوافعه إلى التمسك بالأخلاق ستكون - بطبيعة الحال - أضعف من الدوافع التي يمتلكها الفرد المؤمن بوجود النظم الأخلاقي في هذا العالم. نعم إذا كان الشعور بالمسؤولية وحب الآخر أو العقل والوجدان الأخلاقي لدى الفرد كافياً وقوياً لن يكون للاعتقاد وعدم الاعتقاد بالنظام الأخلاقي للعالم تأثير في سلوكه، وفي تمسكه بالقيم الأخلاقية^(١٩).

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الشخص الذي يقدم جواباً مختلفاً عن السؤال القائل: «لماذا يجب التحلي بالأخلاق؟»، ففي مثل هذه الحالة لا يكون للاعتقاد وعدم الاعتقاد بالنظام الأخلاقي للعالم تأثير في سلوكه أيضاً.

فعلى سبيل المثال: إن الذين يرون أن منشأ الأخلاق هو العقد الاجتماعي يعتقدون بأن التمسك بالأخلاق يضمن المصالح والمنافع الشخصية للأفراد بشكل

أفضل. إلا أن هذه النظرية لا تحتوي على حلٍّ مقنع لـ «مفارقة التطفُّل»^(٢٠). وعلى أيِّ حال فإن القول بأن النظم الأخلاقي في العالم يعتبر في المجتمعات الدينية - في الحدِّ الأدنى - واحداً من الدوافع التي تحثُّ المؤمنين على مراعاة القيم الأخلاقية قولٌ مقبول ومنطقي^(٢١).

٧. معرفة الإنسان الدينية —

تلعب التعاليم الدينية دوراً هاماً في ما يتعلَّق بروح ونفس الإنسان على المستوى الأخلاقي. وإن من أهمِّ هذه التعاليم ما يلي:

١. خلود الروح.
٢. الفصل بين الأنا العلوية والأنا السفلية، أو النفس اللوامة والنفس الأمارة.
٣. كرامة النفس.
٤. جهاد النفس.
٥. اتِّحاد نفوس الناس.

إن للاعتقاد بخلود النفس والروح، وعدم محدودية حياة الإنسان واقتصارها على هذه الدنيا، نتائج وتداعيات أخروية على العمل لشخص الفاعل؛ إذ سيُدخله ذلك في حساباته العقلانية، وسوف يساعده ذلك على تخلُّقه، وعلى بقائه على التحلِّي بالأخلاق.

ومن ناحيةٍ أخرى فإن المعرفة الإنسانية الدينية تعلِّم الإنسان أنه يمتلك ذاتين ونفسين؛ نفس تدفعه إلى فعل السيئات^(٢٢)، وهي التي تمثِّل أعدى أعداء الإنسان^(٢٣)، ويعدُّ جهادها هو الجهاد الأكبر^(٢٤)، ويعتبر من أهمِّ الفرائض الدينية؛ ونفس تبلغ في جلالة قدرها وعظيم قيمتها بحيث يُقسم الله بها^(٢٥)، وهي التي يُلهمها الله صالح الأمور وطالحها^(٢٦)، وهي التي تلعب دور الحسيب والقاضي والرقيب والحكِّم على الإنسان في يوم القيامة^(٢٧).

ومضافاً إلى ذلك فإن النصوص الدينية تصف «كرامة النفس» بأنها أمُّ القيم أو مصدر الفضائل الأخلاقية^(٢٨)، وتصف «الشعور بالحقارة» بأنه مصدر الرذائل

الأخلاقية^(٢٩). وبذلك فإن هذه النصوص تضع بين أيدينا طريقاً يمثّل العلاج الجذري للمفاسد والآفات الأخلاقية. وبطبيعة الحال فإن الذي تمّ التأكيد عليه في النصوص الدينية يرتبط بشكلٍ رئيس بكرامة نفس شخص الفاعل. وإن الدرس الذي تقدّمه هذه النصوص للمتديّنين هو أن الشعور بكرامة النفس يردع الإنسان عن ارتكاب القبائح والموبقات. وإن هذه الكرامة تمثّل في الحقيقة محور الأخلاق الفردية. ولكن يمكن اعتبار كرامة النفس محور الأخلاق الاجتماعية أيضاً.

إن كرامة النفس المنشودة في الأخلاق الاجتماعية ليست هي كرامة شخص الفاعل، بل هي كرامة الآخرين الذين يتأثرون بنحوٍ من الأنحاء بسلوك الفاعل. ويبدو أن الكرامة التي يتحدّث عنها (كأنت) هي هذه الكرامة؛ حيث يرى أن الاعتقاد والاهتمام بكرامة سائر الأفراد يردع الإنسان عن إساءة استغلالهم، أو الاستفادة منهم كمجرّد وسائل وأدوات^(٣٠).

ومن التعاليم الهامة للدين في حقل المعرفة الإنسانية اتّحاد أنفس البشر. فمن وجهة نظر الدين يعتبر الناس أعضاء جسدٍ واحد، وتجليات جوهر واحد، وهم أبناء لأبٍ واحد وأمٍّ واحدة، وخلفاء لإله واحد، وهم متساوون بأجمعهم في الإنسانية^(٣١). لو ترسّخ هذا الاعتقاد في ضمير الشخص فإنه سوف لا يبحث عن مصلحته في إلحاق الضرر بالآخرين، وسوف يستخدم في الوصول إلى تحقيق السعادة والرفاه لنفسه وللآخرين معياراً وميزاناً واحداً.

٨. دور العبادات الدينية في أخلاق المؤمنين —

تقوم فلسفة العبادات الدينية على تنمية البُعد الأخلاقي من وجود الإنسان، فإن جميع العبادات تعمل بشكلٍ وآخر في خدمة تخلّق الإنسان بالأخلاق، وتمسّكه بهذا التخلّق^(٣٢). إن العبادة ليست سوى إظهار الخضوع والخشوع والعبودية بين يديّ الله، وحيث إن الله يمثّل تجسيداً للفضائل الأخلاقية فإن عبادته تعني الثناء على هذه الفضائل. إن للمفاسد والردائل الأخلاقية جذوراً في الاستكبار والشعور بالعظمة والنرجسية والأنا واتباع الأهواء النفسية والاستجابة لرغبات النفس الأمّارة، وإن عبادة

الله تمثل علاجاً لجميع هذه الأمراض النفسية. وبطبيعة الحال فإن صفات الله لا تُختزل في الصفات الأخلاقية، بل هي تنقسم إلى قسمين: «الصفات الأخلاقية»، و«الصفات الكلامية». ولكن الله لا يتّصف بما يناه في الأخلاق. كما أن صفات الله الأخلاقية مقدّمة على سائر صفاته الأخرى. كما أن التقرب من الله رهنٌ بتمية الشخص للصفات الأخلاقية في نفسه بشكلٍ كامل.

وعلاوة على ذلك فإن الله - على ما سيأتي - شاهدٌ مثالي، وإن الخضوع والخشوع في حضرته إنما هو في الحقيقة خضوع وخشوع في حضرة الشاهد المثالي، وهو يعني الرضوخ والانصياع لحكم الشاهد المثالي. إن جوهر العبادة عبارة عن أن الإنسان يلقن نفسه بأنه «ليس إلهاً، وإنما هو مجرد عبد». وليس هناك من شك في أن هذا الأمر إذا ترسخ في عمق وجدان الإنسان إلى حدّ التجدر فإنه سيترك تأثيراً عميقاً، سواءً في تشخيص التكليف الأخلاقي أو في العمل على طبق ذلك التكليف. إن العبادات والرياضات الدينية تؤدي إلى تقرب الإنسان من الله، وإن التقرب من الله لا يعدو كونه تقريباً من الشاهد المثالي، ورؤية ما يراه، وسماع ما يسمعه^(٣٣).

٩. الدين والتعليم والتربية الأخلاقية —

هناك كمٌّ كبير من النصوص الدينية يختصّ بالتعاليم الأخلاقية. وإن جانباً من هذه التعاليم ورد على شكل حكمٍ من قبل الله تعالى وحياً إلى أنبيائه؛ والجانب الآخر هو حصيلة تجارب الأنبياء والأولياء وتأمّلاتهم ومشاهداتهم على المستوى الشخصي.

وينبغي الالتفات إلى بعض المسائل في ما يتعلّق بهذه التعاليم:

أولاً: إن التعليمات الأخلاقية للدين هي من نوع الوعظ والتذكير، وليست من نوع التعليمات العلمية والفلسفية. وقد تمّ بيان هذه المواعظ غالباً في إطار القصص وأخبار الأمم الماضية وعاقبة المجتمعات الصالحة والمفسدة. إن المواعظ والتعليم الأخلاقية الواردة في النصوص الدينية ترشد الناس إلى حكم عقلهم ووجدانهم، ولذلك فإنها غالباً ما تقترن بالأدلة، وعلى أيّ حال فإن هذه التعاليم ليست «مولوية»،

ولا «تعبدية»، بل هي «إرشادية»، وإن الحكم النهائي بصحتها أو سقمها، وكيفية ولزوم أتباعها، والقدرة على تعميمها وتطبيقها على المصاديق الجديدة، متروكٌ إلى العقل والوجدان الأخلاقي لدى الإنسان. إن التعاليم الأخلاقية الدينية في الأغلب تُردُّ في سياق بيان النموذج الذي ينبغي التأسّي به؛ من أجل إيقاظ الحسّ والوجدان الأخلاقي لدى الإنسان، وخلق الهواجس الأخلاقية في وجوده.

إن هذه التعاليم تتعارض في بعض الموارد فيما بينها؛ وفي بعض الموارد تعمل على التشويش الثقافى. وعلى أي حال فإننا للاستفادة منها وتطبيقها على الأوضاع الراهنة بحاجة إلى رفع التعارض القائم بينها، وإلى الاهتمام بتفسيرها ثقافياً. ولا يمكن ذلك إلا من خلال الرجوع إلى فلسفة الأخلاق، وامتلاك نظرية عقلانية منقّحة ومقنّعة في مجال الأخلاق. إن التعاليم الأخلاقية المتوفّرة في النصوص الدينية لا يمكن الاستفادة منها وتوظيفها إلا إذا تمّ:

١- رفع التعارض القائم بينها.

٢- رفع التعارض بينها وبين المشاهدات الأخلاقية.

٣- رفع التعارض بينها وبين المعتقدات الدينية والفلسفية والعرفانية والعلمية^(٣٤).

ثانياً: إن رسالة الأنبياء في باب الأخلاق عبارة عن تربية وتزكية نفوس الناس. وإن هذه الرسالة تذهب إلى أبعد من مجرد التعليم. إن الاتّباع العملي للقيم الأخلاقية، مضافاً إلى اكتساب المعرفة الأخلاقية، والقدرة على إصدار الأحكام المبرّرة والمقنّعة بشأن الموضوعات الأخلاقية، بحاجة إلى مقدّمات أخرى أيضاً. وإن من هذه المقدّمات معرفة مراحل السّيّر والسلوك، والطرق العملية لمكافحة الرذائل الأخلاقية؛ والمقدّمة الأخرى بيان الأمثلة والنماذج الناجحة في المجال الأخلاقي؛ بغية التأسّي والاقتداء بها. إن هاتين المقدّمتين يتمّ توفيرهما من طريق الدين وإرسال الأنبياء واصطفاء الأئمة وحضورهم بين الناس. وإن من المؤشّرات والأدلة الهامة على النبوة والإمامة هو تمسك من يدعي النبوة والإمامة بالقيم الأخلاقية^(٣٥).

رُوي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إنما بُعثتُ لأتممّ مكارم الأخلاق»^(٣٦). والتميم يعني البلوغ بالعمل أو المشروع إلى الغاية، والوصول به إلى نتائج المطلوبة.

وعليه فإن الهدف من إرسال النبي لم يقتصر على مجرد بيان القيم الأخلاقية، وإنما هو تحقيق هذه القيم الأخلاقية، من طريق توفير الأرضية المناسبة، ورفع جميع العقبات والموانع. إن هذا الحديث الشريف يثبت أن الأخلاق ليست مستقلة عن الدين ومقدمة عليه فحسب، بل هي أهم من الدين أيضاً؛ لأن الأخلاق تمثل الهدف والغاية، بينما الدين مجرد وسيلة وأداة موصلة إلى الأخلاق.

وإن هذه الحقيقة تستبطن بدورها أمرين آخرين:

الأول: إن الأفراد والمجتمعات المختلفة إنما تكون متديّنة بمقدار تمسكها والتزامها بالقيم الأخلاقية، والثبات عليها. وإن الفرد أو المجتمع الذي ينتهك القيم الأخلاقية باسم الدين لا يمكن أن يكون متديّناً في الأساس. وإن قرب الفرد أو المجتمع من القيم الأخلاقية هو الذي يحدّد قربه من الله، فكلما كان الفرد أقرب إلى القيم الأخلاقية كان أقرب من الله؛ لأنه يكون قد عمل على تطبيق رسالة النبي في المجتمع أكثر من غيره. إن الملاك والمعياري في التدين هي الأخلاق، وليست الهوية الشخصية، أو كثرة الصلاة والصيام^(٣٧).

الثاني: لو أن قراءة أو فهماً خاصاً للدين أدّى بالفرد أو المجتمع الديني إلى الابتعاد عن الأخلاق فإن بطلان هذه الفهم سيكون واضحاً وضوح الشمس في رابعة النهار، أي إنه لكي نثبت بطلان قراءة أو فهم خاص للدين يكفي أن نثبت أن هذه القراءة تبعد الفرد أو المجتمع الديني عن الأخلاق؛ وذلك لأنها تعارض الهدف من بعثة النبي الذي هو عبارة عن تحقيق وتطبيق القيم الأخلاقية وتجسيدها على أرض الواقع. إن القراءة الدينية التي تبعد الفرد عن الأخلاق، وإن الفهم الديني الذي يؤدي بالإنسان إلى انتهاك عقله، وسحق وجدانه الأخلاقي، وتجاهل القيم الأخلاقية، ليس ديناً، بل هو دكانٌ لبيع الأفيون.

١٠. الله بوصفه شاهداً مثالياً —

إن أهمّ مدد يقدمه الدين إلى الأخلاق يكمن في وفائه بتسمية الحسّ والشعور الأخلاقي لدى الإنسان؛ فإن التعاليم الدينية في حقل الصفات الإلهية، وكذلك التقرب

إليه من خلال العبادة وأداء الطاعة، يُنمّي الحسّ الأخلاقي لدى الإنسان، ويُجدرّ معرفته ورؤيته الأخلاقية. إن الأحكام الأخلاقية إنما هي - في واقع الأمر - الأحكام الصادرة عن الشاهد المثالي. ومن أهمّ خصائص الشاهد المثالي ما يلي:

١. مطّلع بالمقدار الكافي^(٣٨)، بمعنى أنه على دراية بالوقائع المرتبة بنحو ما، والتي يكون لها دخل في الحكم الأخلاقي.
٢. يتمتّع بالتجربة والبصيرة الأخلاقية والحكمة العملية.
٣. يتحلّى بالإنصاف والحياد، بمعنى أن مصالحه الشخصية لا تؤثر في أحكامه.

٤. يتّصف بالرحمة والعطف، ويتمنّى الخير للآخرين.

٥. يتّصف بالصدق والأمانة، وعدم الكذب والاحتيال.

إن الحكم الذي يُصدره الموجود المتّصف بهذه الصفات والخصائص يُعتبر من الناحية الأخلاقية حكم الأخلاق. وإن الصورة التي يقدّمها الدين عن الله، ويرسمها في أذهاننا، تتّصف بالحدّ الأعلى من هذه الخصائص. وعليه فإن الله شاهدٌ مثالي، ولا بُدّ من الرجوع إليه لمعرفة الحكم الأخلاقي. إن الشاهد المثالي يمثل «جهة» أو «منزلة» أو «مقاماً»، وإن الذي يتمتّع بصلاحيّة إصدار الأحكام الأخلاقية هو الذي يتمتّع بخصائص الشاهد المثالي، وينظر إلى الموضوع من الزاوية الأخلاقية، بمعنى أن الشرط في كون الحكم الأخلاقي مبرراً ومقنعاً هو أن يصدر عن مثل هذا المقام، ومن مثل هذه الجهة. ولذلك فإن الشاهد المثالي ليس هو الله فقط، بل يمكن لجميع أفراد البشر - الصالح منهم والطالح، والمؤمن والكافر - أن يقفوا يوم القيامة في موقف الشاهد المثالي، وأن يُصدروا أحكامهم على أعمالهم وتصرفاتهم بأنفسهم، وتكون أحكامهم مقبولة من قبل الله؛ لأن هذه الأحكام ستكون مساويةً لأحكام الله^(٣٩). وفي هذه الدنيا يختلف الناس من حيث الدرجات، تبعاً لاختلافهم في البعد والقرب من الشاهد المثالي. ويُعتبر الأنبياء والأئمّة في مرتبة القديسين، وهم الأقرب من بين سائر الناس إلى الشاهد المثالي، ولذلك فإن الحكم الذي يُصدرونه من الزاوية الأخلاقية يُعتبر مبرراً ومقنعاً ومعتبراً.

وعلى أيّ حال حيث إن الله شاهدٌ مثالي فإن المرء عندما يقترب منه يكون قريباً من الشاهد المثالي. وإن هذا القرب يؤديّ به إلى الاستفادة الأكبر من صفات وخصائص الشاهد المثالي. إن الحكم الأخلاقي هو الحكم الذي يصدره الشاهد المثالي من الزاوية الأخلاقية، وإن القرب من الشاهد المثالي يؤديّ بالفرد إلى تكوين قراءٍ وفهم أفضل وأعمق للأحكام الأخلاقية. وإن العبادة الموحّدة لله تحرّر الإنسان من شرور الأوثان الباطنية والخارجية، والوثن لا يعدو أن يكون هو الشخص أو الشيء الذي يفرض إرادته وهيمنته على الإنسان من داخله أو من خارجه، ويدعوه إلى انتهاك القيم الأخلاقية، ونقض أحكام الشاهد المثالي، وبعبارة أفضل: إن الإنسان يُصاب بالخلل في الفهم والبصيرة الأخلاقية، فيُضللّ الوثن، ويُزيّن له سوء عمله، ويُحسن له شرور أفعاله، ويدفعه إلى التضحية بالحقّ والحقيقة على مذبح المصالح والمنافع الشخصية. إن الجهة السلبية من التوحيد تعني نفي الطاعة لغير الله، وهو المفهوم الذي يتجلّى في عبارة «لا إله»، وهي الجهة التي توازي في أهميتها الناحية الإثباتية فيها، وهي عبادة الله وإطاعته، المتمثلة بعبارة: «إلا الله». ومن خلال سلب عبادة غير الله يتحرّر الإنسان من الحدود والقيود التي تحول دون بصيرته ورؤيته الأخلاقية، ومن خلال القرب من الله تغدو أحكامه أكثر أخلاقية.

ولكنّ تحقق هذا الأمر المطلوب والمنشود يتوقّف - بطبيعة الحال - على شرطٍ هام، وهو أن يكون الإله المشرّع تابعاً للقيم الأخلاقية. إن عبادة هذا الإله تجعل العابد منحازاً إلى المشهد الأخلاقي، وأن يزدهر شعوره الأخلاقي، ويتحلّى بالبصيرة والمعرفة الأخلاقية. وأما إذا كان معبود الإنسان إلهاً مُستبدّاً ومنتقماً وقاسياً وعضوباً، بحيث يحقّ له نقض القيم الأخلاقية، فإن عبادته ستعطي نتائج معكوسة، بمعنى أنها لن تؤديّ إلى عدم ازدهار الشعور أو الوجدان الأخلاقي عنده فحسب، ولن تبعده عن القرب من الشاهد المثالي فحسب، بل ستؤدي أيضاً إلى قتل وجدانه الأخلاقي، وتعمي شعوره الأخلاقي، وتحرفه عن مساره، وتحوّله إلى أخطر الحيوانات افتراساً ودموية على وجه البسيطة؛ إذ سيغدو حيواناً كاسراً يرتكب أبشع الفظائع والجرائم باسم الله، ويقصد التقرب منه، وبنية تطبيق أحكامه وأوامره. وعليه فإن مجرد عبادة الله

لا تكفي للاتصاف بالصفات الأخلاقية والثبات عليها، بل لا بُدَّ من النظر إلى ماهية الإله الذي يعبد الشخص أيضاً. فإن إله الأصولي المتطرف أصولي متطرف أيضاً، وإن إله المستبد مستبد أيضاً.

ومن جهةٍ أخرى فإن الدين عندما يعلمنا أننا في بقعة ضوء الله ورؤيته، وأن الله مشرف على أعمالنا وشاهد علينا، وأنه سيحاسبنا على ما يصدر عنا، فإن ذلك يجب أن لا يفهم بأن الله يترصدنا، ويتسقط أعمالنا الحسنة والسيئة، وأنه يسجلها علينا ليؤاخذنا أو يكافئنا عليها فقط، بل إن المعنى الأهم والأعمق لذلك هو أن على الإنسان؛ لكي يتعرف على الحسن والقبيح من الأفعال، أن يراجع الله، وأن يطلب منه الدليل على تبرير العمل. إن حاجة الإنسان إلى الهداية الأخلاقية للشاهد المثالي تسبق العمل، وتكون مقارنة للحظة اتخاذ القرار ومباشرة العمل، أكثر من حاجته إليها بعد الفراغ من العمل لو خراب البصيرة^(٤١). وعليه إذا كان الدين يأمر الإنسان بأن يعمل على تحصيل مرضاة الله في جميع الأفعال والأعمال فإن ذلك يعني أن الإنسان مكلف من الناحية الدينية بالرجوع إلى الله بوصفه شاهداً مثالياً قبل أن يقدم على ممارسة أي عمل، ويلاحظ ما هو حكمه الأخلاقي بشأن ذلك العمل. وإن معنى الحديث القائل: «تخلّقوا بأخلاق الله»^(٤١)، وما جاء في القرآن: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ (الحمد: ٦)، ليس شيئاً غير هذا المعنى.

إلا أن الرجوع إلى الله لتشخيص الحكم والواجب الأخلاقي - بطبيعة الحال - لا يعني الرجوع إلى الفقه؛ لأن إله الأخلاق هو غير إله الفقه. وإن الرجوع إلى إله الأخلاق يتم من خلال العقل، والوجدان الأخلاقي يمثل صوت الله وصدى حكمه في صقع الضمير الإنساني. إن العقل على حدّ تعبير بعض الروايات هو «الحجّة الباطنية»، وإن حكم الله الأخلاقي يتمّ إبلاغه إلى الإنسان عبر هذا النبيّ الباطني^(٤٢). ولو أن الإنسان لم يستجب لنداء هذا النبيّ الكامن في باطنه، ولم يلبّ دعوته، فإن الأنبياء الظاهريين لن يجدوه نفعاً، بمعنى أنه إما أن يتجاهل أقوالهم وتعاليمهم، أو أنه لن يفهمها بالشكل الصحيح، وعليه سيحصل من خلال أتباعه للأنبياء الظاهريين على نتائج معكوسة^(٤٣).

علينا الاستماع إلى الحكم الأخلاقي من خلال صوت العقل والوجدان، لا من طريق الفقه والنصوص الفقهية. إن الأحكام الفقهية هي في حقيقتها إجاباتٌ على أسئلة تتعلق بالأحكام الشرعية، والحكم الشرعي هو غير الحكم الأخلاقي؛ لاختلاف المشهد الأخلاقي عن المشهد الفقهي. إن الأحكام الفقهية تنبثق عن إرادة الإله المشرِّع، في حين أن الأحكام الأخلاقية مقدَّمة على إرادة الإله المشرِّع، وإن إرادة الإله المشرِّع تابعة لها، وليس العكس^(٤٤).

والحقيقة أن من أهم نقاط ضعف الفقه التقليدي الراهن نقطتين؛ إذ في هذا

الفقه:

١- تنقطع صلة وصف الله بالمشرِّعية عن بعض صفاته الأخرى، من قبيل: صفة العدالة، والحكمة، حيث تستند شارعيته إلى مالكيته وخالقيته وعلمه للغيب فحَسَب، في حين أن هذا الفهم عن الله تعالى يجعل بالإمكان تبرير نسبة كلِّ فعلٍ غير أخلاقي أو مناقض للأخلاق إلى الله تعالى من الناحية الشرعية.

٢- تتخفُّض «الحكمة العملية» إلى مستوى «التفكير المصلحي»، ويتم استبدال «الإله الحكيم» بـ «الإله المصلحي». ولذلك فإن الحقَّ في هذا الإطار يكون تابعاً للمصلحة، وبدلاً من انتزاع التكاليف من الحقوق سوف تنتزع من المصالح والمفاسد. وعلى أيِّ حال إذا كان الهدف من الدين والتدين التقرب من الله المتَّصف بالصفات والمؤهلات اللازمة والضرورية لإصدار الأحكام الأخلاقية وجب أن تكون إحدى أهم ثمار التدين هي زيادة المنسوب الأخلاقي لدى الإنسان على مرِّ الأيام، ويكتسب صلاحية أكبر لإدراك وإصدار الحكم الأخلاقي، وتغدو بصيرته الأخلاقية أقوى يوماً بعد يوم، ويصبح حكمه أكثر أخلاقية. وهذا يُعدُّ إحدى أهم الخدمات التي يقدمها الدين في حقل الأخلاق، ولنغضَّ الطرف عن أن تدين الذين لا يمتلكون فهماً صحيحاً سيؤدي بهم إلى البُعد عن الله تعالى، وتبعاً لذلك سوف يفقدون القدرة على إدراك وإصدار الحكم الأخلاقي^(٤٥).

١١. ضبط وتعديل النزعة الأنوية —

إن من أهمِّ الأشياء الأخرى، وأكثرها تأثيراً في حقل الأخلاق، السيطرة على

النزعة الأنوية^(٤٦) والأنانية^(٤٧) وتعديلها. تُعدّ النزعة الأنوية والأنانية من آفات الأخلاق، ولربما كانت من أهمّ الموانع أمام التمسك بالقيم الأخلاقية. إن قيم الأخلاق الاجتماعية هي قيم إثارية^(٤٨)، حيث إنها تعمل على حفظ قيم وحقوق ومصالح الآخرين، وتشتمل على الإيثار والتضحية، أو في الحد الأدنى غض الطرف عن المصالح الشخصية العابرة.

ومن ناحية أخرى فإن النزعة الأنوية والأنانية من الدوافع المتأصلة في وجود الإنسان. ويذهب بعض علماء النفس الأخلاقي إلى الاعتقاد بأن حبّ الذات وصيانة الذات من التجدر والعمق في وجود الإنسان بحيث «يوجد تحت كل إيثار استئثار». وبطبيعة الحال هناك من علماء النفس وفلاسفة الأخلاق من يعتقد بأن الإنسان يتصف أيضاً بالنزعة الإيثارية وحبّ الآخرين، وإن هذه الدوافع هي في الحد الأدنى متجدرة وقوية في وجودنا بمقدار ما للدوافع الأنوية والأنانية من القوة والتجدر.

إن النزعة الأنوية والأنانية لا تحول دون إدراك وتشخيص المرء لوظائفه ومسؤولياته الأخلاقية تجاه الآخرين في مقام العمل بالقيم الأخلاقية فحسب، بل إنها تحول دون ذلك حتى في مقام العلم بهذه القيم أيضاً. كما أن النزعة الأنوية تظهر أحياناً على شكل نظرية في حقل العقلانية العملية أيضاً. إن القائلين بهذه النظرية يعتقدون بأن العقل العملي يريد منا أن نسعى على الدوام إلى تحصيل مصالحنا الشخصية. من هنا فإن التمسك بالقيم الأخلاقية يحتاج إلى دليل يُبرر هذا الأمر من الناحية العقلانية، ويجعل السؤال القائل: «لماذا يجب علينا الاتصاف بالأخلاق؟» سؤالاً معقولاً^(٤٩).

من هنا يسعى بعض فلاسفة الأخلاق إلى القول بأن مراعاة القيم الأخلاقية تعود بالمصلحة الشخصية للفاعل على المدى البعيد، ولذلك فإن الأخلاق تتسجم مع العقلانية المصلحية والأنوية. وهذا هو ما يقوم عليه المذهب التعاقدية^(٥٠) في الأخلاق المعيارية.

وتذهب جماعة أخرى من فلاسفة الأخلاق - ممن هم في الغالب من أتباع (كأنت) - إلى الاعتقاد بأن القيم الأخلاقية في حدّ ذاتها جزء من معايير وملاكات

العقل العملي، وتكون عند التعارض مع المعايير الأخرى مقدّمة عليها. وبالتالي فإن فلاسفة من أمثال (سيتشويك) يذهبون إلى ادعاء الثنائية الفلسفية^(٥١) في ما يتعلّق بالعقل العملي، وتكافؤ أحكام العقل الأنوي والمصلحي، والعقل الأخلاقي والإيثاري. وعلى أيّ حال ممّا لا شكّ فيه أن «العقل الأخلاقي» لدى أكثر الناس ليس بالقوّة التي يمكن للإنسان أن يلجأ إليها لمقاومة مطالبات «العقل الأنوي»، أو الأهواء والرغبات الأنانيّة والنفسيّة، وأن مجرد معرفة القيم والمعايير الأخلاقية والاعتقاد بها لا يكفي لتحريكه نحو العمل. ولذلك فإن التمسك بالقيم الأخلاقية والقيام بالوظائف والمسؤوليات الأخلاقية عند أغلب الناس رهناً بدوافع غير أخلاقية، ومن النادر جداً أن يكون هناك أناس يتبعون الضرورات والمحظورات الأخلاقية بداعي «الشعور بالمسؤولية»، والاعتبار بنتائج العمل.

من هنا يمكن للدين أن يلعب دوراً هاماً في تمسك الناس بالقيم الأخلاقية. إن التعاليم الدينية تعمل لحلّ هذه المشكلة ضمن أربع مراحل في الحد الأدنى، أو على أربعة أشكال مختلفة على النحو التالي:

١- إن الدين بالدرجة الأولى يعلم الإنسان بأن عالم الوجود يحتوي على نظم أخلاقي، بالإضافة إلى ما يشتمل عليه من النظم الطبيعي والعلمي^(٥٢). لا شكّ في أن الذي يؤمن بوجود النظم الأخلاقي في العالم، ويعلم أن نتيجة أفعاله الحسنة والقيحة سوف ترتدّ إليه، سوف يتغاضى بسهولة عن مصالحه العابرة وقصيرة الأمد؛ لعلمه بأن الإيثار والتضحية وخدمة الناس والتمسك بالقيم الأخلاقية ورعاية حقوق الآخرين تأتي في إطار مصالحه الشخصية على المدى الطويل، وإن التزامه الأخلاقي لن يعود بأيّ ضرر على مصالحه الشخصية. وعليه فإن النظام الأخلاقي في العالم، الذي يمثل أحد التعاليم الرئيسيّة والأساسية في الأديان، يلعب دوراً هاماً في السيطرة على النزعة الأنوية، وتعديلها، وتمسك المتدينين والتزامهم العملي بالقيم الأخلاقية.

٢- إن الدين يعلم الإنسان بأن لعالم الوجود حاكماً ومديراً يعلم بكلّ شيء، ولا يمكن إخفاء شيء عنه أبداً. إن إله الدين مُشرفٌ على أعمال الناس، ويراقب أفعالهم الحسنة والسيئة، وتصدر عنه ردود أفعال تجاه كلّ ما يصدر عنهم من الأعمال، وإنهم

مسؤولون أمامه، وعليهم أن يعتبروه على الدوام مراقباً لأفعالهم وأقوالهم، وأن يسعوا إلى كَسْبِ مرضاته، وأن يتجنبوا غضبه وسخطه، وأن يخشوا من انتقامه وعقوبته، وأن يرجوا فضله ورحمته. وعليه فإن الإيمان والاعتقاد بالإله الذي يتحلّى بهذه الصفات سيلعب دوراً هاماً في رعاية القيم الأخلاقية من قبل المؤمنين.

٣- إن الدين يسعى إلى تحويل النزعة الأنوية الضيقة والسطحية والدينيوية إلى نزعة أنوية بصيرة وثاقبة وأخروية. إن التعاليم الدينية؛ من خلال إدخال الحياة الأخروية في حسابات الإنسان ومعادلاته، تعلّمه أن ما يتحمّله من الرياضات، وما يقوم به من الإيثار والتضحية، وما يكابده من العنت والصعوبات والمشاقّ والآلام والمحنّ والحرمان؛ بسبب التشبّث بأهداب الأخلاق والمحافظة عليها في هذه الدنيا، سيعوّض له في عالم الآخرة أضعافاً من الحسنات مضاعفة، وأن عليه أن لا ينظّم سلوكه وعلاقته مع الآخرين على مجرد الحسابات العابرة والوقتية والدينيوية الزائلة. إن الدين هنا يعمل على توسيع أفق الإنسان، وبذلك يُحفّزه ويدعوه إلى التضحية بمصالحه الدينيوية الزائلة؛ من أجل مصالحة الأخروية الباقية^(٥٣).

٤- إن الدين يسعى من خلال تزكية وتهذيب النفس إلى اجتثاث أساس الأنانية والعُجْب والنرجسية، وإلى إحلال «الله» محلّ «الأنا». إن التعاليم الدينية في حقل علم النفس الأخلاقي تؤكد بشدّة على النية والدافع لدى الفاعل^(٥٤). وربما أمكن القول بأن إخلاص النية في العمل يشكّل أهمّ القيم الدينية. إن المخلص هو الذي يريد الله لأجل الله، لا لأجل مطامعه وأهدافه الشخصية. وإن مثل هذا الشخص عند اتخاذ القرار بفعل شيءٍ لا ينظر إلى مجرد مصلحته الخاصة، وتكفي لتحفيزه الخصوصية والقيمة الكامنة في ذات العمل^(٥٥). إن النية الأخلاقية الخالصة إنما تحرك الأحرار الذين تخلّصوا من سلاسل وقيود التفكير بنتائج الربح والخسارة، والخوف والطمع، وأخذوا يعبدون الله؛ لأنهم وجدوه أهلاً للعبادة، وليس من أجل الفوز بالجنة أو الخلاص من النار^(٥٦).

وعلى أيّ حال فإن الدين من خلال تعليم الفرد مراحل السير والسلوك يرشده إلى كيفية التحرّر من رِبْقَةِ النفس الأمارة. التي تمثّل من الناحية الدينية مصدر جميع

الشُرور والآفات والمفاسد الأخلاقية .، وكيف يعمل على إحياء وإنعاش وجدانه الإنساني والأخلاقي، وكيف يعمل على تهذيب وتزكية قدرته على إصدار الأحكام الأخلاقية. وهذا شيء قلّمنا نجده في علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق العلمانية؛ فإن علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق العلمانية تنظر في الغالب إلى الأخلاق الاجتماعية، وتتحدّث عن أساليب المعرفة، وتبرير الحقوق والمسؤوليات الأخلاقية. إلا أنّه للتغلب على الموانع الأخلاقية الداخلية والخارجية، وإذا أردنا تجاوز العقبات الماثلة في طريق الحياة الأخلاقية، فإننا على المستوى العملي سوف نحتاج إلى شيء أكثر من ذلك. إن اكتساب الفضائل الأخلاقية واجتثاث الرذائل الأخلاقية من وجودنا، وكذلك تزكية وتهذيب النفس، تحتاج إلى شروط ومقدّمات وتعاليم أخرى، لا يمكن للإنسان أن يحصل عليها من غير الدين.

إن فلسفة الأخلاق الحديثة تعلّمنا كيف نعمل على احترام الكرامة الإنسانية للآخرين، وأن نراعي حقوقهم، وأن ننظر إليهم بوصفهم من الغايات، لا بوصفهم وسائل وأدوات. علينا أن نعلم أننا مسؤولون حتّى عن أنفسنا أيضاً، فلا تقتصر مسؤوليتنا على الآخرين فقط، فلا يحقّ لنا الإضرار بأنفسنا، وإلحاق الظلم بها. إن مفهوم «ظلم النفس» يعدّ واحداً من المفاهيم الدينية الهامة. إن التأكيد على الحقوق والحريّات الفردية في المجتمعات الحديثة توسّع وتفاقم من هذا التصرّو الخاطئ القائل بأنه إما أن لا يوجد شيء باسم الأخلاق الفردية، أو أن قيّم الأخلاق الفردية إنما تعكس الميول والأذواق والعقائد الشخصية للأفراد. وعلى أيّ حال فإن تقدير سلوك الأفراد في الدائرة الخاصّة، وفي اختيار أسلوب الحياة، ليس عرضةً للنقد والتقييم العقلاني والأخلاقي. إن الكثير من الأفراد يوسّعون من دائرة التحرّر من قيود الإلجاء والضغط الخارجي، لتشمل حتى التحرّر من العقل والأخلاق أيضاً.

إن الإنسان حرٌّ في اختيار أسلوب حياته، بمعنى أنه لا يحقّ للآخرين أن يفرضوا عليه نموذج الحياة المقبول عندهم، لا بمعنى عدم وجود أيّ معيار عقلائي لتقييم مختلف نماذج الحياة، وأن هذه النماذج متساوية ومتكافئة من الناحية الأخلاقية، ولا تنقسم إلى الحسنة والقيّحة والصائبة والخاطئة. إن الإنسان في الوقت الذي يتّصف

بالحرية يتّصف بالمسؤولية أيضاً. وإن مسؤوليته العقلانية والأخلاقية تقتضي منه أن يقارن بين مختلف نماذج الحياة، وأن يسعى بجدّ وصدق للعثور على أفضل وأنسب نماذج الحياة، وأن يعمل على تنظيم حياته على أساس ذلك النموذج.

١٢. تأكيد الدين على أهمية العقل والعقلانية والأخلاق —

يمكن لنا أن نعثر في القرآن الكريم على الكثير من الآيات التي تدلّ، صراحةً وتبويهاً، على أهميّة العقل والعقلانية بشكلٍ عام، وعلى الخصوص العقل والعقلانية الأخلاقية. وسنكتفي هنا بذكر بعض الأمثلة:

- ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ١٩٧).

- ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ١٠٠).

- ﴿اتَّامِرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ ثَمَلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾

(البقرة: ٤٤).

- ﴿وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٧٣).

- ﴿كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: ٢٤٢).

- ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهُمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾

(الأنعام: ٣٢).

- ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ٢)^(٥٧).

- ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف: ١٠٩).

- ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا

تَعْقِلُونَ﴾ (القصص: ٦٠).

- ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠).

- ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ

آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: ١٧٠).

- ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الأنفال: ٢٢).

- ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾

(يونس: ١٠٠).

- ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦).

- ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الحجرات: ٤).

وأما بشأن بعض الروايات الواردة في النصوص الروائية الشيعية في هذا الشأن

فهي:

- «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ؛ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ...؛ وَيُثِيرُوا لَهُمْ

دَفَائِنَ الْعُقُولِ»^(٥٨).

- «...وَلَا يَغْنُشُ الْعَقْلُ مَنْ اسْتَنْصَحَهُ»^(٥٩).

- «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَأَقْبِلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ،

ثُمَّ قَالَ: وَعِزَّتِي وَجَلَالِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ»^(٦٠).

- «قَوْمُ الْمَرْءِ عَقْلُهُ»^(٦١).

- «لَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ»^(٦٢).

- «لَيْسَ بَيْنَ الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ إِلَّا قَلَّةُ الْعَقْلِ»^(٦٣).

- «الِدِّينُ لَا يُصْلِحُهُ إِلَّا الْعَقْلُ»^(٦٤).

- «دَعَامَةُ الْإِسْلَامِ الْعَقْلُ»^(٦٥).

- «مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ»^(٦٦).

- «فَنَوْمُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سَهَرِ الْجَاهِلِ»^(٦٧).

- «وَلَا بَلَّغَ جَمِيعُ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ مَا بَلَغَ الْعَاقِلُ»^(٦٨).

- «يَا هِشَامُ، كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَقُولُ: مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْءٍ أَفْضَلَ مِنْ

الْعَقْلِ»^(٦٩).

- «يَا هِشَامُ، لَا دِينَ لِمَنْ لَا مَرْوَةَ لَهُ»^(٧٠).

- «الْعَقْلُ دَلِيلُ الْمُؤْمِنِ»^(٧١).

- «مَا بَعَثَ اللَّهُ نَبِيًّا قَطَّ إِلَّا عَاقِلًا»^(٧٢).

- «مَا اسْتَخْلَفَ دَاوُودَ سَلِيمَانَ حَتَّى اخْتَبَرَ عَقْلَهُ»^(٧٣).

- «يَا مُفَضَّلُ، لَا يُفْلِحُ مَنْ لَا يَعْقِلُ»^(٧٤).

- «لَا مَالَ أَعُودُ مِنَ الْعَقْلِ»^(٧٥).

- «إِذَا رَأَيْتُمْ الرَّجُلَ كَثِيرَ الصَّلَاةِ كَثِيرَ الصِّيَامِ فَلَا تُبَاهُوا بِهِ حَتَّى تَنْظُرُوا كَيْفَ

عَقْلُهُ»^(٧٦).

- عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: قُلْتُ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنَّ لِي

جَاراً كَثِيرَ الصَّلَاةِ، كَثِيرَ الصَّدَقَةِ، كَثِيرَ الْحَجِّ، لَا بَأْسَ بِهِ؟ قَالَ فَقَالَ: «يَا إِسْحَاقُ،

كَيْفَ عَقْلُهُ؟» قَالَ: قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، لَيْسَ لَهُ عَقْلٌ! قَالَ: فَقَالَ: «لَا يَرْتَفِعُ بِذَلِكَ

مِنْهُ»^(٧٧).

وعليه نرى أن هذه الشواهد والنصوص، التي لا تشكل سوى النزر القليل من الآيات والروايات الواردة في المصادر الشيعية، إنما تدلّ على أهميّة العقل والعقلانية الأخلاقية، لا على أهميّة العقل والعقلانية النظرية، ولا على أهميّة العقل والعقلانية الاقتصادية والمصلحية. وعليه فإن تعطيل العقل والعقلانية الأخلاقية بذريعة روايات من قبيل: «إن دين الله لا يُصاب بالعقول»^(٧٨)، أو حصر حجّية العقل في دائرة الأمور العقائدية وأصول الدين، لا ينافي العقل والعقلانية فحسب، بل ينافي الدين أيضاً.

١٣. كلمة أخيرة —

تناولنا خدمات وإسهامات الدين في حقل الأخلاق. وذكرنا أن الدين يقدم من خلال الطرق التالية خدمات جليلة لاتّصاف المؤمنين بالأخلاق، وثباتهم على هذه الصفة:

- ١- تصحيح رؤية الإنسان للحياة.
- ٢- بيان الصورة الغيبية والنتائج الأخروية للأعمال.
- ٣- ربط المفاهيم الأخلاقية بالمفاهيم الدينية.
- ٤- التعريف بال نماذج والأمثلة الأخلاقية.
- ٥- التأكيد على وجود النظام الأخلاقي في العالم.
- ٦- معرفة الإنسان، وتصحيح تصوير الإنسان لذاته ونفسه.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

٧. العبادة.

٨. التعليم والتربية الأخلاقية.

٩. تعريف الله بوصفه شاهداً مثالياً.

١٠. السيطرة على الأنا والنزعة الأنوية، وتعديلها.

١١. التأكيد على العقل والعقلانية والأخلاق.

إلا أن هذه الإسهامات والخدمات - على ما مرّ شرحه وبيانه - منسجمة وقابلة للجمع مع استقلال الأخلاق عن الدين، وتقدمها عليه. وإن هذه الخدمات والإسهامات لن تكون مثمرة إلا إذا تكوّن لدى المؤمنين إدراكٌ صحيح عن الله تعالى والإنسان، وتكوّن لديهم - بالإضافة إلى ذلك - تصوّر وإدراك صحيح عن العلاقة القائمة بين الدين والأخلاق في أذهانهم.

وسنتناول لاحقاً شرح وبيان نظرية الشاهد المثالي، ودوره في معرفة الوجود ومعرفة الأخلاق، بالتفصيل. كما أن هذه النظرية تشكل حلاً للمفارقة القائمة بشأن الأخلاق الدينية، وتعمل أيضاً على جسر الهوة بين «أخلاق التشريع» و«أخلاق المعرفة الدينية».

الهوامش

(١) بحار الأنوار ٦٨ : ٣٨٢.

(٢) إن أخلاق التديّن أو دور الأخلاق في مقام التديّن هو موضوع كتاب آخر لنا، نسأل الله تعالى أن يعيننا على طبعه في القريب العاجل.

(٣) ﴿يَلْمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾ (الروم: ٧).

(٤) جاء في نهج البلاغة: قال الإمام عليّ عليه السلام وقد سمع رجلاً يذمّ الدنيا: «أبها الدّامُ للدُّنيا، المغتَرُّ بغُرورها، المَخْدُوعُ بأباطيلها، اتَعَتَّرَ بالدُّنيا ثُمَّ تَذَمُّهَا؟! ... إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ صِدْقٍ لِمَنْ صَدَقَهَا، وَدَارُ عَافِيَةٍ لِمَنْ فَهَمَ عَنْهَا، وَدَارُ غِنَى لِمَنْ تَزَوَّدَ مِنْهَا، وَدَارُ مَوْعِظَةٍ لِمَنْ اتَّعَظَ بِهَا. مَسْجِدُ أَحِبَّاءِ اللَّهِ، وَمُصَلَّى مَلَائِكَةِ اللَّهِ، وَمَهَيْطُ وَحْيِ اللَّهِ، وَمَتَجَرُّ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ، اكَتَسَبُوا فِيهَا الرَّحْمَةَ، وَرِيحُوا فِيهَا الْجَنَّةَ».

(٥) «حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ». (الكافي ٢ : ١٣٠).

(٦) ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ﴾ (الملك: ٢).

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

(٧) رُوِيَ عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «الدنيا مزرعة الآخرة». (عوالي اللآلي ١: ٢٧٦)؛ وعنه أيضاً: «إن الدنيا دار ممرّ، والآخرة دار مقرّ، فخذوا من ممرّكم لمقرّكم». (بحار الأنوار ٩١: ٩٠).

(٨) ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾ (الرعد: ٢٦)؛ ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لُيْبٌ وَلَهُوَ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: ٣٢)؛ ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (القصص: ٦٠).

(٩) رُوِيَ عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «الدنيا ساعة؛ فاجعلها طاعة». (بحار الأنوار ٦٧: ٦٨).

(١٠) ﴿وَأَبْتَغِ فِي مَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (القصص: ٧٧).

(١١) في ما يتعلق باختلاف دور وآلية الأخلاق في العالم القديم والعالم الجديد انظر كتابنا: (أخلاق المعرفة الدينية).

(١٢) ولذلك فإن تخصيص حكم الغيبة على خصوص الشيعة، والقول بجواز اغتياح المخالف من أهل السنة، غير معقول، أي إنه يبدو حكماً منافياً للعقل. وإذا ورد مثل هذا الاستثناء في الروايات فلا بد أن يكون من باب جواز المقابلة بالمثل، بمعنى أن مثل هذا الحكم يختص بموردٍ يبيح فيه أهل السنة اغتياح الشيعة.

(١٣) على سبيل المثال: يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَلَا يَجْرِمُكُمْ شَتَانُ قَوْمٍ عَلَى أَنْ لَا تَعْلَمُوا أَعْرَبُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾ (المائدة: ٨)؛ ورُوِيَ عن الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة أنه قال: «التقى رئيس الأخلاق». (نهج البلاغة، قصار الحكم، الحكمة رقم: ٤١٠).

(14) cognitive.

(15) motivative.

(16) conative.

(١٧) ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً﴾ (الطلاق: ٢)؛ ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً﴾ (الأنفال: ٢٩).

(١٨) على سبيل المثال: يعرف الله تعالى النبي الأكرم ﷺ في القرآن الكريم قائلاً: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: ٢١).

(١٩) إن الشواهد والأمثلة المذكورة في النصوص الدينية على وجود النظم الأخلاقي في العالم لا تعدّ ولا تحصى. وعلى سبيل التمثيل، دون الحصر: يقول القرآن الكريم: ﴿وَلِيُخَشِ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْقِهِمْ ذُرِّيَةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَرِيداً﴾ (النساء: ٩).

(20) the problem of free-rider.

(٢١) إن لمفارقة التطفل حلاً دينياً؛ وحلاً علمانياً. أما طريقة حلّها الدينية فتكون إما عبر القول بالنظم الأخلاقي، أو عدم مرضاة الله. فعلى سبيل المثال: ورد في رواياتنا: «ملعون ملعون من ألقى كَلِّه على الناس». (الكافي ٤: ١٢). وأما طريقة حلّه العلمانية فهي عبارة عن القول بالعقلانية الأخلاقية، أو الشعور بالإيتار والتعاطف.

(٢٢) ﴿وَمَا أَبْرَأُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (يوسف: ٥٣).

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

- (٢٣) «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك». (بحار الأنوار ٦٧: ٦٤).
- (٢٤) إن النبي ﷺ بعث سرية، فلما رجعوا قال: «مرحباً بقوم قضوا الجهاد الأصغر، وبقي عليهم الجهاد الأكبر، فقيل: يا رسول الله، وما الجهاد الأكبر؟ قال: جهاد النفس». (الكافي ٥: ١٢).
- (٢٥) ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (القيامة: ٢).
- (٢٦) ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ ﴿فَالهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٧ - ٨).
- (٢٧) ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ (الإسراء: ١٤).
- (٢٨) «من كرمته عليه نفسه هانت عليه شهوته». (بحار الأنوار ٧٥: ١٤)؛ و«من هانت عليه نفسه فلا تأمن شره». (المصدر السابق ٧٢: ٣٠٠).
- (٢٩) «ما من رجل تكبر أو تجبر إلا لذلة وجدها في نفسه». (المصدر السابق ٧٠: ٢٢٥).
- (٣٠) يؤكد (كانت) في بعض تقريراته للأمر المطلق على كرامة النفس بشكل مطلق. يرى (كانت) أن الأخلاق تريد منا أن نعتبر الإنسانية فينا وفي الآخرين هي الغاية، وأن لا تقتصر على عدم استخدام الآخرين كأدوات، بل أن نمتنع عن ذلك حتى بالنسبة إلى أنفسنا.
- (٣١) ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات: ١٣)؛ ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾.
- (٣٢) قال الله تعالى بشأن الصلاة: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥).
- وقال بشأن الصيام: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣).
- وقال بشأن الحج: ﴿لَنْ يَنَالِ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَائُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ﴾ (الحج: ٣٧).
- (٣٣) «عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: قال الله: ما تحبب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وإنه ليتحبب إلي بالناقلة حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها. إذا دعاني أحبته، وإذا سألتني أعطيتته. وما ترددت في شيء أنا فاعله كترددتي في موت المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته». (بحار الأنوار ٦٧: ٢٢).
- (٣٤) إن الأسلوب الصالح لهذا الأمر هو «منهج الاعتدال الفكري» (the method of reflective equilibrium). وقد شرحنا هذا المنهج في الفصلين السابع والثامن من كتابنا (أخلاق تفكير أخلاقي)، بالتفصيل.
- (٣٥) فعلى سبيل المثال: تعتبر العدالة من أهم الشروط في الإمامة. وإن عدالة الإمام تتبلور من خلال سلوكه في التعامل مع الناس، وليست هي من الأمور الغيبية والتعبدية. قال الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة: ١٢٤).
- (٣٦) بحار الأنوار ٦٨: ٣٨٢.
- (٣٧) هناك الكثير من الموارد والشواهد والأدلة في النصوص الدينية المؤيدة لهذا المعنى. انظر على سبيل المثال: الكافي ٥: ١٢٣؛ وسائل الشيعة ١٩: ٦٩.

(٣٨) قيد «الكافي» هنا بديل عن قيد «الكامل»؛ إذ لا يشترط الاطلاع الكامل في هذا المورد على ما سيأتي.

(٣٩) يُصْرَحُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ أَنَّ الْحُكْمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَيَكُونُ صَادِرًا مِنْ قِبَلِ الْمُكَلَّفِينَ أَنْفُسِهِمْ: ﴿أَفْرَأَ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ (الإسراء: ١٤).

(٤٠) مثل يُضْرَبُ لِفَوَاتِ الْأَوَانِ، وعدم التمكن من تدارك الفاسد من الأمور وإصلاحه. (المعرب).

(٤١) بحار الأنوار ٥٨: ١٢٩.

(٤٢) قال الله في القرآن: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ♦ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٧ - ٨). يعبر

بعض العرفاء والصوفيين عن هذا الإلهام بـ «وحي القلب»، ويتحدثون عن مفهوم: «حدثني قلبي عن ربي»، أو «فتوى القلب». إلا أنه يمكن تعميم هذا الادعاء إلى العقل أيضاً. وفي الأساس فإن «القلب» هو الاسم الآخر لـ «العقل». قال الله تعالى في القرآن: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ (الحج: ٤٦)، وقال أيضاً: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ (محمد: ٢٤).

وإن التدبّر أو التعمّق (reflection) من أهم الأنشطة التي يمارسها العقل. وعليه فإن عبارة «حدثني قلبي عن ربي» هي عين عبارة «حدثني عقلي عن ربي»، وإن «فتوى القلب» هي ذات «فتوى العقل»، وإن الروايات والأحاديث التي يحصل عليها الإنسان من هذه القناة تبيّن له «شريعة العقل». تروي مصادر أهل السنة عن النبي الأكرم أنه قال لـ (وابصة بن معبد الأسدي): «استفتت قلبك، وإن أفتوك وإن أفتوك وإن أفتوك». (الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ١٨ - ١٩، كتاب العلم، الباب الثاني).

(٤٣) قال الله تعالى: ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾ (الإسراء: ٨٢). إن الدافع الصحيح والنية السليمة في فهم الدين وأتباعه هو الذي ينبثق عن العقل، أو الذي لا ينقض المعايير العقلانية في الحد الأدنى.

(٤٤) إن الرجوع إلى العقل والوجدان في حقل الأخلاق لا يعني الاستغناء عن التعاليم الأخلاقية للوحي. إلا أن المهم في البين هو كيف نستفيد من هذه التعاليم؟ هذا ما سوف نتناوله بمزيد من البحث لاحقاً.

(٤٥) انظر مزيداً من الشرح والتفصيل بشأن نظرية الشاهد المثالي في بحثٍ قادم.

(46) egoism.

(47) selfishness.

(48) altruism.

(٤٩) يقال في الإلهيات والكلام الإسلامي؛ لإثبات وجوب معرفة واعتناق الدين وأتباع الأوامر والتعاليم الدينية: إن كلاً من «جلب المنفعة» و«دفع الضرر المحتمل» واجبٌ بحكم العقل. وهذا العقل هو ذاته العقل المحافظ، والذي يتمتع ببعد النظر، والذي عمد العرفاء إلى نقده وتوجيه اللوم إليه. وهؤلاء عندما يتحدثون عن التقابل بين العقل والعشق، وعدم معقولية العشق، يريدون هذا النوع من العقل. وعلى أساس حسابات هذا العقل يعدّ العشق عين الغباء والجنون.

(50) contractarianism.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

(٥١) (dualism): الثنائية أو الثنوية نظرية شاعت بين فلاسفة الغرب منذ القدم بشأن ثنائية الروح والمادة، والداخل والخارج، والعقل والحس، والوحدة والتعدد، والفرد والجمع، وهكذا. وعليه فإن الثنائية أو الثنوية مذهب فلسفي يقول بأن الكون خاضع لمبدأين متعارضين. (المعرب).

(٥٢) على سبيل المثال: نقرأ في مستهل دعاء كميل: «اللهم اغفر لي الذنوب التي تغير النعم، اللهم اغفر لي الذنوب التي تنزل البلاء، اللهم اغفر لي الذنوب التي تحبس الدعاء».

(٥٣) يجب الالتفات - بطبيعة الحال - إلى أن الذين يتمسكون بالقيم الأخلاقية؛ بدافع الخوف من العقاب أو الطمع بالثواب، إنما يتبعون الأخلاق المصلحية والأنوية، التي هي أخلاق الطبقة الوسطى (من العبيد والتجار). أما أخلاق الكاملين أو الأحرار فهي الأخلاق التي يمارسها الفرد بغض النظر عما سيحصل عليه من الثواب بسببها، أو يترتب على تركها من العقاب، وإنما يقوم بها بدافع من الواجب والمسؤولية الأخلاقية، أو إدراكه للخير وما يلحق الآخرين من النفع والخسارة، بمعنى أنه يراعي القيم الأخلاقية انطلاقاً من الشعور بالمسؤولية. إن مثل هذا الشخص متحرراً من قيود وأغلال الخوف والطمع.

(٥٤) روي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «إنما الأعمال بالنيات». (بحار الأنوار ٦٧: ٢١٠).

(٥٥) وبطبيعة الحال إن الإنسان العاقل يفكر أيضاً بمصلحته الخاصة، ولكنه ينظر إلى هذه المصلحة في إطار القيم الأخلاقية والمصالح العامة. فإذا حصل تعارض بين المصلحتين لن ينتهك حكم العقل ووجدانه الأخلاقي.

(٥٦) إن الله يستحق العبادة من الناحية الأخلاقية، بمعنى أن المرء عندما ينظر إليه من الزاوية الأخلاقية سيحكم وجدانه الأخلاقي بأن الكائن والوجود المتصف بهذه الخصائص يستحق العبادة، حتى وإن كانت هذه العبادة لا تعود بأي منفعة لصالح الشخص، ولا تبعد عنه أي ضرر. إن مثل هذا الحكم إنما يبرر العبادة من الناحية الأخلاقية، ويحفز الأحرار إلى عبادة الله تعالى. إلا أن هذا الحكم لا يستطيع تحريك الراسخين بأغلال الطمع، وقيود الربح والخسارة، إلى عبادة الله، فهؤلاء لا يمكنهم إلا أن يفكروا بالنتائج والمصالح المترتبة على العبادة، حتى تحصل لديهم الدوافع الكافية إلى القيام بالعمل. تقدم سابقاً أن أفعال الله تعالى تابعة للقيم الأخلاقية أيضاً، وأن أخلاقية الله تعني أن «الدليل المبرر» للعمل في مورده هو ذات «الدليل المحرك» نحو العمل؛ لأن الله كمال مطلق، وإن فعله لا ينطوي على أي نفع له أو ضرر عليه. وهذا النموذج يثبت أن «النزعة الأنوية الأخلاقية» غير صحيحة، كما يثبت أن العقلانية الأخلاقية غير العقلانية الأنانية والمصلحية، والتي تأخذ نتائج العمل بنظر الاعتبار.

(٥٧) إن كلمة (العربي) في هذه الآية تعني الواضح والبيّن والخالي من الإبهام والغموض والتعقيد. وقال الله تعالى في آية أخرى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ (الرعد: ٣٧).

(٥٨) نهج البلاغة، الخطبة: ١.

(٥٩) المصدر السابق، الحكمة: ٢٨١.

(٦٠) الكافي ١: ١٠.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

-
- (٦١) بحار الأنوار ١: ٩٤.
(٦٢) المصدر نفسه.
(٦٣) الكافي ١: ٢٨.
(٦٤) غرر الحكم: ٥٠.
(٦٥) مستدرك الوسائل ١: ٢١٠.
(٦٦) الكافي ١: ١٢.
(٦٧) المصدر نفسه.
(٦٨) المصدر نفسه.
(٦٩) المصدر السابق: ١٨.
(٧٠) المصدر السابق: ١٩.
(٧١) المصدر السابق: ٢٥.
(٧٢) بحار الأنوار ١١: ٥٥.
(٧٣) المصدر نفسه.
(٧٤) الكافي ١: ٢٦.
(٧٥) المصدر السابق: ٢٥ - ٢٦.
(٧٦) المصدر السابق: ٢٦.
(٧٧) المصدر السابق: ٢٤.
(٧٨) بحار الأنوار ٢: ٣٠٣.

قاعدة بسيط الحقيقة

شرح المفهوم والأسس الفلسفية

الشيخ محسن القمي (*)
ترجمة: الشيخ فضيل الجزائري

١. مقدمة

يعدّ البحث عن صفات الله تعالى أهمّ مسائل الإلهيات بالمعنى الأخص^(١)، بعد مسألة إثبات وجود الحقّ تعالى. وإذا استثنينا المدرسة التي تبنت (التعطيل) في صفات الحقّ تعالى، ونفت أنّ يكون للعقل الإنساني القدرة على الخوض في هاته الأبحاث، نجد العلماء الإسلاميين يعتقدون أنّ (العقل)، الذي يمثّل (موهبة إلهية) و(قبساً سماوياً)، يقدر على الولوج إلى (عالم الملكوت)، ويحيط بما ينطوي عليه هذا العالم العظيم من جمال وبهاء، من دون أن يسقط في حبال (التشبيه). ونجد أيضاً (الفطرة الإنسانية) تتمتع إلى حدّ ما بهذه النعمة أيضاً، أي نعمة الاتصال بـ (الحقيقة المطلقة) و(الكمال اللانهائي).

والطرق المتبعة للوصول إلى هذا الهدف متنوّعة ومتعدّدة؛ فهناك من أتبع طريقة تتمثّل في معالجة كل صفة على حدة، وإقامة البرهان عليها؛ وثمة من ارتكز على برهان يثبت به المسألة بطريقة كلية، ثم يتناول بالتحقيق مصاديق المسألة وصغرياتها. وأشهر الأدلة التي أقيمت في هذا الحقل المعرفي (الإلهيات) عبارة عن: أ. (برهان الفطرة)؛ ب. (برهان العلة الفاعلية)؛ ج. (برهان العلة الغائية)؛ د. (برهان الذات

(*) باحث في مجال الفلسفة والعرفان.

المطلقة)؛ هـ - (برهان بسيط الحقيقة).

٢. قاعدة بسيط الحقيقة —

يتشكّل التدليل على أنّ «واجب الوجود ينطوي على جميع الكمالات» من:

- ١- صغرى: كلّ هوية يمكن أن يسلب عنها شيء متكوّنة من إيجابٍ وسلب.
- ٢- وكلّ متكوّن من إيجابٍ وسلب فهو مركّب.
- ٣- النتيجة: كلّ هوية يمكن أن يسلب عنها شيء هي مركّبة.

وبتطبيقنا قاعدة (عكس النقيض) على هذه النتيجة نحصل على نتيجة جديدة هي (ما ليس بمركّب لا يمكن أن يسلب عنه شيء)، أي لا يمكن أن يسلب عنه أيّ كمال وجودي.

وإذا وضعنا النتيجة الجديدة كبرى في قياسٍ آخر نصيغه كما يلي:

- ١- صغرى: واجب الوجود بسيطٌ وخالٍ عن كلّ تركيبٍ، حتى عن التركيب من الوجود والعدم.

٢- كبرى: وكلّ أمرٍ بسيطٍ بالبساطة الحقيقية لا يسلب عنه أيّ كمالٍ وجودي. من المقدمتين أعلاه نحصل على النتيجة التالية: (واجب الوجود لا يمكن أن يسلب عنه أيّ كمالٍ وجودي). وبالتالي (واجب الوجود لا يمكن أن يسلب عنه أمر وجودي، فهو كلّ الأشياء)^(٢). وإذا أمكن سلب شيء عنه فهو يتشكّل من (إيجاب) يتمثّل في ثبوت ذاته المقدّسة لذاته، ومن (سلب) يتمثّل في نفي الغير عنه تعالى، الأمر الذي لا ينسجم مع بساطته المطلقة. وبناءً على هذا لا يمكن أن يسلب شيء من الأشياء عنه تعالى، وكلّ (كمالٍ متحقّق) في دار الوجود، مثل: (العلم)، و(القدرة)، و...، فهو واجدٌ له بنحوٍ أعلى وأشرف، ويحمل عليه بطريقة تناسبه ذاته المقدّسة^(٣).

٣. مكانة القاعدة في الإلهيات بالمعنى الأخصّ —

إنّ أوّل مسألةٍ تطرح في الإلهيات بالمعنى الأخصّ هي مسألة (إثبات واجب الوجود)، ثم تأتي بعدها (وحدانية) الذات المقدّسة، كما صنع ذلك (الشيخ الرئيس)،

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

حيث قدّم (بحث التوحيد) على بحث نفي الماهية، أي البساطة، عن الذات المقدّسة^(٤). وتبعه في ذلك (صدر المتألّهين) في كتابه الشريف (الأسفار)، لكنّه في كتابه الآخر (المبدأ والمعاد) قدّم مسألة (بساطة الواجب) على مسألة (الوحدانية)^(٥). وسار على هذا المنوال الشيخ (جوادى الآملى): **أولاً**: إنّ النسق الصناعي يوجب تقديم النزاهة الدخلانية على النزاهة البرانية؛ **وثانياً**: لما كانت قاعدة «بسيط الحقيقة» تمثل أحد المبادئ التصديقية لمسألة التوحيد فيجب أن تطرح قبل مسألة التوحيد.

٤. بسيط الحقيقة كل الأشياء والأسماء الإلهية —

تشكّل قاعدة (بسيط الحقيقة)، في نظر (صدر المتألّهين)، أساساً لكثير من المعارف الإلهية، لكنّه يُرجع القاعدة في تفسيره لآية الكرسي المباركة إلى اسمين من أسماء الله الحسنى، وهما: **الحيّ**؛ **والقيّوم**؛ باعتبار أنّ جميع الكمالات الوجودية تستند إلى اسمٍ من (الأسماء المقدّسة). يقول: «إنّ الحيّ القيّوم مثل بعلبك، أي إنّ اسم واحد، أُشربَ معنى الحياة في القيّوم، ويتفرّع على هذا الاسم المبارك كثير من المعارف الربوبية، والمسائل المعتمدة في علم التوحيد، ومن تلك المعارف المعتمدة أنّ (واجب الوجود بسيط الحقيقة)، ومنها أنّ (واجب الوجود ليس حالاً في شيءٍ من الأشياء). ومن هنا يعلم صحة المقولة المشهورة عن الحكماء: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات...». ثم عدّ جميع الآثار الناشئة من هذين الاسمين، وقال في النهاية: «فظهر أنّ هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الإلهي»^(٦).

هناك نظرية أخرى في هذا الباب للمحقّق الداماد رحمته الله، ذكرها في (تعليقاته على أصول الكافي)^(٧)، مفادها هو أنّ القاعدة تناسب الاسم الشريف (الصمد)؛ باعتبار أنّ مَنْ يتحقّق باسم (الصمد) ينطوي على جميع الكمالات، ولا يتسلّل إلى ساحته أيّ نقص، وإلاّ لم يكن صمداً، بل هو أجوفٌ. ولكنّ لا يوجد أيّ دليل على أنّ (الصمد) ينطوي على كلّ الكمالات المفروضة، وإنّ كان ينطوي على كل الكمالات الموجودة.

ويمكن لنا جعل كلا الاسمين: (الله)؛ و(الرحمن)، أصلاً لقاعدة (بسيط الحقيقة)^(٨)؛ وآية ذلك الآية الشريفة: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الإسراء: ١١٠).

٥. التدليل على القاعدة —

يتوقف فهم القاعدة على بيان عدة مقدمات، نعرض لها في ما يلي:

أ. جولة في تاريخ القاعدة —

يتمثل مفاد القاعدة في أنّ الواجب تعالى ينطوي على جميع (الكلمات الوجودية)، ولا يشدّ عنه أيّ وصف وجودي. ونجد هذا المعنى مذكوراً إجمالاً في كتب الحكماء السابقين على زمان (أفلاطون) و(أرسطو)، كما نجده أيضاً في كتب (العرفاء)، لكنّ الحكيم (صدر المتألهين) يعدّ أول من برهن على القاعدة في نسقه الفلسفي: الحكمة المتعالية.

في ما يلي نشير إلى من عرض للقاعدة قبل مؤسس الحكمة المتعالية:

أ. يقول (أفلوطين)، صاحب (أتولوجيا): «إنّ الوجود البسيط كل الوجودات بنحو أعلى»^(٩).

ويقول (صدر المتألهين) في ما يتصل بهذا المطلب من (أتولوجيا): «هذا مما يفهم من كلام معلّم المشائين»^(١٠) في كثير من مواضع كتابه المسمّى بـ (أتولوجيا)، ويعضده البرهان»^(١١).

ب. يقول المعلّم الثاني (الفارابي): «ينال الكلّ من ذاته، وهو الكلّ في وحدة»^(١٢).

ج. يقول الشيخ الرئيس ابن سينا في بعض كتبه: «فواجب الوجود تامّ الوجود... بل واجب الوجود فوق التمام؛ لأنّه ليس إنّما له الوجود الذي له فقط، بل كلّ الوجود أيضاً، فهو فاضلٌ عن وجوده، وفائضٌ عنه»^(١٣)، وقال: «ولأنّه، كما

سنيين، مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها، والموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها»^(١٤).

ويظهر من كلام الشيخ الرئيس المتقدم أنه جعل مبدئية الواجب حداً أوسط في تدليله على قاعدة (بسيط الحقيقة)، وأثبت؛ نتيجةً لذلك، علم الواجب بغيره، وأنه عين الذات.

د - يقول (باقر الداماد)، أستاذ (صدر المتألهين)، في (القَبَسَات) و(التقديسات): «وهو كل الوجود، وكله الوجود، وكل البهاء، وكله البهاء والكمال، وما سواه على الإطلاق لمعات نوره، ورشحات وجوده، وظلال ذاته؛ وإذ كل هوية من... هويته، فهو المطلق، ولا هو على الإطلاق إلا هو»^(١٥). وقال: «وأنه سبحانه بنفس ذاته الأحدية الحقّة من كلّ جهة يستحق جميع الأسماء الكلّية التمجيدية والتقديسية؛ إذ الحثثيات الكمالية بأسرها راجعة إلى حيثية الوجود بالذات، غير زائدة عليها بوجه من الوجوه أصلاً. فإذن مرتبة ذاته الأحدية هي بعينها العلم والإرادة والحياة وجملة جهات العزّ والمجد وصفات الجمال والكمال»^(١٦).

القاعدة في الرؤية الصدرانية —

الآن نشير إلى عبارات متعدّدة لصدر المتألهين، من آثاره المختلفة، تتوّه بالقاعدة، ويشير من خلالها إلى أنه هو أول من قنن القاعدة في نسق استدلاي علمي:

١. يقول: «لنا، بتأييد الله وملكوته الأعلى، برهان آخر عرشي»^(١٧).
٢. وقال أيضاً: «قد سبق منا طريق خاصّ عرشي في هذا الباب، لم يتفطن به أحد قبلي»^(١٨).
٣. وقال: «للأصل المذكور حجّتان؛ إحداهما ما تجشّمنا بإقامتها»^(١٩). وقال في إثبات المحرك الأول: «هذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علمٌ بذلك»^(٢٠).
٤. وقال في (المفتاح ١٦) من (مفاتيح الغيب) في إثبات النفوس الفلكية: «هذا أمرٌ شديد الغموض، دقيق المسلك غوره، لم أعرف أحداً على وجه الأرض من له علم صحيح به»^(٢١).

٥. وقال في الجزء السادس من كتابه الشريف (الأسفار): «هذا من الغوامض الإلهية، التي يستصعب إدراكه، إلا على مَنْ آتاه الله من لدنه علماً وحكمة»^(٢٢).

٦. وقال في نفس الجزء، في إثبات علم الواجب: «فاعلم أنّ الاهتداء بها من أعلى طبقات الكمال الإنساني، والفوز بمعرفتها يجعل الإنسان مضاهياً للمقدّسين، بل من حزب الملائكة المقربين. ولصعوبة دركها وغموضته زلت أقدام كثير من العلماء، حتى الشيخ الرئيس»^(٢٣).

ويعلّق المحقّق (السبزواري) على العبارة: «لم أرَ على وجه الأرض مَنْ له علم بذلك»، قائلاً: «ولا يكون كذلك. كلا المقامين وصل إليه العرفاء الشامخون، حتى صار من اصطلاحاتهم شهود المفصل في المجمل، وشهود المجمل في المفصل»^(٢٤).

ويؤيد هذا الكلام المفكّر الكبير (مرتضى مطهري) بقوله: «عجيب من المرحوم الدكتور قاسم غني يقول في كتابه «بحث في التصوف»: «أول مَنْ تلفظ بالجملة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء المحقّق السبزواري، في حين أنّ التعبير نفسه موجود في كلمات الملائكة صدرًا... وللعرفاء مطالب تفيد هذا المعنى، ولكنّ هذا التعبير في ما يبدو لصدر المتألّهين ﷺ، ولم أرَ هذا التعبير عند المتقدّمين عليه»^(٢٥).

ويقول (السبزواري) في ما يتصل بالقاعدة: «وهذا إشارة إلى مسألة الكثرة في الوحدة، وأنّ الوجود البسيط كلّ الموجودات بنحو أعلى، كما قال أرسطوطاليس، وأحياء وبرهن عليه صدر الحكماء المتألّهين»^(٢٦).

ويقول (الأشتياني) في شرحه على (مقدّمات القيصري): «يعبر العرفاء عن تجلّي الحقّ في مقام الأحدية ب (تجليّ الذات للذات)، حيث تستهلك كلّ الحقائق في التعيّن الأوّل، ويشاهد الحقّ تعالى تمام الحقائق بنحو الكثرة في الوحدة، برؤية المفصل مجملًا»^(٢٧).

ب. أقسام التركيب —

للتركيب أقسام ستّة، نعرض لها في ما يلي:

١. التركيب من أجزاء مقدارية، من قبيل: تركيب الكمّ من أجزائه.

٢. التركيب من المادة والصورة الخارجيتين، من قبيل: الموجودات المادية.

٣. التركيب من المادة والصورة الذهنيّتين.

٤. التركيب من الجنس والفصل^(٢٨).

٥. التركيب من الوجود والماهية.

٦. التركيب من فقدان الوجدان (الوجود والعدم).

من الواضح أنّ الله تعالى منزّه عن جميع أقسام التراكيب السابقة؛ باعتبار أنّ التركيب مهما كان شكله يلزم الاحتياج، احتياج المركّب (المعلول) إلى أجزائه؛ وذلك لأنّ كلّ جزء يتقدّم على كلّ تقدّمه بالطبع (تقدّم جزء العلة على المعلول)، والمتأخّر يحتاج إلى المتقدّم.

وأما النوع السادس (التركيب من الوجود والعدم) فيحتاج إلى بيان خاصّ، وفي ذلك نقول: أولاً: هل نفي التركيب من الوجود والماهية يستلزم نفي التركيب من الوجود والعدم أم لا؟

ثانياً: هل التركيب من الوجود والعدم يصدق عليه عنوان التركيب حقيقة؟

ثالثاً: ما هو الدليل على نفي هذا التركيب عن واجب الوجود؟

رابعاً: هل التركيب من الوجود والعدم تركيب واقعي؟

وكلّ موضوع يتحلّى ببعض الكمالات دون بعض يشكّل مورداً لقضيتين: إحداهما: موجبة؛ والأخرى: سالبة. وغير خفيّ أنّ مصحّح الحمل الإيجابي يتفاوت مع مصحّح الحمل السلبي؛ لأنّ الأوّل حيثية وجدان، والثاني حيثية فقدان. فإذا أخذنا (الإنسان) و(لا فرس) مثلاً، وحملناهما على موضوع واحد، فإنّ الموضوع ينطوي حينئذٍ على حيثيتين متميزتين: حيثية كونه إنساناً (الوجدان)؛ وحيثية كونه «لا فرس» (الفقدان). والحيثيتان وإن كانتا حقيقة واحدة في الخارج (كما هما كذلك لدى الفهم العربيّ)، غير أنّهما عند التحليل العقليّ الدقيق حيثيتان متميزتان.

وبيان المطلب:

أولاً: إذا كانت الحثيتان حقيقةً واحدة يفضي ذلك إلى الجمع بين النقيضين،

وبطلان اللزم يستلزم بطلان الملزوم؛ لأنّ حيثية الوجدان تناقض حيثية فقدان.

