

نصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفكرة الدينية المعاصرة

العددان الأربعون والواحد والأربعون، السنستان العاشرة والحادية عشرة.

خريف ٢٠١٥م، ١٤٣٦هـ، وشتاء ٢٠١٦م، ١٤٣٧هـ

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

محمد عباس دهيني

البطاقة وشروط النشر

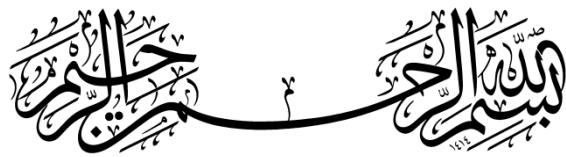
- نصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي.
- ترحب بالمجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراجم، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد أُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دورياتٍ عربية أخرى.
- تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى أصحابها، 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 لاعتباراتٍ فنية بحتة.

الهيئة الاستشارية (أبجدية)

- زكي الميلاد السعودية
عبدالجبار الرفاعي العراقي
كامل الهاشمي البحريني
محمد حسن الأمين اللبناني
محمد خيري قيرباش أوغلو تركي
محمد سليم العوا المصري
محمد علي آذرباش ايراني

تنضيد وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص. ب: ٣٢٧ / ٢٥

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

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

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

□ وكلاء التوزيع

- ♦ لبنان: شركة الناشرون للتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفة، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، ط٤، ص. ب: ١٨٤/٢٥، هاتف: ٢٢٧٠٨٨/٢٢٧٠٠٧ (+٩٦١١١).
- ♦ 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. بغداد - شارع المتبي - دار الكتاب العربي - هاتف: ٠٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. بغداد - شارع المتبي - مكتبة العين - هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣. الكاظمية - باب المراد - خلف عمارة النواب - مكتبة القائم. ٤. النجف - سوق الحويش - دار الغدير - هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤). ٥. النجف - سوق الحويش - مؤسسة العطار الثقافية - هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦. كربلاء - شارع قبلة الإمام الحسين (+٩٦٤). الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي - دار الكتب للطباعة والنشر - هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).
- ♦ سوريا: مكتبة دار الحسينين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (+٩٦٣).
- ♦ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٢٥٤٣ (+٩٨٢٥١). ٢. سوق القدس - الطابق الأول - مؤسسة البلاغ. ٣. دفتر تبريلفات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥١).
- ♦ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٠٠٢١٦٩٨٣٤٢٨٢١ (+٩٣).
- ♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والقرارات: <http://www.neelwafurat.com>
- ♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.arabicebook.com>
- ♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420) 73834037.

محتويات

العددان الأربعين والواحد والأربعين، خريف وشتاء ٢٠١٦م، هـ١٤٣٧

التفكير النقدي، محمد باقر الصدر أنموذجاً / الحلقة الثانية

٥	حيدر حب الله
---------	--------------------

ملف العدد: فلسفة العلوم الإسلامية /٢

فلسفة علم الكلام / القسم الأول

١٣	الشيخ محمد صفر جبرئيلي
----------	------------------------------

فلسفة الفقه، قراءة في الهوية والبنية والتأثير

٥٣	الشيخ أبو القاسم علي دوست
----------	---------------------------------

ماهية فلسفة الفقه

٩٣	الشيخ جابر توحيدى أقدم / الشيخ عبد الرحيم سليماني بهبهانى
----------	---

فلسفة الحقوق والقانون

١١٢	د. محمود حكمت نيا
-----------	-------------------------

فلسفة العرفان، قراءة تحليلية

١٣٧	د. هادي وكيلي
-----------	---------------------

فلسفة الأخلاق، تعريفها وموضوعها وعلاقتها بالعلوم الأخرى

١٦٨	د. الشيخ حسن معلمى
-----------	--------------------------

فلسفة الاقتصاد الإسلامي، القواعد الفلسفية والبنوية

١٨٥	د. السيد حسين مير معزى
-----------	------------------------------

مدخل إلى فلسفة الفن من وجهة نظر الفلسفه المسلمين

٢٢١	أ. حسين هاشم نجاد
-----------	-------------------------

وقفة على مقترح «فلسفة الفقه»

السيد محسن الموسوي الجرجاني ٢٤٤

□ دراسات

لا دخل للدين في الانحطاط التاريخي لل المسلمين

د. عبد الكريم سروش ٢٧٥

الشاهد المثالى والمشهد الأخلاقي

د. أبو القاسم فنائى ٢٧٩

التبادل الحضاري بين الهاخامنشيين والفينيقيين، دراسة مقارنة بين المنهجيتين التقليدية والحديثة

د. السيد صادق حقيقة ٣٢٢

علم الأئمة عليهما السلام في أصول الكافي، نموذج لكيفية المواءمة بين «ال الحديث» و«الكلام»

الشيخ جويا جهانبخش ٣٣٥

كتاب أسرار أخنونخ

د. الشيخ حسين توفيقى ٣٦٢

□ قراءات

أخلاق المعرفة الدينية، قراءة في كتاب

د. أبو الفضل مسلمي ٤٠٣

□ ملحق خاص

فهرست مقالات الأعداد ٤١ ... ٢١ من مجلة «نصوص معاصرة»، في السنوات الخمس الثانية ٢٠١١ - ٢٠١٥ م / ١٤٣٦ - ١٤٣١ هـ

إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني ٤٣١

التفكير الناقد

محمد باقر الصدر أنموذجاً

. الحلقة الثانية .

حيدر حب الله^(*)

النوع الثالث: التفكير الناقد أو بصيرة النقد —

التفكير الناقد هو التفكير الذي يبني على عدم التقليد، فأولئك الأشخاص الذين اعتادوا في حياتهم على أن يجعلوا عقولهم مقلدة لا يعرفون التفكير الناقد في شيء، بل من الصعب عليهم أن ينقدوا ذلك الذي قلدوه، ونقدُّهم لغيره عادةً ما يكون تقليدياً مقلّدهم في النقد. وأساس التفكير الناقد هو التحرر من سلطةٍ فكريةٍ أقوى تهيمن على الإنسان، ومن ثم فالخطوة الأولى هي أن يتجرأ على توجيه السؤال العلمي لهذه السلطة نفسها. وإذا لم يملك الإنسان هذه الجرأة - والتي هي بعْدَ تربويٍّ نفسيٍّ - فإنه لن يوفق في ممارسة أي تفكيرٍ ناقدٍ. نعم سيوفقُ رُبما للدفاع عن فكرة، لا في نقدها. وكثيرون في الساحات العلمية يجيدون عملية الدفاع عن هذا المفهُّم أو الفقيه أو العالم أو ذاك، وعن هذه الدولة أو تلك، وعن هذا التنظيم السياسي أو ذاك، ولكنَّهم لا يجيدون نقادهم ونقد أفكارهم. فالدفاع يشبه النقد، لكنَّه يختلف عنه بخيطٍ رفيع.

التفكير الناقد تفكيرٌ رافض للتقليد، ويطمح لتوجيهه أسئلة. وهو بطبيعة التصديق في الوقت نفسه؛ فإنَّ الإنسان الذي يمتلك تفكيراً ناقداً تجد التصديق عنده متأخراً؛ لأنَّ الأفكار حين تأتي إلى ذهنه سوف تخضع لمعالجةٍ وتصفية، وكأنَّه يضعها في حقلٍ حراري أو إشعاعي معين، ثمَّ بعد ذلك تأتي مرحلة التصديق بها. فحين

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

يسمع خبراً أو قصةً أو حادثة، أو يُنقل له كلامً، أو يرى فكرةً، فهو متربّثٌ في الاقتناع بها ، وبطبيء التصديق، بخلاف المقلد ، الذي هو سريع التصديق للجهة التي يقلّدها عادةً . وهذه نقطة مهمّة في هذا الموضوع.

وبعد إيضاح هذا المستوى لا بدّ من الحديث عن المستويات والدرجات التي تكون فيه؛ إذ تُطرح مستويات ثلاثة للفكير الندي، لا بدّ من استعراضها؛ للاحظة أنَّ السيد الصدر في أيِّ درجةٍ منها:

المستوى الأول: النقد السطحي

المستوى السطحي في التفكير الندي . ولا نقصد بكلمة (السطحي) التقليل من شأنه، بقدر ما نريد توصيفه فقط . هو النظر الشكلي للقضية . وإذا أردتُ أن أعطي مثلاً قريباً منا يمكن الحديث عن بعض المناقشات الجامعية للبحوث، فمع احترامي لكل المناقشين في بحوث تخرج الماجستير والدكتوراه، نجد بعضهم أحياناً يقدمون اعترافات سطحية وشكالية هي جزءٌ من وظيفتهم، كاعتراضهم على استخدام هذه المفردة أو تلك، وعلى عدد الكلمات الموظفة في هذا العنوان أو ذاك، وعلى الشؤون الصياغية والشكلية والأسلوبية والطبعية ونحو ذلك . فالطابع العام على الاعترافات والنديات التي تقدم في أمثل هذه البحوث هو السطحية، ومعالجة الشكل والظاهر.

ومن هذا النوع من النقد ما نسميه بالنقد الجملي، وهو نقد شاع في الفترة الأخيرة، حيث يتمَّ أخذ جملةٍ من نصٍّ طويل أو من مشروع فكري، ثم تقديم المشروع الفكري على أنه هذه الجملة، وحصر العملية البحثية والتحليلية فيه بهذه الجملة أو تلك!

المستوى الثاني: النقد المعرفي

تدخل العملية النقدية في بعض الأحيان في مرحلةٍ أعمق، سنطلق عليها: «مرحلة النقد المعرفي»، أي تأخذ جزءاً من الفكرة أو النظرية، وتبدأ بتسليط الضوء عليه،

وكانما تشرّحه، كما يمارس الطبيب الجراح ذلك، أو تأتي بجزء من نظرية في علم أصول الفقه أو الفلسفة أو علم الكلام الجديد مثلاً، ثم يُصار إلى تسليط الضوء عليه بطريقة ممتازة، ونقده.

المستوى الثالث: النقد البنوي

تعني بالنقد البنوي أن الباحث يأخذ جسم النظرية والفكرة بشكل عام بعين الاعتبار، وبعد ذلك يوجه سهام النقد إليه، فيدعى أن هناك مشكلة تعترى هذه النظرية أو الفكرة من أقصاها إلى أقصاها. ففي بداية الأمر يتم تلقي الرؤية بشكل كامل، ليتحول بعد ذلك إلى عملية نقدها، أو يتم تلقي مدرسة فكرية كاملة ومن ثم يقدم النقد لمجموعها، لا أنه يمارس النقد لجزئية هنا أو جزئية هناك فقط، بل النقد يوجه إلى الخارطة والهيكلية العامة، والنسيج الحاكم، والبنية التحتية، والمسار العام، لهذه المدرسة أو هذا الاتجاه والرؤى.

وإذا حلّنا نمط النقد ومستواه عند السيد الصدر فسنراه يتراوح في الغالب ويتأرجح تارةً بين النقد الموضعي والنقد البنوي. فحين كان ينافش كبار مدارس فكرية، وهو أمر ليس بالسهل على الإطلاق، فقد يكون في متناول الإنسان مناقشة فكرة معينة أو نظرية خاصة، لكن مناقشة مدرسة فكرية تتألف من مجموعة هائلة من الأضلاع ليس بالأمر الهين، بل يحتاج إلى جهد أكبر في العملية النقدية؛ حتى يتمكّن الباحث من النجاح في ذلك.

وأعتقد أن السقف الذي عالجه السيد الصدر في تفكيره النقدي كان انتلاقاً من النقد السطحي، مروراً بالموضعي، ووصولاً إلى النقد البنوي، وذلك حين نقد الاتجاهات الماركسية في الاقتصاد، والماديين في الفلسفة، والمدارس المنطقية في علم المنطق. فنحن أمام رجل لا تقف انتقاداته أو نقدياته عند أفكار داخل إطار، كما هو الحال الغالب عندنا حين ننتقد فكرة لنمير الدين الطوسي أو المحقق النائيني مثلاً، حيث تعج بهذا الحال المنظومة الإسلامية، وإنما قدم الصدر نقداً للمدارس والرؤى

بشكلٍ كامل، وهذا الأمر ليس بالشيء البُهْنِ، بصرف النظر عن مدى نجاحه في نقدِّياته.

إننا بحاجةٍ إلى استلهام عمليات النقد عنده، وتحطّي الجانب السطحي إلى الجانب الموضعي، وتحطّي الجانب الموضعي أيضاً إلى الجانب البنوي، فنقرأ المدارس قراءةً بنوية.

في بعض الأحيان يطالع الإنسان مقالاتٍ أو بحوثاً متعلقةً بنقد مدارس فكرية أخرى، لكنه يكاد الشعور بشيءٍ من الإحباط؛ وذلك لأنَّ هذا الشخص الذي يقوم بعملية النقد يمارس نقداً موضعيَاً لمدرسةٍ، وهذا شيءٌ غير منطقيٌ، كما أشرنا قبل قليل. فنقد الرأي الفقهي في مسألة تفصيلية في باب الطهارة أو في باب العقوبات الجزائية، أو نقد آلية اعتمدوها في فقه النكاح والطلاق، لا يعني صحة تسميته بالنقد البنوي، أو نقد المدرسة وأصول التفكير. والخلط بينهما أدى ببعض كُتُبنا إلى أنهم حين يكتبون في نقد المدارس يستخدمون هذه الطريقة، بحيث ينظر إليهم الآخرون بنظرة سطحية؛ لأنَّ هذا لا يشكُّ نقداً مدرسيَاً، بقدر ما هو نقدٌ محدود الدائرة.

مجالات التفكير النقدي، من الآخر إلى الذات —

وإذا تجاوزنا مستويات النقد، التي نستلهم من السيد الشهيد مستوياتٍ عميقةً فيها، ندخل في مجالاته. فغالباً ما نقدم النقد لآخرين، بمعنى أن يكون نقدنا لغيرنا، وهو أمرٌ سهل. ولو أردتُ أن أحضر قليلاً فإنَّ نقد الآخرين يعزّز الذات، ومنسجمٌ مع الأنانية والذاتية، ولا أقول: هي ذاتيةٌ، بل أقول: إنها تصلح للانسجام مع الذاتية؛ لأنَّ من طبع الإنسان ورغبته أن يُسقط الآخر، لكنَّ من الصعب أن يرغب في نقد ذاته، فنقدُ الذات فيه جهاد مع النفس، وفيه محاربة لأننا في هذا الإطار.