ثانياً: إذا كانت حيثية الوجدان عين حيثية الفقدان يستدعي ذلك أنه إذا تعقلنا الحيثية الأولى فسوف نتعقل الحيثية الثانية؛ فإذا تعقلنا (الإنسان = حيثية الوجدان) يجب أن نتعقل (لا فرس = حيثية الفقدان)، في حين أن الأمر على خلاف ذلك. وليس فقط تعقل (الإنسان) لا يؤدي إلى تعقل (لا فرس)، بل إن معنى (لا فرس) ليس لازماً لمعنى (الإنسان)؛ فإنه يمكن تعقل (الإنسان) مع الغفلة التامة عن تعقل معنى (لا فرس). فإن (الإنسان) لا يحمل معنى (لا فرس)، وهو لا ملازم له.

ثالثاً: إذا كان (الإنسان) عين (لا فرس) فتصدق عليه سلوبٌ متعدّدَةٌ أخرى، غير (لا فرس)، فيكون (الإنسان) عين هذه السلوب. وهذا خلاف الضرورة. وعلى هذا ما دامت حيثية الوجدان تختلف عن حيثية الفقدان، وما دامت تصدقان على مصداق واحد، فهو مركّبٌ (بداهة) غير بسيط.

إشكالٌ —

من المشروع لأحد أن يقول: (لا فرس) عدمٌ محض، وقياسه إلى الإنسان غير صحيح؛ باعتبار أنّ العدم لا شيءٌ، وفاقد لأيّ امتياز، حتّى يصحّ أن نسأل: هل هو عين الإنسان أم لا؟

ونقول في الجواب عن هذا الإشكال: عندنا نوعان من السلب: الأول: السلب المطلق، والعدم المحض، المعبر عنه بـ (ليس التامة). ولا يحتاج في صدقه إلى وجود الموضوع؛ لأنّ مفاده هو سلب الوجود الصرف (بدون أيّ قيد): الثاني: السلب المقيد، أي سلب الوجود الخاص عن موضوع موجود، المعبر عنه بـ (ليس الناقصة)، الذي يحتاج في صدقه إلى وجود الموضوع، من قبيل: سلب الفرسية عن الإنسان؛ لأنّ الإنسان موجود محدود، وفاقد لما وراء وجوده المحدود. ومن هنا نجدهم يقولون: (الإنسان هو لا فرس). وزيادة على ذلك فإنّ الوجود لا هو عين العدم، ولا هو عين الاستعداد لشيءٍ آخر؛ لأنّ الوجود طارداً للعدم، ومساوق للفعليّة، فهو واقعية محضة، لا يمكن أن تسلب عن أيّ أمر وجودي، إلّا إذا كان مركّباً من حيثيتين: حيثية يكون بها بالفعل؛ وحيثية يكون بها بالقوة: «ومعنى دخول النفي في هوية وجودية - والوجود مناقض للعدم - نقص

وجودي في وجود مقاس إلى وجود آخر، ويتحقق بذلك مراتب التشكيك في حقيقة الوجود وخصوصياتها»^(٢٩).

بناءً على هذا فإن لكل موجودٍ يصدق عليه حكمٌ سلبي حيثيتين متفاوتتين؛ لأنَّ الحيثية المصححة لثبوت الوصف الإيجابي غير الحيثية المصححة لثبوت الوصف السلبي. فكما تختلف وتميز حيثية الثبوت عن حيثية السلب كذلك تختلف وتتميز حيثية ثبوت شيءٍ للموضوع (أي موضوع كان) عن حيثية سلب شيءٍ عن الموضوع نفسه. وكلّ موضوع تصدق عليه حيثيتان مختلفتان فهو مركّب. ولا يكون هذا التركيب تركيباً خارجياً، بل يكون تركيباً تحليلياً، أي إنَّ العقل يحلّل الموضوع إلى: بُعدٍ إيجابي؛ وبُعدٍ سلبي. وهذا النوع من التركيب يشمل كلَّ الواقعيّات المحدودة، بما فيها المجردات؛ بوصفها فاقدة للدرجة (ما فوق التمام) المختصّة بواجب الوجود، وبالتالي لا تكون (بسيط الحقيقة).

ومن هنا يتضح لنا أنّه إذا كان هناك موضوع لا يفتقد إلى أيّ كمال وجودي فلا تصدق في حقه أيّ قضية سالبة، ولا يقبل أن نسلب عنه أيّ شيء. وبالنتيجة لا يكون مركّباً من وجدانٍ وفقدان، فهو بسيط من جميع الجهات. وكلّ بسيط ينطوي على جميع الكمالات، فهو كلّ الأشياء، وكلّ الكمالات، وهذا هو مفاد (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء).

٦. رجوع كل الأقسام إلى التركيب من الوجدان والفقْدان —

يتمثّل هذا التركيب في تركيب تحليلي من: حيثية وجدان؛ وحيثية فقْدان. وهو يُعدّ - كما قال الحكيم الجليل السبزواري - من أخسّ أنواع التركيب؛ على اعتبار أنّ الأنواع الأخرى مركّبة من أمور وجودية، فإنّ أجزاء المركّب تركيباً مقدارياً أجزاء وجودية، وكذلك المركّب من الجنس والفصل، فإنّ الفصل هو الصورة بلحاظ ما، والجنس هو المادة بلحاظ ما، وهما أمران وجوديان. وأيضاً المركّب من الوجود والماهية، فإنّ الوجود أصيل والماهية تابعة للوجود (فلها حظٌّ من الوجود). وعلى هذا فإنّ كلّ أنواع التركيب ترجع في نهاية المطاف إلى نوع وحدة، على خلاف التركيب الخامس، فإنّه لا يتصوّر وحدة بين الفقْدان والوجدان^(٣٠).

٧. مقايضة بين التركيب من (الوجود والماهية) والتركيب من (الوجدان والفقدان) —

السؤال الذي يفرض نفسه علينا هو: هل أن نفي التركيب من الوجود والماهية

يستدعي نفي التركيب من الوجدان والفقدان؟

والجواب هو النفي؛ لأنّ الوجود متقدّم على الماهية تقدّم الحقيقة على المجاز، فيمكن أن يكون الوجود فاقداً للمادة وللأجزاء المقدارية، أو حتى فاقداً للماهية، ولا يكون بسيط الحقيقة. وبعبارة أخرى: إنّ نفي الماهية عن واقعية من الواقعيات، ك (واجب الوجود)، لا يلازم نفي التركيب من الوجدان والفقدان؛ لأنّ الوجود في مرتبته (في مرتبة الحقيقة المتقدّمة على الماهية المتأخّرة بالمجاز) المتقدّمة على الماهية قد يكون واجداً لجميع الكمالات، وقد يكون فاقداً لكمالات وجودية، كما هو الحال في المجردات التامة بوصفها فاقدة لدرجة فوق التمام، فإنّها ليست مركّبة من وجود وماهية، ولكنها مركّبة من وجدان وفقدان. وبالتالي ليس بسيط الحقيقة كل الأشياء. ومن هنا يتبيّن عدم صحة ما جاء في (اللّمة الإلهية)، للمحقّق الزنوزي: «مع نفي التركيب من الماهية والوجود ينتفي جميع أقسام التركيب»^(٣١). والاشتباه نفسه تكرر في (التعليقة على نهاية الحكمة): «فإذن ثبت بساطة وجود الواجب تعالى على الإطلاق؛ من طريق نفي الماهية عنه، كما أشرنا إليه آنفاً»^(٣٢).

٨. بساطة واجب الوجود (عدم تركّبه من الوجدان والفقدان) —

ويمكن التدليل على بساطة واجب الوجود كما يلي:

أ. إنّ منشأ التركيب من (الوجود والعدم) هو النقص الوجودي والمحدودية، فإذا كان ثمة موجود كامل من جميع الجهات، بحيث لا يقبل أن يسلب عنه أيّ كمال وجودي (وفي غير هذه الصورة يلزم انتفاء وصف الوجود عنه)، فهو غير مركّب من الوجود والعدم، فينتج أنّ وجود الواجب بسيط الحقيقة. قال العلامة الطباطبائي: «ومعنى دخول النفي في هوية وجودية - والوجود يناقض العدم - نقص وجودي في وجود مقاس إلى وجود آخر»^(٣٣).

ب. يرتكز هذا البرهان على (الوجود الذاتي)، وهو متشكّل من:

الصغرى: كل جزء بالنسبة إلى الكل المنطوي عليه متقدّم بالطبع (تقدّم جزء العلة على معلولها)؛ بمعنى أنّ العقل ينسب الوجود إلى الجزء قبل أن ينسبه إلى المركّب. وهذا أصلٌ كليّ يجري في كلّ أقسام التركيب (غير الأجزاء المقدارية)، بما فيها القسم الخامس. ومن هنا يتّضح أنّه بين المركب وأجزائه يوجد تلازمٌ عدّميّ؛ بمعنى أنّ انتفاء جزء واحد من المركب يفضي إلى انتفاء المركب بتمامه، لكنّ وجود جزء المركب لا يلزم وجود المركب، فالكلّ بحسب جوهر ذاته متأخّر ومحتاج إلى المتقدّم (الكلام في التقدّم بالطبع، وليس في التقدّم بالعلة الناقصة، ناهيك عن التقدّم بالعلة التامة).

الكبرى: الاحتياج لا يتناسب مع الوجوب؛ لأنّ الاحتياج من لوازم الإمكان. النتيجة: واجب الوجود ليس مركّباً من شيء، حتّى من الوجود والعدم، فهو بسيط الحقيقة.

ج. أقسام الحمل —

يتصور (الحمل) في مورد لا تكون فيه وحدة محضة، ولا كثرة محضة؛ على اعتبار أنّ لا مجال في الوحدة المحضة لحمل شيء على شيء؛ لأنّه لا تعدّد في البين حتّى ينعقد الحمل. والأمر نفسه ينطبق على الكثرة المحضة؛ لأنّ البراني لا يثبت للبراني. وبعبارة ثانية: إنّ الحمل يمثل الهوية، والهوية تستدعي الاتّحاد بين أجزاء الحمل (الموضوع والمحمول)، فإذا لم يكن ثمة تباين بين الموضوع والمحمول فلا معنى للحمل، ولذا عرفوا الحمل بهذا التعريف: «عبارة عن اتحاد المتخالفين من وجه».

وبناءً على ما سلف يظهر أنّ هذه الحالة (الاتحاد من جهة، والاختلاف من وجه) تشكّل مقسماً للأقسام المختلفة للحمل، التي تنحصر في ثلاثة، وهي:

١. الحمل الأوّلي الذاتي: تكون الهوية الواقعة بين الموضوع والمحمول على مستوى المفهوم، والاختلاف على مستوى الاعتبار، من قبيل: (الإنسان إنسان).
٢. الحمل الشائع الصناعي: تكون الهوية الواقعة بين الموضوع والمحمول على مستوى المصادق، والتباين على مستوى المفهوم، من قبيل: (الإنسان حيوان).

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

٣. الحمل (الحقيقة والرقيقة): لا تكون في هذا الحمل هوهوية بين الموضوع والمحمول على مستوى المصدق، بل على مستوى المفهوم الفاني في المصدق، من قبيل: (الإنسان عقل).

وإليك تفصيل البحث في ما يتصل بالأنواع الثلاثة:

أ. الحمل الذاتي الأولي: محور الاتحاد في هذا الحمل هو المفهوم (وبطبيعة الحال هناك اتحاد بينهما على مستوى المصدق)، ومحور التغير بينهما هو إما التفصيل والإجمال، من قبيل: (الإنسان حيوانٌ ناطق)؛ وإما اعتبار الذهن، من قبيل: (الإنسان إنسانٌ). وهو أولي بوصفه بديهياً، وذاتي بوصفه مختصاً بالذاتيات^(٣٤).

ب. الحمل الشائع الصناعي: محور الاتحاد في هذا الحمل هو المصدق، والتغير في المفهوم، من قبيل: (الإمام حجة)، أو (عليٌّ وليد الكعبة). وهو شائع بوصفه متداولاً في العلوم والصناعات^(٣٥). ومن أقسام هذا الحمل حمل ذي هو (حمل اشتقاق)، الذي يحتاج إلى اعتبار أمرٍ إضافي، مثل: (الإمام عدلٌ)، أي (الإمام ذو عدل).

ج. حمل (الحقيقة والرقيقة): يتمثل المحور في هذا الحمل في التغير المصدقي، ومحور الاتحاد يتمثل في المفهوم الفاني في المحكي (المصدق). وبيان آخر: إن محور الاتحاد بين الموضوع والمحمول ليس المصدق، بل المحور هو المرحلة الكاملة أو النازلة منه، من قبيل: حمل (مرتبة من مراتب الوجود على مرتبة وجودية أخرى)، يكون الموضوع غير المحمول مصداقاً، ومتحداً معه مفهوماً. وهذا الاتحاد المفهومي لا ينفك عن الخارج؛ على اعتبار أن انتزاع مفهوم واحد من مصداقين مختلفين غير ممكن. وبناءً على هذا يجب البحث عن جهة اتحاد بين هذين المصداقين، ولا يمكن أن تكون إلا على مستوى الوجود؛ لأصالته، لكنّها تتمثل في السنخية، لا في الوحدة الشخصية. ومن الواضح أن المرتبة العالية (في حمل مرتبة دانية من الوجود على مرتبة عالية منه) تختلف مصداقاً عن المرتبة الدانية؛ لاختلاف حدودهما، لكنهما متحدثان في المفهوم الدالّ على الوحدة السنخية بين المصداقين.

يمسي معنى هذا الحمل، في ضوء ما سبق، هو أن الموضوع يتحد مع المحمول في سنخ الكمال، ويختلف معه في شدة الكمال.

يقول (صدر المتألهين): «الرقيقة هي الحقيقة؛ لأجل الاتصال»^(٣٦).
 ويقول المحقق (السبزواري) في شرحه لهذه العبارة: «الرقيقة هي الحقيقة بشكلٍ ضعيف، والحقيقة هي الرقيقة بشكلٍ شديد»^(٣٧).
 وجاء في دروس الشيخ (جوادي الآملي): «الحقيقة والرقيقة تشتركان في الأمور الثبوتية، وتنفرد كل واحدة منهما بأمورٍ سلبية تختصّ بها».

تعريف العلامة الطباطبائي رحمته الله

يرتكز التعريف السابق على الاتحاد بين الطرفين من جهة المفهوم، والاختلاف بينهما من جهة المصداق، أما إذا أخذنا الاتحاد معياراً لصحة الحمل فلا نحتاج حينئذٍ إلى الاتحاد المفهومي بين الموضوع والمحمول، ومجرد الاتحاد - كيف ما كان - يكفي في ذلك. يقول العلامة رحمته الله: «وهاهنا نوعٌ ثالث من الحمل، يستعمله الحكيم، مسمّى بحمل «الحقيقة والرقيقة»، مبنيّ على اتحاد الموضوع والمحمول في أصل الوجود، واختلافهما بالكمال والنقص، يفيد وجود الناقص في الكمال بنحو أعلى وأشرف، واشتمال المرتبة العالية من الوجود على كمال ما دونها من المراتب»^(٣٨). وبعبارة جامعة: يمكن القول: إنّ حمل (الحقيقة والرقيقة) ليس حمل نفس المطلق على نفس المقيّد، أو العكس، بل إنّ ما يتحد مع المقيّد رقيقة المطلق، لا المطلق نفسه، وإنّ ما يتحد مع المطلق حقيقة المقيّد، لا المقيّد نفسه. ومحور الاتحاد فيه هو المرتبة النازلة والكاملة لهما.

الحمل في رأي الشيخ مصباح اليزدي

يرى الشيخ (مصباح اليزدي)، في تعليقاته على الكتاب الشريف (نهاية الحكمة)، أنّ حمل الحقيقة على الرقيقة لا يشكلّ حملاً جديداً، بل يرجع إلى الحمل الشائع الصناعي. يقول: «الحمل من المعقولات الثانية المنطقية ممّا يكون المتّصف به وبطرفيه في الذهن. فاعتبار الحمل في الوجود العيني مشكّل، إلاّ أن يراد حمل مفهوميين مشيرين إلى الوجود العيني، مثل: أسماء الإشارة. ويمكن أن يراد

بالحمل مطلق الاتحاد، فيعتبر اصطلاحاً عاماً مشتركاً بين معنى منطقي ومعنى فلسفي، فليتأمل^(٣٩). ويقول في موضع آخر من التعليقة: «وأما الوجود العيني فقد مرَّ أنّ كلّ موجودٍ بما أنّه موجود فهو واحد، فلا يعقل الاتحاد في وجود واحد، إلاّ باعتبار اختلاف مفهومين محمولين عليه، حيث يكون الاتحاد حقيقةً بين مفهومين، ويكون وصف الوجود هو الوحدة، دون الاتحاد»^(٤٠).

وأما الحمل بين وجودين خارجين فيردُّ عليه إشكالان:

أ. زيادةً على الإشكال الكلي السابق، فإنّ كثيراً من الفلاسفة صرّحوا بأنّ الاتحاد بين الوجودات أمرٌ مستحيل وممتنع^(٤١).

ب. وعلى فرض قبولنا لهذا الاتحاد فإنّه ينحصر في الاتحاد الواقع بين المادة والصورة.

وبغض النظر عن الإشكاليين يمكن تصوّر الاتحاد بين الوجودات الخارجية:

١. وجود واحد له شؤونات عرضية مختلفة، متّحدة بعضها مع بعض، كما تتحد مع ذي الشأن.

٢. أحد الوجودين يكون ناعماً للآخر، من قبيل: الجوهر والعرض الناعت للجوهر، أو كلاهما وجود جوهرية بينهما تشكيك عامي، مثل: النفس والبدن.

٣. وجود واحد له مراتب مختلفة بينها (تشكيك خاصي)، المرتبة الدانية متعلقة بالمرتبة العالية، والمرتبة العالية مقومة للمرتبة الدانية، تتحد كلّ مرتبة من مراتبه الدانية مع المرتبة العالية. والحمل في أقسامه الثلاثة حمل وجود على وجود آخر؛ الأوّل من نوع الحمل الشائع الصناعي؛ والثاني من سنخ الحمل الاشتقائي؛ والثالث يرجع إلى الحمل الشائع. وبعبارة أخرى: إنّ الحمل الشائع الصناعي (ذو هو) على أنواع متعدّدة: أحد مصاديقه حمل (الحقيقة والرقيقة)، فهو لا يمثّل حملاً خاصاً يقع قسيماً للحمل الذاتي الأوّل والحمل الشائع الصناعي^(٤٢).

يظهر، تفرعاً على ما سلف، أنّ الحمل في قاعدة (بسيط الحقيقة) يرجع إلى حمل (ذو هو)^(٤٣)، ومعناه أنّ واجب الوجود واجدٌ لجميع الكمالات المتحقّقة في الممكنات بنحو أعلى وأشرف.

٩. حمل (الحقيقة والرقيقة) وباقي أنواع الحمل —

نشير في ما يلي إلى الفروقات بين حمل (الحقيقة والرقيقة) وباقي أنواع الحمل:
 أ. إنّ المحمول يحمل على الموضوع بحيثيته الثبوتية فقط؛ على اعتبار أنّ محور الاتحاد في هذا الحمل هو (الوحدة السنخية) بين الموضوع والمحمول، على خلاف (الحمل الشائع) الذي يحمل فيه المحمول على الموضوع بحيثيته الثبوتية والسلبية. وبعبارة أخرى: إنّ الموضوع في الحمل الشائع ينطوي على جميع ما ينطوي عليه المحمول من كمالات، وفاقد ما يفقده المحمول منها. يقول العلامة الطباطبائي رحمته الله: «يحمل فيه المحمول على الموضوع بكلتا حيثيتي إيجابه وسلبه، اللتين تركبت ذاته منهما»^(٤٤).
 ومن هنا يستدعي حمل المحمول - المركب من الإيجاب والسلب - على الموضوع أن يكون هذا الأخير أيضاً مركباً من الإيجاب والسلب. وبالتالي إذا كان الحمل في قاعدة (بسيط الحقيقة) حملاً شائعاً يلزم أن يكون (بسيط الحقيقة) مركباً من الإيجاب والسلب. ولذا قالوا: الحمل (في القاعدة) حمل (الحقيقة والرقيقة) يحمل المحمول فيه على الموضوع بحيثيته الثبوتية، دون حيثيته السلبية، أي إنّ المحمول يتحد مع الموضوع فقط في البعد الثبوتي الذي يشاركه فيه الموضوع. وعلى هذا يستحيل حمل واجب الوجود (بسيط الحقيقة) على الموجودات الإمكانية بالحمل الشائع، المفضي إلى تركب واجب الوجود من الإيجاب والسلب.

ب - يتمثل هذا الفارق في أنّ (الحمل الأولي) و(الحمل الشائع) ينسجمان مع نظريتي (أصالة الماهية) و(أصالة الوجود)، ومع الرئيتين: (تباين الموجودات) و(وحدة الوجود التشكيكية والشخصية). وأمّا حمل (الحقيقة والرقيقة) فلا ينسجم إلاّ مع نظرية (الوحدة التشكيكية أو الشخصية). ويتجلى الأوّل (الوحدة التشكيكية) في اتحاد العلة مع معلولها، والثاني (الوحدة الشخصية) في اتحاد الظاهر والمظهر.

ج - إذا سلبنا المحمول - في الحمل الأولي والشائع - عن الموضوع الثابت له بالإيجاب نقع في تناقض منطقي، وأمّا في حمل (الحقيقة والرقيقة) فلا يلزم أيّ تناقض منطقي. فإذا قلنا مثلاً: «واجب الوجود ملك: حمل الرقيقة على الحقيقة» لا يتناقض قولنا هذا مع قولنا: «واجب الوجود ليس بملك: الحمل الشائع». ولكن لو قلنا:

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

«الإنسان يعشق الحقيقة» و«الإنسان ليس يعشق الحقيقة» لوقعنا في تناقضٍ فاحش؛ والسرّ في ذلك هو أنّ حمل (الحقيقة والرقيقة) يتمثّل في حمل الحقيقة المقيّدة على المطلق، وليس حمل المقيّد نفسه مع حفظ قيوده، ممّا يمكننا من سلب المحمول عن الموضوع، من دون أن يفضي بنا إلى أيّ تناقضٍ منطقي؛ إذ مدار السلب والإيجاب مختلف^(٤٥).

د - قد يكون الموضوع في حمل (الحقيقة والرقيقة) موضوعاً لمحمولٍ آخر ينسجم مع المحمول الأوّل. فإنّ قولنا مثلاً: «واجب الوجود عقل» و«واجب الوجود نفس» و... قولٌ صحيح في ضوء هذا الحمل، ولا يتأتّى هذا (في الحمل الشائع)، كقولنا: «عليّ مظلوم» و«عليّ ليس مظلوماً». والسرّ في المسألة يكمن في الفرق السابق، وهو أنّ المحمول في حمل (الحقيقة والرقيقة) يحمل على الموضوع من حيثيته الثبوتية فقط، وينفرد بحيثياته السلبية التي لا تسري إلى الموضوع.

هـ - إنّ حمل (الرقيقة على الحقيقة) يختصّ بحمل وجودٍ على وجودٍ آخر، على خلاف الأمر في الحمل الأوّلي والشائع؛ فإنّه يمكن لنا القول: «الإنسان كليّ»، بمعنى أنّ مفهوم الإنسان كليّ (لا أنّ وجود الإنسان الخارجي كليّ)؛ و«الإنسان كاتب»، بمعنى أنّ الإنسان الخارجي كاتب (لا أنّ مفهوم الإنسان كاتب). وأمّا في الحمل الأوّل (الحقيقة والرقيقة) فإنّ المحمول عبارة عن وجودٍ عيني، يتمثّل رقيقة لوجود عيني آخر، أي ثمة درجتان لوجودٍ واحد مشكّك. وباعتبار أنّ المفاهيم مطلقاً لا تخضع للتشكيك فلا يتصور فيها هذا النوع من الحمل.

١٠. حمل مفهوم على مفهوم، أو وجود على وجود —

ما يجب ملاحظته أنّ مصطلح الحمل الأوّلي (الذي يقع في مقابل الحمل الشائع) يفرق عن مصطلحٍ آخر يقع قيماً للموضوع في عملية الحمل. وبيان آخر: إنّه يمكن أن نجعل مفهوماً ما في الحمل الأوّلي الذاتي والشائع موضوعاً في قضية بعنوانين:

أ. أن ننسب المحمول إلى الموضوع بوصفه مفهوماً من المفاهيم؛ أي ننظر إلى الموضوع نظرة استقلالية (ما فيه ينظر)، كحملنا وصف الكليّة على مفهوم الإنسان في قولنا: (الإنسان كلي). ولأجل بيان هذه النقطة جئنا بقيد (الحمل الأوّلي) مع الموضوع. وهذا غير الاصطلاح الأوّل (الحمل الأوّلي الذاتي)، فقيل: (الإنسان بالحمل الأوّلي كلي بالحمل الشائع)؛ بمعنى أنّ حمل مفهوم الكليّة على الإنسان حمل شائع صناعي؛ لأنّ مفهوم الإنسان غير مفهوم الكلي، غاية الأمر أن مفهوم الإنسان مأخوذاً بنظرة استقلالية.

ب. أن ننسب المحمول إلى مفهوم الموضوع بوصفه آلة للحاظ الغير (ما به ينظر)، وحاكياً عن الخارج، من قبيل: (الإنسان كاتب)؛ لأنّ الكتابة لا تثبت لمفهوم الإنسان بدهاءة، بل تثبت للإنسان الخارجي. ومن هذه الجهة قيّد الموضوع بقيد الحمل الشائع (وهذا غير الاصطلاح الأوّل: الحمل الشائع الصناعي)، حيث يقولون: (الإنسان بالحمل الشائع كاتب بالحمل الشائع). يمكننا تطبيق التحليل نفسه على مفاد الحمل الأوّلي الذاتي، فإذا قلنا: (الإنسان إنسان) يمكننا أن نحمل الإنسان على الموضوع بوصفه مفهوماً، أي (مفهوم الإنسان إنسان)، وكذلك يمكننا حمل الإنسان على الموضوع (الإنسان) بوصفه وجوداً عينياً خارجياً. ولأجل بيان أن هذا الحمل بلحاظ المفهوم، لا بلحاظ المصداق، نأتي بقيد الحمل الأوّلي، وليبيان أن الحمل بلحاظ المصداق الخارجي نأتي بقيد (الحمل الشائع).

لتبسيط البحث أكثر نعرض للأمثلة التالية:

١. الإنسان [بالحمل الأوّلي] إنسان بالحمل الأوّلي الذاتي.

٢. الإنسان [بالحمل الشائع] إنسان بالحمل الأوّلي الذاتي.

٣. الإنسان [بالحمل الأوّلي] كلي بالحمل الشائع الصناعي.

٤. الإنسان [بالحمل الشائع] كاتب بالحمل الشائع الصناعي.

إذا اتّضح لنا التفكير بين المصطلحين يتبيّن لنا أنّ حمل (الحقيقة على الرقيقة)؛ بوصفه يشكّل حمل وجود على وجود آخر، تمثّل الحقيقة فيه مرتبة عالية

من مراتب التشكيك، وتمثل الرقيقة فيه مرتبة دانية متقومة بالمرتبة العالية. وجلي أنه لا معنى للتشكيك في المفهوم، وبالتالي الحمل المتصور في هذا المورد حمل (الحقيقة والرقيقة) هو أن مفهومي (المحمول والموضوع) مأخوذان بنظرة آليّة، وبوصفهما فانيين في الوجود الخارجي.

١١. موارد حمل (الحقيقة والرقيقة) —

نشير في ما يلي إلى بعض موارد هذا الحمل، ونقرب من خلالها المطلب إلى الذهن:

أ. **الكمّ المنفصل**: فإنّ العدد (٢٠) ينطوي على العدد (١٠)، الذي لا ينفك عن العدد (٢٠)، لكنّ بجهته الثبوتية، لا بجهته السلبية الناشئة من محدودية العدد (١٠)، فإنّه من هذه الجهة لا يتحد مع العدد (٢٠)، وبالتالي لا يحمل على العدد (٢٠)، بل يحمل فقط بحمل (الحقيقة على الرقيقة).

ب. **الكمّ المتصل**: فإنّ خط (١٠م) يشمل خط (٩م) وزيادة؛ بمعنى أنّ الخط (٩م) يندرج بحيثيته الثبوتية تحت الخط (١٠م)، لكن بدون حدوده ونقائصه، وبالتالي إذا كان لدينا خطّ لا يتناهى يكون أليق (بلحاظ الوجود، لا المفهوم) بأن يكون هو الخطّ الحقيقي. وعلى هذا يصحّ حمل خط (٩م) على الخط (١٠م) بحمل (الحقيقة والرقيقة).

ج. **الكيف**: يصحّ حمل مرتبة ضعيفة من الكيف (مثل: السواد) على مرتبة شديدة منه بحمل (الحقيقة والرقيقة)؛ على اعتبار أنّ المرتبة الشديدة حقيقة المرتبة الضعيفة، وإنّ كانت فاقدة لنقص المرتبة الضعيفة وجهتها العدمية.

د. **ملكّة الاجتهاد**: إنّ ملكة الاجتهاد تنطوي في عين بساطتها على جميع المعلومات التي لها دخل في عملية الاستنباط، وهذا المورد يشبه من عدّة وجوه اشتغال (بسيط الحقيقة) على كلّ الأشياء:

١. إنّ ملكة الاجتهاد أمر خارجي (ليس ذهنياً)، مثلها مثل جميع الملكات النفسانية، من قبيل: (العدالة)، و(العلم)، و...

٢. مَلَكَة الاجتهاد وجود خارجي مجرد (ليس مادياً).
٣. المَلَكَة وجود بسيط؛ لأنها نحو وجود، والوجود دائماً بسيط.
٤. المَلَكَة أمرٌ بالفعل (ليست بالقوة)، وفعلية (ليست استعداداً)، وإذا قيل: إنَّ الاجتهاد بالقوة كلَّ العلوم فالمراد من القوة هنا القدرة والمكنة، لا القوة التي تقع في مقابل الفعلية؛ لأنَّ الاجتهاد نحو وجود، والوجود يساوق الفعلية.
٥. وجود مطلق نسبي، بصفته ينطوي على جميع القضايا الإيجابية والسلبية بنحو أعلى وأشرف.
- هـ. الفصل الأخير: الفصل الأخير يقوم النوع، وينطوي على جميع المعاني السابقة عليه، مثل: الناطق، الذي يحتضن الجوهر والأبعاد الثلاثة والنمو والإحساس... بنحو البساطة والإجمال؛ بمعنى أن هاته الحقائق لا تحضر في الناطق بخصوصياتها، بل تحضر بحيثيتها الثبوتية فقط.
- و. الوجود الشديد: إنَّ الوجود الشديد يشتمل على معانٍ كثيرة، وهذا الاشتغال بالفعل (ليس بالقوة).

١٢. حمل (الحقيقة والرقيقة) في الرؤية العرفانية —

تتمحور الرؤية الفلسفية في هذا الحمل حول (العلية والمعلولية)، بحيث يحمل وجود المعلول الضعيف على وجود العلة القوية. وبعبارة أخرى: إنَّ حمل (الحقيقة والرقيقة) في الرؤية الفلسفية يتحقق بين مراتب الوجود التشكيكية، أما في الرؤية العرفانية فإنه يتحقق بين (المظهر: الرقيقة) و(الظاهر: الحقيقة). فالهوية المطلقة (الحق تعالي) تمثل عين مظاهرها، وليس بشيء منها. ولا يشكّل هذا أي تناقض منطقي؛ فإنها عين مظاهرها بحمل (الحقيقة على الرقيقة)، وغيرها ب (الحمل الشائع الصناعي)^(٤٦). ويمكن تشبيه هذا الحمل في العرفان بالمرآة؛ فإنَّ المرئي ظاهر في المرآة، وفي الوقت نفسه غيرها. وهذا لا ينسجم إلا مع نظرية (وحدة الوجود الشخصية)، وما يترتب عليها من التشكيك في المظاهر.

يرجع أصل هذا التمثيل إلى الإمام الرضا عليه السلام حين سأله (عمران الصابي): ألا تخبرني يا سيدي، أهو في الخلق أم الخلق فيه؟ فأجاب الإمام عليه السلام: «جلّ يا عمران عن ذلك، ليس هو في الخلق، ولا الخلق فيه، تعالى عن ذلك»، ثم زاد: «أخبرني عن المرأة، أنت فيها أم هي فيك؟... فإن كان ليس واحد منكما في صاحبه فبأي شيء استدللت بها على نفسك؟».

ويقول العلامة الطباطبائي في ما يتصل بهذا الموضوع: «الأمر الذي يركّز عليه القرآن هو أنه لا شيء في الوجود غير الله تعالى، والباقي آياته ومظاهره، وإن كانت لمظهره مراتب كثيرة»^(٤٧). ما يحسن الالتفات إليه أنّ المرأة صادقة في عكسها للأشياء بخلاف السراب؛ فإنّه كاذب في دعواه وفي عكسه للأشياء، فثمة فرق أساسي بين هذه النظرية والمثالية، لا يخفى على الشخص الفطن وظريف الفكر.

١٣. الحمل في قاعدة (بسيط الحقيقة) —

لا يمكن الوصول إلى كنه قاعدة (بسيط الحقيقة) في ضوء (أصالة الماهية) و(تباين الموجودات)، بل يتم ذلك فقط في ضوء (وحدة الوجود التشكيكية) أو (وحدة الوجود الشخصية)، وإن تباين التحليلان تبايناً شاسعاً. والسرّ في ذلك هو أنّ مفهوم البساطة مفهوم مشكّك. فلوجود بناءً على أصالة الوجود مراتب كثيرة، ولكل مرتبة وجود خاص يتحلّى بمرتبة من البساطة، حتّى نصل إلى المرتبة العالية من السلسلة الطولية، التي تتسم بأعلى درجة من البساطة.

وللوجود بناءً على الوحدة الشخصية للوجود مصداق واحد فريد، يتحلّى بأعلى درجة من البساطة، ذو مظاهر وتجليات كثيرة متنوعة، فاقدة لوصف الوجود ولوازم الوجود، من البساطة وما شابهه، وتمثّل مظهرًا وتجليًا للبساطة التامة، وتتحد مع البسيط المطلق نوع اتحاد يصحّ حمل الحقيقة على الرقيقة، بمعنى أنّ العلة (أو الظاهر) أساس صدور (أو ظهور) الأشياء، والمعلول (أو المظهر) رقيقة العلة (أو الظاهر). وبالتالي يمثّل الحمل في القسم الأوّل (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء) حمل (حقيقة ورقيقة)، وفي القسم الثاني (وليس بشيء منها) حملًا شائعًا صناعيًا.

وما تجدر ملاحظته هو أنه إذا نظرنا إلى الأشياء كموجودات إلهية (ننظر إلى الأشياء وهي في المرتبة الإلهية) فإنّ عنوان (بسيط الحقيقة) وعنوان (كلّ الأشياء) عبارة عن مفهومين غير مفهوم وجوب الوجود (الحق)، ويصدق عليهما حينئذٍ الحمل الشائع الصناعي، وتحملان على الحق، وعلى صفاته أيضاً، مثل: حمل عنوان العلم، القدرة، و...، عليه تعالى، وعلى بعضها البعض. وسرّ المسألة هو أنّ لحاظ الأشياء في مرتبة ذات الحقّ يعني أنّها موجودة بوجود إلهي بسيط. أيّ تشكّل مع ذات الحقّ شيئاً واحداً. الأمر الذي يفقدها وجودها الإمكانية (العقلي والمثالي والطبيعي)، ويفقدها أيضاً عنوان المعلولية أو المظهرية. ومن هنا يتبيّن لنا أنّ قيد (وليس بشيءٍ منها) ناظر إلى الوجود النفسي للأشياء، ومن هذه الجهة تسلب عن الحقّ بالحمل الشائع الصناعي. يقول صاحب (نقد النصوص): «المسمّاة (موجودات) تعيّنات شؤونه سبحانه، وهو ذو الشؤون. فحقائق الأسماء والأعيان عين شؤونه التي لم تتميز عنه إلاّ بمجرد تعيّناتها منه من حيث هو غير متعيّن. وإنّ شئتَ قلتَ: كان ذلك ليشهد هو خصوصيات ذاته في كلّ شأنٍ من شؤونه»^(٤٨).

وبناءً على هذا فإنّنا إذا نظرنا إلى الأشياء من جهة وجودها الإلهي تحمل على بسيط الحقيقة كلّ الأشياء بالحمل الشائع الصناعي، وإذا نظرنا إليها من جهة وجودها النفسي في الجملة (وليس بشيءٍ منها) تحمل عليها بالحمل الشائع الصناعي، وإلاّ وقعنا في التناقض المحال؛ لأنّ بسيط الحقيقة غير الأشياء في مرتبتها العقلية والمثالية والطبيعية. وإذا نظرنا إلى الأشياء من جهة وجودها النفسي تحمل على بسيط الحقيقة كلّ الأشياء (في ضوء وحدة الوجود التشكيكية أو الشخصية والتشكيك في المظاهر) حمل (الحقيقة والرقيقة)، من قبيل: حمل المعلول على علته، والمظاهر على المظهر، وتحمل في الجملة (وليس بشيءٍ منها) بالحمل الشائع الصناعي.

فلا يمكن القول في ضوء هذا التحليل: إنّ (بسيط الحقيقة) عين كلّ الأشياء (حمل مواطاة)، ولا يمكن القول أيضاً: إنّ (بسيط الحقيقة) ذو كلّ الأشياء (حمل اشتقاق)؛ على اعتبار أنّ الموضوع يتّحد مع المحمول بكلّ خصوصياته، سواءً أكانت إيجابية أم سلبية، من قبيل: حمل الناطق على الإنسان، فإنّ النطق يحمل على الإنسان

بجهتيه: (الإيجابية)؛ و(السلبية)، وبالتالي لا يمكن للإنسان أن يشكّل موضوعاً لقضيةٍ محمولها لا ينسجم مع النطق، مثل: (الصاهل). وإذا كان المحمول يحمل على الموضوع بجهته الثبوتية فقط فالحمل حمل (حقيقة ورقيقة)، أي (لا مواطاة، ولا اشتقاق). وبيان فني: الموضوع في هذا الحمل يرتبط بالمحمول بخصوصيته الوجودية فقط (وليس بخصوصيته السلبية). وبما أنه لا تمايز في الوجود الصرف (ولا في عدم الصرف)، فبسيط الحقيقة كلّ الأشياء، والذي يتحد مع (بسيط الحقيقة) هو حقيقة الموجودات (في حمل الرقيقة على الحقيقة)، والذي يتحد مع الموجودات هو رقيقة المطلق (في حمل الحقيقة على الرقيقة).

والحاصل أنّ قاعدة (بسيط الحقيقة) تمثّل تفسيراً وشرحاً لحمل (الحقيقة والرقيقة)، كما أنّ الفهم الدقيق لهذه القاعدة لا يمكن إلاّ بفهم أقسام الحمل، والفرق بين حمل (الحقيقة والرقيقة) وسائر أنواع الحمل. كما لا يمكن حلّ كثيرٍ من إشكاليات مسألة (الوجود الذهني) بدون فهم الحمل الأوّلي والحمل الشائع.

١٤. خلاصة برهان (بسيط الحقيقة) —

تتمثّل خلاصة التدليل على القاعدة في أنّ (كلّ هويّة يمكن أن يسلب عنها شيءٌ أو أشياء فإنّها تتشكّل حتماً من السلب والإيجاب، مما يجعلها مركّبة في ذاتها). ثمّ بالاستفادة من القاعدة المنطقية (عكس النقيض) يتبدّل نقيض هذه القضية إلى عكس النقيض، وينتج (هويّة بسيط الحقيقة لا يمكن أن يسلب عنها شيء)، وهذا يشكّل مفاد (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء)^(٤٩). وعلى هذا الضوء سيكون مفاد القاعدة هو (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء الوجودية، علماً وقدرةً وكماً وسعةً، وليس بشيءٍ منها نقصاً). فبسيط الحقيقة داخلٌ في الأشياء (لا بالمازجة)، وخارج عنها (لا بالمباينة)، وبالتالي فإنّ وروده في الأشياء ليس مثل ورود شيءٍ في شيءٍ آخر، وخروجه ليس مثل خروج شيءٍ من شيءٍ آخر (لا يشدّ عن حيطة وجوده وعلمه وقدرته شيءٌ من الأشياء).

١٥. الإشكالات الواردة على القاعدة —

الأول: يلزم من هذه القاعدة عدم صحة أيّ سلب عن الواجب تعالى، في حين يحمل على الحقّ تعالى صفاته السلبية، فإننا نقول: (الواجب تعالى ليس جسماً)، و(الواجب تعالى ليس جوهرًا وعَرَضًا)، و... وعلى هذا إذا صحّ سلب الجسمية عن الواجب تعالى فذاته حاصلة من حيثيتين: (إيجابية)؛ و(سلبية)، وإذا لم يصحّ سلب هذه الأمور عن الواجب تعالى فلازمه اتّصافه تعالى بها^(٥). ومن ناحيةٍ أخرى إذا حضرت تمام الأشياء بنحوٍ أعلى وأتمّ في الواجب تعالى تكون الماهيات متحقّقةً أيضاً في بسيط الحقيقة، ممّا يفضي إلى أن يكون للواجب تعالى ماهية، أو بالأحرى ماهيات كثيرة.

الجواب: ترجع الصفات السلبية بصفة كَلّية إلى (سلب الإمكان) عن الواجب تعالى، والإمكان نقصٌ في نفسه، وبالتالي إنّ مرجع تمام الصفات السلبية إلى (سلب النقص)، وسلب النقص مساوٍ مع الكمال. ومن ذلك على سبيل المثال: الجهل بمعنى عدم العلم، وسلب عدم العلم يفضي إلى إثبات العلم للحقّ تعالى. فليس لذات الحقّ تعالى حيثيتان: (إيجابية)؛ و(سلبية)، بل الحقّ تعالى صرف الوجود، وحقيقة محضة، منزّهة عن كلّ ماهية.

الثاني: إذا صحّ حمل جميع الأشياء على الواجب تعالى يصير الحقّ تعالى عين الأشياء الماهوية؛ على اعتبار أنّ لازم كلّ حمل الاتحاد والعينية. وكون الواجب بالذات عين الممكنات معناه التناقض الصريح.

الجواب: منشأ الإشكال توهم أنّ حمل الممكنات على الواجب تعالى حمل شائع صناعي، ولكنّ قد أسلفنا أنّ هذا نوعٌ خاصّ من الحمل، يعبر عنه بحمل (الحقيقة والرقيقة)، مؤداه أنّ الممكنات وكمالاتها متحقّقة في الواجب تعالى، ويوجد نوع سنخية بين الواجب والممكنات، أي إنّ الواجب حقيقة الممكنات، والممكنات رقيقة الحقّ تعالى، ومعلولة (أو مظهر) له. ولا يستلزم منه عينية الواجب تعالى مع الممكنات؛ لأنّ الواجب فاقدٌ للماهية، كما لا يستلزم منه عينيته مع الوجودات الخاصة أيضاً؛ على اعتبار أنّ الواجب تعالى لا يتحدّ أبداً مع الجهات العدمية للممكنات ونقصانها، فإنّ اتحاد الموضوع مع المحمول - كما بيّنا ذلك في تعريف حمل

(الحقيقة والرقيقة) - في سنخ الكمال مع اختلافهما في وجودهما الخاص، أي إنَّ المحمول يحمل فقط من جهته الوجودية على الموضوع، وجهته العدمية تخصه هو فقط.

الثالث: مفاد هذه القاعدة بساطة الواجب النسبية، لا بساطته المطلقة. بيان ذلك: بنى (صدر المتألهين) قاعدة (بسيط الحقيقة) على أساس التشكيك في مراتب الوجود. يحتل الواجب تعالى المرتبة الأعلى من سلسلة مراتب التشكيك، ويفقد أي نوع من أنواع الحدِّ، بل حدّه أن لا حدّ له. ولما كانت هذه المفردة (لا حدّ له) تحمل على الواجب تعالى بالإيجاب العدولي فهذا يعني أنّ وجود الواجب تعالى مستقلٌّ عن الوجودات الإمكانية. وبالنتيجة ما يثبت هو البساطة النسبية للواجب تعالى، لا البساطة المطلقة، بخاصة إذا كان إسناد الوجود إلى الممكنات إسناداً حقيقياً، كما في الواجب تعالى^(٥١).

الجواب: إنّ واجب الوجود في ذاته موجودٌ، مع قطع النظر عن جميع الأغيار، ومن دون احتياج إلى أيّ شيءٍ، وموجود كذلك مع حفظ كلّ تقدير وزواله، ومع حفظ كلّ شرط وفقدانه، ومع ملاحظة أيّ شيءٍ وعدم ملاحظته. والشيء الذي يشترط في تحققه وجود شيءٍ آخر ليس بواجب الوجود مطلقاً. والحاصل أنّ واجب الوجود بالذات لا يمكن أن يتركّب من أيّ نوعٍ من أنواع التركيب، حتّى التركيب من الوجدان والفقدان.

وبعبارةٍ أخرى: يمكن لنا إثبات البساطة المطلقة للواجب تعالى، استناداً على عدّة مقدمات:

الأولى: أصل الواقعية له الضرورة الأزلية^(٥٢)، ولم يؤخذ أيّ قيدٍ في هذه الضرورة.

الثانية: كلّ ضروريٍّ بالضرورة الأزلية فهو بسيط. بيان ذلك: إذا كان الشيء ليس بسيطاً، وفيه شائبة تركيب، فضرورته ضرورة ذاتية؛ أي إنّ ضرورته مقيدة بدوام الذات. ومن هذه الجهة يكون محدوداً؛ لأنّ المركّب يلزم أجزاءه تلازماً عديمياً. فالضرورة موجودة ما دامت الذات موجودة، والذات بدون أجزائها غير موجودة. بناءً على هذا فإنّ بساطة الواجب تعالى تثبت عن طريق الضرورة الأزلية التي يتّصف بها

أصل الواقعية؛ لأنَّ الإمكان بقول صدر المتألهين علامة الاحتياج. كما استفاد من هذه الطريقة - بنحو الإجمال - العلامة الطباطبائي في إثباته الواجب تعالى، حيث قال: «الأولى الاعتماد في نفي الأجزاء المقدارية على برهان نفي مطلق الحدِّ عنه (تعالى) من جهة كونه واجب الوجود بالذات، وقد تقدَّمت الإشارة إليه»^(٥٣). والبساطة الثابتة للواجب تعالى (إثباتاً) من خلال هذا البرهان أعلى من البساطة النسبية التي قرَّرها (ملاً صدرا) من خلال قاعدة (بسيط الحقيقة)، بناءً على مراتب الوجود التشكيكية.

١٦. نتائج الإطلاق الذاتي الذي يتَّصف به الحقُّ تعالى —

تترتَّب على الإطلاق الذاتي نتائج خطيرة، من قبيل: توحيد الواجب، ونفي الأوصاف الزائدة والعارضه، وعينية الصفات مع الذات، و... ويمكن صياغة هذه النتائج كلها في نكتة مؤداها: «لا يحيط بالواجب تعالى شيء حتى يحصره ولا يخلو عنه شيء»؛ لأنَّ الإطلاق الذاتي إطلاق وجودي، وهو غير الإطلاق المفهومي. والفرق بين الإطلاقين أنَّ الإطلاق المفهومي يقبل أن يتقيَّد بأيِّ قيدٍ، ويتَّحد مع أيِّ مصداقٍ من مصاديقه، فيما لا يقبل الإطلاق الوجودي أيَّ قيدٍ، ولا يتَّحد مع أيِّ مصداقٍ. مثلاً: مفهوم الشبئية، الذي يعدُّ من أوسع المفاهيم وأشملها، يتَّحد مع كلِّ مفردةٍ يساويها وينسجم معها، وينطبق عنوان الشبئية عليها بوصفها مصداقاً من مصاديقه. فنحن نقول عن الشجرة مثلاً أنَّها شيءٌ لأنَّ مفهوم الشيء ينطبق على الشجرة، ويتَّحد معها. ولكنَّ الواجب في عين كونه محيطاً بكلِّ شيءٍ، وناظراً في كلِّ ما سواه، يحفظ إطلاقه الذاتي - الذي يعدُّ أوسع إطلاق وجودي - في كلِّ مرتبةٍ يحضر فيها؛ فإنَّه تعالى في عين كونه ناظراً في الشجرة - مثلاً - لا يتَّحد معها، ولا يحلُّ (من الحلول) فيها، ولا يقع أيضاً موضوعاً في القضية: الواجب تعالى شجرة (معاذ الله)، ولا محمولاً في القضية: الشجرة الواجب تعالى (معاذ الله).

نلمس هذه الحقيقة (حفظ الإطلاق الذاتي للواجب تعالى) في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾؛ فإنَّه تعالى في عين حضوره في السماء والأرض يبقى حافظاً لمقامه (مقام الإلهية)، ولا يمكن أن يتَّحد مع أيِّ شيءٍ، لا مع السماء، ولا

مع الأرض، بخلاف مفهوم الشيء فإنه في الشجرة شجرة، وفي الماء ماء... وقد أكدت الروايات على هذه النكته، كما نلمح ذلك في قول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة»^(٥٤)، وقوله: «اللهم أنت الصاحب في السفر، وأنت الخليفة في الأهل، ولا يجمعها غيرك؛ لأنّ المستخلف لا يكون مستصحباً، والمستصحب لا يكون مستخلفاً»^(٥٥).

١٧. نظرية ملاً صدرا النهائية في وحدة الوجود —

أثيرت في ما يتصل بمسألة (الوحدة والكثرة) في الحقل الفلسفي والعرفاني أربع تقريبات، نعرض لها في ما يلي:

التقريب الأول: يتمثل في (وحدة الشهود). ويؤكد العارف (القشيري) أنه إذا أثار العرفاء مسألة الوحدة فمرادهم هو (وحدة الشهود)، وليس (وحدة الوجود).
التقريب الثاني: يتمثل في (كثرة الوجود). والمراد من الكثرة هنا الكثرة المطلقة؛ بمعنى أنّ الوجود يتعدّد بتعدّد الموجودات، بحيث لا يوجد أي سنخ واشتراك بينها، فكلّ مصداق من الوجود الحقيقي يختلف مع مصداق وجودي آخر، ولا توجد جهة اشتراك تجمع بين مصاديقه، بل الاشتراك يرجع إلى الماهيات، فهي التي تقبل التقسيم والتصنيف. وينسب هذا التقريب إلى المدرسة المشائية.

التقريب الثالث: يتمثل في (وحدة الوجود الشخصية). ولا تتصور أيّ كثرة في حقيقة الوجود، فمؤدّي التقريب هو أنّ الوجود يساوي واجب الوجود بالذات، ولا حقيقة إلاّ هو، والبقية مظاهره وتجلياته. وبتعبير آخر: العالم غائب ما ظهر قطّ، واللّه تعالى ظاهرٌ ما غاب قطّ^(٥٦).

التقريب الرابع: يتمثل في (وحدة الوجود التشكيكية). ومؤداه أنّ حقيقة الوجود حقيقة واحدة، لكنّها وحدة في عين الكثرة، وكثرة في عين الوحدة؛ أيّ إنّه حقيقة واحدة ذات مراتب (لا أمور متباينة، ولا وحدة محضة)، تمثل مرتبة من هذه الحقيقة الواحدة الغنى المطلق والشدة اللامتناهية، فيما تمثل باقي المراتب الفقر المطلق والتعلق الشديد.

والسؤال الذي يطرح نفسه: ما هو ملاك امتياز واشتراك هذه المراتب؟
 الجواب: إنّ ما به الاشتراك وما به الامتياز حقيقة الوجود، وهذه هي الوحدة في عين الكثرة، والكثرة في عين الوحدة، المعبر عنها بـ (التشكيك الخاصي).
 وصورة هذه السلسلة التشكيكية أن يقع (الواجب تعالى) في أعلى مرتبة من السلسلة (وحدّه أن لا حدّ له)، وتقع (الهيولى) في أدنى مرتبة من السلسلة (وحدّها أنّها لا فعلية لها إلاّ القوّة والاستعداد)، وتقع بين هاتين المرتبتين مراتب كثيرة تقوم المرتبة العالية ما دونها من المراتب الدانية، وتتعلّق المرتبة الدانية بالمرتبة العالية. فكل مرتبة تمثل مرحلة من مراحل الوجود. فالواجب تعالى مرحلة واحدة مقيد بعدم القيد بنحو الإيجاب العدولي، وباقي الموجودات مقيدة بقيود أخرى.

ولا شكّ في تركيز (صدر المتألّهين) الشديد على هذا التشكيك في كثير من كتبه. غير أنّ البعض يذهب إلى أنّ هذا لا يمثّل رأيه النهائي في المسألة، بل تبنّى هذا الرأي بوصفه رأياً متوسطاً في الحقل التعليمي، أما رأيه النهائي في هذا الباب فهو (وحدة الوجود الشخصية)، التي مفادها أنّ الوجود واحدٌ ينحصر في الواجب بالذات، وإذا أسند الوجود إلى غيره فالإسناد مجازي (من باب جري الميزاب). ولتأييد هذا الادّعاء يمكننا الاستشهاد بمقاطع من (الأسفار)، ومن جملتها: ما جاء في المجلد الثاني في فصل (في بعض خبايا العلية): «فكذلك هداني ربّي بالبرهان النّير العرشي إلى صراطٍ مستقيم، من كون الموجود والوجود منحصرًا في حقيقة واحدة شخصيّة، لا شريك له في الوجودية الحقيقية، ولا ثاني له في العين، وليس في دار الوجود غيره ديار، وكلّ ما يتراءى في عالم الوجود أنّه غير الواجب المعبود فإنّما هو من ظهورات ذاته، وتجليات صفاته، التي هي في الحقيقة عين ذاته، كما صرّح به لسان بعض العرفاء، بقوله: «فالمقول عليه ما سوى اللّهُ أو غيره (المسمّى بالعالم) هو بالنسبة إليه تعالى كالفاعل للشخص».

وهذه العبارة صريحة في (وحدة الوجود الشخصية)، أو أقلّ ما نقوله: إنّها لا تتسجم بدوّاً مع (وحدة الوجود التشكيكية). ولذا نجد في مكانٍ آخر يصرّح أنّ نظريته النهائية تخالف مسألة التشكيك، وينعتها بالنظر الجليل: «فما وصفناه أوّلاً أنّ

في الوجود علة ومعلولاً بحسب النظر الجليل قد آل آخر الأمر؛ بسبب السلوك العرفاني، إلى كون العلة منها أمراً حقيقياً، والمعلول جهة من جهاتها»^(٥٧).

١٨. القاعدة في مرآة الآيات والروايات —

هنالك كثيرٌ من الآيات والروايات استشهد بها الفلاسفة والعرفاء لصالح هذه القاعدة الشريفة، بيد أنها ليست على مستوى واحد من ناحية الدلالة على المطلب؛ إذ لا يخلو بعضها من تكلفٍ، يحتاج إلى تأويل حتى ينسجم مع مؤدى القاعدة. وفي ما يلي نعرض بعضاً منها تباعاً:

أ. ﴿أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾. مفاد الآية أن جميع الخلق كان في صورة وجود واحد بسيط، ثم في مقام الفتق - الذي يمثل تفصيل هذا الرتق - ظهر في شكل سماوات وأرض^(٥٨). وبعبارة ثانية: إن الأشياء بتمامها موجودة في عالم الجبروت، الذي يمثل عالم الخزائن بشكلٍ بسيط، ثم ببركة التجلي تنزلت من هذا المقام إلى عالم القدر، أي أخذت القدر (الحد) المخصّص لها، ثم تنزلت بعدها إلى عالم الملك.

ب. ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾. يعبر العرفاء عن الفيض المنبسط بماء الحقيقية؛ لأنّ عنوان (كلّ شيءٍ حيّ) يشمل بطبيعة الحال العقول المجردة والنفوس الناطقة. وباعتبار أنّ هذه العقول والنفوس أمور مجردة عن المادة ولوازمها لا يمكن حصر معنى الآية في الماء الظاهري، بل يتعيّن تفسير كلمة (ماء) في الآية الكريمة بالماء الحقيقي، بمعنى (الفيض المنبسط الإلهي)، حتى يشمل العنوان (كلّ شيءٍ حيّ) عالم المجردات. يقول صدر المتألّهين: «وهل الماء الحقيقي إلاّ رحمته التي وسعت كلّ شيء»^(٥٩). ويعلق (المحقق السبزواري)، في معرض نقده لما جاء في (الأسفار): «هذا في الوحدة في الكثرة أظهر منه في عكسه»^(٦٠)، وكلمة «حيّ» صفة موضّحة، لا مخصّصة، إشارة إلى أنّ كلّ شيء له حياة وشعور»^(٦١). غير أنّ (المحقق السبزواري) نفسه ردّ هذا النقد في تعليقاته على (الشواهد الربوبية)، بقوله: «هاتان الآيتان، بل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾، وإنّ كانتا في الظاهر لبيان الوحدة في

الكثرة، وما نحن بصددده هو الكثرة في الوحدة، إلا أن الأولى من فروع الثانية؛ لأنه إذا كان جميع الموجودات بما هي وجود منطوياً في وجوده، وكان وجوده لفّ الموجودات، وهي نشره، ورتقها، وهي فتقه، وكانت الكثرة في تلك الوحدة بنحو أعلى، كان تلك الوحدة هي المتجلية في هذه الكثرات بلا تجافٍ عن مقامه الشامخ الأزلي. فإيراد الآيات الظاهرة في أحد المقامين للاستشهاد على المقام الآخر؛ للإشارة إلى هذه اللطيفة»^(١٢).

ج - ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾. فهو رابع الثلاثة، وخامس الأربعة، وسادس الخمسة؛ لأنه بوحديته كل الأشياء، وليس هو شيئاً من الأشياء؛ لأن وحدته ليست عددية من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكررها الأعداد، بل وحدة حقيقية لا مكافئ لها في الوجود، ولهذا ﴿كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ﴾، ولو قالوا: ثالث اثنين لم يكونوا كفاراً^(١٣). وهذا التعبير القرآني ظريف ودقيق جداً؛ لأن واجب تعالي محيط بجميع الأشياء وشؤونها، فإذا كان حاضراً مع مجموعة متشكّلة من ثلاث أنفار تصير المجموعة متشكّلة من أربعة أنفار، ويقع حينئذٍ في عرض الممكنات. ولكن الحق تعالي ليس رابع أربعة، بل رابع ثلاثة، وخامس أربعة، وهكذا. ولو قال قائل: الله تعالي رابع أربعة لكفر؛ إذ قد جعل الله تعالي في عرض موجوداته. ولكن الاعتقاد بأنه رابع ثلاثة يمثل عين التوحيد الخالص، فهو تعالي دائماً سادس خمسة، وخامس أربعة، ورابع ثلاثة، ولم يكن مطلقاً رابع أربعة، وخامس خمسة، وسادس ستة؛ لأن وحدته تعالي وحدة إطلاقية، وليست وحدة عددية، وإلا لكان ثالث ثلاثة مما يفضي إلى عقيدة التثليث، كما هو معتقد النصارى. أمّا القرآن الكريم فإنه يؤكد أن معية الحق القيومية (إطلاقه الذاتي) لا ينقطع عن أي شيء من الأشياء بأي نحو من الأحوال: ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾، بما في ذلك تمام قدرات الإنسان الفكرية والعملية.

د - ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. وغير خفي أن كون الحق هو الأول في عين كونه هو الآخر تصير واضحة على أساس هذه القاعدة الشريفة، يقول المحقق

الأشثيانى: «الوجود بنحو الإطلاق منه، وكلّ شيء يرجع إليه، وبحكم كون الوجود في الممكن وديعة، ولا بُدَّ أن تردّ الودائع، فمآل هذه القاعدة إلى وحدة الوجود، هو الأوّل والآخر».

هـ - ﴿هُوَ مَعَكُمْ أَيَّمَا كُنْتُمْ﴾؛ إذ هذه المعية ليست بنحو الممازجة والمداخلة، أو الحلول والاتحاد، وليست كذلك في رتبة الوجود، أو في الزمان والمكان.
و - يقول أمير المؤمنين عليه السلام في (نهج البلاغة): «موجود غير فقيد»؛ ويقول في موضع آخر: «مَنْ حَدّه فَقَدْ عَدّه»، ولا يميز في صرف الشيء.

١٩. نتائج قاعدة بسيط الحقيقة —

وُظِّفَت القاعدة من طرف (صدر المتألهين) ومدرسته على مستويات عديدة، نعرض لبعضها في ما يلي:

أ. التذليل بالقاعدة على وحدة الواجب تعالى. بيان ذلك: إنّ العلم ببساطة الواجب يستلزم العلم بوحدة ذاته تعالى؛ لاستحالة سلب أيّ أمرٍ وجودي عن بسيط الحقيقة، فلا يبقى مجالٌ لفرض وجود آخر لم يكن داخلياً في بسيط الحقيقة، ناهيك عن فرض شريك له تعالى^(٦٤).

ويرى (السيد الطباطبائي) أنّ هذا الاستدلال؛ بوصفه انتقالاً من أحد المتلازمين (البساطة) إلى ملازمٍ آخر (الوحدة)، يندرج تحت استدلال الإثبي، لا اللَّمّي. وهذا البيان يمثّل أحسن جواب على شبهة (ابن كَمونة البغدادي)^(٦٥).

ب - التذليل بالقاعدة على أنّ الواجب تعالى ينطوي على تمام الصفات الكمالية. تثبت القاعدة أنّ الحقّ تعالى لا ينطوي على الصفات الكمالية الموجودة فحَسَب، بل ينطوي على كلّ صفةٍ كمالية مفروضة، فإنّ فرض صفة وجودية متحقّقة لا يتّصف بها الحقّ تعالى فرضٌ لا ينسجم مع البساطة التامة. والحقّ تعالى بوصفه تمام الشيء أحقّ بنفس ذلك الشيء (أقرب إليكم من حبل الوريد). وبتعبير (المحقّق الطوسي): تنبئ القاعدة عن: ١- بسيط الحقيقة كلّ الأشياء؛ ٢- بسيط الحقيقة ليس بشيءٍ منها؛ ٣- لا حقيقة بغير بسيط الحقيقة^(٦٦).

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

ج - التدليل بالقاعدة على أن النفس الناطقة الإنسانية في عين بساطتها متحدة مع جميع قواها. وبيان آخر: النفس الناطقة في حقيقتها بسيطة، وكل بسيط الحقيقة كل الأشياء، فالنفس الناطقة عين جميع قواها^(٦٧).

د - التدليل بالقاعدة على أن الهيولى قادرة على التلبس بجميع الصور؛ لأن الهيولى بسيطة بالبساطة المحضة، وبالتالي تكون بالقوة جميع الصور، مما يؤهلها لقبول أي فعلية من هذه الفعليات.

هـ - التدليل بالقاعدة على سريان صفات الوجود في جميع الموجودات؛ لأن الوجود الحقيقي سار في تمام الموجودات. وهذا السريان مشكك؛ أي إن صفات الوجود، من علم وقدره وحياة وإرادة و...، سارية في جميع مراتب الوجود، بما فيها الجمادات والنباتات. ولعل الآية الشريفة: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ تشير إلى هذه النكته. فإذن أينما يتحقق الوجود تتحقق هذه الصفات تحققاً مشككاً ومتفاوتاً.

و - التدليل بالقاعدة على علم الحق تعالى بما سواه. وهذه المسألة تعد من أصعب مسائل الفلسفة الإلهية. ويمكن معاينة سر صعوبة المسألة في الأمور الثلاثة التالية:

١- العلم في حد ذاته مسألة فلسفية صعبة، سواء كان هذا العلم علم واجب الوجود أو علم الممكنات. وهذا ما يشير إليه (صدر المتألهين) بقوله: «إن مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية، التي لم تنجح لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا»^(٦٨).

٢- صعوبة تحليل علم الواجب بالممكنات قبل الإيجاد، فكيف يتصور العلم (بشيء ما) بدون وجود هذا الشيء (المعلوم)؟ هذه المسألة مع أنها تخالف صريح القرآن الكريم، حيث يقول: ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾، استمرت في الوسط الثقافى الإسلامى إلى زمان الإمام الصادق عليه السلام، أي ما يربو على قرن من نزول القرآن الكريم.

٣- سر آخر في صعوبة هذه المسألة يكمن في أن الألفاظ وضعت لأرواح المعاني، ولها مصاديق متفاوتة. ومن البديهي أن التفاوت التشكيكي لمصاديق اللفظ لا يكون

سبباً في أن تستعمل في مصداقها العالي (الواجب تعالى) استعمالاً مجازياً. ولكن ليس من السهل على الذهنيات العادية المستأنسة بالمصايدق الدانية أن تستوعب استخدام تلك المفاهيم (المعاني) في المصايدق العالية. ومن جهة أخرى ليس للإنسان في الحقل المعرفي غير الألفاظ والمفاهيم، فيصعب عليه توظيفها في المصايدق العالية. ولهذا قيل: «من عرف الله كل لسانه»^(٦٩)، فإنه من اتصل بالحق تعالى بالعلم الحضوري، وترجم ما عاشه إلى المفاهيم، كل لسانه، كما جاء في العبارة الشريفة. ولصعوبة المسألة اختلف أصحاب الأئمة فيها، كما نلمس ذلك في ما نقله (الكليني): «قلت لأبي جعفر: جعلت فداك، إن رأيت أن تعلمني هل كان الله - جل وجهه - يعلم قبل أن يخلق الخلق أنه وحده؟ فقد اختلف مواليك...»^(٧٠).

وسرّ تشتت آراء الفلاسفة يكمن في هذه النقطة، ولم يشاهد اختلاف في مسألة فلسفية كما شهد في هذه المسألة. ولا يقتصر الأمر على صفة العلم، بل يشمل سائر الصفات ذات الإضافة، من قبيل: القدرة بدون مقدور، وبصير بدون مبصر، وسميع بدون مسموع؛ لأن هذه الأوصاف حقيقية يلزمها الإضافة إلى الغير، ومع انتفاء الغير كيف تتحقق هذه الصفات؟ وقد شبه (صدر المتألهين) الإشكالية بعدما تأمل فيها بمسألة فلسفية أخرى عويصة، هي (ربط الحادث بالقديم)، التي حيرت عقول العلماء، الذين عجزوا في تقديم شيء يُعتنى به في حلها. ولكن ببركة قاعدة (بسيط الحقيقة كل الأشياء) يمكن لنا إثبات أن الحق تعالى يعلم في مقام ذاته علماً تفصيلياً بجميع الأشياء قبل إيجادها.

ومن المتفق عليه بين الفلاسفة كافة أن للحق علماً إجمالياً بما عداه، يمثل هذا عين ذات الحق تعالى، ولكن هل للحق علم تفصيلي بما سواه في مرحلة ما قبل الإيجاد أم لا؟ وهل هذا العلم عين ذاته المقدسة؟ وظيفة برهان (بسيط الحقيقة كل الأشياء) تتمثل في إثبات القضية التالية: إن للحق تعالى في مرحلة (هو الباطن) علماً تفصيلياً بما سواه، ويمثل هذا المقام (مقام البطون) الذي لم يظهر أبداً، كما نلمس ذلك في الأدعية المأثورة: «وبأسمائك التي استأثرت بها لنفسك». ومن هنا يقول (صدر المتألهين) في بداية فصل الإلهيات بالمعنى الأخص: «والمقصود في هذا الفصل بيان شهوده تعالى

لأشياء كلها في هذه المرتبة الأحادية، التي هي غيب، وأبسط من كل بسيط». ولعل الآية الكريمة: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ» تشير إلى هذه المرتبة من العلم الإلهي. وبيان آخر: يمكن الاستفادة لإثبات علم الواجب بما عداه من طرق ثلاث: الأولى: إن واجب الوجود مجرد تام، غير أن ما يثبت هذا البرهان هو الضرورة الذاتية لعلم الواجب بما سواه.

الثانية: طريقة المتكلمين، التي تتمثل في برهان (إتقان الصنع)، الذي تشير إليه الآية المباركة: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». لكن هذا الاستدلال لا يثبت العلم كصفة ذات؛ على اعتبار أن (اسم الخالق)؛ بوصفه اسماً من الأسماء الفعلية، لا يمكن أن يقع حداً وسطاً لإثبات صفة من صفات الذات؛ إذ تقع مرتبة الذات فوق مرتبة الأحادية، و(اسم الخالق) يتجلى على مستوى مرتبة الواحدية، والاستدلال بذيل الآية المباركة: «وهو اللطيف الخبير» وإن قرب المطلب إلى حد ما، غير أن الاسمين محدودان من حيث الإحاطة والاتساع.

الثالثة: الاستفادة من قاعدة (بسيط الحقيقة)، التي تعد (أسد وأخصر)

البراهين في هذا الباب. وما يجب الالتفات إليه هو:

أ. علم الحق تعالى بالأشياء غير الأشياء نفسها؛

ب. علم الحق تعالى بالأشياء مقدّم على الأشياء نفسها؛

ج. علم الحق تعالى بما سواه ليس خارجاً عن ذاته المقدسة، بل يقع في مقام ذات

العالم^(٧١).

الحكماء وإن اتفقوا على أن للحق تعالى علماً إجمالياً بالأشياء في مرتبة الذات، غير أن الخلاف وقع بينهم في العلم التفصيلي في مقام الذات؛ حيث قبلت المدرسة المشائية والأفلاطونية علم الواجب بما سواه، وأن علمه بها مقدّم على تحققها، ورفضوا العلم بالأشياء في مرتبة الذات. كما رفض شيخ الإشراق أيضاً أن يكون علم الحق بالأشياء [بنحو التفصيل] متقدّم عليها، بل يرى أن العلم بالأشياء يقع في مرتبة ذات الأشياء. الأمر الذي جعل (صدر المتألهين) يتعجب، ويتساءل: كيف لم يوفق (شيخ الإشراق) لحلّ العلم التفصيلي بالأشياء قبل الإيجاد مع تمكنه من حلّ علم الحق

تعالى في مرتبة الأشياء: «ولعمري إنه من العجائب التي لم ترَ مثلها أعين الأنام، ولم يسمع نظيرتها أولو العقول والأفهام»^(٧٢). في حين أنّ جميع هذه الإشكاليات تحل بفضل قاعدة (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء)، فكما أنّ بسيط الحقيقة بلحاظ الوجود كلّ الأشياء فكذلك بلحاظ العلم كلّ الأشياء، بدون أن يلزم اختلاف الحثيات في الذات المقدّسة.

فالقاعدة تثبت من جهة (العلم الإجمالي) بما عداه في مقام ذاته تعالى، وتثبت من جهة أخرى (العلم التفصيلي) بما سواه في مقام الذات أيضاً، وباعتبار أنّ الإجمال لا معنى له في مقام الذات فمعناه هو البساطة، لا الإبهام. ومعنى ذلك أنّ معلومات الحقّ تعالى وإن كانت كثيرة وعظيمة، لكنّها موجودة بوجود واحد بسيط، وهذا الوجود البسيط ليس بشيءٍ من الوجودات الخاصّة لهذه المعلومات. وبالتالي كلّ الأشياء (بدون أن يفرض بينها تكثّر) جليّة وواضحة في مقام الذات الإلهية، والذات المقدّسة في عين الوجود والبساطة كلّ الأشياء. فذات الحقّ تعالى عالمة بجميع الحقائق الوجودية.

المواش

- (١) الإلهيات بالمعنى الأخصّ تمثّل مجموعة مسائل تتناول بالدراسة ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله.
- (٢) العلامة الطباطبائي، تعليقة الأسفار ٦: ١١٠، المشاعر للملا صدرا.
- (٣) نهاية الحكمة: ٢٤٩، المرحلة ١٢، الفصل السابع.
- (٤) شرح الإشارات، النمط الرابع، الفصل ١١.
- (٥) المبدأ والمعاد: ٤١.
- (٦) تفسير آية الكرسي: ٩٧ - ٩٨.
- (٧) تعليقة على أصول الكافي: ٢٤٣.
- (٨) الشيخ جوادي آملّي، شرح الحكمة المتعالية، الجزء ١ من المجلد ٦: ٦٧ - ٦٩.
- (٩) السبزواري، شرح المنظومة، الغرر ٧١.
- (١٠) هذه النسبة إلى معلم المشائين تبتني على أنّ كتاب أثولوجيا أثر من آثار أرسطو، ولكن ثبت الآن عند المحققين أنّ الكتاب هو لأفلطون المصري. فالنسبة غير صحيحة.

- (١١) الأسفار، المجلد ٦: ٢٦٩.
- (١٢) أسرار الحكم: ٣٧ - ٣٩.
- (١٣) إلهيات الشفاء: ٣٥٥.
- (١٤) المبدأ والمعاد: ١٩.
- (١٥) التقديسات بنقل من أسرار الحكم: ٣٩.
- (١٦) القيسات، القبس الثامن: ٣١٩.
- (١٧) الأسفار، المجلد ١: ١٣٥.
- (١٨) الأسفار، المجلد ٦: ٥٧.
- (١٩) الأسفار، المجلد ١: ١٢٣.
- (٢٠) الأسفار، المجلد ٣: ٤٠.
- (٢١) مفاتيح الغيب، المفتاح ١٦: ٥٧٥.
- (٢٢) الأسفار، المجلد ٦: ١١٠.
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) شرح مقدمة القيصري: ٣٢٨ - ٣٢٩.
- (٢٥) مجموعة الآثار، المجلد ٥: ٣٢.
- (٢٦) شرح المنظومة: ١٧٣.
- (٢٧) شرح مقدمة القيصري.
- (٢٨) الفرق بين المادة الذهنية والجنس هو أنّ المادة المأخوذة لا بشرط هي الجنس، والجنس المأخوذ بشرط لا هو المادة. والبيان نفسه ينسحب على الصورة والفصل.
- (٢٩) نهاية الحكمة: ٢٧٦.
- (٣٠) يمكن أن ننظر إلى المسألة من جهةٍ أخرى، هي أنّ جميع أقسام التركيب ترجع في الحقيقة إلى القسم الخامس (التركيب من وجدان وفقدان)؛ على اعتبار أنّ كلاً من المادة - التي هي قوّة محضة - والماهية - التي هي تابعة للوجود - والأجزاء المقدارية - بوصفها أجزاء (تقطيع وتفريق) - لا تتمتع بحظّ من الوجود، وكلّ تركيب يرجع في أصله إلى الفقدان والوجدان، فهو لا يشكّل تركيباً حقيقياً.
- (٣١) اللمعة الإلهية: ١١٠.
- (٣٢) تعليقة على نهاية الحكمة: ٢٠٩، الرقم: ٢١٧.
- (٣٣) نهاية الحكمة: ٢٧٦.
- (٣٤) ملأ علي نوري، رسالة بسيط الحقيقة: ٣٩.
- (٣٥) المصدر نفسه.
- (٣٦) الأسفار، المجلد ٨: ١٢٧.
- (٣٧) المصدر نفسه.
- (٣٨) نهاية الحكمة، المرحلة السابعة.