وإذا رصدنا السيد الصدر سنجد أنه اشتغل على الملفين معاً (نقد الآخر؛ ونقد الذات). والقسم الثاني يحتاج إلى محاربة لأننا؛ لأنَّه تقوم في نقد الذات بمحاربة ذاتك

للوهله الأولى. فحين يقوم السيد الصدر ب النقد الأمة الإسلامية فهو ينتقد ذاته الجماعية، وحين ينتقد المؤسسة الدينية فهو ينتقد ذاته أيضاً، وحين ينتقد الحركة الإسلامية فهو ينتقد نفسه أيضاً، وحين ينتقد الحوزات العلمية فهو ينتقد نفسه أيضاً، وكذلك البرامج التعليمية.

إن عملية نقد الذات تحتاج في بعض الأحيان إلى جهاد. فمن السهل على أن أنتقد الآخر، لكن من الصعوبة بممكان أن أنتقد ذاتي؛ بل أحياناً نجد أن نفس هذا النقاد حينما يصرف نظره تلقاء نفسه تتعلّل آلياته العقلية النقدية، فيكون الأمر صعباً عليه، وكأنما وضعت القيود في يديه، فعقله لا يقدر على ممارسة عملية النقد الرائعة التي كان يمارسها ضد الآخرين؛ لأن الأننا هنا تدخل بقوّة، من حيث شعر أم لم يشعر، ونقد الأمة والحوزة والمرجعية ومناهج التعليم والحركة الإسلامية وغير ذلك هو جزء من عملية نقد الذات.

وكما استخدم هذا الشهيد الكبير هذا المزدوج من نقد الآخر ونقد الذات، نحن اليوم أيضاً مطالبون باستلهام هذا المنهج، في أن لا نجمد على نقد الآخر، فلا نرى هذه الذوات التي ربما تكون خاطئة، كما لا نجمد على نقد الذات؛ كي لا نفرق أيضاً في عملية إحباط غير سليمة.

أخلاقيات النقد عند السيد الصدر—

سأكتفي في الحديث عن أخلاقيات النقد عند السيد الصدر بأمررين، من باب التذكير، وهما واضحان: «الموضوعية»؛ و«الأدبية».

من النادر أن تجد شخصاً حينما يناقش فكرة يتماهى مع خصمه، حتى تظن أن هذا الشخص مقتتب بها، بل يختلف لها الأدلة والوجه والاعتبارات، ثم يقوم بعد ذلك بالنقد. وهذه هي قمة الإنفاق والموضوعية. فعلى الباحث أن يتماهى مع الأفكار، حتى لو كانت من أكثرها بُعداً عن فكره، وعليه تقمص شخصية الخصم، ثم التفكير لصلحته، ثم تقديم أقصى ما يمكن تقديمها، وبعد ذلك يعود لممارسة عملية

نقدية.

وهذا الأمر ليس بسيطاً، وإنما يحتاج إلى تربية روحية وأخلاقية، وإيمانية أيضاً، في كيفية ممارسة هذا النوع من النقد. ولا يحتاج إلى شواهد حينما نطلق هذه الادعاءات؛ لأن الجميع قد لاحظ منجزاً هذا الرجل الكبير، وإنما نريد أن نستجمعها، لنسأله منها.

أما أدبيته وهدوء لفته، فهو ليس رجلاً متوقراً فاقداً لأعصابه، وليس رجلاً متعثراً في مشيته، فيشعرك كأنه يملك الساحة؛ نظراً لثقته بنفسه التي يملكتها. والنقد الأدبي هو نقدٌ منطلق من ثقة بالذات، أما النقد المهاجم المنفعل فقد يأتي أحياناً من الخوف وعدم الوثوق من صحة النقد. فعلى الباحث التبُّه إلى الثقة بنفسه، وعدم تعنيف الآخرين جراء فقدانها. كما وعليه أن يقدم رؤيته وانتقاداته بطريقة هادئة، شاعراً أن الميدان ميدانه. وفي حالة عدم ثقته بنفسه ويفكره بطريقة علمية لا ينبغي له الدخول إلى الميدان، فيوتُر الساحة.

نحن محتاجون اليوم أن نستأله من هذا الرجل الكبير أخلاقيَّة النقد في بعديها: الموضوعيَّ المميز جداً؛ والأدبيَّ المميز كذلك. وهناك فرقٌ بين الخطابات التَّعبُويَّة والخطابات الفكريَّة. ونقل الخطاب التَّعبُوي إلى الفكر كارثة في كثيرٍ من الأحيان، كما أن نقل الخطاب الفكري أحياناً إلى الخطاب التَّعبُوي فيه كوارث. فنحن نحتاج حقاً إلى هذا الفصل بطريقة وبآخر.

مخاطر النقد وهو جسده —

هناك مشكلتان في التفكير النقدي:

المشكلة الأولى: أن يعيش التفكير النقدي رغبة في النقد لشهوة النقد؛ فهناك أناسٌ يمتلكون شهوة النقد كما هي شهوة الطعام والشراب والجاه والسلطة والشهرة، فتتملّكه هذه الشهوة، لتصبح عقدةً ووسواساً في داخله. ورغم أن التفكير النقدي هو وعيٌ وبصيرة؛ لأنه قائم على رفض التقليد، إلا أن شهوة النقد ليست وعياً، وإنما هي عجزٌ عن تقبل الحقيقة في بعض الأحيان، وغشاء حاجب بين الإنسان وبين

الحقيقة. فنحن لا نريد مفكراً مسلماً دائماً، ولا مفكراً متمنداً دائماً، وإنما نريد مفكراً مستعداً لقبول الحقيقة، ومستعداً في الوقت عينه للتمرد على ما يراه باطلأ، أمّا أن يعيش عقدة النقد بشكل دائم فهي مشكلة كبيرة في هذا الإطار.

المشكلة الثانية: الإحجام عن النقد لعقدة النقد أيضاً؛ فكثيرون مننا لا يريدون النقد ويهابونه ويرفضونه وينأون بأنفسهم وبآخرين عنه؛ لأنّ النقد مُخيفٌ بالنسبة إليهم، ولا سيما إذا طال الذوات الشخصية والسياسية والاجتماعية والفكرية والدينية، فيصبح الإنسان رافضاً للنقد؛ لأنّه عقدةٌ ومخيفٌ ويوجب التوتر، ولأنّا لم نترتبَ على ثقافة النقد، علماً أنّ الموضوع ليس فكريّاً هنا، وإنّما هو تربويٌ بامتيازٍ.

نحن نحتاج إلى أن يكرّس هذا الأمر في مدارسنا الدينية والعصرية منذ اللحظة الأولى التي يدخل فيها الحوزي والجامعي قاعات التعليم؛ لكي يتربى على ثقافة أن لا تتملّكه شهوة النقد، ولا شهوة التقليد، وهي ثقافة تجعله متحرراً من عقدة نقد الذات، ومن أن يكون محبطاً أو هادفاً للثقة بالنفس.

النوع الرابع: التفكير البدائي، أو عقلية البحث عن حلٍ —

بعد هذا الاستعراض الموجز لأقسام التفكير ومجالاته، وطرح بعض التفصيل حول التفكير النقدي، وما له من مصائر ونتائج و مجالات وحدود وأخلاقيات ومخاطر، علينا التذكير بالتفكير البدائي الذي وجدناه عند الشهيد الصدر. فالنقد في بعض الأحيان كافٍ لوحده، كما إذا سار الإنسان فوجد حجراً في وسط الطريق، فالمطلوب منه في هذه الحالة إزالة هذا الحجر لفتح الطريق، وليس المطلوب منه الإتيان بحجرٍ بديل! لكنَّ التفكير النقدي لوحده يصبح هداماً في بعض الأحيان إذا لم يُرافق بالبدائل. فنحن بحاجة اليوم في ساحتنا الإسلامية إلى نوعين من التفكير النقدي:

- ١- تفكير نقدي يزيل الأحجار من الطرق، أو يخفف الحمولات التي تئن منها السفينة المشرفة على الغرق وسط البحار، وهي الأحجار والحمولات التي تؤثّر على نمو وتطور الأمة الإسلامية، سواء أكانت أحجاراً فكرية أم اعتقادية أم فقهية أم نفسية

أم اجتماعية أم عرفية... فهنا يكفي إزالتها ووضعها جانباً، لتأخذ الحياة مجريها الطبيعي التكاملـي.

٢ـ تفكير نقيـيـر يرفع المشـكلـة ويـضـع البـدـيل مـعاً، ولا يـعيش رغـبة النـقـد فـقط لأـجل النـقـد. فالنـقـد ليس للـنـقـد، وإنـما للـتـغـيـير والإـصـلاح وتحـسـين الأمـور والتـصـوـيب، وقد يـحـتـاج النـقـد إلىـ الخطـوة الـلاـحـقة، وهيـ وضع البـدـائل. وهذاـ ما فعلـه السـيـد الصـدر حينـما كانـ يـنتـقد المـدارـس الأـخـرى؛ حيثـ كانـ يـضـع بـديـلاً فـيـ الفـصل الأولـ والـثـانـي منـ (اـقـتصـادـنا) حينـما اـنـتـقد المـدارـس الأـخـرى تـجـده قدـ وـضـع فيـ الفـصل الأـخـيرـ البـدـيل، وـفيـ (الـأسـسـ الـمـنـطـقـيـةـ لـلـاستـقـراءـ) حينـما اـنـتـقد المـدارـس التـجـريـيـةـ وـالـعـقـلـيـةـ وـالـوضـعـيـةـ وضعـ بـديـلهـ المـتمـثـلـ بـالمـذـهـبـ الـذـاتـيـ لـلـمـعـرـفـةـ. وهذاـ البـدـيل جـدـ ضـرـوريـ فيـ بعضـ الأـحـيـانـ.

الـبـدـائـلـيـةـ مـنـ رـحـمـ الرـسـالـيـةـ

إنـ مشـكلـةـ الـبعـضـ مـنـ نـقـادـنـا الـيـوـمـ أـهـمـ لـاـ يـحـمـلـونـ هـمـ وـضـعـ البـدـيلـ، وـكـأـنـهـمـ غـيرـ مـعـنـيـيـنـ بـهـذاـ المـوـضـوعـ. وـهـنـاـ تـأـتـيـ خـاصـيـةـ (الـرـسـالـيـةـ) فيـ هـذـاـ الرـجـلـ. فالـرـسـالـيـ لـاـ يـتـلـدـ بـسـقـوطـ الـمـبـنـىـ، وإنـماـ يـصـبـحـ سـعـيـداـ بـبـنـائـهـ مـرـّـةـ ثـانـيـةـ بـنـحـوـ أـفـضـلـ. وـكـثـيـرـونـ كـانـتـ عـنـهـمـ إـرـادـةـ النـقـدـ كـيـفـ مـاـ كـانـ، لـكـثـيـرـهـمـ اـفـقـدـواـ هـمـةـ صـنـاعـةـ الـبـدـيلـ، سـوـاءـ كـانـ بـدـيـلاـ مـوـضـعـيـاـ أـمـ جـذـريـاـ؛ لـأـنـ وـضـعـ الـبـدـيلـ أـصـعـبـ مـنـ النـقـدـ أـحـيـاـنـاـ؛ فـمـنـ السـهـلـ أـنـ تـهـمـ بـنـاءـ، لـكـنـ مـنـ الصـعـبـ أـنـ تـقـومـ بـتـشـيـيدـ بـنـاءـ آـخـرـ.

كلـمةـ أـخـيـرـةـ

أـعـتـقـدـ أـنـ الـاسـتـهـامـ مـنـ هـذـاـ الشـهـيدـ الـكـبـيرـ، مـنـ تـفـكـيرـهـ الـمـنـظـمـ، وـفـهـمـهـ الواـضـحـ لـلـآـخـرـينـ، وـمـنـ قـدـرـتـهـ الـنـقـيـيـةـ الـمـنـهـجـةـ وـالـصـحـيـحةـ، وـمـنـ رـؤـيـتـهـ الـبـدـائـلـيـةـ الـتـيـ لاـ تـقـفـ عـنـ حدـودـ تـهـديـمـ مـاـ عـنـدـ الـآـخـرـينـ، وـمـنـ أـخـلـاقـيـاتـهـ...، مـنـ جـمـيعـ هـذـهـ الـأـمـورـ يـمـكـنـ اـسـتـهـامـ الـكـثـيرـ؛ لـإـحـيـاءـ هـذـهـ الـمـسـلـمـاتـ فيـ حـيـاتـنـاـ الـيـوـمـيـةـ، وـفيـ مـحـافـلـنـاـ الـعـلـمـيـةـ وـالـدـينـيـةـ، إـنـ شـاءـ اللـهـ تـعـالـىـ.

فلسفة علم الكلام

. القسم الأول .

الشيخ محمد صقر جبرئيلي^(*)

ترجمة: حسن علي مطر

مدخل —

إن لكل واحد من العلوم، حتى العلوم الدينية منها، فلسفة، ويتم التعبير عن مجموع هذه الفلسفات بـ «الفلسفات المضافة». إن فلسفة كل علم تابعة لذلك العلم ومتفرّعة عنه، بمعنى أنه ما لم يتم التأسيس لذلك العلم لا تصل النوبة إلى تبلور فلسفته. من هنا كانت الفلسفات المضافة على الدوام معارف من الدرجة الثانية، كما أن المضاف إليه فيها معرفة من الدرجة الأولى.

إن فيلسوف كل علم يعمل على تشريح العلم المشود له، ويدرس ماهيته، ويستفهمه عن الأسلوب والمنهج المناسب الذي يتبعه؟ وما هي النماذج التي يوظّفها؟ وما هي القضايا التي يستفيد منها؟ وفي الحقيقة فإن ما يقوم به الفيلسوف في هذا النوع من العلوم هو رصد مسائل ذلك العلم.

لم يتم حتى الآن تبيّن تعريف «الفلسفة المضافة»⁽¹⁾ بشكل عام، ولا فلسفة علم الكلام بشكلٍ خاص. كما لم يُدْرِك (ولفسن) في كتابه «فلسفة علم الكلام» أيَّ تعريف لهذه الفلسفة، ولذلك لست هنا بوارد بيان تعريف جامع ومانع لفلسفة علم الكلام، ولكن الذي يمكن قوله في هذا الشأن هو:

«إن فلسفة علم الكلام بوصفها واحدة من الفلسفات المضافة، والعلوم من الدرجة الثانية، تخوض في المبني والقواعد النظرية والتحليلية لعلم الكلام، وتعمل

(*) أستاذ مساعد في معهد الثقافة والفكر الإسلامي، وباحث متخصص في علم الكلام والمذاهب والفرق.