- (٣٩) تعليقة على نهاية الحكمة: ٢٠٩، الرقم: ٢١٧.
- (٤٠) المصدر السابق: ٢٠٨، الرقم: ٢١٥.
- (٤١) الأسفار، المجلد ٢: ٩٧؛ المباحث المشرقية، المجلد ١: ٩٠.
- (٤٢) تعليقة على نهاية الحكمة: ٢٠٨، الرقم: ٢١٥.
- (٤٣) المصدر السابق: ٤٢٤، الرقم: ٤١٥.
- (٤٤) تعليقة على الأسفار، المجلد ٦: ١١٠.
- (٤٥) أثار هذا الفرق بعض المحققين في شرحه على الأسفار. لكن عند التحقيق نجد أن هذا الفرق لا يشكل فرقا ماهوياً بين الحملين؛ على اعتبار أن عدم الوقوع في التناقض المنطقي راجع إلى عدم مراعاة شروط التناقض (التي منها وحدة الحمل)، فإننا إذا أردنا سلب المحمول عن الموضوع (على مستوى نفس حمل الحقيقة والرفيعة) تقع في التناقض المنطقي.
- (٤٦) لما كان في الرؤية العرفانية (لا بشرط القسمي) وبشرط شيء) وأنواع الكثرة الأخرى) كل من سنخ المظاهر فليس لها علاقة مع (لا بشرط القسمي) بوصفه عين الحق تعالى.
- (٤٧) أصول الفلسفة، ج ٥، المقالة ١٤.
- (٤٨) عبد الله جامي، نقد النصوص: ٧٢.
- (٤٩) المشاعر، المشعر السادس، تعليقة على الأسفار ٦: ١١٠؛ العرشية: ٥.
- (٥٠) يرد شبيه هذا الإشكال على كونه تعالى مبدأ الأشياء؛ إذ لما كان الواجب تعالى مبدأ الجسم فهو جسم أيضاً. وتعرض له حين تحليلنا للدليل الثاني.
- (٥١) نعم، هذا الكلام يستقيم مع الالتفات إلى سلسلة المراتب التشكيكية، أما إذا سلطنا طريق الإطلاق الذاتي فسنثبت البساطة المطلقة للواجب تعالى (لا البساطة النسبية).
- (٥٢) الضرورة الأزلية تختص بالواجب تعالى. ومؤداها أن المحمول ضروري الثبوت للموضوع، بدون أي حيشية، لا حيشية تعليلية، ولا حيشية تقييدية. وتقع في مقابل الضرورة الذاتية، التي مفادها: المحمول ضروري الثبوت للموضوع ما دامت الذات متحققة؛ أي إن الموضوع يحتاج إلى حيشية تعليلية في تلبسه بالمحمول.
- (٥٣) تعليقة على الأسفار ٦: ١٠١.
- (٥٤) نهج البلاغة، الخطبة ٤٦.
- (٥٥) الأسفار، المجلد ٢: ٣٠٠ - ٣٠١.
- (٥٦) تنسب هذه النظرية إلى محيي الدين ابن عربي.
- (٥٧) شرح الحكمة المتعالية: ٣١٦.
- (٥٨) الأسفار، المجلد ٦: ١١٧.
- (٥٩) المصدر نفسه.
- (٦٠) في حين أن صدر المتألهين حين استشهاده بالآية كان في صدد بيان انطواء الكثرة في الوحدة.
- (٦١) الشواهد الربوبية: ٤٧٠، تعليقات المحقق السبزواري رحمته الله.

- (٦٢) الشواهد الربوبية، الإشراف العاشر: ٤٨.
- (٦٣) الأسفار، المجلد ٦: ١٣٧.
- (٦٤) يقول صدر المتألهين عليه السلام: غاية التوحيد يثبت بهذا البرهان.
- (٦٥) البداية والنهاية، المحقق الطوسي: ١.
- (٦٦) الأسفار، المجلد ٣: ٣١٢.
- (٦٧) النفس في وحدتها كل القوى، وفعالها في فعله قد انطوى. (السبزواري).
- (٦٨) الفيض الكاشاني، أصول المعارف: ٣٥ - ٣٦.
- (٦٩) شرح أصول الكافي: ٢١٨.
- (٧٠) شرح الهداية: ٣٢٠.
- (٧١) شرح أصول الكافي: ٢١٨.
- (٧٢) شرح الهداية: ٣٢٠.

الاستشراق اليهودي

هيمنة على الدراسات الإسلامية في الغرب

د. فاطمة جان أحمدى (*)
ترجمة: عماد الطلالي

مقدمة

تأثرت علاقة الغرب بالإسلام عامة، والتشيع خاصة، بالفكر الاستشراقي. ولقد بدأت الأمور تسير على هذا المنوال منذ أواخر القرن الثامن عشر للميلاد على أقل تقدير، واستمر الحال على ذلك إلى يومنا هذا. وإذا نظرنا بواقعية إلى تاريخ الدراسات الإسلامية في الغرب سيتجلى لنا بوضوح أن البحوث العلمية في مجال التاريخ الإسلامي كانت متأثرة بالأحكام المسبقة، وذات الصبغة الحادة والناقمة على الإسلام، أو الاتجاهات التي تسعى لتحقيق أهداف سياسية من خلال استثمار الآليات المنهجية للدراسات الاستشراقية.

وقد سعى علماء الدراسات الإسلامية (Islamologists) الغربيين في هذا المجال إلى الحديث بطريقة مرنة (بتساهل) حول الشرق والإسلام، وخاصة التشيع.

وهنا أسئلة تطرح نفسها، وهي:

- هل يمكن اعتبار مستشرقين أمثال: ساسي⁽¹⁾، ولان⁽²⁾، ورينان⁽³⁾، وغيب⁽⁴⁾،

وماسينيون⁽⁵⁾، حياديين؟

- وهل كانت الأهداف العلمية الخالصة تقف وراء جهود الباحثين الأمريكيين

(*) باحثة في مجال الاستشراق والفكر اليهودي.

الذين درّسوا الشرق الأوسط والإسلام إثر التقدم العلمي في مختلف مجالات التاريخ، وعلم اللغة، وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، وعلم الاجتماع، في القرن العشرين في كبرى المراكز العلمية الغربية، من قبيل: بريستون، وهارفارد، وشيكاغو؟ هذه الأسئلة تدفع، من خلال تحليل تيار الاستشراق، إلى البحث في الأهداف

السياسية والثقافية، الظاهرة والخفية، في المجالات العلمية في عالم الغرب. لقد أدى ظهور إسرائيل على خارطة العالم إلى نشوء رؤية سياسية في التاريخ الجديد للعالم المعاصر، حيث بدأت نشاطات المستشرقين اليهود العلمية في أوائل القرن الثامن عشر في الغرب. إن تركيز بحوث اليهود على الدراسات الإسلامية، وإعطاء الأولوية للبحث حول المجتمعات الإسلامية، وكذلك إيجاد التيارات الانتقافية أو المهجّنة، أسس لحركة مختلفة في الغرب من أجل إيجاد التحريف والتشكيك في تاريخ الإسلام. وعلى هذا الأساس فإن كثيراً من الدارسين في المراكز العلمية التابعة للوكالة اليهودية يمكن إدخالهم في قائمة المستشرقين الغربيين. إن هذا النشاط الكبير في مجال الدراسات الإسلامية في الغرب، والعدد الكبير من المستشرقين الراغبين في البحث والدراسة في مجال التاريخ الإسلامي، يدفع إلى التأمل بدقة في مسار نشوء التيارات الاستشراقية، ودراستها، والتعرّف على مخاطرها. والبحث التمهيدي الذي بين أيديكم ما هو إلا سعي محدود للإجابة عن التساؤلات التالية:

أ. ما هي دائرة بحث الاستشراق اليهودي؟

ب. ما هي أهداف الاستشراق اليهودي؟

ج. ما هي خصائص تيار الاستشراق اليهودي؟

لا شك في أن استعراض الإحصائيات والتخمينات المحتملة، والفرضيات العلمية، يمكن أن يكون مفيداً للوصول إلى أهداف هذا البحث. وبناءً على هذه الحاجة الضرورية نستعرض أهم الفرضيات في مجال الإجابة عن الأسئلة المتقدمة:

١- إن دائرة الدراسة في الاستشراق اليهودي هي العالم الإسلامي ككله، وخاصة تاريخ صدر الإسلام، ومصادره الأولى، أي اللبّات الأولى للإسلام.

٢. إن أهمّ أهداف الاستشراق اليهودي من الدراسات الإسلامية هو التشكيك وطرح الإشكالات والشبهات، وإيجاد الخلل، وإقامة الحوار البحثي في مجال التاريخ الإسلامي.

٣. من خصائص الاستشراق اليهودي ما يلي:

- أ. الاستناد إلى المصادر الإسلامية غير المعتمدة، والتركيز على تحريفاتها.
- ب. النظرة العقلانية إلى الأحداث التاريخية غير الثابتة.
- ج. استثمار الرؤية الدينية والنظرية الدينية اليهودية في تحليل الأحداث الدينية.
- د. البحث عن الغموض والإبهامات التي اكتتفت مصادر وتعاليم التوراة والإنجيل في المصادر الإسلامية.

تعريف الاستشراق اليهودي - الإسرائيلي —

تعود الجذور التاريخية لمصطلح الاستشراق، من حيث الانطلاقة والانتشار في الغرب، إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، حين ظهرت^(٦) للمرة الأولى في أوروبا كلمة «الاستشراق»^(٧) في إنكلترا وفرنسا (سنة ١٧٧٩م)، وأخيراً في الثقافة الأكاديمية الفرنسية (سنة ١٨٣٨م).

من خلال البحث والتدقيق لم نعثر على اتفاق أو توافق بين الباحثين - سواء بسبب رؤيتهم أو تعاليمهم العلمية، بل حتى بسبب شمولية مصطلح «الاستشراق» - حول تقديم تعريف لغويّ واصطلاحي لـ «الاستشراق» بنحوٍ شمولي، ومحدّد، ونهائي. لكنّ ما لا ريب فيه هو أن هذا التنوع في الآراء، وأحياناً تشبّتها، أدّى إلى أن ينشأ في الأدبيات تيارٌ متسامح تجاه الدراسات الغربية، وأن تتعدّد تعريفات الاستشراق في أوساط الباحثين. لذلك نرى أن تقديم تعريف يبتني على الدليل من الأهميّة بمكان في المساعدة في عرض البحوث، والوصول إلى أهداف البحث.

الاستشراق مأخوذ من «ش. ر. ق»، وأضيف إليها ثلاثة حروف، هي «أ. س. ت» لتدلّ في اللغة العربية على الطلب، سواء كان حقيقياً أم مجازياً. والتعريفات اللغوية لهذه الكلمة، وهي مصدر «استشراق»، بمعنى (Orientalism)^(٨). شرق المكان شرقاً

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

أشرقت عليه الشمس^(٩). وشَرَّقُوا ذهبوا إلى الشَّرْق. وشرق أخذ في ناحية المشرق ووجهه. وتشرق جلس يستدفئ في الشمس وقت الشروق. و«الشارق» و«الشرق» الشمس. و«المشرق» جهة شروق الشمس، والبلاد الإسلامية في شرقي الجزيرة العربية^(١٠).

وأما إدوارد سعيد، المفكر والباحث المعروف، فقد عرّف الاستشراق تعريفاً غير دقيق، حيث قال: «أسلوب في التفكير مبني على تميّز متعلّق بوجود المعرفة بين «الشرق» و«الغرب»... الاستشراق ليس مجرد موضوع سياسي أو حقل بحثي ينعكس سلباً باختلاف الثقافات والدراسات أو المؤسسات، وليس تكديساً لمجموعة كبيرة من النصوص حول المشرق... إنه بالتالي توزيع للوعي الجغرافي إلى نصوص جمالية وعلمية واقتصادية واجتماعية، وفي فقه اللغة وما شابه ذلك في المجال المعرفي، أو العلم الذي يُتوصّل به إلى الشرق بصورة منظّمة، كموضوع للتعلّم والاكتشاف والتطبيق... نوع من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة حكم الغرب للشرق»^(١١).

ويعرّفه باحث آخر بتعريف عام، وهو أنه: «أسلوب فكري غربي يقوم على أن هناك اختلافاً جذرياً في الوجود والمعرفة بين الشرق والغرب، وأن الثاني يتميّز بالتفوق العنصري والثقافي على الأول»^(١٢).

ويعرّف رودى بارت^(١٣) المستشرق الألماني الاستشراق بأنه «العلم الذي يسعى إلى تعلّم لغةٍ خاصّة. ويُدعى هذا العلم علم الشرق، وعلم العالم الشرقي»^(١٤).
وأما برنارد لويس فهو يطرح سؤالاً حول الاستشراق، ساعياً بذلك لتقديم تعريفات عامّة؛ لكي يدفع الإجابة عن المعنى اللغوي والاصطلاحي لهذه الكلمة، فيقول: «استعملت كلمة الاستشراق من القدم في معنيين:

المعنى الأول يدلّ على مدرسة الفنّ. وتعود هذه الكلمة إلى مجموعة من الفنّانين من أوروبا الغربية، وهم الذين سافروا إلى الشرق، وأقاموا مدّة في الشرق الأوسط أو أفريقيا الشمالية، ورسوموا ما شاهدوه أو تخيّلوه بأسلوب رومانسي، أو بأسلوب في غاية الغرابة.

والمعنى الثاني - وهو الشائع، وليس له صلة بالمعنى الأول - هو الكلمة الدالّة على علم، حيث شاعت في عصر اتّساع العلوم في أوروبا الغربية في عصر النهضة العلمية.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

وتختصّ هذه الكلمة بالحضارات الهلنستية التي تتلمذ فيها اليونانيون، واللاتينيون، والعبرانيون، والخ».

ووفقاً لتعبيره فإنّ المستشرق يطلق على مَنْ كان عمدة جهده العلمي منصباً على تعلّم اللغات غير الأوروبية^(١٥). وعلى هذا الأساس يسعى لإنتاج مصطلح يقابل الاستشراق وفقاً لرؤية علمية، وهذه الكلمة ليست سوى «المستغرب»^(١٦). ورغم ذلك فهو يذكر في تعريفاته عنصري الإدراك والخيال مقترنين، ويعترف بأن ما دوّنه الغربيون حول الشرق لم يكن خالياً من الخيال والتصور، أو الفهم الشخصي.

وبهذا يمكن بقليل من التساهل والتسامح أن نوضّح المعنى الاصطلاحي للاستشراق في المفاهيم الأكاديمية بما يلي: فرع يتحاور ويؤلف ويدرس حول الشرق. والمستشرق هو الذي يبدي رأيه حول الشرق، ويبحث في قضاياها. وفي مفهومٍ أوسع المراد هو أسلوب فكري غربي يقوم على أن هناك اختلافاً جذرياً بين الشرق والغرب، ويسعى إلى إعداد وتأليف سلسلة من «الاهتمامات» أو «الهموم» المدروسة في ما يتعلّق بالشرق. والاستشراق في الواقع هو عبارة عن إرادة وقصد خاصّ يهتمّ بإدراك وفهم «الشرق».

وهناك نقاشاتٌ بين الباحثين في تقديم تعريفٍ دقيقٍ للاستشراق الإسرائيلي. لكنّ يمكن تقديم تعريفاتٍ عامّةٍ للاستشراق الإسرائيلي تتناغم مع التعريف المتقدم. وبعض الباحثين المعاصرين يركّز على اللغة العبرية في الاستشراق «الإسرائيلي»، فيعرفه قائلاً: هو حصيلة علمية في مجال الدراسات والبحوث الإسلامية المكتوبة باللغة العبرية، من قبل علماء وباحثين إسرائيليين، متخصصين بالدراسات الإسلامية والعربية^(١٧).

والنقطة الهامة في هذا التعريف هي التأكيد على اللغة العبرية، مع أن هذا الأمر يؤدي إلى فقدان التعريف المتقدم شموليته؛ لأن التقييد بعنصر «اللغة»، والعبرية على وجه الخصوص، سوف يؤدي إلى إهمال النصوص التي تحمل الطابع الفكري اليهودي الإسرائيلي المؤلفة بغير اللغة العبرية. ولا ريب أن هناك كثيراً من المستشرقين الإسرائيليين الذين دوّنوا بحوثهم ونتائجهم العلمية بغير اللغة العبرية (كالإنجليزية،

والفرنسية، والألمانية)، ومنهم: البروفسور أوري راين المستشرق المعاصر، وأستاذ الدراسات الإسلامية وقسم اللغة العربية في كلية الآداب في جامعة تلّ أبيب، وصاحب أحدث ترجمة عبرية لمعاني القرآن الكريم، وله مؤلفات باللغة الإنجليزية والألمانية أيضاً.

لذا فإن تعريف «الاستشراق اليهودي» اصطلاحاً، وبغض النظر عن اللغة، هو «الحركة العلمية اليهودية» التي تهدف إلى دراسة كلّ شؤون الشرق الإسلامي، السياسية، والاقتصادية، والتاريخية، والجغرافية، والأنثروبولوجية، وغيرها، من خلال أتباع منهج ديني، والهيمنة على البلدان الإسلامية؛ من أجل تحقيق أهدافها الدينية والسياسية، وتحقيق الهيمنة العلمية على العالم الإسلامي.

تيار الاستشراق اليهودي الإسرائيلي —

يمكن العثور على الخطوط الفكرية للاستشراق اليهودي المبني على الصهيونية بوضوح من خلال إلقاء نظرة عابرة على مسار تكوّن الاستشراق في الغرب. وفقاً للدراسات فإن الاستشراق اليهودي استمرّ من خلال الاستشراق الصهيوني، والاستشراق الصهيوني بدوره، وبكلّ ما يمتلكه من شدّة وسرعة، ما زال يتجلّى وينعكس في الاستشراق الإسرائيلي. وحين نلاحظ تقسيم إدوارد سعيد الرباعي لمسار الاستشراق في أوروبا في القرن الثامن عشر وما بعده سوف يتجلّى استمرار تيار الاستشراق اليهودي في كلّ تلك الفترات بوضوح.

وطبقاً لتقسيمه فقد مرّ الاستشراق بأربع مراحل:

١. اتّسع أوروبا ونفوذها في الشرق.
٢. المقارنة التاريخية (معارف الشرق والعالم الإسلامي حول الغرب).
٣. علاقة الاتجاه الرومانسي ورؤيته للشرق. ويمثّل هذا الاتجاه أشخاصاً من قبيل: «هردر»، و«موزارت»، وأمثالهم.
٤. تصنيف المجاميع الإنسانية (الإنسان الأمريكي، والإنساني الآسيوي، والإنسان الأوروبي، و...).

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

وفي هذا المجال يعتبر القسم الثاني المختصّ بالدراسات الإسلامية والمقارنات التاريخية مجالاً مناسباً لعرض الأفكار والبحوث اليهودية.

ويعتقد بعض المفكرين، كالأستاذ بهنسي، أن الاستشراق الإسرائيلي هو المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل التغيّر والتطوّر في «المعرفة اليهود للاستشراق». وأوّل مراحل هذه المعرفة بدأت بالاستشراق اليهودي العامّ، ثمّ استمرّ بالاستشراق «الصهيوني»، وأخيراً سيختم بالاستشراق «الإسرائيلي».

وبنحو عامّ فإن الاستشراق اليهودي في التاريخ المعاصر يعتبر قسماً من الحركة الاستشراقية في الغرب، التي ظهرت في بداية القرن الثامن عشر الميلادي. وقد حقّق مكانة هامة في حركة الاستشراق الغربي الأوروبي، من خلال تنظيمه وتركيزه على الدراسات في مجال الإسلام والمجتمعات الإسلامية^(١٨).

والجدير بالاهتمام هو أن الاستشراق اليهودي ارتبط بالحركة الصهيونية. ويمكن بسهولة استعراض المجالات المشتركة بينهما. حين ظهرت الحركة اليهودية في عام ١٨٨١ في شرق أوروبا استطاعت تحقيق أهدافها الخاصّة، ووضعت نفسها في خدمة الصهيونية، وحاولت أن تجذّر الوجود اليهودي في فلسطين، وهو الأمر الذي توكّد عليه مؤلّفات المستشرقين اليهود.

وبعد الاستشراق اليهودي، الذي كان يهدف إلى دراسة الموضوعات الإسلامية، وصل الأمر - بعد إنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨م - إلى مرحلة «الاستشراق الإسرائيلي»، الذي يعتبر استمراراً لـ «الاستشراق اليهودي»، و«الاستشراق الصهيوني». ومن خلال القيام بدراسة عامّة ربما يمكن فهم الاختلاط والتداخل الواضح لموضوعات الاستشراق «الإسرائيلي» بموضوعات الاستشراق «اليهودي» و«الصهيوني»، وكذلك الغربي. ومن النماذج الجيدة لهذا الخلط والتمازج هو نشر «ترجمات عبرية للقرآن»، حيث قام حاييم هرمن ريكندروف بترجمة ونشر أوّل ترجمة عبرية للقرآن، وصدرت في عام ١٨٥٧م^(١٩).

وتشير الوثائق إلى أن القرآن الكريم تُرجم للمرة الثانية في فلسطين سنة ١٩٣٧م على يد يوسف ريولين. ويمكن نسبة هذه الترجمة إلى حقبة «الاستشراق الصهيوني».

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ

والترجمة الثالثة للقرآن كانت على يد «أهارون بن شيمس»، ونشرت في إسرائيل سنة ١٩٧٣. وتاريخ الترجمة الرابعة في إسرائيل هو آذار عام ٢٠٠٥، حيث ترجمه البروفسور «أوري رابين»، أستاذ الدراسات الإسلامية والقرآنية في فرع اللغة العربية والإسلام في كلية الآداب في جامعة تل أبيب. وهاتان الترجمتان جاءتا في فترة «الاستشراق الإسرائيلي». والأمر اللافت هو أن هذه الترجمات، ورغم رجوعها إلى مراحل مختلفة من الاستشراق اليهودي العام، لكنّها تحمل وجوهاً مشتركة، منها: الشبهات الكثيرة التي تثيرها حول القرآن، أو طرح الكثير من التساؤلات حول تاريخ صدر الإسلام. ومضافاً إلى ذلك: ضعف الوجوه المشتركة بين الترجمات الناقصة. وتشتك أيضاً في وجود أخطاء لغوية كثيرة ومتكررة^(٢٠).

الاستشراق اليهودي- الإسرائيلي، والاعتماد على لغاتٍ أخرى غير العبرية —

لا شكّ أن لغة الكتابة تعتبر من عوامل الارتباط الهامة في نهضة التيار الاستشراقي الإسرائيلي. ومعظم الرواد من الباحثين والمستشرقين اليهود كانوا يكتبون في الغالب باللغة العبرية. ولذا كان الاستناد إلى اللغة العبرية أحد مميزات الاستشراق اليهودي - الإسرائيلي في مرحلته الأولى. ولم يكن تدوين الاستشراق الإسرائيلي في مرحلته الأولى باللغة العبرية، بمعنى قلّة الاهتمام بسائر لغات الشعوب؛ لكنّ الاهتمام باللغة العبرية، واحترامها، وإعطائها الأولوية في التأليف، كان شائعاً بكثرة في أوساط الباحثين اليهود الأوائل. وتشير البحوث إلى أن اليهود في العصر الروماني كان يتكلمون ويؤلفون باللغة اللاتينية، وفي القرون الوسطى اختاروا اللغة العربية، حيث كانوا يعيشون في ظلّ الإسلام والثقافة العربية، وقد دونوا أهم وأبرز مؤلفاتهم ونتائجهم الأدبية والثقافية باللغة العربية. ويرى بعض الباحثين أن هذه الجهود غير المنسجمة كانت من أجل تقريب اللغة العربية إلى لغة دينهم، أي العبرية^(٢١)، مع أنه لا شكّ في أن التقارب بين اللغتين العربية والعبرية زاد في وتيرة هذا التفاعل. إن تشتت اليهود في مختلف بقاع العالم - سواء بسبب الأسر أو العبودية - ساعدهم بشدّة في استثمار سائر اللغات؛ حيث أدت هذه الظاهرة إلى ظهور طبقة من

اليهود يتحدثون أو يؤلفون بلغة البلدان التي استوطنوها. لكن هذا الأمر لا يعني أنهم نسوا اللغة العبرية، حيث استمروا في تدوين شؤونهم الهامة بهذه اللغة. إن نتيجة جهود اليهود في مجال تعلم اللغات الأخرى لم يقتصر على هذا المستوى، بل مزجوا مختلف اللغات؛ ليبتكروا لغة خاصة مؤلفة من لغات حية أو مندثرة، من قبيل: «العربية - اليهودية»، حيث إن بعض مؤلفات القرون الوسطى كتب بهذه اللغة، وفي الحقيقة كتب باللغة العربية، وبحروف عبرية؛ لكي لا يستطيع غير اليهود قراءتها أو الاطلاع على مضمونها^(٣٣).

ولغة «بيديش» هي لغة مبتكرة، نتجت عن تغيير ومزج الحروف واللغة الواقعة (الحاصلة)، اشتملت على تغييرات أساسية، واستفيد منها كلغة تطبيقية في الجامعات اليهودية في أوروبا. وتعتبر هذه اللغة مزيجاً من اللغة العبرية واللغات السلوفاكية الأوروبية. وقد استعملت هذه اللغة في تأليف معظم الآثار الأدبية اليهودية في القرنين الثامن والتاسع عشر للميلاد.

وبعد اتساع موجة التغييرات في أوروبا في القرون الجديدة نال التغيير أيضاً الاستشراق الإسرائيلي، وكان أهمها التوجه الواقعي نحو عنصر اللغة، أي غير اللغة العبرية من سائر اللغات. وأدى ذلك إلى ازدهار سائر اللغات الأوروبية، وخاصة الإنجليزية والألمانية في أوروبا وسائر المناطق التابعة لها. وقد أدى هذا التغيير في المنهج إلى أن يبدأ كثير من الباحثين والمستشرقين اليهود، وجرياً على هذا المنوال، إلى البحث والتأليف باللغات الأخرى، وخاصة الإنجليزية والألمانية. ويمكن اعتبار البروفسور أوري راين من المستشرقين اليهود الذين يمثلون كلا حقبتَي التدوين اليهودية - الإسرائيلية. وقد شغل لفترة من الزمن كرسيّ أستاذ الدراسات الإسلامية واللغة العربية في كلية الآداب في جامعة تل أبيب. ومن أبرز مؤلفاته أحدث ترجمة عبرية لمعاني القرآن الكريم. وقد أدرك في العصر المذكور ضرورة التأليف باللغات الإنجليزية والألمانية، حيث كتب آخر مؤلفاته بعنوان:

The chil: Between Bible and Quran dren of Israel and Islamic Historical Self Image.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

باللغة الإنجليزية، وطبع في عام ٢٠٠٤م في جامعة أوكسفورد في لندن^(٣٣).
وأما «يهوشفاط هركابي» فهو مستشرقٌ إسرائيلي، وله ارتباط واضح بالمؤسسات السياسية والتعليمية والمخابراتية الإسرائيلية. وهو مضافاً إلى مؤلفاته العديدة باللغة العبرية، له مؤلفات باللغة الإنجليزية. وقد أُلِّفَ باللغة الإنجليزية عام ١٩٧٧م كتاباً حمل عنوان «استراتيجيات العرب والمجابهات مع إسرائيل»، طبع في نيويورك.

وأما البروفسور يوسف سادان، أستاذ الأدب العربي التقليدي (القديم) في فرع اللغة العربية في كلية الآداب في جامعة تل أبيب، فهو مثال آخر للمؤلفين الإسرائيليين مزدوجي اللغة. فإنَّ له، مضافاً إلى المؤلفات التي كتبها باللغة العبرية، مؤلفات باللغة الفرنسية، أهمها كتابٌ حمل عنوان:

Le mobilier au proche - orient medieval Leiden, Holland (E. J Brill)⁽²⁴⁾.

ومن الجدير بالذكر أنه بعد تأسيس دولة إسرائيل لم يكن هناك إلزام بالتأليف باللغة «العبرية المعاصرة» في المؤلفات الاستشراقية الإسرائيلية، بل إن المستشرقين الإسرائيليين بعد هذا التاريخ لم يلتزموا بتدوين نظرياتهم ونتائجهم العلمية الاستشراقية الإسرائيلية باللغة العبرية فقط، بل أُلِّفوا باللغات العلمية العالمية المعاصرة.

تأثير الاستشراق اليهودي على الدراسات الإسلامية في الغرب —

اشتهر المستشرقون اليهود بأنهم من أوائل الذين بادروا إلى ترجمة القرآن الكريم إلى اللغة العبرية واللغات الأوروبية. وقد سعى هؤلاء لتحقيق أهداف ثقافية ودينية، وربما سياسية أيضاً، من وراء تلك الترجمات. وقد حظيت هذه الترجمات بأهمية كبيرة، وأحدثت تياراً علمياً هاماً في الدراسات التاريخية وغيرها؛ لأنه لا ريب في أن هذه الترجمات اشتملت على أغلاطٍ وخَلَطٍ في المواضيع والمطالب، الأمر الذي تأثيراً عميقاً في الدراسات الإسلامية في الغرب. وكان هناك الكثير من سوء الفهم والتسرّع في استخلاص النتائج، وسطحية ناشئة عن الترجمات الخاطئة للقرآن في

أوروبا^(٢٥). وقد أدت هذه الترجمات إلى نشر كمّية هائلة من الأغلاط في النصوص التاريخية، مصحوبة بالتحريف وخيانة الأمانة العلمية في نقل المواضيع، ووضعت بين يدي القراء في الغالب معلومات مشوّشة وملوّثة^(٢٦). إن الباحثين الأوروبيين وغير المسلمين حين يريدون فهم الإسلام وإدراك حقيقته، أو الاطلاع على الوقائع التاريخية، يعتمدون في الغالب على مراجعة القرآن، وبما أنهم غير قادرين على فهم اللغة العربية فهم مضطرون إلى مراجعة ترجمة القرآن. ولذلك فإن الفهم الخاطئ الناشئ من الترجمات الأولى للقرآن انتقل إلى المجتمعات غير المسلمة، وبقي مسيطراً لعدة قرون على ذهنية المستشرقين، وحرف اتجاههم عن الفهم الصحيح. وعليه نشأ البحث في المصادر الأصلية والأولى، وكتب المراجع الإسلامية، والقيام بترجمة أمّهات التراث الإسلامي إلى مختلف اللغات، وخاصة اللغة العبرية. وإلى جانب الترجمات العديدة للقرآن الكريم والنصوص الإسلامية، فقد أنجزت دراسات شاملة في هذا المجال. وكذلك تم افتتاح مراكز بحوث ومعاهد علمية تحمل عنوان الدراسات الشرقية. إن أول خطوة في طريق الاستشراق والدراسات الشيعية كانت في الغرب وإسرائيل، وبالتدرّج مُهدت الأرضية لإنشاء الجامعات في هذا المجال.

مؤسّسات الاستشراق في (إسرائيل) —

لا شك أن فكرة تأسيس جامعة في القدس كانت أسبق من قيام دولة (إسرائيل). وقد قُدّم اقتراح تأسيس جامعة في فلسطين مرّات عديدة في اجتماعات اليهود، وفي كلّ مرّة كانت هناك موانع تقف أمام تحقّق هذه الفكرة على أرض الواقع، إلى أن نشأ فريق من الشباب الصهيوني المتأثر بأفكار وايزمن، والمدعوم من قبله، الذي كان يشغل منصب كرسي جامعة «جنوا»، وسعى هذا الفريق بجديّة لتحقيق فكرة تأسيس جامعة في فلسطين. وفي سبيل تحقيق هذه الفكرة طلب وايزمن، الذي كان من أوائل المنظرين لتأسيس هذه الجامعة، طلب من السلطان العثماني - الذي كانت فلسطين تحت سلطته السياسية - إنشاء جامعة في فلسطين، لكنّ السلطان العثماني رفض هذا الطلب. ولقد أدت جديّة المسألة، والحاجة الملحة

لتأسيس الجامعة، إلى أن يشكّل المؤتمر اليهودي لجنةً لمتابعة هذه القضية. وكان كلٌّ من: وايزمن ويهودا مكنس أشهر أعضائها. لكنّ نشوب الحرب العالمية الأولى حال دون نجاح تأسيس هذه الجامعة. وأخيراً نجحت الجهود التي بذلها هذين الشخصين، ومعهم اللورد بلفور، وجمع آخر من اليهود، في انطلاق النشاطات الجامعية في إسرائيل. لقد كرّس جوزيف هورويتس اليهودي الألماني اهتمامه للدراسات الإسلامية في جامعة فرانكفورت، وكان أولّ الأساتذة المدعوين لرئاسة وتدريس قسم الدراسات الاستشراقية في الجامعة في القدس، ثمّ خلفه جوتهيلد ويل^(٢٧)، الذي كان متخصصاً في دراسات فقه اللغة العربية والتركية. إنّ تكوين فريق الدراسات الاستشراقية مدينٌ بنحوٍ كبير للجهود التي بذلها أساتذة من قبيل: بلاسنر، المتخصّص في مجال الطبّ والفلسفة الإسلامية؛ وريولين، مترجم القرآن الكريم وكتاب ألف ليلة وليلة إلى اللغة العبرية؛ وشلومو بينس، المتخصّص في الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي؛ وغيرهم. ومن الجدير بالذكر أن المساعي الأولى لفريق الدراسات الاستشراقية في الأعوام الأولى اقتصرت على تقديم الخدمات العلمية لوزارة الخارجية والدفاع في إسرائيل. وكذلك أدّى تأسيس دولة إسرائيل والصراع مع العرب إلى توجيه معظم جهود هذا الفريق لإنجاز البحوث الخاصة لهذه الأهداف. ومع هذا نرى شخصيتين هامّتين في مجال الدراسات الإسلامية في الجامعة العبرية في القدس، وهما: ديفد آيولين؛ وماير جاكوب قسطنطين قسطنطين، بدأ في تلك الأعوام بتربية وإعداد التلاميذ، وهياًوا الأرضية بجدية لبدء الدراسات الإسلامية في الجامعات العبرية. إنّ أهم الجامعات الموجودة في إسرائيل، والتي تتخصّص بنحوٍ كبير في مجال الاستشراق، هي:

أ. جامعة أورشليم العبرية —

تأسّست هذه الجامعة في عام ١٨٨٢م، وانطلقت نشاطاتها الرسمية في المجال العلمي في عام ١٨٩٧م. لقد قامت هذه الجامعة بتفكيك مجالات البحوث، وركّزت بنحوٍ دقيق على الدراسات الآسيوية والأفريقية، والبحوث الاستراتيجية في مجال

الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية، واللغة العربية وآدابها، والدراسات الهندية، والإيرانية، والأرمنية. وبهذا تكون قد حازت قسطاً كبيراً من الاستشراق اليهودي. إن مكتبتها الكبيرة التي تشتمل على مليون مجلد تعتبر من أكبر مكاتب الشرق الأوسط^(٢٨).

وينضوي تحت لواء هذه الجامعة العديد من المؤسسات، أهمها:

١. مؤسسة الدراسات الشرقية: تنشط هذه المؤسسة في مجال اللغة العربية وآدابها، والحضارة الإسلامية في الشرق، وفلسفة الدين، والفن والتاريخ الإسلامي.
٢. مركز بحوث اليهود: يهتم هذا المركز بالشؤون الثقافية لليهود، واليهود الساكنين في البلدان العربية والإسلامية. ويقدم هذا المركز غالبية دراساته على شكل كتب في مجال الاستشراق.
٣. مركز دراسات السلام والمحبة: تأسس هذا المركز في عام ١٩٦٧م في الجامعة العبرية، وأطلق عليه اسم «مركز ترومان»، تقديراً للرئيس الأمريكي الأسبق «هاري ترومان»، الذي كان رئيساً لهذا المركز، وبذل جهوداً في خدمة الصهيونية وإسرائيل. وأغلب دراسات هذا المركز يتم تصميمها وتنفيذها حول محور الحروب العربية - الإسرائيلية.
٤. مركز دراسات التقريب بين اليهود والعرب (مارتين بوير): وهذا المركز أيضاً مرتبباً بالجامعة العبرية في القدس. وأغلب اهتماماته بالدرجة الأولى هي التركيز لإيجاد النشاطات السياسية بين العرب واليهود. ويعتبر هذا المركز حلقة وصل بين المؤسسات الحاكمة وسائر المراكز غير الحكومية التي تنشط في هذا المضمار.
٥. مؤسسة الدراسات الشرق أوسطية: تختص كل جهود هذه المؤسسة بنشر دراسات وبحوث المستشرقين الإسرائيليين في الشؤون الإسلامية والعربية.

ب. جامعة تل أبيب —

حين تأسست هذه الجامعة عام ١٩٥٦م كانت تضم عدّة كليات في مختلف

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ

الفروع العلمية، وخاصة العلوم الإنسانية، وتشتمل على ٢٢ مركزاً للبحوث. وأهم مراكز البحوث المرتبطة بها هي:

١. مركز بحوث الشرق الأوسط وأفريقيا: أسس هذا المركز أحد المستشرقين المرتبطين بالمؤسسة المخابراتية الإسرائيلية، ويدعى «رئوبين شيلواح»، وقد عرف هذا المركز باسمه. وقد كان لـ «إسحاق أرون»، وهو ضابطاً إسرائيلي رفيع المستوى، دور هام في تأسيس هذا المركز. وتدور بحوث هذا المركز بنحو عام حول دراسات الشرق الأوسط، وخاصة البلدان الإسلامية. وعلى هذا الأساس هناك مراكز مرتبطة به في كل من: مصر، وسوريا، والعراق، والسودان.

٢. مركز البحوث الاستراتيجية: تأسس هذا المركز عام ١٩٧٧م، وله دور هام في تجميع المعلومات للمؤسسات الحاكمة. وعليه فإن معظم نشاطاته تدور حول الاختراقات الأمنية في سائر بلدان المنطقة. ومن خصائص هذا المركز اعتماده على الكوادر الاستخبارية والأمنية الإسرائيلية.

٣. جامعة حيفا: انطلقت نشاطات هذه الجامعة رسمياً عام ١٩٦٤م. وتضم اليوم عشرين كلية ومؤسسة بحوث مرتبطة بها، أهمها: مركز دراسات الشرق الأوسط. والهدف الرئيس لهذا المركز هو الدراسات الاقتصادية والسياسية والتاريخية في الشرق الأوسط، ويمتلك عدّة منشورات في مجال الأديان والمذاهب الإسلامية في العالم العربي، والآداب والتقاليد والرسوم، وبنحو عام الثقافة الإسلامية في الشرق الأوسط.

الهوامش

- (1) Sacy.
- (2) Lane.
- (3) Renan.
- (4) Gibb.
- (5) Massignon.
- (6) Orientalism.

- (٧) أحمد صلاح بهنسي، الاستشراق الإسرائيلي، فصلية بانزده خرداد، العدد ١٠: ١.
- (٨) المعجم الحديث.
- (٩) ابن منظور، لسان العرب ٣: ٤٢٥.
- (١٠) المصدر نفسه؛ المعجم الوسيط، قسم ش، كلمة (ش.ر.ق).
- (١١) إدوار سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء: ٣٧.
- (١٢) أحمد عزب، رؤية إسلامية للاستشراق: ٧.
- (13) Rudi part.
- (١٤) رودى بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية: ١١؛ أحمد محمود هويدي، مدخل إلى الاستشراق ومدارسه: ٥.
- (١٥) برنارد لويس، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه: ١٦١.
- (١٦) المصدر السابق: ١٦١ - ١٦٣.
- (١٧) انظر في ذلك: محمد خليفة حسن، المدرسة اليهودية في الإستشراق، مجلة رسالة المشرق، العدد ١ - ٤: ٦٤، ٦٥.
- (١٨) المصدر السابق: ٤٥.
- (١٩) أتان كوهلبيرغ، القرآن، الموسوعة الكاملة العبرية، اليهودية وأرض إسرائيل ٤: ٥٢.
- (٢٠) محمد خليفة حسن، المصدر السابق: ٦٤، ٦٥.
- (٢١) برنارد لويس، الاستشراق بين دعائه ومعارضيه: ١٣٧.
- (٢٢) إبراهيم عبد الكريم، الاستشراق وأبحاث الصراع لدى إسرائيل: ٥٣٧ - ٥٤٠.
- (٢٣) للتعرف على الموضوع بنحو أكبر انظر: <http://www.tauacil/humanities/vip/Runin/uriht>
- (٢٤) انظر: www.sadan.adab.com/publications.htm
- (٢٥) شالوم زاوي، مصادر يهودية في القرآن (العبرية): ١٣.
- (٢٦) محمد عبد الله الشرقاوي، الاستشراق والغارة على الفكر الإسلامي: ٣٥ - ٣٦.
- (27) Gotthold Weil.
- (28) Encyclopedia Vol. 8, pp.219-226.

التيار التراثي التقليدي

قراءة في التيار التقليدي وفكر د. حسين نصر

د. الشيخ عبد الحسين خسرو پناه (*)

ترجمة: صالح البدراوي

تهديد —

تأسس التيار التقليدي من قبل الفيلسوف الفرنسي رينيه غنون (عبد الواحد يحيى)^(١) (١٨٨٦ - ١٩٥١)، واكتسب هويته على يد العالم السيلاني آناندا كنتيش كوماراسوامي^(٢) (١٨٧٧ - ١٩٤٧)، وتطور على يد فريتوف شووان^(٣)، وتيتوس بوركهارت^(٤)، وماركوبوليس^(٥)، ومارتن لينكز^(٦)، وتحول إلى تيار فكري خاص. ولا تعني السنّة (التقليد) في التيار التقليدي الرسوم والعادات والأسلوب، بل المراد بها السنّة الإلهية الأزلية والأبدية الجارية والنافذة على كلّ الوجود، السنّة بمعنى الأصول والحقائق ذات المنشأ القدسي، والتي تمتلك صيغتها العملية وتجلياتها الخاصة بها في إطار أيّ حضارة. وكلّ حضارة لها صلة بهذه الأصول، وتتمسك بها، تسمى حضارة تقليدية^(٧). والتيار التقليدي الإسلامي شأنه شأن الحركات الدينية الأخرى، كالتيارات التقليدية لليهودية، والكاثوليكية، والبروتستانتية، وغيرها من ردود الفعل الأوروبية على الحداثة. وعملت هذه الحركات الدينية على معارضة الحداثة ومخالفتها بشكلٍ علني؛ من أجل المحافظة على سننها الخاصة، ومرجعياتها القيادية،

(*) أستاذ جامعي، وعضو الهيئة العلمية في مركز الدراسات الثقافية - قسم الفلسفة والكلام. له مؤلفات عديدة في فلسفة الدين والكلام الجديد.

كالبا^(٨). والأمر الجدير بالاهتمام هنا أن التيار التقليدي لا يذهب إلى تبني معيار عام لنقد الحداثة، وينقدها من داخل السنّة، وهي بنقدها هذا لا تعطي بديلاً عنها. ويراد هذا التيار هاجس علاقة الدين بالحداثة، وكذلك الدين بالطبيعة، ويفتي بتعارض المقولتين الأوليين، وانسجام المقولتين الأخريين. ولكن من أجل حلّ التعارض القائم بين الاثنتين يقف هذا التيار في الخندق المقابل للحداثة العلمانية، والحداثة الدينية، أي بدلاً من أن يلغي السنّة والدين يعمل من أجل إحياء السنّة، ويقترح الاحتكام إلى التيار التقليدي، مبيّناً سلبيات الحداثة. وإثر التحوّلات الحديثة اهتمّ هذا التيار بالدراسات الدينية بشكل أكبر من التيار المناهض للحداثة، وانبرى لحلّ العضلات التي يعاني منها الغرب الجديد، من خلال التأكيد على العرفان الإسلامي والأديان الشرقية. والتيار التقليدي عبارة عن مجموعة تؤمن بالحكمة الخالدة، ويقولون: إن الأديان الكبرى في العالم، مثل: الإسلام والمسيحية واليهودية، وأديان شرقي آسيا، كالبودية، وديانة جين، وشينتو وتائو، تشترك كلّها بحقيقة متماثلة.

ثوابت التيار التقليدي —

الثوابت والآراء الأساسية للتيار التقليدي على النحو التالي:

١. **الحكمة أو الفلسفة الخالدة^(٩)**: مختلف التيارات الفلسفية الإسلامية، وبخاصّة الحكمة المتعالية، تعتبر من مصاديق هذه الفلسفة. وأوّل مَنْ اختار مصطلح الفلسفة الدائمة، أو الحكمة الخالدة، في الغرب هو آغوستينوس إستويخوس، عنواناً لكتابه في سنة ١٥٤٠م، ومن ثمّ اشتهر استخدام هذا المصطلح في مقالة لـ (لايب نيتز) في سنة ١٧١٥، وأخيراً استخدمه فريتيوف شووان مستقيماً من مؤلّفات رنيه غنون. وبمعنى آخر فإنّ الرسالة الأساسية لهذه الفلسفة هي في تمايز ظاهر الأديان وباطنها، وكثرتها الظاهرية ووحدتها الباطنية.

٢. **الوحدة السامية للأديان^(١٠)**: الإيمان بالوحدة السامية للأديان تعني اتّحادها في الأهداف النهائية. فالتقليديون يؤمنون أولاً بأن جميع الأديان الكبيرة والخالدة في العالم ذات مصدر إلهي.

وثانياً: بالرغم من وجود الاختلافات الظاهرية إلا أنها ذات وحدة باطنية.
وثالثاً: الحكمة الخالدة موجودة فيها جميعاً.

والحكمة الخالدة في ظلّ الرؤية التقليدية ترى أن مصدر آلاف الأديان المختلفة - التي حكمت المجتمعات البشرية على مدى القرون والعصور، وكانت سبباً في ظهور الحضارات الدينية بقوانين دينية، والمؤسّسات الاجتماعية والفنّ وعلومهم الخاصّة - تكمن في حقيقة مطلقة واحدة فقط، تلك الحقيقة المشار لها في الدين الإسلامي بشهادة التوحيد «لا إله إلاّ الله»، وفي (أوپانيشادها) بعبارة: «لا هذا، ولا ذلك»، وفي التائوية بمقولة: «الحقيقة المجهولة»، وفي الإنجيل بعبارة: «أنا كما أنا موجود»، ولكن بشرط أن يتم إدراك تلك الحقيقة بأسمى معانيها^(١). وبسبب الإيمان بالوحدة السامية للأديان لا يؤمن أتباع التيار التقليدي بتبليغ دين الحق، ويوصون المؤمنين بالتمسك بأديانهم. وهو زعمٌ يتعارض تماماً مع الآيات المتعلّقة بضرورة التبليغ الديني. وعلى هذا الأساس يقسم التقليديون التعاليم الدينية إلى: الجوهر؛ والقشور، ويعتبرون أنّ الخطوط المشتركة للأديان تمثّل جوهر جميع الأديان. وفي تلك الحالة فإن فروع الدين لن تصل في أهميتها إلى أهميّة البعد العرفاني. وادّعاء الوحدة السامية للأديان بحدّ ذاته سيؤول في النهاية إلى مذهب الكثرة الدينية؛ لأن الطرق المختلفة للوصول إلى الحقيقة ستجد معناها بتفكيك الشريعة الظاهرية والحقيقة الباطنية.

٣. مذهب الكثرة الدينية: من المستلزمات غير القابلة للإنكار لنظرية الوحدة السامية للأديان هو القبول بالتعددية الدينية. ولا شكّ في أن هناك تبايناً جوهرياً بين التعددية الدينية لجان هيغ والتعددية الدينية للتيار التقليدي. فالتيار التقليدي يسعى، من خلال المنهج العلمي لعلم الوجود والحكمة الخالدة، وبالاستعانة بالعرفان والتصوّف، إلى القول بأن تعدد الأديان الشرقية والغربية وكثرتها هي تجليات إلهية، في حين يصف جان هيغ كثرة الأديان، من خلال المنهج الفلسفي النقدي، والمنهج الكانتي في علم المعرفة، بأنها من الإنجازات البشرية.

٤. التوجّه نحو العرفان والتصوّف: لغرض تثبيت نظرية الوحدة السامية للأديان اتّجه التيار التقليدي نحو العرفان والتصوّف الشرقي، وبخاصّة العرفان النظري لمدرسة

ابن عربي؛ إذ يعتقد هذا التيار أن جميع الأديان تقوم على مبدأ تمايز الحقّ والخلق، وأن طريق الوصول إلى الحقّ يكمن في اتباع الدين والفطرة الإلهية، وأداء حقّ الخلافة (الخلافة الإلهية للإنسان)، وأن الشهود أو البصيرة العقلية بالنسبة إلى العقل الاستدلالي تمتاز بأن لها صفة المبدأ والمقصد.

٥. نقد الغرب والعالم المتحضّر، وامتلاك المعرفة الكافية عن ذلك: المهّم الأساس للتيار التقليدي هو في مواجهة العالم المتحضّر ونتائج، ولكن بشرط معرفة جميع جوانب الغرب ومنجزاته.

٦. الإيمان بالعلم والفنّ القدسي، في مقابل العلم والفنّ الحديث: يعارض أتباع التيار التقليدي تقديس العلم، والتأثر بالعلم، واستبدال العلم بالرؤية الكونية المبنية على العقل المادّي، والمذهب التجريبي، والمادية، والإنسانية أيضاً، ويؤكدون على العلم القدسي^(١٢).

دراسات سيّد حسين نصر الدينيّة، وسلبياتها —

الشخصيات الإيرانية التي تدافع اليوم عن هذا التيار وتؤازره هم على النحو التالي: السيد حسين نصر^(١٣)، وغلّام رضا أعواني، ونصر الله پور جوادى. ولكنّ لكثرة مؤلّفات السيد حسين نصر في الدفاع عن هذا التيار خلال عقد السبعينات يمكن اعتباره الممثل الفكري لهذا التيار. وبناءً على ذلك سوف نتطرّق إلى توضيح وتحديد سلبيات مقولة الدراسات الدينية التقليدية، بقراءة الدكتور نصر، فضلاً عن المواضيع المتقدّمة:

١. الإيمان بالسنة —

هناك ثلاثة عناوين مهمّة في المشروع الفكري للسيد نصر تتمثّل بالسنة، والحكمة الخالدة، والأمر القدسي. وهو يرى أن طريق النجاة من أزمة العالم المعاصر تكمن في العودة إلى السنة والأمور الروحيّة. السنة في المنظومة الفكرية للسيد نصر عبارة عن هدية إلهية، ولا ينبغي النظر لها على أنها بمعنى العادات والنماذج الوراثية

والمتروكة. هذه الهدية الإلهية تمنح الإنسان المعتقد بها الإيمان العقلي، والاهتمام القلبي. وهذه السنّة هي سنّة خالدة، وثابتة، وراسخة، وواعية، أي سنّة الأولين^(١٤)، وهي السنّة التي لا تحتمل الصيرورة، ولا ينتهي أجلها. فالسنّة في رأي نصر عبارة عن حقيقة ذات منشأ إلهي، وتبلّغ للناس عن طريق العظماء، أمثال: الأنبياء، والأوتاد^(١٥). وعلى هذا الأساس يرى نصر أن التمثّل بالإنسانية يكمن في الوقوف بين يدي الله، سواء كنا نعلم بهذا الأمر أو لا. وبناءً على ذلك فإن وجودنا ليس سوى ردّة فعلنا على الأمر الإلهي بالصيرورة، ووجود الإنسان بحدّ ذاته هو مجرد إجابة لله تعالى، والصيرورة إلى إنسان حقيقي يعني العلم بهذه الحقيقة الأساسية، وهي: مَنْ نحن؟ فإذا لم تكن لدينا دراية كاملة بهذا الموضوع سنجد أنفسنا كبشر من حيث الصدفة، وليس من حيث الحقيقة. فالإنسان الحقيقي يستلزم العلم الكامل بهويّته^(١٦). ويصرّ السيد نصر، من خلال نظرية السنّة، على إحياء الحكمة الخالدة في هذا الزمان؛ لأنه يعتقد أن المسافات المقطوعة للفلسفة الجديدة وصلت باعتراف الكثيرين من أتباعها إلى طريق مسدود^(١٧). أقوال السيد نصر هذه تشبه إلى حدّ كبير أقوال هومري؛ لأنه أولاً: ليس من المعلوم بأيّ منهج يريد أن يثبت الادّعاء القائل: إنّ سنّة التقليديين هي نفس سنّة الأنبياء؟ وكيف أن هذه السنّة موجودة في الإسلام، وكذلك في الأديان الموجودة في العالم؟ والظاهر أنّ هذا الادّعاء مقرونٌ بشيءٍ من الذوق، ويفتقد لأيّ برهان. وعلى هذا الأساس فإن كلا التياراتين: المجدّد؛ والتقليدي، يخالفون هذه المقولة. اعتراض التيار الحدائوي والمتجدّد جاء على خلفية رأي خاصّ يحمله التيار التقليدي بخصوص الحدائوة؛ ومخالفة التيار التقليدي للمدرسة التقليدية سببه التوجّه المضطرب للمدرسة التقليدية للعرفان والأديان الشرقية، وعدم اهتمامها بالفقه والشريعة. ولا أعرف كيف يريد السيد نصر أن يجمع بين العرفان الإسلامي الأصيل، القائم على الشريعة، والعرفان الفائق للشريعة، والقائل بالتناسخ، وعشرات العناوين الأخرى التي تتعارض مع الدين الإسلامي، ويقول: إن الأصل فيها جميعاً هو الحكمة الخالدة والسنّة.

وحثّ مقولة الحكمة الخالدة هذه تعاني هي الأخرى من أوضاع مؤسفة؛ ذلك

أن التقليديين لم يتعرّضوا لتوضيح قواعد وأصول الحكمة الخالدة. وقولهم: إن الحكمة المتعالية هي واحدة من أنواع هذه الحكمة ليس كافياً. الإشكال المهم الآخر المسجّل على التقليديين أنه لو سلّمنا بفرضية هذه النظرية القائلة بوحدة الوجود، وهي من أصول الحكمة الخالدة، يجب أن ننكر الإله المشخّص، في حين أن تعاليم الدين الإسلامي تتحدّث عن إله مشخّص.

٢. الشريعة غير الفاعلة —

على مستوى القول يؤكّد الدكتور نصر على تمسّكه بالشريعة، وضرورة تطابق الأعمال الحياتية معها^(١٨). فهو يرى أنّ الشريعة أو القانون الإلهي للإسلام يحظى بمركزية أساسية في الدين الإسلامي، بحيث يمكن القول: إن المسلم يعني ذلك الشخص المؤمن بمصادقية الشريعة، حتّى لو لم يكن قادراً على العمل بجميع أحكامها وتعاليمها. ويقسّم محتوى الشريعة إلى المواضيع المرتبطة بالعبادات والمعاملات. ويعتقد أنه يمكن من خلال دراسة المواضيع التي تمّ تناولها في هذه الأبواب والمقولات يمكن أن نرى بوضوح أن الشريعة لا تقتصر في شمولها على المسائل ومواضيع الحياة الدينية الشخصية، أو حتّى الحياة الدينية للمجتمع الإسلامي فحسب، بل تشمل جميع أوجه النشاط والحياة الإنسانية، مثل: الميادين الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أيضاً. ويشير الدكتور نصر في تنمّة كلامه إلى نماذج من المواضيع الأخلاقية والحقوقية والمعاملات والمسائل الاجتماعية والأسرية والاقتصادية والسياسية للدين الإسلامي، ووصيّة الإمام عليّ عليه السلام للأشتر^(١٩). وبناءً على ما يقوله الدكتور نصر فإنّ التقليديين يحترمون جميع جوانب أيّ سنّة ودين، بدءاً من الفقه، وصولاً إلى العرفان والحكمة. ويسري هذا الأمر عنده على الإسلام أيضاً. وفي الأديان الأخرى أيضاً لا يمكن السّيْر نحو وادي العرفان بدون تطبيق الأحكام الإلهية في مجالات الحقوق والفقه^(٢٠). ويرى أتباع التيار التقليدي أن التوقّع المعقول للإنسان من الدين هو الإرشاد نحو فلاح الإنسان، المقرون بالمعرفة بالحقيقة، وكيفية الوصول إلى ذلك. ونتيجة هذا الإرشاد تتمثّل بإعطاء الحياة البشرية معناها. وهذا الأمر ضروري

لمواصلة الحياة واستمرارها، بقدر أهمية الماء والهواء. إلا أن الدين يتمنى هو الآخر على الإنسان أن يؤمن بالأمر القدسي، ويسلم لمنعم الوجود تسليماً^(٢١). ولا يوافق السيد نصر على تغيير الدين إلا إذا أراد الشخص أن ينتقل من الدين الكاذب إلى دين الحق، أو من الدين الذي فقد جوانبه الروحية والمعنوية إلى الدين الذي ما زالت فيه إمكانية الوصول إلى الحق. وبناءً على قوله فالدين في المجتمع الإسلامي التقليدي، وكذلك في الأديان الأخرى، قريب جداً من الدولة والمؤسسات السياسية للمجتمع. وإن تغيير الدين يعدّ بمثابة الخيانة للمجتمع، وجزاؤه الإعدام، ليس في الإسلام فقط، بل في الكثير من الأديان الأخرى أيضاً. ويرى أن خاتمية الدين الإسلامي يعدّ أمراً منطقياً، بمعنى أن تاريخ البشرية ليس بلا نهاية؛ فله بداية ونهاية، ومعنى الخاتمية هنا أنه سوف لن يأتي بعد ذلك نبيٌّ بمعنى النبي المرسل، ودين جديد كالدين الإسلامي والمسيحي والديانة البوذية، إلى نهاية التاريخ. ولا بُدَّ من القول: إن الدين الإسلامي يحظى بمكانة متميزة بين باقي الأديان الأخرى؛ ذلك أن الجوانب العقلية والمعنوية الروحية، وخاصة التصوف والعرفان، تمتلك في الدين الإسلامي النصيب الأوفر لاستقطاب المخاطبين الجدد، وخاصة في الغرب، وكذلك في الحفاظ على الشباب المسلم في أحضان عالم الإيمان^(٢٢).

ويرى الدكتور نصر في التقسيم التقليدي للشريعة والطريقة والحقيقة، يرى أن الحقيقة هي التي تؤدي إلى إشباع الرغبات المعنوية للإنسان المتحضّر؛ ذلك أن أفكار الإنسان مليئة بالمفاهيم المعادية للسنة، وأعماله خالية من الأمر القدسي. وبناءً على ذلك يجب أن نبدأ بالحقيقة. والفرد الغربي إذا لم يؤمن بالحقيقة لن يذهب إلى العمل بالشريعة. ومن هنا فالهاجس الأكبر للسيد نصر يكمن في نطاق المواضيع المعنوية في الإسلام، أكثر منه تجاه المسائل السياسية والاجتماعية في الدين الإسلامي؛ لأنه أولاً: كما سبق أن قلنا: هو لا يرى التمسك العملي بجميع الأحكام الشرعية شرطاً في إسلامية الفرد، كما هو شأن البعض من الفرق الصوفية، ويقول بكل صراحة، دون الالتفات إلى روايات أهل البيت عليهم السلام في باب السياسة: «إن الله سبحانه وتعالى رأى؛ وبناءً على حكمته، أنه من الأفضل أن لا يعرض في القرآن الكريم الأحكام اللازمة

لتأسيس مؤسّسة سياسية واحدة بشكلٍ صريحٍ ومحدّد؛ لاتباعها على مدى القرون بدون تغيير^(٢٣).

وهنا نقول: ألا يمكن التوصل إلى النظام السياسي للإسلام من خلال القواعد والأصول الحاكمة على السياسة في القرآن، وكذلك قواعد أصول الفقه التي أشار لها الدكتور نصر في كتاب (قلب الإسلام) باعتبارها فلسفة الفقه في الدين الإسلامي، وكذلك الروايات الكثيرة لأهل البيت في باب أحكام الولاية؟ ممّا لا شكّ فيه أنه يمكن التوصل إلى إجابة مناسبة على تشكيل المؤسّسة الحكومية من خلال الاستعانة بالروايات وفقه السياسة. فالسيد نصر؛ بلحاظ ميوله المفرطة للتصوّف والأمور المعنوية، لم يكن قادراً على التفكير في السياسة والنظام السياسي والفقه السياسي في الإسلام. وبالرغم من أن التحوّلات الطارئة على خلفية انتصار الثورة الإسلامية في إيران وأحداث الحادي عشر من سبتمبر أدخلته إلى هذا المعترك إلى حدّ ما، إلا أن تعمّقه في التصوّف لم يسمح له حتّى الآن أن يدخل إلى هذا الميدان^(٢٤). إلا أن السيد نصر يعارض العلمانية، والمنهج الذي يتبنّاه التيار الفكري الديني الحديث في فصل الدين عن السياسة، ويؤكّد على ترابط الدين والسياسية، ولكنّه يقول بنظام الحكم الملّكي، بدلاً من نظام ولاية الفقيه^(٢٥). ومن الجدير بالذكر أن المؤلّف لا يريد أن يعمل على إيجاد التعارض بين العرفان والمعنوية من جهة والسياسة والفقه السياسي من جهة أخرى، بل إن واقع الأمر يكمن في أنه يمكن الجمع بين نموذج من عرفان أهل البيت والفقه السياسي لأهل البيت، كما جمعت هاتين المقولتين في شخصية الإمام الخميني^(ع)، إلا أن التصوف الشائع في تاريخ الإسلام، وهو مزيج من التصوّف الهندي والشرقي، لا يستطيع الانسجام مع الفقه السياسي والاجتماعي. والنقطة الجديرة بالاهتمام أن المنظومة الفكرية للدكتور نصر، وتأمّلاته التقليدية، لا ينبغي تحجيمها بالمعرفة القدسية المبنية على الأمور المعنوية، واعتبار نظريته الإسلامية والنظرية العلمانية من نمط واحد؛ لأنه عندما أصدر كتابه قلب الإسلام (The Heart of Islam)، والذي تم تأليفه بطلب من دار نشر هاربرسن فرانسيسكو، بيّن أن الحركات الإسلامية في فلسطين والشيشان

وكوسوفو وسريلانكا وإفريقيا الغربية والجزائر والبوسنة هي عبارة عن دفاع مشروع عن القيم الدينية والثقافية، ويرى أن الإسلام يقف بإزاء العلمانية في مختلف المجالات العقائدية والسياسية والأخلاقية والعرفانية والحقوقية والفقهية. وحسب اعتقاد السيد نصر فالحياة بما يطابق تعاليم الشريعة، سواء كانت بالشكل أو بالمضمون، تعتبر حياة أخلاقية بكل معنى الكلمة. وحسب قوله: لا يمكن أن نفصل دائرة السياسة عن دائرة الدين؛ بمعنى أنه لا ينبغي دفع الدين إلى الانزواء، كما حصل للكنيسة في الغرب^(٣٦). حتى أنه يقرأ الجهاد بمعنى الدفاع عن دار الإسلام، والدفاع عن العالم الإسلامي ضد الغزو وتدخل القوات غير المسلمة، ويعتقد أن التفسير الخاطئ للجهاد دفع الغرب إلى أن يصف الإسلام بأنه دين السيِّف، ولكن في الحياة المعنوية يمكن أن نصف الكمال بأنه بمثابة جهاد النفس^(٣٧). ولكن بالرغم من كل ذلك يجب أن لا نغفل عن أن السيد نصر هو شخص تقليدي ومعنوي، وسيطر عليه هاجس الأزمة المعنوية التي يعاني منها العالم المتحضّر أكثر من أي شيء آخر، ولذلك لا يتطرق إلى المواضيع الاجتماعية والسياسية للإسلام بقوة اهتمامه بالمواضيع المعنوية.

٣. نظرية الحكم الملكي الديني —

أحد الآراء التقليدية الأخرى للسيد نصر هو قبوله بالنظام الملكي، فهو يقول بهذا الصدد: «على مدى التاريخ الإسلامي ظهر في البداية نظام الخلافة، ومن ثم النظام الملكي في النظام الإسلامي لأهل السنّة. ولم تقبل الشيعة بنظام الخلافة كنظام سياسي، ولكنها قبلت بنظام السلطنة أو الملكية، باعتبارها شكلاً من الحكومة الأقل نقصاً في مرحلة غيبة الإمام عليه السلام. هذه النظرية كانت موجودة حتى في المؤلفات الأولى للسيد الخميني، قبل أن ينطلق لمعارضة النظام الملكي، لصالح المفهوم الجديد «حكومة ولاية الفقيه». وعلى أي حال فالحاكم في جميع أشكال الحكومة [في الإسلام] كان يسعى إلى كسب المشروعية من خلال الدفاع عن الشريعة، والحصول على دعم العلماء، أو على الأقلّ التظاهر بذلك»^(٣٨).

وهذا الادّعاء للسيد نصر بعيدٌ هو الآخر عن الواقع، ويعدّ نوعاً من التبرير

لعقيدته. فيما أنه يؤمن بالنظام المَلَكِي، وكان وفياً ومخلصاً له من الناحية العملية، نراه يسعى جاهداً لينسب أقواله وأفعاله إلى المذهب الشيعي، متناسياً أن أي فقيه لم يؤيد النظام المَلَكِي بلحاظ المعرفة الدينية، ولم يفرقوا بين الخلافة والسُلطنة بلحاظ عدم امتلاكهما للمشروعية.

وعلى سبيل المثال: يقول الشيخ المفيد (٤١٣هـ) في المقنعة، في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «تفويض حدود الإسلام وأحكامه بيد سلطان الإسلام، المنصوب من قبل الله تعالى. والمراد بالسلطان أئمة الهدى من آل محمد ﷺ، أو المنصبين من قبلهم. وأوكل الأئمة هذا الأمر إلى فقهاء الشيعة؛ لكي يتحملوا مسؤولية تطبيقها إن أمكن ذلك»^(٢٩).

ويقول حمزة بن عبد العزيز الديلمي (٤٤٨هـ)، المعروف بـ (سلار الديلمي)، في كتاب المراسم: «تطبيق الأحكام والحدود بين الناس موكول أمرها إلى الفقهاء. وكل الشيعة مأمورون بمساعدة الفقهاء على إقامة هذه الأمور»^(٣٠).

ويقر القاضي عبد العزيز الحلبي (٤٨١هـ)، المعروف بـ (ابن البراج)، في كتاب المهذب بأن تولي أمر الحكومة، وإقامة الحدود بين المسلمين، لو كان بإذن من الإمام العادل لا إشكال فيه^(٣١).

كما أن الفقهاء الآخرين، كشيخ الطائفة الطوسي (٤٦٠هـ)، وابن حمزة عماد الدين الطوسي (٥٥٠هـ)، ومحمد بن إدريس الحلبي (٥٩٨هـ)، خصصوا منصب القضاء للفقهاء الجامع للشروط بصريح العبارة^(٣٢).

ويشترط العلامة الحلبي (٧٢٦هـ)، في «تذكرة الفقهاء» و«القواعد»، في باب القضاء، وإقامة الحدود، أن يكون الفقهاء في زمن الغيبة مأذونين من قبل الإمام المعصوم عليه السلام؛ وفي كتاب «مختلف الشيعة»، في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، يثبت الولاية العامة للفقهاء، بالتمسك بمقبولة عمر بن حنظلة، وسائر الروايات^(٣٣).

ويقول المحقق الكركي، المعروف بـ (المحقق الثاني) (٩٤٠هـ): إن فقهاء الشيعة متفقون على أن الفقيه الجامع للشرائط هو نائب عن الأئمة المعصومين عليه السلام في جميع

الأمر التي للنيابة دخلٌ فيها^(٣٤).

وتحدّث المقدّس الأردبيلي(٩٩٣هـ)، في مواضع مختلفة من كتاب مجمع الفائدة والبرهان، عن النيابة العامّة للفقهاء، ويقول: إنّ الفقيه له النيابة الأصلية لولاية الإمام^(٣٥).

كما أن السيد محمد بن عليّ الموسوي العاملي(١٠٠٩هـ)، والملاّ محسن فيض الكاشاني(١٠٩١هـ)، والسيد جواد بن محمد الحسيني العاملي(١٢٢٦هـ)، والمحقّق النراقي(١٢٤٥هـ)، والشيخ جعفر كاشف الغطاء، والشيخ محمد حسن النجفي(١٢٦٦هـ)، والشيخ الأنصاري، والحاج آقا رضا الهداني(١٣٢٢هـ)، والسيد محمد بحر العلوم(١٣٢٦هـ)، والسيد البروجردي^(٣٦)، من أعظم الفقهاء البارزين الذين دافعوا أيضاً عن ولاية الفقيه الجامع للشرائط وحكمه.

كما أن الموضوع الذي ينسبه السيد نصر للإمام الخميني^(٣٧) ليس صحيحاً؛ ذلك أن الإمام يؤكّد، في كتاب كشف الأسرار، على أن المجتهدين؛ وانطلاقاً من أنّ النظام المتهاك أفضل من عدم وجوده، لم يُعلنوا عن معارضتهم أبداً للنظام المملّكي، ولم يطالبوا باستقلال الممالك الإسلامية، مع كون الحكومة جائرة، وتعمل ضدّ التعاليم الإلهية. وعلى الرغم من أن جميع الحكومات، باستثناء الحكومة الربّانية، هي حكومات جورّ، وضدّ مصلحة الناس، فإن عدم معارضة العلماء لهذه الحكومات يأتي على خلفية حاجة الناس إلى الأمن والنظام^(٣٧). هذا الطرح للإمام الخميني يبيّن لنا أن فقهاء الشيعة؛ وبسبب وجود مصلحة أقوى، يختارون السكوت، أو كانوا يتعاونون أحياناً من أجل المنافع الاجتماعية والدينية، بالرغم من عدم مشروعية تلك الحكومة. فالإمام علي^(٣٨)، ورغم أنه كان يعتبر الخلافة مفضولة، كان يتعاون مع الخلفاء من أجل مصالح المجتمع، وكان يساعدهم على توسيع رقعة الدولة الإسلامية. وتاريخ الإمامة حافلٌ بمختلف المواقف، بين المدّ والجزر، والأخذ والعطاء، والتعامل المتباين، التي لا يمكن أن نجد لها تفسيراً إلاّ من خلال المصلحة العليا للمجتمع.

وعلى سبيل المثال: كان الإمام علي^(٣٩) غير راضٍ عن كيفية انبثاق الخلافة، وامتنع عن مبايعة أبي بكر، معبراً عن معارضته لهذا الأمر. وكان يذهب ليلاً مع

فاطمة الزهراء عليها السلام إلى بيوت الناس في المدينة؛ لتعريفهم بالولاية. ولكن مع ذلك عندما وجد الإمام نفسه أمام دعوة أبي سفيان، الذي دعاه للبيعة، وما اقترحه على الإمام عليه السلام بقوله: «ابسط يدك أبايعك، فوالله لئن شئت لأملأها عليه خيلاً ورجلاً»، امتنع الإمام، ورد عليه بالقول: «ارجع يا أبا سفيان، فوالله ما تريد الله بما تقول، وما زلتُ تكيد الإسلام وأهله»^(٣٨). وعندما شعر عليه السلام بالخطر المحدق بكيان الإسلام، وشاهد المجاميع المرتدة، والمانعين للزكاة، ومحاصرة المدينة، بايع الخليفة، وقال: «فأمسكت يدي حتى رأيتُ راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام، يدعون إلى محق دين محمد عليه السلام، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً تكون المصيبة به عليّ أعظم من قوت ولايتكم»^(٣٩). ولهذا السبب شارك الإمام عليه السلام في الدفاع عن المدينة في الحرب ضد المرتدين^(٤٠)، ورفض أن يخرج جيش أبي بكر من المدينة^(٤١)، وساعد أبا بكر في الحرب ضد الروم، وقدم النصح والمشورة للخليفة الثاني عند اتخاذ القرارات^(٤٢).

والخطأ الآخر للسيد نصر يرجع إلى رأيه بثورة الإمام الخميني، فقد ظن أن حركة الإمام الخميني عليه السلام وثورته إنما هي وليدة إيمان الإمام وتمسكه بالعرفان النظري والتصوف العملي، وأن الإمام بمطالعة العرفان النظري والرياضة الروحية والعرفان العملي، والاستفادة من أساتذة العرفان النظري، بلغ مرحلة العودة إلى الخلق بمعية الحق، وشرع بحركته السياسية^(٤٣). في حين كان لفقهِ الإمام دورٌ كبير في ثورته، فضلاً عن عرفانه.

٤. نظرية وحدة الأديان —

نظرية وحدة المضمون والكثرة الخارجية للأديان في مدرسة نصر عبارة عن نظرية تقليدية قديمة، وليست جديدة، ولا بدعة، بل هي نظرية قديمة، لها جذور عميقة في الأديان القديمة. فهو من خلال دراسته للأديان البدائية أو المحلية، مثل: الشامانية وأديان أمريكا الشمالية، والشينتوية، والأديان المحلية لأمريكا الشمالية، والأديان الإفريقية، والأديان المصرية، والتعاليم الدينية للشرق الأقصى، أي التائوية

وديانة الكنفوسيسوس، والديانة الهندوسية، والديانة البوذية، والديانة الزرادشتية، والأديان اليونانية، والأديان الإبراهيمية، أي الدين اليهودي والدين المسيحي والدين الإسلامي، يتوصل إلى أنّ هناك علماً كونياً خالداً موجوداً في جميع هذه الأديان^(٤٤). ويرى السيد نصر أن كلّ دينٍ هو عبارة عن حقيقة مطلقة؛ ولكنّ المطلق في المفهوم الأسمى من الأشكال المتجلية ضمن حدود كلّ دينٍ خاصّ؛ أي إن وحدة الأديان وجوهرها الحقيقي مطلق، ولكن تجلياتها وأشكالها المتعددة وكثرتها نسبية، وحسب تعبير شوان: إنه يقول بالإطلاق النسبي. ومن أجل أن ينجو من هذا الخطأ المنطقي يقول: كلّ تجلٍ من تجليات كلمة الله أمرٌ خاصّ بذلك المجتمع الديني الخاص، نزل من أجل هدايته^(٤٥). هذا الرأي، وكما سيأتي في المواضيع اللاحقة، مخالفٌ للمنطق، ويتعارض مع آيات القرآن أيضاً؛ إذ كيف يمكن القول بأن المعاد والحياة بعد الموت في عالمٍ آخر يعتبر تجلياً لكلمة الله من جهةٍ واعتبار نظرية الحلول حقاً وتجلياً إلهياً من جهةٍ أخرى؟! وكيف يمكن القبول بشمولية الإسلام ودوره المرشد لجميع الناس وفي مختلف العصور، وهي من بديهيات الإسلام وضرورياته، والقول أيضاً بأن الأديان الأخرى هي تجليات إلهية؟!

وتجدر الإشارة إلى أن السيد نصر لم يحدّد بقوله: إنّ المراد بالتجليات الإلهية التجليات التكوينية، وفي تلك الحالة سيصبح الشيطان وجميع أنواع الوثنية وعبادة الشيطان من التجليات التكوينية لله تعالى هي الأخرى، ولكن لا يمكن أن نستنتج منها التجليات التشريعية بأيّ شكلٍ من الأشكال، ولا الإقرار بمصادقية الأديان الموضوعية من قبل الإنسان، والاعتراف لها بالدور الإرشادي. ولو أن السيد نصر راجع المصادر العرفانية بدقة لعلم أن أيّ كشف أو شهود ليس بحجّة؛ فالكثير من المكاشفات العرفانية هي وليدة الأفكار الشيطانية. وبناءً على ذلك يجب على العرفاء أن يعرضوا شهودهم على القرآن والعقل؛ للتمييز بين الكشف المتّصل والكشف المنفصل؛ لكي يقبلوا بها في حالة التوافق، أو يطرحوها في غير هذه الحالة^(٤٦). الأمر الآخر أن التباين الباطني للأديان أقلّ من اختلافاتها الظاهرية، وإنّ عدم الاكتراث للاختلافات الباطنية المهمة للأديان ليس دليلاً على وحدة الأديان.

٥. نظرية الكثرة الدينية —

ولكي يفسّر السيد نصر كثرة الأديان الإلهية والبشرية، وحتى الأديان المحرّفة والأديان الوثنية، فإنه يعتقد بأن الذات المطلقة للواحد الأحد لن تتجلّى بصورة واحدة في جميع الأديان؛ إذ تتجلّى الحقيقة في الأديان المختلفة تارةً بشكل أسطوري؛ وتارةً أخرى بصورة توحيد مجرد. وأحياناً تتجلّى أسماؤه وصفاته بأشكال وأصوات اللغة المقدّسة، وأحياناً أخرى تتجلّى بصورة أرباب أنواع مقدّسة، هي مظاهر للقوى الإلهية. ولدعم نظريته يتمسك ببيت شعري للشبستري، ومعناه: لو كنت تدري ما الصنم يا مسلم لقلت: إن الدين في عبادة الأوثان^(٤٧).

كما نراه يتمسك في البعض من مؤلفاته بالبيتين التاليين، ومعناهما: ليس من حدّ لدين الحقّ في الظهور، يتلألاً علينا كالماء الطهور، فيبدو أحياناً بأشكال الأوثان، ويتجلّى أحياناً على جبل النور^(٤٨).

ويّضح لنا ممّا تقدّم أن السيد نصر يؤمن بنظرية الكثرة الدينية، ولكنّ بالفارق الذي سنشير إليه. فهو يقول: نحن نتحدّث عن الوحدة السامية للأديان، ونرى هذه الوحدة في عالم ما وراء الصورة، في حين أن الحقيقة التي وراء الصورة تتجلّى في عالم الصور والتعيينات، وفي ذلك العالم تتلوّن بالكثرة، بدون أن تزول الوحدة. وفي عالم الكثرة يمكن الحديث عن قرابة الأديان المختلفة، وكأنّها كأفراد الأسرة الواحدة، كالأديان الإبراهيمية والهندية وغيرها. اسمحو لنا لنأتي بمثال يوضّح هذه الإجابة: لو اعتبرنا نور الشمس يمثّل رمز الحقيقة السامية للأديان، فعندما ينكسر هذا النور ينقسم إلى ألوانه المختلفة، وهي كلّها نور، ولكن أحدها أخضر، والآخر أحمر، وقسّ على هذا. ولكنّ نكتشف فيما بعد أن هناك تقارباً بين بعض الألوان، كالبنّي والأحمر، أو البنفسجي والأزرق، ويمكن الحديث بشكلٍ معقول عن هذه القرابة الملحوظة بواسطة عيوننا، بدون أن ننكر نور الأحد الذي لا لون له^(٤٩). ويقول: «أتباع الحكمة الخالدة وفلسفة ما وراء الطبيعة يعارضون في نفس الوقت أتباع النسبية، القائلين بأن جميع الأديان نسبية ومصاغة من قبل المجتمعات البشرية، وليس لها مصدر إلهي لتمنح الصفة المطلقة لكلّ دين، وكذلك الذين يروّون أن دينهم فقط

على الحق، وأن الأديان الأخرى خالية من الحقيقة»^(٥٠).

وهو متفق مع جان هيغ في مسألة الكثرة الدينية، ويختلفان في المنهج فقط. فمنهج السيد نصر في مسألة الكثرة وتعدد الأديان هو في الفلسفة الخالدة، في حين أن هيغ توصل إلى هذه النظرية عن طريق المنهج الاستقرائي، والمعرفة الكانتية. ويرى هيغ أن الأديان الكبرى في العالم تمثل صوراً من تجربة الحق تعالى؛ أي إن هيغ يرى في صور التبلور المتنوعة للحقيقة الدينية في كل عالم من العوالم أنها بمنزلة رد الفعل الإنساني على الحضور الإلهي؛ إلا أن السيد نصر يرى أنها تمثل بيانات إلهية في ظل الأوضاع والأحوال الإنسانية المتنوعة. بيد أن نصر لا يعتقد هو الآخر بأن كل بيان من الإلهيات الإسلامية، أو أي إلهيات أخرى، وحي إلهي، وإنما يعتقد أن المناسك والنصوص المقدسة، وبعضاً من البيانات الإلهية الأساسية، في إطار أي دين من الأديان مقدرٌ بتقديرات إلهية. وعلى أي حال لا يوافق السيد نصر على نظرية هيغ هذه، القائلة بأن بيانات الأديان عبارة عن ردود فعل إنسانية صرفة على الذات الغائية. ولهذا السبب لا يعتقد السيد نصر أيضاً، كما هو شأن هيغ، بالمصادقية المطلقة والحصرية، ومصادقية أفضلية الأديان على بعضها البعض، ويؤكد على جرح وتعديل هذه النظرية. لا يسمح نصر للأفراد العاديين بالتخلي عن دينهم، ويؤمنوا بدين آخر؛ بسبب المصادقية النسبية للأديان، معتبراً أن العيش في ظل أكثر من عالم ديني أمر غير ممكن للأفراد العاديين. ولكن يمكن أن يحصل ذلك للأفراد الذين وصلوا إلى نهاية الطريق.

والملفت أيضاً أن نصر يواجه شبهة أساسية، وهي أنه طبقاً لما جاء في القرآن الكريم فإن عيسى المسيح عليه السلام هو في الحقيقة نبي، وليس ابن الله، وهناك خلطٌ ولبس في هذا الموضوع بالنسبة للمسيحيين؛ ولكن كيف يسمح الله تعالى بأن يعيش أتباع أحد الأديان الرئيسة في العالم، والذي يرى فيه عشرات الملايين من الناس طريق خلاصهم وفلاحهم بأن يعيشوا لمدة ألفي عام في الظلال، على الرغم من حكمته وعدالته التي لا حد لها؟

وعند مواجهته لهذا التساؤل لا يرى نصر بُدّاً من المضي قدماً على أساس

الحكمة الخالدة، ويرى في تفسير المسيحيين هذا عن عيسى المسيح ﷺ أنه مشيئة إلهية، وجانب من تجليات الحق تعالى.

إلا أن هيغ لا يوافق نصر في تفسيره هذا، ويقول: إن المسيحيين في جميع الكنائس يؤمنون بالرب الأب، وإن عقيدة التثليث هي العقيدة التي ابتدعها العلماء فيما بعد، أي إن المسيحيين أقرب في العمل إلى عقيدة المسلمين.

وعلى أساس قاعدة التجلي يرى السيد نصر أن كلا الوصفين المختلفين للمسيحية والإسلام بشأن عيسى المسيح هما عبارة عن نوعين مختلفين من التجلي للحق تعالى، ولا يجد في ذلك مشكلة معرفية ومنطقية خاصة. ويقول في حكمة هذين التجليين: «لقد كانت المسيحية مضطرة إلى أن تخلص عالماً متجهاً نحو الفناء؛ بسبب المنهج العقلي والمنهج الطبيعي. ومن هنا كان من اللازم أن يقدم نفسه بعنوان طريق العشق والإيثار؛ ليعطي إجابة على الفلسفة السفسطائية وفلسفة الشك الغائرة في القدم لعدة قرون، والتي كانت قائمة على النضج والتطور بمستوى الإفراط العقلي، وبعيدة تماماً عن الحضور الفاعل لله تعالى». ولكن في ما يتعلق بالإسلام كان السيد نصر يرى أن الإسلام دخل إلى عالم كثير التناقض، ولم يكن مجبراً على مواجهة القائلين بأصالة الأنا والسفسطائيين والعقليين في مكة. والحقيقة أن الإسلام قد جاء لإعادة ترسيخ الرأي بخصوص الوحي الإبراهيمي، الذي كان يؤدي فيه السيد المسيح أيضاً دوراً فاعلاً ومؤثراً. وهذا القول يعني أن السيد المسيح كان يؤدي دورين في هذه العوالم الدينية المختلفة: أحدهما: دوره في الإسلام، باعتباره آخر شخص في سلسلة الأنبياء من آل إبراهيم يظهر قبل نبي الإسلام ﷺ؛ والدور الآخر: هو دور المخلص الوحيد للناس الذين لا يمكن خلاصهم بأسلوب آخر.

هذا الكلام يطرحه السيد نصر المؤمن باللغة الواقعية للدين، بالرغم من قوله: إن اللغة لا تعطي الموضوع حقه في ما يتعلق بالذات الغائية.

ولكن على أي حال يرى السيد نصر، كما هو هيغ، أنه ليس من دين يمثل الحقيقة الوحيدة.

هذا في الوقت الذي يعتقد فيه هيغ أن العلم الحديث أثبت بأن الادعاءات

الحصريّة لعيسى ﷺ، وقوله: «ليس بوسع أحدٍ أن يقترب من الأب إلا عن طريقي»، تعدّ من الأمور التي لم يذكرها عيسى ﷺ، وأنّ أحد الكتاب ذكر هذه الإلهيات بعد حوالي ستين أو سبعين عاماً من بعد عيسى ﷺ، ولو كنا ممن يقول: إنّ هذا الأمر من تجلّي الحقّ بلا واسطة ففي هذه الحالة يجب أن يكون الدين المسيحي هو الدين الكامل الوحيد.

ويقول نصر في ردّه على هيغ: إن نبيّ الإسلام ﷺ قال أيضاً: «من رآني فقد رأى الحقّ»؛ ولكنّ القولين موجّهين لمجتمع بشريّ خاصّ نزل له الدين الخاصّ، أي إن السيد نصر ينكر عالمية الدين الإسلاميّ أيضاً^(٥١). ولكنّه يطرح في موضع آخر ادّعاءً ضعيفاً، وبالإضافة إلى قبوله بالوحدة السامية للأديان يقول: إن المسلم الذي يظنّ أن هذا الموضوع مخالف للقرآن يجب أن يعلم أنه لم يقرأ القرآن بشكلٍ صحيح؛ إذ لا يوجد أيّ كتاب مقدّس عالمي الصفة بحجم القرآن الكريم. وقد قال القرآن: لقد اصطفينا رسولاً واحداً إلى جميع البشر، ولا زلنا نحن أيضاً على هذه السنّة القديمة، والدين الإسلاميّ الذي يعتبر آخر دين للبشرية. وهذه بالضبط هي فكرة عالمية الوحي وشموليته^(٥٢). كما أن بعض الكتاب يصابون بالدهشة عندما يرون أن أحد رجال الدين المسيحيين يبادر إلى إصلاح الديانة المسيحية من خلال تبرّؤه من التثليث؛ ولكنّ يقوم عالم مسلم بنصيحة المسيحيين بعدم التخلّي عن تلك العقيدة^(٥٣). ولا يوضّح لنا السيد نصر كيف يتمّ صلب السيد المسيح ﷺ في مرحلة معينة من المعرفة، وفي المرحلة التالية لا يصلب، بالرغم من وجود عدّة مراحل للمعرفة^(٥٤).

وعلى أيّ حال ليس بإمكان السيد نصر أن يجمع بين نظريّة مصداقية الأديان المختلفة والمعتقدات الشرقية والهندية والكثرة الدينية وبين استحالة اجتماع النقيضين وعالمية الدعوة الإسلامية ونظرية نسخ الأديان الأخرى ببعضها البعض.

وبرأي السيد نصر فإن مسألة تنوع الأديان عبارة عن مسألة ميتافيزيقية، ومتعلّقة بعلم الوجود. ويتطرّق إلى تفسير تعدّد الأديان بقواعد الفلسفة الخالدة. ويبدو أن موقف هيغ، القائم على اعتبار ظاهرة الدين أمراً إنسانياً، ورأي نصر، القائل بأنّه من الوحي، هما رأيان متطرّفان. إلا أن هيغ يوافق على واقعية الحقّ،

ولكنّه يعرف الدين بأنه ردة فعل إنسانية. فالإلهيات الموجودة لا هي مصاغة بشكل كامل من قبل الإنسان، ولا مصدرها الوحي الإلهي بشكل كامل. ولهذا السبب نجد أن الله تعالى بعد أن ينزل شريعة معينة، وهداية الناس بتلك الشريعة، يقوم بإنزال شريعة أخرى أكمل من سابقتها؛ لكي يقبل الناس على الشريعة الجديدة باختيارهم الواعي. ولكن إذا لم يقع هذا الاختيار فهذا كلام آخر، ولا ينبغي اعتبار ما يحرفه البشر تجليات إلهية. والأديان الإبراهيمية - وليس الأديان الشرقية والهندية التي لا يوجد لدينا دليل على مصداقيتها - هي تجليات لله سبحانه وتعالى؛ ولكن السنن الدينية لتلك الأديان طالتها أيدي التحريف على مر التاريخ. وحسب تعبير أحد الباحثين: يمكن القول أمام شبهة ضلال المسيحيين لمدة ألفي سنة: ليس بعيداً عن عدالة الله تعالى أن يسمح ببقاء سنة معينة في الخطأ والضلال إذا كان ذلك الضلال نتيجة للذنوب الذي أرادته هو، كما لا يتعارض مع حكمة الله تعالى أن يسمح لسنة معينة بالبقاء لمدة ألفي سنة في الضلال إذا كان في هذا السماح خيراً ومنفعة للخليقة، حتى وإن لم يكن ذلك الخير والنفع معلوماً للخلق^(٥٥). وهذا ما عليه المشيئة الإلهية، وهي أن يرتكب الكثير من الناس الذنوب لعدة سنوات، ولا يطردهم الله بقدرته اللامتناهية. فالله تعالى أراد بإرادته التكوينية أن يتم تطبيق الأديان بواسطة الثقافات المختلفة، ولكن لا يوجد دليل منطقي يدل على أن كثرة الأديان تتمتع بالمصداقية؛ ذلك أن الإرادة التشريعية تعارض الأديان المتكثرة المتولدة من الثقافات المتباينة. إن الله سبحانه وتعالى يوجه خطابه للناس جميعاً، وكيف يمكن الأخذ بنظرية التعددية الدينية ليهج بوجود الآيات الكريمة التالية، من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ (التوبة: ٣٣)، وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام: ١٥٣)، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقْبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَىٰ اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾

(البقرة: ١٤٣). كما يعترف القرآن الكريم بأعمال التحريف العمدية في الأديان، ويقول على سبيل المثال: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٧٥)، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: ٧٨)، وكذا الآية الكريمة: ﴿فِيمَا نَقُضِيهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ ومن الذين قَالُوا إِنَّا نَصَارَى أَخَذْنَا مِيثَاقَهُمْ فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ اللَّهُ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (المائدة: ١٣ - ١٤).

ومن هنا، كيف يمكن الاعتراف بصدقية مختلف الأديان الشرقية والغربية المحرفة بوجود هذه الآيات الكريمة؟! وكيف يمكن أن تكون حادثة الصلب قد حدثت ولم تحدث أيضاً؟! والمشكلة الأخرى ترتبط بالعبادات والمناسك. وعلى أي حال هل أن الصلاة والصيام لكل الناس أم أن المسلمين هم المكلفون بها فقط؛ لكي يفلحوا؟! وبناءً على ذلك فإن نظرية الكثرة الدينية ليست وحدها غير منسجمة مع تعاليم القرآن الكريم فقط، بل يجب على النظرية التقليدية، وبناءً على المنهج المتقدم، أن تعتبر جميع الاختلافات الاجتماعية تجليات إلهية، وفي هذه الحالة فإنها لا تبشر سوى بتخلف المجتمعات. ومن هنا يتوجب على التقليديين ان يعتبروا الحداثة أيضاً؛ طبقاً لرؤيتهم، تجلياً لله تعالى؛ لأنها تتسم بالاستمرار.

المسألة الأخرى أن السيد نصر يوافق على التطورات البشرية للأديان، ولكنه لا يعطي معياراً متكاملًا لتشخيص التطورات البشرية والتجليات الإلهية، ويشير فقط إلى معيار استمرار الأديان الإلهية، وعدم استمرار الأديان الموضوعة. وبالنسبة إلى التقليديين فإن إحدى مميزات الأديان الحقيقية هو استمرارها التاريخي، ولكن عندما يصل إلى الديانة السيخية، وعلى الرغم من أنها ديانة موضوعة ومستمرة، نجده لا يجيب عن ذلك، معتبراً إياها حالة استثنائية ظهرت من تداخل ديانتين قويتين من

الناحية المعنوية، أي الإسلام والديانة الهندوسية^(٥٦).

٦. العلم المقدس —

أحد المواضيع المهمة التي تناولها السيد نصر بشكلٍ واسع هي مقولة العلم المقدس والعلم الديني. فالمعرفة لدى السيد نصر تختلف عن نظرية المعرفة الجديدة. المعرفة في هذه المقولة لها بعدٌ قدسيّ، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالحق. وإن الإنسان لكي يتوصّل إلى ذاته المطلقة يجب أن يلتمس طريقاً إلى عنصر الوعي، وهذا الأمر يتحقّق هو الآخر عن طريق وعيه، ولكن الوعي بحدّ ذاته يتوصل إلى المطلق عندما يستعين برسالة العقل الالهي، أي الوحي (بالمعنى العام للمصطلح)^(٥٧). إنه يؤمن بأن العلوم التقليدية تتسم بوحدة الرأي مع الدين أو الأديان التي ظهرت وترعرعت في أحضان حضاراتها. ففي الحقيقة لم تتسبّب العلوم الجديدة في أفول وزوال الإدراك الديني والفلسفي لنظام الطبيعة في الغرب فحسب، بل إنها قضت على العلوم التقليدية تماماً. ولكن على أيّ حال لا يمكن القول: إن العلوم التقليدية ليست من العلوم الخفية فحسب، بل هي على العكس من الطبيعة، وقائمة على أساس قواعد ميتافيزيقية تختلف اختلافاً عميقاً مع المقدمات الفلسفية للعلوم الجديدة^(٥٨). والمعوم أن العلوم التقليدية لا حصر لها، كالعلوم المصرية والصينية واليونانية والإسلامية وغيرها. حتّى أن هناك علوماً تقليدية متعدّدة ضمن نطاق كلّ حضارة خاصة. هذه العلوم قائمة على أساس قواعد ميتافيزيقية محدّدة، تشكل في نفس الوقت أصول الدين، وسنة تلك الحضارة التي ترعرعت هذه العلوم في أحضانها^(٥٩). ويشير السيد نصر في تنمّة الفصل الرابع من كتاب (دين وطبيعت) لأيّ الدين والطبيعة إلى نماذج من المقدمات واللغة المشتركة في علوم الطبيعيات والطبّ القديم لبعض العلماء الكبار، مثل: جابر بن حيان، وأبو ريحان البيروني، وأبو الفتح الخازني، وآخرين، ويوضح فيه علاقة الرؤية الكونية الدينية بالعلوم التقليدية القديمة. وقد انقضت لغة الحوار هذه إثر ظهور العلوم الجديدة، وبرزت ظاهرة التصوير الميكانيكي الآلي للعالم، وهيمنة مذهب التسمية على العلوم في عصر النهضة والثورة العلمية^(٦٠). ولا ينبغي اعتبار التيار

التقليدي والاتجاه الفكري للسيد نصر مخالفين للعلم الجديد، بلحاظ تأكيدهما على العلم القدسي، بل يعتقدان بوجود أن يوضع العلم الجديد في مكانةٍ لائقة حدّتها الميتافيزيقيا والحكمة الخالدة، ويجب أن يُنظر إلى الله تعالى كمحور أساسي وحقيقة ثابتة، وأن سائر الوجود عبارة عن مراتب لتلك الحقيقة، ويستفاد هذا الأمر من عمق العرفان والوحي الإلهي^(١١). ويرى السيد نصر أن العلوم التقليدية هي العلوم التي تتحدّث عن الحقائق، وتعتبر العالم المادي عالماً متديناً لا قيمة له، وبهذه الحقائق يمكن إظهار الدرجات العليا. وحسب قوله فإننا نهتمّ بالعلم الذي لا يذهب قطبه العيني إلى أبعد من التركيب الروحي - الجسمي لعالم الطبيعة المحيط بالإنسان، وقطبه الذهني إلى أبعد من التعلُّل البشري الذي يتمّ تصوُّره بشكلٍ إنساني صرف، ومنفصل عن نور العقل تماماً^(١٢). إن السيد نصر لا يعارض العلوم الجديدة بشكلٍ كامل، ويعتقد أنه يمكن اعتبار العلوم الجديدة منهجاً وأسلوباً لا بُدَّ منه لمعرفة جوانب معينة من عالم الطبيعة، أي بعنوان منهج أو أسلوب بإمكانه أن يكشف عن البعض من خصائص عالم الطبيعة أو المادة، وليس عن جميع جوانبه وأبعاده^(١٣). وحسب قوله فإن الفارق الأساس بين العلوم التقليدية والعلوم الجديدة يكمن في الحقيقة التالية، وهي أن الأمر غير المقدّس في العلوم التقليدية أمر إنساني صرف، وهامشي على الدوام، والأمر المقدّس محوريّ، في حين أن الأمر غير المقدّس في العلوم الجديدة أصبح محورياً. وعلى هذا الأساس يمكن الحديث عن العلم المقدس وغير المقدس عند التفريق بين العلوم التقليدية والعلوم الجديدة. ولم يكن هدف العلوم التقليدية هدفاً نفعياً بالمعنى المراد به اليوم أبداً، كما لم يكن من أجل العلم في نفسه؛ لأنه انطلاقاً من أن الإنسان ككلّ يتكوّن في الرؤية التقليدية من الجسم والنفس والروح فإن جميع العلوم التي نشأت ونمت في الحضارات القديمة قامت بتلبية حاجةٍ خاصّة لهذا الكيان^(١٤). ويعتقد الدكتور نصر أن العلوم الجديدة وقعت تحت تأثير الرؤية الكونية المادية، ونأت بنفسها عن العلوم التقليدية القائمة على أساس الرؤية الكونية التوحيدية، ويقول: لقد أعرضت أوروبا بوجهها عن هذه القاعدة في القرون الوسطى، باستبدال الرؤية الكونية القائمة على محوريتة الإنسان بدلاً عن

الرؤية الكونية القائلة بمحورية الله، أو حسب التعبير الديني: بجعل «ملكوت الإنسان» بدلاً عن «ملكوت الله»^(٦٥). إن الدين الإسلامي ينظر إلى العلم نظرة مقدسة، باعتبار أن كل علم يرتبط في نهاية الأمر بجانب من التجليات الإلهية^(٦٦). والرؤية التوحيدية للإسلام لم تسمح على الإطلاق بأن تنشأ مختلف أشكال المعرفة بشكل مستقل عن بعضها البعض، بل على العكس من ذلك، هناك على الدوام درجات من المعرفة يكون فيها لكل شكل من أشكال المعرفة صلة وعلاقة جوهرية مع المعارف الأخرى، بدءاً من الأمور المادية، ووصولاً إلى أرقى أشكال المعرفة الميتافيزيقية، وتعكس معرفة الحقيقة بنفسها^(٦٧). والعلوم التي تستحق فعلاً أن تسمى بالعلوم الإسلامية هي التي تكشف عن وحدة الطبيعة؛ بحيث إن المرء عندما ينظر إلى وحدة العالم يتوصل إلى الوحدة الإلهية الغيبية الحقّة، والتي تمثل وحدة الطبيعة صورة منها^(٦٨). ومن الممكن أن تبدو العلوم التقليدية عديمة الفائدة في الظاهر، ولكن مع ذلك فإنها من أكثر العلوم نفعاً في واقع الأمر؛ لأنه ما الأمر الذي يمكن أن يكون أكثر نفعاً للإنسان من ذلك الشيء الذي يعدّ غذاءً لروحه الخالدة، ويعينه على التعرف على تلك البارقة الإلهية التي أصبح ييمنها إنساناً^(٦٩)؟! وبناءً على رؤية العلوم التقليدية لا يوجد هناك أيّ تباين أو ازدواجية كاملة فيما بين (الفكر والعمل)، أو (الحقيقة والفائدة). ولهذا السبب ففي نفس الوقت الذي تأخذ فيه العلوم التقليدية الجانب العملي بنظر الاعتبار فإن الجانب الكشفي والتأملي أيضاً مأخوذ هو الآخر بنظر الاعتبار فيها^(٧٠). ويقول السيد نصر في مسألة الترابط بين العلوم البشرية والعلوم المقدسة: بالرغم من أنها علومٌ تتعلّق بالعالم الكوني، بإمكانها أن تصبح بمساعدة (الروح الإلهية) رموزاً ترفع الحجب عن الحقيقة المعنوية، ورؤية الصور، وليس أن تصبح حجاباً لها؛ وأن تعين الإنسان للوصول إلى مقام ومنزلة «رؤية الله تعالى في كلّ مكان» بلطف الله تعالى. وبإمكانها أن تصبح ظهيراً ومعيناً لتطهير فهم الإنسان عن العالم من حوله، وبالشكل الذي يصل فيه المرء إلى المرتبة التي يرى فيها الأمور (في الله)، لا في نفسه^(٧١). وبالنظر إلى الأهمية التي تحظى بها لغة العلوم المقدسة فإنه يقول: «اللغة المستخدمة (لغة العلوم المقدسة) هي اللغة «الرمزية» التي «ترفع الحجاب عن حقيقة

موجودة فيما وراء حدود وواقع العلم المراد دراسته. فكلُّ علم تقليدي ذو معنى من حيث المعنى الميتافيزيقي، بحيث إنه يتمكن أن يربط من خلال اللغة الرمزية مجالاً أوسع من الواقع بمجالات أكثر سعة وبعداً. فالرياضيات أو علم النجوم التقليدي القديم هي علوم رياضيات ونجوم، ولكن ليس الرياضيات وعلم النجوم بالمعنى المحدود لهذه المصطلحات الآن فقط، بل انها مظاهر رمزية للحقائق المتعلقة بعالم ما بعد الطبيعة. ومن غير الممكن حصول الفهم الكامل للعلوم التقليدية بدون معرفة اللغة الرمزية، تلك العلوم التي تستخدم الظواهر للكشف عن حقيقة ذاتية، فهي تحجبها وتكشفها في نفس الوقت»^(٧٢). كما أنه يعترف بتأثير الوحي الإسلامي على العلوم، ويقول: «لا يمكن أن نتصور ظهور العلوم الإسلامية وتكاملها فيما بعد، بدون الالتفات إلى الحضور الدائم لروح الوحي الإسلامي، والطريقة التي نظم فيها هذا الوحي النفوس والمجتمعات البشرية، والحضارة المسؤولة عن إيجاد العلوم وتكاملها»^(٧٣). ويشير نصر إلى الأساليب المختلفة في العلوم الإسلامية، ويقول: «استخدم الباحثون وعلماء الإسلام أساليب مشاهدة المحسوس، والتجربة، والاستدلال، والبرهان، وأخيراً العقل والذوق والشهود العرفاني، وبيّنوا على نحو معين ارتباط مراتب الوجود أحدهما بالآخر من خلال هذه الطرق»^(٧٤). وكتب حول تأثير مسألة الرؤية الكونية على العلوم: «لا بُدَّ من قلب هذه المعادلة، ولا ينبغي النظر إلى العلم بشكلٍ عامٍّ، والإبداع الجديد بهذا المستوى من التدنيّ والضعة، وكأن ضفدعة تنظر بعين أفعى، بل يجب النظر إلى ذلك على أساس الرؤية الكونية الإسلامية المستقلة، والتي تكمن جذورها في الوحي الإلهي»^(٧٥).

ويقترح السيد نصر المراحل التالية لإيجاد العلم الديني:

١. الخطوة الضرورية الأولى هي في أن نضع حداً للنظرة المقدّسة للعلم والإبداع الجديد. ولدينا اليوم علاقة متواضعة مع العلوم الجديدة. فالعلم هو نتاج بشري، ويجب أن ندع عقدة الازدراء جانباً. نحن نرى ضفدعة بعين أفعى، إنها ضفدعة، وليست أفعى.

٢. اقتراحه الثاني ينصّ على وجوب القيام بدراسة المصادر الإسلامية التقليدية

دراسة معمّقة، بدءاً من القرآن الكريم والحديث وصولاً إلى جميع المصنّفات التقليدية التي ترتبط بعلم الفلسفة والإلهيات، وعلم الوجود وأشباهاها؛ لنتمكن من تدوين الرؤية الكونية الإسلامية، وبخاصة المفهوم الإسلامي للطبيعة والعلوم الطبيعية؛ ذلك أن العلوم الطبيعية قائمة في كلّ الأحوال على فلسفة طبيعية، وعلينا أن نأتي أولاً ونستخرج فلسفة الطبيعة من نصوصنا ومصادرنا الدينية؛ لكي نتوصّل على أساسها إلى رؤية كونية إسلامية مؤثرة في العلوم الطبيعية، وحينئذٍ تصبح العلوم الطبيعية علوماً طبيعية إسلامية. إنّ الكشف مجدداً عن الرؤية الكونية الإسلامية الأصلية، وبخاصة علاقتها بالعلوم الطبيعية، يستلزم دراسة تاريخ العلوم الإسلامية دراسةً معمّقة، وفهماً فهماً جيداً.

٣. وبعد تحقيق روح الثقة بالنفس، وفلسفة الطبيعة، والرؤية الكونية الإسلامية المؤثرة في العلوم الطبيعية، فالمقترح والخطوة الثالثة هي أنه «يجب فسح المجال أمام الكثير من الجامعيين المسلمين للاطلاع على العلوم الجديدة، وعلى أعلى المستويات العلمية، وبخاصة العلوم الأساسية، والتي يطلق عليها الغربيون تسمية (العلوم المحضّة). ويوجد في العالم الإسلامي الآن الكثير من الأطباء والمهندسين، قياساً إلى الذين يقومون بدراسة الجوانب المحضّة والنظرية لبعض العلوم، كالفيزياء والكيمياء والبيئّة». وهذا يعني أن يأتي بعد ذلك مجموعة من علماء العلوم الطبيعية ويقوموا بإجراء الأبحاث والدراسات العلمية وفقاً لتلك الرؤية الكونية. واقتراحنا الرئيس أن هلموا لاكتساب العلوم الغربية على أفضل وجه، وفي نفس الوقت ضعوا أسسها وقواعدها النظرية والفلسفية في بوتقة النقد. وما يقولونه من أن يكون لنا علماء ليقوموا بدراسة العلوم الأساسية بتلك الرؤية الكونية الخاصة لا يعني أن كل النظام العلمي للغرب يجب أن يتغيّر؛ إذ يجب علينا أن نذهب لتعلّم العلوم الغربية على أفضل وجه ممكن، ولكن في نفس الوقت يجب أن ننقد القواعد النظرية للغرب، وأسسها الفلسفية، ورؤيته الكونية. وعلى أيّ حالٍ من مجموع هذه العناوين يريد أن يخلص إلى القول: إن مشكلة تعارض العلم والدين تكمن في الرؤية الكونية للأسس الفلسفية، ولو قمنا بتغيير ذلك ستحلّ مشكلة هذا التعارض.

٤. «الخطوة المهمة الأخرى تكمن في إحياء العلوم الإسلامية التقليدية في كل زمان ومكان ممكن، وبخاصة في بعض الميادين، كالطب والصيدلة والزراعة والهندسة المعمارية. وهذه الخطوة لا تؤدي إلى مزيد من ثقة المسلمين بثقافتهم فحسب؛ بل تتطوي على نتائج اجتماعية واقتصادية عظيمة». ومراد السيد نصر في هذا المقترح يرمي إلى أبعد من تاريخ العلم، فهو يوصي بإحياء العلوم الإسلامية - وليس إحياء تاريخ العلوم الإسلامية ..

٥. الاقتراح الخامس الذي يطرحه السيد نصر هو في قوله: إن أهم إجراء لإيجاد العلم الإسلامي الحقيقي يكمن في إعادة تليق العلم مع الأخلاق، وليس من خلال شخص العالم، بل بمساعدة القواعد النظرية والأسس الفلسفية للعلم. فهو يقول: «لا يكفي أن يكون لدينا مسلمون يُعْتَوَّنُون بإيجاد العلوم، بل يجب علينا تأليف العلوم التي تُعَدُّ المسلم؛ بمعنى أن نأخذ بعين الاعتبار الأسس الفلسفية المؤثرة على العلوم أيضاً». وبذلك نجد أن الدكتور نصر يهتم بمسألة التعارض بين العلم والدين، ويرى أن مصدر التعارض يكمن في الرؤية الكونية والأسس الفلسفية، وأن تغيير الرؤية الكونية للعلوم يمثل الحل المناسب لهذا التعارض. ولكن يبدو من ظاهر كلامه أن أكثره يرتبط بالعلوم الطبيعية، وليس العلوم الإنسانية. ولكن ما هي الخطأ الأخرى التي ينبغي وضعها بخصوص العلوم الإنسانية؟ هذا ما لم يتطرق إليه^(٧٦).

وتجدر الإشارة إلى أنه يجب أن نشي على السيد نصر بخصوص مسألة العلم المقدس، إلا أن الإشكال الموجود في هذا الرأي يكمن في الإبهام الموجود في طرح الحلول المناسبة، والخطط التنفيذية التي تمكنه من تحويل العلوم غير المقدسة إلى علوم مقدسة بصورة عينية. وهل أن العلوم الجديدة ينبغي العمل على إلغائها تماماً من الساحة أم يُصار إلى تهذيبها بإجراء بعض التغييرات عليها؟ وهل أن الدكتور نصر يقول بمقولة الأستاذ جوادي الأملي باستخراج العلوم الجزئية من النصوص الدينية أم انه يذهب إلى قول الدكتور نقيب العتاس بتهديب العلوم الغربية؟ وهل يكفي هذا المقدار من إنتاج بعض العلوم أو نموها في أحضان الثقافة لتصبح مقدسة؟ وهل أن العلوم التجريبية نسبية؛ إذ تقسم إلى: مقدسة وغير مقدسة؟ وما مصير عينية العلوم

إذن؟ وفي كل الأحوال فإن هذا المقدار من الكلام في باب العلم المقدس لا يكفي. وأرى أن بعضاً من انتقادات التقليديين للمنهج العلمي، والمنهج العقلي، وفقدان المسألة المعنوية، مقبولة إلا أنها لا تقود إلى أي علاقة بين هذه الانتقادات مع التيار التقليدي. وغاية ما يُستفاد من كلام السيد نصر في باب العلم المقدس أن العلم يجب أن لا يكون بلا هدف، ولا يتحرك في مسار غير إلهي وإنساني، ويجب أن يصار إلى الاستفادة من الأسس الميتافيزيقية المقدسة لتحديد هدف العلم، إلا أن هذه الأمور تبين أن التقديس هو وصف لحالة الأسس وأهداف العلم، وليس العلم بعينه.

٧. معارضة الحداثة —

يعارض السيد نصر الحضارة الغربية بشدة، ويشبّهها بالديك مقطوع الرأس الذي يتحرك يميناً وشمالاً لفترة قصيرة بحركة سريعة دون هدف، حتى يلفظ أنفاسه الأخيرة ويموت. فالحضارة الجديدة وبالرغم من إنجازاتها الهائلة في السيطرة على الطبيعة، إلا أنها تعاني من مشكلة كبيرة، ألا وهي نسيان الذات. وقد أوقدت ناراً كانت هي ضحيتها الأولى. وهو يعتقد أن المسلمين وقعوا تحت تأثير الحداثة التي تعتبر من ثمار الحضارة الغربية، وأصنامها الوهمية، ويرى أن إحدى أكبر مشاكل العالم الإسلامي في مواجهة الغرب تكمن في دخول الحركات الفكرية الفلسفية المتعددة، وتحت عناوين علمية مختلفة، والتي قدّمت نفسها بأشكال وألوان مختلفة، وجرّت العالم الإسلامي إلى تقلبات حادة، وجعلت القرنين التاسع عشر والعشرين قرني الـ (لا دين، وعصر الأديان الكاذبة). وهو يقدم المنهج التقليدي كأسلوب لحل المشاكل التي يعاني منها العالم الإسلامي والإنسان المعاصر. ويعتقد السيد نصر أنه يجب معرفة العالم الغربي معرفة دقيقة، ومن خلال المعرفة الدقيقة للثقافة المحلية الموروثة ننطلق إلى اكتشاف قواعدها الحتمية والأبدية الخالدة، ويمكن التوصل إلى المعايير اللازمة لنقد الفلسفة الغربية نقداً شاملاً جامعاً من خلال الدراسات المقارنة للفلسفة الإسلامية مع الفلسفة الغربية، وإقامة جسور التفاهم بين الشرق والغرب، وتعريف الإنسان الغربي بالإرث الفكري والمعنوي للدين الإسلامي الحنيف. وحسب اعتقاده فإن العالم

الغربي ابتعد عن الحقيقة، وأخذ يسير في طريق الانحطاط والاضمحلال؛ بسبب فراغه من الأمور الروحية والمعنوية، ويرى أن السبيل لإنقاذ المتطلبات الروحية للإنسان الغربي يكمن في اللجوء إلى العرفان الإسلامي. وبالنظر إلى أنه يرى أن السبيل إلى إحياء الحضارة والثقافة هو في إحياء الأمور الروحية والمعنوية فإنه يضع هذه المسؤولية الخطيرة في العالم الإسلامي على عاتق الحكمة المتعالية^(٧٧). ويعتقد السيد نصر أن الدين الإسلامي ينطوي على المزيد من المداراة، وبنسبة أعلى من سائر الأديان، وحتّى من الديانة الهندوسية المشهورة بالمداراة^(٧٨). ويقول في نقده للحدثة: «الأصولية هي الوجه الآخر لعملة الحدثة، ولا يمكن للأصولية أن تقوم بدون الحدثة»^(٧٩). ويعتقد السيد نصر أن الحدثة تؤدي إلى إضعاف الدين والقضاء عليه، وهذا الأمر مشهود في مختلف المجالات، من قبيل: الأخلاق والطبع الاجتماعي والاقتصاد والسياسة من جهة، والفلسفة والعلم، وحتّى الفكر الديني الجديد إلى حد ما، من جهة أخرى. وشهد النصف الثاني من القرن العشرين استعادة الدين لقوّته، ولكن في الكثير من الحالات حصلت هذه العودة بصورة أصولية مختلفة تماماً عن السنّة، وكانت الوجه الآخر لعملة الحدثة^(٨٠). ويرى السيد نصر أن أزمة البيئّة وليدة الأزمة الروحية والمعنوية^(٨١). ويقول السيد نصر، ردّاً على سؤال حول مشابهته لفريد، من حيث رفض الفلسفة الغربية والحدثة: «بالرغم من أنني كنت صديقاً حميماً للسيد فرديد، وجعلته أستاذاً في الفلسفة، ولكن بالرغم من ذلك فقد كان هناك فارقٌ أساسي بيني وبينه. فالمرحوم فرديد كان يقول بأصالة قسم من الفلسفة الغربية، وبخاصة الفلسفة الألمانية وهايدغر. ولم تكن لديه أيّ محبة تجاه الملا صدرا، بالرغم من حبه للسهروردي. وأبحاثه الفلسفية كانت تنصب في الغالب على انتقادات هايدغر للحدثة، في حين أنني لا أقول بأيّ أصالةٍ للفلسفة الأوروبية الجديدة، إلاّ أنني متعلّق جداً بالفلسفة الأوروبية القديمة. وكلّ ما أفصح عنه وأتحدّث به يستند على فلسفتنا القديمة. ومن هنا فالاختلاف بيني وبينه كان كبيراً جداً. إلاّ أن المرحوم فرديد كان يشترك معي في خصلتين: الأولى: إنه كان يدرك وجود مسائل عميقة في المواجهة بين الحدثة والفكر التقليدي، فالكثيرون كانوا لا يفهمون ذلك، إلاّ أنه كان مدركاً لهذا

التضاد. والنقطة الثانية: إنه كان يمتلك قابلية كبيرة على توضيح هذا التضاد والتعارض في إطار المفردات والمصطلحات الفارسية الملمة والجديدة، ولكن مما يدعو للأسف أنه لم يكتب شيئاً من هذه الناحية»^(٨٢). الحرية المعاصرة تعني حرية النفس، ونحن نريد في الفكر التقليدي التحرر من قيود النفس الأمارة وإرهاصاتها، ولكنّ الحداثة بمعناها المعاصر تريد أن تحرر النفس بجميع رغباتها ومطالبها. وقد تحوّلت الحداثة اليوم إلى فلسفة استهلاكية تسعى لتأمين شهوات الإنسان التي لا حصر لها بخصوص كلّ شيء. هذه الحداثة جرّت الأمر إلى القضاء حتّى على الطبيعة. وقولنا نحن التقليديون عن الحرّية يختلف عن مقولة المطالبين بالحداثة. فالفكر التقليدي لا يعارض الحرّية بمعناها التقليدي والعرفاني والفلسفي بأيّ شكلٍ من الأشكال، بل إنه يعارض الحرية الكاذبة؛ ذلك أن هذا النوع من الحرية يجعل الإنسان بالتدرّج حبيساً لميول ورغبات لا سلطة له عليها، وبناءً على ذلك فالإنسان الحديث يتصوّر أنه حرٌّ، في حين أنه في الغالب محبوس ومحكوم^(٨٣).

وإلى جانب نقدهم لمرحلة الحداثة يدافع التقليديون عن المرحلة التقليدية، ولكن هل بمقدورهم أن يفضّوا الطرف عن انحرافات عصور الرّق والإقطاع، في حين أنها ظهرت في فترة سيطرة المعتقدات والقيم التقليدية؟! حالات الفساد الحاصلة في المرحلة التقليدية لم تكن بأقلّ من مرحلة الحداثة. وتطرّق أحد الكتّاب في كتاب «تحقيق در تاريخ فلسفه شیخی گری، بابی گری، بهائی گری وکسروی گری» لوتعني «دراسة في تاريخ الشيخية والبابية والبهائية والكسروية» إلى أسباب ظهور الفرق والمذاهب في المرحلة التقليدية في إيران، ويقول: «الوضع الاقتصادي والزراعي غير السليم والمحدود للعصر القاجاري كان يقوم على الزراعة التقليدية، وعلاقة الأرياب بالرعيّة، والنظام الإقطاعي للقرون الوسطى، والذي كان يتوجّب فيه على كلّ مدينة وناحية تأمين أرزاقها ذاتياً؛ لأن كلّ مدينة وولاية كانت محدودة؛ بسبب عدم اتصالها بالمدن والولايات الأخرى، ومستقلة من حيث تأمين ما تحتاج إليه. ومن هنا لو حصلت حالة قحط في مدينة أخرى؛ بسبب قلة المؤونة، وكانت الأرزاق موجودة في مدينة أو ولاية أخرى، لم يكن بمقدورها مساعدة الولاية التي تعاني من القحط. وغالباً ما

كان القحط هو السائد في أكثر المدن، وبخاصة في القرى؛ لأن الإقطاعيين كانوا يأخذون أكثر من نصف أرزاقهم إلى أماكن أخرى، أو يخزنونها في المخازن، ولا يساعدون الناس والكادحين. وكان الإقطاعيون يفعلون ما يشاؤون بشكل مطلق في داخل حدود أملاكهم بشكل مباشر، أي بأنفسهم أو بواسطة موظفيهم وممثليهم، وكانوا يتحكمون بمصير المزارعين الكادحين، ويمارسون بحقهم القهر والعنف والقسوة، ويستغلونهم لقضاء أعمالهم ومشاكلهم كيفما يشاؤون، وبصور مختلفة، كالسُخرة والخدمة بدون أجر. وعلاقتهم بطبقة المزارعين المضحية كانت تتسم دائماً بالغلظة والاستبداد... ومن هنا فإن المزارعين والكادحين، الذين كانوا يشكلون الطبقة الاقتصادية المنتجة، لم يكن لديهم أي ضمان اقتصادي واجتماعي، وبالتالي كانوا يعيشون في منتهى البؤس والحرمان واليأس، وكان المستقبل أمامهم مظلماً، وينتظرون بأبدانهم وأرواحهم لحظة الفرج وظهور المنجي الإلهي^(٨٤). فضلاً عن وقوع التقليديين في مغالطة جمع كل المسائل في مسألة واحدة في ما يتعلق بنقدهم للحدثة والتجديد؛ وذلك لأن العالم الجديد عبارة عن خليط من الفلسفات والعلوم والثقافات، ولا يمكن الحكم على هذا الكل وتقييمه، كما فعل هايدغر والتيار المناهض للحدثة.

٨. معارضة النهضة الفكرية الجديدة —

الفكر الديني التقليدي جعل الدكتور نصر سيئ الظن بالمتقنين، فهو يقول: «إحدى مشاكل العالم الإسلامي تكمن في أن الكثير من الذين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم مثقفو العالم الإسلامي ليسوا في الحقيقة كذلك. إنهم مثقفو الدرجة العاشرة للفكر والحضارة الغربية»^(٨٥). فهو لا يعترف بأي أصالة للمتقنين المسلمين شبه الحداثيين، معتبراً إياهم من الذين استسلموا للفكر الغربي الجديد القائم على القضاء على الدين، والذين ليس لديهم كذلك إلمام عميق بالثقافة الغربية نفسها. ويعتبر السيد نصر المتقنين الدينيين المعاصرين بأنهم من مفكري الدرجة الثانية للغرب، والذين سوف لن يكون لهم أي تأثير على مستقبل الإسلام، كأسلافهم

المجددين، بدءاً بمحمد عبده ومن جاء من بعده^(٨٦). وتجدر الإشارة إلى أن إحدى الإشكاليات المشتركة بين التيار التقليدي والحديث تكمن في عدم الرجوع إلى المصادر الدينية لفهم الوجود والإنسان. كما أن السيد نصر يستمد أفكاره إما من آراء العرفانيين والأديان الشرقية والهندية، أو من أقوال الفلاسفة والقائلين بالحكمة الخالدة. وعندما يلجأ إلى آيات القرآن الكريم، ويستعين بها، فهو كالعالمية الطباطبائي، لا ينتهج منهج تفسير القرآن بالقرآن، ولا يأخذ بنظر الاعتبار مجموع الآيات المرتبطة ببعضها البعض، فضلاً عن أن استغراقه بالمنهج التقليدي أبعده عن مصدر آخر يُدعى بـ (سنّة أهل البيت عليهم السلام).

الهوامش

(١) ولد المفكر التقليدي الفرنسي رينيه غنون (Rene Guenon) في فرنسا سنة ١٨٨٦، واطلع خلال دراسته للرياضيات والفلسفة على التصوف والعرفان الإسلامي والدراسات الشرقية، وفي سنة ١٩١٢ اعتنق الإسلام. وفي عام ١٩٣٠ سافر إلى مصر باسم عبد الواحد يحيى. وتوفي سنة ١٩٥١، ودفن في مقبرة القاهرة. وله عدة مصنفات، ومنها: شرق وغرب، بحران دنياي متجدد، سيطرة كميت وعلائم آخر الزمان... وغيرها.

(٢) ولد أناندا كنتيش كوماراسوامي (Ananda K. Coomaraswamy) سنة ١٨٧٧ في مدينة كولومبو عاصمة سريلانكا، ولكنه نشأ وترعرع في إنجلترا، وتخصّص بدراسة علم طبقات الأرض. وفي زيارة له إلى سيلان وجد الضرر الذي لحق بالثقافة التقليدية لبلاده. وكانت سيلان في أوائل القرن التاسع عشر إحدى المستعمرات البريطانية. ومن خلال ما كان يحمله كومارا سوامي من اطلاع على نتاجات الشاعر الهندي رايندرانات تاگور (١٨٦١ - ١٩٤١) تولّد لديه دافع أقوى للدفاع عن القيم الشرقية. واكتسبت مؤلفاته منذ سنة ١٩٢٢ وجهة دينية وميتافيزيقية أكبر. وكتاب (استحاله طبيعت در هنر) هو أحد مؤلفات كوماراسوامي، والذي تمت ترجمته ونشره من قبل السيد صالح الطباطبائي سنة ١٣٨٤هـ. ش (٢٠٠٥م). وتوفي سنة ١٩٤٧.

(٣) ولد فريتيوف شووان (Fritjof Schuon) سنة ١٩٠٧ في سويسرا. وبعد دراسته في مدينة بازل السويسرية ومولوز الفرنسية سافر إلى البلدان الإفريقية، ومنها الجزائر ومراكش، وكذلك إلى تركيا وقبائل الهنود الحمر الأمريكيين. وفي سنة ١٩٩٨ توفي في منزله في بلومينكتون بولاية أنديانا الأمريكية، معتقاً الدين الإسلامي باسم عيسى نور الدين أحمد. وألف جملةً من الكتب، مثل: وحدت متعالی أديان، گوهر وصدف تصوف، مغز وپوسته أديان، إسلام وحکمت خالده، منطلق وتعالی، وغيرها.

(4) Titus Burckhardt.

(5) Marco Pallis.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

(٦) ولد مارتن لينكز (Martin Lings) في مدينة لنكستر بإنجلترا، في عائلة بروتستانتية. وبعد أن أكمل دراسته في اللغة والأدب الإنجليزي اعتنق الإسلام بقراءته لمؤلفات رينيه غنون، واختار لنفسه اسم أبو بكر سراج الدين. وقد أكد على التيار التقليدي في مؤلفاته، ومنها: عرفان إسلامي چیست؟ (ترجمة فروزان راسخي، نشر مكتب السهروردي للأبحاث والنشر، ١٣٨٣)؛ وعارفي أز الجزائر، ترجمة: نصر الله پور جوادي، دار نشر هرمس، ١٣٧٨؛ وعارفي قديس در قرن بیستم؛ وشكسبير در پرتو هنر مقدس یا عرفاني، ترجمة: سودابه فضائلي، دار نشر نقره؛ وراز شكسبير. وتوفي سنة ٢٠٠٥م.

(٧) راجع كتاب: (دين ونظام طبيعت)، ملاحظات الفصل الأول؛ وكذلك (معرفت ومعنویت)، في الفصل الثاني.

(٨) محمد لکنهاوزن، (چرا سنت گرانيستم)، ترجمة: منصور نصيري، دار كتب خرد جاويدان، دار نشر جامعة طهران، صيف ١٣٨٢؛ ومجلة آيينه وأندیشه، العدد ٦، آبان ١٣٨٥.

(9) Perennial Philosophy.

(10) Transcendental Unity of Religions.

(١١) دين ونظام طبيعت: ٣١.

(١٢) اقتراح، نقد ونظر، العدد ١٥ - ١٦، صيف ١٣٧٧.

(١٣) السيد حسين نصر هو الآخر أحد منتقدي الحداثة والتجديد. ولد في طهران سنة ١٣١٢هـ. ش. والشيوخ فضل الله النوري جدّه لأمه، ووالدته ابنة عم كيانوري، سكرتير الحزب الشيوعي الإيراني حسب ما ذكره نصر في كتابه (در جستجوی امر قدسي)، في البحث عن الأمر القدسي. وأكمل دراسته الابتدائية في طهران، وعندما مرض والده ولي الله ذهب إلى أمريكا، بمساعدة خاله عماد كيا (مندوب إيران في نيويورك)، وحصل على شهادة الدكتوراه في مادة الفلسفة وتاريخ العلوم من مؤسّسة ماساشوست للتكنولوجيا. وعاد إلى إيران بعد ثلاث عشرة سنة، أي في عام ١٣٢٧، وأخذ يدرس مادة تاريخ العلوم والفلسفة في جامعة طهران، ثم عين بعد ذلك عميداً لكلية الآداب، وبعدها رئيساً لجامعة شريف الصناعية (أريامهر). ومنذ عام ١٣٥٤ إلى عام ١٣٥٧ عمل كسفير متقل لإيران في الأمور الثقافية، ورئيساً لمكتب زوجة الشاه شهربانو، وعضواً في لجة الثقافة الوطنية الإيرانية، والسكرتير العام للاتحاد الشاهنشاهي لفلسفة إيران. ثم ذهب مرة أخرى إلى أمريكا بعد انتصار الثورة الإسلامية، وعمل بالتدريس في جامعة جورج واشنطن. إن الإطلاع على مؤلفات بعض الأفراد، مثل: كوماناسوامي ورينيه غنون وشووان وبوكهارت وآخرين، دفعت نصر للتوجه نحو الميتافيزيقيا التقليدية والحكمة الخالدة. وبعد ان أنهى نصر دراسة العلم التجريبي والرياضيات من جامعة ماساشوست أخذ يعاني من أزمة فكرية؛ ذلك أن نصر اختار دراسة مادة الفيزياء لمعرفة جيلة العالم والظواهر، إلا أن التأمل في المواضيع الطبيعية أثبت له أن المواضيع الأساسية لما بعد الطبيعة غير موجودة في الفيزياء. وهذه الوقفة التأملية ازدادت قوة عند حضوره في محاضرات برتراند راسل - الفيلسوف الإنجليزي -، كما عندما سمع من راسل أن «ماهية الواقعيات الخارجية بحد ذاتها ليست موضوع علم الفيزياء، أو تشير اهتمامه». وانبرى سيد نصر إلى اعتناق الفكر التقليدي، ونقد الفلسفة الجديدة للغرب، على خلفية لقاء له مع جورجيو دي سانتي يانا - الفيلسوف الإيطالي -، وكذلك من خلال قراءة مؤلفات رينيه غنون. ومن فلاسفة الغرب الجدد كان نصر يحب باسكال ولايب نيتس فقط، وأما بالنسبة لفلسفة الوجود للملا صدرا فقد كان يراها أعمق وأبلغ من فلسفة هايدغر. وبعد عودة نصر إلى

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

إيران، وقيامه بالتدريس، وقبوله رئاسة جامعة طهران، نراه يذهب إلى دروس كاظم عصار، وذو المجد الطباطبائي. وعن طريق ذلك يتعرف على العلامة الطباطبائي، ويقوم بعد ذلك بعقد جلسة بحثٍ وحوارٍ أسبوعية بحضور ذو المجد والمطهري وهانري كُربن والسيد جلال الدين أشتياني، ويلتحق بهم فيما بعد داريوش شايغان. وكان نصر يؤمن بالفرق الصوفية، كما يعترف هو بذلك، ويصف نفسه بأنه عضو في فرقة صوفية، ويعتبر أباه من مشايخ الصوفية؛ إذ كانت له الكثير من المراءات مع صفي عيشاه. وتمكّن نصر من نشر أفكار التيار التقليدي من خلال العديد من المؤلفات، من قبيل: در جستجوی أمر قدسي، دلباخته معنويت، نیاز به علم قدسي، هنر ومعنویت، نظر متفکران إسلامي درباره طبيعت، معرفت وأمر قدسي، إنسان وطبيعت، بحران هاي معنوي إنسان إمروزي، آرمانها وواقعيات إسلام، قلب إسلام، دين ونظام طبيعت، جوان مسلمان ودياي متجدد، صدر المتألهين وحکمت متعالیه، آموزهاي صوفيان، أز ديروز تا إمروز، جاودان خرد (مجموعة مقالات)، سنت عقلاني إسلامي در إيران (مجموعة مقالات)، تاريخ فلسفة إسلامي بمساعدة إليور ليمن، معتبراً نفسه الممثل الفكري لهذا التيار في عقدي السبعينات والثمانينات (من السنة الإيرانية).

(١٤) البقرة: ١٣٥.

(١٥) راجع: سيد حسين نصر، دلباخته معنويت؛ وكذلك حميد مقدمي، در زمين حريف، خرد نامه همشهری، ٢٩/٤/١٣٨٤هـ.ش.

(١٦) السيد حسين نصر، إستاذان در پيشگاه خداوند، ترجمة: دانيال شاه زمانيان، العدد الخاص لصحيفة جام جم (نقطه)، العدد ١٩٠٥، ١٣٨٥هـ.ش.

(١٧) دين ونظام طبيعت: ١٨٩.

(١٨) قلب إسلام: ١٥٢ - ١٥٦.

(١٩) جوان مسلمان ودياي متجدد: ٦٦ - ٩٣.

(٢٠) المصدر نفسه.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) جوان مسلمان ودياي متجدد: ٨٧.

(٢٤) لمزيد من الاطلاع راجع: سيد حسين نصر، آموزهاي صوفيان، ترجمة: حسين الحيدري ومحمد هادي الأميني، قصيده سرا.

(٢٥) قلب الإسلام: ١٨٥ - ١٨٧.

(٢٦) راجع: قلب الإسلام، للسيد حسن نصر.

(٢٧) مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي، للسيد حسين نصر، صحيفة جام جم الخاصة (نقطه)، العدد ١٩٠٥، مرداد ١٣٨٥هـ.ش.

(٢٨) قلب الإسلام: ١٨٧.

(٢٩) المقنعة: ٨١ - ٨١١.

(٣٠) المراسم العلوية: ٢٦٣.

(٣١) المهذب ١: ٣٤١.

(٣٢) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ٣٠١ - ٣٠٢؛ الوسيلة في كتاب القضايا والأحكام، فصل بيان القاضي؛ السرائر ١: ٣٩٨ - ٣٩٩.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥م - ١٤٣٦هـ

- (٣٣) تذكرة الفقهاء ١: ٤٥٩؛ القواعد ١: ١١٩؛ مختلف الشيعة: ٣٣٩؛ إيضاح الفوائد ١: ٣٩٨ - ٣٩٩.
- (٣٤) رسائل المحقق الكركي ١: ١٤٢؛ وراجع كذلك: جامع المقاصد ٢: ٣٧٥.
- (٣٥) راجع مجمع الفائدة والبرهان ١: ٢٣١؛ ١٢: ١١؛ ٨: ١٦٠؛ ١٢: ٢٨.
- (٣٦) راجع: مدارك الأحكام ٥: ٤٢٧؛ مفاتيح الشرايع ٢: ٥٠؛ مفاتيح الكرامة ١: ٢١؛ جواهر الكلام ١٦: ١٧٨؛ القضاء والشهادات: ٤٨ - ٤٩؛ مصباح الفقيه، كتاب الخمس: ١٦٠ - ١٦١؛ بلغة الفقيه ٣: ٢٤٣؛ البدر الزاهر: ٥٧.
- (٣٧) راجع: كشف الأسرار: ١٧٥ - ١٧٧.
- (٣٨) ابن الأثير، الكامل ٣: ٣٢٦؛ السيد محسن الأمين العاملي، في رحاب أهل البيت ١: ٣١١.
- (٣٩) صبحي الصالح، نهج البلاغة، الكتاب رقم ٦٢.
- (٤٠) هاشم المعروف الحسيني، سيرة الأئمة الاثني عشر: ٣٥٢ - ٣٥٣.
- (٤١) الكامل ٢: ٤٢٢.
- (٤٢) تاريخ اليعقوبي ٢: ١٣٢ و ١٥٢.
- (٤٣) حامد اليوسفي، تحليل السيد نصر لحركة الإمام الخميني، صحيفة اطلاعات، ملحق الحكمة والمعرفة، الرابع عشر من شهر إسفند ١٣٨٥.
- (٤٤) دين ونظام وطبيعت: ٣٩، والفصل الثاني.
- (٤٥) المصدر السابق: ٤١.
- (٤٦) راجع: تمهيد القواعد، وتحرير تمهيد القواعد.
- (٤٧) دين ونظام طبيعت: ٤٢.
- (٤٨) جاودان خرد ١: بداية الكتاب، برعاية: السيد حسن الحسيني، دار نشر سروش، ١٣٨٢.
- (٤٩) دين ونظام طبيعت: ٣٥.
- (٥٠) حوار خاص مع الدكتور السيد حسين نصر، صحيفة الشرق، ٢٥ مرداد ١٣٨٥.
- (٥١) عدنان أصلان، أديان ومفهوم ذات غائي، حوار مع: جان هيغ والسيد حسين نصر، ترجمة: أحمد رضا جليلي، مجلة معرفت، العدد ٢٣، شتاء ١٣٧٦هـ.ش.
- (٥٢) السيد حسين نصر، نبرد إيمان در جهان آينده، ترجمة: محمد ميرزا خاني، صحيفة كارگزاران، ٣٠ شهريور ١٣٨٥؛ وأبينه أنديشه ٦: ١٢٦.
- (٥٣) محمد لگن هاووزن، نکاتي چند پيرامون پلوراليزم ديني، ترجمة: أحمد رضا جليلي، مجلة معرفت، العدد ٣٤، ١٣٧٧.
- (٥٤) المصدر نفسه.
- (٥٥) المصدر نفسه.
- (٥٦) مجلة (أبينه أنديشه)، العدد ٦.
- (٥٧) راجع: السيد حسين نصر، (دلباخته معنويت)؛ وكذلك: حميد مقدمي، در زمين حريف، خرد نامه همشري، ٢٩/٤/١٣٨٤هـ.ش.
- (٥٨) دين ونظام طبيعت: ٢١٣.
- (٥٩) المصدر السابق: ٢١٤.
- (٦٠) المصدر السابق: ٢١٦ - ٢٢١.
- (٦١) راجع: السيد حسين نصر، نياز به علم مقدس (الحاجة إلى العلم المقدس)، ترجمة: حسن

- ميانداري، قم، مؤسسه طه الثقافية، ١٣٧٨.
- (٦٢) نياز به علم مقدس: ١٣٠.
- (٦٣) جوان مسلمان و دنياي متجدد، فصل علم و تكنولوجي جديد (مصدر فارسي).
- (٦٤) نياز به علم مقدس: ١٧٠ - ١٧٢.
- (٦٥) راجع: قلب اسلام.
- (٦٦) علم در اسلام: ٢٦، ترجمة: أحمد آرام، ١٣٦٦.
- (٦٧) المصدر السابق: ١٨.
- (٦٨) علم و تمدن إسلامي: ٢، ترجمة: أحمد آرام، دار نشر أنديشه، طهران، ١٣٥٠.
- (٦٩) نياز به علم مقدس: ١٧٣، س ٥.
- (٧٠) المصدر السابق: ١٧٢ - ١٧٣.
- (٧١) المصدر السابق: ١٩٨.
- (٧٢) المصدر السابق: ١٧٣ - ١٧٤.
- (٧٣) علم در اسلام: ١٨، ترجمة: أحمد آرام، طهران، دار نشر سروش، ١٣٦٦هـ.ش.
- (٧٤) نظر متفكران إسلامي درباره طبيعت: ١٦، طهران، دار نشر الخوارزمي، ط ٣، ١٣٥٩هـ.ش.
- (٧٥) مقالة جهان بيني إسلامي و علم جديد، ترجمة: تاج الدين ضياء، مجلة فرهنگ الفصليّة، العدد ٣٠، صيف ١٣٧٧هـ.ش.
- (٧٦) السيد حسن نصر، جهان بيني إسلامي و علم جديد: ٩ - ٣٢، ترجمة: تاج الدين ضياء، مندرج في العلم الديني.
- (٧٧) راجع: در غربت غربي: ٦٠٩؛ خرد جاودان: ٤٥ - ٣١٩؛ اسلام و تنگناهاي انسان متجدد: ٢٤ - ٢٩٠؛ زمينه برخورد تمدن ايران و غرب: ٢٣؛ موقعيت فلسفه در عصر حاضر: ٤٢.
- (٧٨) حوار «فاندر تايلور» مع الدكتور نصر: ٦: ١٢٩، ترجمة: فاضل لاريجاني، وكالة أنباء مهر، ١٣٨٢؛ وأبينه أنديشه.
- (٧٩) المصدر السابق: ١٣٣.
- (٨٠) حوار خاص مع الدكتور سيد حسين نصر، صحيفة الشرق، في ٢٥ مرداد ١٣٨٥هـ.ش.
- (٨١) راجع: سيد حسين نصر «در جست وجوي أمر قدسي»؛ وراجع أيضاً: حسين فراستخواه، نگاهي به كتاب تازه «در جست وجوي أمر قدسي»، صحيفة الشرق، الأول من مرداد ١٣٨٥؛ يك فنجان فلسفة با دكتور نصر، جام جم، أونلاين، السبت ١٤ أذر ١٣٨٣؛ وأبينه أنديشه، العدد ٦.
- (٨٢) أسبوعية شهروند امروز: ١٠٩، السنة الثانية، العدد ٣٤، ٣٠ دي ١٣٨٦هـ.ش.
- (٨٣) المصدر السابق: ١١٠.
- (٨٤) يوسف فضائي، تحقيق در تاريخ و فلسفه شيخي گري، بابي گري، بهائي گري و كسروي گري (دراسة في تاريخ و فلسفة الشيخية و البابية و البهائية و الكسروية): ٨٣ - ٨٤، مؤسسه عطائي للطباعة، طهران، ط ١، ١٣٥٣هـ.ش.
- (٨٥) يك فنجان فلسفه با دكتور نصر، جام جم أونلاين، السبت ١٣ أذر ١٣٨٣؛ وأبينه أنديشه: ١٦٣، العدد ٦.
- (٨٦) گفتگوي اختصاصي با دكتور سيد حسين نصر «حوار خاص مع الدكتور سيد حسين نصر»، صحيفة الشرق، في ٢٥ مرداد ١٣٨٥.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

التصحيف والتحريف

دراسة في الوثائق والمخطوطات

السيد محمد جواد الشبيري الزنجاني (*)
ترجمة: د. نظيرة غلاب

تهدية

يندرج التصحيف والتحريف ضمن مصطلحات علمي دراية الحديث وفقه الحديث. جاء التصحيف في اللغة بمعنى الخطأ في الصحيفة، وأخذ التحريف معناه من الانحراف^(١).

يلاحظ في علم دراية الحديث أن المصطلحين قد أخذوا معاني مختلفة. فقد ذهب البعض إلى القول بأن التصحيف والتحريف بمعنى واحد^(٢). ورأى ابن حجر العسقلاني^(٣) أنه إذا تم الحفاظ على الشكل الصوري للفظ فإن كلاً من التصحيف والتحريف يتم استعمالهما بحيث يصبح للفظ معنى مغاير عن المراد الجدّي، فتغيير النقط في حروف اللفظ يعدّ تصحيفاً، وتغيير الشكل فيما يخص الحركات والسكون في نفس اللفظ يعدّ تحريفاً^(٤)، واختار البعض الآخر أن التحريف يقع للرغبة في الفساد، ولسوء النية، بينما التصحيف يقع غالباً بدون هذا الشرط^(٥).

والظاهر بلحاظ التعريف اللغوي، وأسلوب استعمال القدامى للفظتين، أن التحريف أعمّ من التصحيف، بحيث إنه يشمل كلّ تغيير في الكلام^(٦)، أمّا

(*) أحد كبار الباحثين المعاصرين في مجال علم الرجال والتراجم والتحقيق الوثائقي. له مساهمات مشهودة ومعروفة في الحوزات والمعاهد الدينية.

التصحيف فهو نوعٌ من التحريف، بحيث يتم التغيير في اللفظ حتى يصبح معناه المنطوق أو المكتوب نفس معنى لفظ آخر، أو مشابهاً له^(٧).

وبشكلٍ عام فإن التصحيف على نوعين: تصحيف لفظي؛ وتصحيف معنوي^(٨)، بينما يرى البعض أن استعمال التصحيف في جانب المعنى غير مناسب، ويرجح استعمال لفظ «الغلط» على التصحيف^(٩). ولعلّ هذا ما دفع ابن الصلاح^(١٠) إلى القول بأن استعمال كلمة مصحف في بعض الموارد كان مجازياً، وليس على سبيل الاستعمال الحقيقي. وعلى ما يبدو فإن الأخطاء في المعنى تدرج ضمن أقسام التحريف، وليس التصحيف؛ لأنها تعني تغيير اللفظ إلى لفظ غير مشابه في المعنى^(١١).

والتحريف، وكذا التصحيف، قد يكون من نفس مؤلف المتن، أو الراوي له، وقد يقع من قبل الأفراد الناقلين أو المتحدثين بكلامه، كما قد يقع من بعده عن طريق الناسخين لذلك المتن. وفي كلا الحالات الثلاثة يطلق على مَنْ قام بالتحريف «المُحرِّف»، وعلى من قام بالتصحيف «المُصحِّف» أو «الصحفي»^(١٢). وبشكلٍ عام فإن التحريف كما قد يقع في النقل والحكاية كذلك قد يقع وبشكلٍ مستقلٍّ في نفس كلام المؤلف أو المتحدث.

وكما يكون التحريف والتصحيف عمداً يكون سهواً، وعن غير قصد. وعادة ما ينتج التحريف والتصحيف نتيجة التعصّب الديني والمذهبي، حيث يستسلم النساخ لهوى النفس، فيطلقون العنان لقلمهم يصول ويجول في المتون، دون أدنى احترامٍ للأمانة العلمية^(١٣). والظاهر أن التحريف والتصحيف العمدي لا يمكن أن يصدر من المؤلف نفسه.

وتتفرّع أسباب وقوع التحريف والتصحيف السهوي إلى عدّة مجموعات:

الأولى: وتشمل الحالات التالية: عياء وتعب الناسخ أثناء النسخ، التساهل وعدم استعمال الدقّة^(١٤)، الاختصار أو عدم انسجام سرعة قراءة الكاتب للألفاظ وسرعة كتابة الكلمات أو العبارات (إجراؤه للإملاء الداخلي).

الثانية: وترتبط بالخطّ العربي، حيث يكون الخطّ غير واضح، أو يكون المتن

الأصلي غير مقروء^(١٥)؛ تعرّض المتن الأصلي لأضرار وتغيّرات نتيجة عوامل قفز وانتشار الحبر؛ التردّي نتيجة الغبار والرطوبة؛ إجراء تغييرات وإصلاحات في النسخة، بحيث تختلط مع النسخة الأصلية؛ نظراً لعدم وجود فاصلة كافية بين السطور^(١٦)؛ وكذلك نوعية كتابة الخط العربي، حيث يحصل اتّصال بين الحروف^(١٧)؛ وكذلك التشابه بين مجموعة من الحروف، وخصوصاً الحروف التي تتميز عن بعضها البعض بعدد ومحلّ النقاط^(١٨)؛ وجود أسنان في بعض الحروف^(١٩). وهذه العوامل مساعدة على وقوع التصحيف؛ إما بتغيير الموضع؛ أو بالزيادة والنقصان في نقاط الحروف وأسنانها، كما في حذف الألف من بعض الأسماء، كاسم إبراهيم، وخالد، وعثمان^(٢٠)؛ وكذلك كتابة بعض الحروف بحيث تشابه حروفاً أخرى، مثل: «ر» بحيث تشبه «و»^(٢١)، «ل» بحيث تتشابه «ك» أو «د»، «ك» بحيث تتشابه «ع»^(٢٢)، و«ن» بحيث تشبه «ر»، وبالعكس، بل إن العديد من الكلمات التي لا يقع فيها تصحيف اليوم كانت قديماً عرضة للتصحيف، نظير: عمر وعثمان^(٢٣)، تقصير رسم الخطّ أو جرّه ومدّه، توسيع الكتابة أو تضيقها، ترقيق رسم الخطّ أو تفخيمه... كلّها عوامل مساعدة في وقوع الخلط بين الحروف وتشابهها^(٢٤). وقد يكون التشابه بين كلمتين سبباً في إيجاد روايتين مختلفتين لمتن واحد^(٢٥).

المجموعة الثالثة من عوامل وأسباب وقوع التحريف والتصحيف السهوي هي عبارة عن عدم الاستئناس بالمتن، عدم اضطلاع الكاتب أو الناسخ برسم خطّ المتن، وجود فاصلة بين المستمع أو الناسخ وبين الراوي أو المتن، اعتماد الناسخ على حفظه من دون الرجوع المستمرّ إلى المصدر الأصلي. وهذه الحالة غالباً ما يُبتلى بها أصحاب الحافظة القوية أو النبوغ العلمي^(٢٦).

كذلك ينتج التحريف والتصحيف السهوي ضمن هذه المجموعة نتيجة اعتماد النقل بالمعنى، عدم فهم المتن، سيطرة ذهنية الناسخ أو الناقل، ووجود الأفكار المسبقة. وعدم الاستئناس بالمتن يمكن أن يتولّد عن عدة أسباب، نظير: وجود الكلمات والألفاظ الغريبة، عدم المعرفة الكافية بالمصطلحات العلمية، عدم المعرفة

باللغات المختلفة، والاستعمال اللفظي الخاصّ بكلّ قوم^(٢٧)، كذلك وجود كلمات بلغاتٍ خارجية داخل المتن، مثل: وجود بعض الكلمات والمصطلحات المعرّبة في اللغة العربية^(٢٨).

الأنس بلفظ أو مصطلح بحيث يجعل الذهن يستصعبه في لفظٍ آخر مما يوقع في تصحيف كلمة أخرى في داخل المتن^(٢٩). ولأنّ التصحيفات كثيراً ما تطال أسماء الأعلام، ممّا يجعل معيار تقييم النسخ محلّ إشكال^(٣٠). والسبب في وقوع التصحيف في أسماء الأعلام بكثرة هو غرابتها بشكلٍ نسبيّ، وعدم وجود نظائر معنائية لها^(٣١). إن تتوّع الخط العربي إلى: الخط الكوفي القديم، والخط المغربي، والخط الأندلسي، و...، وما يرافقه عادةً من اختلاف في رسم بعض الحروف، يدخل ضمن عوامل وقوع التصحيف^(٣٢). ومن الأمثلة لاختلاف الرسم في بعض أنواع الخطّ حرف «ق»، حيث يرسم في الخط الأندلسي بنقطة واحدة، وحرف «ف» بنقطة تحت الرسم، فالنسخ الذي ليست له دراية باختلاف الخطّ سوف يقرأ «سفر»، التي تعني «سقر» في رسم الخطّ الأندلسي «سفر»، وشتان بين المعنيين^(٣٣). كذلك نجد أساليب في الفارسية في كتابة بعض الحروف مثلاً: «پ»، «چ»، «ژ»، التي تختلف عن مثيلاتها بإضافة نقطة، كذلك كتابة حرف «گ» بخطّ فوق الحرف، هذا عدا عن اختلافات رسم الخطّ الفارسي القديم، والتي تكون سبباً عند الجهل بها في وقوع التصحيف بشكلٍ أساسي^(٣٤).

ويلاحظ على مصادر القدامى، وضمن الأبحاث والتحقيقات في متون الحديث أنهم قسّموا التصحيف إلى: تصحيف في المتن، تصحيف في السند، التصحيف البصري (بمعنى التصحيف الناشئ عن خطأ في النظر)، والتصحيف السمعي (وهو الناتج عن خطأ في السمع)^(٣٥).

لكن هذه التقسيمات ليست جامعةً. بالإضافة إلى أنه يكتنفها الإبهام. فالتصحيف في السند على الظاهر هو التصحيف في اسم الرواة، ممّا يعني وجود قسم ثالث من التصحيف في عبارات سند الرواية، تصحيف «عن» إلى «واو»

وبالعكس، تصحيف «عن» إلى «ابن». وكل هذه هي في الحقيقة أقسام من تصحيقات.

ثم إن سبب وقوع التصحيف لا ينحصر دائماً في الخطأ في النظر أو الخطأ في السمع، بل قد يكون النسيان، عدم قطع القلم بشكل مناسب، الخطأ في الفهم، الأفكار المسبقة لدى الكاتب أو الناسخ، وكذلك ينتج التصحيف عن أسباب فنية ترتبط بنوع المداد والقلم^(٣٦).

أما في مصادر المتأخرين فنجد أنهم بشكل عام قد قسموا التحريف إلى خمسة أقسام: الإسقاط (النقص)، الزيادة، القلب، التبديل بكلمة مشابهة (التصحيف)، والتبديل إلى كلمة غير مشابهة^(٣٧).

وتكمن أسباب التحريف بالإسقاط أو الزيادة في وجود الألفاظ المتشابهة في الصفة الواحدة حيث يقع للعين الخلط بين الألفاظ، وبالتالي تقفز إلى السطر التالي أو العبارة التالية ذات اللفظ المشابه، مما ينتج عنه سقوط عبارات أو سطور من المتن، خصوصاً في الحالات التي تكون الفاصلة بين الكلمات المتشابهة عدّة سطور. مع الإشارة إلى أن سقوط سطر حالة واردة، حتى في موارد عدم تشابه الكلمات، فما بالك عند تشابهها^(٣٨). كذلك سقوط ورقة من نسخة أمر غير مستبعد، ويندرج ضمن قسم الإسقاط والنقص^(٣٩). وغالباً ما تسقط ورقة من النسخة إذا كانت نصاً كاملاً بنفسه، بحيث لا يكون واضحاً ارتباطه مفهوماتياً بما قبله وما بعده.

وجود بعض الألفاظ الملازمة لبعضها البعض تعدّ أرضية مناسبة لوقوع الإسقاط أو الزيادة. مثلاً: نظراً لتكرار عبارة «عليّ بن إبراهيم، عن أبيه» في الأسانيد فقد تسقط عبارة عن «أبيه» التي بعد «عليّ بن إبراهيم». وقد تضاف إليها بالخطأ^(٤٠). ويبرر وجود هذا النوع من الإسقاط والزيادة بقاعدة «تداعي المعاني»، والتي تعني التقارن والترابط بين الألفاظ.

وقد تكون السرعة في عملية الإملاء أكثر من السرعة في الكتابة سبباً في وقوع الإسقاط، وبالعكس. فإذا كانت عملية الإملاء بطيئة بالنسبة إلى سرعة عملية الكتابة فإن الألفاظ المتلازمة يزداد عددها^(٤١). ومن الأمثلة على الزيادة: زيادة عبارة

«عليه السلام» بعد كل اسم مشترك مع اسم أحد المعصومين^(٤٢).
 وضع حاشية للمتن ظناً بوجودها في النسخة الأصلية تدرج ضمن الزيادات في
 نسخ المتأخرين^(٤٣). كذلك الخلط بين كلام المصنّف والحديث هو من التحريفات
 بالزيادة^(٤٤)، وهو ما يسمّى في كتب دراية الحديث بالحديث «المدرج»^(٤٥).
 ولعل عدم تدقيق وتركيز الناسخ أو الكاتب يكون سبباً في وقوع الزيادة في
 المتن، بحيث إن عدم انسجام وعدم تناسق الزيادة وباقي المتن يكون طريقاً في التعرف
 عليها بسهولة^(٤٦).