على تقييم مبادئه التصورية والتصديقية».

وبعبارة أخرى: إن فلسفة الكلام علم ينظر إلى الكلام ويدرس موضوعه ومحموله ومبادئه ومقدماته وغاياته وظرفه وأساليبه وارتباطه بالعلوم الأخرى، كما يدرس قيام واستناد المسائل الكلامية إلى العقل والبرهان، والظنّ والجدل أو النقل والتعبد، ويبحث في نفوذ وتأثير العوامل الخارجية، من قبيل: الفلسفة الإغريقية والحضارات الأخرى، في علم الكلام.

بالالتفات إلى تعريف فلسفة الكلام، ووظائفه وأهدافه^(٣)، فإن المباحث التي نتناولها في هذه المقالة تحت هذا العنوان عبارة عن:

١. التسمية.

٢. تعريف علم الكلام.

٣. موضوع علم الكلام.

٤. غايات وأهداف علم الكلام.

٥. وظائف ومسؤوليات علم الكلام والمتكلمين.

٦. مناهج وأساليب علم الكلام.

٧. علاقة علم الكلام بالعلوم الأخرى.

٨. دائرة ومساحة علم الكلام.

٩. المذاهب والمدارس الكلامية.

١٠. أسباب وعناصر الظهور.

١١. مصادر علم الكلام.

١٢. المراحل التاريخية لعلم الكلام.

١٣. الاتجاهات الكلامية عند الإمامية.

١٤. خصائص التفكير الكلامي الشيعي.

وفي ما يلي نقدم - بمقدار ما تقتضيه هذه المقالة ورعايتها حجمها - تقريراً توصيفياً - تحليلياً مختصراً للعناوين المتقدمة. ولا يخفى أن العناوين التسعة الأولى مشتركة بين جميع المذاهب الإسلامية، وأما العناوين الثلاثة الأخيرة فظاهرةً حسراً

إلى الكلام الشيعي فقط.

١. وجه التسمية^(٣) —

ذكروا لتسمية هذا العلم بـ «علم الكلام»^(٤) عدّة وجوه^(٥)، نذكرها على النحو

التالي:

١. حدوث وقدم كلام الله: إن أهم وأول مسألة تناولها المتكلمون بالبحث هي:

هل كلام الله حادثٌ أو قديم؟ من هنا أطلقوا على هذا العلم مصطلح «علم الكلام».

٢. عناوين وبدايات فصول المسائل الكلامية: تبدأ مسائل هذا العلم بعبارة:

«الكلام في كذا». ومن هنا اشتهر هذا العلم بـ «علم الكلام».

٣. القدرة على المعاشرة والجدل والكلام: إن علم الكلام يجعل الفرد قادرًا

على المعاشرة والكلام والجدل. وليس المعاشرة والجدال شيئاً غير القدرة على الكلام

والحوار، ومن هنا اشتهر هذا العلم بـ «الكلام».

٤. قوّة أدلة علم الكلام: حيث إن استحکام وقوّة الأدلة تشكّل مادة

لاستحکام وقوّة الكلام، وبالالتفات إلى أن علم الكلام يشتمل على أدلة محكمة

وقوية أطلق عليه اسم «علم الكلام». كما يقال للدليل الأقوى من بين سائر الأدلة

الأخرى: «هذا هو الكلام».

٥. مواجهة الفلسفه: دأب الفلسفه على تسمية مقدمة مباحثهم بـ «المنطق».

فعمد المتكلمون في المقابل إلى تسمية علمهم بـ «علم الكلام»، كي يعبروا عن

استغنائهم عن المنطق، الذي يعني النطق والكلام، ويعتبر مقدمة للفلسفه.

إن الكثير من هذه الوجوه^(٦) موضع تأمل ونقاش. كما أن الشواهد التاريخية لا

تؤيدّها. ومع ذلك فإن الوجه الثالث متقدّم على الوجوه الأخرى؛ لأن المعاشرة، بالإضافة

إلى دورها الرئيسي في علم الكلام، تكون ملزمة له أيضًا^(٧).

٢. تعريف علم الكلام —

إن الهدف من التعريف إنما هو التعرّف على ذات وحقيقة المعرف، أو معرفته

وتميّزه من الأمور الأخرى^(٨). كما قال اللاهيجي في ذلك: «إن المراد من التعريف إما هو الوصول إلى كنه الشيء، أو تميّزه التام»^(٩).

إن الغاية الأولى ترتبط بالمفاهيم الحقيقية والمعقولات الأولية، والتي تقوم على الحدّ والرسم. كما يُقال في تعريف الإنسان: إنه «حيوانٌ ناطق». وأما الغاية الثانية فهي ترتبط بالأمور الاعتبارية، ومنها: بعض العلوم. إن الهدف من تعريف كلّ علم هو معرفة وجه امتيازه من سائر العلوم الأخرى؛ كي لا يحصل الخلط بينها^(١٠).

وفي الأمور الاعتبارية، ومنها: العلوم (الاعتبارية)، يكون التعريف إما بالموضوع، أو بالغرض والفائدة، أو المنهج. وبطبيعة الحال حيث يكون الموضوع أجمع وأمنع يكون التعريف به هو الأكمل أيضاً^(١١).

من هنا فقد قدّمت تعريفات متعدّدة لعلم الكلام؛ منها ما هو تعريف بالموضوع؛ منها ما هو تعريف بالغاية.

هناك منْ اعتبر علم الكلام من العلوم الآلية، فعمد إلى تعريفه بالغاية، وذهب آخرون إلى اعتباره من العلوم الأصلية، فعرّفوه بالموضوع. وفي الحالة الأولى يكون لعلم الكلام صبغة دفاعية، وأما في الحالة الثانية فتكون صبغة علم الكلام معرفية^(١٢). ومن وجہة نظر المتأخرين - الذين وسعوا من دائرة علم الكلام وعملوا على تسریته حتى إلى أعمّ الموضوعات، المتمثلة بـ«الموجود بما هو موجود»^(١٣) - يكون علم الكلام جزءاً من العلوم الأصلية أيضاً^(١٤).

بالالتفات إلى ما تقدّم فقد عمد المتكلمون، منذ القدم وحتى العصر الراهن، إلى تعريف الكلام بالعديد من التعريفات.

وفي ما يلي نكتفي بذكر خمسة من هذ التعريفات^(١٥):

١. الفارابي(٢٣٩هـ): «صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضح الملة، وتزييف كلّ ما خالف لها بالأقوال»^(١٦).
٢. ابن خلدون(٧٣٢ - ٨٠٨هـ): «علم يتضمن الحاج على العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدة المنحرفين في الاعتقاد عن مذاهب السلف وأهل السنة»^(١٧).
٣. المحقق عضد الدين الإيجي(٧٥٦ - ٧١٠هـ): «علم يقتدر معه على إثبات

العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشبهة»^(١٨).

٤. المحقق عبد الرزاق اللاهيجي(١٩٧٢هـ): «صناعة نظرية يُقتدر بها على إثبات العقائد الدينية»^(١٩).

وكلما ترى فإن موضوع علم الكلام في هذه التعريف الأربعة هو العقائد الدينية والإيمانية، وأسلوبها يقوم على توظيف الأدلة العقلية والنقلية، وغايتها إثبات العقائد، والدفاع عنها، ورد الشبهات المطروحة^(٢٠).

٥. الشهيد مرتضى المطهري(١٣٥٨هـش): «يبحث علم الكلام في العقائد الإسلامية وما يجب الاعتقاد والإيمان به من وجهة نظر الإسلام، ويعمل على توضيحها، والاستدلال لها، والدفاع عنها»^(٢١).

وتكون أفضلية هذا التعريف على سائر التعريف الأخرى في أنه . بالإضافة إلى اشتتماله على جميع محسن التعريف الأخرى . يجعل بيان العقائد الإسلامية من مهمات علم الكلام والمتكلمين؛ إذ قد يكون منشأ الشبهات والاعتراضات الصادرة عن المخالفين للتفاسير الخاطئة للعقائد والمفاهيم الدينية وما إلى ذلك، وإن طريق الدفاع عن الدين والإجابة عن هذا النوع من الشبهات يكمن في التوضيح والتفسير الصحيح للمفاهيم والعقائد الدينية^(٢٢).

٢. موضوع علم الكلام —

هناك منْ رأى أن علم الكلام لا موضوع له^(٢٣)، أما المشهور فيقول بوجود موضوع لهذا العلم، رغم اختلافه في وحدته أو تعدداته. فقد ذهب الخواجة نصير الدين الطوسي(٦٧٢٦هـ)^(٢٤)، والعلامة الشهيد مرتضى المطهري(١٣٥٨هـش) إلى الاعتقاد بأن علم الكلام موضوعاً، ولكنه ليس شيئاً واحداً، وإنما هناك عدة أمور تشكل موضوعاً لهذا العلم، من هنا لا بدّ لهذه الأمور من جهة جامعه. ويرى الخواجة نصير الدين بأن الجهة الجامعية تكمن في انتساب جميع المسائل الكلامية إلى ذات الباري تعالى^(٢٥)، بينما يرى الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري أن جهة الاشتراك تكمن في الغاية والغرض المبين لوحدة هذه المسائل.

يقول الشيخ الشهيد مرتضى المطهرى: حاول بعض علماء الإسلام أن يقدموا لعلم الكلام موضوعاً وتعريفاً مشابهاً للموضوع والتعريف الذي قدّمه للعلوم الفلسفية والنظريات المختلفة التي أبرزوها في هذا المجال، ولكنّ هذا خطأ؛ لأنّ وحدة الموضوع إنما ترتبط بالعلوم التي تحكم مسائّلها وحدة ذاتية. بيدّ أن العلوم التي تكون بين مسائّلها وحدة اعتبارية لا يمكن أن يكون لها موضوع واحد. يرى المطهرى أن علم الكلام من النوع الثاني، وقال: إن هذا النوع من العلوم له موضوعات متعددة ومتباعدة، وإن الغرض والمدف المستتر هو الذي يشكل منشأ وحدتها واعتبارها^(٢٦).

وفي المقابل يذهب مشهور العلماء إلى القول بوحدة موضوع علم الكلام، وإن لم يتتفقوا فيما بينهم حول موضوع واحد، واحتلّت آراؤهم في هذا الشأن. وأهمّ ما أبدوه في ذلك عبارة عن:

• الموجود بما هو موجود^(٢٧).

• المعلومات الخاصة^(٢٨) (المعارف التي تقع في طريق إثبات العقائد الدينية).

• وجود الله، ووجود الممكناة^(٢٩).

• ذات الباري تعالى، وصفاته، وأفعاله.

• عقائد الإيمان^(٣٠)، أو أوضاع الشريعة^(٣١).

ما هو منشأ الاختلاف؟ —

حيث كان لعلم الكلام، كسائر العلوم الأخرى، تطوره ومساره التكاملـي فربما كان له شيء داخل ضمن موضوعه في مقطع أو مرحلة من الزمن، ثم تم استبدالـه بعد ذلك بشيء آخر في المراحل اللاحقة.

قال الشيخ جعفر السبحاني: «إن علم الكلام تطور عبر القرون؛ ففي القرون الأولى كان الهدف هو الدفاع عن العقائد الإيمانية فقط، ولم يكن هناك أيّ غرض سوى ذلك؛ ولكن بمرور الزمن واحتلال الثقافات وازدهار الفلسفة لم يجد المتكلمون بدأً من التوسيع في المعارف الكونية، من الطبيعيات والفلكيات، والبحث عن القواعد العامة في الأمور العامة وغير ذلك، وبذلك اختلفت كلمتهم في بيان

موضوع العلم»^(٣٢).

وعلى هذا الأساس ذهب البعض إلى القول بأن موضوع علم الكلام من وجهة نظر المتقدمين هو أحوال الشريعة، ومن وجهة نظر المتأخرين هو الموجود بما هو موجود على نهج قانون الإسلام^(٣٣).

إن البحث في الأقوال المذكورة في هذا الشأن تحتاج إلى مجال أوسع^(٣٤)، بيد أن الأفضل القول بأن موضوع علم الكلام هو ذات وصفات الله تعالى. كما أن القول بأن الموضوع هو العقائد الإيمانية مقبول أيضاً؛ لأن مآلها إلى ذات الله وصفاته^(٣٥).

ـ غايات وأهداف علم الكلام

فيما يتعلّق بالسؤال القائل: ما هي أهداف وغايات وفوائد علم الكلام؟ نجد في ما قاله المحقق عبد الرزاق اللاهيجي الجواب الأفضل والأكمل^(٣٦)؛ حيث قال - بعد الإشارة إلى ضرورة أن يكون لكل علم فائدة وغاية .. إن أهداف وغايات علم الكلام عدّة أمور، ومنها^(٣٧):

أ. بالنظر إلى الطالب في قوته النظرية هو الترقى من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان. وله من هذه الناحية جهتان: الجهة الأولى نظرية، وهي التي تتمثل بالمعرفة الدينية التحقيقية والمعرفة التفصيلية بمعارف الدين، وعلى رأسها «معرفة الله»، وهي أفضـل الفرائض^(٣٨)؛ والجهة الأخرى الجهة العملية والتربوية، حيث تؤدي المعرفة التحقيقية إلى ترسـيخ الاعتقاد بالله، الأمر الذي يؤدي بدوره إلى الإخلاص في الأعمال.

ب . بالنظر إلى تكميل الغير هو إرشاد المسترشدين، بإيضاح المحجة لهم إلى عقائد الدين، وإلزام المعاندين بإقامة البرهان والحجـة عليهم.

ج . بالنسبة إلى أصول الإسلام، وهو حفظ عقائد الدين عن أن يزلـلها شبه المبطلـين.

د . بالنظر إلى فروع الإسلام الشرعية، وهو أن تبني عليه ما عداه من العلوم الشرعية، فإنه أساسـها، وإليـه يؤـول أحـدـها واقتـباسـها؛ لأنـه ما لم يـثـبـت وجود صـانـع عـالـمـ قـدـيرـ مـكـلـفـ مـرـسـلـ لـلـرـسـلـ وـمـنـزـلـ لـلـكـتـبـ لمـ يـتـصـورـ عـلـمـ تـقـسـيرـ وـحـدـيـثـ، ولا

علم فقه وأصوله^(٣٩).