عدم فهم الإسناد يكون سبباً في الإسقاط أو الزيادة فيه. فعلى سبيل المثال: في
 كتاب الكافي تعرضت عدة أسانيد للتعليق (حذف راو أو عدة رواة من السند): بسبب
 الاعتماد على السند المتقدم، لذا فإن المؤلف المتأخر عند نقله للسند لم ينتبه للتعليق في
 السند، ولم يعمل على إضافة القسم المحذوف، فيشهد كتابه حالة الإسقاط بحذف
 الوسطة^(٤٧). وعلى العكس إذا ظن وقوع التعليق في السند، وقام المؤلف المتأخر
 بإضافة راو أو رواة، فحينها سيكون المتأخر قد أضاف واسطة في السند^(٤٨). وبالطبع
 إن عدم فهم السند قد يكون بنفسه سبباً في وقوع التصحيف في المصدر المتقدم^(٤٩).
 ومن أنواع التحريف المركب الجمع بين النسخة الصحيحة والنسخة المصحّفة،
 حيث تمّ استبدال العبارة الصحيحة بالأخرى المصحّفة، وتوضع في العبارة المصحّفة
 حاشية نسخة أخرى، باعتبارها النسخة البدل، ويأتي الناسخ المتأخر فيعتقد أن العبارة
 سقطت من المتن، فيدرجها فيه على أنها جزء منه^(٥٠).

وبالنسبة إلى التحريف بالقلب يمكن حصره في أربعة أنواع: قلب الحرف، قلب
 الكلمة، قلب العبارة، وقلب الصفحة.

قلب الحرف والكلمة عادة ما يحصل نتيجة قراءة العبارة بشكل معكوس، أو
 خطأ الذهن في الإملاء، أو انكسار القلم أثناء الكتابة.
 وقلب العبارة يقع غالباً عند سقوط عبارة من المتن، والعمل على درجها؛ إما قبل
 موضعها الصحيح؛ أو بعده، فيقع بذلك التحرف في المتن^(٥١).

وقلب الصفحة يتم بتغيير موضع أوراق النسخة الخطية، وعدم انتباه الناسخ

المتأخر إلى الأمر^(٥٢). وهذا قد يكون عاملاً في الخلط في أبواب النسخة الخطية، مثل: الخلط بين باب أصحاب الكاظم وباب أصحاب الرضا في كتاب رجال البرقي^(٥٣)، وتغيير ترتيب الأوراق غالباً ما يحصل إذا لم تكن صلة واضحة بين ما قبلها وما بعدها. تغيير الكلمات يقع في حالة الكلمات المتقابلة وفق «تداعي المعاني»^(٥٤). ومن مصاديق التقابل التضاد. مثلاً: أن يقول راوي مبعث النبي الأكرم ﷺ: لـ ٣ بقين من رجب، ويأتي آخر فيقول: ٣ أيام من رجب^(٥٥).

ومن التركيب بين عددٍ من أقسام التحريف المختلفة يظهر لنا أنواع أخرى جديدة من التحريف، يمكن التعرف عليها من خلال مراجعة أقسام الحديث، وفي كتب الدراية^(٥٦). ومن الأمثلة على التحريف المركب من التصحيف والنقل بالمعنى نقل عن الجاحظ أنه صحّف النّبيّ إلى النبيّ، وبدلها في النقل بالمعنى إلى رسول الله^(٥٧). وتجدر الإشارة إلى أن وقوع التصحيف والتحريف يمكن أن يقع كل مرة يتم فيها نسخ المتن^(٥٨).

التحريف في المتون والمستندات التاريخية، وخصوصاً في المتون الدينية التي تكون مصدراً في استنباط الأحكام والمعارف الدينية، يكون سبباً في وقوع صعوبات وإشكالات متعدّدة؛ فقد يستفيد من هذه التحريفات والتصحيفات أتباع مذهب من المذاهب لمصلحتهم^(٥٩)، بل إن الذين نسبوا النبيّ عيسى إلى الله جلّ جلاله قد استندوا إلى مجموعة من التصحيفات التي وقعت في الإنجيل^(٦٠). كما يمكن أن يطال التصحيف العلماء وأصحاب النفوذ، ويكون باعثاً على المساس بمكانتهم والقدح فيهم^(٦١).

السابقة التاريخية لظهور التصحيف تعود إلى مرحلة ظهور صناعة البديع، وبالأخصّ ما يعرف بعلم الجناس. وقد أشار القرآن إلى هذا بقوله تعالى: ﴿وَهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ (الكهف: ١٠٤)، حيث كان وسيلة لإبراز قدرات الأدباء ومهاراتهم^(٦٢)، وكذلك التجنيس.

ويطال التصحيف قوانين الدول والحكومات، وكذا أوراق الصحة للمحكومين والمرضى، وهو ما يكون سبباً في تعرضهم لأنواع من العقوبات تختلف

بين الشدّة والضعف^(٦٣).

وقد انبرى العلماء والأدباء منذ فجر الإسلام للوقوف في وجه التحريف والتصحيف، وعملوا على كشف مواضعها، ومن ثمّ السعي لإصلاحها. ولعلّ أول خطوة لهم في هذا المجال مسارعتهم لوضع النقاط على الحروف (التتقيط)، والحركات (التشكيل)، فكان أبو الأسود الدؤلي(٦٩هـ) واثان من تلامذته من المبتكرين الأوائل للتتقيط والتشكيل، ثمّ جاء الخليل النحوي(١٦٥هـ) ليعمل فيها إصلاحات^(٦٤)، وتمّ وضع علامات للحروف بدون نقطة^(٦٥).

الخطوة التالية تمثّلت في التفكيك بين الحروف في الكلمة التي يحتمل أن يقع اشتباه في حروفها بحروف أخرى، حيث تتمّ كتابة الحروف منفصلة، وإعادة ضبط الكلمة في حاشية المتن^(٦٦).

كذلك وضعت مجموعة من الشروط في رواية وقرآء الحديث، وفي النسخ، من جملتها: الضبط، ومعرفة النحو واللغة^(٦٧)، تجنّب الكتابة بخطّ صغير ورفيع، السعي إلى الكتابة بخطّ جميل ومقروء، التدقيق في كتابة أسنان الحروف بشكل صحيح وكامل^(٦٨).

ومن الطرق الفاعلة في إصلاح التحريفات، التي من الممكن أن تقع أثناء استنساخ النسخ: مقابلة المستنسخ بالنسخة الأصلية والتمّ الأصلي، قراءة الكتاب المستنسخ على المشايخ، أو قراءة المشايخ على التلاميذ^(٦٩).

ولإصلاح التحريفات في النسخ هناك أساليب وطرق مفصلة في الكتب المعنية^(٧٠). وهذا الموضوع قديم.

واشتمد النقاش حول ما إذا وقع خطأً إعرابياً في كلام الأستاذ هل للرواي الحقّ في تصحيحه وإصلاحه أو لا؟

وقد سجّلت عدّة آراء للقدماء، حيث أجمعوا على ضرورة تجنّب الاعتماد على مجرد السليقة والاجتهاد الشخصي، خصوصاً في كتابة النسخ^(٧١). وبشكل عام إنّ معرفة أسباب التحريف، واستعمال الدقّة في المواضع التي يحتمل وقوع التحريف فيها بشكل أكبر، مثل: غريب الألفاظ، وبالأخصّ أسماء الأعلام، لها دورٌ إيجابي ومؤثّر

في دفع التحريف ورفعته. ولعل المصادر التي تُعنى بهذا الموضوع صنّفت لأجل رفع التحريفات، والتنبية إلى صورها ومواضعها.

لمجموعة من العوامل، ومن جملةتها: اختصاص استتساخ النسخ بأصحاب الفضل والعلم، والدقة في الاستتساخ برعاية الأسلوب الصحيح، ولسراية عادة العرّض والمقابلة في المئة الأولى، وبالذات إلى بدايات القرن السابع الهجري، كان الاعتبار للمتبقّي من نسخ تلك الفترة^(٧٢). لكنّ يختلف الأمر بالنسبة إلى النسخ الفارسية التي دُوّنت بعد غزو المغول، فقد فقدت الكثير من قيمتها، وضعف اعتبارها^(٧٣)؛ ولعلّ أهم أسباب ضعف اعتبار هذه النسخ هو ما قام به المغول من تدمير وهدم للعديد من مكامن الحضارة الإيرانية الإسلامية، وما ترتّب على ذلك من تغييرات في اللغة.

وبحسب قول ابن خلدون (٨٠٨هـ): إنه في زمانه، وعلى خلاف القرون الأولى، في بلاد الغرب الإسلامي لم تكن تراعى الأساليب الصحيحة في استتساخ النسخ، مما جعل ما استتسخ هناك مبتلى بالأخطاء والتحريفات والتصحيقات، بينما النسخ في الشرق الإسلامي آنذاك كانت لا تزال تحافظ على الطرق الصحيحة في النسخ، وتراعى ضوابط التدوين والكتابة^(٧٤).

ووفق قول الشيخ حسن ابن زين الدين، ابن الشهيد الثاني (١٠١١هـ): إن الإجازة ظلت الأسلوب الوحيد المعتمد في تحمّل الحديث من بين كلّ طرق تحمّل الحديث المعروفة^(٧٥)، لكنّ مع اهتمام المحدثين الشيعة، ولا سيّما الأخبارية منهم، فقد أخذ نشر الحديث، وكشف العديد من النسخ المفقودة، واستتساخ كتب الحديث ونسخه، رونقاً خاصاً، خصوصاً مع الشيخ المجلسي ومعاونيه، الذين اجتهدوا بشكل كبير في هذا المجال^(٧٦).

تكمن مراحل كشف التحريف في: احتمال التحريف، الإثبات الإجمالي للتحريف، إثبات وقوع تحريف العبارات، ثم تعيين العبارات التي وقع فيها التحريف، وكشف العبارات الصحيحة.

احتمال التحريف يكون من خلال عدّة أمور؛ فقد يكون ل: غرابة الكلمة بشكل عامّ، أو لاستعمالها في سياق خاصّ داخل العبارة، أو عدم العثور على اسم

الراوي في كتب الرجال أو في جميع الأسانيد، أو عدم وجود سبب لوجود اسم الراوي في محل خاص من السند، فيتبادر إلى الذهن وجود تحريف في السند. ويرى البعض أنه في العبارات التي يحتاج الحكم بصحتها إلى توجيهات فيها تكلف يحكم بتعرضها للتحريف والتصحيف، ويتم الاستدلال عليها من خلال عرضها على الأصل^(٧٧).

الإثبات الإجمالي للتحريف عادة ما ينكشف من خلال الرجوع إلى عدد من النسخ، وملاحظة الاختلافات بينها^(٧٨)؛ لأن وقوع الاختلاف بين النسخ حاكٍ عن وقوع التحريف في النسخة أو في بعضها. مثلاً: تنوع المصادر في نقد قسم من الرواية التي يكون سندها واحداً تقريباً يمكن أن يكون دليلاً إجمالياً على تحريفها^(٧٩). مع الإشارة إلى أن هذا الأسلوب ظني، وليس قطعياً، ولذا لو وجدنا راوياً قد روى رواية في مصدر مباشرة عن راوٍ آخر، ونفس الراوي في مصدر آخر بالواسطة عن ذلك الراوي، لا يستلزم دائماً أن يكون كلاهما خطأ^(٨٠).

لإثبات تحريف العبارة هناك أدلة من بينها مخالفة المتن لضرورة الدين أو لضرورة المذهب، مخالفته للتاريخ، وعدم موافقة العبارة لسياق الاستناد^(٨١). نعم، لا بد من إعمال الحذر والاحتياط في الاستناد إلى هذه الأدلة؛ لأن كثيراً من الشواهد التاريخية التي يمكن الرجوع إليها لا يخلو من وجود الخطأ والاشتباكات^(٨٢). والحكم بالتحريف قد يستغرق زمناً طويلاً، حيث حكم على عبارة «حديث الملاحم» بالتحريف بعد ٢٠٠ سنة^(٨٣). والصحيح أن هكذا استدلال غير تام.

عادة ما يكون الهدف من كشف وإظهار التحريفات أمرين: تحقيق وطبع كتاب؛ الوصول إلى حقيقة أن الأساليب قد يكون بينها تشابه كبير، لكن في نفس الوقت يوجد بينها اختلافات جوهرية. فهدف مصحح الكتاب هو الوصول إلى متن المؤلف، أو ما يكون قريباً من متن المؤلف، حتى لو كان هذا المتن من جهة قواعد الإملاء والإنشاء والمطابقة للواقع غير صحيح^(٨٤). لهذا تكون التحريفات التي ارتكبتها نسخ المتن الأصلي مورد الاهتمام، فيعمل على تصحيحها، دون التحريفات التي يكون مصدرها المؤلف نفسه، أو النسخ والمؤلفين.

للوصول إلى تحريفات النسخ يرجع أول الأمر إلى النسخة المعتبرة، بحيث إذا وجدت النسخة الأصلية للمؤلف تكون عملية كشف التحريفات قد شارفت على نهايتها. وكلما كانت الوساطة بين النسخ والنسخة الأصلية قليلة كلما كانت معتبرة، وفي حال عدم العثور على شجرة الوسائط بين النسخ والنسخة الأصلية تكون النسخة الأقدم معتبرة أكثر من غيرها من النسخ الأخرى^(٨٥). المصادر التي تنقل من أحد الكتب، مثل: كتاب وسائل الشيعة، بالمقارنة مع كتب القدامى تعدّ نسخة للمتن^(٨٦)، حيث لا بُدّ من ملاحظة قدر تصرف هؤلاء المؤلفين في كتبهم التي تُعدّ حقيقة مصادر من النوع الثاني.

إذا تعدّر الوصول إلى النسخ المعتبرة بشكل كامل فهنا يتم نسبة تحريف العبارة في النسخة إلى النسخ، وليس إلى المؤلف؛ لأن المؤلف يكون أكثر دقة بالمقارنة مع الكتاب والنسخ. مع ضرورة الالتفات إلى أوصاف الناسخ والنسخة، ومقارنتها بأوصاف المؤلف، ومستوى علمه، ومدى دقته في عمله^(٨٧).

للحصول على العبارة الصحيحة هناك طرق مهمة، تتجلى في الرجوع إلى عدة كتب، نظير: معاجم اللغة، كتب التاريخ، الجغرافيا، وكتب الأنساب. وفي ما يخص مجال الحديث لا بُدّ من مراجعة كل الكتب التي يحتمل وجود الحديث تاماً فيها، أو جزء منه. مثلاً: الحديث المفصل المروي عن معاوية بن عمّار، والذي نقل فيه أعمال وآداب حجّ التمتع عن الإمام الصادق^(ع). في بعض أسناد هذا الحديث تكرر اسم إبراهيم أو إبراهيم بن أبي سمّال، لكنّه في جهة أخرى جاء اسم إبراهيم النخعي^(٨٨). وهو خطأً، فقد تمت إضافة النخعي لإبراهيم سهواً؛ لاشتهار الفقيه إبراهيم النخعي أكثر من غيره.

العثور على المصدر الذي أخذ منه الحديث يرفع العديد من الإشكالات في عملية تقييم صحة أو عدم صحة النقل، وسبب وقوع التحريف. كذلك معرفة الأسانيد الصحيحة يتم من خلال الاطلاع على الأسانيد المشابهة، وتحديد عصر وطبقة الرواة، وهذا يتأتى بالرجوع إلى الأسانيد وكتب الرجال، مع عدم إغفال كون التحريف قد يطال المتون المماثلة، نحو: كتب الرجال و....

في الكشف عن العبارة الصحيحة توجد قاعدتان مهمتان: الأولى: قاعدة إرجاع الموارد النادرة إلى الموارد الشائعة؛ والثانية: قاعدة ترجيح النسخة غير المعروفة. والقاعدة الأولى تقوم على إعمال قوانين الإحصاءات والاحتمالات، حيث يكون احتمال التحريف في الموارد الشائعة أقل من الموارد النادرة. وفي هذه المرحلة لا بُدَّ من الانتباه إلى انفراد واستقلال احتمال الخطأ، أو عدم استقلاله وتابعيته لما قبله من المصادر المتقدمة التي تمَّ النقل والأخذ عنها. فالكتاب الذي أخذ ونقل عما سبقه من المصادر لا يُعدَّ مستقلاً بذاته، حيث يستدعي الأمر الاطلاع الكافي على حيثيات معرفة النسخ. كذلك لا بُدَّ في هذا المجال من معرفة أساليب تقطيع الحديث المختلفة، فمعرفة مختلف قطع الحديث، وتجميعها، تكشف عن التحريفات التي وقعت في المجموعة، لكنَّها في سائر الأسانيد تؤخذ على أنها سندٌ واحد، وليس مجموعة من الأسانيد المختلفة. ثم في التعامل مع السند بأجزائه الثلاثة (الطريق إلى صاحب الكتاب، إلى مؤلف الكتاب الأصلي، والطريق في الكتاب الأصلي)، فإنَّ نحو التعامل مع هذه الأجزاء الثلاثة يجب أن يكون مختلفاً، وليس واحداً^(٨٩). فالخطأ في معرفة اسم صاحب الكتاب يجرُّ أخطاءً أخرى كثيرة^(٩٠)، حيث لا يمكن عدّها مستقلة عن بعضها البعض.

وقاعدة ترجيح النسخة المألوفة تجري على أساس أن التحريف غالباً ما ينشأ من غرابة العبارات. والسير الطبيعي للتحريف هو جعل غير المؤلف مألوفاً^(٩١). وبالطبع لا بُدَّ من استحضار النكته التالية: إنَّ الحكم على أمر ما بأنه مألوف أو غير مألوف من الأمور النسبية، لذا فالقاعدة المذكورة هنا ظنيَّة، وليست قطعية. وبشكلٍ عام فإنَّ عملية كشف التحريف تشبه إلى حدٍّ كبير عملية كشف التصحيف، وبالعكس، حيث تبدأ من العبارة المحرَّفة لتنتهي إلى العبارة الأصلية. لذا فإن معرفة أسباب ودواعي التحريف تكمن في صحَّة وإتقان حركة كشف التحريف.

إن سهولة أو صعوبة كشف التحريف ترتبط إلى حدٍّ كبير بسير وهوية التصحيف؛ هل هو من نوع التصحيف ذي الجهة الواحدة أو التصحيف ذي الجهتين؟ وكمثال: بالنسبة للحروف المتشابهة فإنها عاملٌ في إيجاد التصحيف من جهتين، لكنَّ

عامل إسقاط عبارة أو صفحة من المتن تصحيف من جهة واحدة، وليس لها عامل آخر مشابه، حيث يمكن أن يفسر تعدد العبارات. في حالة النقل بصورتين مختلفتين، بحيث تكون واحدة زائدة عن الأخرى، قد يكون حذف العبارة الزائدة من المتن في النقل الأول كاشفاً عن وقوع إسقاط ونقص في النقل الآخر^(٩٢). ويخصوص هذه القاعدة فإنها غير كافية في إظهار الزيادة والنقيصة في النسخ وفي النقل، لذا لا يمكن عدّها قاعدة صحيحة وتامة^(٩٣).

وأخيراً فإن المراجع والمصادر التي استندنا إليها في هذا البحث تنقسم إلى مجموعات:

المصادر المتخصصة التي ورد فيها مصطلحات التصحيف ومشتقاتها: وأول كتاب بهذه الخاصية (التنبه على حدوث التصحيف)، لحمزة الإصفهاني (٣٦٠هـ)، ولإسحاق بن أحمد الصفار رداً عليه^(٩٤).

وكتابا حسن بن عبد الله العسكري (٣٨٢هـ)، وهما: (شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف)؛ و(تصحيفات المحدثين)، بالإضافة إلى رسالة صغيرة بعنوان: (أخبار المصحفين).

وللميرداماد (١٠٤١هـ) رسالة تحت عنوان (التصحيفات)^(٩٥).

وللصفدي كتاب بعنوان (تحرير التحريف)، وقد جمع فيه من كتب المتقدمين^(٩٦). ونشير إلى أن أغلب مصادر الكتاب التي أخذ منها تتحدث عن الأغلاط المشهورة (لحن العامة)، والتي غالباً ما تنشأ من تطور اللغة، ولا يمكن عدّها من الأغلاط أو التحريفات والتصحيفات^(٩٧).

المجموعة الثانية من مصادر التصحيف: الكتب التي تُعنى بضبط الأسماء المتشابهة^(٩٨). ولهذه الكتب عدة أقسام:

البعض منها يذكر كل أسماء الأشخاص، كالمؤتلف والمختلف، للدارقطني (٣٨٥هـ)؛ الإكمال في رفع الارتباب عن الأسماء والكنى والأنساب، لابن ماكولا (٤٧٥هـ)؛ إيضاح الاشتباه، للعلامة الحلبي (٧٦٢هـ)؛ والمؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم، للأمدي (٣٧٠هـ).

وقسم آخر خصّ بأسماء القبائل، نحو: مختلف القبائل ومؤتلفها، لمحمد بن حبيب (٢٤٥هـ).

وقسم آخر عرض فيه الأماكن الجغرافية، ككتاب معجم ما استعجم، وهو من آثار البكري (٤٨٧هـ)؛ والمتفق وضعاً والمفترق صقعاً، لمصنّفه ياقوت الحموي (٦٢٦هـ).

وكان الخطيب البغدادي (٤٦٣هـ) قد صنّف عدّة كتب في التحريف، ومنها: تلخيص المتشابه، تالي التلخيص، كتاب المتفق والمفترق وتكملته، رافع الارتباب في المقلوب من الأسماء والأنساب^(٩٩).

المجموعة الثالثة من منابع التحريف: تمثّلت في كتب دراية الحديث، حيث تعرض في مواضع مختلفة منها، وبالخصوص في القسم الخاصّ بأقسام الحديث، لأبحاث نظرية، وبعض الأحيان تطبيقية، لأنواع مختلفة من التحريف.

وأقدم هذه الكتب كتاب المحدث الفاصل، لمصنّفه القاضي الرامهرمزي (٣٦٠هـ).

ومن الكتب الشيعية التي اهتمت بالتحريف بشكل خاصّ كتاب الرواشح السماوية، للميرداماد (١٠٤١هـ).

مع العلم أنّ أغلب الكتب التي اهتمت بطرق التصحيح والتحقيق قد تعرضت لمباحث التحريف، وبالأخصّ كتاب أصول تحقيق التراث، للشيخ عبد الهادي الفضلي؛ كتاب تحقيق النصوص ونشرها، وكتاب تجرّيتي مع التراث العربي، وكلاهما لعبد السلام محمد هارون؛ كتاب محاضرة عن التصحيح والتحريف، لمحمود محمد النّاحي.

ومن الكتب الفارسية كتاب نقد وتصحيح متون، لنجيب مايل هروي^(١٠٠).

المجموعة الرابعة من الكتب التي تناولت موضوع التحريف: الكتب التي خصّصت جزءاً مستقلاً بهذا الموضوع، مثل: كتاب الأخبار الدخيلة، للعالم الرجالي المعاصر الشيخ محمد تقي التستري؛ معجم رجال الحديث، للسيد الخوئي، قسم «اختلاف الكتب» و«اختلاف النسخ».

وهناك مجموعة أخرى من تلك المصادر التي سلكت مسلكاً خاصاً في مواجهة

التحريف من خلال فهرستها للأسانيد والرواة، ككتاب جامع الرواة، للأردبيلي؛ ومعجم رجال الحديث، للسيد حسين البروجردى؛ وكذلك آثار السيد شبيري الزنجاني بأسلوبين: ترتيب الأسانيد وطبقة الرواة، مع الاعتناء بالراوي والمروي عنه. كذلك هناك مجموعة أخرى اهتمت بموضوع التحريف، ككتاب منتقى الجمان، للشيخ حسن ابن زين الدين (١٠١١هـ)؛ قاموس الرجال، والنُّجعة في شرح اللمعة، للشيخ محمد تقي التستري؛ وكتاب القزويني بعنوان «التصحيف»^(١٠١)، حيث سجّل فيه تصحيقات الفقهاء والمحدثين وأرباب اللغة. ومن المصادر المتفرقة التي تعرّضت لموضوع التحريفات: الكتب التاريخية، والجغرافية، وكتب الحديث واللغة. من دون أن ننسى الإشارة إلى رجوعنا إلى كتب النقد الأدبي؛ لاشتمالها على مباحث خاصّة بالتصحيفات والتصحيف.

الهوامش

- (١) الجوهرى، تاج اللغة وصحاح العربية، ذيل «صحف»؛ ابن منظور، لسان العرب؛ الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ذيل «حرف» و«صحف».
 - (٢) يرجع في هذا إلى: الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيف والتحريف: ٢٨٧؛ الفضلي، أصول تحقيق التراث: ١٨٠؛ محمد رضا المامقاني، مستدركات مقباس الهداية في علم الدراية ٥: ٢٢٣.
 - (٣) ابن حجر العسقلاني، شرح النخبة (نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر): ٩٤.
 - (٤) لمزيد من المعلومات حول الشكل ينظر: القاري، شرح النخبة في مصطلحات أهل الأثر: ٤٨٩؛ الفضلي، أصول تحقيق التراث: ١٨٠.
 - (٥) محمد رضا المامقاني، مستدركات مقباس الهداية في علم الدراية ٥: ٢٢٣، نقلاً عن الإسترآبادي.
 - (٦) الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيف والتحريف: ٢٨٧؛ ميرداماد، الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية: ١٢٢؛ عبد الله المامقاني، مقباس الهداية في علم الدراية ١: ٢٤٣.
 - (٧) الفراهيدي، كتاب العين ٣: ١٢٠، ذيل «صحف»؛ حمزة الإصفهاني، كتاب التشبيه على حدوث التصحيف: ٢٦ - ٢٧؛ ديوان المتنبي: ٤٨١؛ العسكري، تصحيقات المحدثين: ١، ٨، ٧٧، ٨٨، ١٠٥، ١١٦؛ العسكري، شرح ما يقع فيه التحريف والتصحيف ١: ٢١٠، ٤٦٤، ٤٦٧؛ السمعاني، أدب الإملاء
- نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ**

- والاستملاء ٢: ٥٩١؛ عبد الله المامقاني، مقياس الهداية في علم الدراية ١: ٢٣٧؛ هارون، تحقيق النصوص ونشرها: ٦٤. وللمزيد من المعلومات تابع المقال.
- (٨) ميرداماد، الرواشح السماوية: ١٣٤، ١٣٦.
- (٩) للمثال يراجع: السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها ٢: ٣٨١.
- (١٠) ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٥٦.
- (١١) ميرداماد، الرواشح السماوية: ١٣٦.
- (١٢) الفراهيدي، كتاب العين؛ ابن منظور، لسان العرب؛ الزبيدي، تاج العروس، ذيل كلمة «صحف».
- (١٣) مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسي وشيوه هاي تصحيح نسخه هاي خطي فارسي: ٧٩ - ٨٠، ٢٠٢ - ٢٠٥؛ وكمثال للتحريف نتيجة الرغبة المذهبية راجع: المصدر السابق: ٤٣٠، ٢٥٤؛ أبو الحسن، بوسه بر خاك حيدر بي حيدر عليه السلام: بحث في إيمان ورؤية الفردوسي پرتوگيري شاهنامه از قرآن وأحاديث معصومين عليهم السلام: ٤٦٥ وما بعدها، ٦٣٤ وما بعدها.
- (١٤) مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسي وشيوه هاي تصحيح نسخه هاي خطي فارسي: ٧١ - ٧٢.
- (١٥) مقدّمه ابن خلدون ١: ٥٣٣؛ البروجردي، تجريد أسانيد الكافي ٢: ٢ (المقدّمه)؛ القزويني، يادداشتهاي قزويني ٣: ٤ - ١٠.
- (١٦) القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع: ١٥٧.
- (١٧) بركشترسر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب: ١٧؛ هارون، قطوف أدبية: الدراسات النقية في التراث العربي حول تحقيق التراث، باب ١، حول تجربتي في إحياء التراث: ١٤.
- (١٨) حمزه الإصفهاني، كتاب التنبيه على حدوث التصحيف: ٢٧، ٣٧؛ الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: ٢٨٤؛ القلشقندي ٣: ١٩ - ٢٠، ٥٨ وما بعدها؛ مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسي وشيوه هاي تصحيح نسخه هاي خطي فارسي: ٨٠؛ الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيف والتحريف: ٢٩٩.
- (١٩) هارون، قطوف أدبية: الدراسات النقية في التراث العربي حول تحقيق التراث، باب ١، حول تجربتي في إحياء التراث: ١٤.
- (٢٠) ابن قتيبة، أدب الكاتب: ١٩١؛ الصفي، الوافي بالوفيات: ٣٤٥.
- (٢١) ابن الأنباري، شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات: ٣١٧.
- (٢٢) هارون، قطوف أدبية: الدراسات النقية في التراث العربي حول تحقيق التراث، باب ١، حول تجربتي في إحياء التراث: ١٥.
- (٢٣) الخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٢٥٨؛ ١٣: ٤٩؛ التستري، مستدرك الأخبار الدخيلة: ٢٦٢ - ٢٦٣.
- (٢٤) ابن الأنباري، شرح القوائد السبع الطوال الجاهليات: ٣١٧؛ مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسي وشيوه هاي تصحيح نسخه هاي خطي فارسي: ٨١؛ هارون، تحقيق النصوص ونشرها: ٧٦.
- (٢٥) للمثال يراجع: ابن بابويه، مَنْ لا يحضره الفقيه: ١٨٩ - ١٩١؛ حمزة الإصفهاني، كتاب التنبيه
- نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ**

- على حدوث التصحيح: ٤٠.
- (٢٦) الشيبيري الزنجاني، أبو العياش النجاشي وعصر وي، القسم الثاني، مجلة نور العلم، العدد ١٢: ١٧ - ١٨، آبان ١٣٦٤.
- (٢٧) الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيح والتحريف: ٣٠، ٣٠٧، ٣٠٩، ٣١١؛ الفضلي، أصول تحقيق التراث؛ مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخته شناسي وشيوه هاي تصحيح نسخته هاي خطي فارسي: ٧٤.
- (٢٨) للمثال يراجع: ابن سعد، الطبقات ٣: ١١؛ الصقار القمي، تصحيح التصحيح وتحرير التحريف: ٥١٧؛ الكليني، الكافي ٤: ١٦٧؛ المجلسي، بحار الأنوار ٤٠: ١٤٣؛ الميرداماد، الرواشح السماوية: ١٤٥.
- (٢٩) ابن الصلاح، علوم الحديث: ٣٣٤؛ السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ٢: ٨٥٠؛ الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيح والتحريف: ٣١٢.
- (٣٠) برکشترسر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب: ١٧.
- (٣١) الأزدي، كتاب المؤلف والمختلف: ٨؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: ٤١٧؛ ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٦٢؛ ابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الإصلاح وما أضيف إلى ذلك من الأحاديث المعدودة من الكتب: ٢٨٥.
- (٣٢) هارون، تحقيق النصوص ونشرها: ٧٦.
- (٣٣) الطناحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيح والتحريف: ٣٠١.
- (٣٤) مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخته شناسي وشيوه هاي تصحيح نسخته هاي خطي فارسي: ١٣٤ وما بعدها.
- (٣٥) الحاكم النيشابوري، كتاب معرفة علوم الحديث: ١٤٦ - ١٥١؛ ابن الصلاح، علوم الحديث: ٢٥٦؛ السيوطي، تدريب الراوي ٢: ٦٤٨ - ٦٥٠؛ الشهيد الثاني، الرعاية في علم الدراية: ١٠٩ - ١١١؛ عبد الله المامقاني، مقباس الهداية ١: ٢٣٧ - ٢٤١.
- (٣٦) القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع: ١٦٠؛ كذلك تابع المقالة.
- (٣٧) الميرداماد، الرواشح السماوية: ١٣٢؛ البروجردي، تجريد أسانيد الكافي ١: ٢ (المقدمة).
- (٣٨) ابن خلكان، وفيات الأعيان ٤: ٢٨٤؛ برکشترسر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب: ٢٣.
- (٣٩) برکشترسر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب: ٢٣.
- (٤٠) للمثال يراجع: الشيبيري الزنجاني، كتاب النكاح ٤: ٦ (الدرس ١٣٢)؛ الخوئي، معجم رجال الحديث ١١: ١٩٦ - ٢٠٩؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٥: ٦١، ح ٢.
- (٤١) الشهيد الثاني، الرعاية ٣: ١٩٢.
- (٤٢) الطوسي، الرجال: ١٣٣، ترجمة رقم ٥٥؛ قهپايي، مجمع الرجال ٢: ٨٣؛ شيبيري الزنجاني، كتاب النكاح ٤: ١١ (الدرس ١٣١).
- (٤٣) شيبيري الزنجاني، كتاب النكاح ٤: ١٠ - ١٤ (الدرس ١٣٢)؛ للمثال يراجع: الحر العاملي، وسائل الشيعة ٩: ١١٣.
- (٤٤) شيبيري الزنجاني، كتاب النكاح ٤: ١٠ - ١٤ (الدرس ١٣٢).
- (٤٥) ابن الصلاح، علوم الحديث: ٨٦؛ ابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الإصلاح وما أضيف إلى

- ذلك من الأحاديث المودودة من الكتب: ٢٢٣. ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح: ٣٤٧.
- (٤٦) النظامي، المقالة الرابعة: ٢٧ - ٢٨.
- (٤٧) ابن الشهيد الثاني، منتقى الجمان في الأحاديث الكتب والحسان ١: ٢٤؛ للمثال يراجع: الطوسي، تهذيب الأحكام ٥: ٤٧، ح٧؛ الكليني، الكافي ٤: ٣١٨، ح٤.
- (٤٨) البروجردي، تجريد أسانيد الكافي ١: ٢ (المقدمة)؛ للمثال: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٧: ٢٤٣، ح٢؛ الكليني، الكافي ٥: ٢٥٨، ح٣.
- (٤٩) للمثال: الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٩: ٥٠٧، ح١؛ الكليني، الكافي ١: ٥٤٧، ح٢٢.
- (٥٠) محمد جواد الشيبيري، أحسن الفوائد في أحوال المساعد، مجلة تراثنا، العدد ١ - ٢: ٢٠١ - ٢٠٦، السنة ١٤، محرم وجمادى الثانية ١٤١٩هـ.
- (٥١) الطباطبائي اليزدي، العروة الوثقى ٢: ٢٤٥؛ حاشية الحكيم.
- (٥٢) بركشترسر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب: ٢٢.
- (٥٣) محمد جواد الشيبيري، ارتباط رجال الشيخ ورجال البرقي، ضمن مجموعة آثار المؤتمر العالمي الثالث للإمام الرضا عليه السلام ٢: ١٩٩ - ٢٠٤، مشهد، ١٣٧٠هـ.ش.
- (٥٤) التستري، الأخبار الدخيلة: ٥٩؛ ومستدرك الأخبار الدخيلة: ١١١؛ وملحق مستدرك الأخبار الدخيلة: ١٥٢.
- (٥٥) ابن بابويه ثواب الأعمال: ٨٣؛ وفضائل الأشهر الثلاثة: ٢٠.
- (٥٦) ابن الصلاح، علوم الحديث: ٨١ وما بعدها.
- (٥٧) الجاحظ، البيان والتبيين ٢: ١٨؛ حمزة الإصفهاني، كتاب التنبيه على حدوث التصحيف: ٩١؛ الطنّاحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيف والتحريف: ٢٩٤ - ٢٩٦.
- (٥٨) الجاحظ، كتاب الحيوان ١: ٧٩.
- (٥٩) للمثال: النجاشي، فهرست أسماء مصنفّي الشيعة: ٤٤٠؛ قهپايي، مجمع الرجال ٣: ١٥٧، ونقلًا عن ابن الغضائري؛ التستري، الأخبار الدخيلة: ١٠.
- (٦٠) الطنّاحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي، مع محاضرة عن التصحيف والتحريف: ٢٨٥ - ٢٨٦. للاطلاع أكثر على هذا الموضوع يراجع: التحريف، القسم الأول.
- (٦١) حمزة الإصفهاني، كتاب التنبيه على حدوث التصحيف: ١ - ١٣؛ العسكري، شرح ما يقع فيه التحريف والتصحيف: ١٨ - ٢٦؛ وتصحيفات المحدثين: ٧؛ وأخبار المصحّفين: ٣٥٩.
- (٦٢) حمزة الإصفهاني، كتاب التنبيه على حدوث التصحيف: ١٦٠ - ١٨٥؛ الصفدي: ٢١ - ٤٤، الطنّاحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي: ٢٩٧ - ٢٩٨.
- (٦٣) حمزة الإصفهاني، كتاب التنبيه على حدوث التصحيف: ١٠ - ١٢، ١٥؛ العسكري، شرح ما يقع فيه التحريف والتصحيف: ٤١ - ٤٧؛ وتصحيفات المحدثين: ١٨.
- (٦٤) حمزة الإصفهاني، كتاب التنبيه على حدوث التصحيف: ٢٧ - ٢٨؛ العسكري، شرح ما يقع فيه التحريف والتصحيف: ١٣؛ السمعاني، أدب الإملاء والاستملاء ٢: ٥٩١؛ القلقشندي ٣: ١٤٩ - ١٦٧؛ أيمن فؤاد السيد، الكتاب العربي المخطوط وعلم المخطوطات: ٥٢ - ٥٤.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

- (٦٥) القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع: ١٥٧؛ ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٦٢ - ١٦٤٧.
- (٦٦) القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع: ١٥٧؛ ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٦٣؛ ابن دقيق العيد، الاقتراح في بيان الإصلاح: ٢٨٦؛ السيوطي، تدريب الراوي ١: ٤٩٨.
- (٦٧) ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٩٤ - ١٩٥؛ السيوطي، تدريب الراوي ١: ٥٤١ - ٥٤٢.
- (٦٨) السمعاني، أدب الإملاء والاستملاء ٢: ٥٧٩ - ٥٨٥؛ ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٦٤؛ القاري، شرح النخبة في مصطلحات أهل الأثر: ٧٩٩.
- (٦٩) الرامهرمزي، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي: ٥٤٤؛ الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: ٢٧٣ - ٢٧٦؛ القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع: ١٥٨؛ السمعاني، أدب الإملاء والاستملاء ١: ٣٦٣؛ ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٦٨؛ ابن كثير، الباعث الحثيث، شرح اختصار علوم الحديث: ٢٨٨.
- (٧٠) بالأخص: القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع: ١٦٢ - ١٨٢.
- (٧١) الرامهرمزي، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي: ٥٢٤ - ٥٢٧؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ٢: ٥ وما بعدها؛ والجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: ٢١٦ - ٢٢٩؛ القاضي عياض، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع: ١٨٣ - ١٨٨؛ ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٩٦ - ١٩٧.
- (٧٢) القزويني، ياد داشتهاي قزويني ١٠: ٤ - ٥؛ مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسي وشيوه هاي تصحيح نسخه هاي خطي فارسي: ٣٨؛ ابن الصلاح، علوم الحديث: ١٨٦.
- (٧٣) مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسي وشيوه هاي تصحيح نسخه هاي خطي فارسي: ٣٩.
- (٧٤) تاريخ ابن خلدون ١: ٥٣٣ - ٥٣٤ (المقدمة).
- (٧٥) تاريخ ابن خلدون ١: ٣.
- (٧٦) المجلسي، بحار الأنوار ١: ٣ - ٤، ٢٦ وما يليها.
- (٧٧) محمد جواد الشبيري، درنگي در واژه تقبوت در زيارت عاشورا، مجلة علوم الحديث، العدد ٣: ١٥ - ٣٠، السنة السادسة، خريف ١٣٨٠.
- (٧٨) للمثال: بركشترسر، أصول نقد النصوص ونشر الكتب: ٢٦ - ٢٢؛ الفضلي، أصول تحقيق التراث: ١٢٧ - ١٢٨؛ محمد جواد الشبيري، تصحيح وراهكارهاي آن، آيينه پژوهش، العدد ١: ٤٢ - ٤٣، السنة ١١، فروردين وأرديهشت ١٣٧٩.
- (٧٩) للمثال: الكليني، الكافي ٤: ٤٨١، ح ٥؛ الطوسي، تهذيب الأحكام ٥: ١٩٠، ح ١١؛ ٥: ٢٦٢، ح ٥.
- (٨٠) ابن الشهيد الثاني، منتقى الجمال ١: ١١.
- (٨١) التستري، الأخبار الدخيلة: ١، ١١، ١٧؛ ومستدرک الأخبار الدخيلة: ١ - ٢، ٢٦؛ وملحق مستدرک الأخبار الدخيلة: ٢ - ٣، ٥.
- (٨٢) للمثال: محمد جواد الشبيري، الغدير في حديث العترة الطاهرة، مجلة تراثنا، العدد ٤: ٥٣ - ٥٦، السنة ٥، شوال - ذي القعدة ١٤١٠؛ محمد جواد الشبيري، تحقيقي در روز وفات پیامبر ﷺ، تحقيقات إسلامي، العدد ١ - ٢: ١١ - ١٤، السنة ٤، ١٣٦٨هـ.ش.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

- (٨٣) حمزة الإصفهاني، كتاب التنبيه على حدوث التصحيف: ٢؛ العسكري، تصحيفات المحدثين: ٢١.
- (٨٤) هارون، تحقيق النصوص ونشرها: ٤٦؛ مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسي وشيوه هاي تصحيح نسخه هاي خطي فارسي: ٢٢٦ وما يليها، ٢٧٠ وما يليها؛ محمد جواد الشبيري، تصحيح وراهكارهاي آن، آيينه پژوهش، العدد ١: ٣٨ - ٤١، السنة ١١، فروردين وأرديبهشت ١٣٧٩.
- (٨٥) هارون، تحقيق النصوص ونشرها: ٣٧؛ الشبيري، تصحيح وراهكارهاي آن، آيينه پژوهش، العدد ١: ٤١؛ مايل هروي، نقد وتصحيح متون: مراحل نسخه شناسي وشيوه هاي تصحيح نسخه هاي خطي فارسي: ١٨١ - ٢٠٠.
- (٨٦) هارون، تحقيق النصوص ونشرها: ٣٠.
- (٨٧) الشبيري تصحيح وراهكارهاي آن، آيينه پژوهش، العدد ١: ٤١ - ٤٢.
- (٨٨) الطوسي، تهذيب الأحكام ٥: ٢٩٩؛ التستري، قاموس الرجال ١: ٣٢٠.
- (٨٩) محمد جواد الشبيري، الكاتب النعماني وكتب الغيبة، مجلة علوم الحديث، العدد ٣: ١٨٩ - ٢٠٨، السنة ٣، محرم - جمادى الآخرة ١٤١٩.
- (٩٠) للمثال: محمد جواد الشبيري، نوادر أحمد بن محمد بن عيسى أو كتاب حسين بن سعيد، آيينه پژوهش، العدد ٤: ٢٣ - ٢٤، السنة ٨، مهر - أبان ١٣٧٦.
- (٩١) الطنّاحي، مدخل إلى تاريخ نشر التراث العربي: ٣٠٧.
- (٩٢) قاعدة تقديم أصالة عدم الزيادة؛ الإمام الخميني، بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر: ٥٧ - ٥٩؛ الحسيني السيستاني، قاعدة لا ضرر ولا ضرار: ٩٥ - ١٠٠.
- (٩٣) الشبيري الزنجاني، كتاب النكاح ٤: الدروس ١٣٠ - ١٣٣؛ للاطلاع على باقي القواعد: التستري قاموس الرجال ١: ٦٥ - ٦٦ (المقدمة)؛ للمثال انظر: رجال النجاشي: ٥٨؛ التستري، قاموس الرجال ٣: ٢٥٥.
- (٩٤) ياقوت الحموي، معجم الأدياء ٦: ٦٩.
- (٩٥) آغا بزرك الطهراني، الذريعة ٤: ١٩٥.
- (٩٦) الذريعة ٤: ٦٤.
- (٩٧) الصفي، تحرير التحريف: ٥، مقدّمة رمضان عبد التّوّاب.
- (٩٨) القيسي الدمشقي، توضيح المشتبه ١: ١٧ - ٤٩، مقدّمة العرقسوسي.
- (٩٩) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١: ١٨، مقدمة العطا.
- (١٠٠) عسيلان، تحقيق المخطوطات بين الواقع والنهج الأمثل: ٣١٩ - ٣٢٢.
- (١٠١) القزويني، التصحيف ١٠: ٣ - ٢١.

الشهيد محمد باقر الصدر

فعاىيات ونشاطات في المجالين العلمى والاجتماعى

حوار مع: السيد محمود الهاشمى (*)

تمهيد —

لقد كان المرجع الشهيد السيد محمد باقر الصدر بحق نجماً تألق في سماء الإسلام، سحبته يد الغدر إلى الأرض؛ ظناً منها أن قطع وريدها ودفنها تحت أكوام من التراب سيمنع نورها من الإشراق والتوهج، لكن هيهات، أتى لكف اليد أن يحجب نور الشمس!! لقد ظنَّ صدام وأزلامه ومَن يدور في فلكه ممَّن يعيش على دماء المستضعفين أن حضور السيد الصدر بين الناس يغذي شعورهم برفض النظام البعثي، وأن قتله هو السبيل الأوحى لإيقاف نار احتجاجات ونضال الشعب العراقي، ووأد الثورة في مهدها، حتَّى لا يؤول الأمر إلى ثورة تشبه تلك التي قامت في إيران الإسلام، وأطاحت بعرش الشاه المقبور. لكن هذا النظام الحاقد عميت بصيرته، فلم يدرك - وأنى له أن يدرك؟! - أن دماء الشهيد الصدر المقدسة، ودماء أخته الطاهرة، ستمتد إلى عروق المستضعفين ترويتها، وتغذي فيها روح الثورة على الظلم، وأن فكره الذي كتب الله له الخلود، من خلال كتبه ومؤلفاته، نورٌ سيسطع ليمرّق طوق العنكبوت الذي طالما نسجته يد الظلمة، ومَن سار في مسارهم من دعاة البغي والجهل، حول أعناق الناس، يريدون بذلك ليظفئوا نور الله بما خطته أيديهم، وما تفوهت به أقلامهم،

(*) أحد كبار الفقهاء المعاصرين. مرجع ديني بارز. من أبرز تلامذة السيد محمد باقر الصدر. له أعمال اجتهادية في الفقه والأصول....

لكن الله يأبى إلا أن يتمّ نوره ولو كرهوا.

بمناسبة حلول الذكرى السنوية لشهادة هذا العالم والفقير الكبير نتشرّف بمقابلة سماحة السيد محمود الهاشمي - وقد كان واحداً من تلامذة وخاصة هذا المرجع الكبير؛ ليحدّثنا عن دور الشهيد محمد باقر الصدر المؤثّر في ساحتي العلم والجهاد.

في بداية هذا الحوار نقرأ جميعاً هذه العبارة: في ما يتعلّق بالنضال كان السيد محمد باقر الصدر يؤكّد على ركيزتين: ضرورة إقامة الحكومة الإسلامية؛ وحاكمية خطّ الفقهاء (ولاية الفقيه).

❖ سماحة السيد، كم سنة درستّم عند الشهيد الصدر؟ وما هي المباحث التي

حضرتّم عليه فيها؟

❖ بسم الله الرحمن الرحيم، لقد تشرّفت بالحضور في درسه في الفقه والأصول وأصول المنطق الاستقرائي حوالي اثنتي عشرة سنة.

❖ هل كان درسه في أصول المنطق الاستقرائي عمومياً؟

❖ لا، لقد كان درساً خاصاً يشارك فيه الطلبة وتلامذته المبرزين، وذلك بسبب عمق مباحثه وتعقدها.

❖ لو تفضّلون بالحديث عن دور الشهيد باقر الصدر في إحداث تحولات في

المجالين العلمي والاجتماعي في العراق خاصة، في ما يتعلّق بالحوزة العلمية.

❖ إنّ أوّل ما يجب الإشارة إليه في الحديث عن دور الشهيد الصدر في إيجاد تحولات في الحوزة العلمية أنه أوّلاً أوجد نقلة نوعية في شكل إجراء الاستدلال ضمن المباحث الفقهية والأصولية، حيث نقل الاستدلال من الذاتي إلى أن يتّخذ شكلاً موضوعياً. ففي النوع الذاتي يعتمد الأستاذ على نظره الشخصي في ما يخصّ تفسير ظاهر الآيات والروايات، وبالأخص في المصطلحات، حيث يعمل على استخلاص نظره في جانبها اللغوي والأدبي. وذلك بخلاف الاستدلال الموضوعي، حيث يكون لكلّ مدعى مقدمات وأدلة يطرح من خلالها، مثله مثل علم الرياضيات والطبيعيات وكل العلوم الاستدلالية والمنطقية، والتي تعتمد على مقدمات موضوعية. في الفقه عمل

السيد الشهيد على تغيير الاستدلالات من اعتماد النظر الذاتي إلى اعتماد مقدمات موضوعية، بحيث إن لكل ظهور أدلة واستدلالاتاً خاصاً؛ إذ لا يكفي ادعاء الإطلاق في الظهورات، كأن يقول كل واحد من الأصوليين أو الفقهاء: «ظاهر الرواية كذا وكذا»، بل لا بُدَّ من الرجوع إلى تلك المقدمات، وأن يبيّن ما هي المباني التي يعتمد عليها في هذا المدعى.

❖ هل كان من العلماء المتقدمين مَنْ تبنى هذا المنحى في الاستدلال؟

❖ يمكن القول: إنّه بشكل عام قد وجدت بعض ملامح هذا المنهج بين المتقدمين من فقهاءنا الكبار بشكل كَرٍ وفَرٍّ، لكنّ السيد الشهيد يعتبر بحقّ المؤسس الفعلي لهذا المنهج، وقد اعتمده فعلياً في استدلالاته، وجعله مبناه في الفقه والأصول.

❖ هل وضع الشهيد الصدر أصولاً ومبادئ لهذا المنهج، بحيث يستطيع مَنْ أتى

بعده إدامة هذا المسير، واعتماد نفس المباني؟

❖ لقد كان هذا أسلوب تفكيره العلمي، وقد انعكس بكلّ شفافية ووضوح في كتبه الفقهية وأبحاثه المختلفة. لقد أحدث تطوراً، بل طفرةً نوعية، في علم الفقه. وكان يمتاز بخصوصيات قلَّ أن توفّرت لفقهاءٍ آخر مثله. هذه الخصوصيات نجملها في مسألتين: الأولى: سعة تفكيره، ونظرته الشمولية التي امتازت عبر مسيرته العلمية باتّساع الأفق، خصوصاً في ما يتّصل بالمباحث ذات البعد العقلاني والاجتماعي، نظير: القوانين والحقوق المدنية في باب المعاملات و... فأصبحت أكثر اتساعاً وأكثر شمولية من المبادئ الأصولية المتداولة عند الفقهاء.

الثانية: تتجلى في تنظيمه لمباحث أصول الفقه. فالمباحث المقدماتية في الفقه هي عبارة عن مباحث في الأدلة العامّة التي يحتاج إليها الفقيه في أبحاثه في مختلف أبواب الفقه، كالأدلة اللفظية، والأدلة العقلية، أو ما يصطلح عليه بالأدلة العلمية، و... وقد دخلت ضمن أبحاث عديدة في علم الأصول، وهذا ما جعلها تحظى بنفس الأهمية في الفقه، فكانت أدلة مختلفة يعتمد عليها في استنباط الأحكام الشرعية.

وقد تأثرت الأصول العملية الشرعية بالعلوم والتخصّصات العلمية الأخرى. وجاء

السيد باقر الصدر فطرح هذه الأصول بعنوان علم خاصّ ومستقلّ بذاته، واعتبر الزوائد غريبة عن هذا العلم، وسعى في جلسات درسه إلى أن يفصلها ويخرجها من دائرة هذا العلم، وتناول المسائل العلمية للأصول بأسلوب أصولي، وليس بأسلوب فلسفيّ وأدبيّ، كما كان سائداً في الحوزة العلمية. وقد استطاع بطريقته تلك أن يجرّد المباحث الأصولية عن الزوائد الفلسفية والأدبية، فكان أن استقلّ علم الأصول، سواء من جهة موضوعه ومحموله أو من جهة أسلوب الاستدلال وطريقة البحث. وأصلّ لها كمباحث خاصّة بهذا العلم، وبطريقة البحث فيه. وقد بيّن الشهيد الصدر كيفية إدخال هذه الأصول في المباحث الأصولية، وكذا طريقة إخراجها، وما هي المباحث المرتبطة بالأصول؟ وما هي الخارجة عنه؟ تخصيصاً وتخصّصاً. وقد طرح مباحثه بالطريقة المعتمدة في الرسالة العملية، وكانت بذلك الأسلوب الخاصّ به بامتياز. وهذا عملٌ ينمّ عن قوة في التفكير، وإحاطة كاملة بالمباحث والمطالب العلمية؛ لأن فصل علمٍ عن غيره، وتمييز مسأله العلمية وتنقيحها عمّا ليس منه، عمل لا يتأتّى إلا لمن وصل مرتبة متميّزة من النبوغ الفكري، والإحاطة العلمية التامة بالمطالب.

كذلك من الأمور التي قام بالتأسيس لها داخل الحوزة العلمية أسلوب ومنهج التدريس والتعليم. في الحوزة وفي ما يتعلّق بالمقدّمات: الأدبيّات والمنطق... هناك سلسلة من الكتب التي عيّنت لهذا السطح من التدريس. في علم الأصول، والذي يعتبر علماً دقيقاً ومعقداً لم يكن هناك كتبٌ مدرسية خاصة به، بل كانت مجموعة من الكتب لمؤلّفين اعتبروا في زمانهم فطاحلة الحوزة العلمية وسادتها. مثلاً: كتاب المعالم، والذي هو في الحقيقة ملخّص لأفكار صاحبه حسن ابن زين الدين، المتوفّى سنة ١٠١١هـ، الذي يعتبر منذ زمنٍ أوّل كتاب في الأصول، وكذا كتاب قوانين الأصول، للميرزا القميّ، وهو تحصيلٌ لآخر أفكار هذا العالم، وقد حظي بتأييد ممن عاصره من العلماء، وشيئاً فشيئاً طُرِحَ في وسط العلماء، ليصبح مع مرور الوقت مورد اعتمادهم ومصدراً يعتدّ به، وبنفس الأسلوب أصبح وبشكلٍ طبيعيّ كتاباً مدرسياً يطرح على طلبة العلوم الدينية في الحوزة العلمية، إلى أن جاء الشيخ الأنصاري فسجّل إشكالاته عليه في كتابه الرسائل، ليأتي بعد هذا الأخير الآخوند محمد

كاظم الخراساني فألّف كتاب الكفاية، مستشكلاً على الأنصاري، وهكذا وبالترتيب استمرّ درس الأصول.

❖ إذن أين يكمن المشكل؟

❖ أولاً هؤلاء العلماء حين ألّفوا كتبهم لم يكن ذلك بهدف أن تصبح كتباً مدرسية. وهذا كان سبباً في وجود العديد من المشاكل، من قبيل: أن ذلك الشخص حين كان يؤلّف كتابه كان يضع أمامه على طرف النقاش شخصية علمائية، وليس طالباً ومبتدئاً يريد تربيته وتدرّسه. فالكلام والنقاش مع العلماء وفيما بينهم يفرق بمراتب ودرجات عن الحديث ومناقشة الطالب والتلميذ. في الحديث مع العالم يفترض أنه على اطلاع تامّ بالعديد من المسائل الخاصة بهذا العلم، وهو يناشد انتقاداته وإشكالاته، بينما يفترض في التلميذ والطالب المبتدئ أنه لا يعلم شيئاً، وكلّ طرح أو دعوى لا بُدّ من تبينها وتفسير جوانبها وحيثياتها للتلميذ، مع انتفاء هذا الفرض مع العالم.

ثانياً: إن تلك الكتب في حقيقتها تتحدّث عن مرحلة تاريخية في ما يخصّ أسلوب التفكير العلمي، فإن العديد من أساليب الاستدلال فيها قد تعرّض للنسخ من قبل العلماء الذين أتوا بعدها. وبشكل عام فإن طريقة الاستدلال تغيّرت عما كانت عليه في السابق. فمثلاً: العديد من الاستدلالات الواقعة في كتاب المعالم لم تعدّ مقبولة في أوساط علم الأصول، إذن فالطالب الذي يقضي مرحلة سنّة أشهر في دراسة المعالم، وحين يتمكّن منها، ويصل إلى ما وصلت إليه من استدلالات، يدخل مرحلة أخرى يتبين له أن المعايير والوسائل التي اعتمدها الشيخ حسن في كتابه باطلة، وبالتالي يجب طرحها والتحليل منها، والإقبال على المعايير والأدوات الاستدلالية الجديدة. وهذا أسلوب غير صحيح في ما يخصّ أسلوب التعليم؛ إذ المفروض والصحيح أن تكون المرحلة الثانية قائمة على المرحلة الأولى، حيث تكون المرحلة الأولى القاعدة التي يتأسّس عليها ما يليها من المراحل، لا أن تكون المرحلة الثانية لاغية للمرحلة الأولى وناسخة لها.

❖ إذن بدل الفهم يكون الإطناب والإسهاب!

نعم، إسهاب. وفي كثير من الأحيان يكون سبباً في تشتيت الذهن، وبعثرة الأفكار، مما يجعل الاستدلال مجرد إطناب. وإن الكثير من حالات تشتت الذهن، وبروز العديد من الإشكالات، كان نتيجة هذا الأسلوب التعليمي.

وهذا ما دفع بالشهيد الصدر إلى الإقدام على تأليف سلسلة من الكتب الدراسية؛ بهدف التعليم والتدريس. وقد طرح فيها خطوط النظريات التاريخية والمنهجيات الصحيحة في علم الأصول. وحتى يترتب عقل الطالب على النقد بين فيها وجهات النظر المتقابلة للعلماء، وجعلها مورد الفحص والتحليل. فمثلاً: طرح آراء صاحب الكفاية والشيخ الأنصاري، حتى يتجول فيها ذهن الطالب.

المسألة الأخرى التي أظهرت بحق إبداعات الشهيد الصدر، وكشفت عن مدى إدراكه الواسع لمتطلبات العصر واحتياجات المعرفة، سعيه إلى تأسيس حوزة علمية تتسع لكل العلوم والمعارف مورد احتياج المجتمع الإسلامي. ففي حوزة النجف الأشرف لم يكن يدرس سوى الفقه والأصول، حتى أن تدريس التفسير كان ينظر إليه على أنه بدعة. وهذا كان سبباً في استبعاد العديد من العلوم الإسلامية، نظير: الفلسفة والتفسير وعلوم أخرى مثلها، مع أنها مورد احتياجات المجتمع، من قبيل: ردّ الشبهات الجديدة التي تطرح في أوساط العامة والخاصة من الأمة، وكذلك نقد الفلسفات الإلحادية، كفلسفة الديالكتيك، ومبادئ الماركسية، وما ركب موجتها من الفلسفات الأخرى.

لقد فتح أبواب الحوزة العلمية حتى يصبح العالم على اطلاع وعلم بأمور زمانه، وبسياسة وثقافة الغرب التي تقتحم حريمنا، وتسعى إلى التغلغل بكل الوسائل.

هو نفس الشيء الذي كان عندنا مع المرحوم العلامة الطباطبائي والأستاذ

الشهيد مطهري؟

صحيح. وعلى أي حال فالشهيد الصدر قد روج وحقق الأمر عملياً، وفي عدة خطوات، إلى أن اصطدم مع العلماء الذين ما زالت تحكهم العقلية السلفية القديمة. ومن خصوصياته الأخرى التي تجب الإشارة إليها هنا أنه أسس لنظام الحكم الإسلامي. فكما هو معلوم إنّ المصادر الإسلامية غنية كثيراً، لكنها تشبه بحراً

عميقاً يحوي في داخله أعداداً كبيرة من الكنوز، ومنْ يكون على إحاطةٍ بقيمة وكيفية إخراج النفيس منها يشبه منْ يستخرج المعاني والمفاهيم من تلك المصادر ويجمعها، فما يرتبط بالنظام الاقتصادي أو السياسي أو المالي في الإسلام يستجمعه ويضمّه إلى النظام القانوني في الإسلام، ويجعلها في وجه دعاة التوجّهات والتيارات المادية، وبالتالي يملأ بها ذلك الفراغ الذي تعيشه جامعاتنا في مقابل تلك المدارس والأفكار المادية. وبشكل عام الشهيد الصدر أتبع أسلوباً في تجميع المعاني المشتتة بعضها إلى بعض، وقام بترتيبها. فالنظام الاقتصادي الذي ألفه الشهيد الصدر لم يكن شيئاً آخر غير الروايات والأحكام وكتب الفقه، لكن قدرته على الإبداع والابتكار تجلّت في طريقة عمله، حيث استطاع من كل تلك المصادر أن يؤسس نظاماً اقتصادياً إسلامياً أصيلاً.

✻ المدارس المادية كانت تعتمد المنهجية والنظام، وعملت على تنزيل مناهجها

وأساليبها في جميع الميادين.

✻ نعم، هكذا أخذت الماركسية مكانتها بين الناس، ونمت. فقد اعتمدت الماركسية نظاماً ومنهجاً محكماً في تجميع المعاني والأفكار؛ لتخرج نظاماً موحداً منسجماً، استطاعت من خلاله أن تجيب عن إشكالات الدولة المادية، وتسيّرهما وفق مبادئها وعقيدتها. وقد وجدنا محمد مبارك، أحد علماء السنّة المعاصرين، يعترف في كتابه حول الاقتصاد الإسلامي أنّ الأمة الإسلامية كانت تعيش في مأزق منطقة الفراغ في التشريع الإسلامي، وخصوصاً في ما يتعلّق بالاقتصاد وتسيير النظام المالي للدولة، فجاء كتاب (اقتصادنا)، للشهيد الصدر، منقذاً ومخرجاً الأمة من هذه الدوامة، وفتاحاً فرجة النصر لها. ويقول: إن الجامعات في العالم الإسلامي، وفي بلاده شخصياً، كانت تعيش مرحلة صعبة، حتّى نفذت الأفكار الماركسية والمادية الإلحادية، وحيث إن الطلبة لم يجدوا في تفكيرهم الديني ما يجيب عن أسئلتهم في ما يخصّ النظام الاقتصادي كانوا كثيراً ما يتعاركون مع أساتذتهم، حيث إنه كلّما أراد أساتذتهم الحديث لهم عن الاقتصاد كانوا يواجهونهم بسيلٍ من الإشكالات، يقفون عاجزين أمامها، ولا يعرفون لها الجواب.

الشهيد الصدر كان له منهجية ونظام خاص. كما أنه أتبع منهجاً وأسلوباً خاصاً في التبليغ والدعوة داخل الحوزة. فقد كان برنامجه وأسلوبه مع الطلبة من الفئة الشابة يجمع بين التبليغي والتحصيلي، بشكل يشبه ما هو الحال عليه في الحوزة العلمية في مدينة قم في إيران، وهو سلوك ونظام حديث بالنسبة إلى حوزة النجف، وسابقة تاريخية. فالحوزة كانت تعيش حالة من الانفصال عن المجتمع، وليس كما هو الحال في حوزات إيران، حيث إن طالب العلوم الدينية، وأثناء عطلة شهر رمضان ومحرم وصفر، وعطلة فصل الصيف، كان يرجع إلى محل سكنه، سواء كان في القرية أو في المدينة، ويصعد المنبر ويبلغ الناس أمور دينهم، أو يخطب فيهم بما درسه في الفقه والأصول، أما في النجف فإن الطالب لم يكن يجزؤ على صعود المنبر، فقد كان عيباً وقدحاً في شخصيته كطالب. لذا لما صار هؤلاء الطلبة مراجع لم تكن لهم القدرة على مخاطبة الناس وجهاً لوجه، والنفوذ داخل المجتمع. وجاء السيد الشهيد ففرس في طلبته حب المنبر، وعقيدة التبليغ. فقد كان أثناء مرحلة التدريس يعقد جلسات خاصة يعلم الطلبة كيفية الخطابة وأسلوبها، وكان بعد ذلك يرسلهم إلى قراهم ومواطنهم؛ ليخرجوا ما تعلموه من طوره النظري إلى العملي، ويمارسوه بالفعل. وكان هذا الأمر يتخذ شكلاً تنظيمياً، الشيء الذي بث الرعب في حزب البعث، ولم تكن سوى شهادة الشهيد الصدر حلاً للقضاء على مؤسس هذه الحركة، وإيقاف مدها.

❖ هل يمكنكم الحديث عن مميّزاته وخصوصيّاته الأخلاقية؟ باختصارٍ لو

سمحتم.

❖ بالنسبة لأخلاقه كان يمتاز بالمحبة والعلاقة الخاصة مع طلبته وتلامذته، فقد كان يحترمهم كثيراً، ويرفع من قدرهم. لقد كان متواضعاً ورؤوفاً. كان في الحقيقة بمثابة الأب الحنون لهم. لقد كان أستاذاً وأباً في الوقت نفسه، مع احتفاظه بوقار المرجع، ومقام العالم. لقد أترّ فينا كثيراً، حتّى أننا لم نكن نستطيع خلع لباس طالب العلم أمام العدو، لقد كُنّا ننظر إليه كما ننظر إلى إمام الأمة. وهناك مسألة أخرى، وهي أنّه كان عاطفياً بقدر كبير، وكانت تجمععه

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

بتلامذته عاطفة قوية.

❖ كيف كان يعبر عن عاطفته تجاه تلامذته؟

❖ كانت حالته خير معبر عن تلك العاطفة، وذلك الإحساس الداخلي السامي. فمثلاً: حين اعتقل حزب البعث أحد تلامذته لمدة أربعين يوماً كان الشهيد الصدر يعيش حالة من الغم والحزن، حتى أنه كان يعطل دروسه خارج البيت، بل كان يعطل حلقات الدرس.

وحين أقدم صدام وأزلامه على إعدام أحد تلامذته، ووصل الخبر إلى السيد الصدر، أصيب بحالة من الفلج، ولم يقدر على تحريك قدميه لمدة ثلاثة أيام. وهذا يبرز شدة علاقته ومحبته لهذا الشخص.

كذلك عبر عن مشاعره تجاه تلامذته في أكثر من سلوك. فحين توفى تلميذه السيد عبد الغني الأردبيلي في حادثة سير أثناء عودته من إحدى القرى كان السيد الشهيد الصدر حينها يؤلف سلسلته (حلقات الأصول)، وقد حزن عليه كثيراً، وعبر عن تأثره العميق بكلمات شاعرية دونها بحبره على صفحة (الإهداء) في تلك السلسلة. لقد كان الشهيد الصدر عاطفياً، ولا يخفي عاطفته تجاه الآخرين. وكان مؤدباً، لكنه كان يحفظ هيئته، هيبة العالم الرباني ووقاره.

❖ هل كان يساهم شخصياً في حل مشاكل تلامذته؟

❖ نعم، لقد كان ذلك من خصوصياته ومميزاته. فقد كان يعمل على رفع مشكلات تلامذته حتى قبل أن يكونوا على علم بها. لقد كانت أخلاقه وسلوكه مع الناس في مستوى عالٍ من اللياقة والطيبة، لدرجة أن المخالفين له والمعادين كانوا يعترفون له بحسن الخلق. فقد سمعتُ شخصياً أحد المخالفين له يقول: إنني أحب الحضور في جلسات درس السيد الصدر، لكنني متيقن أنني لو حضرتُ معه لجلستين فسأصبح من مريديه؛ لما له من قوة وجاذبية.

كذلك كان تعامله مع أساتذته يتسم بالاحترام والتقدير. فقد كان رغم سنّه لا يمتنع عن تقبيل يدي أساتذته؛ تعبيراً منه عما لهم من فضلٍ عليه، وما لهم من مقام.... وكان متواضعاً، لم يكن يأبه بالماديات، وظل يرفض أن يشتري له بيت رغم الإصرار

المتكرّر على ذلك، بينما في المقابل كان ينفق كثيراً على الحوزة، وأنا أتذكر جيداً أنه في أحد شهور رمضان تكفل بوجبتَي الإفطار والسحور لجميع طلبة الحوزة طيلة ذلك الشهر الفضيل.

لقد كان الشهيد الصدر يدرك بشكلٍ كاملٍ أن التشجيع والمدح يبعث روح المبادرة العلمية، ويرفع من القدرات النفسية للطلبة. لهذا كان يشجّع تلامذته كثيراً. وكان يشجّع الطلبة الجدد، ويكرمهم في المجلس العلمي، حتّى أن الجميع كان يقول: إن السيد الصدر بما له من مقامٍ وعظمة يكرم تلميذاً جديداً التحق بالدرس.

ولن أنسى أنه يوماً قال لأستاذه: إن فلان - وكان يعنيني - طرح من أوّل يوم إشكالاً مهماً، وكم أكثر في مدحي! حتّى ظننتُ حينها أنني فعلاً شخصية علمية. لقد كان يجذب الكثير من الناس، وكان يعطي للعلم والتعلّم مكانةً خاصة، يشجّع الجميع على الإقبال على التعلّم، ويشجّع الطلبة على الدرس والبحث.

❖ كيف كان على مستوى إلقاء الدرس، وتفسيره؟

❖ لقد كان منهجياً في طرح مطالب الدرس، ويعتمد التنظيم والترتيب في عرض المباحث، في حين كانت مشكلة الكثير من الأساتذة أن لا تنظيم في دروسهم، وعدم التنظيم والترتيب في البيان والتفسير.

لم يكن على الإطلاق يطرح أيّ ادّعاءٍ إلاّ ويأتي بالدليل، ولم تختلط في ذهنه المطالب أبداً. ولهذا السبب كان درسه دورة في التعليم والتربية، بحيث إن الطالب بمجرد أن يتلمذ على يديه الشريفتين مدّة سنة أو سنتين تصيح له ملكة التنظيم، ويكتسب القدرة على ترتيب المطالب، والقدرة على الاستدلال، مع القدرة المنطقية والعلمية في البحث والتحقيق. لقد كانت له القدرة في بيان آراء من سبقه من العلماء، لدرجة أنه يظهر أكثر تحقيقاً واستدلالاً منهم، مع مراعاته للأمانة العلمية، حيث كان يرجع الآراء والأفكار إلى أصحابها مهما كانت صغيرة، وكان يحترم أفكار وآراء الجميع، ولم يقع في يوم من الأيام أن استصغر أحداً، أو قلل من قيمة آرائه وأبحاثه واستدلالاته، وحتّى حين كان يريد الإشكال على أحد المطالب كان يجري

ذلك بكلّ تواضع. وعموماً كان التواضع خصلة أخلاقية لديه، ولم يكن يذكر واحداً من أساتذته إلاّ معظماً له بقوله: «سيّدنا الأستاذ»، ويذكر الكبار بقوله: «الأعظم». وكان إذا أراد أن ينتقد نظريّات أحد العلماء يمارس ذلك بكلّ احترام وأدب. وكان في العديد من المواقع، وحيث يتعدّد إثبات بعض النظريّات، يكتفي في نقده بقول: «لم أفهم»، ولم يكن يقذف بالاشتباه والخطأ صاحب النظرية.

❖ كيف كان الشهيد الصدر يتصرّف مع الطلاب الذين يكثرّون من

الإشكال عليه، ولا يقتنعون بالجواب؟

❖ لا أحد من الطلبة، ومن تلامذته، كانت له القدرة العلمية على الإشكال عليه. وحتى إذا طرح أحدهم إشكالاً سرعان ما يدرك أنه تلقى الجواب الشافي والتام؛ لأن الشهيد الصدر كان حين يطرح المطالب يطرحها كاملة من جميع جوانبها، لا يترك منها شيئاً إلاّ تطرق إليه، وأجاب بما يغني. لقد كان يستجمع أطراف المسألة، ويجيب حتّى عن أدقّ نقاطها، بل كان يستحضر إشكالات ما كانت لتقع في ذهن الطلّبة، ويجيب عنها، لدرجة أن المخالفين له كانوا يُقرّون أنهم لا يحضرون جلسات درسه لكونهم متّقين معه سياسياً، ولكنّ لأنه عالمٌ وأستاذ، بما تحمله الكلمة من معنى. وفوق هذا كان درسه يجمع بين التعليم والتربية. وبشكلٍ عام كان درسه أفضل درس في الحوزة العلمية بلحاظٍ علميٍّ وتربويٍّ.

❖ باختصار، ماذا عن نضاله ضد الطغمة الحاكمة؟ وكيف كان يشكل

نضال الشعب العراقي؟

❖ في ما يخصّ خطّ النضال ضد الحزب الحاكم وأزلامه كان الشهيد الصدر يؤكّد على منطلقين مبدئيين: إقامة الحكومة الإسلامية؛ وحاكمية الفقهاء (يعني ولاية الفقيه).

لقد دخل في مواجهة النظام الحاكم بواسطة تعبئة رجال الدين والعلماء، وكانت الاستراتيجية التي يعتمدها في هذا النضال هي استراتيجية رجال وطلبة العلوم الدينية. لقد كان يرى أهميّة التشكّلات، وكان يرى أن تكون هذه التنظيمات والتشكّلات تحت قيادة رجال الدين، وتابعة لهم. ولهذا أحسّ النظام الحاكم بالخطر

الذي يترى به. وبعد مدّة انخرط الناس في هذه التنظيمات، لتصبح مجموعات إسلامية، تطوّرت في الجامعات، وأخذت أبعاداً تنظيمية وفكرية أكثر وأكبر. والعظيم في الأمر أن حركة الشعب العراقي كانت توأماً مع حركة المثقفين والمفكرين الإسلاميين؛ لأن أصل الانطلاقة كانت أفكار الشهيد الصدر وكتبه التي انتشرت بين جميع المكوّنات المثقفة والمفكرة في المجتمع العراقي، ولم تقع انتقائية، بحيث يظهر تكتّلات مثلاً تقع تحت تأثير التوجّه اليساري أو اليميني؛ وعلّة ذلك أن الشهيد الصدر قد حطّم تمثال اليسار، وفضح ضعفه ومغالطاته، فلم يعدّ هناك فرصة لتواجد مجموعة من المنافقين، حيث في المجتمع العراقي أصبح كلّ شيء واضحاً؛ إمّا شيوعي؛ وإما إسلامي، ولا مجال للجمع بينهما.

❖ لماذا لم تكن شهادة السيد محمد باقر الصدر دافعاً لثورة الشعب العراقي؟

❖ بالمناسبة شهادته كانت منشأ العديد من الصدمات الدموية بين الشعب والنظام المستبدّ الحاكم، لكنّ مشكلة العراق أنه كان تحت حكم نظام متوحّش غارق في الوحشية. ولو قدر لهذه الشهادة أن تقع قبل الثورة الإسلامية في إيران لكانت جدّاً مؤثّرة، كما كانت شهادة علمائنا، أمثال: السيد سعدي، والشيخ غفاري، لكن ثورة إيران ونجاحها تحت ظلّ ولاية الفقيه أفهم العالم أن أيّ ثورة في العراق ستكون على نفس وتيرة أختها في إيران، فكان الاستكبار العالمي يعمل على استبقاء صدام في الحكم بأيّ ثمن، ثم إن نظام صدام كان متمركزاً، مثل: النظام الشيوعي الاشتراكي في روسيا.

❖ هل كان لهذا النظام أيديولوجيا، أو أجهزة؟

❖ نعم، كانت له تنظيمات وأجهزة متمركزة على امتداد أرض العراق، وكلها تحت قبضة الحزب الحاكم. وفي الحقيقة كانت سلطة صدام تشبه سلطة ستالين. وهذا هو الذي منع أن يطيح دم الشهيد الصدر بهذا النظام. وعلى الطرف الآخر قدم إخوتنا دماء كثيرة في الحرب المفروضة، وكان بإمكان هذه الدماء أن تُسقط أعتى دولة في العالم لو كانت لوحدها، لكنّ مساندة الاستكبار العالمي، المتمثّل في أمريكا والصهيونية ومنّ يدور في فلكها، لصدام وزمرته، والتي كانت

تسانده سياسياً ولوجستياً، كانت مانعاً قوياً، وإلا لاستطاعت أيّ قوة مهما كانت صغيرة أن تصفيه وتبيده. وفي الداخل العراقي كان صدام بواسطة جهازه في المخابرات يترصد كلّ التحركات، وكان الإعدام الحكم الأول الذي يصدره في حقّ كلّ مَنْ أراد الحديث عن كرامة الشعب العراقي، والدفاع عن حقوقه. فقد أقدم بكلّ جرأة على إعدام ٦٠ عالماً كانت أعمارهم ما بين ٢٠ و٩٥ سنة دفعةً واحدة، وهو سلوكٌ يعبر عن مدى وحشية ذلك النظام، ومدى تمرّكه، واستعداده لفعل كلّ شيءٍ ضدّ كلّ ما من شأنه أن يهدّد وجوده.

❖ كيف كانت وضعية كتبه داخل العراق؟

❖ لم يكن هناك وجودٌ لكتبه، بل الأمر أقطع من ذلك؛ إذ مجرد وجود اسمه في بيت أحدهم فهذا يعني الحكم بالإعدام.

❖ نشكركم مولانا. وفي الختام لو تفضلون بالحديث عن إحدى الذكريات

الحلوة التي تحتفظون بها عن علاقتكم مع السيد الشهيد؟

❖ من أحلى الذكريات التي أحتفظ بها في قلبي وذهنني عن الشهيد الصدر رحمته هي حادثة زواجي؛ لأن والدي قد توفّي قبل ثلاثين عاماً - كما تعلمون -، وكان السيد الصدر بمثابة والدي. كان معي في هذه الفترة وملاً بكلّ محبةٍ وعشق مكان الوالد، فلم أشعر في مراسم الزواج باليتم، ولا بالوحدة، وخصوصاً أن العادة هنا تقتضي أن يأخذ الوالد يد العريس ويضعها في يد العروس، وقد قام هو بذلك رغم مقامه العلمي ومكانته في الأستاذية، فقد أغدق عليّ من المحبة والعطف الأبويّ ما لا يقدر أبٌ أن يقدقه على ولده، وكنت أشعر بوجود أبي في شخصه، وهذا من شمائله وكمال سجاياه. فقد كان يسعى طوال فترة حياته الشريفة أن تتمثّل الأخلاق الربّانية في قوله وفعله، وأن تتجسّد فعلياً في كلّ تحركاته. وإنني أسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفّقني للسير على دربه، وانتهاج منهجه، وأن يحفظ إمام الأمة، وأن يطيل في عمره، حتّى ينتقم للدماء الزكية لهذا الشهيد. وإنّ صبح انتصار الحقّ على الباطل في أرض العراق لقريبٌ، وحينها سيرفرف علم إمام الأمة عالياً على أرضها، معلناً بدء صبحٍ جديد... وتاريخ جديد. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الفلسفة الإغريق والتوحيد

ردُّ موجز على الشيخ جوادى الأملى

أ. محمود طاهري (*)

ترجمة: وسيم حيدر

تهديد —

أثار أحد كبار العلماء الموقرين^(١) في كلمة له ألقاها في مؤتمر الدين والفلسفة بعض النقاط التي أجبرتني على كتابة هذه الأسطر؛ بغية تسليط الضوء على بعض الأمور الغامضة، وإزاحة الغبار عن بعض الإبهامات الواردة في كلمته. رغم ما أحمله من الاحترام الكبير للمكانة والمنزلة العلمية والأخلاقية التي يتحلّى بها المتحدث المبجل، بيد أن نقد الآراء المختلفة، وحتى كلمات الأساتذة والمشاهير من العلماء، لا تؤدي أحياناً إلى مزيدٍ من ازدهار الحقائق فحسب، بل تزيد من إثراء الأفكار والنظريات أيضاً. وعلاوةً على ذلك فإنّ مثل هذه الانتقادات تفتح مجالاتٍ وآفاق واسعة أمام الأفكار الطاهرة والنيّرة والمتطلّعة للطاقت الشبابة في المجتمع الإسلامي. من الواضح أن النظريات البناءة في الحقل الفكري لن تتوفّر لها فرصة الازدهار إلّا ضمن مناخ تسوده حرية التفكير القائم على الدعائم والأسس الصحيحة في الحوزة العلمية والجامعة.

كما أرى من الضروري التنويه إلى هذه النقطة، وهي أن الإجابة عن بعض أقوال وكلمات هذه الشخصية الموقرة والمرموقة لا تأتي من خلفيّة الاعتراض على علم

(*) باحثٌ في تاريخ الفكر الفلسفيّ.

الفلسفة؛ إذ لا يخفى أن الفلسفة من العلوم التي أخذت لنفسها موطئ قدم عبر تاريخ الحضارة البشرية، وحصلت على مكانتها ومنزلتها المرموقة والخاصة بين سائر العلوم النظرية الأخرى. وإنما يأتي هذا النقد من خلفية أن بعض هذه الآراء مجانبٌ للصواب. إنني لا أدعي لنفسي التخصص في حقل الفلسفة، ولكنتي مع ذلك لا أجد كلمات أستاذ الفلسفة المحترم فلسفية، بل يبدو أن بعض هذه الكلمات إنما يأتي في سياق إثارة الإعجاب والانبهار بالفلاسفة ومدّعياتهم من جهة، والتقليل من شأن سائر العلماء وجميع العلوم البشرية الأخرى، واعتبارها مدينة للفلسفة، من جهة ثانية. وعلاوة على ذلك تبدو الإجابة عن بعض الأقوال العجيبة ضرورية أيضاً؛ إذ من وجهة نظره «يعود السبب الرئيس في عدم إسلام العلماء والمفكرين في الجامعات والمحافل العلمية إلى عدم معرفتهم بالفلسفة الأرسطية والصدرائية»^(١). ومن هنا فإن إجابتي - في الحقيقة - إنما تأتي في إطار الدفاع عن حياض العلوم البشرية والإلهية المتنوعة، كما تتطوي على دفاع عن العلماء والمفكرين أيضاً.

لقد عمد سماحته إلى طرح بعض الأدعاءات التاريخية التي تستحق الردّ والنقد أيضاً. ومن البديهي أن الأسئلة والأجوبة الفكرية - وخاصة في مثل هذه الموضوعات - لن تنتهي أبداً، ومن هنا يوجد كلامٌ آخر أيضاً، ولكن يتم تجاهله؛ بسبب عدم توفر الفرصة؛ أو بسبب المحدوديات الأخرى.

قال في كلمته: «إن علم الفلسفة إذا كان رئيساً لسائر العلوم الأخرى فذلك لأنها توفر موضوعات العلوم، ومبانيها، ومبادئ الكثير من العلوم». و«إن جميع العلوم مدينة في مصادرها للفلسفة»، أو أن «علم الفلسفة يلقي بظله على جميع العلوم». و«علم الفلسفة رئيس العلوم». و«عليكم أن تتذكروا أن الفلسفة هي التي تدير سائر العلوم». ولكن سماحته لم يبيّن - للأسف الشديد - كيف يكون علم الفلسفة مثلاً رئيساً لعلم الكيمياء أو الفيزياء أو الجغرافيا؟! أو كيف يكون علم الرياضيات والزراعة والعمارة والأحياء والإبداعات الحديثة والكثير من الأمور الأخرى مدينة من وجهة نظره لعلم الفلسفة؟!

إلا أن الدليل الوحيد الذي ساقه في هذا الشأن هو قوله: «إن جميع العلوم تعتمد

في بيان مسألتها على قانون العلية والمعلولية... وإنما إذا أُلغينا دور العلية والمعلولية فإن باب التفكير سيغلق»، و«إذا لم يؤمن الشخص بقانون العلية فلا يسمح له بالشك، بل عليه أن يلتزم الصمت؛ لأن قانون العلية من القوانين الرئيسية في الفلسفة، والفلسفة هي التي تعمل على شرحه وبيانه».

وفي هذا الخصوص يمكن لنا أن نذكر الكثير من الأجوبة. ومن ذلك أن قانون العلية والمعلولية من القوانين الطبيعية والقطعية التي تحكم العالم، ولا ربط لها بعلم الفلسفة مباشرةً أو بواسطة، بل يستفيد منه جميع الناس، ومنهم: العلماء والفلاسفة أيضاً. إن هذه الحقيقة القائلة: إن لكل ظاهرةٍ ومعلولٍ مظهرٍ أو علةً لا يستعمل في علم الفيزياء والعلوم الفنية والمخبرية الأخرى فقط، بل يدخل في جميع الكائنات والذرات في عالم الوجود أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن مثل هذا القانون وإن كان من القوانين الجوهرية في الفلسفة، وقد تحدثت فلاسفة العالم بشأن العلة والمعلول كثيراً، إلا أن هذا لا يعني أنه لم يكن له وجود قبل عصر الفلاسفة، وأن الفلاسفة هم الذين أوجدوه. بل إن هذا القانون إنما تم اكتشافه واستثماره من خلال النظم والترتيب الذي يحكم العالم. وعليه فإن دعوى أن علم الفلسفة؛ حيث يستفيد من هذا القانون، فلا بد أن يحتكره لنفسه، وأن على جميع العلماء أن يعتبروا أنفسهم مدينين للفلسفة والفلاسفة، دعوى لا تستند إلى المنطق؛ فإن هذا القانون من بديهيات العالم، وهو مرتبط بالفهم الفطري لجميع الناس، حتى الصغار منهم، حيث يدركون بعقولهم وسلوكهم وجود هذا العلم الفطري لدى جميع العقلاء. وحتى أولئك الذين لا يعرفون شيئاً عن الفلسفة، بل لا يعرفون معنى العلية والمعلولية، نجدهم على صلة وثيقة بهذا القانون في جميع شؤون حياتهم. فهل يكون هؤلاء من وجهة نظر المتحدث المحترم مدينين للفلسفة والفلاسفة أيضاً؟! ليس هناك من شك في أن الأمر ليس كذلك. بيد أن العلماء في مختلف الفروع العلمية كلما تحدثوا عن العلة والمعلول إنما يعنون بذلك هذه العلة الفطرية والمقبولة من قبل الجميع، وليس العلة المقصودة للفلاسفة، والتي يتم تقسيمها عندهم إلى مختلف الأقسام والشقوق. وإن جميع الفلاسفة، وخاصة المؤسسين الإغريقين للفلسفة، كانوا إلى ما قبل سنوات من الحديث عن العلية يستفيدون

كسائر أبناء المجتمع من هذا القانون الطبيعي. ومن هنا كيف يدعى سماحته تملك شيء هو في الأساس ليس ملكاً للفلسفة، بل هو مركزاً في نعمة العقل التي أنعم بها الله على جميع الناس، دون تمييز بين الفلاسفة وغيرهم!؟ والأهم من جميع ذلك أن موضوع العلية والمعلولية في الفلسفة أساساً يختلف إلى حد كبير عما يتمّ طرحه في الميادين العلمية والجامعية أو بين أوساط الناس العاديين بوصفه علّة. وإن الاستفادة التي يستفيدها الطبيب أو عالم الفيزياء مثلاً من مصطلح العلة والمعلول يختلف عن التصوّر الذي يحمله الفيلسوف عن مفهوم العلة والمعلول. فهو في واحدٍ يشمل جميع المصاديق الخارجية والتجريبية والملموسة؛ من أجل توظيفها في حياة الإنسان، وفي الآخر ينبثق عن ذهن المفكر، بعيداً عن الحقائق الخارجية، ولا يُجدي شيئاً بالنسبة إلى الأكثرية من الناس. بل إن أكثر المفكرين في العالم لا يروّون حاجة إلى معرفة ماهية مفهوم العلة والمعلول من وجهة نظر الفلاسفة الإغريق وأتباعهم، وماهية معانيهما المختلفة؛ لأنهم لا يحتاجون إلى الفلسفة في مجال عملهم، ومن هنا لا يروّون أنفسهم مدينين لها أبداً. وعليه ليس هناك إنساناً عاقل في العالم إلاّ وهو يذعن بطبيعته وفطرته لهذا القانون الإلهي الشامل، والقائم في الوجود، ويستعمله في حياته، دون أن يعتبر نفسه مديناً للفلسفة في ذلك.

ثمّ كيف يدعى أن جميع العلوم في العالم مدينة للفلسفة والفلاسفة، في حين أنه إذا تمعّن في التاريخ قليلاً سيدرك أن الأمر على العكس من ذلك تماماً!؟ فهو يعلم حتماً أن أقدم كلامٍ للفلاسفة لا يرقى إلى ما قبل القرن السادس قبل الميلاد. فقبل أرسطو وإفلاطون وسقراط - الذين عاشوا في القرن الخامس والرابع قبل الميلاد - ينتمي طاليس وأناكسيمندروس وأكسيمينس وهراقليطس وفيثاغورس وديموقريطس وأمثالهم إلى الحقبة الواقعة ما بين القرن السادس والخامس قبل الميلاد. وهؤلاء على الرغم من تأسيسهم لعلم الفلسفة، إلاّ أنهم قد أحيطوا علماً بحقيقة العلة والمعلول ممّن سبقهم من العلماء، وكانوا هم المدينين لهم في ذلك. هذا في حين أن هؤلاء العلماء قد ظهروا في الفترة التي سبقت تأسيس الفلسفة - وقبل أن يكون لهؤلاء الفلاسفة وجود خارجي - بمدّة مديدة ترقى إلى ما قبل ألف عام، أو حتى ثلاثة آلاف سنة. فقد كان

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

علم الرياضيات والفلك والطب والصيدلة والعمران وفروع الهندسة والزراعة والرعي والخط واللغة والكثير من العلوم الأخرى في مصر وفينيقية وبلاد ما بين النهرين والهند وإيران. وقد كان العلماء في تلك الحقبة على معرفة كاملة بقانون العلية، ويعملون على توظيفه واستثماره والاستفادة منه على خير وجه.

وفي الحقيقة يجب القول: إن المفكرين الإغريق وغيرهم هم الذين كانوا مدينين لمن سبقهم من العلماء في الاستفادة من هذا القانون، دون العكس. فالحقيقة أن قانون العلية ليس من صنع الفلاسفة، بل ليسوا هم الذين اكتشفوه، وإنما الفلاسفة كسائر العلماء الآخرين، بل وحتى الناس العاديين، قد استفادوا من فهم مشترك لهذا القانون في إطار تحقيق أهدافهم وغاياتهم. وعليه لا يحق لعشاق الفلسفة الإغريقية مصادرة مثل هذا الحق لصالحهم، واحتكاره لأنفسهم، وتصوير الأمر بعد ذلك بشكل يفرضون فيه على الآخرين قبول سيادة الفلاسفة عليهم.

ثم استطرد سماحته في كلمته قائلاً: «وفي هذه الحالة يغدو الفيلسوف هو الشيخ الرئيس؛ لأن علم الفلسفة هو رئيس العلوم، وعمد إلى أسلمة جميع العلوم».

يا له من ادعاء عجيب!! رأينا قبل ذلك كيف أنه استنتج رئاسة الفلسفة على جميع العلوم؛ استناداً إلى تلك المقدمات الخاطئة، ثم خرج بعد ذلك بنتيجة أخرى من تلك المقدمات مفادها أن الفلاسفة رؤساء جميع العلماء في العالم!! فهل لأن بعض الأشخاص الذين كانوا يعيشون قبل تسعمئة سنة قد أطلقوا على ابن سينا لقب الشيخ الرئيس وجب علينا الاستنتاج بأنه كان رئيساً لجميع العلوم في عصره؟! وحتى لو سلمنا بهذه الدعوى فهل يسوغ لنا أن نستنتج أن ابن سينا أو بعض فلاسفة عصرنا رؤساء لجميع العلماء والمفكرين في العالم أيضاً!!

من الواضح أن هذا النوع من الكلمات الدعائية، التي يُراد منها محاباة الفلاسفة وعلم الفلسفة على حساب سائر العلماء والعلوم الأخرى، يفتقر إلى المنطق الصحيح. إن النظريات غير العلمية والخاطئة لفلاسفة، من أمثال: سقراط وإفلاطون وأرسطو وغيرهم، بشأن موضوعات مثل: الأرض والمياه وسعة العالم والسماوات والنجوم والماء والنار والهواء والكائنات التي تعيش على الأرض والأعراق البشرية

والولادات والتناسل وقيمة المرأة والحقوق الاجتماعية للناس والكثير من المسائل الأخرى - التي لا يتسع المجال إلى ذكرها في هذا المقال المختصر - لا تنهض في الدلالة على سيادتهم وسيادة الفلسفة على سائر العلماء والعلوم الأخرى.

ومن ناحية أخرى فإن سماعته، على الرغم من اعترافه في هذا المؤتمر بالقول: «إن الفلسفة رؤية متحررة، وقد كانت في بداية أمرها علمانية، فلا هي إلهية، ولا هي إلهادية»، قال بعد ذلك بقليل: «تتكفل الفلسفة بأسلمة جميع العلوم، وجعلها إلهية ودينية... علينا أن نعمل على أسلمة العلوم، وأن نعمل تبعاً لذلك على تحويل العلماء إلى مسلمين، وعندما يُسلم جميع العلماء سوف يُسلم جميع أفراد المجتمع».

وهذا كلامٌ عجيب أيضاً!! وعلينا أن نتساءل: كيف يمكن لعلم أذعن سماعته واعترف بعلمانيته ولا دينيته أن يتكفل بالدفاع عن الإسلام والعبودية لله، وترويجها والدعوة إليها؟!

من جهة أخرى ألا يمكن للدين الإسلامي الحنيف أن يدافع عن تعاليمه، حتى يضطر إلى تحويل الفلاسفة مهمة الدفاع عنها؟!

هذا ادعاءً لا يقوم على أساس صحيح، ولا سابقة واضحة.

تثبت الحقائق التاريخية أنّ المجتمعات المختلفة على طول التاريخ لم تعتق الإسلام بفضل جهود الفلاسفة وتلاميذهم، وإن طرق إسلام الناس كانت تختلف عن مسار الفلاسفة في الجوهر. فلا مجتمع شبه الجزيرة العربية وإيران ومصر وآسيا الوسطى قد آمن بالله متأثراً بتعاليم الفلاسفة، ولا المواطنون الأصليون في ماليزيا وأندونيسيا وشمال أفريقيا وغيرها من المناطق التي يسكنها المسلمون قد أسلموا بفضل جهود الفلاسفة. فقد أوضحت المصادر التاريخية أن فلاسفة من أمثال: الفارابي وابن سينا وابن رشد وصدور المتألهين وغيرهم لم يكن لهم أدنى تأثير إيماني ملحوظ على الغالبية من أبناء مجتمعاتهم، وإن أساليبهم الفلسفية في التبليغ لم تكن قابلة للهضم، ولا تحتوي على الجاذبية الكافية. لقد كان نهج هؤلاء يتجه في الغالب نحو الأبراج العاجية أكثر منه إلى أكواخ الغالبية العظمى من أبناء المجتمع. ولم يتمكن من خدمة السواد الأعظم من الناس وهدايتهم على المستوى العملي غير أولئك الذين اتَّخذوا

لأنفسهم مساراً مختلفاً عن الفلاسفة، معتمدين في ذلك على نهج القرآن وسيرة أهل البيت عليهم السلام في تلبية الحاجة الفكرية والإيمانية لدى الناس.

وأما أغرب كلمة قالها سماحته في هذا المؤتمر فهي تلك التي قال فيها: «إن تاريخ الشرق الأوسط الحديث يثبت أن أرسطو وسقراط (وغيرهما من الفلاسفة)... كانوا بأجمعهم من تلاميذ النبي إبراهيم عليه السلام». «لقد عمَّ فكر النبي إبراهيم عليه السلام ربوع الشرق الأوسط، وعليه تربى إفلاطون وأرسطو».

نعلم أن النبي إبراهيم عليه السلام كان يعيش قبل ميلاد السيد المسيح عليه السلام بحوالي ألفي عام تقريباً^(٣)، في حين أن سقراط وإفلاطون وأرسطو عاشوا في القرن الخامس والرابع قبل الميلاد^(٤)، ما يعني أن الفترة الزمنية التي تفصل بينهم وبين النبي إبراهيم عليه السلام تقدّر بحوالي ألف وستمئة سنة. وعليه فإن كان مراده أن هؤلاء الفلاسفة الإغريق قد تأثروا بتعاليم الدين الإبراهيمي بشكل غير مباشر يجب التساؤل: كيف تمكّن هؤلاء الفلاسفة من الحصول على تعاليم النبي إبراهيم عليه السلام؟ وأين حصل لهم ذلك؟! فهل تأتى لهم ذلك من خلال الاحتكاك بأتباع الديانة الإبراهيمية، أو من خلال قراءة الكتب والنصوص الماثورة عن النبي إبراهيم عليه السلام؟ وهل هناك وثيقة تاريخية تثبت ذلك؟ ونلاحظ أن المرجع الوحيد الذي يذكره في نصّ كلامه هو «تاريخ الشرق الأوسط الحديث». وللأسف الشديد لا وجود لكتاب بهذا الاسم بشأن تلك المرحلة، وهذا الادّعاء الكبير، ولا التحقيقات التاريخية المعاصرة تثبت مثل هذا الكلام. مع علمنا في الأساس أنه لم تبقَ أيّ وثيقة تاريخية، من قبيل: المخطوطات أو الكتابة على الطين أو البردي، أو تقارير عن نصوص الأديان الإبراهيمية وما شاكلها، لا في الشرق الأوسط ولا في أوروبا. وعليه لم نعرف مراده من «التاريخ المعاصر للشرق الأوسط»؟ وعلى أيّ حال يبدو من مدّعاها أنه قد تصوّر أن الفلاسفة الإغريق قد أصبحوا موحّدين ومتعبّدين لله بتأثير من الأفكار الإبراهيمية، وعادوا أدراجهم إلى اليونان معبّئين بهذه الأفكار! ولكن للأسف الشديد لم ينقل تأييد هذا التحول رغم أهميته، لا من قبل أتباع الديانة الإبراهيمية، ولا من قبل سقراط وإفلاطون وأرسطو، كما لم يذكر هذا الأمر في أيّ مصدرٍ إغريقيٍ آخر.

يبدو أن أصل هذا الادّعاء يعود بجذوره إلى ما اعتقده البعض من أن الأفكار التوحيدية التي صدع بها النبي إبراهيم عليه السلام قد تركت تأثيرها على الإغريقين، وجعلتهم موحدّين، وأتباعاً للديانة التوحيدية من حيث لا يعلمون. بيّد أن الحقيقة شيء آخر. وإليك بيانها على النحو التالي المختصر:

ليس هناك من شكّ في أنه إذا أردنا جلاء الغبار عن الحقائق التاريخية المرتبطة بالأزمنة السحيقة، وخصائص المجتمع الفكرية والإيمانية والعملية، وجب علينا الرجوع إلى الآثار المتبقية عنهم، من قبيل: الكتب والألواح، وكلّ نوع من أنواع التقارير الأخرى التي ترصد تلك الحقبة السحيقة. وعليه لا بدّ من اتّباع هذا الأمر بالنسبة إلى الأوضاع الفكرية والعقائدية للإغريق أيضاً. بيّد أننا إذا اتبعنا هذا الأسلوب سندرك أن جميع المصادر المتنوّعة - وخاصة الإغريقية منها، والتواريخ الأوروبية التي ترصد الثقافة والحضارة الإغريقية ومدينة أثينا في عهدها الغابرة - توضح بما لا يبقى معه مجالٌ للشكّ أن الإغريقين لم يكونوا يعبدون أسلافهم والشمس والقمر وغيرهما من الأجرام السماوية والظواهر الطبيعية فحسب، بل كانوا كذلك يعبدون مختلف أنواع الآلهة بكلّ فخرٍ واعتزاز. وبشكلٍ عامّ كانت الآلهة الإغريقية تنقسم إلى مختلف الطبقات المتنوّعة، من قبيل: الآلهة الأرضية، وما تحت الأرضية، وآلهة السماء، وإله جبل أولومبيا، بيّد أن من أقدم الآلهة الإغريقية يمكن لنا الإشارة إلى: زيوس إله الآلهة، وآبولو إله الشمس، وبوزيدون إله البحار، وهستيا إله الأمومة، ودوميتير إله الزراعة، وهرميس الإله الحكيم والخالق، وآرس إله الحرب، ليضاف بعد ذلك بفترة هيراس زوج زيوس، وأثينا إله الحكمة والذكاء ومعبود الأثينيين، وأرتميس بنت زيوس، وإفروديت إلهة العشق، إلى سائر الآلهة الإغريقية الأخرى. وقد كانت جميع هذه الآلهة تُعبّد على شكل أنصاب وتمائيل كبيرة وصغيرة إلى جوار النار المقدّسة^(٥).

والحقيقة أن عبادة الآلهة والشرك كان سائداً في المجتمع الإغريقي اليوناني، منذ بداية تكوينه إلى حين انهياره واندثاره بشكلٍ كامل، ولم يعرف الإغريقيون معنى التوحيد أبداً. وكان الفلاسفة الإغريق كسائر الناس والطبقات الاجتماعية الأخرى. وقد أثبتوا في مؤلّفاتهم احترامهم وولاءهم لهذه الآلهة المختلفة. وقد عبدوا

مختلف الظواهر والآلهة الطبيعية^(٦). إن المجتمع الإغريقي لم يكن غارقاً في الشرك وعبادة الأوثان في فترة سقراط وإفلاطون وأرسطو فحسب، بل كانوا هم وجيرانهم من الرومان إلى ما بعد ثلاثة قرون من ميلاد المسيح ﷺ لا يبدون أي ميل أو مرونة تجاه توحيد الله^(٧). ومن البديهي أن ليس هناك من طريق للحصول على ثقافة وحضارة ومعتقدات الأسلاف غير المصادر التاريخية المعتبرة، وإنّ التصورات الفردية والأذواق الشخصية، التي لا تنتمي إلى أصل، لن تغير من حقيقة الأمور شيئاً، ولن تضي عليها أي قيمة علمية أبداً.

وحيث علمنا أن الفلاسفة الإغريق لم يكونوا من الموحدين، ومع ذلك أصرّ سماحة المتحدث على أنّ «النبي إبراهيم ﷺ قد نسج الحكمة العملية والنظرية ودين الله والفلسفة وحاكها ببعضها»، وكان الفلاسفة الإغريق قد تربوا على أفكار النبي إبراهيم ﷺ، وجب علينا أن نستنتج أن سماحته يرى أنّ النبي إبراهيم ﷺ كان أستاذاً في الفلسفة، وقد لقّن الإغريق علم الفلسفة، ولم يعلمهم التوحيد وعبادة الله والصلاة والصوم وما إلى ذلك. إذن حتّى إذا سلّمنا بصحة تقريره بشأن تأثر الفلاسفة الإغريق بالديانة الإبراهيمية فحيث نجد التاريخ يثبت أن نتيجة جهود أولئك الفلاسفة في مجتمعاتهم تشمل آثاراً بشأن بعض العلوم والفلسفة، وكذلك الاستمرار على عبادة الأوثان، علينا أن ندعن بأنهم لم يتعلموا من النبي إبراهيم شيئاً غير علم الفلسفة والوثنية، أو علينا الإقرار بأن فلاسفة الإغريق لم يحصلوا على شيء باسم التوحيد والديانة الإلهية، وأن جميع تعليماتهم وأفكارهم منبثقة عن الثقافة الإغريقية المشركة.

نتيجة الكلام —

ليس هناك من شك في أنّ الفلاسفة الإغريق لم يسعوا يوماً إلى الاحتكاك بالأنبياء أبداً. كما أن أرسطو وغيره من فلاسفة الإغريق لم يعبدوا الإله الواحد الذي دعا إليه الأنبياء، ولم يقم هؤلاء الفلاسفة بأيّ مسعى للدعوة إلى دين النبي إبراهيم أو غيره من الأنبياء ﷺ، ولم يكن للأنبياء أو أوصيائهم أيّ ارتباط بالفلاسفة أو

أفكارهم، ولم يقوموا بأيّ تأييدٍ لهم.

وفي الختام نقدّم بعض المصادر العلمية النافعة في عملية التحقيق، وتعريف القارئ بالثقافة والحضارة اليونانية القديمة، وذلك على النحو التالي:

- Michael H. Hart. The 100: A Ranking of the Most Influential Persons in History. 1978 (Revised Edition, 1992) P 105 to 109.

- Ronald H. Nash. Life's ultimate questions: an introduction to philosophy. Zondervan Publishing House. 1999.

- William Smith. Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology. (1870).

- Karl Kerényi. The Gods of the Greeks. Thames & Hudson. 1980.

- مشرق زمين كاهواره تمدن.

- يونان باستان، قيصر ومسيح، (ج ١ و ٢ و ٣).

- ويل ديورانت، تاريخ تمدن.

- ويل ديورانت، تاريخ فلسفه، ترجمه إلى الفارسية: زرياب خوئي.

- هنري لوكاس، تاريخ تمدن، ج ١.

- مقال أرسطو (Aristotle) لـ (Edward Grant)، على شبكة الإنترنت.

- المواقع الإلكترونية حول الآلهة الإغريقية أو (Greek Gods).

- دوره آثار إفلاطون، ترجمه إلى الفارسية: محمد حسن لطفي.

- دوره آثار أرسطو (ما بعد الطبيعة، أخلاق نيكوماخوس، السماع الطبيعي

الفيزيقي)، ترجمه إلى الفارسية: محمد حسن لطفي.

الهوامش

- (١) المراد هو سماحة الشيخ عبد الله جوادي الآملي.
- (٢) إن هذا الكلام حصيلة عدد من الجمل المتناثرة في مجموع كلماته الموجودة في المصادر المذكورة، فراجع.
- (٣) أحمد بهشتي، تاريخ ملل قديم آسيائي غربي (تاريخ الشعوب القديمة في آسيا الغربية): ٢٢١.
- (٤) أرسطو (من ٣٨٤ إلى ٣٢٢ ق.م). وإفلاطون (من ٤٢٧ إلى ٣٤٧ ق.م). وسقراط (من ٤٧٠ إلى ٣٩٩ ق.م).
- (٥) انظر: ويل ديورانت، تاريخ الحضارة، اليونان في عصورها القديمة: ١٩٧ - ٢١٧؛ علي أصغر حكمت، تاريخ أديان (تاريخ الأديان): ٨٣ - ٨٤.
- (٦) عقيدة سقراط بشأن وظائف الآلهة (إفلاطون، فايدروس، رقم: ٢٤٦)؛ كما كان أرسطو يعتقد بوجود خمسة وخمسين محرّكاً أولياً (أرسطو، ما بعد الطبيعة، رقم: آ، ١٠٧٤)؛ وكان إفلاطون يرى أن الشمس إلهة، وأن لها روحاً (القوانين، رقم: ٨٩٩)؛ وعبادة هذا الفيلسوف لهذه الآلهة والابتهاال لها (القوانين، رقم: ٨٩٣)، وما إلى ذلك.
- (٧) لمزيد من المعلومات بشأن عقائد الإغريق والرومان، انظر: مشرق زمين كاهواره تمدن (بلاد الشرق مهد الحضارة)؛ يونان باستان قيصر ومسيح (اليونان الإغريقية في عهد قيصر والسيد المسيح) ١ و ٢ و ٣؛ ويل ديورانت، تاريخ الحضارة.

متنوروا الفكر الديني

برزخ بين الإسلام والحداثة

. القسم الثالث .

الشيخ مسعود إمامي (*)

ترجمة: الشيخ علي محسن

تقديم وتلخيص —

هذه المقالة التي بين يدي القارئ الكريم جزء آخر من سلسلة مقالات أعدناها لعرض وتوضيح آراء بعض المتتورين والمثقفين الدينيين. ونهدف من خلال هذا العرض إلى أن يعاين القارئ حجم ومستوى تأثر هؤلاء بالفكر الحداثي، وتذبذبهم وترددهم بين الدين والحداثة. وقد ارتأينا أن نخصص هذا المقال للحديث عن آراء المتتورين والمثقفين الدينيين حول مسألة العلاقة بين الإنسان وبين الله تعالى في مجال الفقه والشريعة.

٢. علاقة الإنسان بالله في دائرة التشريع —

مقدمة —

تعدّ عقيدة الإنسان بالله ونظرته إليه واحدة من أكثر المعتقدات تأثيراً على فكر الإنسان وعمله. وإنّ طبيعة الرؤية والقراءة التي يحملها الإنسان تجاه خالق هذه

(*) باحث في الفقه الإسلامي والدراسات القانونية المعاصرة. له كتابات علمية متعدّدة.

الكون، وما يؤمن به حول شكل وحدود تصرف هذا الخالق في نظام هذا العالم، لجهة ما هو كائن أو ما ينبغي أن يكون، هي ما يحدد للإنسان شكل وطبيعة تصورات ومواقفه التي يتخذها ويبني عليها في مختلف مجالات الحياة. وبعتراف المثقفين وأرباب التنوير الفكري فإن نظرة الإنسان الحديث إلى الله شهدت تحولاً عميقاً وجذرياً عما كانت عليه النظرة إليه تعالى عند إنسان ما قبل الحداثة.

وقد أدى هذا التحول إلى إحداث تغييرات جذرية في الكثير من مجالات الحياة، الفردية منها والاجتماعية. وكان أكثر ما أصابته آثار هذا التحول هو فهم هذا الإنسان للدين؛ إذ هو أقرب ظواهر هذا العالم وأكثرها ارتباطاً بالله عز وجل. لكن هذه النظرة الجديدة لاقت معارضة وانتقاداً من بعض المتورين والمثقفين الدينيين في إيران، الذين وصفوها بأنها نظرة شركية، أو بأنها نظرية بعيدة ومباينة تماماً للنظرية المعرفية التقليدية التقليدية حول الله سبحانه. وفي بعض الأحيان، وتحت تأثير هذه النظرة نفسها، كان هؤلاء يسجلون ملاحظاتهم على بعض الأفكار الرائجة والتقليدية، وبخاصة حول حجم التأثير الذي تتركه تلك الأفكار على علم الفقه.

في الفقرات التالية من هذا المقال نعرض تقريراً موثقاً حول ارتباك هذا الجمع من المفكرين، وترددهم بين هاتين النظريتين.

أ. الاتجاه التجديدي والقانون الإلهي —

قدم عبد الكريم سروش نظريته الخاصة التي شرح من خلالها سير التحولات والتطورات التي مرت بها نظرية المعرفة الإلهية في بلاد الغرب. وبرأي سروش، إن الفكر الفلسفي الذي تشكل لدى المفكرين المسيحيين منذ القرن الثالث عشر فما بعده قد أسهم في توفير الأرضية المناسبة التي مهدت لبدء النهضة وظهورها. وكان متكلمو المسيحية في القرون الوسطى قد عكفوا على تدوين وتنقيح آرائهم الفلسفية التي أرادوا لها أن تصب في خدمة الهدف الذي رسموه

وحدّوه لأنفسهم، وهو بسط سلطة الله المطلقة على العالم. وكانت الاسميّة أو الاسمائيّة (Nominalism)^(١) إحدى النظريّات والمذاهب الفلسفيّة التي برزت لديهم. بحسب هذه النظريّة، ليس هناك من قانونٍ كليّ عامّ يمكن أن يكون مهيمناً على عالم الوجود بأسره، كما لا وجود أيضاً لأيّ مبدأ ضروريّ وحتميّ لا يمكن تجاوزه والإغضاء عنه. فليس في هذا العالم وجودٌ حقيقيّ إلاّ للموجودات الخاصّة والكائنات الفردية. ولأجل ذلك كان لله تعالى السلطة المطلقة على هذا العالم، بجميع ما فيه من كائناتٍ، من دون أن يكون هناك قانونٌ علميّ أو عقليّ يقف مانعاً في وجه بسط يده ونفوذه عليه، وحتّى القوانين الأخلاقيّة هي - عندهم - لا تغلّ يد الله، ولا تقيّد سلطته ونفوذه، بل فعله تعالى هو مبدأ كلّ الأخلاق والحقوق، فهو تعالى مبسوط اليد، وله سلطانٌ واسع على عالم الوجود، لا حدّ له ولا نهاية.

«ولكنّ مع اتّساع حدود السلطة الإلهيّة ثارت مقاومة البشر، وتزايد رفضهم لها. ومع تنامي موجة هذه المقاومة وهذا الرفض وجد البشر أنفسهم مضطّرين إلى إبراز وجودهم، والتأكيد عليه. وهذا هو المفهوم الذي يُشار إليه عادةً بعنوان (تأكيد الذات)^(٢). فقد نهض البشر وانتفضوا في وجه ذلك الإله المطلق العنان، المستبدّ برأيه، والذي يفعل ما يشاء وما يريد (إله الحدّ الأقصى، بتعبير كانت): لأنهم وجدوا أنّه لا يُبقي مساحةً لشخصيّة الإنسان وحرّيّته. وفي ضوء هذا شهدت هذه الحضارة حدوث أمرٍ لا نجد له مثيلاً في الحضارة الإسلاميّة...، وتحوّلت عائدةً من النهضة إلى الاتّجاه المعاكس لها تماماً. تمثّلت هذه العودة في وضع حدودٍ وقيودٍ لهذا العالم، حتّى أنّهم أحياناً جعلوا الله تعالى مقيّداً بالحدود والقوانين العلميّة، وبنحو خاصّ جعلوه ملزماً برعاية حرمة الإنسان. ومع ذلك، وبالرغم من أنّ اتّجاه الاسميّة الفلسفيّة بقي سائداً بالنسبة إلى عالم الطبيعة، بل واشتدّت حدّته (مع هيوم وديكارت...)، إلاّ أنّ هذا الاتّجاه تمّ تحجيمه ومحاربته بشدّة على صعيد حقوق الإنسان والعالم الإنسانيّ. مع العلم بأنّ حقوق الإنسان إذا كانت بمعنى أنّ الله يعترف للإنسان بحقوق معيّنة فهو معنى ثابت وموجود منذ القدم، بل أكّده الأديان، وحكمت عليه بالصحة؛ وأمّا إذا كانت بهذا المعنى المذكور، وهو أنّ للإنسان حقوقاً لا يمكن حتّى لله تعالى أن

ينقضها، فهو معنى ومفهوم جديد نسبياً»^(٣).

هذا الفكر الاسماني في اللاهوت المسيحي يشبه - وإلى حد بعيد - نظريات الأشاعرة وآراءهم^(٤) في كلا مجالَي: العقل النظري؛ والعقل العملي. حيث ذهب هؤلاء أيضاً إلى نفي الحسن والقبح العقليين، وأنكروا حاكمية نظام العلية على ظواهر الوجود، وفي زعمهم أنّ هذا الإنكار وذاك النفي من شأنهما أن يكرّسا مفهوم بسط سيطرة الله تعالى التامة وحاكميته المطلقة على نظامي التكوين والتشريع. غير أنّ الفكر الأشعري في العالم الإسلامي - وعلى خلاف اتجاه الفلسفة الاسمية في العالم الغربي - لم يُكْتَب له أن يهيئ الظروف والأسباب لولادة ثورة علمية باهرة، تُسفر عن ظهور عصر الحداثة والتجدد.

يرى سروش، بعد أن يشير إلى عدم التجانس هذا بين الفكرين والاتجاهين، أنّ جواب هذه المفارقة المستعصية يكمن في التالي:

«...أتبع أكثر المسلمين اتجاه الأشاعرة. وأمّا المعتزلة فقد كانوا، ولا يزالون، يشكّلون أقلية في المسلمين. ويمكن لنا أن نصف الأشاعرة بأنهم اسمانيون، بذلك المعنى الدقيق للاسمانية الذي نجده لدى المفكرين وعلماء اللاهوت المسيحيين. ومن هنا من المستغرب جداً أنّ هذه الاسمانية الأشعرية لم تترك من الأثر والنتيجة في صميم الحضارة الإسلامية ما تركته الاسمانية في قلب وصميم الحضارة الغربية. وهذا يستدعي متناً تدقيقاً وتحليلاً لهذه المفارقة، وأنّه لماذا نجح هذا الاتجاه في أن يترك أثراً في هذا المكان، ولم ينجح في أن يترك الأثر نفسه في مكان وموضع آخر؟! أنا شخصياً أعتقد أنّ غلبة الفلسفة وهيمنتها على علم الكلام، مضافاً إلى هيمنة علم الفقه على سائر شؤون الدين، له دخلٌ كبير في هذا الأمر. ففي العالم الغربي لم يكن الفقه مهيمناً، ولا كانت له اليد الطولى على سائر المعارف المسيحية، كما أنّ علم الكلام المسيحي استمرّ وتابع مسيرته بكلّ زخم وقوة. وأمّا عندنا فقد أخذ علم الكلام يفقد أهميته شيئاً فشيئاً، ليتماهى أكثر فأكثر مع الفلسفة، حتّى وصل إلى حدّ الذوبان فيها. إضافةً إلى أنّ هيمنة الفقه على سائر العلوم الإسلامية، وهو علم يرتبط بفكر التكليف وما على الإنسان من مسؤوليات، أدّت إلى تضيق الخناق على

الفكر المقابل، أعني فكر الحقوق الثابتة للإنسان^(٦).

خلاصة الكلام: إنَّ الفكر الحداثويَّ تحوَّل في مجال الأخلاق والقانون عن فلسفة الاسميَّة، بمعنى أنَّه جعل حدوداً لسلطة الله المطلقة على نظام التكليف والواجبات، مع أنَّه بقي على تلك الفلسفة في مجال الطبيعة والأمور التكوينيَّة (نظام الموجودات)^(٧). غير أنَّ هذا التحوُّل على الصعيد الأخلاقي والقانوني لا يُعدُّ دليلاً على أنَّ فلاسفة وعلماء عصر الحداثة التزموا في هذا المجال بأنَّ لله سلطةً مطلقةً وقدرة غير محدودة. كما أنَّ رجوع مفكِّري ما بعد الحداثة إلى تبني فلسفة الاسميَّة في مجال الحقوق، والتي أسفر عنها نفي وجود قوانين عامَّة وعالميَّة ترتبط بمسائل حقوق الإنسان^(٨)، لم يكن - دون شك - بمعنى التزامهم بثبوت قدرة الله المطلقة وغير في هذا المجال.

ما سعى إليه إنسان عصر الحداثة وعصر ما بعدها هو التقليل من دور الله تعالى في دائرة المقرَّرات الأخلاقيَّة والحقوقية؛ أمَّا إنسان عصر الحداثة فلا أقلَّ من أنَّه قام بوضع جملةٍ من المقرَّرات العامَّة التي ترتبط بحقوق الإنسان خارج الإطار الديني، وهو بذلك أعلن رفضه لمقرَّرات الدين وأحكامه؛ وأمَّا إنسان عصر ما بعد الحداثة فقد أعلن عدم قبوله لأيِّ قانونٍ تكون له صبغة الشموليَّة والعالميَّة، ليكون بذلك ممتنعاً عن الالتزام بحاكميَّة الدين وسلطته.

ب. نقد اللاهوت الحداثوي من منظار أهل التنوير الديني —

في معرض حديثه عن علاقة الإنسان بالله في بُعدي التشريع والأخلاق وجد سرور نفسه في حيرة وتردُّد كبيرين، أفضيا به إلى تغيير رأيه، وتبني وجهة نظرٍ مغايرة. وقد كانت آراؤه بالقياس إلى النظرية الرائجة في الكلام والفقهاء تتسم بالتأرجح إلى الإفراط تارةً، والتفريط أخرى. وكان الرجل في مؤلفاته الأولى يبدو كواحدٍ من متكلمي الأشاعرة، حيث كان يذهب إلى أنَّ جذور جميع الواجبات والقيم الأخلاقيَّة يمكن العثور عليها في أوامر الله تعالى ونواهيه، وكان يعتقد أنَّه ليس هناك موجودٌ سوى الله تعالى يمكن أن يكون مخولاً بإصدار الأوامر

والتكاليف، أو قادراً على إبداع القيم والمفاهيم. فالله تعالى وحده هو مَنْ إذا أمرنا بشيءٍ فذاك الذي أمرنا به هو ما يجب علينا القيام به، وما يجب علينا القيام به هو نفسه ذلك الذي أمرنا به: «إِنَّ كُلَّ قِيَمَةٍ أَخْلَاقِيَّةٍ هِيَ - فِي الْحَقِيقَةِ - تَمَثُّلٌ تَكْلِيفِيٌّ أَخْلَاقِيٌّ (يجب)، وكلُّ تَكْلِيفٍ أَخْلَاقِيٍّ فَهُوَ يَحْكِي طَلَباً مَعْيِناً صَادِراً مِنْ شَخْصٍ، وَقَدْ قَلْنَا مَرَاراً: إِنَّهُ لَيْسَ هُنَاكَ مِنْ مَوْجُودٍ يَثْبِتُ لَهُ بِمَجْرَدِ وُجُودِهِ الْحَقُّ فِي أَنْ يَطَالِبَ شَخْصاً بِشَيْءٍ، أَوْ أَنْ يَأْمُرَهُ بِشَيْءٍ، وَيُوجِبُ عَلَيْهِ شَيْئاً... فإِذَا أَيْ تَكْلِيفٍ أَخْلَاقِيٍّ يُمْكِنُ لِلإِنْسَانِ أَنْ يَبَادِرَ إِلَى طَرَحِ تَسْأُؤَاتِهِ، وَفِي مَقَابِلِ أَيْ طَلَبٍ يُوجَّهُ إِلَيْهِ يَسْتَطِيعُ الإِنْسَانُ أَنْ يَسْأَلَ ذَلِكَ الطَّالِبَ عَنْ سَبَبِ طَلْبِهِ مِنْهُ، وَعَنْ السَّبَبِ الَّذِي يَدْفَعُهُ إِلَى أَنْ يَفْعَلَ مَا يَطْلِبُهُ مِنْهُ.

..إِنَّ كُلَّ إِنْسَانٍ رَاشِدٍ تَمَرَّ عَلَيْهِ لِحِظَاتٍ قَلِيلَةٍ يَعُودُ فِيهَا إِلَى مَحَاكِمَةِ وَعِيهِ وَضْمِيرِهِ، وَيَسْأَلُ فِيهَا نَفْسَهُ: لِمَاذَا اخْتَارَ هَذَا الْوَاجِبَ وَلَمْ يَخْتَرْ ذَلِكَ؟ وَيَتَوَقَّعُ إِلَى الْبَحْثِ عَنِ الْوَاجِبِ وَالتَّكْلِيفِ الَّذِي يَحْمِلُ مَعَهُ دَلِيلَ مَشْرُوعِيَّتِهِ وَجَوَازِهِ، وَيَجْعَلُ مَنْ يَمْتَثِلُهُ وَيَطِيعُهُ فِي رَاحَةٍ وَمَأْمَنِ مِنْ أَنْ يَدْخُلَ فِي السُّؤَالِ عَنِ مَدَى شَرْعِيَّةِ هَذَا التَّكْلِيفِ وَاعْتِبَارِهِ، أَوْ عَنِ مَدَى صِلَاحِيَّةِ صَاحِبِ هَذَا التَّكْلِيفِ لِأَنْ يَكْلَفَ بِهِ... مَا نَبْحَثُ عَنْهُ هُوَ أَمْرٌ وَمَكْلَفٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ نَسْأَلَهُ عَنْ سَبَبِ أَمْرِهِ وَتَكْلِيفِهِ إِيَّانَا، أَمْرٌ وَجُودُهُ عَيْنِ طَلْبِهِ وَأَمْرِهِ، وَطَلْبُهُ عَيْنِ وَجُودِهِ، أَوْ فَقُلْ: إِرَادَتُهُ عَيْنِ ذَاتِهِ، وَعَلِمُهُ عَيْنِ إِرَادَتِهِ، نَبْحَثُ عَنِ أَمْرٍ وَطَالِبٍ يَكُونُ هُوَ الطَّالِبُ بِالذَّاتِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ بِالذَّاتِ فِي أَنْ مَعاً، عَنِ أَمْرٍ وَطَالِبٍ يُمْكِنُ لَنَا أَنْ نَسْأَلَ جَمِيعَ مَنْ سِوَاهُ عَنِ سَبَبِ وَمَشْرُوعِيَّةِ طَلْبِهِمْ، وَلَكِنْ لَا مَحَلَّ وَلَا مَجَالَ لِأَنْ نَسْأَلَهُ هُوَ عَنِ ذَلِكَ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾... هَذَا التَّسْلُسُ لَا بُدَّ لَهُ أَنْ يَقِفَ عِنْدَ حُدِّ وَنَهَايَةٍ، وَهَذِهِ السَّلْسَلَةُ مِنَ التَّكْلِيفِ وَالْأَمْرِ لَا بُدَّ لَهَا أَنْ تَكُونَ مُتَّصِلَةً بِالتَّكْلِيفِ الْأَوَّلِ وَالْأَسَاسِ. وَهُنَا تَحْدِيداً نَصَلَ إِلَى أَنَّهُ يَجِبُ أَنْ لَا يَكُونَ أَيْ تَكْلِيفٍ مِنْ أَيْ أَمْرٍ سِوَاهُ حَاكِمًا عَلَى أَمْرِهِ وَتَكْلِيفِهِ، كَمَا لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ هُنَاكَ خَصْمٌ أَوْ نَدٌّ يَنَازِعُهُ فِي مَا يَأْمُرُ بِهِ، (وَذَاكَ هُوَ خَسْرُوِي الَّذِي لَا يَفْعَلُ وَلَا يَقُولُ إِلَّا جَمِيلاً...). فَمَا يَأْمُرُ بِهِ هُوَ مَا يَجِبُ فَعْلُهُ، وَمَا يَجِبُ فَعْلُهُ هُوَ نَفْسُهُ مَا تَعَلَّقَ بِهِ أَمْرُهُ، أَيْ إِنَّهُ لَا يُمْكِنُ لَنَا أَنْ نَصْغِي إِلَى نِدَاءِ الْفِطْرَةِ،

ولا إلى نداء الوجدان، ولا إلى تكاليف الطبيعة، ولا إلى تكاليف التاريخ، ما لم يكن هناك فوقها تكاليف ونداءات أخرى حاکمة ومهيمنة عليها، وتكون هي التي تحركنا نحو الإصغاء إلى تلك النداءات، والامتثال لتلك التكاليف. ولولا ذلك لكانت كل تلك التكاليف والنداءات بمثابة ألحان وأصوات يسمعها الأعمى آتيةً من مكان بعيد... ولو أنه هو لم يُصدر أوامره لما كان هناك أمرٌ جدير بالاتباع والامتثال، ولو أنه لم يلبس لبوس الأمر لكانت شرعيةً كل أمرٍ آخر محلاً للتوقف والسؤال^(٨).

وفي كتابٍ آخر من كتبه يؤكد سروش على هذه الفكرة، وهي أنّ الأيديولوجيا تعني مجموعة الواجبات والأوامر التي تستمدّ من الله تعالى وحده، وهي لأجل ذلك تحمل الصبغة الإلزامية والأخلاقية. وإنّ الأفكار الأيديولوجية لا تكتسب مقبوليتها وحقانيتها وفقاً لمعيار الماضي والمستقبل، بل هي تعتمد في ذلك على المصدر الذي تتبع منه كلّ القيم، على خالق كلّ القيم والأخلاق، وهو الله عزّ وجلّ.

ثمّ يضيف سروش بعد ذلك: «إنّ القيمة التي تردّ إلينا من قبل الله عزّ وجلّ، ثمّ يطرأ عليها بعض التحوّلات بفعل التاريخ والاجتماع، تبقى في حيّز الإجراء والتطبيق ما دامت لا تتصادم مع الحقائق والوقائع، وما دامت قابلةً للتطبيق؛ وأمّا لو لم يكن تطبيقها ممكناً في ظروف وأوضاعٍ خاصّة فإنّها - عندئذٍ - تُحذف وتعتلّ. واليوم، لو كان هناك بين القيم الإلهية قيمة ترتبط بالماضي، ولكنها كانت صالحة للإجراء والتطبيق في عصرنا، فإنّها تبقى مورداً للقبول والاتباع، من دون أن يؤثّر قديمها سلباً على حقانيتها. كما أنّه لو كان هناك قيمة تتسجم مع عصرنا، ولكنها كانت تتنافى مع الأيديولوجيا الإلهية، فإنّها لا يمكن أن تكون مقبولةً من ناحيتنا. هذا هو ملاك الحقّ والباطل بنظرنا... بل حتّى لو فرضنا - مثلاً - أنّ تشكيل الأسرة يعود إلى عصر المجتمعات الذكورية، وأنّ فكرة حجاب المرأة مستوحاة من ثقافة وعقلية ذلك العصر، أو فرضنا أنّ الدعوة إلى تعفّف الرجل كانت تبتني على النظام الإقطاعي، أو أنّ مطلوبة الإنفاق والمالكية هي ممّا أورثنا إياه عصر البرجوازية، مع كلّ ذلك، وحتّى لو قبلنا هذه النظريات الهزيلة والواهية والتي لا تستند إلى أساسٍ صحيح، فإنّه - وبنظرنا - ما دامت هذه القيم قيماً إلهيةً تبقى قيماً لازمة الاحترام والاتباع، وهي لا

تسقط إلا في حالة واحدة، وهي فيما لو افترضنا أن أعمالها وورعايتها بات أمراً غير مقدور وغير عملي. كما نجزم أيضاً بأن هذه القيم ما دامت قيماً إلهية وسماوية، وما دام الله تعالى، وهو الشارع الحكيم، لا يمكن أن يكلف بغير المقدور، فهي - أبداً - لن تتحوّل إلى عبءٍ ثقيل على كاهل البشر، بل حتى لو فرض حصول ذلك استثنائياً، وفي موارد خاصّة (انطلاقاً من أنه يُحتمل في كلّ قانون طرؤ مثل هذه الموارد النادرة)، فإن حصول ذلك بالنسبة إلى الجميع أمرٌ غير ممكن أبداً^(٩).

يوجّه سروس انتقادات جادة إلى نظرة الإنسان الحديث إلى الله، ويعتبرها نظرة ممزوجة بالشرك، ويرى أنها لا تأتي إلا في سياق الفرار من العبودية للخالق سبحانه. وبرأي سروس، فإن التركيز على وجود الإنسان الحديث إنما نشأ في مقابل فكرة (الإله المهيمن على كلّ شيء)، وهو من إفرافات نزعة هذا الإنسان إلى الفرعة، والطبيعة الاستكبارية التي لديه: «هؤلاء يستبدلون وجه الشرك وعبادة الأصنام بوجه آخر، وأحياناً يكون هذا الوجه على قدر عالٍ من الظرافة والتجريدية... إن ما يحدث في عصرنا فعلاً ليس هو الإنكار لوجود الله، بل هو الإنكار لعبودية العباد. مع العلم بأن هذين الأمرين بينهما تلازمٌ وارتباط، وأينما ذهبنا في أحدهما فلا بدّ من الانتهاء إلى الآخر، غير أنه في كثيرٍ من الأحيان يتمّ التركيز على أحد الطرفين على حساب الطرف الآخر.

إذا أردنا أن نقسّم عصور الحياة العقلانية والكلامية عند البشر فبالإمكان أن نقسّمها إلى مرحلتين: فحتى أوائل قرون التنوير كانت أوروبا مجتمعاً دينياً، أي إنّها كانت قائمةً بشكلٍ مباشر على الحديث في مسألة وجود الخالق أو عدمه.

ثمّ في فترة لاحقة انتهى الحديث والبحث في هل يوجد إله لهذا الكون أو لا يوجد، أو أنه قلّ الاهتمام بهذا البحث، وصار بحثاً جانبيّاً، وطُرحت بدلاً منه مسألة أخرى تمّ التعامل معها بجديّة أكبر، وهي مسألة أن الإنسان هل يبقى إلى جانب الخالق أم لا؟ وتعبير أحد الفلاسفة الجدد: هل الجمع بين اللامتاهي والمنتاهي ممكن أم لا؟

لقد ذهب هذا الاتجاه بعيداً إلى حدّ الاعتقاد بأنه كلّما بالغنا في تعظيم الإله

وتكبيره كلّمًا - في المقابل - أوغلنا أكثر في تصغير الإنسان والتقليل من شأنه. وهذا يعني أنّ هناك ثمنًا لتلك العزّة والعظمة التي نُثبتها لله، وهو إذلال الإنسان واستصغار أمره، فيُقال للإنسان: إنّ عليك أن تتذلل لله وتمرّع وجهك في التراب في مقابله، وأن تتقبّل الذلّة والحقارة على نفسك، وتُسند جميع أوصاف الجمال والجلال والعظمة والعزّة إلى الله. وفي الواقع إنّ المسألة قد خرجت فعلاً من دائرة النفي والإثبات الفلسفيّ والكلاميّ، لتأخذ - بدلاً من ذلك - المنحى الإنسانيّ، وبات يُقال: إنّ الإنسان لا يمكن أن يُكتب له البقاء في جَنبِ إله كهذا، بل هو محكومٌ بالفناء والزوال. ومن هنا إذا أُريد للإنسان أن يستمرّ في إنسانيّته فإنّ عليه أن يضع جانباً كلّ حديثٍ عن الله ووجوده. وهذا - تحديداً - هو الموضوع الذي تتمحور حوله مدرسة الوجوديّة الإلحادية، والتي تصنّف في عداد المدارس الفلسفيّة المعاصرة، حيث تقوم هذه المدرسة على فكرة رئيسية وجوهريّة، تتمثّل في أنّه لا يمكن الجمع بين الله وبين الإنسان؛ فإمّا الله؛ وإمّا الإنسان، وبمجرّد أن نُؤمن بالله يجب علينا أن نلغي الإنسان، ونكفّ عن الإيمان به... وبرأي هؤلاء، نحن عندما نُثبت ذلك الإله الكبير والعظيم، مع تلك الدرجة الرفيعة من العلم والقدرة، فإنّنا بذلك لا نُبقي مكاناً يتّسع لأيّ موجودٍ سواه، وعلى الجميع أن يكونوا فداءً وتضحيةً له...

مع أنّ هذا - في الواقع - ليس سوى ضربٍ من ضروب الشرك، ونوعٍ من أنواعه؛ إذ إنّ القول بضرورة إفساح المزيد من المجال لتكريس إنسانيّة الإنسان ما هو في حقيقة الأمر إلاّ تعبيرٌ آخر عن الدعوة إلى إفساح المجال لتكريس ألوهيّة الإنسان، بدلاً من تكريس حالة العبوديّة فيه. والحال أنّه في جنب الله تعالى الباب ليس مفتوحاً إلاّ أمام العبوديّة، وهو موصدٌ تماماً أمام الألوهيّة. ومن هنا لو أنّ شخصاً كان مهووساً بوهم التألّيه لنفسه فإنّ عليه - لا محالة - أن يقوم بطرد إله الأديان جميعاً؛ ليتسنى له أن يحلّ بدلاً منه وفي مكانه. هذا هو جوهر القضية ولبّ محتواها»^(١٠).

وفي مواضع عدّة من كتابه (الحكمة والمعيشة) يسجّل سرّوش ملاحظاته حول النظرة المعرفيّة للإنسان الحداثويّ إلى الله عزّ وجلّ، ويعتبر فرار هذا الإنسان من القوانين الإلهيّة نتيجةً لوّلّه بذاته وبالأمّيات التي يصنعها، والتي تقوده إلى وضع الدين

وأحكامه وراء ظهره، وأتباع القوانين التي هي من صنع يده. وهو الأمر الذي يراه سرورس مظهراً آخر من مظاهر الشرك في العصر الحاضر^(١١).

وبرأي سرورس، إنَّ الإنسان المعاصر قد جعل من منتجاته الفكرية والروحية في مجالات الفنِّ والفلسفة... خليفةً وبدلاً عن الله، ورأى فيها المستند الذي يمكن له أن يتكئ ويعتمد عليه. والحال أنَّ جميع هذه الأمور هي - على حدِّ وصف القرآن الكريم - أوهن من بيت العنكبوت^(١٢). مثل هذا الإنسان يقف في مقابل الخلق والطبيعة؛ ليتبجَّح ويدَّعي لنفسه الألوهية، ولأنَّه لا يدعن بحاجته وافتقاره إلى الله عزَّ وجلَّ يرى لنفسه الألوهية على سائر الناس وموجودات عالم الطبيعة^(١٣).

ومنذ تلك الفترة فصاعداً تصاعدت في الغرب، وبشكلٍ جدِّي، حالة الإنكار لله سبحانه، وتحوَّل ذكر الله وعبادته في العلن إلى أمرٍ غير مرغوب به. وكان يتمُّ في الخفاء إطلاق الأوصاف المختصة بالله على بعض الموجودات الأخرى، بحيث لم يعد بالإمكان تحديد حال الشخص ومعرفة أنه هل يعبد الله أم يعبد الأوثان؟ حتَّى وإن كان ما يدَّعيه هو أنه لا يكثرث بشأن الله. وبحسب التعبير الديني فإنَّ الشرك عاد إلى الحياة من جديدٍ، ولكنَّ بشكلٍ ومظهر جديد ومختلف^(١٤).

إنَّ الأفكار والمدارس السياسية في عالمنا المعاصر هي أهمُّ المظاهر التي يتجلَّى فيها الشرك؛ ذلك أنَّ أكثر ما تنكره وترفضه هذه المدارس هو فكرة عبودية البشر بالنسبة إلى الله.

ومن هذه الجهة تبرز اليوم حاجة الإنسان المعاصر إلى التنبية والتذكير في مجال الرقيَّة والعبودية لله عزَّ وجلَّ أكثر من أيِّ وقتٍ آخر^(١٥).

لكنَّ عبد الكريم سرورس أخذ يبدل رأيه تدريجياً^(١٦)، حتَّى لنجدته ينتقل في آخر أعماله ومؤلفاته من متكلِّمٍ أشعريٍّ، ومتألِّهٍ ينتقد النظرة المعرفية الإلهية في عصر الحداثة والتجدُّد، إلى مفكِّرٍ يؤمن بأصالة الحداثة.

وهو - تبعاً للفكر الحداثوي - يضع الاسمانية جانباً، ويرفض إعمالها في مجال الحقوق والأخلاق، مؤكِّداً على أنَّ هناك قيماً ومبادئ إنسانية تتَّصف بأنها عامَّة وعالمية وشاملة، وهي - فوق ذلك - ممَّا دعتُ إليها الأديان السماوية أيضاً^(١٧). وهو لذلك

يسجّل انتقاداته على فكر ما بعد الحداثة، انطلاقاً من أنّ هذا الفكر لا يؤمن ولا يعترف بالقوانين العالمية لحقوق الإنسان، كما أنّه ينهج في جميع المجالات منهج النسبيّة، والذي بدوره - أي هذا المنهج - يُعدّ وليد فلسفة الاسمانيّة^(١٨).

ويرى سروش أنّ الإنسان؛ ولمجرّد كونه إنساناً، يتمتّع بسلسلة من الحقوق الأوليّة التي لا يمكن لأيّ قوّة مهما كانت، وتحت أيّ ذريعة، أن تجرّده منها أو تسلبها عنه^(١٩). بعد ذلك يتمادى سروش ويذهب بعيداً، ليقول: إنّه يعتبر النظام المدوّن في العالم الغربيّ حول حقوق الإنسان، والذي لا يتجاوز عمره عقوداً قليلة من الزمن، المصدّق الذي تنطبق عليه هذه المبادئ والقيم العالميّة، ويرى أنّ هذا النظام هو أهمّ وأثمن الاكتشافات التي توصل إليها العالم الغربيّ^(٢٠).

سروش، الذي كان في وقت سابق مُنكراً وجود أيّ نحو من أنحاء المبادئ والقيم العقليّة والذاتيّة في ما يرتبط بالمعايير الحقوقيّة والأخلاقيّة، يرى الآن أنّ الإنجازات العمليّة التي استطاع أن يحققها العقل العمليّ للبشر، والتي - كما صرّح سروش نفسه - كانت لآلاف السنين محطّ تأكيد واهتمام من قِبَل الأنبياء والمصلحين، ولم تكن في يومٍ من الأيام، وعلى طول التاريخ، غائبة عن روح الإنسان وطبيعته، يرى سروش أنّ هذه الإنجازات تبلورت في نظامٍ حقوقيّ فتيّ وُلد وأبصر النور خلال أجواء خاصّة كانت قد سادت في أوروبا عقب انتهاء الحربين العالميّتين الأولى والثانية، ثمّ وقبل أن ينتشر هذا النظام ويصير نظاماً عالمياً، خلال هذا العمر القصير، أثّرت عليه انتقادات واعتراضات من قِبَل مفكّري ما بعد الحداثة الغربيّين، وكذلك من قِبَل مفكّرين شرقيّين. عدم التجانس هذا بين قيم ومبادئ العقل العمليّ العالميّة والعبارة للتاريخ والنظام الغربيّ القائم حديثاً حول حقوق الإنسان يدفعه أحياناً إلى أن يعترف بأنّ الإنجازات التي حققها الإنسان المعاصر في مجال حقوق الإنسان ليست إلاّ كغيرها من العلوم والمعارف الإنسانيّة التي تقبل النقد، وثمة مجال لتجديد النظر فيها^(٢١).

وبنظر سروش، إنّ الفهم المعاصر للإنسان حول حقوق الإنسان الأوليّة يتعارض في مواضع كثيرة مع القراءة المتداولة في الفقه الإسلاميّ. فمثلاً: نشير إلى أنّ الفقه لا

يُثبت التساوي بين حقوق الرجل وحقوق المرأة، بين حقوق المسلمين وحقوق غير المسلمين، بين حقوق الموالى وحقوق العبيد. وفي هذه الموارد المتعارضة لا بُدَّ أن يكون فهم الإنسان لحقوقه الأوليّة والأساسيّة مقدّمًا على الفهم الفقهيّ المستوحى من داخل الدين. وبعبارةٍ أخرى: يجب على علماء الدين والمتخصّصين به أن يجعلوا فهمهم للمقرّرات الدينيّة الداخليّة مطابقاً للأفكار من خارج الدين، وأن يقدّموا قراءةً للدين تكون متناسبةً ومنسجمةً مع فهم الإنسان المعاصر لحقوق الإنسان^(٢٣).

وفي خاتمة مقالٍ له بعنوان: (حقوق الإنسان وتكاليف الدين... تفاهم أو تراحم؟)، ينتهي سروش إلى الاستنتاج التالي: «...إذا تعارضت التكاليف أو الحقوق الدينيّة الداخليّة مع الحقوق والتكاليف من خارج الدين فالمقدّم هو الحقوق والتكاليف الخارجيّة. هذا الحكم الكلّي لا شكّ في أنّه من الناحية العمليّة يواجه تعقيداتٍ ومشاكل. لكنّ (تقديم الحقوق الدينيّة الداخليّة على الحقوق الخارجة عن الدين) ليس هو الطّريق إلى حلّ وتخطّي هذه المشاكل.

وهذا لا يعني أنّ المشكلة تكمن في الدين نفسه، وإنّما هي تكمن في قراءاتنا نحن للدين عند بروز الموارد المتعارضة والمتباينة»^(٢٤).

كان سروش في مؤلّفاته الأولى لا يرضى حتّى بتلك الفكرة الرائجة في علم الكلام عند الشيعة، في باب حسن الأفعال وقبحها عقلاً^(٢٥)، بل كان يتحدّث بلسان عالمٍ اسمانيّ أو أشعريّ، فيرى أنّ لجميع القيم والواجبات الأخلاقيّة جذوراً في تكاليف الله تعالى وأحكامه، ويتحدّث عن إلحاد الإنسان الجديد المتمثّل في تهريبه من القوانين الإلهيّة، وعدم التزامه إلاّ بالقوانين التي هي من وضعه^(٢٥)، أو إله - أي سروش - كان عند بروز أيّ شكلٍ من أشكال التعارض بين أحكام الدين وبين القيم الإنسانيّة المعاصرة ينحاز إلى صفّ الأحكام الدينيّة والإلهيّة^(٢٦)، حاله في ذلك حال أيّ عالمٍ عاقل يعيش حالة الخوف والخشية من الله.

لكنّه، وبعد فترةٍ من الحيرة والارتباك في البحث المثير للجدل حول حسن الأفعال وقبحها^(٢٧)، وجّه فكره وقلبه نحو إنجازات الغرب الحديثة في مجال حقوق الإنسان. وفي هذا السياق يعتمد سروش نظريّة الشيعة في باب الحُسْن والقبح العقليّين

كوسيلةٍ لتدعيم وبناء فرضيته الخاصة، ثمّ يذهب بعيداً إلى حدّ الرفض التامّ لما كان هو نفسه يتبنّاه في السابق، من إضفاء الحرمة والقدسيّة على الأحكام الإلهية في مقام تعارضها مع الأفكار العصريّة، وبات في حال حصول تزاخم بين تعاليم الدين وقيم الإنسان الحديث يقف في صفّ الحداثة وقيمها. ثمّ رأينا يوجّه قراءته للفقهاء والدين، ويكيّفها بحيث تصبح منسجمةً ومتلائمةً مع أفكار الإنسان الحديث واحتياجاته. وبهذا، وبعد أن عبر سرّوش ضفّة النهر المؤدّية إلى الحداثة، تحوّل إلى ما يشبه الوكيل والمدافع عنها.

ما نراه في أدبيّات الرجل، من كلماتٍ ألقاها، أو كتاباتٍ دوّنها، إنّما يعكس حقيقة فكره المصطبغ بلون الحداثة. فمثلاً: كان سرّوش قد أطلق على الإله الذي تتجاوز صلاحياته الحقوق والأخلاق، والذي بدأت محاربتة في عصر الحداثة، أطلق عليه اسم (الإله المبسوط اليد)، أو (الإله المهيمن والمستبد)^(٢٨)، ثمّ أخذ بعد ذلك يعترض على عبادة إله كهذا: «الإله المهيمن هو إله فوق القانون، وفوق الأخلاق. والمنطق الذي يحكم سلوكه من شأنه أن يسري شيئاً فشيئاً إلى المنطق الذي يحكم سلوك عباده وتصرفاتهم. أولئك الحكّام الذين يرون لأنفسهم شأناً كهذا الشأن، ويعدون أنفسهم ظلّ الله في الأرض، أولئك ليس لهم سوى هذا الإله المهيمن. وعلى هذا الأساس هم بشكلٍ طبيعيّ، ودون أيّ تكلف، يسيرون على خطى ذلك النهج الاستبدادي»^(٢٩).

وفي معرض حديثه عن علاقة الإنسان بالله ضمن إطار الدين لا يركّز محمّد مجتهد شبستري كثيراً على الجوانب التشريعيّة، بل أحياناً يُسقطها تماماً من اعتباره، ويحاول أن يقدم فهماً وقراءةً لله، بحيث لا يكون هناك أيّ تزاخمٍ بينه وبين الثقافة والحضارة التي وضعها البشر انطلاقاً من حاجاتهم الطبيعيّة الخاصة. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الإله الذي يشير إليه شبستري هو إله لا يتدخّل في العلاقات بين البشر، كما أنّ الأديان ليس لها دور إلّا في إضفاء المعنى والروح على حياة البشر، وتخليصهم من العبئيّة والوحدة والفراغ، من دون أن تتدخّل أصلاً بالعلاقات الحقوقيّة التي ترتبط بشؤون حياتهم ومعيشتهم: «...هناك تفسير آخر للإسلام، وهو أنّ الله الذي أبدع

الكون والإنسان وخلقهما يقبل هذا الإنسان، كما يقبل الحضارة التي يصنعها؛ ذلك أنه إنَّما خلق الإنسان بحيث يستطيع أن يحلّ المشاكل التي تواجهه في حياته من خلال ما أعطاه إياه من إحساساتٍ وعقلٍ ومنطقٍ...

وما بعثة الأنبياء أو الكتاب والسنة إلاّ لأجل أن لا يغفل الإنسان عن هذا المعنى، ولا ينسى أصله وربّه، ولا يُصاب بحالةٍ من الفراغ والعبثية...، أي إنّ النظرة إلى الله لا ينبغي أن تتعامل معه بوصفه ذلك العامل الذي يضبط الإنسان، وينظّم العلاقات الإنسانية فيما بين البشر، أو حتّى في بعض الأحيان يضع الإنسان تحت الضغط والاختبار. وإنّ ذكر الله إنّما يهدف إلى إيجاد تلك الحالة المعنوية، وحفظ القيم والمبادئ التي تتبع من تلك الحالة المعنوية. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ رغبات الإنسان واحتياجاته، والحضارة التي يؤسّسها، كلّ ذلك يصبح أمراً مشروعاً ومقبولاً، والدين أبداً لا يمكن أن يبدو بوصفه ذلك العامل أو الرادع الذي يريد أن يضع حدوداً لاحتياجات الإنسان الطبيعية، أو أن يضع هذا الاحتياجات تحت الضغط والاختبار. إنّ كلّ الأمور والأشياء التي تعكسها ثقافة الإنسان وحضارته هي من قبيل: الحاجات الواقعية لدى الإنسان، ويجب أن يُفسح لها المجال للبروز والظهور...^(٣٠).

وفي معرض توضيحه أو إثباته لنظريته هذه يعمد شبستري إلى تقديم صورةٍ أخرى للدين والإسلام تقع في الطرف المقابل ممّا يقدمه هو، وذلك انطلاقاً من أنّ النظرية المشهورة حول موقعية الدين ودوره تنظر إلى الدين بوصفه هو المقنن والمشرّع في كافة المجالات الإنسانية الحقوقية والفردية والعامّة. فزعم شبستري أنّه لو استطاع أن يبطل هذه النظرية وينفيها ويستبعدّها فإنّ هذا النفي والإبطال سيفضي - بالضرورة - إلى إثبات نظريته الخاصّة. مع العلم أنّه - وبعد الفراغ عن صحّة هذه النظرية المشهورة أو بطلانها، أو التوضيحات العديدة التي تُذكر لها - يمكن أن يُفرض وجود تصوير آخر أو تصويرات أخرى وسطية، تكون هذه التصويرات - بدورها - بعيدةً حتّى عن النظرية التي نادى بها شبستري. في مثل هذه الفروض والتصويرات يمكن أن يُقال - استناداً إلى ما يفهم من الكتاب والسنة -: إنّ الله تعالى قد تدخّل في بعض العلاقات الحقوقية بين البشر، فشرّع بعض القوانين التي جاءت في سياق مراعاة مصالح العباد،

واختبار عبوديتهم، تاركاً إلى البشر أنفسهم مهمة تنظيم القوانين والمقررات في قسم آخر من العلاقات فيما بينهم.

ويبدو أنّ النظرية أو النظريات الوسطية هي أقرب إلى الواقع من النظريات الفقهية التي كانت رائجة على طول التاريخ. كما يبدو أيضاً أنّ اعتبار قسم كبير من العلاقات الحقوقية بين البشر داخله في دائرة المباحات، أو ما يُسمى بـ (منطقة الفراغ)، هو تصوير أكثر اعتدالاً وأكثر واقعية من الأفكار والآراء الفقهية المتداولة. يسعى شبستري، وفي معرض تقديمه فهماً وتصوراً عن الله عزّ وجلّ يكون مقبولاً من قبل الإنسان الحداثويّ، إلى تخلية هذه الصورة وتجريدها من أيّ شكل من أشكال العنف والخوف. لكنّه يتجاهل قسماً معتداً به من الخطابات الإلهية الواردة في القرآن الكريم وفي السنّة، والتي تلتقي في اتجاه واحد مع هذا التصوير الذي ذكرناه. ويذهب إلى حدّ أن يعتبر الدين بمثابة موسيقى هادئة تخلو من كلّ أشكال العنف والخشونة والفرس والصلابة: «...هذا الخطاب^(٣١) هو خطاب الله تعالى للإنسان. هذا الخطاب يجب أن ينبعث عطره من أعماق روح صاحبه؛ ليتسنى له أن يصل إلى أعماق أرواح المخاطبين وقلوبهم، ويحوّلهم إلى أشخاص إلهيين. رأس المال الوحيد الذي يمتلكه هذا الخطاب، ويجعله خطاباً نافذاً ومؤثراً، هو ما فيه من جاذبية تأسر القلوب. ومع أنّ هذا الخطاب يعتمد أحياناً في مقام التعبير أداة الأمر والنهي، إلاّ أنّه ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار أنّ هذه الأداة شبيهة إلى حدّ بعيد بأداة موسيقية تبعث الهدوء والراحة المعنوية في النفوس، ولا يوجد فيها مكان لأيّ شكل من أشكال العنف والخشونة والفرس والصلابة»^(٣٢).