هـ . أيضاً للطالب في قوته العلمية، وهو صحة النية بخلاصها في الأعمال وصحة الاعتقاد، وبقوته في الأحكام المتعلقة بالأفعال؛ إذ بهذه الصحة في النية والاعتقاد يرجى قبول العمل، وترتّب الثواب عليه.

وـ . وغاية ذلك كله هو الفوز بسعادة الدارين، فإن هذا الفوز مطلوب لذاته، فهو منتهي الأغراض إلى غاية الغايات.

وقال الخواجة نصير الدين الطوسي في هذا الشأن: «إن أساس العلوم الدينية علم أصول الدين، الذي تحوم مسأله حول اليقين، ولا يتم بدونه الخوض في سائرها، كأصول الفقه وفروعه، فإن الشروع في جميعها يحتاج إلى تقديم شروعه، حتى لا يكون الخائن فيها . وإن كان مقلداً لأصولها . كبيان على غير أساس»^(٤٠).

٥. وظائف ومسؤوليات الكلام والمتكلمين —

بالالتفات إلى التعريف المذكورة لعلم الكلام، وفوائده وغاياته، يمكن بيان

وظائفه ومسؤولياته على النحو التالي:

١. استخراج واستباط القضايا الاعتقادية من المصادر الدينية (القرآن؛ والسنّة).
٢. تنظيم وتنسيق وتبويض القضايا.
٣. بيان وشرح وإيضاح القضايا.
٤. إثبات مدعيات القضايا.
٥. الدفاع والجواب عن الشبهات^(٤١).

٦. مناهج وأساليب علم الكلام^(٤٢) —

إن علم الكلام . خلافاً للفلسفة التي هي علمٌ يقوم على «الاستدلال البرهاني» فقط^(٤٣) . يعمل على توظيف جميع أنواع الاستدلال . وإن هذه الخصوصية تتّشأ من تعدد وتتوّع الأهداف والغايات في علم الكلام . ويمكن بيان أهداف علم الكلام . كما تقدّم أن ذكرنا . على النحو التالي:

١. المعرفة الدينية التحقيقية.

٢. إثبات موضوعات ومبادئ العلوم الدينية الأخرى.
٣. إرشاد المسترشدين، وإلزام المعاندين.
٤. الدفاع عن الأصول والعقائد الدينية.^(٤٤)

ولتحقيق الغاية الأولى والثانية لا بد من الاستدلال المفيد للبيتين^(٤٥)، إذ من حيث الصورة يجب أن يكون القياس أو الاستقراء تماماً ومطلقاً، ومن حيث المادة يجب أن يكون برهانياً أيضاً. وأما لتحقيق الغاية الثالثة والرابعة فبالإضافة إلى ما تقدم يمكن الاستفادة من أساليب أخرى، من قبيل: التمثيل والخطابة والجدل والشعر، وأنواع الأساليب العقلية والنقلية^(٤٦).

وبطبيعة الحال فإن الأصل الأولى هو الاستفادة من العقل. فالمتكلّم يريد أن يستفيد من العقل، ولكن حيث إن الغرض يحدد الأسلوب أيضاً، وحيث إن غرضه الدفاع عن أصول الدين، فإنه يستفيد من تجربته أحياناً، وفي بعض المباحث لا مندوحة له من توظيف التاريخ، من قبيل: مبحث الإمام، حيث لا يستطيع توظيف العقل، رغم أن البحث العام في الإمام عقلي، بينما أن تاريخها وحادثة السقية يمكن توظيفها في هذا السياق^(٤٧).

بعض المسائل —

١. إن ما ذهب إليه البعض من القول بأن أسلوب الاستدلال الكلامي منحصر بالجدل، والقول بأن هذا الأسلوب هو المعرف للأبحاث الكلامية^(٤٨)، ليس صحيحاً؛ إذ ذكرنا في ما تقدم أنه لا يجوز توظيف أسلوب الجدل لتحقيق الغاية الأولى (معرفة الله التحقيقية). وفي ما يتعلق بالغايتين الأخيرتين لا ينحصر البحث في توظيف الأسلوب الجدل، بل يمكن أن يستفاد من أسلوب الخطابة أو البرهان أيضاً^(٤٩).
٢. يتصور البعض أن الاستفادة من أسلوب الجدل أو أيّ أسلوب آخر لا يفيد اليقين، وإنما يفيد الإقناع أو الإلزام، مستوجب للنقض^(٥٠)، إلا أن هذا التصور الخاطئ ناشئ عن عدم العلم أو الغفلة عن غاية الكلام ورسالة المتكلّم. وكأن هناك

تصوّراً بأن المخاطبين بالبحوث الكلامية على استعداد دائم للحصول على الأدلة البرهانية، أو أن تعامل المتكلّم دائمًا مع الذين يبحثون عن الحقيقة، والذين لا يرثون الخصام والجدل. إلاّ أن خطأ كلا التصورين واضح.

٧. ارتباط علم الكلام بالعلوم الأخرى —

أ. إن ارتباط كل علم بعلم آخر إما أن يكون من خلال التوقف؛ أو من خلال التقدّم.

١. توقف علم على علم آخر بمعنى أن حيثية ذلك العلم وتصديق مسائله تتوقف على علم آخر، وهذا بدوره إما أن يكون باعتبار الموضوع^(٥١) أو الغاية^(٥٢) أو المبادئ^(٥٣) أو الأسلوب^(٥٤).

٢. تقدّم علم على علم آخر قد يكون بسبب سهولة فهم ذلك العلم بالقياس إلى العلم الآخر، ولذلك يُساعد على فهم قضاياه ومفاهيمه؛ وقد يكون لجهة الإتقان والإحكام، بمعنى أن مسائل ومباني ذلك العلم تحظى بالمزيد من الإتقان والإحكام، من هنا فإن دراسته تعزّز الأسس والقواعد الفكرية والعلمية للفرد، وتجعلها أكثر إتقاناً وإحكاماً، وتُساعد على فهم هذا العلم بشكلٍ أفضل، أو أن أسسه الفكرية والعلمية تغدو من المتانة والقوّة بحيث قلما يتعرّض لسوء الفهم.

ب . هناك بين علم الكلام والعلوم الدينية والبشرية الأخرى علاقة تبادلية تقوم على الأخذ والعطاء^(٥٥)، فهو يستفيد من بعض العلوم، ويفيد بعض العلوم الأخرى^(٥٦). إن المنطق وعلم المعرفة والتاريخ والعلوم التجريبية من العلوم المؤثرة في علم الكلام، أما الفقه والأصول والتفسير فهي من العلوم المتأثرة بعلم الكلام. فعلم الكلام يستفيد أحياناً من العلوم المؤثرة، وإن هذه العلوم تمثل في الواقع «مبادئ» لعلم الكلام، من قبيل: المنطق والفلسفة وعلم المعرفة. وهناك بعض العلوم التي تؤثر في علم الكلام من طريق التأييد أو التعارض أحياناً، من قبيل: التاريخ والعلوم التجريبية.

ج - دور علم الكلام بين العلوم الأخرى: يلعب علم الكلام بالنسبة إلى العلوم الدينية الأخرى دور المؤثر؛ لأن تحقق «موضوعها» رهن بهذا العلم. فلو لم تتمكن من

إثبات ذات الباري تعالى من طريق علم الكلام، ولم ثبت وجوده المقدّس، لا يكون لعلم «الفقه» و«التفسير» و«الحديث» موضوع؛ إذ لن يكون هناك مكّلّف، ليكون هناك حديث عن فعله. ولن يكون هناك منزل لكتاب، كي يصل الدور إلى تفسير ذلك الكتاب، ولن يكون هناك مُرسّل لرسولٍ، ليصل بنا الكلام إلى حجّية كلامه، وتكون هناك ضرورة لجمعه وتدوينه وتبويه^(٥٧).

أجل، إن علم أصول الدين هو أساس جميع العلوم الدينية، وتدور مسائل هذا العلم على محور اليقين، ومن دونه لا يمكن الدخول في مسائل العلوم الدينية الأخرى، من قبيل: أصول الفقه وفروعه؛ لأن البدء بها دون الاطلاع على المسائل المتعلقة بأصول الدين، كبناء السقف من دون وضع الأساس^(٥٨).

وبعبارة أخرى: ما لم تثبت ذات وصفات الله عزّ وعلا بالدليل العقلي، وكذلك نبوة النبي محمد ﷺ، لن يتمكن المفسّر من تفسير القرآن، ولا المحدث من روایة الحديث، ولا الفقيه من بيان الفقه^(٥٩). إن هذا الكلام لا يعني نفي تأثير علم الكلام بغيره من العلوم الدينية الأخرى، كما سيأتي بحثه بالتفصيل.

د - إن كلّ علم يتّألف من ثلاثة أركان، وهي: الموضوع؛ والمبادئ؛ والمسائل^(٦٠).

ـ الموضوع: بمنزلة المحور الذي يربط مسائل كلّ علم ببعضها.

ـ المبادئ^(٦١): من الأمور التي ترتبط بها مسائل كلّ علم، وهي بدورها على

قسمين:

أ. المبادئ التصورية: الأمور التي تبيّن حدود وتعريف الموضوعات أو أجزاء وأعراض الموضوع في كلّ علم. وهذا النوع من الأمور يتمّ طرحه بطبيعة الحال في مقدمة ذلك العلم.

بـ. المبادئ التصديقية: وهي إما من الأصول البديهية التي لا يمكن التشكيك فيها، والتي لا يمكن أن يتطرق إلى الذهن خلافها^(٦٢)، من قبيل: إن الكلّ أكبر من الجزء، وامتلاع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، مما يُسمى بـ«الأصول المتعارفة»؛ أو الأصول غير البديهية، والتي يمكن التشكيك فيها وتصوّر خلافها، مع أن بعض الأدلة العلمية يستند إليها، ولكن لم يقم في ذلك العلم دليل على حجيّتها . وإنْ كانت

حجّيتها في علم آخر مستندة إلى دليل قد تم إثباته .. وهي التي تسمى بـ «الأصول الموضعية»، من قبيل: «أصل العلية»، الذي يتم الاستناد إليه في جميع العلوم التجريبية والبحوث العلمية، إلا أن بحثه يتم في علم الفلسفة^(٦٣).

. المسائل: وهي القضايا التي يتم بحثها في ذلك العلم، ويُستدلّ على حجّيتها وصحتها، والتي تمثل في الحقيقة الغاية والهدف الرئيس لكل علم^(٦٤). إن ما يتم الحديث عنه في هذا القسم من المبادئ ومقدمات العلوم يراد منه «الأصول الموضعية».

ويقين ما يلي سوف ندخل في بيان علاقة علم الكلام ببعض العلوم الأخرى.

١١. الكلام والمنطق —

إن علم المنطق يعني بدراسة القوانين الصحيحة للتفكير السليم، والتوظيف الصحيح لأساليب الاستدلال^(٦٥). وكذلك علم الكلام، فهو علم نظري واستدلالي، ومن هنا سيكون علم المنطق من مبادئه الضرورية. من هنا يعمد بعض المتكلمين من المسلمين إلى تناول مسائل المنطق بشكلٍ تفصيلي أو مختصر في بداية رسائلهم الكلامية^(٦٦).

١٢. الكلام وعلم المعرفة —

إن علم المعرفة علمٌ يبحث في مدركات الإنسان، ويعمل على تقييم أنواعها، ويحدد ملاكات صحتها وخطئها^(٦٧).

وعلى الرغم من أن هذا العلم غير ضارب في القدم، ولا يعرف بوصفه فرعاً مستقلاً في ما يتعلق بمسائل البحث الدينية العريقة، حيث لا يتجاوز عمره بضعة قرون^(٦٨)، إلا أن له أصولاً قديمة جداً، حيث نجد له جذوراً في النصوص الكلامية والفلسفية القديمة. وكما تقدّم أن ذكرنا فإن هذا العلم يبحث في مسائل من قبيل: الفكر، والمعرفة، وحكاية العلم عن الواقع، وأدوات المعرفة، وحدود المعرفة، وأقسام المعرفة، وما إلى ذلك. وإن الكثير من مسائل علم الكلام من القضايا

الإخبارية، ولذلك فإنه يحكي عن الخارج. وأهمّ غایاته معرفة الباري تعالى وصفاته. ومن الطبيعي لفهم تلك القضايا، وتشخيص صدقها من كذبها، التعرّف على أدواتها وحدودها، وهذا بدوره رهنٌ بالتعرف على علم «المعرفة»^(٦٩). من هنا كان هذا العلم متقدّماً على جميع العلوم، ومنها: علم الكلام أيضاً؛ إذ ما لم يتمّ فهم نظرية المعرفة، ويتبين مقدار حصول الإنسان على معرفته، لن يكون هناك فائدةٌ من طرح المسائل الفلسفية والكلامية؛ فإن الذي يتصرّف عدم إمكان التعرّف على العالم، والذي يعيش وَهُم استحالـة التعرّف على الأمور غير التجريبية، لن ينفع بالمسائل العقلية المسبوقة بالإيمان بأصل المعرفة^(٧٠).

٣.٧ الكلام والفلسفة —

إن الفلسفة علمٌ يبحث في أحوال الموجود المطلق، وبعبارة أخرى: عن أحوال الوجود الكلي، ومجموع القضايا والمسائل التي تتناول حول «الموجود بما هو موجود»، موضوعه هو «الموجود بما هو موجود» أيضاً.

من هنا فإن علم الكلام بحاجة إلى الفلسفة من ناحيتين:

١. من ناحية الموضوع: حيث كان موضوع الفلسفة (الوجود المطلق) أعمّ من موضوع العلوم الأخرى كانت جميع العلوم، ومنها: علم الكلام، بحاجة إلى الفلسفة في إثبات موضوعها^(٧١)، بمعنى أن علم الكلام في تصديقه وعلمه بموضوعه، الذي هو (الله وصفاته ذاته و فعله)، بحاجة إلى الفلسفة.

وبطبيعة الحال فإن العلوم التي تكون بحاجة إلى الفلسفة هي العلوم التي لا يكون موضوعها بديهيأً^(٧٢). وهناك من العلماء مَنْ يذهب إلى الاعتقاد بأن أصل إثبات الله بديهي، وليس بحاجة إلى برهانٍ ودليل^(٧٣). وحيث إن موضوع علم الكلام بديهي لا يكون بحاجة إلى الفلسفة من هذه الناحية أبداً. بَيْدَ أَنَّهُ كَمَا تَقْدَمَ أَنَّ ذَكْرَنَا فِي مَوْضِعِ عِلْمِ الْكَلَامِ هُوَ «الله، وصفات ذاته، وصفات فعله»، وَإِذَا كَانَ أَصْلُ وُجُودِ الله بَدِيهِيًّا فَإِنَّ وُجُودَ صَفَاتِهِ نَظَرِيَّة، وَبِذَلِكَ فَإِنَّهَا تَحْتَاجُ إِلَى إِثْبَاتٍ بِالدَّلِيلِ وَالْإِسْتِدَلَالِ [وهذا ما تتکفل به الفلسفة]^(٧٤).