ومن الواضح أنّ هذا النحو من التفسيرات للدين، بالإضافة إلى كونها تستند على فهم أصحابها للنصوص الدينية، فهي تقوم أيضاً على أساس الفرضيات المسبقة، والأمنيات المرتقبة التي لديهم، والتي تنشأ من رغباتهم، أو من رغبات الإنسان الحداثويّ. ومن هنا يبدو أنّ أمثال هؤلاء المُفسّرين لا يعيشون أيّ قلق من أن يكون هناك تناقض أو تنافر واضح بين التفسيرات التي يذهبون إليها وبين تلك المقاطع من النصوص الدينية التي تعكس حقيقة الخطاب الإلهي، كما أنّهم لا يشعرون بالحاجة

أيضاً إلى أن تكون تفسيراتهم هذه مستندةً إلى القرآن الكريم والسنة المطهرة، كما نرى ذلك بشكلٍ جليٍّ في كلام شبستري، الذي نراه في مثل هذه المباحث يتعد تماماً عن الرجوع إلى القرآن والروايات، بل ويتجنّب الجواب عن موارد الخلاف التي تبرز بين ادّعاءاته وبين الكتاب والسنة.

ج. أهل التنوير الديني ونقد المعارف الإلهية التي مجورها الفقه —

التفت المتورون والمثقفون الدينيون، خلال بحثهم حول النواقص والمشكلات التي تعترى علم الفقه، - وفقاً لكثيرٍ من المفكرين السابقين - إلى نقاطٍ عدّة جديرة بالعناية والاهتمام. وقد أكّد هؤلاء على هذا الأمر المهمّ، وهو أنّ الفقه إذا كان بمعنى مجموعة الأحكام والمقرّرات الظاهرية حول الأعمال والمناسك، العبادية منها وغير العبادية، والتي وصلتنا - في الغالب - عن طريق النصوص الدينية المقدّسة، فللّفه إذن دورٌ أساسيٌّ وجوهريٌّ في ما يرتبط بالعلاقات الدينية بين أهل الإيمان وبين الله سبحانه من جهة، وفي ما بين أفراد المسلمين أنفسهم من جهةٍ أخرى. وهكذا انصرف هؤلاء عن الاهتمام بسائر أبعاد الدين العميقة المضمون والمحتوى، وقصروا الحياة الدينية على ما له علاقة بالروابط والعلاقات الحقوقية والقانونية الجافة، ما من شأنه أن يتسبّب في انحطاط رتبة الدين ودوره في الحياة المعنوية للفرد والمجتمع، ووقوفه عند حدّ التدين الصوريّ والقشريّ: «عندما يفصل الدين عن التجربة والحالة المعنوية الدينية، وينحصر بيان الأمر والنهي الإلهيين في هيئة أنحاء للسلوك والتصرّف، وتتقطع علاقة الإطاعة لله عن الهمّ الدينيّ الذي يحمله الإنسان المسلم وعن غايته القصوى، فعندئذٍ يصبح هذا العلم - كما يعبر الغزالي - علماً دنيوياً محضاً، وعندئذٍ يصبح موضع انتقادٍ من قبل العرفاء»^(٣٢).

«الفقه هو قالب الدين وقشرته الخارجية، ولا نظر له إلا إلى الآداب التقليدية والظاهرية. ففي الفقه يبدو الله عزّ وجلّ على هيئة مولىٍ وآمرٍ لا يخاطب الإنسان إلاّ بلغة الثواب والعقاب والأمر والنهي. وأمّا الحبّ والعشق والأنس، بل وحتى الأخلاق، فليس في الفقه منها عينٌ ولا أثر. نحن هنا لا نقول: إنّ الفقه سيئٌ، وإنّما نقول: إنّ

التوقّف عند هذا الحدّ هو الأمر السيئ، بل يجب المضيّ قدماً وتجاوز هذا الحدّ. فذلك الإله الذي يحكي لنا عنه العرفاء هو إله قابل لأن نحبه ونعشقه... فهذان وجهان لله سبحانه، ويجب علينا أن ننظر إلى كلا الوجهين. وأمّا تلك النزعة القشريّة التي تحصر اهتمامها بالفقه فهي أحياناً مؤذية ومضرة لقلب الإنسان، بل ومعادية له. وأمّا المداراة والمحبة، اللتان هما من خصائص التدين الحقيقيّ، فيجب البحث عنهما في داخل العرفان، وفي باطن الدين، لا في قشره، ولا سيّما إذا كان هذا القشر منفصلاً عن اللبّ والجوهر^(٣٤).

إنّ أهمّ آفات التدين القشريّ تتمثّل في تحوّل علاقة الإنسان بالله إلى علاقة جافة تسلبه هويّته الحقيقيّة، وتحوّله إلى مجرد مولى وأمر: «الدين كما يقدمه لنا الفقه أمر تقوى فيه صبغة التقليد والتعبّد^(٣٥)، ويتحوّل العمل فيه إلى أمر بلا روح، ويطلب فيه الاكتفاء بالظواهر، ليصبح في النهاية - بتعبير هيغل - ضرباً من القانونيّة المحضه^(٣٦)، الأمر الذي من شأنه أن يدخله في عزلة قاتمة^(٣٧). وهذا يعني أنّه أيضاً يبعد الإنسان عن واقعه، ويؤكد على تلك العلاقة المسوخة التي تجرّده من هويّته الحقيقيّة، وتحصر علاقته بالله في إطار علاقة العبد بسيّده فحسب. وأمّا التصوّف فهو نوع من الحبّ والعشق، الذي كان له - على الأقلّ - هذه البركة العظيمة، وهي أنّه يمنح الدين ذلك الوجه العاشق والمحّب، ويصوّر الله تعالى بصورة المعشوق القريب من القلوب. بينما الدين في الرؤية الفقهيّة يخلو تماماً من هذه الإيجابيّة، ولا يبقى منه سوى ذلك التدين الجافّ والصارم والمخيف، الذي يدعو إلى إله مقطب الوجه دائماً، ولا يتّصف إلاّ بصفة المولى المستعلي والأمر^(٣٨).

هذا النحو من التدين يُطلق عليه سرّوش اسم (التدين الذي يفكر في العيش)، ويضعه إلى جانب (التدين الذي يفكر في المعرفة)، و(التدين الذي يفكر في التجربة)، ويعدّه ثالث وأخسّ أقسام الفكر الدينيّ الثلاثة الموجودة عند الناس. وأكثر ما يتجلّى هذا النوع من التدين في الأعمال الظاهريّة. هذا الصنف من المتديّنين يقيسون التدين عند الأفراد بمقياس عملهم بالأداب والرسوم الدينيّة، ويقولون: كلّما كان الإنسان من أهل العمل أكثر كلّما كان أكثر تديّناً، وكلّما كانت أعماله -

في الظاهر - أكثر وأكبر حجماً كلما كان تدينه أشدّ وأكبر^(٣٩). كما أنّ الله في هذا النحو من التدين مختلفٌ عن الله في القسمين الآخرين: «في هذا التدين الذي يفكر في العيش يظهر الله - في الغالب - بمظهر المقتن الصارم الذي يتشدّد في قوانينه ومقرّراته، ولا يتساهل أبداً في ما علّمه للناس من الحلال والحرام والأوامر والنواهي. وفي بعض الأحيان، وبفعل الإفراط الذي يعيشه هؤلاء، يُظهرون الله بمظهر المتشدّد الذي يفتش هنا وهناك عن ذريعةٍ يُدخل الناس بسببها نيران جهنّم، بدلاً من أن يوفر لهم الذرائع والأسباب التي توصلهم إلى الجنّة»^(٤٠).

«...الله تعالى عند هؤلاء ليس إلهاً لطيفاً، ولا غامضاً، بل هو مشرّع ومقتن، هو ذلك السلطان الجبار، والحاكم الأمر المتشدّد والقويّ وذو البأس الشديد، والذي حاله حال رجلٍ وقف يحمل سوطه في يده منتظراً أن تزلّ قدم شخصٍ ما ليأخذ منه حقه بيده»^(٤١).

من جهته يبرز مصطفى مَلَكِيَان قلقه وهواجسه إزاء ذلك أيضاً. ويرى أنّ التدين الذي لا يعتمد على الأخلاق والعشق الإلهي من شأنه أن يتسبّب بتحويل علاقة الإنسان بالله إلى علاقة جافة تقتصر على حدود علاقة العبد بمولاه. وفي هذا النحو من التدين لا يكتفون بتجاه الله تعالى سوى مشاعر الخوف والخشية، تماماً كحال العبيد الذين يهابون سيدهم ويخافون منه. وأنداك عندما يطيعونه في ما أمر به فهم يضعون أنفسهم في منزلة الدائن له، فيمنون عليه بأنهم أطاعوه، مع أنّهم لو كانوا عشاقاً لذاته حقاً لأطاعوه عشقاً وحباً له، لا لشيءٍ آخر، وعندئذ هم لن يقتصروا على ترك المنّة عليه في إطاعتهم لأوامره فحسب، بل إنهم سيكونون في مقام الساعين لنيل شكره وامتنانه.

ويؤكد مَلَكِيَان على أنّ علم الفقه ينبغي أن يكون في إطار استخدام الأخلاق. وبعبارةٍ أخرى: ينبغي أن تكون الواجبات والمحرمات الظاهرية والجارية بمثابة المقدّمة التي تمهّد لحصول التحوّلات الداخلية والجانبية لدى البشر، وبلوغهم - بالتالي - مرحلة الرشد والكمال وسمو الأخلاق ورفعها. ومن هنا فإنّ الفقه الذي لا ينحو هذا المنحى، ولا يسير في هذا الاتجاه، يتدنّى ويهبط إلى درجة أن يكون مجرد نظام

حقوقيّ، لا أكثر من ذلك^(٤٣).

«ما نريده في علم الأخلاق هو أن نحصل على إنسانٍ أكمل، لا مجرد أن يكون عمل الإنسان مطابقاً للموازن الفقهيّة. ألا يمكن أن يكون هناك شخصٌ عمل طيلة عمره طبق الموازن الفقهيّة، ولكنّه - مع ذلك - يُحشّر في جهنّم وفي أسفل دركٍ من الجحيم؟! ألا يمكن أن يكون هناك شخصٌ ظلّ طيلة عمره مرئياً في صلاته وفي دفعه الخمس والزكاة... فهو لذلك لا ينتفع من عباداته هذه بشيء؟! وقد حدثتكم مراراً عن ذلك الشخص الذي يدهس المصلّين ويؤذيهم ويدفعهم في هذا الاتجاه أو في ذلك؛ لمجرد أن يبلغ الصفّ الأوّل، وقلت لكم: إنّ هذا شخصٌ قد ضحى - في حقيقة الأمر - بالأخلاق لصالح الفقه. وكذلك الذي يقول - كما مثّل به أحد عرفاء الغرب -: انتوني بكتاب الدعاء هذا لأدعو الله به، فهو قد نطق - في الحقيقة - بجملة متناقضة ومتهافتة. نحن هنا لا علاقة لنا بتلك الأساليب الفارغة التي قد تُطبّق هنا أو هناك؛ لتحويل حياتنا في الظاهر إلى حياةٍ صحيحة بحسب الموازن الفقهيّة، بل كلّ ما يعيننا هو أن نكون عندما نرحل من هذه الدنيا أكمل وأفضل ممّا كنّا عليه حين مجيئنا إليها. نعم، إنّ تطبيق حياتنا على الموازن الفقهيّة هو شرطٌ ضروريّ لبلوغ أعلى مراتب الكمال، لكنّه ليس كافياً وحده لبلوغ ذلك... إنّه لا ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى الحالة المعنويّة التي تحصل عادةً من عبادة التجار؛ إذ إنّ من يكتفي بذلك لا يمكنه أن يصل إلى مقامٍ معنويّ أرفع من ذلك المقام الذي تعطيه إياه الرسائل العمليّة في الفقه»^(٤٣).

وفي الواقع إنّ أهل التتوير الدينيّ، من خلال دراستهم وتحليلهم لظاهرة التدنّي القشريّ والظاهريّ، وتمييزهم له عن سائر أصناف التدنّي، قد ساروا في الحقيقة في اتجاه بلورة الإشكالات والهواجس التي أثارها العديد من العرفاء والمصلحين والمتتورين في الماضي، كما في وقتنا الحاضر أيضاً.

ويحقّ نقول: إنّ الفقه ليس هو الدين بتمامه، بل هو بُعدٌ من أبعاد الدين، وزاويةٌ من زواياه، وبالتالي فهو لا يختصر الحياة الدينيّة بأسرها، وإنّ كان جزءاً منها. بل إنّ الفقه - في واقع الأمر - أقلّ عمقاً وأهميّةً إذا ما أخذ بالقياس إلى بعض الجوانب والأبعاد

الأخرى في الدين. ومن هنا فإن إبراز هذا البُعد من الدين، وتسليط الضوء عليه، على حساب سائر الأبعاد والجوانب العميقة الأخرى في الدين، بحيث يتم إلغاء هذه الأبعاد أو تعطيلها، يشكّل بلاءً من شأنه أن يقود المجتمع الديني نحو أن يصاب بأفاتٍ عدّة، كالتعصّب والتصنّع والحمافة والقشريّة والبعد عن الجانب المعنويّ.

والذي نستنتجه من كثيرٍ من كلمات المتتورّين والمثقفين الدينيين هو أنّهم - في الجملة - لا يُنكرون مكانة الفقه ودوره، وإنّما تتبع حالة القلق التي يعيشونها من تجاهل سائر الأبعاد الدينيّة وتهميشها. ولذا يشدّدون على أنّ الفقه وإن كان أمراً مطلوباً إلاّ أنّه لا يصحّ التوقّف عنده^(٤٤). وأمّا التديّن الذي يثير كلّ هذه المشكلات فهو - برأيهم - عبارة عن تصوّرٍ ما عن الدين، يدعو إلى العمل مجرداً عن روحه ومحتواه، ويكتفي بطلب ظواهر الأمور^(٤٥). ويرى هؤلاء أنّ الحياة على ضوء الموازين الفقهية وإن كانت شرطاً من شروط التديّن الحقيقيّ، إلاّ أنّها بمجردّها ليست شرطاً كافياً^(٤٦).

نجد في بعض الأحيان أنّ لحن كلام بعض المتتورّين في هذا الخصوص - كما هو واضح من بعض ما نقلناه عنه آنفاً في هذا المقال - يميل نحو المبالغة والإفراط، حيث يُقال - مثلاً -: إنّ وجود الفقه في المجتمع وإن كان هاماً وضرورياً، إلاّ أنّه في الوقت نفسه يحدّ من حالة العشق والتجربة الدينيّة^(٤٧). بل يُقال أيضاً: إنّ السبيل إلى تكثيف التجارب الدينيّة وتعميقها ينسجم أكثر مع التراخي والتكاسل في امتثال المقرّرات والتكاليف الإلهية!

ولكنّ بصرف النظر عن هذه العبارات القاسية واللاذعة، وبشيءٍ من النظرة التفاضليّة والصفح العلميّ، يمكن لنا أن نعثر لهؤلاء على محملٍ مناسب، فنقول: إنّ آراء هؤلاء وأفكارهم تتحدّر بالفقه إلى مستوى علمٍ تدور أبحاثه حول الحقوق العرفية التي لا يزيد دورها على تنظيم شؤون الإنسان في حياته الماديّة^(٤٨). وفي رأيهم أنّ الفقه هو صنف من العلوم الشرعيّة لا نظر له إلاّ إلى المصالح والمنافع الدنيويّة، ولا يهدف إلاّ إلى حلّ الصراعات التي ترتبط بالعلاقات الاجتماعيّة بين البشر^(٤٩). وعلى هذا الأساس، لو افترضنا أنّ الناس استطاعوا أن يعيشوا حياةً ملؤها السلام والقناعة والعدالة،

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

وأخمدوا كلَّ نيران العداوة والبغضاء فيما بينهم، لن تبقى إذن حاجةٌ لديهم إلى الفقه والفقهاء^(٥١). ويمكن القول: إنَّ الفقه هو مجرد علمٍ دنيويٍّ، وما دام الإنسان بمفرده فإنه يستغني عنه، ولا يحتاج إليه^(٥١).

هذه العبارات التي تحكي جوانب من الفكر النظريِّ الفقهيِّ عند الغزالي، حسب ما يرويه سرروش عنه، وقعت موقع التأييد والمدح من قبل سرروش، وهو ما حدا به إلى أن يأخذ على عاتقه مهمة الدفاع عن الغزالي في وجه منتقديه، كالفيض الكاشاني. وفي المحاكمة بين الغزالي وبين الفيض يُعطي سرروش الحقَّ للغزالي، ويعتبر أنَّ النظريةَ الفقهيَّةَ لدى الغزالي أكثر دقَّةً وعمقاً من النظريةَ الفقهيَّةَ لدى الفيض^(٥٢). ونراه يكتب في الدفاع عن فكر الغزالي: «إنَّ الشريعة التي تبرز غالباً في الفقه تمثل دين العوامِّ، وهي تهدف - بالدرجة الأولى - إلى تأمين السعادة والسكون والاستقرار في حياتهم الدنيويَّة. لكنَّ مثل هذا السكون والاستقرار النفسيَّ يمكن للناس في شؤون حياتهم أن يحصلوا عليه في الأديان الأخرى من خلال الفقه المختصَّ بتلك الأديان، وفي المجتمعات غير الدينيَّة أيضاً من خلال القوانين البشريَّة والوضعيَّة»^(٥٣).

لكنَّ النقطة التي غفل عنها سرروش، وكانت غفلته عنها هي السبب في صيرورة الفقه - بنظره - علماً مساوياً لعلم الحقوق، والذي هو من العلوم البشريَّة والعُرْفِيَّة، هي تجاهل الصلة والعلاقة التبعديَّة والإلهيَّة الكامنة في علم الفقه، وهو ما أدَّى إلى أن يلوح علم الحقوق بوجهه الجافِّ والمقطَّب من ثنايا علم الفقه، وإلى عدم الالتفات إلى أهمِّ المميزات التي يتَّسم بها علم الفقه.

علم الحقوق هو علمٌ من وضع البشر، والتقيُّد بما فيه لا يُنتج سوى تنظيم العلاقات الاجتماعيَّة بين البشر؛ وأمَّا علم الفقه فهو عبارة عن التعاليم والأحكام الإلهيَّة التي ينتج عن الالتزام بها - علاوةً على المصالح والمنافع الدنيويَّة - تحكيم وتمتين علاقة العبوديَّة بين الإنسان وربِّه.

إنَّ جوهر الدين يتمثَّل في الالتزام والتسليم المطلق لله تعالى في جميع المستويات والأبعاد التي ترتبط بوجود الإنسان، ويمثَّل الفقه جانب الشريعة التي تدعو إلى الالتزام

والعبودية على مستوى جوارح بدن الإنسان وأعضائه الظاهرية. وهي النتيجة التي لا يمكن ولا يُتَظَر حصولها أبداً من مثل علم الحقوق العريضة.

وعليه يمكن الاعتراض على القائلين بمحورية الفقه بالتساؤل: لماذا أغفلوا أو أهملوا جانب الالتزام الديني في سائر الأبعاد الوجودية في حياة الإنسان؟ ولكن لا يصحّ - بحالٍ من الأحوال - اعتبار علم الفقه علماً خالياً من الأبعاد المعنوية والإلهية، وفرض التساوي والتكافؤ بينه وبين علم الحقوق.

النقطة الأخرى التي بقيت بعيدة عن اهتمام بعض المتورّين والمتقّفين الدينيين هي وجود تفاوت واختلاف في درجات التعقل والإيمان، بحسب اختلاف وتفاوت طبقات وشرائح المجتمع، حيث لم يتمّ أخذ هذا التفاوت بعين الاعتبار. إذا كان الناس مختلفين في قدراتهم واستعداداتهم فإنّ كمال وارتقاء كلٍّ منهم إنّما يكون بحسب ما لديه من الطاقات والقدرات. ولذلك لا يصحّ أن يكون لنا توقع واحد من الجميع، أو أن نفترض أنّ بلوغ كلٍّ منهم مرحلة الكمال هو بنفس الكيفية والمستوى.

العرفاء والحكماء والفلاسفة هم من النخبة والصفوة في المجتمع، والتدوين عند هؤلاء يبرز عادةً في قالب تدقيقاتهم الفلسفية والكلامية، وفي سلوكهم العرفاني العلمي والعملي. في الكثير من الموارد، وليس قابلاً للسريان منهم إلى سائر طبقات المؤمنين وأصنافهم. والحال أنّ ثمرة علم الفقه والاجتهاد - خلافاً للعرفان والفلسفة والكلام وغيرها من فروع المعارف الدينية - تتمثل في تعميم حالة التدوين والعبودية ونشرها لدى جميع أصناف وطبقات المجتمع الإسلامي.

إنّ الالتزام والتقيد بالمقررات الشرعية والفقهية يندرج في إطار الخطوات الأولى التي تقود الإنسان إلى أن يكون له توجه إسلامي، وهو توجه قد لا يهتدي كثير من المسلمين سبل الورود إلى أعماقه، فيقصرون عن التقدم في المسير، ويقفون على قارعة الطريق المؤدية إليه. ومن هنا كان من الطبيعي أن يلاقي علم الفقه مزيداً من النمو والازدهار والتكامل، وذلك انطلاقاً من كونه يشكل حاجة ملحة بالنسبة إلى غالبية بل جميع طبقات المجتمع الإسلامي، كما كان طبيعياً أيضاً أن يكون الفقه محلّ اهتمام زائد في المراكز العلمية عند المسلمين. هذا النمو والاتساع في البحث الفقهي،

والذي جاء نتيجةً للتوازن الطبيعي بين العرض والطلب، لا ينبغي أن يكون مترافقاً مع نظرة تشاؤميّة تدمّ الفقه وتستهجنه، وتعتبره نتيجةً لقلّة التدبير لدى المسؤولين عن الثقافة الدينيّة في المجتمع الإسلاميّ.

يدرك شبستري جيداً هذه العلاقة العميقة الكائنة في علم الفقه، ويقول في توضيحها: «لا شكّ في أنّ لهذه الأوامر والنواهي أساساً في القرآن الكريم وفي سنّة النبي ﷺ. وعلم الفقه يمثل توسعةً لنفس هذه الأوامر والنواهي. ولقد كان مفهوم أمر الله ونهيه على مرّ التاريخ يمثل ذلك المفهوم الدينيّ الذي تتمحور حوله سائر المفاهيم الدينيّة. والعرفاء وإن كانوا يصرفون تفكيرهم نحو مرتبة أعلى وأشمل من هذا المفهوم، ويتحدّثون عن مفاهيم أخرى، من قبيل: الحبّ والعشق، لكننا قد أشرنا سابقاً إلى أنّ العرفاء ليسوا هم من يصنع الفكر الدينيّ لدى عامّة المسلمين. وإنّ إطاعة أمر الله ونهيه لطالما كانت هي الشغل الشاغل للمسلمين، وهي المحور الذي تدور حوله حياتهم. ذلك الخطاب المعنويّ الذي كان يتلقاه عامّة المسلمين من رسالة نبيّ الإسلام ﷺ كان خطاب الأوامر والنواهي أيضاً. ولو أردنا أن نحدّد ما هو - والتعبير ل (بول تيلخ)، الفيلسوف المعاصر المتعمّق في اللاهوت المسيحيّ - (الأمر غير المشروط) أو (الغاية القصوى) التي تشكّل (الهمّ الدينيّ) لدى المسلم العاديّ في العصور الماضية، وكذلك الذي يشغل اهتمام مسلم عاديّ في وقتنا الحاضر، لقلنا في الجواب: إنّ ذلك ليس شيئاً آخر سوى مسألة الإطاعة والامتثال لأوامر الله ونواهيه. ولو أردتُ هنا أن أعود إلى مصطلح (الشجاعة)، الذي كنتُ قد استخدمته في حوارٍ مع مجلة (كيان)، لكان عليّ أن أقول: إنّ المسلمين إنّما يستمدّون الشجاعة من خطاب الأمر والنهي الذي وجهه إليهم الله تعالى من خلال نبيّ الإسلام ﷺ. فهذا الخطاب هو ما يأسر قلوبهم وألبابهم في قبضته، وهو الذي يهبهم قوّة الحياة، وعلى ضوء هذه الحقيقة تلتقي حياتهم المعنويّة الفرديّة وتجتمع مع حياتهم الاجتماعيّة. لقد أراد الله من خلال أوامره ونواهيه أن يبيّن للمسلمين الطريق والصراط الذي يجب أن يتبعوه، ما يجعل هذه الأوامر والنواهي في حياة الإنسان بمنزلة الطريق إلى الخلاص ممّا قد يواجهه من الوحدة والحيرة والارتباك. وهذا الذي أشرنا إليه يكشف عن العلة الحقيقيّة والسبب

في أن علم الفقه كان يشكّل - على امتداد التاريخ الإسلامي - أكثر العلوم الإسلامية أصالةً، وفي أنه يقع في الصدارة من العلوم الإسلامية كافةً، كما يبيّن السبب أيضاً في أن يكون للفقهاء تلك السلطة المعنوية النافذة على عموم المسلمين. فإذا كان علم الفقه هو العلم الذي يتكفّل ببيان أوامر الله تعالى ونواهيه فهو - بالتالي - العلم الذي يتكفّل بتلبية الحاجة الدينية الأكثر أصالةً عند عامة الناس»^(٥٤).

الهوامش

(١) الاسمانية أو أصالة التسمية مدرسة فلسفية نشأت في القرون الوسطى، تدور رحى أفكارها حول وجود أو عدم وجود الكليات والمبادئ العامة؛ حيث أنكر القائلون بأصالة التسمية أن يكون للكليات وجود خارجي، ولم يُثبتوا لها واقعاً سوى واقع ما لها من الاسم واللفظ؛ وفي مقابل هؤلاء برزت مدرسة الواقعية (الرياليسم)، والذين اعتقدوا أن للكليات وجوداً واقعياً خارج عالم الذهن. (راجع: كريم مجتهد، الفلسفة في القرون الوسطى [فارسي]: ١٥٥، انتشارات أمير كبير، طهران، ط١، ١٣٧٥، مقالة: (النزاع حول مسألة الكليات في القرون الوسطى): أدوين آرثربرت، العلوم الحديثة ومبادئ ما بعد الطبيعة: ١٢٠، ترجمة: عبد الكريم سروش، انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ط٤، ١٣٨٠هـ.ش).

وقد طُرِحَ هذا البحث أيضاً في أوساط المفكرين المسلمين، وفي مجالات ومواضع مختلفة، كالمنطق مثلاً، (راجع: الملاً هادي السبزواري، شرح المنظومة، (قسم المنطق): ٢٢، الطبعة الحجرية)، والفلسفة (راجع: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ١: ٢٧٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٩٨١)، والأصول (راجع: حسن العاملي، معالم الدين وملاد المجتهدين: ٩٥، مؤسسة النشر الإسلامي، قم؛ الميرزا أبو القاسم القمي، قوانين الأصول: ١٢٢، الطبعة الحجرية)، والفقه (راجع: زين الدين العاملي، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام ٦: ١٢، مؤسسة المعارف الإسلامية). وقد قسم علماء الإسلام الكليات إلى أقسامه الثلاثة: المنطقي؛ والعقلي؛ والطبيعي، ثم تطرّفوا إلى البحث عن كيفية ونحو تحقق الكليات الطبيعية خارج أفق الذهن.

وقد وُجِدَ لمصطلح (النوميناليسم) معنى آخر في العصر الحديث، وبات عنواناً مشتركاً حاكياً عن النظريات المختلفة في مختلف فروع العلوم، بحيث يُنظر إلى المفاهيم الموجودة في مختلف الفروع والاختصاصات العلمية على أنها لا تكشف عن الحقيقة والواقع، بل هي مفاهيم جرى وضعها والتعاقد عليها؛ ليصار إلى تجربتها واختبارها، ثم بعد نجاحها في الاختبار جرى استخدامها وتوظيفها في العلوم. وبهذا يكون هذا المصطلح قد انتقل من المعنى الأول إلى هذا المعنى الثاني؛ ذلك لأنّ فتنة من الفلاسفة كانوا لا يقبلون أن تُستخدم في العلوم تلك القيم التي تُعتبر قيماً جماعية أو شمولية عامة. وهم وصلوا إلى هذه النتيجة انطلاقاً من أن اللغة التي يمكن أن تُستخدم في العلوم هي اللغة التي

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

تسمح بالحديث عن الثوابت والأمور المستقرّة، تمهيداً لتنظيم الأحكام والمقرّرات العمليّة والإجرائيّة. (راجع: أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفيّة: ٥١٠، ترجمة: غلام رضا وثيق، انتشارات فردوسي إيران، ط١، ١٣٧٧هـ.ش).

غير أنّ سرّوش خلط بين هذين المعنيين المختلفين لمصطلح (النوميناليسم)، ودمج بينهما في قالب مفهوم واحد مشترك بين مفكري القرون الوسطى ومفكري عصر الحداثة. ونحن - بدورنا - سوف نبني حديثنا هنا على خلفيّة هذا المعنى الواحد والمشارك، ونطوي صفحاً عمّا في هذا الخلط والدمج من الكلام والإشكال.

(2) Self - assertion.

(٣) سرّوش، آيين شهرياري: ١٦٤.

(٤) «...برأي الأشاعرة إنّ أفعال الله تعالى عادلة وحكيمة قطعاً، غير أنّ الملاك في كون هذه الأفعال عادلةً وحكيمة ليس شيئاً آخر سوى صدورها عن الذات الإلهيّة. فاتّصاف فعل الله تعالى بأنّه عدلٌ ليس من باب أنّ المعايير المعروفة لدى الإنسان في باب العدل منطبقة وصادقة عليه، بل ينبغي أن يُقال: إنّ مثل هذا الفعل الإلهي هو عين العدل، وهو ملاك العدل؛ ذلك لأنّ العمل لا يصدق عليه أنّه ظلم وخلاف العدل إلّا إذا كان يتجاوز الحدود المقرّرة والمفترضة له، والحال أنّه ليس هناك من حقيقة فوق ذات الله سبحانه، وخارجة عن ملكه، ليتسنى لها أن تضع حدوداً مفترضةً لفعله... وهذا هو الأصل الذي تقوم عليه جميع المباحث التي يطرحها الأشعريّ في باب العدل الإلهي، وهو أنّ القواعد الحاكمة على حسن أفعال البشر وقبحها لا ينبغي تعديلها وإجراؤها على الفعل الإلهي أيضاً. وقد عبّر عن هذا الأصل بنظريّة (الحسن والقبح الشرعيّان)، في مقابل نظريّة (الحسن والقبح الذاتيّان، أو العقليّان)....»

طبقاً لهذه النظرية فإنّ كلّ شيء في عالم المخلوقات هو موجود بخلق وابتداع ابتدائيّ ومباشر من قبل الله تعالى. ويصرّح الأشعريّ بأنّه لا يوجد أيّ عرض يمكن أن يكون ناشئاً من عرضٍ آخر، وأنّه لا يوجد ظاهرة يمكن أن تكون علّة وسبباً لأيّ ظاهرةٍ أخرى. ومن هنا يستخدم الأشعريّ في التعبير عن هذا النظام المعارف الذي يهيمن على العلاقات في ما بين الظواهر لفظ (العادة)، بمعنى أنّ الله تعالى أراد أن تجري عادته واستقرّت سنّته في الخلق على أن يعتمد دائماً إلى أن يخلق ظاهرةً معيّنة أخرى عقيب خلقه لظاهرةٍ خاصّة، من دون أن يكون هناك ضرورة تكوينيّة تقيد فعله وقدرته... ومن الواضح أنّ نظريّته هذه تتسجم مع نفي الحسن والقبح الذاتيّين. ففي عالم الوجود، وكما أنّ ذات كلّ شيء لا تحتوي في داخلها على آثار وجوديّة، الحسن والقبح لا وجود لهما في داخل ذوات الأشياء والأفعال، بل إنّ الخالق الذي أثبت للأشياء والأفعال هذه الأوصاف كان بإمكانه لو شاء أن يضع لتقييم الأفعال وتوصيفها نظاماً آخر). (راجع، محمّد جواد أنواري، دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى ٩: ٦٢، ٦٥ (فصل: أشعري)، مركز دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى، ط١، طهران، ١٣٧٩هـ.ش).

(٥) سرّوش، آيين شهرياري: ١٦٥.

(٦) مقالتنا هذه ليس لها اهتمام بجانب المباحث التكوينيّة (نظام الموجودات)، ولذلك نعرض هنا عن الحديث حول تحولات فكر الحداثة وما بعد الحداثة في هذا المجال.

(٧) سرّوش، آيين شهرياري: ١٥٣.

(٨) سرّوش، دانش وأرزش (العلم والقيم): ٢٠٨.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

- (٩) سروش، إيدئولوزي شيطاني (الأيدولوجيا الشيطانية): ١٢٦.
 (١٠) سروش، حكمت ومعيشت ١: ١٨٠.
 (١١) المصدر السابق: ١٠٣ إلى ١٠٥.
 (١٢) المصدر السابق: ١٢٥.
 (١٣) المصدر السابق: ٢٠٠.
 (١٤) المصدر السابق: ١٦١؛ وأيضاً راجع: ١٦٧، ٤١٣.
 (١٥) المصدر السابق: ٢٠٧.

(١٦) سروش في المجلد الثاني من كتابه «الحكمة والمعيشة»، والذي تضمّن مجموعة خطاباتة التي ألقاها في العام ١٣٦٩هـ.ش، يتراجع إلى حد ما عن رأيه السابق في إنكار الحسن والقبح العقلي للأفعال، والذي كان قد تبناه في كتابه «العلم والقيم»، الذي طُبِعَ للمرة الأولى في العام ١٣٥٨هـ.ش. ثم، وبعد أن يظهر عجزه عن تقديم جواب واضح في مسألة الحسن والقبح العقليين، نراه يدعي أن النزاع الشديد، والذي لا ينتهي بين المتكلمين في هذا البحث، لم يُفَضَّ عندهم إلى تبني نتيجة واضحة. (راجع: حكمت ومعيشت ٢: ١٣٦). وكان سروش قد ذكر في كتابه «العلم والقيم» بعض التساؤلات، وأجاب عنها بما يشبه أجوبة متكلم أشعري. وقد نقلنا جانباً في المتن، لكتّه في هذا الكتاب ترك هذه التساؤلات من دون أجوبة. وبعد انفصال سروش وابتعاده عن تأثير أستاذه الأشعريين، أعني مولوي والغزالي، نراه يقول: «أيّ الأفعال حسنة وحميدة؟ وأيها سيئة ومذمومة؟ وهل أحكامنا الأخلاقية والقيمية نحن البشر جارية أيضاً في حقّ الله عزّ وجلّ أم لا؟ وهل أن الله يأمر بما هو حسن، أم أن ما يأمر به الله هو الحسن؟ هذه التساؤلات، وبالرغم من أنها كانت ولا زالت تتسم بدرجة عالية من القوّة والأهميّة بالنسبة إلى المعرفة الدينية، إلاّ أنها في حقيقة الأمر لم تحظّ - لغاية الآن - بجواب واضح وأكيد».

ثم بعد ذلك؛ ولكي يخلّص نفسه من صعوبات هذا البحث وما فيه من الغموض، نراه يُخرج آراءه ونظريّاته عن دائرة القيم الأخلاقية ومدركات العقل العملي، ويفضّل أن يُطلق أحكامه وآراءه في دائرة مدركات العقل النظريّ: «نحن لأجل أن لا نعلق في قبضة بعض الأسئلة التي لا جواب عنها، والتي تُثير الحيرة والارتباك بما فيها من الصعوبة والغموض، بدأنا من هنا، من أخذ الحسن والقبح بمعنى الجمال والبشاعة - أي لا بمعنى الحسن والقبح الأخلاقيين -، وقلنا: إنّ الحسن والقبح تابعان للجمال والبشاعة، وهكذا يكون علم الجمال متناسباً وعلى صلة وطيدة بعلم الأخلاق، كما يكون علم العرفان مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بعلم الأخلاق». (راجع: المصدر السابق: ١٥٤).

وبمرور الزمن أخذ فكر سروش يصطبغ بصبغة اعتزالية، حتّى رأيناه في واحدٍ من آخر كتبه ومؤلفاته يقبل فكرة حسن الأفعال وقبحها ذاتاً، تماماً كما لو كان واحداً من متكلمي المعتزلة أو الشيعة. يقول في الطبعة الأولى (١٣٨١) من كتابه «التراث والعلمنة»: «إنّ الاكتشاف المهمّ الذي توصل إليه الأنبياء أولاً، ثمّ قاموا بتعليمه للناس ولأتباعهم، تمثّل في ما يلي: إنّ أفعالهم إذا كانت في ذاتها أفعالاً حسنة فهي ترضي الله عزّ وجلّ أيضاً، وإذا كانت في ذاتها أفعالاً سيئة فهي تفضب الله عزّ وجلّ أيضاً. وهذه الفكرة بحاجة إلى المزيد من التوضيح: ثمّة أفعال تدرك عقولنا أنّها أفعال حسنة، وثمة أفعال تدرك عقولنا أنّها أفعال سيئة. حسن هذه الأفعال أو قبحها محلّ اتفاق بين العقلاء...»

الاكتشاف المهمّ الذي توصل إليه الأنبياء، أنّهم قالوا: **أولاً: إنّ الله موجودٌ**. وقد حاول الأنبياء أن

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

يعرفوا الناس على الله نوعاً ما .: وقالوا: **ثانياً**: إنَّ ما يرضي الله وما يسخطه ينطبقان على الحسَن والقبيح وفق التصنيف العقلائيِّ للأفعال. أي إنَّ ما يراه عقل الإنسان حسناً فالله تعالى يحبه ويرضاه، وما يراه عقل الإنسان قبيحاً فالله تعالى يبغضه ولا يرضاه. وبعبارةٍ أخرى: ليس للعقل والشرع قبلتان واتجاهان، بحيث يكون هناك فرقٌ بين الإنسان الذي يعبد الله والإنسان الذي لا يعبد الله في ما يعتبره هذا فعلاً حسناً أو سيئاً وما يعتبره ذلك فعلاً حسناً أو سيئاً... معنى هذا الكلام أنَّ الأخلاق ذاتاً مستقلة عن الدين، القيم والفضائل والرذائل هي ذاتاً مستقلة عن الدين. أي إنَّ الأديان لا تعلم الناس الحسَن والقبيح، وما تصنعه الأديان هو أنَّها فقط تزيح الستار عن أنَّ ما هو حسن فهو محبوب لله تعالى أيضاً، وما هو قبيح فهو أيضاً غير مرضيٍّ عنه من قبل الله... إنَّ الأمور الأخلاقية - منطقياً - منفصلة عن الدين، وإنَّ حسن الأفعال وقبحها لا يُعلم من طريق الدين، بل يُعلم من داخل ذوات تلك الأفعال. فالكذب قبيح بذاته، لا أنَّه قبيح لأنَّ الله قال بقبحه، وإنَّ كان الله تعالى قد حرَّمه فعلاً وقال بقبحه. والصدق أيضاً حسن بذاته، لا أنَّه صار حسناً لأنَّ الله تعالى حسَّنه، وإنَّ كان هو تعالى قد أمر به وحسَّنه فعلاً. فهذان الأمران ينطبق أحدهما على الآخر، لكنَّ أحدهما لا يأخذ شأنه وحكمه من شأن الآخر وحكمه...» (راجع: سنَّت وسكولاريزم: ٨٠ إلى ٨٤)، وراجع أيضاً: سروش، آيين شهرياري: ١٢٧، ١٥٠؛ وسروش، فربه تر أز إيدئولوژي: ٥٠؛ وسروش، سياست نامه: ٢٦٣).

(١٧) سروش، سياست نامه: ٣٥٨.

(١٨) المصدر السابق: ٢٤٥، ٣٢٧؛ سروش، آيين شهرياري: ١٥٣.

(١٩) سروش، سياست نامه: ٣٢٨، ٣٧٦.

(٢٠) المصدر السابق: ٣٢٧ و٢٤٣.

(٢١) المصدر السابق: ٣٥٨.

(٢٢) المصدر نفسه.

(٢٣) سروش، آيين شهرياري: ١٥٥. وراجع أيضاً: سروش، فربه تر أز إيدئولوژي: ٢٨١.

(٢٤) يقترب الكلام والفقه الشيعي - عملاً بإرشادات الأئمة المعصومين عليهم السلام، وبمقتضى الأدلَّة والبراهين العقلية - من الفكر المعتزلي في باب حسن الأفعال والقيم وقبحها ذاتاً. (راجع: سروش، حكمت ومعيشت ٢: ١٣٦)، ويرَوَّن أنَّ الأعمال لها قيم ذاتية وعقلية، وهي بهذه القيم ما دعا الدين إليها. فعلى سبيل المثال، يقول أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لابنه الإمام الحسن عليه السلام: «فإنَّه لم يأمرك إلاَّ بحسَن، ولم ينهك إلاَّ عن قبيح». فهذا الكلام ونحوه يقترب كثيراً من نظرية الحسَن والقبيح الذاتيين للأفعال. (راجع: المصدر السابق: ١٣٩).

(٢٥) «هؤلاء الناس يضعون القوانين لأنفسهم، ولكنَّهم يُظهرون لا مبالاتهم تجاه كلِّ ما يندرج تحت عنوان الدين، من الشريعة، والمقدَّسات، والوحي المنزل على الأنبياء، ودور العبادة، كالكنيسة وغيرها، فهم يُعرضون عن ذلك كله، ويعملون - بدلاً منها - بالقوانين التي هي من وضع أنفسهم: لأنَّهم هم من قاموا بوضعها واختراعها. فلو أنَّ شخصاً جاءهم مخبراً أنَّه معيَّن ومنصوب من قِبَل الله عزَّ وجلَّ، وأنَّه قد جاءهم بقوانين وتشريعات من عند الله، وليس منتظراً منهم أن ينتخبوه، لما كانوا على استعدادٍ لاتباع هذه القوانين أو العمل بها؛ لأنَّها - ببساطة - ليست من صنع أنفسهم... وإنَّ الإفراط في هذا الأمر يكشف - لا محالة - عن انحرافٍ عظيم تستبطنه نفس الإنسان؛ ذلك أنَّه إنَّما ينشأ عن

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ١٤٣٦ هـ

- الأنانية وحبّ الذات...»، (راجع: حكمت ومعيشة ١: ١٠٤).
- (٢٦) يقول سروش - كما تقدّم سابقاً - في كتاب «إيدئولوژي شيطاني»: ١٢٦: «... كما أنّه لو كان هناك قيمة تتسجم مع عصرنا، ولكنّها كانت تتنافى مع الأيديولوجيا الإلهية، فإنّها لا يمكن أن تكون مقبولةً من ناحيتنا. هذا هو ملاك الحقّ والباطل بنظرنا...».
- (٢٧) قد تقدّم في موضع سابق نقل عباراته حول عدم وجود نتيجة واضحة، والوصول إلى نفق مسدود في ما يتعلّق باختلافات المتكلمين في هذا الموضوع.
- (٢٨) سروش، آيين شهرياري: ١٦٤.
- (٢٩) المصدر السابق: ١٣٦. وأيضاً: سروش، سياست نامه: ٣٤٨، ٢٨٠.
- (٣٠) مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين (نقد للقراءة الرسمية للدين): ٤٩٩.
- (٣١) المقصود هو خطاب أصحاب الرسائل الدينية.
- (٣٢) المصدر السابق: ١٨١.
- (٣٣) شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين: ١٦٣.
- (٣٤) سروش، قمار عاشقانه: ٥٨.
- (٣٥) يرى الكاتب - خلافاً لسروش - أنّ الإتيان بالعمل على أساس التعبّد والتسليم والانقياد المطلق لله عزّ وجلّ ليس فقط غير موجب للتقليل من المعاني العميقة للعمل، بل هو أيضاً يوجب تعميقه والارتقاء به أكثر، وتجسيد المعنى الحقيقي للعبودية والرقية تجاه الله تعالى في هذا العمل. ومن هنا يصير نخبة من أهل السلوك كثيراً على لزوم الالتزام والتقيد التام بظواهر الأحكام والآداب الشرعية، وعليه ليس صحيحاً على الإطلاق النظر إلى الاهتمام بالجوانب التعبديّة للدين بوصفها العامل الذي يعزّز الاتجاه القشري والسطحي والظاهري في الدين. وقد تقدّم في الأعداد السابقة من سلسلة المقالات هذه تحليل ودراسة نظرية المتورين والمتقنين الدينيين حول التعبّد والتسليم، واستعرضنا بعض الشواهد من كتبهم التي تتسجم مع ادعاء الكاتب هذا، وسيأتي أيضاً إشارة موجزة إلى ذلك.

(36) Legalism.

(37) Alienation.

- (٣٨) سروش، أخلاق خدايان: ١٦٩.
- (٣٩) سروش، سنّت وسكولاريسم: ١٤١.
- (٤٠) المصدر السابق: ١٤٤.
- (٤١) المصدر السابق: ١٤٦.
- (٤٢) ملكيان، صحيفة إيران، العدد ١٦٨٥ (١٣/٩/٧٩).
- (٤٣) ملكيان، صحيفة إيران، العدد ١٦٩٢ (٢١/٩/٧٩).
- (٤٤) سروش، قمار عاشقانه: ٥٨.
- (٤٥) سروش، أخلاق خدايان: ١٦٩.
- (٤٦) ملكيان، صحيفة إيران، العدد ١٦٩٢ (٢١/٩/٧٩).
- (٤٧) سروش، سياست نامه: ١٧٥، ٣٣٩.
- (٤٨) سروش، قصه أرباب معرفت: ٤٤.
- (٤٩) المصدر السابق: ٣٥.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

- (٥٠) المصدر السابق: ٣٦.
- (٥١) المصدر السابق: ٤١. وقد ورد في مقالةٍ أخرى للمؤلف حديث عن الدعوى التي يدعيها هذا المفكر والمتنور الديني من أن الفقه هو من العلوم الدنيوية، كما وردت الإشارة مراراً إلى طرح ذلك في مؤلفات سروش وشبستري - تبعاً للغزالي -.
- (٥٢) المصدر السابق: ٥٣.
- (٥٣) المصدر السابق: ٤٧.
- (٥٤) شبستري، نقدي بر قرائت رسمي أز دين: ١٦٢؛ وراجع أيضاً: ١٧٨، ١٨٢.

أهل البيت عليهم السلام والمنطق الأرسطي

(*) الشيخ مرتضى مرتضوي

ترجمة: وسيم حيدر

أهل البيت عليهم السلام والمنطق الأرسطي —

لماذا لم يبيّن القرآن وأهل البيت عليهم السلام كلامهم على أسس المنطق الأرسطي، في حين أنهما يدعيان العلم الواسع الذي يفوق علم كلّ الناس، وجميع الملائكة؟ إن كبار المفكرين من الذين يتحلّون بشخصية فلسفية أرسطية، ويتمتعون - للإنصاف - بمكانة ثقافية وشخصية سامية وراقية، يؤثرون السكوت الوقور إزاء الإجابة عن هذا السؤال، في حين أنهم في المسائل العلمية يتمتعون بصفة الحزم والقاطعية التي تتناسب ومقتضى قطعية منطقتهم، ولكنهم يتسامحون مع هذا الموضوع مسامحةً تامّة.

وأما الأغرار وأنصاف المتعلمين منهم فيتظاهرون بأن السؤال المتقدم لا يصدر إلّا عن الجهال، وإلّا فإن جميع القرآن وأقوال أهل البيت عليهم السلام إنما تقوم على أساس المنطق الأرسطي.

والأعجب من ذلك أن بعض هؤلاء المحترمين، الذين هم من المخلصين لثقافة القرآن وأهل البيت عليهم السلام، يسعون إلى تفسير القرآن على أساس المنطق والفلسفة الأرسطية، وفي هذه الحالة لا يبقى أمامهم من طريق إلّا أن يقولوا ما قاله صدر المتألّهين، من أن الله هو كلّ الأشياء. وإن قرآنهم قد صرّح بمثل هذا الأصل؛ لأن البرهان الصدرائي بناء على المنطق الأرسطي لا يقبل التشكيك والخطأ.

(*) باحث في الفلسفة والفكر الدينيّ.

موقع المنطق والفلسفة الأرسطية في الإسلام —

الحقيقة أن التسامح المذكور إنما هو نوعٌ من الاحتيال، وإنّ تبريره محض «تحكّم» أيضاً؛ فإن الله تعالى وأهل البيت عليهم السلام كانوا على معرفة بالمنطق الأرسطي، ولكن حيث إنهم لم يروموا قصر البحث على الذهنيات فقط فقد أقاموا خطابهم منذ البداية على غير المنطق الأرسطي^(١)، وبذلك لا تتداعى إلهياتهم نحو السقوط، ولا طبيعياتهم. إن العلوم الكونية تقترب كلّ يوم خطوة من المعرفة الكونية للقرآن وأهل البيت عليهم السلام، وكذلك الأمر بالنسبة إلى علوم وفلسفات الوجود (الإلهيات بالمعنى الأعم)، حيث تزداد بمرور الأيام قرباً من معرفة الوجود واللاهوت في القرآن وعند أهل البيت. والملفت أن اللاهوت الأرسطي يزداد في كلّ يوم بُعداً عن لاهوت القرآن وأهل البيت عليهم السلام.

إذا ألقينا نظرة على العلاقة بين المسيحية والفلسفة الأرسطية سوف تتكشف لنا حقائق في غاية الأهمية. ولو قارنا بين العون الذي قدمته هذه الفلسفة للمسيحية، وسهمها في تعزيز موقع الكنيسة في العصور الوسطى، وبين الآفات اللاحقة التي تسببت بها الفلسفة للمسيحية، فسوف نحتاج إلى بحثٍ تحقيقي مسهب^(٢). بيد أنه من الواضح أن السقوط المدوّي لطبيعيات الفلسفة الأرسطية قد ترك بتأثيراته الماحقة على الديانة المسيحية، بحيث تحوّلت إلى مجرد دين عاطفي لا شأن له بالفكر والمنطق من قريب أو بعيد، وأخذ يُنظر إلى الدين لا بوصفه مفهوماً غير علمي فحسب، بل اعتبر أيضاً مقولة مخالفة للعلم والتعقل.

إن المسيحية التي أقامت معرفتها الكونية والوجودية على قاعدة طبيعيات الفلسفة الأرسطية عمدت؛ للحيلولة دون انهيار هذه القاعدة، إلى إقامة «محاكم التفتيش»، بيد أنها لم تجنّ نفعاً من ذلك. بل إن هذه المظاهر القمعية والقاسية قد أدت إلى نتائج معكوسة، وأفرغت هذه الديانة حتّى من رصيدها الوحيد، المتمثّل بالجانب العاطفي والإنساني، وبذلك سجّلت أكبر انتكاسة في تاريخها^(٣).

وبعد انهيار القصر الوهمي والمزوّق والواسع للطبيعيات الأرسطية، وتوقف كاسحة محاكم التفتيش عن العمل نهائياً، اضطرت المسيحية إلى الاكتفاء

بالانصاف بـ «غير العلمية»، وسجّلت موقفها كرجلٍ هَرَمٍ مصابٍ بالخرف، من خلال الاستقالة والتقاعد عن المحافل الفكرية والعلمية. وبدأت هجرة المدارس والجامعات عن دائرة الكنيسة. واكتفى مدراء الكنائس بدراسة العهد القديم والعهد الجديد، وتفسيرهما.

وقد انقسم المفكّرون الأوروبيون إثر هذه الفضيحة المدوية إلى قسمين؛ فقد رأى بعضهم أن تمسك الأوروبيين بالمسيحية بعد اكتشاف حقيقتها ينطوي على الكثير من حماقة؛ بينما ذهب آخرون إلى اعتبار ذلك دليلاً على وفاء وعظمة وحلم الروح الغربية.

إن الزلزال الكارثي الذي أحدثه سقوط الطبيعيات في الفلسفة الأرسطية لم يؤثّر في الإسلام ذلك الأثر الذي تركه في المسيحية، رغم اعتقاد الفلاسفة المسلمين بتلك الطبيعيات الأرسطية، وكانوا يباشرون تعليمها وتدريسها، ولا يزالون أوفياء لها^(٤).

إن عنصر ثبات الإسلام في الحقيقة يكمن في تعاليم القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام، التي تمّ تنظيمها حول محور الطبيعيات (وكانت المسيحية البولسية^(٥) تفتقر إليها). فقد كان الأرسطيون من المسلمين يتحدثون على الدوام عن السماوات التسع (الأفلاك التسع)، في حين أن المسلمين أنفسهم كانوا لا يتخلّون عن (السماوات السبع) الواردة في نصّ قرآنهم.

لقد وجدت الطبيعيات في إطار العلوم الحديثة نفسها منسجمة مع الأصول المعلن عنها في الإسلام، وفي المقابل وجد الإسلام نفسه متناغماً مع هذه العلوم، وأكثر انسجاماً معها، بالقياس إلى الطبيعيات الأرسطية.

إن انهيار المسيحية بوصفها «ديناً» جعل كلّ دينٍ آخر - بما في ذلك الإسلام - يستفيد من هذا الانهيار لصالحه. وبعبارةٍ أخرى: على الرغم من أن إسلام الفلاسفة المسلمين كان قائماً على الفلسفة الأرسطية، غير أن إسلام الأمة الإسلامية كان بمنأى عن هذه التبعية، وكان ولا يزال مستقلاً عنها. فقد مثّل الأرسطيون المسلمون على الدوام شريحة قليلة بين علماء المسلمين. وعلى هذا الأساس فقد تمكّن الإسلام

من الإبقاء على ما رفعه من شعار «العلمية»، وأن يتقدم في مسيرته العلمية باستمرار. يجب القول بشأن المسيحية: إن الذي آل إلى السقوط هو «المسيحية القائمة على الأسس الأرسطية»، والذي بقي ثابتاً هو «مسيحية العامة»، بيد أن ذلك لا يثبت حماقة الأوروبيين، ولا يثبت سعة وفائهم وحلمهم أيضاً.

ولو كتب للأرسطيين من فلاسفة المسلمين أن ينجحوا في تحميل الطبيعيات الأرسطية على طبيعيات القرآن الكريم وأهل البيت، والدعوة لها بوصفها من طبيعيات الإسلام. كما عملوا على ذلك لقرون من الزمن، وبذلوا في ذلك للإنصاف جهوداً مضنية،. لكان الإسلام قد واجه نفس المصير الذي واجهته المسيحية، ولتحول إلى مجرد «دين عامي» خارج عن دائرة العقل والتفكير.

ولئن أخفق الفخر الرازي (٥٤٣ - ٦٠٦هـ) في إثبات كروية الأرض وحركتها^(٦) فقد عمد الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ) إلى الدفاع عنها في تفسير التبيان^(٧). بل عمد صاحب جنات الخلود إلى بيان محيطها، وحجمها، ووزنها أيضاً^(٨).

وعلى الرغم من ذلك لا نزال نشاهد تأثير الطبيعيات الأرسطية ماثلة في الثقافة الإسلامية، وحتى على بعض المتعبدين، ونجد مقاومة للأصول الواضحة للعلوم الطبيعية (الأصول التي تمّ تأييدها بنصّ القرآن وتعاليم أهل البيت عليهم السلام)، ولا نزال نجدنا إلى يومنا هذا.

لست هنا في وارد الإيمان المطلق بالعلوم الطبيعية الحديثة، بل ألفتُ كتاب «تبيين جهان وإنسان» في نقد العلوم التجريبية والعلوم الإنسانية المعاصرة، ولكن يجب التتويه إلى أمرين، وهما:

١- إن القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام قد رسّخوا أصول الطبيعيات الصحيحة، بحيث حالوا دون تغلغل الطبيعيات الأرسطية.

٢- علينا أن نشعر بالسعادة والحبور بسبب إخفاق الجهود الحثيثة لفلاسفتنا الأرسطيين طوال قرونٍ من أجل إقرار الطبيعيات الأرسطية في صلب التعاليم الإسلامية. والآن حان الوقت لتتساءل قائلين:

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

هل يفتقر الإسلام إلى فلسفة؟ —

هل يفتقر الإسلام - كما هو حال المسيحية - إلى الفلسفة في محور اللاهوت بالمعنى الأعم (معرفة الوجود)، واللاهوت بالمعنى الأخص (معرفة الله)، أم لا؟ هل نقيم اللاهوت الإسلامي على أسس الفلسفة الأرسطية، أو الحكمة المتعالية الصدرائية - والفلسفة الإشراقية الصوفية المستدلة، أو البراهين الأرسطية؟

هذا في حين أن المسيحية - وحتى المسيحية البولسية منها - لم تفتقر يوماً إلى الفلسفة؛ وذلك لأن كل إنسان عاقل - بل حتى المجنون - لا يخلو من الفلسفة. وقد عادت المسيحية اليوم في الحقيقة إلى فلسفتها الأصلية، أي المتمثلة برؤية وعقيدة بولس، ويجدر بكل مسيحي أن يقول: لبت المسيحية لم تجنح منذ البداية إلى الفلسفة الأرسطية، وبقيت جارية على ما كانت عليه في عهد بولس.

عندما يكون لارتهان المسيحية البولسية واستنادها إلى هذه القاعدة المتداعية والمتغيّرة مثل هذه الأضرار الفادحة فكيف يكون الشأن في فرض مثل هذه الفلسفة على دين أصيل قائم بنفسه على فلسفة ثابتة ودقيقة؟ أفلا يكون هذا قبيحاً وظلماً كبيراً؟!

للإجابة عن هذا السؤال يجب القول: «إن للإسلام منطقته وفلسفته الخاصة». وفي مثل هذه الحالة يكون اللجوء إلى المنطق الأرسطي، وتفسير الإسلام على أساس الفلسفة الأرسطية، خطأً فاحشاً. وأما إذا قلنا بأن «الإسلام يخلو من الفلسفة، أو أنه فاقد لفلسفة محددة»، فعندها لن يكون في مثل هذا الدين خير أبداً. وإذا صار البناء على اللجوء إلى فلسفة فلماذا يتم اللجوء إلى الفلسفة الأرسطية؟ وما هي مزية هذه الفلسفة الذهنية - التي لا تستطيع تفسير الأمور الواقعة في خارج المساحات الذهنية^(٩) -

على الفلسفات الأخرى؟

لو أن الطاقات التي بُذلت من أجل تطوير المنطق الأرسطي - حتى تمّ رفعه من منّي مسألة إلى ما يربو على سبعمئة مسألة - قد بُذلت في تطوير الفلسفة الإسلامية المنبثقة عن القرآن وتعاليم أهل البيت عليهم السلام لكنا اليوم قد امتلكننا فلسفة إسلامية متكاملة الأبعاد، واضحة المعالم، على مستوى الأصول والفروع.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

هل من الضروري إعادة النظر في لاهوت الفلسفة الأرسطية؟ —

علينا أن نسأل أنفسنا: بقينا رَدْحاً من الزمن؛ بوصفنا من الفلاسفة، مؤمنين بشدّة بالطبيعيات الأرسطية. وقد ذهبت أدراج الرياح، ولم نُعدْ النظر فيها أبداً. أفلا يجدر بنا الآن إعادة النظر في إلهيات هذه الفلسفة؟ فلماذا لم نقم بهذا العمل الهامّ والواجب والحيوي والضروري في الدنيا والآخرة؟!

صحيحٌ أننا بذلنا الكثير من الجهود من أجل تطوير إلهيات هذه الفلسفة، وقد أفضى الكثير من الأعزّة أعمارهم في سبيل ذلك. وإنما إذا لم نفخر بجهود هؤلاء لم يبقَ لدينا ما نفخر به. ولكنّ إنما يكون بالإمكان أن نتطوّر بالشكل الصحيح إذا غدونا من المحقّقين مثلهم، وأن نسعى للوصول إلى الحقيقة، ولا نكتفي بأعمالهم، ولا بتطوير جهودهم، وإنما نسعى أيضاً إلى نقد أصل مبناهم.

واضحٌ من هذه العبارة أنّني لا أدعو إلى إلغاء الفلسفة الأرسطية، وإخراجها من الأروقة والمحافل العلمية، بل لا أدعو حتّى إلى تجميدها، أو الاكتفاء بكمّها وكيفها الراهن، بل على العكس من ذلك، أدعو إلى تطويرها وتوسيعها أكثر من ذي قبل. فحتّى إذا لم يكن لهذه الفلسفة من فائدة سوى شحذ الأذهان لكان ذلك كافياً في ضرورة الاهتمام بها. ألم تقلّ مراراً: إن المنطق الأرسطي من أكمل وأدقّ وأصحّ العلوم المنطقية للتعريف بالذهن والمفهوم؟ أفهل لـ «معرفة عالم الذهن» أهميّة قليلة؟! إن أهميّة معرفة عالم الذهن ترقى حتّى إلى «معرفة العالم الخارجي»^(١).

إنني أقترح أن نعيد النظر في تسرية هذه الفلسفة من عالم الذهن والمفاهيم إلى عالم الخارج والواقع. إننا لن نكون في غنى عن المنطق والفلسفة الأرسطية أبداً، ولذلك علينا أن لا نبخسها حقّها، وأن نحفظ لها مكانتها. ولكنّني أدعي أننا لو عملنا على تدوين فلسفة أهل البيت عليهم السلام بشكلٍ منظمّ فسوف نرى أن هذه الفلسفة؛ لما تشتمل عليه من الأمور الذهنية والخارجية، لن تكون في فلسفتها بحاجة إلى المنطق والفلسفة الأرسطية، حتّى في إطارها المسلم والمتطوّر؛ بل تعمل على إصلاحها. وهذا إنّما يتضح عندما نتعرّف إلى الفلسفة الأرسطية؛ كي ندرك ما إمكانيّة إصلاحها من خلال فلسفة أهل البيت عليهم السلام أم لا.

— ضرورة معرفة المنطق الأرسطي —

إن الفلسفة الأرسطية تقدّم لنا اليوم المعطيات الهامة التالية:

١- المعرفة: أن نتعرّف على كلّ فلسفة نريد التعرّف إليها (من قبيل: الهيغلية، والديكارتية، والكأنتية، وما إلى ذلك)، كما يجب التعرّف إلى الفلسفة الأرسطية الإغريقية والسيكولاستية والمأسلمة أيضاً.

٢- إن المنطق والفلسفة الأرسطية؛ بما لهما من خصائص (شحن الأذهان والتعرّف عليها)، تعملان على تسليحنا من أجل التعرّف على كلّ فلسفة، بما في ذلك فلسفة أهل البيت عليهم السلام.

٣- في الأساس ليس هناك من طريق لمعرفة الذهن وعالم الذهنيات غير المنطق الأرسطي. وهذه حقيقة. وأدّعي أنه لو تمّ بيان فلسفة أهل البيت عليهم السلام لكانت مشتملة على هذا المنطق أيضاً، ولما كانت هناك حاجة إلى الارتهان إليه. إن حاجتنا إلى المنطق الأرسطي لمعرفة عالم الذهن إنما تقتصر على المقام «الوظيفي»، بمعنى أننا إذا أردنا تمييز عالم الذهن من عالم العين والخارج، ودراسة كلّ واحدٍ منهما على حدة، فإن المنطق المذكور سيكون هو الوسيلة الوحيدة المتاحة بين أيدينا.

من الواضح أنه ليس هناك فلسفة تخضع للوظيفيّة، حتّى الفلسفة الأرسطية منها، ولذلك فقد وضعت كلاً من عالم الخارج وعالم الذهن على طاولة البحث، وابتلت بالمصير الذي آلت إليه.

إن فلسفة أهل البيت عليهم السلام لا تجرّد الواقع الخارجي عن العالم الذهني لتجري عليه عملية جراحية، ولا تجعل العالم الخارجي تابعاً للعالم الذهني، وعليه لا يكون منطق نفسه المنطق الأرسطي.

ولذلك يجب إنزال المنطق الأرسطي من مرتبة المنطق إلى مستوى الفلسفة، وجعلها في منزلة العلم، بمعنى: منطق معرفة العلم الذهني. كما يجب إنزال الفلسفة الأرسطية من مرتبة الفلسفة إلى مستوى العلم أيضاً، بمعنى: علم المعرفة الذهنية ومعرفة المفاهيم^(١).

هل يجب إقامة الكلام على أسس الفلسفة الأرسطية؟ —

وهنا يجب تكرار الأسئلة المتقدمة ثانيةً، ولكن بصيغةٍ أخرى: هل يفترض أهل البيت عليهم السلام إلى علم الكلام؟ ألم يكن الأئمة على معرفة بالدين، وبكلام ذلك الدين؟ إذا كنا ندعي - ولا نزال - أننا طوال هذه القرون الأربعة عشر قد رزحنا تحت نير الخلفاء الجائرين والفراعنة المستبدّين، ومع ذلك تمكّننا من تنظيم فقهننا بشكلٍ دقيق، حتّى تفوّق على جميع الدساتير العالمية، نكون قد حقّقنا إنجازاً كبيراً، لم يتحقّق بالنسبة إلى التاريخ والتفسير والفلسفة والكلام وما إلى ذلك من علوم أهل البيت عليهم السلام. ولذلك فإن الخوض - والحال هذه - في الفلسفة والكلام الأرسطي، والعمل على أسلمتهما، أقرب الطرق الممكنة لنا. وإننا للإنصاف قد سبقنا جميع الأمم في هذا المجال.

أما اليوم فالأرضية متوفّرة، والإمكانات مُعدّة، والمؤسّسات مجهزة بأحدث الوسائل تقريباً، وفي الحدّ الأدنى لا نواجه ضغوط القرون الماضية، ولا نتعرّض للإبادات الجماعية كما في السابق، ولا تنهب أموالنا، ويبدو أننا نعيش أفضل عصورنا. فعليه لماذا لا نغتتم الفرصة لنعوّض ما فات، ونعمل على تدوين فلسفة وكلام، أو حتّى تفسير، قائم على أحاديث وتعاليم أهل البيت عليهم السلام؟! فإلى متى نتنسب إلى أهل البيت بينما يدور تفكيرنا على محور التفاسير البعيدة كلّ البعد عن تعاليم أهل البيت؟! أهل البيت؟!

هناك مَنْ يتصور أن التفسير هو هذا الموجود بين أيدينا، وأنه ليس بالإمكان أن نؤلّف تفسيراً قائماً على مجردّ التعاليم الواردة عن أهل البيت عليهم السلام. كما يحمل الفلاسفة ذات التفكير بشأن الفلسفة أيضاً.

يجب طرح ثلاثة أمور بشكلٍ جادّ، وهي:

- ١- إننا إذا لم نحصر تفسير القرآن ضمن أحاديث أهل البيت فسوف يكون أمامنا مستقبلٌ مظلم، وسوف تجتاح العلوم الإنسانية الغربية ذات الماهية «الظنيّة» و«غير العلمية»، وتجرف مثل الطوفان كلّ ما يقع في طريقها.
- ٢- إذا لم نحصل على فلسفة أهل البيت، واكتفينا بالفلسفة الأرسطية المأسلمة

(علاوة على عدم صوابية هذا الموضوع)، لن نتمكن أبداً من الحصول على تفسير للقرآن قائم على تعاليم أهل البيت عليهم السلام أبداً.

٣. إذا لم نتمكن من تحقيق المسألتين المتقدمتين فإنّ تحصيل العلوم الإنسانية لأهل البيت عليهم السلام، ومعرفة الإنسان، وعلم النفس، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم الاجتماع، وعلم الإدارة والنظام الاجتماعي، لن يكون ممكناً أو متاحاً، إلا إذا لجأنا إلى الأمرين التاليين:

أ. صحيح أن الله قد تكفل بحفظ هذا الدين، بيد أن هذا لا يمنع من النظر إلى العالم برؤية شمولية، وعدم قصر النظر على الفناء الداخلي من العالم الإسلامي.

ب. إذا لم نبادر إلى القيام بهذه الأمور فهذا يعني أننا سنكون بحاجة إلى سنوات طويلة، وحتى ذلك الحين يكون إمام العصر عليه السلام قد ظهر، وقام بإنجاز الأمور بنفسه. وهذا يعني تعطيل التكليف إلى حين ظهور الحجة عليه السلام.

إن المنطق الأرسطي مبتلى بإرسال المسلمات —

لقد ابتلى المنطق الأرسطي منذ خطواته الجوهرية الأولى بإرسال المسلمات. فبيحت الكلّيات الخمسة تمّ تعريف الإنسان بأنه «حيوان ناطق»، وتمّ إرسال ذلك إرسال المسلمات، كما تمّ تعريف الحصان بأنه «حيوان صاهل»، والأسد «حيوان مفترس»، والحمار «حيوان ناهق».

وفي هذا البين يكون بين فصل «الناطق» وفصل «الصاهل» مثلاً فرقاً واحداً فقط، وهو مجرد فارق كيفي، وإلا فإنّ الإنسان والحصان يشتركان في «النفس الحيوانية»، مع فارق أن نفس هذا ناطقة، ونفس ذلك صاهلة.

فلو أننا آمنا بكون الحصان «حيواناً صاهلاً»، (وهو ما نؤمن به)، واعتبرناه أمراً مسلماً، لن نواجه أيّ مشكلة، ويتمّ تمييز ماهية الحصان بهذا الفصل من سائر الماهيات الأخرى، وهذا المقدار كافٍ في المنطق؛ لأن المنطق لا هو بالعلم، ولا هو بالفلسفة^(١٢).

ومن غير المقرّر أن نتعلّم علم الموجود أو علم الحيوان أو علم الخيل أو الأحياء في

صلب المنطق. وإذا قمنا بمثل هذه العملية نكون في الحقيقة قد خلطنا بين «الأداة» وبين «الموضوع»، بل سوف نقدّم الموضوع على الأداة، وهو من الخطأ، ومن الإغراق في الجهل.

غير أن تعريف الإنسان بـ «الحيوان الناطق» وإن كان - من قبيل: فصل «الصاهل» بالنسبة إلى الحصان - يميّز ماهية الإنسان من سائر الماهيات الأخرى، إلا أنه من ناحية أخرى يُصدر حكماً فلسفياً وعلمياً وقضوية معرفية تعمل في عين بيان التمايز إلى إثبات اشتراك ما (الاشترك في الحيوانية)، وبالتالي فإن المنطق سوف يخرج عن الدائرة الآلية، ويدخل في نطاق القضايا الفلسفية والعلمية، ويحدث هنالك خلط بين الأدوات والموضوعات، كما يكون هناك تقدّم للموضوعات على الأدوات.

توضيح —

إن «معرفة الخيول» علمٌ، بيّد أن «معرفة الإنسان» علمان. لا شكّ في أن الحصان حيوان، وله نفس تتميز بكونه صاهلاً، وهذا الأمر لا شكّ فيه أيضاً. وبعد هذين الأمرين المسلمّين يأتي علم معرفة الخيول، لبحث بشأن أوضاع وأحوال هذا الحيوان من (الوضع الجسمي، والعلف، والبيطرة، والترويض، على المستوى العملي والتطبيقي)، وصولاً إلى تحقيق النتائج العلمية لعلم يُسمّى بعلم معرفة الخيول. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الحيوانات الأخرى.

وأما في ما يتعلّق بمعرفة الإنسان فإنه يتمّ الخوض في علمين؛ **والعلم الأول**: هو علم معرفة الإنسان، المساوق لعلم معرفة الخيول المتقدّم. فالإنسان بوصفه موضوع هذا العلم ينظر إليه بوصفه حيواناً - كما هو كذلك من وجهة نظر بعض العلماء والمفكرين -، وإن الفارق الوحيد عندهم بين الإنسان وسائر الحيوانات الأخرى يكمن في سعة فهمه وإدراكه واتّساع مساحاته النفسية والروحية، الأمر الذي يجعل علم معرفة الإنسان أوسع من علم معرفة الخيول.

لو اجتمع رأي جميع العلماء على ذلك، ولم يخالف في هذه المسألة منهم أحدٌ، لكان إرسال المنطق الأرسطي إرسال المسلّمات صحيحاً. بيّد أن اختلاف الآراء

والأحكام بين مختلف المذاهب والمدارس، سواء في العلوم الطبيعية وعلم الأحياء وكذلك العلوم الإنسانية، جعل هذه المسألة من أعقد المسائل العلمية، التي لا يمكن الحكم بشأنها بضررٍ قاطع، فضلاً عن أخذها وإرسالها إرسال المسلمات، وخاصةً في العصر الراهن، الذي استحقَّ تسمية «عصر العلوم الإنسانية» بحق، حيث صار حتى علم الفيزياء يستخدم من قبل علم المعرفة الإنسانية. وبذلك يتم التصريح بأن «معرفة الإنسان» من أكبر مشاكل العلوم البشرية الراهنة. وقد أتجهت جميع العلوم المنطقية والفلسفية وسائر العلوم الأخرى في هذا الاتجاه؛ بغية التعرف على هذا الكائن البشري، والحكم بشأنه، وما إذا كان حيواناً ناطقاً أو خلقاً آخر.

لقد قدم شعار «الإنسان حيوانٌ ناطق» خدمةً جليلة لعلم الأحياء في إطار الداروينية، ومن ثم في نظرية التطور أو التكامل. وقد أبطل القول بخلق الإنسان دفعةً واحدة، والذي ظلّ لقرونٍ متمادية بوصفه هو الرأي التوراتي المتسالم عليه، وعمل على تحرير الفكر من حصار هذه الرؤية.

وإنّ هذا الشعار المذكور وإن كان لا يشكل الدعامة الأصيلة لهذه الثورة التحررية، ولكنته كان يمثل العنصر المحوري فيها، ولا يزال.

إلا أن التطوريين، وبعد أن تحرروا من نظرية أصل الثبات التوراتية، وقعوا في شباك القول بنظرية التطور، فتوقفوا عندها كما توقفوا في الدائرة العلمية والفلسفية. لم يثبت غير شيءٍ واحد: إن الإنسان لم يخلق دفعةً واحدة على شكل تمثال من الطين، أو بنفخ الروح فيه، وإنما تكامل مثل سائر الكائنات بشكلٍ تدريجي، وعبر المسار الطبيعي للخلق. ولم ينتج لنا حقل نظرية التطور أو التكامل غير هذه البضاعة. لو أن عدداً من الأفراد قد توصلوا إلى فلسفةٍ ما على أساس من نظرية التطور أو التكامل بشأن الحياة الجسدية للإنسان، فلم يتوصل أحدٌ إلى طرح فلسفة بشأن الحياة الاجتماعية للإنسان على أساس هذه النظرية، باستثناء سبنسر، وهي الأخرى مرفوضة الآن من قبل جميع المفكرين.

لم تتمكن نظرية التكامل من إثبات حتى العلاقة التناسلية بين الإنسان والحيوان، وإن كانت هذه العلاقة في رأي عالم الأحياء الذي لا يمتلك معلومات بشأن

سائر العلوم الإنسانية أمراً مسلماً، بيد أنه يتعامل مع هذه الرؤية في ما يتعلق بالنقوض الأساسية الواردة بشأن أدلة علم الأحياء أيضاً.