٢. من ناحية المبادئ والمقدّمات: إن الكثير من المسائل الفلسفية تعتبر من مبادئ الأدلة الكلامية، وتلعب دوراً محورياً في المسائل الكلامية. وإن هذا الدور المؤثر كان بارزاً منذ المراحل السابقة لعلم الكلام. وربما أمكن مشاهدة هذا الدور في مؤلفات الشيخ المفيد (٤١٣هـ) فما بعد^(٧٥)، وإن تجلّى هذا الدور في مرحلة الخواجة نصير الدين الطوسي (٧٢٦هـ) بشكل أكبر، ليبلغ ذروته في الحكمة المتعالية لصدر المتألهين (١٠٥٠هـ).

ولو أن المتكلّم لا يمتلك معرفة أو رؤية بشأن مسائل من قبيل: أصلّة الوجود، والتشكيك في الوجود، ووحدة الوجود وأقسامها، والعلة والمعلول، وامتناع الدور والتسلسل، وما إلى ذلك، كيف كان يمكنه شرح كلام الخواجة نصير الدين الطوسي؛ إذ يقول: «الموجود إن كان واجباً فهو المطلوب، وإن استلزمته لاستحالة الدور والتسلسل»^(٧٦).

أو أنه أثبتت مع وجوب الوجود أربعة وعشرين صفة ثبوّية وسلبية لذات الباري تعالى^(٧٧). وكما قيل في محله كان المتكلمون في القرن الهجري الخامس يتعرّضون في كتبهم إلى المسائل الفلسفية، وإن كانت ذرّة ذلك تعود إلى الخواجة نصير الدين الطوسي، حيث بلغ كماله على يديه. فعلى سبيل المثال: نجد الشيخ المفيد في أوائل المقالات يخصّص بحثاً تحت عنوان «اللطيف من الكلام» لهذا النوع من المسائل. وكذلك نجد النويختي (القرنان الخامس والسادس) يطرح في الياقوت بعض المسائل الفلسفية قبل بيان المسائل الكلامية. وهذا الأمر بالنسبة إلى ابن ميثم البحرياني (٦٧٩هـ) في قواعد المرام، وغيره.

٤. علم الكلام والعلوم التجريبية —

إن علم الكلام، بالإضافة إلى إمكان بحثه مسألةً من خلال توظيف المبادئ العقلية والاستدلالية، يستطيع توظيف المنهج والأسلوب التجريبي أيضاً، وربما توّقت النتائج الكلامية في بعض الموارد على توظيف العلوم التجريبية، وخاصةً إذا أراد المتكلّم إثبات القضايا الدينية من طريق لا ينتمي إلى النصوص الدينية بصلة^(٧٨). وإن

الأمثلة التالية يمكن أن تبيّن هذه العلاقة:

١. إثبات جدوائية الدين والتدين: لا شك في جدوائية أصل الدين والتدين للإنسانية والمجتمعات البشرية، وإن من الطرق لإثبات ذلك هو الاستفادة من العلوم التجريبية والمخبرية والإحصائية. جاء في القرآن الكريم:
 . «أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَعَظِّمَنَ الْقُلُوبُ» (الرعد: ٢٨).
 . «إِنَّ الصَّلَاةَ تَهْوَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (العنكبوت: ٤٥).
 إلا أن إثبات هذا المدعى من خارج الدين إنما يكون من خلال توظيف العلوم التجريبية، الأعمّ من علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الإحصاء^(٧٩).
٢. إثبات الصانع: في برهان الإمكان والوجوب يستفاد من المبادئ العقلية. وأما في برهان «النظم» و«إنقان الصنع» فيتم توظيف العلوم التجريبية والمشاهدة والتجربة والاختبار^(٨٠).
٣. فلسفة الأحكام: تقدم أن ذكرنا أن البحث عن فلسفة الأحكام يتم من خلال علم الكلام، إلا أن إثبات وبيان فلسفة وحكمه بعض الأحكام رهن بتوظيف العلوم التجريبية. ومن ذلك: فريضة الصوم، حيث تتضح فوئدها الكثيرة على جسم الإنسان ونفسيته من خلال الاستفادة من معطيات العلوم الطبيعية، وحتى علم النفس. وقد روي عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «صوموا تصحوا»^(٨١).

٥.٧. علم الكلام وأصول الفقه —

إن لعلم أصول الفقه بدايته وجذوره ومسيرته التاريخية^(٨٢). كما أنه يشتمل على مسائل وبحوث خاصة أيضاً^(٨٣). ويحتمل قوياً أن تأسيسه يعود إلى القرن الهجري الثاني في عصر الإمام الباقي^(١١٤هـ)، والإمام الصادق^(١٤٨هـ). وفي الفترة التالية تجاوز مرحلة «التصنيف» و«التدوين»، ليدخل بعد ذلك مرحلة «الامتزاج»^(٨٤)، وخاصة بعلم الكلام. ورغم سعي الأصوليين في المراحل اللاحقة إلى تشذيب هذا العلم من العلوم الأخرى، ومنها: علم الكلام أيضاً^(٨٥)، فإنهم لم يتمكنوا من التخلص من تأثير علم الكلام أبداً، فكانوا على الدوام تحت تأثير مسألة من المسائل الكلامية.

وبطبيعة الحال فقد قلتُ وانخفضت نسبة إقحام المسائل الكلامية في علم الأصول في المرحلة الجديدة المتمثلة بعصر الوحد البهباهاني (١٢٠٨هـ)، ليقع علم الأصول هذه المرة تحت تأثير الفلسفة^(٨٧).

ويمكن بيان تأثير علم الكلام على علم الأصول على نحوين، وهما:

أ. بيان المسائل الكلامية غير ذات الصلة بقواعد الاستباط. ومن المسائل التي ذكرت في كتب أصول الفقه في هذا السياق يمكن ذكر الموارد التالية:

١. في ذكر ما يجب معرفته في صفات الله والنبي ﷺ، والأئمة عليهم السلام^(٨٨).

٢. في صفة العلم الواقع عند الإخبار^(٨٩).

٣. هل كان النبي ﷺ متعبدًا بشرائع مَنْ تقدّمه أم لا؟^(٩٠).

٤. لا يجوز أن يفوض الله تعالى إلى النبي ﷺ أو العالم أن يحكم في الشرعيات بما شاء إذا علم أنه لا يختار إلا الصواب^(٩١).

٥. إن الكفار مخاطبون بالشرائع^(٩٢).

ب - بيان بعض مسائل علم الكلام التي يتوقف عليها تصديق بعض مسائل علم أصول الفقه.

ويذكر هذا النوع من المباحث تحت عنوان «المباني الكلامية للاجتهداد»^(٩٣)، أو «المبادئ الكلامية»^(٩٤).

المبادئ الكلامية لأصول الفقه —

إن المجموعة الثانية من المباحث والمسائل الكلامية التي يتم طرحها في علم أصول الفقه ذات صلة وارتباط كامل بالموضوع، بل تلعب دوراً محورياً فيه؛ وذلك لتوقف بعض مسائل علم أصول الفقه عليها.

وقد كان تداول هذه المسائل والبحوث في الكتب الأصولية شائعاً منذ المراحل الأولى لتأسيس علم أصول الفقه، وإن صارت الأنظار فيما بعد إلى طرحها في موضوعها المناسب، وهو علم الكلام، ليتم بعد ذلك إحالة قارئ كتب أصول الفقه عليها في ذلك الموضع من علم الكلام^(٩٥). يُيدِّنَ أن هذا العلم لم يتمكّن أبداً من تخلص نفسه من

سطوتها وهيمتها، فمضافاً إلى أنه لم يتمكّن من الإحالة عليها، وجد نفسه مضطراً إلى بحثها في كتب أصول الفقه بشكلٍ تفصيلي مسهب.

ومن تلك المسائل الكلامية يمكن الإشارة إلى الموارد التالية^(٩٦):

١. الحُسْنُ والقُبْحُ العقلانيين^(٩٧).
٢. التلازم بين حكم العقل وحكم الشرع.
٣. قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة^(٩٨).
٤. قبح العقاب بلا بيان^(٩٩).
٥. قبح الخطاب الذي لا يرمي إلى مفهومٍ أو معنى^(١٠٠).
٦. شرائط حُسْنِ الأوامر الإلهية^(١٠١).
٧. التكليف بما لا يُطاق^(١٠٢).
٨. حجّيّة الكتاب والسنة.
٩. قاعدة اللطف^(١٠٣).
١٠. عصمة النبي والإمام^(١٠٤).
١١. النظر والعلم الحاصل منه^(١٠٥).
١٢. الحكمة الإلهية^(١٠٦).

٦.٦. علم الفقه وعلم الكلام —

إن علم الفقه عبارةٌ عن: «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية من أدلةها التفصيلية، وموضوعه فعل المكلف»^(١٠٧).

وقد تأثر هذا العلم بـ«علم الكلام»، وتفرّع عنه من عدة جهات^(١٠٨):

١. من جهة الموضوع: ما لم يثبت أصل التكليف وجود مكلف، لا يصل الدور إلى فعل المكلف^(١٠٩).
٢. من جهة المبادئ والمقدمات: ما لم يثبت حُسْن التكليف وشرائطه، والمواد والمقدمات التي تثبت التكليف البشري في مختلف أبعاده في علم الكلام، لا يصل الدور إلى بيان كيفية التكليف وامتثاله. وإن الفقيه إنما يأخذ هذه الموارد والمسائل

من علم الكلام، ويعمل على توظيفها والاستفادة منها بوصفها «أصلاً موضوعياً».

٢. من جهة الغاية: قيل في محله: إن علم الكلام يطوي المعرفة التحقيقية لدى الإنسان بخالقه، ويبلغ بها مرحلة التحقيق، ويرسخ اعتقاده وإيمانه بالله سبحانه وتعالى وأحكامه الدينية، ويصل في ضوء ذلك إلى طهر النية وإخلاص العبادة^(١١٠).

٤. من جهة المصادر والمدارك: إن علم الفقه من جهة المصادر ومدرارك الأحكام، وعمدتها القرآن والسنة، يفتقر إلى علم الكلام. فما لم تثبت حقانية القرآن الكريم وحجية السنة في علم الكلام لا يصل الدور إلى إمكان الاستناد إليها والاستباط منها في علم الفقه^(١١١). وإذا تمكّن فقيه من اكتشاف واستخراج المبني والمقدمات الكلامية للفقه، واستطاع أن يثبت حجية القرآن والسنة، كان هو «الفقيه المتكلّم»، الذي يطير بجناحي الفقه والكلام، ليضطلع بأعباء العلمين في وقت واحد^(١١٢).

٧. علم التفسير وعلم الكلام —

إن التفسير عبارة عن بيان معاني الآيات القرآنية، والكشف عن مقاصدها ومدلاليها^(١١٣)، وموضوعه هو كلام الله تعالى^(١١٤).

يفتقر علم التفسير إلى علم الكلام من جهتين في الحد الأدنى، وهما:

١. من جهة الموضوع: إن مصداق «كلام الله» الذي يشكل موضوعاً لعلم التفسير^(١١٥) هو «القرآن الكريم»^(١١٦). ولا يخفى أن الحديث عن «كلام الله» والتعرّف على معانيه ومقاصده إنما يكون ممكناً إذا ثبتت حجية القرآن الكريم بوصفه كلاماً إلهياً. وإن إثبات هذا الأمر، وأن النبي الأكرم ﷺ كان صادقاً في أدعائه النبوة، يقع على عاتق علم الكلام^(١١٧). ورغم أن مسألة النسخ تبحث في علم أصول الفقه ضمن قسم «الأمر والنهي»، بيّن أن اختلافها عن مسألة البداء يبحث في علم الكلام^(١١٨).

٢. من جهة المصادر: إن مصادر علم التفسير. على الترتيب. عبارة عن: القرآن؛ والسنة؛ والعقل^(١١٩). إن بيان واثبات حقانية القرآن الكريم وحجية السنة الشريفة يضطلع به المتكلّم في علم الكلام، وذلك . بطبعية الحال . بعد إثبات صدق النبي

الأَكْرَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ، واعجز القرآن الكريم، وصيانته من التحريف الذي يعكس حقائقه أيضاً. وستكون حجية القرآن الكريم ذاتية، وإن كانت ذاتية حجيته مرتبطة بمقام «الثبوت»، وأما في مقام «الإثبات» فيمكن بيانها من طريقين^(١٢٠)، والطريق الثاني هو طريق الحكماء والمتكلمين، حيث يتم إثباتها بالعلم الحصولي والبرهان العقلي، ويوضح معنى الإعجاز، واختلاف المعجزة عن العلوم الغريبة، من قبيل: السحر والطلسمات والشعودة، وامتيازه من أعمال المرتاضين، وكيفية إسناد المعجزة إلى مدعى النبوة، وملازمة الإعجاز لضرورة صدق صاحب دعوى الرسالة وسائر المسائل العميقة في هذا الحقل. وعندما تثبت أحقيّة القرآن الكريم بالقطع الحصولي (علم اليقين)^(١٢١).

٨. مساحة علم الكلام —

إن البحث عن رقة علم الكلام، وتحديد مساحته، قد يكون رهناً بتعريفه، وبيان موضوعه وأهدافه وغاياته، وكذلك رسالة المتكلمين ووظائفهم. ولكن ليس هناك من شكٍ في أن المورد الثالث والرابع يلعبان دوراً مؤثراً وجاداً في حقل علم الكلام. لذلك فإن علم الكلام، بغضّ النظر عن مقام التعريف وتعيين الموضوع، بل وحتى في مقام الواقع، كان يتمتع من البداية بمساحةٍ واسعة؛ وذلك لأن المهمة الرئيسة والرسالة الجادة للمتكلمين في حقل الإجابة عن الأسئلة، والدفاع عن المعتقدات الدينية في رد الشبهات والإشكالات، كانت تضطرّهم إلى العثور على الجواب المناسب عن كل سؤال، ودفع كل شبهة بالشكل اللائق. ولربما كانت الشبهات والتساؤلات أبعد من أصول العقائد، وتشمل حتى فروع الدين ومسائل الأحكام أيضاً. وهناك في النصوص الروائية نماذج واضحة تذكر على ذات الأساس، وفي إطار القيام بتلك الوظيفة والرسالة.

وعلى الرغم من اكتفاء علم الكلام . فيما بعد . برقعة أقل؛ نتيجة لتفكيرك بين العلوم، أو تحديد وظائف أصحاب العلم والفكر والتخصص، بيده أنه بالالتفات إلى مسار التحول والتطور في هذا العلم فقد تحولت مسائله وتطورت بدورها أيضاً،

ولربما اتسعت رقعته ومساحته بمرور الأيام أيضاً، ولذلك يبدو أن هذا الأمر إنما كان بفعل التطور والتحول الحاصل في علم الكلام، وإنْ كان ذلك بدوره يمضي على أساس أهداف وغايات علم الكلام، ورسالة المتكلمين ووظائفهم.

من هنا يجب اعتبار مسائل علم الكلام أوسع من تلك التي تذكر في الكتب الكلامية. وبطبيعة الحال كان المتكلمون في السابق، وحتى في العصر الراهن، غالباً ما يبحثون في كتبهم الكلامية المسائل المرتبطة بأصول الدين، أما الرؤية الجديدة لمسائل علم الكلام فقد اتسعت رقعتها، وأخذت تتوسّع في المسائل التي قلماً كان القدماء يتطرقون إليها، ويمكن مشاهدة ذلك بكثرة في كتب المتكلمين المعاصرين.

القضايا الدينية —

يمكن للنظرية العابرة على القضايا الدينية وأقسامها أن تكون نافعةً ومؤثرة في بيان رقعة ومساحة علم الكلام، «ولا سيما في المرحلة المعاصرة». وفي العادة يتم تقسيم القضايا الدينية إلى قسمين رئيسين، وهما:

١. القضايا الإخبارية، أو الناظرة إلى الواقع.
٢. القضايا الإنسانية، أو الناظرة إلى القيم.

وهناك منْ أضاف إلى هذين القسمين قسماً ثالثاً، تحت عنوان: «القضايا التوصيفية»^(١٢٢).

القضايا الإخبارية: وهي من المضامين المعرفية، ولذلك فإنها تقبل الاتصال بالصدق أو الكذب، وهناك منْ لا يرتضي أصل هذا التقسيم^(١٢٣).

القضايا الإنسانية: وهي لا تقبل الاتصال بالصدق أو الكذب؛ بسبب دلالتها المطابقية المعبرة عن الواقع ونفس الأمر، إلا أنها باعتبار مصدرها ومنشأ صدورها، وكذلك أهدافها وغاياتها، تستلزم الصدق والكذب^(١٢٤).

إن القضايا الإخبارية في إطار القضايا العقلانية الاستدلالية، من قبيل: قوله تعالى:

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴿الأنبياء: ٢٢﴾.

أو القضايا المرتبطة بالموضوعات الواقعية، من قبيل: قوله تعالى:

.....**اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا يَنْهَا فِي سَيِّئَةٍ أَيَّامٌ** ﴿السجدة: ٤﴾.

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ◆ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾

(المؤمنون: ١٢ - ١٣).

^(١٢٥) أو القضايا التاريخية، من قبيل: قصص الأنبياء.

ويمكن لنا الوقوف على القضايا الإنسانية في القرآن الكريم بكثرة، من

قیبل:

١. الأوامر والنواهي.
 ٢. الوعد والوعيد.
 ٣. التعليم والدعاية.
 ٤. المسائل الاستفهامية.

٥. المسائل التي يتم بيانها على صيغة الترجح والتمني وما إلى ذلك^(١٢٦).

وكما ذكرنا سابقاً فإن علم الكلام المتعارف والمتداول بين المسلمين لم يكن يتعرض لجميع القضايا الدينية المتقدم ذكرها، وإنما كان يقتصر على القضايا الناظرة إلى الواقع (القضايا الإخبارية)، بل إنه لم يكن يتداول جميع القضايا الإخبارية، وإنما كان يقتصر على بيان أهمّها، وهو المتمثل بصفات الباري تعالى وأفعاله والنبوة والإمامنة والمعاد^(١٧٧). وفيما بعد بدأت الأسئلة تطرح حول فائدة الدين وغاياته وحكمته، وفلسفة الأحكام وآثارها وثارتها في مختلف أبعاد الحياة، الأمر الذي دعا المتكلمين من المسلمين إلى تناول القضايا الإنسانية بجدية أكبر^(١٧٨). كما يمكن العثور على نماذج من الكتب القديمة التي تناولت هذا الأمر، حيث نجد من العلماء الذين تصدوا لبيان هذه المسألة، من أمثال: الفضل بن شاذان(٢٦٠هـ) في كتاب العلل، والشيخ الصدوق(٣٨١هـ) في علل الشرائع، والخواجة نصير الدين الطوسي(٤٦٧هـ) في تجرييد الاعتقاد، وال حاجي السبزواري(١٢٨٩هـ) في أسرار الحكم. ليتمّ بعد ذلك تتحققها وتدوينها في مؤلفات المتأخرين بشكل أفضل وأشمل،

كما نرى ذلك في مؤلفات الشيخ مرتضى المطهري، ومنها: كتابه (مقدمته إي بر جهان بيبي)، وإنسان وإيمان)، وعنده الشيخ جوادي الاملي في كتابه (حكمة عبادت)، والشيخ جعفر السبحاني في كتابه (مدخل مسائل جديد)، ومؤلفاته الأخرى. يقوم المتكلمون من خلال مهمتهم في القضايا الإخبارية . بالدفاع عن صدقها ومطابقتها للواقع، وفيه ما يتعلق بالقضايا الإنسانية يتکفّلون بالدفاع عن جدوايتها وصلاحيتها في تقديم الحلول والإجابات عن المسائل الكلامية^(١٢٩).

وبعبارة ثانية: إن علم الكلام كان متکفلاً ببيان البُعد «النظري»، والدفاع عن المسائل المتعلقة بـ «الحكمة النظرية»، وفي حقل «الوجود والعدم». وأما بعد ذلك فقد ضمّ البحث عن «الحكمة العملية»، وفائدة وأثار الدين والتدين والعمل بالواجبات وترك المحظورات أيضاً. وربما أمكن القول: إن الملا هادي السبزواري في طليعة هذا الاتجاه، ليضطلع بهذه المهمة الخطيرة، من خلال تأليفه لكتاب «أسرار الحكم» في قسمين: «الحكمة النظرية»؛ و«الحكمة العملية».

وبعبارةثالثة: إن حدود علم الكلام لا تقتص على مسائل «أصول الدين» أو «العقائد» فقط، بل تشمل أحياناً حتى «فروع الدين» و«الواجبات والمحظورات» أيضاً. فالمتكلم كما هو مسؤولٌ ومكلّف بشرح وإثبات أصول العقائد والدفاع عنها، كذلك هو مكلّف بالدفاع عن فروع الدين أيضاً. فالبحث عن «فروع الدين» و«الأحكام العملية» تقع على عاتق «الفقيه»، وفي حقل علم الفقه، وإن السؤال عندما يكون بشأن سند الحكم تكون الإجابة عنه من اختصاص علم الفقه والفقهاء، وأما إذا كان السؤال يهدف إلى معرفة فلسفة أو حكمه الحكم فإن الإجابة عنه تقع حينئذٍ على عاتق علم الكلام والمتكلمين.

إن لهذا النوع من البحوث جذوراً تاريخية ضاربة في القدم، حيث كانت مطروحة منذ عصر النبي الأكرم ﷺ. فقد كان اليهود يقدون على النبي الأكرم، ويطرحون عليه أسئلةً بشأن فلسفة وحكمه بعض الأحكام العملية، ومنها: ما هي الحكمة من إقامة الصلوات اليومية الخمس في أوقاتٍ خمسة مختلفة؟ . لماذا يجب غسل أربعة أعضاء من الجسم في الوضوء فقط؟

ـ لماذا يجب الغسل من الجنابة، ولا يجب الغسل من البول والغائط؟

ـ لماذا أوجب الله صوم شهر رمضان؟^(١٣٠).

ـ لماذا يرث الذكر ضعف ما ترثه الأنثى؟

ومن ذلك من الأسئلة التي تم طرحها على أمير المؤمنين عليه السلام والأئمة الأطهار من بعده، وكانوا عليهم السلام يجيبون عن تلك الأسئلة والشبهات، كما نجد في القرآن الكريم إجاباتٍ من هذا القبيل عن بعض الموارد^(١٣١).

٩. المذاهب والمدارس الكلامية —

طوال تاريخ الفكر الديني في الإسلام ظهر الكثير من المذاهب والمدارس الكلامية المتّوّعة والمختلفة، وموضع البحث عن هذه المذاهب والمدارس يقع في الكتب التاريخية لعلم الكلام والكتب المؤلّفة في الملل والنحل. وفي ما يلي نتعرّض باختصار، وعلى نحوٍ عامٍ، إلى التعريف بأهل الحديث والمعتزلة والأشاعرة.

١. أصحاب الحديث —

أصحاب الحديث أو «أصحاب الظاهر»^(١٣٢) هم أتباع اتجاه خاص في المعرفة الدينية، الأعمّ من الفروع (الفقه) والأصول (العقائد)، وحتى الأبعاد الأخرى من المعرفة الإسلامية المختلفة، حيث قالوا باعتبار خاصٍ لمنهجهم وأسلوبهم في تعلم الأحاديث واتّباعها، وإن مصدرهم الرئيسي في التعاطي مع التعاليم الدينية هو المصادر الروائية والحديثية. والاتجاه الغالب بينهم هو الاستناد إلى ظاهر النصوص العقائدية من الكتاب والسنة^(١٣٣). هؤلاء يعتقدون أن لا حجيّة للعقل، وليس له أي دور في معرفة أصول الدين، وحتى في استبطاط الأحكام وفروع الدين.

وقد كان أحمد بن حنبل(٢٤١هـ)، ومالك بن أنس(١٧٩هـ)، وسفيان بن عيينة(١٩٧هـ)، وغيرهم من الظاهريين، يتجلّبون بشدةً جميع أنواع التأويل، وفهم النصوص القرآنية والروائية فهم دراية.

لقد كان توجُّه هؤلاء إلى المباحث الكلامية باهتاً للغاية، وكانوا يكتفون منه بمقدار الضرورة. كما كان أسلوبهم جَدِيلًا بَحْتًا، ولم تكن تربطهم أي علاقة بالكلام العقلي والبرهاني، بل كانوا يقفون منه موقف المخالف. فكان أحمد بن حنبل يقول صراحةً: «لستُ صاحبَ كلامٍ، وإنما مذهبِي الحديث»^(١٣٤). تقوم الهندسة الفكرية لأصحاب الحديث على ثلاثة أبحاث رئيسة، وهي: التشبيه والتجمسيم، والجبر، والإرجاء. كما أن الاعتقاد بحدوث القرآن الكريم، ورؤيه الله في يوم القيمة، من جملة خصائصهم البارزة^(١٣٥).

٢. المعتزلة —

ظهر هذا المذهب في أوائل القرن الهجري الثاني على يد واصل بن عطاء^(٨٠) . ١١٣١هـ)، ويقوم على خمسة أصول اعتقدية، وهي:

١. التوحيد.
٢. العدل.
٣. الوعد والوعيد.
٤. المنزلة بين المنزلتين.
٥. الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر^(١٣٦) .

وبطبيعة الحال إن هذه الأصول تشكّل الخطوط العريضة في هذا المذهب، وإن المعتقدات الخاصة بالمعتزلة لا تحصر بهذه الأصول الخمسة فقط^(١٣٧) . لقد كان منهجهم الكلامي مزيجاً من العقل والنقل، وكان العقل - بطبيعة الحال - مقدماً عندهم على النقل^(١٣٨) .

ويمكن لنا أن نشاهد ضمن الشخصيات البارزة في هذا المذهب:

١. أبو سهل بشر بن معتمر(٢١٠هـ).
٢. أبو هذيل العلاف(٢٢٥هـ).
٣. أبو علي الجبائي(٣٠٢هـ).
٤. أبو هاشم الجبائي(٣٢١هـ).

٥. أبو القاسم البلخي (٢١٩هـ).

٦. القاضي عبد الجبار (٤١٤هـ).

٧. جار الله محمود الزمخشري (٢٨٥هـ).

٨. عز الدين ابن أبي الحميد (٥٦٥هـ) ^(١٣٩).

المدارس: لقد تبلور التفكير الغالب والمهيمن على هذا المذهب في مدرستي البصرة وبغداد ^(١٤٠).

فقد تم تأسيس هذه المدرسة في البصرة أولاً على يد واصل بن عطاء (١٣١هـ) بمساعدة عمرو بن عبيد (١٤٥هـ)، وبعد ذلك بحوالي القرن انتقلت إلى بغداد، حيث واصل منهجها بشر بن معتمر (٢١٠هـ).

إن أتباع هاتين المدرستين يتفقون في الأصول العامة والمنهج الفكري، إلا أنهم يختلفون في بعض المسائل الكلامية ^(١٤١). وإن آراء المعتزلة في بغداد تتباين مع عقائد الإمامية ^(١٤٢). وهناك من يطلق على هذه المدرسة مصطلح «الاعتزال المتشيع» ^(١٤٣). تختلف آراء معتزلة بغداد عن آراء معتزلة البصرة في حقل النبوة والمعاد؛ لأن بعض مشايخ هؤلاء يميلون إلى الروافض، وبعضهم الآخر يميل إلى الخوارج ^(١٤٤). وقال بعض المحققين في التعريف بالمعزلة: «ومن الشيعة أخذوا أكثر آرائهم الخاصة بالإمامية» ^(١٤٥).