ولهذه الأسباب يتم طرح مسائل المعرفة الثانية (المعرفة الإنسانية). وهو علم لم يطرح بشأن أي حيوان آخر. ما هو هذا الإنسان الذي تمكن من بناء التاريخ والمجتمع والثقافة بعقله وذكائه الخارق؟ وما هو العقل أساساً؟ ولماذا لا تمتلك النفس الصاهلة عقلاً، في حين تمتلكها النفس الناطقة؟

إن نفس الأسد هي نفسها نفس الحصان مع اختلاف، فهل نفس الإنسان هي نفس نفس الحصان مع اختلاف في التكامل، أم أن بينهما اختلافاً ذاتياً يحول دون وقوعهما تحت جنس واحد (الحيوان)؟

لا يقتصر الموضوع على التكامل من الناحية الكمية والكيفية، بل إن الحصان أو أي حيوان آخر (أو كل نوع من أنواع الحيوانات التي تتشعب بعد ذلك عن فرع من فروع الحيوان) لن يطوي مسار التكامل ليصل إلى ما وصل إليه الإنسان، ولو بعد مليارات السنين.

هل يمكن لنظرية التطور أن تدعي، وتقول: لو أن حيواناً سلك سبيل التكامل

بماهيته الحيوانية فإنه سيصل إلى ما وصل إليه الإنسان، أو إلى ما هو أرقى منه؟

وعلى أي حال فإن موضوع (ما هو الإنسان؟)، ونظرية أهل البيت عليهم السلام في هذا الشأن، نتركهما إلى بحث الفلسفة الأرسطية. وقد أوضحت في كتابي «تبيين جهان وإنسان» الفرق بين نظرية الثبات ونظرية التطور ورؤية أهل البيت عليهم السلام.

والذي أراه ضرورياً هنا هو الالتفات إلى هذه المسألة الخطيرة، وهي أن العلوم البشرية - رغم اتساعها - لم تتمكن إلى اليوم من إبداء تعريف للإنسان. وهذه هي مشكلة المؤسسات والمراكز العلمية الكبرى، والعاملين في مجال العلوم والمعرفة، في حين أن المنطق الأرسطي منذ ٢٣ قرناً يرسل مقولة «الإنسان حيوانٌ ناطقٌ» إرسال المسلمات.

كانت الفلسفة - والقائمون على الفلسفة الأرسطية المأسلمة - تسعى على الدوام إلى تجاهل جهة (الاشتراك) هذه، مكثفين بالالتفات إلى جهة الاختلاف، وهم الذين

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

يتشبهون في ما يتعلق بمسألة خلق آدم بالتعاليم التوراتية المحرّفة^(١٣). ولذلك يتسامحون في التعاطي مع مقولة: (الإنسان حيوانٌ ناطق)، ولا يزال هناك منهم مَنْ يتقبلها على هذه الشاكلة.

وفي مقابل هؤلاء يقف الإشراقيون والسالكون لطريق الكشف والشهود، حيث ذهبوا؛ من خلال التمسك بقوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (الحجر: ٢٩)^(١٤)، إلى القول بامتلاك الإنسان روحاً إلهية. فلم يحفلوا بهذا التعريف المتقدم، ولم يقيموا له وزناً. وقد كان شيخ الإشراق - بوصفه من القائلين بنظرية الثبات - يعترض على هذا التعريف الأرسطي صراحةً^(١٥). وفي ما يتعلق بجهود صدر المتألهين الرامية إلى التوفيق والمواءمة كانت هذه المسألة من المسائل التي وصلت إلى الوحدة، بل إنه تجاوز الحدود في هذا الموضوع، فلم يقتصر على اعتبار روح الإنسان روحاً إلهية، بل تعدّاها ليعتبر جميع الأشياء من الجمادات والحيوانات الناطقة والصاهلة والناهقة عين الله وذاته.

ومن الجدير بالذكر أن الإنسان يمتلك ذات الأعضاء الجسدية التي يمتلكها الحيوان، ولكّنه - طبقاً لتعاليم أهل البيت عليهم السلام - لا يُعتبر حيواناً. فالنبات له روح، وللحيوان روحان، وللإنسان ثلاث أرواح^(١٦). وإن خلق الإنسان لم يقم على أساس من نظرية أصل الثبات، ولا على أساس نظرية التطور المطلق، بل هو نمط ثالث، يختلف عن العقيدتين الماضيتين اختلافاً جوهرياً.

كاشفية البرهان الأرسطي تفصيل للمجمل —

يقول ديكرت: «إن البرهان الأرسطي لا يقدم لنا شيئاً جديداً؛ إذ إن نتيجته معلومة من كبرى القياس»^(١٧). فمثلاً في ما يتعلق بالقضية التالية:

- العالم متغيّر.

- وكلُّ متغيّرٍ حادثٌ.

- إذن العالم حادثٌ.

نجد أن حدوث العالم محرّرٌ في لفظ (المتغيّر) الوارد في الصغرى، وفي لفظ

(الحادث) الوارد في الكبرى. وعليه لا نجد في النتيجة شيئاً جديداً. فعندما يقال في الكبرى: (كل متغير حادث) لا يصل الدور إلى العالم؛ وذلك لأننا أثبتنا حدوثه في تلك الكبرى، وإذا انتظرنا النتيجة لن نحصل على كبرى كلية أبداً.

أما جواب الأرسطيين عن إشكال ديكرت فهو أن الجديد الذي تنطوي عليه النتيجة هو تفصيل ما كان مُجملاً في المقدمتين (الصغرى؛ والكبرى).

ومن الواضح أن كلام ديكرت لا ينطوي على إنكار (تفصيل المُجمَل)، ولكنه لا يعتبره معرفةً أو علماً جديداً؛ فالعلم هو الذي يزيل الجهل، وليس هو الذي يحوّل المعلوم بالإجمال إلى معلوم بالتفصيل. إن تحويل المعلوم بالإجمال إلى معلوم بالتفصيل إنما هو شرح وتفسير للمعلوم، وليس إزالة للجهل وتبديله إلى علم.

لقد صغّر ديكرت المسألة، وكان عليه أن يقول: إن الفلسفة الأرسطية لا تعلمنا شيئاً جديداً؛ لأن هذه الفلسفة إنما هي تفصيل لذلك المنطق.

إن الفيلسوف الأرسطي إذا خرج عن نطاقه الخاصّ يكون قد أهدر فلسفته، وإنه بدلاً من العلم سوف يصل إلى عدم العلم؛ وأما إذا زاول نشاطه ضمن نطاقه الخاصّ فإنه سينفق عمره في شرح وتفصيل منطق، بيّد أن هذه العملية تستحق إنفاق العمر من أجلها. إن المنطق والفلسفة الأرسطية من العلوم الهامة، والتي لا تقلّ في أهميتها عن سائر العلوم الأخرى، وخاصّة في مثل هذا العصر، الذي انتشرت فيه علوم من قبيل: (المعرفة الإنسانية)، التي تتوقّف بشدّة على المعرفة الذهنية والمفهومية؛ وقد تمّ التأسيس لعلم باسم (الفلسفة التحليلية)، ولا يمكن بلوغه دون المعرفة الذهنية؛ بل إنّ (علم المعرفة) و(علم الاجتماع المعرفي) - اللذين يقومان على المعرفة الذهنية وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي - يرتبطان بنحوٍ من الأنحاء ب (معرفة الذهن).

وأنا لهذا السبب - بوصفي أرسطياً (لو قبل الأرسطيون بذلك) - أحترم ما اعتبره منطقاً أرسطياً، ولن أرجح عليه أيّ واحد من معلوماتي الأخرى؛ لأنه يتدخّل فيها بآجمعها. أفهل يمكن التكرّر للذهن أو النشاط الذهني أو المفاهيم الذهنية؟ إن الإنسان من دون الذهن والمفاهيم الذهنية لا يعدو أن يكون كتلة لحمٍ تافهة.

أُضح أن المنطق الأرسطي في حقيقته ليس منطقاً، بل هو عين الفلسفة الأرسطية، وأن الفرق بينهما يكمن في مجرد الإجمال والتفصيل. والآن ربما وصلنا، بعد تلخيص المطالب المتقدمة، إلى الإجابة عن سؤال جوهري آخر:

لماذا لم يختَر أهل البيت المنطق الأرسطي؟ —

بالالتفات إلى ما تقدّم نعرض الإجابة عن السؤال المتقدم ضمن الموارد التالية:

- ١- إن المنطق الأرسطي هو منطق الذهن.
- ٢- إن المنطق الأرسطي عاجزٌ عن بيان الطبيعيات، حتّى بالقياس إلى الهغلية والماركسية وما إليهما. ويشتدّ هذا العجز في حالة تسرية الأحكام الذهنية إلى الخارج.
- ٣- إن المنطق الأرسطي إنّما ينفع في مقام الفونكوشيوسية فقط.
- ٤- إن المنطق الأرسطي منطق علم، فليس هو بالمذهب، ولا هو بالفلسفة.
- ٥- إن المنطق الأرسطي مبتلى بإرسال المسلمات.
- ٦- إن المنطق الأرسطي مبتلى بالخلط بين (وحدة الآلة والموضوع).
- ٧- إن الفرق بين المنطق الأرسطي والفلسفة الأرسطية هو فرقٌ بالإجمال والتفصيل.
- ٨- إن المنطق الأرسطي يعطي الأصالة للذهن والمفهوم.
- ٩- إن المنطق الأرسطي في ما يتعلّق بتطبيق الخارج على الذهن إطلاقيٌّ.

الهوامش

(١) يتألف المنطق الأرسطي بشكل عام من قسمين، وهما: «المعرّف»؛ و«الحجّة». وإن مسائل قسم الحجّة تقوم في الحقيقة على أساس قسم «المعرّف». وفي قسم «المعرّف» يتمّ الكلام في أسلوب المعرفة والتعريف، ويتمّ إيضاح تحصيل حدّ ورسم المفاهيم والمصاديق، وما إلى ذلك.

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

(٢) لقد كانت المسيحية البولسية تعاني من خللٍ فلسفي. وبعد إخفاقها في اللجوء إلى الفلسفة الإفلاطونية سعّت إلى الارتقاء في أحضان الفلسفة الأرسطية. وهذه المرّة ترسّخت دعائمها في عالم المسيحية من خلال العالم الإسلامي. وقد تحقّق ذلك من خلال جهود توما الأكويني، بحيث أخذت الفلسفة الأرسطية تعتبر واحدة من أركان المسيحية البولسية.

(٣) كما تقدّم أن ذكرنا فإن الفلسفة السيكلوستية قد تأسّست في بدايتها على دعائم الفلسفة الإفلاطونية. وفيما بعد عمد توما الأكويني إلى التوأمة بين الفلسفة السيكلوستية والفلسفة الأرسطية، والتي أدّت فيما بعد إلى قضية محاكم التفتيش، وانهايار الفلسفة الأرسطية. وقد تحدّث ويل ديوران عن هذه المسألة قائلاً: «إن منهج المذهب الكاثوليكي يقوم في الغالب على أساس «الأكاذيب الملكية» الإفلاطونية، أو أنها نشأت بتأثير منها. وإن أفكاراً من قبيل: الجنة والنار والأعراف، على ما نجده في العصور الوسطى، إنما هو مقتبسٌ من النصوص التي تطلّعنا في نهاية كتاب (الجمهورية). وإن العقيدة الواقعية (العقيدة التي تقول: إن للصور الكليّة حقيقة عينية) إنما هي تفسير وتأويل لعقيدة «المثل». وحتى «الفنون الأربعة»، التي كانت تشكل أساس المناهج التعليمية في العصور الوسطى (الرياضيات والهندسة والفلك والموسيقى)، إنما كانت تقوم على أساس ما ورد في كتاب إفلاطون». (تاريخ الفلسفة: ٤٢).

وقال في موضع آخر: «وفي القرن الثالث عشر أحدثت حركة الترجمة من العربية والعبرية لمؤلفات أرسطو هزة عنيفة في أوروبا، بيّدت أن الكنيسة قد حافظت على أمنها وهدوئها في كنف توما الأكويني وغيره من الذين كانوا بمنزلة أرسطو في علم الكلام في القرون الوسطى. وقد كان هذا نتيجة لذلك التدقيق والتحقيق، وليس بسبب الحكومة والتعقل». (تاريخ الفلسفة: ٩٨).

(٤) والملفت أننا شهدنا في هذه الأيام إقامة اجتماع من قبل الهيئة الأرسطية التدريسية (معرفة الكون) في إحدى المراكز العلمية في بلادنا؛ بهدف التمكن من المصالحة بين تلك الهيئة وعلم الفلك الحديث. وقد نشأ هذا التوهّم بعد توهم أن هناك انسجاماً بين علم الهيئة والفلك في القرآن الكريم وتعاليم أهل البيت، وقد وصل الدور الآن إلى إيجاد مثل هذه الموازنة بين تلك الهيئة وعلم الفلك المعاصر.

(٥) بولس: اسمه الحقيقي «شاؤول». كان يسكن فلسطين. وقد اشترى والده التبعية الرومانية. وقد استفاد من هذه المكانة والمنزلة في إيذاء الفلسطينيين المنتسبين إلى المسيحية حديثاً، واستمرّ على ذلك مدةً مديدة، حتّى اعتنق المسيحية، ونذر نفسه للعمل على نشرها والترويج لها في شمال شبه الجزيرة العربية، وفي آسيا الصغرى، وفي أوروبا.

(٦) الفخر الرازي، التفسير الكبير.

(٧) ألفية الشيخ الطوسي: ٣١٠؛ التبيان في تفسير القرآن ١: ١٠٢ - ١٠٣؛ صاحب «حدود العالم من المشرق إلى المغرب»، والذي ألفه في عام ٣٧٢هـ، وقال في هذا الشأن: «إن الأرض كروية، وإن الفضاء محيط بها، وهي تدور حول قطبين؛ أحدهما: شمالي؛ والآخر: جنوبي...» (حدود العالم: ٨).

(٨) لم يبيّن عمر الكون والمجرات والكائنات على أساس القرآن الكريم وتعاليم أهل البيت عليهم السلام إلا في كتاب «تبيين جهان وإنسان»، وأما العلوم النظرية والتجريبية المعاصرة فهي متخلّفة عنها بمئات السنين.

(٩) لقد بقيت هذه الفلسفة عاجزة، وخاصّة في ما يتعلّق بالإلهيات بالمعنى الأخصّ؛ وذلك لأن منطق

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

هذه الفلسفة إنما يمكنه بيان التعريف الإيجابي فقط، وحيث لا وجود للكلي خارج نطاق الذهن فإن جميع الجهود ستؤدي إلى تعريف واجب الوجود ذهنياً. وعندما نعمل على تسرية هذا التعريف إلى الأمور الخارجية سنقع في مصيدة التناقض، لنصل إثر ذلك إلى وحدة الوجود وما إلى ذلك. وأما طبقاً لمنهج أهل البيت عليهم السلام، فحيث يتمتع في هذا المجال بالتعريف السلبي أيضاً لن تكون هناك من حاجة إلى المنطق الأرسطي أبداً، وفي الوقت نفسه لن نرتكب تناقضاً عند دراسة المسائل المتعلقة بالإلهيات بالمعنى الأخص أيضاً.

(١٠) قال الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري في ما يتعلق بالأسلوب الواقعي: «إننا إذا لم نتعرف إلى الذهن لن نفلح في تكوين فلسفة أبداً».

(١١) يقول رينان: «لقد علم سقراط الفلسفة للإنسان، وعمد أرسطو إلى تزويده بالعلم...». (تاريخ الفلسفة: ٦١).

(١٢) بحيث إن الأرسطيين أنفسهم يستعملون الفصل في معنيين، وهما:

أ. **الفصل المنطقي**: إن هذا الفصل بمعنى أخص اللوازم التي تعرض على النوع، ويعتبر فضلاً، ويستعمل في التعاريف بدلاً من الفصول الحقيقية (لصعوبة تحصيل الفصل الحقيقي)، من قبيل: الناطق، الذي يستعمل بدلاً من الفصل الحقيقي للإنسان.

ب. **الفصل الاشتقاقي**: وهو يعني الفصل الذي يقوم النوع، ويحصل الجنس، ويعتبر مبدأ الفصل المنطقي. (نهاية الحكمة: ٨٢).

بيد أنه **أولاً**: قد أدى من الناحية العملية ومساحة البناء الثقافي إلى نتائج إرسال المسلمات. **وثانياً**: خلافاً لهذا الادعاء بشأن المنطق فإن الفلسفة الأرسطية لم تتمكن من الوفاء بتعهداتها بشأن «الفصل»، وقد اتخذت هذه «الفصول» عنصراً إحيائياً. وقد أدى ذلك إلى وقوع ويل ديورانت في الخطأ؛ حيث اعتبر النزعة الذهنية لدى أرسطو قائمة على أساس تجريبي، وقال: إن «فلسفة ما بعد الطبيعة» و«الأمر العامة» لأرسطو قامت على دعامة الأحيائية...». (تاريخ الفلسفة: ٦٧).

بالالتفات إلى ما تقدم يتضح أن المشكلة لم تحل حتى من خلال تقسيم الفصل؛ وذلك لتناقضه مع روح الفلسفة الأرسطية، وإن هذه التقسيمات إنما جاءت بعد اعتراض شيخ الإشراف السهروردي، وقد أدرجت - في مقام الإجابة عنه - في صلب الفلسفة الأرسطية، ولم يكن لهذا التقسيم من أثر قبل اعتراضات شيخ الإشراف.

(١٣) وذلك بسبب تسرب الإسرائيليات في النصوص التفسيرية، ولم تسلم منها - على ما تقدم - حتى التفاسير الشيعية. وبطبيعة الحال قد تقدم التماس العذر لهم بهذا الشأن هناك.

(١٤) هذا في حين أنه ورد في نصوص أحاديث أهل البيت عليهم السلام أن الإضافة في هذه الآية هي إضافة ملكية، بمعنى أنه نفخ في آدم من روج مخلوقة لله.

(١٥) حكمة الإشراف، فصل التعريفات.

(١٦) انظر: تبيين جهان وإنسان، فصل معرفة الإنسان.

(١٧) يقول ديكرت: إن القواعد المنطقية رغم صوابيتها ومثابقتها لا تبين لنا مجهولاً، وإن فائدتها الحقيقية إنما تكمن في معرفة المصطلحات، والحصول على قوة التفهيم والبيان؛ لأن البرهان هو استخراج النتيجة من المقدمات. وعليه إذا لم تكن المقدمات معلومة لن تكون هناك من نتيجة، ولا يمكن الحصول على معلوم من خلال مجرد القواعد المنطقية. وإذا كانت هناك مقدمات صحيحة فإن

نصوص معاصرة - السنة العاشرة - العددان الثامن والتاسع والثلاثون - ربيع وصيف ٢٠١٥ م - ١٤٣٦ هـ

النتيجة ستكون حاصلة من تلقاء نفسها. إن العقل السليم يعتمد بطبيعته إلى استخدام قواعد منطقية، دون أن يكون بحاجة إلى هذا الجدل الذي يثيره المناطقة. (انظر: فرهنگ معین ٥: ٥٢٣ - ٥٢٤).

ويقول ويل ديورانت: ... لقد كان المناطقة منذ عهد بيرون واستيوارت ميل يواجهون إشكالاً واحداً، وهو أن المقدمة الكبرى بنفسها تحتوي على النتيجة التي يراد إثباتها... (تاريخ الفلسفة: ٦٠).

وقد طرح هذا الإشكال في الشرق من قبل أبي سعيد أبي الخير في القرن الهجري الرابع (٣٥٧ - ٤٤٠)، حيث أثار هذا الإشكال على ابن سينا، الذي كان يريد إثبات أن فكر الإنسان لا يقوى على كشف المجهولات، وأن الشكل الأول الذي يشكل الأساس للاستنتاجات العقلية يستلزم الدور. وقد أجيب عن هذا الإشكال بإجابات عديدة، نشير في ما يلي إلى موردين منها:

١- إن الذي أدّى بالبعض إلى الوقوع في هذه الشبهة هو أنه تصوّر أن العلم بالكبرى يحصل من خلال الاستقراء؛ لأن حصول الحكم الكلي في هذه الحالة يتوقف على حصول الحكم بجميع آحاد المصاديق على نحو إجمالي أو تفصيلي، وبذلك يكون الدور المذكور صحيحاً. بيد أن العلم بالكبرى لا يحصل دائماً من طريق الاستقراء، ويمكن لنا أحياناً أن نحصل على الحكم الكلي للكبرى من خلال البرهان، الذي يدلّ على الملازمة بين الموضوع والمحمول، دون أن تكون هناك حاجة إلى العلم بأحكام آحاد الأفراد، لا على نحو الإجمال، ولا على نحو التفصيل. ومن باب المثال إليك القضية التالية:

الصغرى: إن هذا الماء يغلي.
الكبرى: كل ماء يغلي تبلغ درجة حرارته مئة درجة.
النتيجة: إن هذا الماء تبلغ حرارته مئة درجة.

ففي هذا المثال عندما نعلم من طريق البرهان بوجود ملازمة بين غليان الماء وبلوغه مئة درجة يمكن لنا أن نحكم بأن كل ماء يغلي فإنه يكون قد بلغ مئة درجة.

٢. يُقال: إن أحكام العقل على قسمين:

أ. أحياناً يكون موضوع الكبرى علّة للحكم في الكبرى.

ب. أحياناً تكون علّة الكبرى غير الموضوع في الكبرى.

يرد إشكال الدور على الصورة الأولى فقط. وهو بدوره يزول بعد اكتشاف الملازمة. وأما على الصورة الأولى فلا يرد الإشكال أصلاً. (انظر: نظرية المعرفة: ١٤٦).

وبطبيعة الحال يرد على إشكال الدور هذا أن القائلين به قد أقاموه للنقض على الشكل الأول من البرهان، في حين أنه نفسه برهان من الشكل الأول؛ لأنهم صاغوه على شكل القضية التالية:

الصغرى: إن الاستنتاج من الشكل الأول يلزم منه الدور.

الكبرى: كل استنتاج دوري باطل.

النتيجة: الاستنتاج من الشكل الأول باطل.

وعليه فإن كل إجابة يتقدم بها المنتقدون للشكل الأول يمكن للمناطقة أن يجيبوا بها أيضاً.

أصول المجاز في القرآن الكريم

د. مهرداد كلي (*)

مقدمة

إن القرآن الكريم آخر كتاب سماوي ووحى إلهي نزل على خاتم النبيين ﷺ، وهو يشتمل على جميع قواعد الفصاحة والبلاغة، ومحسنات الكلام، بحيث لا مثيل له في نوعه، ولم يبق أحدٌ أمام تحدي القرآن إلى يومنا هذا. لفهم مكانة المجاز واستعماله في القرآن تأثير عميق في فهم الآيات، وتفسيرها الجمالي. ومن حسن الحظ أنه قد كانت خطوات جبارة في هذا المجال^(١). حيث إن للمجاز في القرآن، فضلاً عن جانبه الجمالي والإعجاز، التأثير العميق في معاني الآيات والتفسير الجمالي للقرآن فنحن في هذا المقال نركز على بيان هذا الجانب الأدبي في الوحي الإلهي. يمكن أن نقول في بيان تاريخ البلاغة: إنها أحد أهمّ شعب الأدب، ولها ماضٍ طويل عند العرب والفرس. اهتمّ العرب في الجاهلية بالخطابة والفصاحة اهتماماً بالغاً، لذلك يوجد في الشعر الجاهلي مختلف أنواع المجاز والكناية والتشبيه والاستعارة. ولأجل ما كان عليه العرب من المهارة في فصيح الكلام وبلغه تحدّاهم الرسول ﷺ بعد نزول آيات من القرآن^(٢). والجدير بالذكر أن البلاغة اليونانية أثّرت تأثيراً كبيراً في البلاغة العربية.

(*) أستاذة في جامعة سيستان وبلوشستان - قسم علوم القرآن.

وأرسطو كان من متقدّمي هذا العلم، حيث كان لكتّابيه: فنّ الخطابة؛ وفنّ الشعر، المعرّب من السريانية، كبير التأثير في تدوين علم البلاغة. أما تعريفه للمجاز في كتابه فنّ الشعر فهو: المجاز عبارة عن نقل اسم شيءٍ لشيءٍ. وهذا النقل إمّا من الجنس إلى النوع، أو من النوع إلى الجنس، أو من النوع إلى النوع؛ لمناسبة أو مشابهة^(٣).

وكان للفرس أيضاً خطوات في تدوين علوم البلاغة، من التدوين والترتيب والتبويب وتأليف الكتب، وكانوا من المتقدّمين في هذا العلم.

أول من استعمل هذه العلوم في آثاره شعراء الفرس وكتّابهم، ومنهم: بشّار بن بُرد التُّخارستاني، وأبو نؤاس الأهوازي، وفي النثر ابن المقفّع، وهو يبدّعه في الكتابة يعدّ أحد المبدعين في النثر^(٤).

أول من استعمل المجاز من المسلمين هو أبو عبيد معمر بن مثنى، في كتابه مجاز القرآن^(٥). ولكنّ أول من ألف في المجاز الشريف الرضيّ، وكتابه تلخيص البيان في مجازات القرآن، وقد تكلم فيه عن مجازات القرآن على ترتيب السور، وفي كتابه المجازات النبوية تكلم عن المجاز والكناية والاستعارة في ٣٦٠ من أحاديث الرسول^(٦).

وكما تقدّم فإن الله تعالى استعمل المجاز في كتابه، الذي احتوى على أفصح لغات العرب. ولكنّ ما هي الأصول والمباني في هذا الاستعمال؟

بإمكاننا أن نقول: من جملة هذه المباني المؤثّرة في استعمال المجاز شمولُ المعنى، إبداعُ الجمال، والتناسبُ بين القرآن والثقافة الاجتماعية.

معنى المجاز—

١. اللغة—

مجاز من (ج. و. ز)، على وزن مفعّل، من جاز يجوز؛ إما مصدر ميمي، بمعنى العبور من مكان؛ وإما اسم مكان، بمعنى محل العبور^(٧). والمجاز في الرأي المشهور استعمال اللفظ؛ لقرينة، في غير المعنى الموضوع له؛ لعلاقة بينه وبين المعنى الموضوع له^(٨).

٢. في الاستعمال القرآني —

استعمل المجاز في القرآن الكريم في معنيين:

أ. بمعنى التفسير ومدلول الآية. حيث استعمل إلى القرن الثاني. وأوّل مَنْ استعمل هذا المعنى أبو عبيد معمر بن المثنى، في كتابه مجاز القرآن^(٩).
ب. استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي. وأوّل مَنْ استعمله في هذا المعنى الجاحظ^(١٠)، مع أن الشريف الرضي أوّل مَنْ تكلم فيه مستقلاً، وعلى ترتيب القرآن^(١١).

تقسم أقوال العلماء حول المجاز في القرآن إلى خمسة أقسام:

١. الجواز مطلقاً. قال به جمهور العلماء^(١٢).
٢. عدم الجواز مطلقاً. اختاره بعض العلماء^(١٣).
٣. عدم الجواز في القرآن. اختاره جماعة^(١٤).
٤. عدم الجواز في القرآن والسنة. اختاره ابن داوود الظاهري^(١٥).
٥. لا مجاز في الأحكام الشرعية، وفي غيرها لا يمنع. قال به ابن حزم الأنصاري^(١٦).

أقسام المجاز —

للمجاز عند علماء البيان أقسام، وهي:

المجاز المرسل: المجاز الذي تكون العلاقة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي غير المشابهة والقرينة الصارفة^(١٧).

الاستعارة: استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي؛ لعلاقة المشابهة مع القرينة الصارفة^(١٨).

الكناية: استعمال اللفظ في غير معناه الحقيقي لعلاقة قرينة صارفة، مع جواز إرادة المعنى الحقيقي^(١٩).

مجاز الحذف ومجاز الاستعارة: وهذا الحذف إما في الاسم، بحيث يختلف إعراب اللفظ بحذفه؛ وإما في الفعل؛ وإما في الجملة.

المجاز اللغوي: وهذا المجاز في الكلمة وحكمها، يعني استعمال اللفظ في غير

المعنى الموضوع له، أو نقل الكلمة من حكمها إلى حكمٍ آخر^(٢٠).

١. مباني استعمال المجاز في القرآن —

لماذا جعل الله المجاز في القرآن، ولم يجعل القرآن الكريم حقيقةً بأجمعه؟
وفي ما يلي تفصيل الكلام في ذلك:

١. استعمال لغة العرب —

اللغة هي ما يعبر الإنسان به عما في ضميره^(٢١)، وهي نظام منضبط يميّز بين الصحيح وغيره، ويجعل لكلّ جملةٍ أو كلمةٍ من المعاني ما يناسبها^(٢٢).
أكد القرآن الكريم على أن اللغة واللسان من أهم أسباب العلاقة بين الناس والرُّسل^(٢٣). وقد جعل الأنبياء في خطابهم لأقوامهم المجاز والتشبيه والاستعارة والكناية؛ ليسهل لهم التواصل وإبلاغ الرسالة^(٢٤)؛ لأن المجاز؛ بسبب ما يوجد في أذهان المخاطبين، يكون الأبلغ في بيان الكلام. يقول ابن رشيقي في وصف المجاز: العرب كثيراً ما تستعمل المجاز، وتعدّه من مفاخر كلامها؛ فإنه دليل الفصاحة، ورأس البلاغة، وبه بانت لغتها عن سائر اللغات^(٢٥).
هنا ينزل القرآن الكريم، ويتكلّم عمّا وقع في عصر النزول. ويشتمل القرآن على لغاتٍ وإيماءٍ وتشبيهٍ ومجازاتٍ شائعةٍ في ثقافة العرب وكلامهم، ويبدع بهذا الكلام إبداعاً غريباً. وهذا وجهٌ من إعجاز كتاب الله الكريم.

٢. اتّساع المعنى —

هو نوعٌ من العلاقة بين ما يحمل عليها. وفي هذه الحال معنى محمول يشمل معنى محمولٍ آخر. مثلاً: الغنم يشمل الضأن والنعج والمعز، فيكون الغنم اللفظ الشامل، والضعن والمعز والنعج كلّ واحد يشمل الآخر^(٢٦). ويكون الاتّساع في اللفظ، وفي الجملة^(٢٧).

٣. علاقة المعنى في مستوى اللفظ —

وهي علاقة بين الألفاظ المحمولة، بحيث يكون اللفظ واحداً والمعاني متعددة (hyponomy)^(٢٨)، نحو: ما ورد في القرآن الكريم حول لفظ (جزاء)^(٢٩)، ولفظ (صفح)^(٣٠)، بحيث يكون لفظ (جزاء) لفظاً شاملاً، يشتمل على معنى الثواب والعقاب، ولفظ (صفح) يشتمل على العفو والمغفرة.

٤. علاقة المعنى في مستوى الجملة —

في هذه العلاقة تكون الجملة ذات شمول، أي تكون للجملة معانٍ غير المعنى الظاهري^(٣١)، نحو: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة: ٢٧٧). في هذه الآية تشتمل جملة (وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ) على (وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ)، حيث إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة من الأعمال الصالحة^(٣٢).

٥. الجانب الجمالي والجاذبية في القرآن —

الجمال والإبداع مما يهتدي إليه الإنسان فطرةً؛ ورغبة من الإنسان ببلغ من الكلام يهدي الفطرة إليه. وأحسن أسلوب إلى إبلاغ الخطاب استعمال أحسن الأساليب وأجملها عند المخاطب^(٣٣).

٦. المجاز وتحسين الكلام —

من تعرّف على لغة العرب وأدبها يعرف لا محالة أن القرآن الكريم مليءً بالفصاحة والبلاغة والجمال.

جميع من يعتقد من الخطباء والأدباء بالقرآن يعترفون أن الكلمات والجمل الواردة في القرآن في منتهى الإحكام والإعجاز.

الخصائص والميزات، مثل: الإيجاز، والإطناب المناسب، والجناس، والطباق، والتشبيه، والكناية، والمجاز، والاستعارات، الموجودة في القرآن هي في أعلى

مراتبها^(٣٤).

يرى علماء القرآن أن للمجاز علاقة وثيقة بالجمال. مثلاً: يعتقد البعض أنه لو سلب المجاز من القرآن يسلب منه نصف جماله^(٣٥).

يكون للكلام في جانبه الجمالي ثلاث مراحل: الجمال الصوري؛ الجمال المعنوي؛ والجمال السياقي. وهذه المراحل الثلاثة توجد في القرآن الكريم، حيث القرآن في منتهى الفصاحة والبلاغة.

مثلاً: في جانب الجمال الصوري: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبُثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكِدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ﴾ (الأعراف: ٨٥).

وفي جانب الجمال المعنوي: كل ما يصدر عن عليم فصيح، له قوة أدبية رفيعة، يكون في مستوى جمالي عالٍ. وما يزيد المجاز جمالاً هو تقدم المجاز في البيان على الظاهر بخطوة، ويسوق المخاطب إلى معنى أدق وأعمق من المعنى الظاهري، نحو: ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنَّ اتَّقِيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (الأحزاب: ٣٢).

السبب في جمال السياق أساليب كشف المعنى، وسوق الذهن لدرك المعنى؛ لأن الذهن كي يصل إلى المعنى الحقيقي لا بد أن يبحث عن القرائن، وأن يرتبها ليلبغ إلى المعنى الحقيقي. لذلك يعتقد الأدباء أن المجاز أبلغ من الحقيقة.

يقول ابن رشيق: العرب كثيراً ما تستعمل المجاز، وتعدّه من مفاخر كلامها؛ فإنه دليل الفصاحة ورأس البلاغة، وبها بانّت لغتها عن سائر اللغات^(٣٦). مثلاً: ورد في سورة الأعراف: ﴿الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَهْوًا وَلَعِبًا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فَالْيَوْمَ نَنسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا وَمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ﴾ (الأعراف: ٥١). هنا يبحث الذهن أنه ما معنى نسيان الله؛ إذ معلوم أن النسيان من الخصائص الإنسانية، ومن النقص، ولله الكمال، ولا ينسب إليه النقص. لذلك يقول أبو عبيد: مجازه: نوخّهم وتركهم^(٣٧)، يعني تركهم كما تركوا لقاء يومهم هذا.

مما سبق فهمنا أن في المجاز شوق ورغبة مضاعفة للبحث وطلب الفهم، وهذا ما يجعل المعنى أجمل، ويزيد الكلام تأثيراً.

٧. المجاز وفهم القرآن —

في أساس اللغة وخواصّها رأيان:

١. ظاهر الكلام، بحيث لا يجوز العدول إلى غيره^(٣٨).

٢. باطن الكلام، ووجود التأويل فيه، بحيث يكون ظاهر الكلام صورة عن حقيقة يمكن العدول إليها^(٣٩). لكن السؤال هنا: هل يمكن أن نتجاوز ظاهر القرآن، ونتوسّل المجاز؛ للوصول إلى الحقيقة، أم لا؟

من المعلوم أن المعيار في بيانات القرآن وتأويلها عن المعنى الظاهري إلى غيره وجود القرينة؛ لأن القرينة هي التي تدلّ على جواز عدم الأخذ بالظاهر. مثلاً: في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾.

ومما يسهّل فهم المجاز في القرآن الاستفادة من القرائن العقلية. مثلاً: ما يراه المفسّر حول ذات الله والإنسان والدنيا والآخرة يعينه على معرفة المصاديق الحقيقية والمجازية في الآيات.

بعض العلماء، ومع أنهم لا يقولون بجواز التأويل في بيان القرآن، يرون أن القرآن هو المنبع الأساس في بيان أمور الإنسان الهامة^(٤٠)، ويرون أن لغته لغة كناية، حيث إن القرآن يتحدث عن قصة آدم، وقصة حياته في الجنة، وغواية الشيطان والطمع والحسد والتوبة، حديثاً كنائياً، لا من حيث إن آدم ليس في الحقيقة شخصاً، وبعبارة أخرى: لا يمكن مع وجود وصف عصمة الأنبياء أن نثمهم بمثل هذه الخصائص، لذلك لا سبيل إلى فهم الآيات غير سبيل المجاز^(٤١).

أصول استعمال المجاز —

لو درسنا المجاز لوجدنا أن مبررات عدّة تسببت باستعمال المجاز في القرآن الكريم. ونشير هنا إلى بعضها:

١. اختلاف مستوى البيان في القرآن —

من خصائص البيان القرآني أنه ذو مراتب مختلفة، يفوق فهم العامة، بحيث

يوصف بظهور القرآن وبطنه. ظهر القرآن هو المعنى الظاهري، الذي يُرى في أول نظرة؛ وبطن القرآن هو معنى وراء المعنى الظاهري، أو معانٍ متعدّدة وراء هذا المعنى^(٤٢). وعلى هذا يكون بيان القرآن بياناً حياً؛ لأنه يناسب كل ما يلائم الواقع ويوافق^(٤٣).

إذن ليس مستوى بيان القرآن مستوى واحداً، حتى يفهمه كل الناس فهماً واحداً، بل للقرآن خطاب وبيان لعامة الناس، وبيان لخاصتهم، ويحتاج العامة في فهم الثاني إلى تبيين وإيضاح. وكلمات القرآن أيضاً بين وضوح وإبهام. كما أن وضوح الآيات وإبهامها ليس في مستوى واحد، بل الآيات في ظهورها ذات مراتب.

وهذه الآيات تدلّ على اختلاف المستوى في بيان القرآن: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَهُ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾ (الرعد: ١٧).

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النور: ٣٥).

يقول الإمام الخميني: مَنْ أراد التعليم والتربية والإنذار والتبشير لا بُدَّ له أن يستعمل البيانات المتعدّدة، مثل: القصص والحكايات والتاريخ والنقل والكنية والرموز؛ حتّى يجذب إليه النفوس المختلفة. والقرآن الكريم من حيث إنه لسعادة جميع طبقات البشر والإنسانية، والبشر مختلفون في مستواهم، ولا يمكن خطابهم خطاباً واحداً، لذلك استعمل القرآن في بيانه مختلف الفنون والطرق لدعوة البشرية^(٤٤).

٢. تناسب القرآن مع الثقافة الاجتماعية —

يحتاج البشر إلى أسوة تجعلهم في تناسب مع ثقافات المجتمع؛ لصلات اجتماعية تجمع بينهم، صحّت الثقافة أم لم تصحّ.

بعض الثقافات لا تطابق العقل والفترة السليمة، ولكنّها؛ لممارستها في

المجتمع، صارت عادية، وأصبحت ثقافة عالية. يقول الشهيد مطهري: كثير من الناس اعتقدوا ما اعتقده المجتمع^(٤٥).

تداول التوافق مع الثقافة في المجتمع، ولكن القرآن مع مجموعة ضخمة من العلوم أثار تأثيراً عميقاً في مجتمعات الجاهلية، وأحدث ثورة فيها، وأخرج الناس من أباطيل الجاهلية إلى ثقافة متعالية^(٤٦).

والجدير بالذكر أن القرآن كان في تعامل مع الثقافات التي كان أصلها في الأمم السابقة، ولم يظهر أي تعارض معها^(٤٧).

لغة القوم مادته الصانعة لثقافته. وطوال التاريخ كل من أراد أن يبدي رأيه توسل أسباباً، ولم يكن يصل إلى ما يهدفه بدون التخاطب العام من المجاز والكناية والتشبيه^(٤٨).

والقرآن الكريم أيضاً لغته لغة الهداية والفلاح. وبصدد سعادة البشرية أجمعين استعمل المجاز والكناية والتشبيه والاستعارة؛ لبيان مفاهيمه العالية^(٤٩).

٣. تعدد المعاني —

المجاز هو الذي يجعل الكلام ومجراه في معانٍ مختلفة، ويهدي إلى جمال في البيان. ذكر المتقدمون والمتأخرون في هذا المجال معاني متعددة يحتاج بيانها إلى تفصيل مستقل، لا يسعه هذا المقام، بل نختصر على أمثلة، منها:

١- لفظ السلطان في سورة الرحمن بمعنى القوة والسلطة. والمجاز من حيث تعدد المعنى يشمل القوة العلمية أيضاً. وما ورد في القرآن: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ﴾ إن لفظ السلطان؛ بسبب اقترانه بلفظ أقطار السماوات، يفيد معنى العلم^(٥٠).

٢- لفظ الخمر في سورة يوسف بمعنى المسكر، ثم يشتمل على العنب والتمر وكل مسكر؛ بسبب المجاز وتعدد المعنى. لذلك في ما ورد في القرآن: ﴿وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَتَيَانٍ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبِئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ لفظ الخمر؛ بسبب

اقتترانه بلفظ أعصر، صار متعدّد المعنى.

٤. الاقتتران المعنائي في المجاز —

الألفاظ المتفاوتة يقترن كلّ واحد منها مع الآخر بسبب الاقتتران المعنائي، بحيث يأخذ كلّ واحد معنى الآخر، وينتقل معناه تماماً إلى الآخر، ويمكن أن يجد المثل الأعلى لهذا النوع في المجاز^(٥١). مثلاً: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾؛ ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾؛ ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾. في الآية الأولى الشاهد أعمى، بحيث لم يبين أيّ قاموس أنّه بمعنى الذي لا بصيرة له. وفي الثانية لم يرد في القاموس أن لفظ جاء بمعنى الوقوع. وفي الثالثة ما ورد في قاموس ما أن العرش بمعنى العالم وتدييره. وفي هذه الأمثلة فهم المعنى المجازي موقوف على التركيب البياني في اقتتران المعاني، والظاهر أن المعنى يمكن تغييره باقتتران لفظ آخر.

النتيجة —

مما سبق تبين أن القرآن الكريم استعمل المجاز في كثير من آياته على أساس اتّساع المعنى والجمال البياني والتناسب الثقائي، على أن يجعل ذهن المخاطب في حالة البحث، مع جمال في بيانه، واتّساع في معاني الكلمات، وتعدّد في المعاني. القرآن الكريم من حيث إنه أفصح لغات العرب استعمل ما استعمله العرب في كلامهم من المجاز والكناية، وجعل هذه القواعد على أتمّ وجه، وأكمل صورة؛ ليتدبّر الناس في هذا الكلام، وعظمة صاحب هذا الكلام.

الهوامش

- (١) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن: ٢، أبو عبيدة، مجاز القرآن: ١٣٧.
- (٢) علوي مقدم، در قلمرو بلاغت: ١٤.
- (٣) أرسطو، فن شعر: ٩٠.
- (٤) ضيف، تاريخ تطوّر علوم بلاغت: ٣٣.
- (٥) علوي مقدم، در قلمرو بلاغت: ٦٢٩.
- (٦) ضيف، تاريخ تطوّر علوم بلاغت: ١٨٤.
- (٧) شيرازي، آيين بلاغت: ٢٧٥.
- (٨) انظر: التفتازاني، شرح المختصر: ٥٧ - ٩٨.
- (٩) أبو عبيد، مجاز القرآن ١: ١٩ - ١٨.
- (١٠) انظر: الصغير، مجاز القرآن: خصائصه الفنيّة وبلاغته العربية: ١٥٠.
- (١١) الشريف الرضي، تلخيص البيان في مجازات القرآن: ٢٠.
- (١٢) البصري، المعتمد: ٢٤؛ انظر: الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام ٤: ١٤؛ ١: ٥١ - ٦٠؛ الشوكاني، إرشاد الفحول: ٢٢؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٨٢؛ انظر: البحراني، البرهان في تفسير القرآن ١: ٤ - ٢٤.
- (١٣) انظر: ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب ٣: ٨٨ - ٣٠٩؛ ابن تيمية، الإيمان: ٨٥.
- (١٤) انظر: ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب ٢: ١٥٨؛ العسقلاني، لسان الميزان ٥: ٢٩١؛ برهان الدين ابن فرحون، الدباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ٢: ٢٢٩؛ وانظر: أبو الحسين محمد، طبقات الحلّيل ٢: ١٧٩، ٢٧١؛ ابن عماد الحنبلي، شذرات الذهب ٣: ١٦٦.
- (١٥) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٣: ١٥٥.
- (١٦) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام ٤: ٥٣١.
- (١٧) همائي، فنون بلاغت وصناعات أدبي: ٢٥٠.
- (١٨) المصدر نفسه.
- (١٩) الأنصاري، تفسير أدبي وعرفاني قرآن مجيد: ١٣٨.
- (٢٠) الحلبي، الجوهر النضيد: ٢١٣ - ٢٠٠.
- (٢١) هادوي تهراني، مباني كلامي اجتهاد: ١٣٧.
- (٢٢) خرمشاهي، الدراسات القرآنية: سبعون مناقشة: ٢٥٤.
- (٢٣) سورة إبراهيم: ٤١.
- (٢٤) انظر: إيازي، شمول معنایی: مجموعه مقالات بزرگداشت ميرزا علي فلسفي: ٨٣.
- (٢٥) ابن رشيق، العمدة في الشعر وآدابه ونقده ١: ١٦٥.
- (٢٦) انظر: صفوي، در آمدي بر معنا شناسي: ٩٩، ١٠٠.
- (٢٧) لساني فشاركي، وأكبري راد، کاربرد معنا شناسي در قرآن كريم، حيفه مبین، العدد ٣٩، شتاء وربيع ٨٥ - ٨٦ هـ.ش.

- (٢٨) صفوي، در آمدي بر معنا شناسي: ٩٩، ١٠٠.
- (٢٩) البقرة: ٨٥، المائدة: ٨٥، ٣٨، ٣٣، ٢٩، التوبة: ٩٥، ٨٢، ٢٦، يونس: ٢٧، يوسف: ٢٥، الإسراء: ٦٣، الكهف: ٨٨.
- (٣٠) المائدة: ١٣، البقرة: ١٠٩، الزخرف: ٥.
- (٣١) صفوي، در آمدي بر معنا شناسي: ١٦٣.
- (٣٢) مختصر تفسير القرطبي ١: ٢١٦؛ الفخر الرازي، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) ٣: ٨١، ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ١: ٣٠٢؛ رشيد رضا، المنار ٣: ١٠١.
- (٣٣) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ١٢١.
- (٣٤) سعيدي روشن، معجزه شناسي: ١٤٦ - ١٧٠.
- (٣٥) الزركشي، البرهان في علوم القرآن ٢: ٢٥٥؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ٢: ١٢١.
- (٣٦) انظر: ابن رشيقي، العمدة في الشعر وآدابه ونقده ١: ١٦٢.
- (٣٧) معمر بن مثنى، مجاز القرآن ١: ٢١٥.
- (٣٨) انظر: ابن تيمية، الإيمان: ٨٥؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير ١: ٣٤٦.
- (٣٩) البغدادي، الفرق بين الفرق: ٢٦٦؛ الشاطبي، الموافقات في أصول الأحكام ١: ٨٦.
- (٤٠) مطهري، آشنائي با قرآن ١ - ٢: ١٠.
- (٤١) مطهري، مجموعه آثار ١: ٥١٥.
- (٤٢) الطباطبائي، قرآن در اسلام: ٢٢.
- (٤٣) موسى الحسيني، گرايش علمي در تفاسير معاصر، مجله پژوهشهاي قرآني، العدد ٧ - ٨: ٧، خريف وشتاء ١٣٧٥هـ.ش.
- (٤٤) الخميني، آداب الصلاة: ١٨٧.
- (٤٥) مطهري، آشنائي با قرآن: ٥٦.
- (٤٦) مطهري، مقدمه إي بر جهان بيني اسلامي: ٣٤٩.
- (٤٧) انظر: مبلغی آبادي، تاريخ اديان ومذاهب جهان: ٨٤٧؛ لويون، تمدن در اسلام وعرب: ٤٦٤؛ خرمشاهي، الدراسات القرآنية: سبعون مناقشة: ٥٥٥.
- (٤٨) إيازي، قرآن وفرهنگ زمانه: ٨٣.
- (٤٩) الأردبيلي، مقاله إي مشكل ما در فهم قرآن، نامه مفيد، العدد ٨: ١١.
- (٥٠) إيازي، شمول معنائي: مجموعه مقالات بزرگداشت ميرزا علي فلسفي: ٦٤٢.
- (٥١) صفوي، در آمدي بر معنا شناسي: ٢٤٧.

من ميراث الغلاة

كتاب (طب الأئمة) المنسوب إلى آل بسطام

د. حسن الأنصاري (*)

ترجمة: وسيم حيدر

تهدية —

بحثنا هنا يختصّ بكتاب «طب الأئمة»، المعروف والمنسوب إلى ابني بسطام. وادّعاؤنا يقوم على أن هذا الكتاب ينتمي إلى تيار الغلاة من الشيعة. وفي الوقت نفسه أشرتُ إلى أن هذا الكتاب كان مجهولاً بالنسبة إلى قدامى المحدثين من الإمامية، أو كانوا يتجاهلونه في الحد الأدنى، حيث لم يهتمّ القدماء من المحدثين الإمامية بروايات وأسانيد هذا الكتاب، بل حتّى الأسانيد الحديثية الموجودة في هذا الكتاب هي في الغالب أسانيد مضطربة ومجهولة، إذا لم نقل إنّ آثار الوضع بادية عليها.

وبطبيعة الحال إن هذا لا يعني أن جميع رجال الحديث في هذا الكتاب مجاهيل، أو أن جميع الروايات فيه موضوعة؛ إلاّ أن وجود أسماء المشاهير من المحدثين ورواة الإمامية في هذا الكتاب لا يعني أن الأسانيد التي اشتملت على هذه الأسماء أصيلة؛ فقد كان التقليد السائد في الأسانيد الموضوعية، التي يُعمل على صياغتها لمختلف النصوص ومختلف الدوافع، يقوم على أن يتمّ الإعداد لتلك الأسانيد التي يجب

(*) باحثٌ معروف، متخصصٌ في علم الكلام والفلسفة الإسلاميّة. ومن الشخصيات البارزة في مجال نقد النسخ والمخطوطات والكتب القديمة. أحد أساتذة جامعة برلين في ألمانيا، وعضو الملتقى الدوليّ حول تاريخ العلوم والفلسفة في باريس.

أن تشتمل على الأسماء المشهورة، وإضافتها إلى الأسماء المجهولة؛ كي لا يتم التعرف على تطرّق الوضع إليها بسهولة. بيد أن علماء الحديث البارزين من الإمامية كانوا يعرفون الطرق المشهورة جيداً، وكانوا يتعرفون إليها بسهولة. وعليه لم تكن نسبة النصوص الحديثية إلى الأسانيد المشهورة عملاً ميسوراً؛ إلا أن الإسناد إذا كان متضمناً للأسماء المشهورة وغير المشهورة معاً فإن هذا سوف يوحي بأن مصدر تلك النصوص والأسانيد يعود إلى الكتب التي يمكن للمحدثين أن لا يعرفوها، ولذلك سيكون احتمال تلقي هذه الأسانيد الملقمة بالقبول أكثر؛ وذلك لإمكان أن يبرر علماء الرجال والمحدثين سبب عدم معرفتهم بها إلى أنها تعود إلى كتب لم يتعرفوا على أصولها.

وأما في ما يتعلق بكتاب طب الأئمة فقد ذكر أن المؤلفين المتحلين لهذا الكتاب لم يكونوا معروفين بالنسبة إلى علماء الرجال. فمثلاً: إن النجاشي الذي يذكر هذين الكاتبين والراويين لم يكن مصدره إليهما غير النص الموجود لهذا الكتاب، ولم يكن لديه معرفة مستقلة بهذين الكاتبين المختلفين. وعليه فإن شهادة النجاشي إنما تثبت أن هذا الكتاب - إذا كانت نسخته الراهنة هي نفسها التي ذكرها النجاشي - معروفة في زمانه، أو في زمان مصدره.

وحيث لم نثر على نقل قديم لهذا الكتاب في المصادر المتقدمة يمكن للتشكيك أن يفرض نفسه بقوة، حتى بالنسبة إلى النص الراهن، والقول بعدم وجود أي نسبة بينه وبين الكتاب الذي ذكره النجاشي. وفي ما يلي نقد خلاصة على النحو التالي:

ذكر النجاشي في كتاب الرجال^(١) الحسين بن بسطام، مستفيداً من كلام ابن عيَّاش الجوهري، مسمياً إياه بـ «الحسين بن بسطام بن سابور الزيَّات». وأضاف قائلاً: إنَّ له ولأخيه أبي عتاب كتاباً في الطب أيضاً (والحقيقة أنه - بالإضافة إلى الطب - هناك ذكر للتعويدات وأمثال ذلك).

ويظهر من عبارة النجاشي بوضوح أن عمدة ما ذكره على هامش اسم الحسين بن بسطام مأخوذ عن ابن عيَّاش الجوهري. وبعد ذلك يذكر النجاشي سند ابن عيَّاش

إلى أبي عتاب وحسين - مؤلفي كتاب الطبّ - بواسطتين. ولا يأتي على ذكر أن كتاب الطبّ هذا منقولٌ عن الأئمة.

وإليك نصّ عبارة النجاشي: «الحسين بن بسطام. وقال أبو عبد الله بن عيَّاش: هو الحسين بن بسطام بن سابور الزيَّات. له ولأخيه أبي عتاب كتاب جمعه في الطبّ، كثير الفوائد والمنافع، على طريق (طريقة) الطبّ في الأطعمة ومنافعها والرقى والعوذ. قال ابن عيَّاش: أخبرنا الشريف أبو الحسين صالح بن الحسين النوفلي قال: حدَّثنا أبي، قال: حدَّثنا أبو عتاب والحسين جميعاً، به»^(٢).

وقد ذكر النجاشي هذا الكتاب في موضعٍ آخر، وذلك في هامش اسم أخي الحسين، الذي يعبر عنه بـ (عبد الله): «عبد الله بن بسطام، أبو عتاب، أخو الحسين بن بسطام المتقدم ذكره في باب الحسين، الذي له ولأخيه كتاب الطبّ. وهو عبد الله بن بسطام بن سابور الزيَّات»^(٣).

وبطبيعة الحال فإن النجاشي في بيان سيرة الثاني لم يأت على ذكر العياشي، ولم يقدم سناً إلى الكتاب، بيد أن من الواضح أنه في هذين الموردين قد أحال إلى المورد الأوّل. وقد وردت كنية الحسين في كتاب طبّ الأئمة بـ «أبي عبد الله»^(٤). ولا بدُّ هنا من التذكير بمسألة تتعلق بنسب هذين الأخوين، وهو أنه يحتمل قوياً أن هذه النسبة التي نقلها النجاشي عن ابن عيَّاش ليس لها من أساس سوى ادّعاء ابن عيَّاش نفسه، ولا تستند إلى الحقيقة والواقع.

فحتّى في كتاب طبّ الأئمة الموجود بين أيدينا لم يذكر مثل هذا الادّعاء بشأن نسب المؤلفين، وإنما تمّ الاكتفاء بالقول: إنهما من أبناء بسطام.

ويحتمل أن بيان هذا الادّعاء إنما نشأ من تصوّر أن مؤلفي هذا النصّ هما من أبناء أبي الحسين بسطام بن سابور الزيَّات الواسطي، الذي هو من الرواة الشيعة، وقد روى هو وإخوته (زكريّا وزياد وحفص) عن الإمام جعفر الصادق وموسى بن جعفر^(٥). وبطبيعة الحال فقد ورد الحديث في رجال النجاشي وفهرست الطوسي عن بسطام بن سابور آخر، دون إعطاء مزيدٍ من التوضيح بشأن نسبه ولقبه^(٦).

ونحن لا نعتزم هنا الدخول في هذه الموارد، وإنما نؤكد على أنه في مقام بيان

سيرة بسطام بن سابور الواسطي لا يذكر النجاشي - رغم أنه يروي عن إخوة بسطام بوصفهم من الرواة - أدنى إشارة إلى أبناء بسطام، في حين أن القاعدة تقتضي أن يذكر أسماءهم هناك أيضاً (كما جرت العادة من النجاشي في غير هذا الموضع). وبالإضافة إلى ذلك لم تُروَ في نصّ كتاب طب الأئمة رواية من قبل هذين الرجلين عن أبيهما أو أعمامهما؛ ليكون ذلك دليلاً على أنهما كانا ينتسبان إلى هذه الأسرة الواسطية. كما يمكن لهذا أن يساعد على ردّ هذا الادّعاء القائل بأنهما من أبناء بسطام بن سابور الزيّات.

ومن جهةٍ أخرى، على الرغم من اشتغال أسانيد كتاب طب الأئمة على الكثير من الاضطراب لا يمكن نسبتها بأجمعها إلى مؤلّفَيْه المنتحلين، إلا أن روايتهما في هذا الكتاب عن أشخاص من أمثال: أحمد البرقي^(٧) يثبت عدم إمكان اعتبارهما من أبناء بسطام بن سابور الزيّات، الذي هو في عداد القدماء من أصحاب الإمام موسى بن جعفر.

وعليه ليس هناك من دليل متقن على قبول ادّعاء ابن عياش، بل نشاهد الدليل هنا قائماً على خلاف ذلك أيضاً.

وبالالتفات إلى أن هذين الكاتبين المنتحلين لكتاب طب الأئمة لم يذكر في أيّ مصدر آخر غير رجال النجاشي، وربما اعتمد النجاشي في نقله على ابن عياش الجوهري، يمكن بطبيعة الحال القول باحتمال أن النجاشي إنّما تعرّف على هذا الكتاب من خلال تعريف ابن عياش له، وربما لم يكن النجاشي قد رأى هذا الكتاب أصلاً.

ولو أخذنا الوضع المضطرب لابن عياش الجوهري من ناحية الانتماء المذهبي والثقافي، واستذكرنا شهادة النجاشي عنه بهذا الشأن^(٨)، ففي هذه الحالة؛ وبالالتفات إلى روايات وأسانيد كتاب طب الأئمة، ونقله عنهما ما لم يرد في أيّ كتاب روائي آخر، يمكن لما ذكر أن يكون شاهداً على هذه الحقيقة، وهي أنه ربما كان نصّ هذا الكتاب قد وضع في المحافل الخاصة، وقد تمّ تعريفه بعد ذلك إلى المحدثين في بغداد من خلال ابن عياش.

إن الروايات الأولى التي عثرت عليها من كتاب طبّ الأئمة في المصادر القديمة قد وردت في كتاب مكارم الأخلاق، للشيخ الطبرسي، وهو يعود بطبيعة الحال إلى ما بعد قرنين من رجال النجاشي. بيدَ أن الطبرسي لا يأتي على ذكر مؤلّف الكتاب^(٩).

ويجدر بنا أن نضيف هنا هذه النقطة، وهي أننا إذا أخذنا بنظر الاعتبار تأخر النسخ المخطوطة لكتاب طبّ الأئمة، والتي لم يتمّ التعرف عليها إلا في عصر العلامة المجلسي^(١٠) ومعاصريه^(١١)، وكان لها نفوذ وتأثير واسع في كتب العامة (سواء بشكل مباشر أو من خلال مكارم الأخلاق، للطبرسي)، فإن هذا الكتاب لم يصل إلينا بشهادة السماع والقراءة، ولا يردُّ في بداية الكتاب ذكر لراوي النصّ، ولكن يتّضح من نصّ الكتاب جلياً أن راويه كان هو المؤلّف له، حيث عمد إلى جمع روايات هذين الأخوين في كتاب واحد.

وعليه إذا ثبت وجود هذين الراويين من الناحية التاريخية ففي هذه الصورة يجب القول: إن كتبهم في طبّ الأئمة قد تعرّضت لتغيير من قبل الراوي عنهما، وقدم صورة مركبة جديدة على أساس كتب هذين المؤلفين؛ بيدَ أن الاحتمال الأشدّ هو أن الجامع لهذا النصّ إنما هو في الواقع مؤلّفه، وأمّا هذين الراويين فهما مجرد شخصين وهميين قد اختلقهما اختلاقاً.

فهل يمكن لنا أن نفهم من إسناد النجاشي هذه النتيجة القائلة بأن كاتب أو راوي النسخة الراهنة لكتاب طبّ الأئمة هو حسين النوفلي؟ لا يمكن البتّ من هذه الناحية. إلا أن شهادة العلامة المجلسي في بحار الأنوار بشأن مجهولية المؤلفين المنتحلين لهذا الكتاب تحظى بأهمية قصوى^(١٢).

أما الآن، فمع غضّ النظر عن الوجود الخارجي لأخوين ينتسبان إلى آل بسطام أو عدم وجودهما يفرض السؤال التالي نفسه: ما هو التيّار والاتّجاه الذي أفرز هذا الكتاب؟

هناك روايات كثيرة في كتاب ابني بسطام عن المفضّل الجعفي، ومحمد بن سنان، ويونس بن زبيان، وغيرهم من الرواة الذين نعلم اهتمام الغلاة برواياتهم. وإن

البعض الآخر من الرواة في أسانيد الكتاب إنما هم موضع استناد محافل الغلاة بشكل واضح. وإنّ منهم مَنْ لا نشاهد له أثراً في الكتب الرجالية، ويحتمل أن يكونوا قد تسلّوا من كتب الغلاة، والتي تمّ حذفها من التراث الشيعي اللاحق، أو أنها كانت من موارد اختلاق ذلك التيّار من الأساس، ولذلك تمّ تجاهلها من قبل علماء الرجال والحديث في كل من قم وبغداد.

ويظهر من بعض مواضع الكتاب أن آل بسطام قد جاؤوا من قزوين، أو كانت لهم صلة بهذه المدينة بنحو من الأنحاء. وفي ما يلي نستعرض بعض أسانيد هذا الكتاب:

١. طبّ الأئمة: ١٥: «حدّثنا أبو عتاب والحسين ابنا بسطام قالا: حدّثنا محمد بن خلف بقزوين - وكان من جملة علماء آل محمد صلوات الله عليهم أجمعين - قال: حدّثنا الحسن بن عليّ الوشّاء، عن عبد الله بن سنان، عن أخيه محمد، عن جعفر الصادق عليه السلام، عن...».

لم يتّضح لنا من هو شيخ هذين المؤلّفين، أي محمد بن خلف، الذي اعتبراه من قزوين.

وقد ورد ذكر في المصادر لشخص اسمه عبد الله بن محمد بن خلف، حيث نرى بينه وبين محمد بن خلف صلة خاصّة؛ فقد جاء في علل الشرائع، لابن بابويه، قوله: «أخبرني عليّ بن حاتم قال: حدّثنا محمد بن جعفر الرزّاز، قال: حدّثنا عبد الله بن محمد بن خلف، عن الحسن بن عليّ الوشّاء، عن محمد بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أكل البصل والكراث؛ فقال: لا بأس بأكله مطبوخاً وغير مطبوخ، ولكن إن أكل منه ما له أذى فلا يخرج إلى المسجد؛ كراهية أذاه على مَنْ يجالس»^(١٣).

إن هذه الرواية ذات المضمون الطيّب قد رُويت عن الوشّاء، وترى فيها رواية عليّ بن حاتم القزويني. ولا يبعد أن يكون المراد من عبد الله بن محمد بن خلف في هذه الرواية هو أبو عبد الله محمد بن خلف. وفي هذه الحالة يكون قد وقع تحريف في اسمه، حيث نرى أن كليهما قد روى عن الوشّاء أيضاً.

ومن ناحية أخرى ذكر اسم عبد الله بن محمد بن خلف في سند آخر بوصفه شيخاً للعباشي. وقد نقلت عنه رواية يلوح منها الانحياز إلى الغلاة، والثناء على المفضل بن عمر بوضوح، حيث يقول: «محمد بن مسعود، قال: حدثني عبد الله بن محمد بن خلف، قال: حدثنا علي بن حسان الواسطي، قال: حدثني موسى بن بكر، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول، لما أتاه موت المفضل بن عمر، قال: رحمه الله، كان الوالد بعد الوالد...»^(١٤).

ولكن من ناحية أخرى لا شك في أن المراد من عبد الله بن محمد بن خلف في رواية الكشي - وربما في مورد رواية علل الشرائع - هو عبد الله بن محمد بن خالد الطيالسي، والذي نعلم أنه كان من رواة الحسن بن عليّ الوشاء، وكان العبّاشي يروي عنه^(١٥). ومن المعقول جداً أن يتمّ تصحيف خالد إلى خلف. وعليه ليس هناك من علاقة بين محمد بن خلف وعبد الله بن محمد بن خلف.

والمسألة المفتة في سند طبّ الأئمة هي أن عبد الله بن سنان يروي فيه عن محمد بن سنان، والأغرب من ذلك أنهم افترضوا أنّهما أخوان، وهو من الأخطاء التي تُرى في نصوص الغلاة الأخرى أيضاً.

أما المثال الآخر في كتاب طبّ الأئمة، فهو: «حدثنا أبو عبد الله الحسين بن بسطام، قال: حدثنا محمد بن خلف، قال: حدثنا الحسن بن عليّ، قال: حدثنا عبد الله بن سنان، عن أخيه محمد بن سنان، قال: حدثنا المفضل بن عمر، قال: سمعتُ الصادق عليه السلام يحدث عن...»^(١٦).

ونرى مثل هذا المورد في دلائل الأئمة، وهو: «وحدثنا أبو الفضل، قال: حدثنا محمد بن الحسن الكوفي، عن محمد بن عبد الله الفارسي، عن يحيى بن ميمون الخراساني، عن عبد الله بن سنان، عن أخيه محمد بن سنان الزاهري، عن سيدنا الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، عن أبيه، عن جدّه الحسين، وعن عمّه الحسن...»^(١٧).

٢. طبّ الأئمة: ٢٠: «محمد بن جعفر البرسي، قال: حدثنا محمد بن يحيى الأرمني، قال: حدثنا محمد بن سنان السناني، عن يونس بن ظبيان، عن المفضل بن عمر، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، عن أبيه ذي النُّفّات، عن أبيه، عن أمير

المؤمنين ﷺ...».

إن طريق محمد بن جعفر (بن عليّ) البرسي عن محمد بن يحيى الأرمني، الذي يتكرّر في هذا الكتاب بكثرة، طريق غير معروف. وإن محمد بن جعفر البرسي من رواة التيار الغالي، وهو الذي روي عنه حديث الغلاة المعروف بـ «خبر الخيط»^(١٨). وقد ورد اسمه في الهداية الكبرى بالخصيبي، وذلك على النحو التالي: «وعنه قال: حدّثني محمد بن عليّ القمّي، قال: حدّثني محمد بن أحمد بن عيسى، عن محمد بن جعفر البرسي، قال: حدّثني إبراهيم بن محمد الموصلي، عن أبيه، عن حنان بن سدير الصيرفي، عن جابر بن يزيد الجعفي، قال: لما قبض أمير المؤمنين، وأفضت الخلافة إلى بني أمية، سفكوا...»^(١٩).

كما أن محمد بن يحيى الأرمني غير معروف في مصادر الحديث عند الإمامية. بيد أنه عدّ من «الأبواب»، طبقاً لرواية في كتاب طب الأئمة، وهو مفهوم يستدعي بوضوح حضوره في أدبيات النصيرية والغلاة: «محمد بن جعفر بن عليّ البرسي، قال: حدّثنا محمد بن يحيى الأرمني - وكان باباً للمفضّل بن عمر، وكان المفضّل باباً لأبي عبد الله الصادق ﷺ - قال محمد بن يحيى الأرمني: حدّثني محمد بن سنان السناني الزاهري أبو عبد الله، قال: حدّثني المفضّل بن عمر، قال: حدّثني الصادق جعفر بن محمد ﷺ قال: هذا...»^(٢٠).

وطبقاً لهذه الرواية الواردة في كتاب طب الأئمة - والتي تتعرّض لمفهوم «الباب»، وبابية المفضّل بن عمر أيضاً، وثبت أن هذا الكتاب يعود إلى تراث الغلاة من الشيعة - يعتبر محمد بن يحيى الأرمني باباً للمفضّل بن عمر، ونعلم أن النصيرية يقولون بوجود طبقات فيما بينهم. والملفت أنه في نقل العلامة المجلسي عن طب الأئمة ورد التعبير عن محمد بن يحيى بـ (محمد بن يحيى البابي): «الطب: عن محمد بن جعفر بن عليّ البرسي، عن محمد بن يحيى البابي - وكان باباً للمفضّل بن عمر، وكان المفضّل باباً لأبي عبد الله الصادق ﷺ - قال محمد بن يحيى الأرمني: حدّثني محمد...»^(٢١).

٣. طب الأئمة: ٢٩: «محمد بن عبد الله بن مهران الكوفي، قال: حدّثنا أيوب،

عن عمر (عمرو) بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: جاء رجلٌ من خراسان... إن محمد بن عبد الله بن مهران الكرخي، الذي تمَّ تحريفه هنا إلى الكوفي، من مشاهير غلاة الشيعة، وكان موضع اهتمام تيار النصيرية والخمسية، وأتباع أبي الخطاب والخطابين بشكلٍ خاص^(٢٣).

٤. طبّ الأئمة: ١٢٤: «أبو عتاب عبد الله بن بسطام، قال: حدّثني إبراهيم بن النضر، من ولد ميثم التمار، بقزوين، ونحن مرابطون، عن الأئمة، أنهم وضعوا هذا الدواء لأولياتهم...».

إن هذه الرواية التي تظهر حضور آل بسطام في قزوين تتضمن نقطة ملفتة للانتباه، وهي أن ابن عتاب يقول: كنّا بقزوين في حالة «رباط». ونعلم أن قزوين في القرون الثلاثة الأولى كانت تعتبر أرض رباط؛ بسبب استمرار المواجهة مع الديلم في شمال إيران. بيد أن تواجد شخصيّة شيعيّة في حالة مرابطة في قزوين بحاجة إلى دراسة وتحقيق.

٥. طبّ الأئمة: ١٣٨: «محمد بن جعفر البرسي، قال: حدّثنا محمد بن يحيى الأرمني، قال: حدّثنا محمد بن سنان الزاهري، عن المفضل بن عمر الجعفي، عن أبي الطيبان، عن جابر بن يزيد الجعفي، عن أبي جعفر محمد الباقر، عن أبيه...».

إن المسألة التي يتعيّن علينا هنا الانتباه لها أولاً هي وصف محمد بن سنان بـ «الزاهري»، حيث نشاهد تكرارها في طبّ الأئمة مراراً في ما يتعلق بتراث الغلاة (كما في المورد المتقدّم)^(٢٣). وقد جرى وصف محمد بن سنان بـ «الزاهري» في كتب الغلاة^(٢٤). وهذه المسألة في حدّ ذاتها تثبت أن نصّ كتاب طبّ الأئمة مرتبطٌ بمحافل الغلاة من الشيعة.

المسألة الثانية، وهي في غاية الأهميّة: رواية المفضل الجعفي في هذا السند عن أبي الطيبان. والمراد منه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب المقلص الأسدي، زعيم الغلاة الخطابية والخمسية^(٢٥). إن رواية حديث بأسانيد نصيرية وغالية، وخاصة في التراث الروائي للمفضل الجعفي، عن أبي الخطاب، يثبت انتماء كتاب طبّ الأئمة إلى التراث الفكري والمذهبي للغلاة^(٢٦).

كما نشاهد في النصّ بعض المسائل التي تؤكد هذا الأمر، من قبيل: وضع الشيعة المستضعفين في مواجهة الشيعة المستبصرين^(٢٧).
وبذلك يحتمل قوياً أن يكون كتاب ابني بسطام عائداً إلى تراث مخمسية الغلاة، وهم الذين انبثقت عنهم فرقة النصيرية أيضاً.
وفي ما يتعلق بحقيبتهم الزمنية - إذا ثبت وجودهم من الناحية التاريخية - يبدو أن بالإمكان إرجاعهم إلى مرحلة الغيبة الصغرى.
وقد احتمل السيد الدكتور حسين المدرّسي، في هامش البحث عن أسرة آل بسطام الحاكمة^(٢٨)، أن لا ربط لابني بسطام بتلك الأسرة.
وحيث إن عدداً من أفراد هذه الأسرة يبدو عليهم الانتماء إلى الغلاة ربما كان ما ذكرناه في هذه المقالة مُجدياً لإثبات هذا الاحتمال.

الهوامش

- (١) انظر: رجال النجاشي: ٣٩ - ٧٩.
- (٢) رجال النجاشي: ٣٩.
- (٣) رجال النجاشي: ٢١٨.
- (٤) انظر: طبّ الأئمة: ١٦.
- (٥) من باب المثال، انظر: رجال النجاشي: ١١٠، ٢٨٠؛ الطوسي، الفهرست: ٩٨، ١٣٢.
- (٦) انظر: رجال النجاشي: ١١١، ٢٨٣؛ وانظر أيضاً: الطوسي، الفهرست: ٩٨ - ٩٩، ١٣٣.
- (٧) طبّ الأئمة: ٣٨، ١٠٣.
- (٨) للوقوف على شهادة النجاشي بشأن ابن عيَّاش الجوهري انظر: رجال النجاشي: ٨٥ - ٨٦، ٢٠٧.
- (٩) انظر: مكارم الأخلاق: ٤٤، ٥٠، ٥٥، ٥٩، ٦١، ٦٥، ٧٢، ومواضع أخرى.
- (١٠) انظر: بحار الأنوار ١: ١١.
- (١١) من أمثال: السيد هاشم البحراني في كتاب مدينة المعاجز ٥: ١٢٦؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٣٠: ١٥٧.
- (١٢) انظر: بحار الأنوار ١: ٣٠.
- (١٣) علل الشرائع ٢: ٥١٩ - ٥٢٠.
- (١٤) رجال الكشي: ٣٢١.

- (١٥) انظر: رجال الكشي: ٣٦٣، والكثير من الموارد الأخرى.
- (١٦) انظر: طبّ الأئمة: ١٦.
- (١٧) دلائل الأئمة: ٤٤٦ - ٤٤٧.
- (١٨) انظر: مقالتنا بشأن عيون المعجزات.
- (١٩) الحسين بن حمدان الخصيبي، الهداية الكبرى: ٢٢٦.
- (٢٠) انظر: طبّ الأئمة: ١٢٨.
- (٢١) انظر: المجلسي، بحار الأنوار ٥٩: ٢٥٩.
- (٢٢) انظر: رجال النجاشي: ٣٥٠، ٩٤٢؛ رجال ابن الغضائري: ٩٥ - ٩٦، ١٣٩. وفي ما يتعلق برواياته عند تيار النصيرية انظر مثلاً: الهداية الكبرى: ٧٦، ١٨٧، ٢٨٦ - ٢٨٧، ٣٦٢.
- (٢٣) انظر أيضاً: طبّ الأئمة: ٧٩، ٩٤، ١٣٢، ١٣٥.
- (٢٤) من باب المثال انظر: دلائل الإمامة: ٤٤٧؛ الهداية الكبرى: ٣٩، ٨٦، ٩٦، والكثير من الموارد الأخرى؛ عيون المعجزات: ١٢٠.
- (٢٥) انظر بهذا الشأن: مقالتنا في هامش مدخل أبو الخطّاب في دائرة المعارف الإسلامية الكبرى.
- (٢٦) للوقوف على موارد أخرى لهذا النوع من روايات أبي الخطّاب انظر: طبّ الأئمة: ٩٥، ١٣٧، ١٣٨، وأيضاً: ٧٩، واحتمالاً في ٥٠، ٩٤، ١٣٢.
- (٢٧) انظر: طبّ الأئمة: ١٦.
- (٢٨) انظر: مكتب در فرايند تكامل (المذهب في مساره التكامل)، طهران، ٢٠٠٨.

قسمة الاشتراك مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف:	
فاكس:	
مدة الاشتراك:	
ابتداءً من:	
المبلغ:	
عدد النسخ:	
نقداً إلى:	
شيك مصرفي:	
التاريخ:	
التوقيع:	

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

نمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ليرة < سوريا ١٥٠ ليرة < الأردن ٢.٥ دينار < الكويت ٣ دنانير < العراق ٣٠٠٠ دينار < الإمارات العربية ٣٠ درهماً < البحرين ٣ دنانير < قطر ٣٠ ريالاً < السعودية ٣٠ ريالاً < عمان ٣ ريالات < اليمن ٤٠٠ ريال < مصر ٧ جنيهات < السودان ٢٠٠ دينار < الصومال ١٥٠ شلناً < ليبيا ٥ دنانير < الجزائر ٣٠ ديناراً < تونس ٣ دنانير < المغرب ٣٠ درهماً < موريتانيا ٥٠٠ أوقية < تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة < قبرص ٥ جنيهات < أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

Nosos Moasera

Th 10 YEAR – NO. 38 - 39 , Spring & Summer 2015 – 1436

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon.P.O.Box: 25 \ 327 Beirut

E-mail: info@nosos.net