وسائل الارتباط بين الشيعة والمعزلة —

على الرغم من اختلاف الشيعة والمعزلة في الكثير من المسائل، وإقامتهم المناظرات بينهما في المسائل الخلافية، وكتابة أتباع كل واحدٍ منها الكتب في الرد على الآخر، إلا أنهم لا يختلفون كثيراً في الأصول، وخاصةً أن بعض كبار الشيعة قد اقتربوا من المعتزلة، كما أن بعض أتباع المعتزلة قاموا بالاقتراب من الشيعة. كما ذهبت بعض الفرق الشيعية (الزيدية)؛ باعتبار زيد بن علي تلميذاً لواصل بن عطاء. إلى اتباع منهج الاعتزال، وكانوا يفضلون أئمة المعتزلة على أئمة أهل البيت ^(١٤٦). أما الشيعة الإمامية فقد احتفظوا بمسافة التي تفصلهم عن مذهب

الاعتزال، بل قام بعض شيعة الكوفة بالابتعاد عن زيد بن عليٍّ بعد أن علموا بتبعيته لواصل بن عطاء^(٤٧). وفي الوقت نفسه لم يقطع أتباع المذهب الإمامي صلتهم بالمعتزلة. ولا بدَّ من التأكيد على أن هذا الارتباط والتقارب . كما ذكرنا . لا يمثُّل دليلاً على وحدة المذهبين والمدرستين في المناهج والأصول الفكرية^(٤٨).

وقد أدرك آفرد مادلونغ هذه الحقيقة . خلافاً للكثير من المستشرقين . حيث قال: «إن التقارب الشيعي المعتزلي جعل المؤرخين للإسلام . سواء في القرون الوسيطة أو القرون المعاصرة . يعانون من الخلط ، واعتبار كلّ منهما متأثراً بالآخر في ظهوره ، إلا أن هناك أدلة وقرائن تردّ هذا الخلط ، ومنها:

١. لقد أعيد النظر مؤخرًا في تعاليم جماعات المعتزلة والشيعة الأوائل (في القرن الهجري الثاني) من قبل المحققين ، وقد تم العثور على المزيد من الوثائق التي تثبت أن هاتين الحركتين كانتا في غاية البُعد عن بعضهما . فلم يقتصر الخلاف بينهما على مسألة الإمامة . التي تمثل عنوان العمود الفقري بالنسبة إلى الشيعة على وجه الخصوص . بل امتدَّ الخلاف بينهما إلى المسائل ذات الصبغة الكلامية ، والتي تعود إلى الله وصفاته وحرمة الإنسان والقضاء والقدر ، حيث وضع المعتزلة معايير قاسية تخلع على كلّ انحراف صورة الشرك والخروج عن ريبة الإسلام ، وبذلك حفروا خندقاً عريضاً بينهم وبين الآخر لا يمكن عبوره ، الأمر الذي أدى إلى حدوث الكثير من أنواع التضاد والاختلاف في الآراء بينهم وبين الشيعة.

٢. الاختلاف في أوجه النظر والنزاعات المريدة بين الإمامية والمعتزلة.

٣. اتهام المعتزلة للشيعة بالكفر والخروج عن الدين^(٤٩).

كما قال العلامة الطباطبائي في ردّ هذا التوهّم: «فإن الأصول المروية عن أئمة أهل البيت^{عليهم السلام} ، وهي المعترضة عند القوم ، لا تلائم مذاق المعتزلة في شيء»^(٥٠). وعليه فإن التصور الخاطئ لبعض المستشرقين^(٥١) ، بل وحتى بعض المفكّرين المسلمين من أهل السنة^(٥٢) ، في القول بتأثير المعتزلة على الفكر الكلامي لدى الشيعة ، والقول بدينونة الشيعة للكلام المعتزلي ، لا أساس له من الصحة^(٥٣). وكما سبق أن ذكرنا فإن الفكر الكلامي الشيعي قد ظهر قبل مدةٍ مديدة

من ظهور مذهب الاعتزال^(١٥٤).

١.٣ الأشاعرة —

إن المذهب الأشعري من أشهر المذاهب الكلامية بين أهل السنة، وقد ظهر في بداية القرن الهجري الرابع.

وقد تم تأسيسه على يد أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. ولد في البصرة عام ٢٦٠ هـ، وكانت وفاته في بغداد سنة ٣٢٤ أو ٣٢٠ هـ. تأثر بوالده الذي كان من أتباع أصحاب الحديث، وترعرع على هذا المنهج الفكري منذ نعومة أظفاره، ولكنه مال في شبابه نحو الاعتزال، وبقي على ذلك حتى الأربعين من عمره، ثم ترك الاعتزال بعد ذلك لبعض الأسباب^(١٥٥)، وانحاز إلى عقائد أهل الحديث^(١٥٦).

وكان منهجه الكلامي مزيجاً من النقل والعقل، ولكنه كان [يعكس المعتزلة] يقدم النقل على العقل^(١٥٧).

لقد عمد الأشعري إلى تقديم طرح جديد ليرفع به التضاد القائم بين العقلانية والنزعة الظاهرية، فكان بذلك متفقاً مع كلا الجماعتين من جهة، و مختلفاً معهما من جهة أخرى، حيث وافق أصحاب المنهج العقلي في أن الاستدلال العقلي في إثبات العقائد الدينية ليس بدعةً، ولا حراماً، بل هو راجحٌ ومطلوبٌ، وألف في ذلك رسالة «استحسان الخوض في علم الكلام»، هذا في حين أن أصحاب الحديث كانوا يعتبرون علم الكلام والاستدلال العقلي بدعةً محرمةً^(١٥٨). وقد سعى الأشعري - من خلال تأسيسه لهذا المذهب الجديد - إلى تقديم منهجٍ وسطٍ بين أصحاب الحديث والمعتزلة. وكان أهم جهد قام به في هذا السياق يكمن في حمل أصحاب الحديث على توظيف العقل للدفاع عن عقائدهم، وبذلك تمكن إلى حدٍ ما من إخراج أصحاب الحديث من المبالغة في حبس أنفسهم داخل شرنقة الحديث، وبإزاء كل قاعدة عقلية على أصلٍ من أصول المعتزلة أخذوا يضعون قاعدةً عقلية على الأصول الأشعرية المقابلة لها^(١٥٩).

ومن جهة أخرى عند التعارض بين العقل والظواهر الدينية يقدم الأشاعرة

الظواهر على العقل، ونتيجةً لذلك خالفوا عقائد المعتزلة في ما يتعلّق بصفات الذات والصفات الخبرية. كما رفضوا أصل التحسين والتقيّح العقلي ومتفرّعاته أيضاً، ولم يقبلوا بأيّ واجبٍ عقلي، وكانوا في هذا الشأن منسجمين تماماً الانسجام مع أصحاب الحديث^(١٦٠).

الشخصيات^(١٦١): يعتبر القاضي أبو بكر الباقلاني(٤٠٣هـ)، وأبو إسحاق الإسفرايني(٤١٨هـ)، وإمام الحرمين عبد الملك الجويني(٧٨٤هـ)، والإمام محمد الغزالى(٥٥٠هـ)، والفارخر الرازى(٦٠٦هـ)، وعبد الدين الإيجي(٧٥٦هـ)، وسعد الدين التفتازانى(٧٩١هـ)، والسيد الشريف الجرجانى(٨١٦هـ)، وعلاء الدين القوشجى(٨٧٩هـ)، والشيخ محمد عبد^{هـ}(١٣٢٣هـ) من الشخصيات البارزة في هذه المدرسة.

تطور المذهب الأشعري^(١٦٢) —

لقد واجه هذا المذهب منذ بداية تأسيسه مخالفة من قبل المعتزلة. وفي المرحلة ذاتها عمَّ الماثريدي السمرقندى^(١٦٣) إلى تأسيس مذهب فكري ينافس به الأشعري، ودعا إليه أصحاب المنهج الظاهري.

كما كان آل بويه (الذين حكموا في الفترة الواقعة ما بين ٣٢٠ - ٤٤٧هـ) من أتباع المنهج العقلي، فوقفوا من المنهج الأشعري موقف الضد، فضيّقوا الخناق على الأشاعرة، فلم يتمكّنوا من تسجيل حضورٍ فاعلٍ في هذه الفترة. وخلافاً للمتوقع لا نرى في مؤلفات الشيخ المفيد(٤١٣هـ) - ولا سيما في كتابه أوائل المقالات - ذكراً صريحاً لمصطلح الأشاعرة بوصفهم يمثلون مدرسة كلامية مستقلة.

وبعد سقوط الدولة البوهيمية، وانتصار السلاغقة في عام ٤٤٧هـ، بدعمٍ من هؤلاء، حقّق المذهب الأشعري انتصاراً ساحقاً جعله يُسيطر على كامل المنهج الفكري السائد لدى أهل السنة^(١٦٤)، ولكنه واصل مخالفته للعقل.

وفي تلك المرحلة خفت بريق الكلام الأشعري على يد الغزالى(٥٥٠هـ)، ليتّخذ صبغة عرفانية. وفي الوقت نفسه عمِّد إلى ترسیخ أصول الأشاعرة بشكلٍ كبير. وقد

اقرب هذا المذهب بعد ذلك من الفلسفة على يد الفخر الرازي (٦٠٦هـ)، الذي قام بتطوير الكلام الأشعري وضاعف من قوته وسطوته. ولم تمضِ فترةً من الزمن حتى اتجه بعض الأشاعرة إلى المنهج العقلي^(١٦٥)، حتى بلغ الأمر بالشيخ محمد عبد^(١٣٢٣هـ). وهو من أتباع هذا المذهب. إلى الاعتقاد الجاد بمكانة العقل، وتأويل الظواهر، واتّجه إلى الاعتقاد بالحسن والقبح الذاتيين في الأشياء أيضًا^(١٦٦).

٢. الشيعة الإمامية^(١٦٧) —

إن الشيعة الإمامية «الاثني عشرية» يمثلون الأكثريّة بين الفرق والمذاهب الشيعية الأخرى^(١٦٨). وقد ذهبوا إلى إمامية الإمام علي^{عليه السلام} وإمامية ولديه الحسن والحسين^{عليهم السلام}، والأئمة التسعة من سلالة الإمام الحسين^{عليهم السلام}، وقالوا بعصمتهم، وأن تعينهم إنما كان بالنص الشرعي^(١٦٩).

- يتبع -

المواضيع

(١) انظر: علي أكبر رشاد، مقالة فلسفة مضاد (مصدر فارسي)، مجلة قبسات، العدد ٣٩ . ٤٠ .

(٢) انظر: أحمد بهشتی، فلسفه دین، دین وفقه (مصدر فارسي)، مركز الحوار الديني.

(٣) لمزيد من الاطلاع انظر: طبقات المتكلمين ١: ٨ - ١١؛ نهاية المرام في علم الكلام ١: ٨ - ٩؛ عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإنعام في شرح تجريد الكلام ١: ٤٥؛ شرح المقاصد ١: ٢٨ - ٢٩؛ علي رباني گلپایگانی، در آمدی بر علم کلام (مصدر فارسي): ٦٧ - ٧٥؛ ما هو علم الكلام ٥: ١٧ - ٢٢ . د. حسن محمود الشافعی، المدخل إلى دراسة علم الكلام: ١٣ - ٢٤؛ تاريخ أندیشه های کلامی در اسلام (مصدر فارسي) ١: ٤٢ - ٤٧؛ آندیشه های کلامی علامه طباطبائی (مصدر فارسي): ٦٠ - ٦١ .

(٤) وهناك أسماء أخرى لهذا العلم، من قبيل: «علم التوحيد»، و«علم الذات والصفات»، و«علم أصول الدين»، و«علم العقائد»، و«الفقه الأكبر». (انظر: د. حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة (المقدمات النظرية) ١: ٥٢ - ٥٥، دار التوثير والمركز الثقافي الديني، بيروت، ١٩٨٨م).

(٥) ذكر اللاهيجي عدداً من الوجوه باختصار، حيث قال: «خصوا الاعتقادات بعلم الكلام؛ لأن

- مباحثه كانت مصدّرة بقولهم: (الكلام في كذا وكذا)؛ ولأن أشهر الاختلافات فيه كانت في مسألة كلام الله تعالى، وأنه قديم أو حادث، وأنه يورث غيره؛ لأنه لقوّة أدنته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه، كما يُقال للأقوى من الكلامين: هذا هو الكلام». (عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام: ١: ٤٤). وانظر وجوهاً أخرى في: أنديشه هاي كلامي علامه طباطبائي (مصدر فارسي): ٦٠ - ٦١.
- (٦) ذكر الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني احتمالاً سادساً، وهو أن المتكلمين كانوا يستدون - لإثبات أقوالهم - بكلام الإمام علي عليه السلام، ومن هنا اشتهر هذا العلم بـ«علم الكلام». (انظر: أحمد بهشتى، فلسفة دين، دين وفقه (مصدر فارسي)، مركز الحوار الدينى).
- (٧) انظر: علي رباني گلپایگانی، ما هو علم الكلام؟: ٢٠؛ علي رباني گلپایگانی، در آمدي بر علم کلام (مصدر فارسي): ٧٣.
- (٨) انظر: د. محمد الخوئي، منطق صوري (مصدر فارسي): ١: ١٥٥ - ١٦٣.
- (٩) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، سرمایه إیمان (مصدر فارسي): ١٤، انتشارات الزهراء، طهران، ١٣٦٢هـ.ش.
- (١٠) انظر: علي رباني گلپایگانی، در آمدي بر علم کلام (مصدر فارسي): ٢٢؛ محمد الخوئي، منطق صوري (مصدر فارسي): ١: ١٥١ - ١٥٢.
- (١١) انظر: علي رباني گلپایگانی، آشنائی با کلام جدید وفلسفه دین: ٢٦.
- (١٢) انظر: أحد فرامرز قراملي، هندسه معرفتي کلام جدید، الفصل الخامس والسادس، (طبقات المتكلمين) ١: ١٢، مؤسس فرهنگي دانش وأنديشه معاصر، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.
- (١٣) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: ٤٣، طبقات المتكلمين ١: ١٣.
- (١٤) طبقات المتكلمين ١: ١٣.
- (١٥) للمزيد من الاطلاع بشأن تعاريف علم الكلام انظر: علي رباني گلپایگانی، در آمدي بر علم کلام (مصدر فارسي): ٢١ - ٢٦؛ أحد فرامرز قراملي، هندسه معرفتي کلام جدید: ٢٥ - ٢٤.
- (١٦) أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم: ٨٦، تقديم: د. علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٩٦م.
- (١٧) مقدمة ابن خلدون: ٩٣٢ - ٩٣٢.
- (١٨) السيد الشيريف علي بن محمد الجرجاني، شرح المواقف ١: ٤٠، ومعه حاشيتا السيالكوتى والحلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ.
- (١٩) عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام ١: ٥١؛ گوهر مراد: ٤٢.
- (٢٠) لمزيد من الاطلاع بشأن بيان القيود المأخوذة في تعريف الكلام انظر: عبد الرحمن بدوى، تاريخ أنديشه هاي کلامي در إسلام، ترجمه إلى الفارسية: حسين صابري ١: ١٧ - ٢٠.
- (٢١) مرتضى المطهرى، الأعمال الكاملة (مصدر فارسي): ٣: ٥٧.
- (٢٢) انظر: علي رباني گلپایگانی، در آمدي بر علم کلام (مصدر فارسي): ٦٥ - ٦٦.
- (٢٣) انظر: عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت (مصدر فارسي): ٨٤. وقد ذهب الإمام الخميني إلى هذا الرأي بالنسبة إلى جميع العلوم. انظر: تهذيب الأصول ١: ٨؛ مناهج الوصول

- ١: ٣٩ . ٤٢ ، وما اشتهر من أنه لا بد لكل علم من موضوع واحد جامع بين موضوعات المسائل مما لا أصل له، فإنك قد عرفت أن كل علم إنما كان بدو تدوينه عدة قضايا، فأضاف إليه الخلف حتى صار كاملاً، ولم يكن من أول الأمر في نظر مؤسس البحث عن عوارض الجامع بين موضوعات المسائل.
- (٢٤) الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد: ٢١٢ . ٢١٢
- (٢٥) انظر: المصدر السابق: ٢١٢ . كموضوعات علم الكلام من حيث انتسابها إلى مبدأ واحد هو الواجب تعالى.
- (٢٦) انظر: مرتضى مطهري، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة): ٦٢ .
- (٢٧) انظر: العالمة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام: ١٢ : ١؛ المحقق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: ١ : ٣ . وقد نسب سعد الدين التفتازاني هذا القول إلى القدماء. (انظر: شرح المقاصد: ١٧٦).
- (٢٨) انظر: القاضي عضد الدين الإيجي، المواقف: ٧؛ سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد: ١ : ٧٣ .
- (٢٩) انظر: شمس الدين محمد السمرقندى، الصحائف في علم الكلام؛ شرح المقاصد: ١ : ١٨٠ .
- (٣٠) انظر: مقدمة ابن خلدون: ٢ : ٩٤٧ . ٩٢٢ . الشیخ جعفر السبحانی، طبقات المتكلمين: ١ : ١٧ . ١٩ : علي رباني الگلپایگانی، ما هو علم الكلام: ٦ . ٣٠ .
- (٣١) إن أوضاع الشريعة تعبير آخر عن العقائد الإمامية التي تشكل هاجس المتكلّم في إثباتها والدفاع عنها. (انظر: علي رباني الگلپایگانی، ما هو علم الكلام: ٦ . ٣٠ .)
- (٣٢) الشیخ جعفر السبحانی، طبقات المتكلمين: ١ : ١٧ .
- (٣٣) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد (مصدر فارسي): ٤٢ . ٤٣ .
- (٣٤) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: ١ : ٥٨ . ٧٢ : علي رباني الگلپایگانی، در آمدي بر علم کلام (مصدر فارسي): ٢٧ . ٣٦ : عبد الرحمن بدوي، تاريخ أنديشه هاي کلامي در إسلام (ترجمه إلى الفارسيه: حسين صابري): ١ : ٢١ . ٢٠ .
- (٣٥) انظر: العالمة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام: ١ : ١٢ : جعفر السبحانی، طبقات المتكلمين: ١ : ١٧ : علي رباني الگلپایگانی، ما هو علم الكلام: ٦ . ٣٠ .
- (٣٦) انظر البيان الآخر لغاية علم الكلام في: شرح المقاصد: ١ : ١٧٥ .
- (٣٧) عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام: ١ : ٧٣ . ٧٤ : شرح المواقف: ١ : ٥٧ . ٥٨ .
- (٣٨) انظر: العالمة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار: ٤ : ٥٥ . فقد روی عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إن أفضل الفرائض وأوجبها على الإنسان معرفة رب».
- (٣٩) انظر: درة التاج: ١٧٩ . ١٧٨ . إن جملة العلوم الدينية تحتاج إلى علم أصول الدين؛ إذ ما لم تتضح ذات وصفات الحق عز وعلا بالدليل العقلي، وكذلك نبوة محمد عليه السلام، لا يمكن تفسير القرآن، ولا يمكن للمحدث أن يروي رواية، ولا يمكن للفقير أن يتحدث في الفقه.
- (٤٠) الخواجة نصیر الدین الطوسي، تشخيص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٢، دار الأضواء، ط٢، بيروت، ١٤٠٥هـ.

- (٤١) انظر: کلام جدید در گذر آندیشه ها (مصدر فارسی): ٤٢ - ٤٣، إعداد: علی أوجبی؛ عبد‌الکریم سروش، قبض و بسط تئویریک شریعت (مصدر فارسی): ٦٥ - ٦٦.
- (٤٢) لمزيد من الاطلاع، انظر: علی ربانی گلپایگانی، در آمدي بر علم کلام (مصدر فارسی)، الفصل الخامس: ٥٣ - ٦٠؛ هندسه معرفتی کلام جدید (مصدر فارسی): ٨١ - ٨٦؛ عبد الله جوادی الامی، تفسیر تسنیم (مصدر فارسی) ١: ٤٠ - ٤٥؛ العلامة محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن: ٢٧١ - ٢٧٤.
- (٤٣) انظر: علی ربانی گلپایگانی، در آمدي بر علم کلام: ٩٤.
- (٤٤) انظر: المصدر السابق: ٥٥، مجلة نقد ونظر، العدد: ٢: ٣٧.
- (٤٥) انظر: شرح المقادص ١: ٢٩. واعتبروا في أدلةها اليقين؛ لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقادات، بل في العمليات.
- (٤٦) انظر: المصدر السابق: ٥٥ - ٥٦.
- (٤٧) انظر: الشیخ جعفر السبحانی، مجلہ نقد ونظر، العدد: ٢: ٣٧.
- (٤٨) لقد ذهب بعض الغربيين، ومنهم: (فان أَسَ)، (وآدَمَ مِيتَزْ) إلى هذا الفهم. (انظر: السيد حسین نصر، تاريخ فلسفه إسلامی (مصدر فارسی) ١: ١٢١؛ تمدن إسلامی در قرن چهارم (مصدر فارسی) ١: ٧٨ - ٧٩).
- (٤٩) انظر: علی ربانی گلپایگانی، در آمدي بر علم کلام: ٥٦.
- (٥٠) انظر: تفسیر الفخر الرازی ٢٠: ١٤٢.
- (٥١) انظر: هدایة المسترشدین في شرح معالم الدين ١: ١٣. «قد يكون مع اشتتمال أحدهما على إثبات الموضوع للأخر، كما في تقديم العلم الإلهي على الطبيعي والرياضي».
- (٥٢) انظر: فرهنگ فقه (مصدر فارسی) ١: ٢٨. «إن العقائد والمعارف تمثل أساس الأحكام والأخلاق؛ إذ ما لم يتजذر الإيمان في نفوس الناس لن ين الصاعوا إلى العمل بالتكليف، ولن يتحقق بالفضائل والقيم الأخلاقية».
- (٥٣) انظر: هدایة المسترشدین في شرح معالم الدين ١: ١٣. «إن مبادئ سائر العلوم إنما يتبنّى فيه».
- (٥٤) انظر: المصدر السابق. «...قد يكون من جهة تكلفه لبيان كيفية النظر والاستدلال وإثبات إنتاج صور الأقيسة المأكولة في العلوم في المنطق بالنسبة إلى ما عادها من العلوم».
- (٥٥) انظر: علی ربانی گلپایگانی، در آمدي بر علم کلام (مصدر فارسی)، الفصل الثامن: ٧٨ - ٧٩.
- (٥٦) انظر: المصدر السابق.
- (٥٧) انظر: الحق اللاحیجی، شوارق الإلهام في شرح تحرید الكلام ١: ٧٤: «...بالنظر إلى فروع الإسلام الشرعية، وهو أن تُبني عليه ما عداه من العلوم الشرعية، فإنه أساسها وإليه يؤول أخذها واقتباسها؛ لأنه ما لم يثبت وجود صانع عالم قدیر، مکلف، مرسل للرسول، ومتزل للكتب، لم يتصور علم تفسیر وحديث، ولا علم فقه وأصول».
- (٥٨) انظر: الخواجة نصیر الدین الطوسي، تلخیص المحصل المعروف بنقد المحصل: ٢: «...إن
- نصوص معاصرة. السنستان . ١ و ١١ - العددان . ٤ و ٤١ - خريف وشتاء ١٤٣٧، م ٢٠١٦**

أساس العلوم الدينية علم أصول الدين، الذي تحوم مسائله حول اليقين، ولا يتم بدونه الخوض في سائرها كأصول الفقه وفروعه. فإن الشروع في جميعها يحتاج إلى تقديم شروعه، حتى لا يكون الخائن فيها وإنْ كان مقلداً لأصولها كبان على غير أساس».

(٥٩) انظر: درة الناج: ١٧٩؛ العلامة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام ١: ٧: «العلم إما ديني أو دنيوي، والثاني غير معنّد به عند العقلاء؛ لأنه يجري مجرى الجرف والصناعات، فالمعوّل عليه هو الأول لا غير. والعلوم الدينية كلها متوقفة على صحة هذا العلم؛ لأن المتكلّل لإثبات الصانع تعالى، وإثبات قدرته وعلمه، ليصح تكليفه ويُجيز للفقيه والمحدث والمفسّر لكتاب العزيز وغيرهم من العلماء الخوض في علومهم».

(٦٠) انظر: المولى عبد الله الحسيني البازدي، الحاشية على تهذيب المنطق: ١١٤ - ١١٧، مؤسسة النشر الإسلامي. «أجزاء العلوم الثلاثة: الموضوعات... المبادئ... المسائل». وكذلك: جمال الدين حسن بن يوسف الحلي، الجوهر النضيد: ٢١٢ - ٢١٦، انتشارات بيدار؛ العلامة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام ١: ٩ - ١١؛ شرح نهاية الحكمة، مجموعة دروس للأستاذ محمد تقى مصباح البازدي ١: ٣٠ - ٤١، تحقيق وتأليف: عبد الرسول عبوديت؛ الأستاذ محمد تقى مصباح البازدي، آموزش فلسفه ١: ٩١ - ٨١، ٤٧١ - ٤٧٩.

(٦١) للمزيد من الاطلاع انظر: أصول فلسفه ٦: ٤٧٣ - ٤٧٩ . مقدمة الشهيد مرتضى الطهري على المقالة السابعة «حقيقة الأشياء وجودها».

(٦٢) انظر: محمد تقى مصباح البازدي، آموزش فلسفه ١: ٨١؛ العلامة الحلي، الجوهر النضيد: ٢١٣ . «هي قضايا إما أولية لا تفتقر إلى بيان، ولا وسط لها مطلقاً».

(٦٣) انظر: العلامة الحلي، الجوهر النضيد: ٢١٣: «واما غير أولية، لكن يجب تسليمها، ليتبّنى عليها، ومن شأنها أن تبيّن في علم آخر. فلا وسط لها في ذلك العلم التي هي مبادئ فيه، فهي مبادئ بالقياس إلى العلم المبني عليها، ومسائل بالقياس إلى العلم الآخر...».

(٦٤) انظر: العلامة الحلي، نهاية المرام في علم الكلام ١: ١١: « فهي المطالب المبيّنة في ذلك العلم، ويطلب فيه انتساب محمولاتها إلى موضوعاتها».

(٦٥) انظر: منطق المظفر: ١١ - ١٢، حيث عرّف المنطق بأنه «آللة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر».

(٦٦) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، سرمایه إيمان. وبالاتّفات إلى الجذور التاريخية العربية لتدوين علم المنطق كان الكثير من المتكلّمين لا يرون حاجة إلى طرح مباحث المنطق في مقدمات كتبهم الكلامية، خلافاً لعلم المعرفة الذي لم يتم تدوينه بشكل مستقل إلا قبل قرن من الزمن بين المسلمين، ويتم طرحها غالباً في مقدمات الكتب الكلامية.

(٦٧) انظر: محمد تقى مصباح البازدي، آموزش فلسفه (مصدر فارسي) ١: ١٣٧؛ كليات فلسفه (مصدر فارسي): ٢٦٠.

(٦٨) جعفر السبحاني، نظرية المعرفة: ١١.

(٦٩) من هنا كان المتكلّمون القدماء يخوضون في مقدمات كتبهم الكلامية في مباحث من قبيل: ماهية

- الفكر والنظر، وتعريف العلم وأقسامه، وما إلى ذلك. (انظر: السيد المرتضى، الذخيرة؛ التوخيتي، اليافوت؛ ميثم بن عليّ بن ميثم البحارني، قواعد المرام).
- (٧٠) انظر: الشيخ جوادى الأملى، معرفت شناسى در قرآن، «تفسير موضوعي قرآن» (مصدر فارسي) ١٣: ٢١.
- (٧١) انظر: العالمة محمد حسين الطباطبائى، أصول فلسفه وروش رئاليسم (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي) ٦: ٦٨.
- (٧٢) انظر: تعليقة العالمة الطباطبائى على الأسفار الأربع ١: ٢٥. «فتبيّن به أيضاً أن سائر العلوم محتاجة إليها، من حجّة إثبات وجودها لو لم تكن بدبيهية». (محمد تقى مصباح اليزدي، آموزش فلسفه (مصدر فارسي) ١: ١٠٩).
- (٧٣) انظر: الشيخ جوادى الأملى، معرفت شناسى در قرآن، «تفسير موضوعي قرآن» (مصدر فارسي) ١٣: ١٩٦: «إن القرآن الكريم يعتبر الذات المقدّسة لله تعالى حقاً محضاً ومطلقاً وأمراً مفروغاً عنه، وإن جميع المسائل المطروحة في القرآن الكريم بشأن الله سبحانه وتعالى تتعلق بأسماء الله الحسن وصفاته العليا». انظر أيضاً: العالمة الطباطبائى، الميزان في تفسير القرآن ٨: ٣٤١؛ يادنامه حكيم لاهيجي (مصدر فارسي): ٢٤٣.
- (٧٤) ما بين المقوفتين إضافة توضيحية من عذنا. (المغرب).
- (٧٥) انظر: الشيخ المفید، النکت في مقدمات الأصول، النکت الاعتقادية، في الجزء العاشر من سلسلة الكتب والرسائل الكلامية للشيخ الطوسي، تحت عنوان: المقدمة في المدخل إلى صناعة علم الكلام والمسائل الكلامية في الرسائل العشر.
- (٧٦) كشف المراد: ٧، مع تعليقة الشيخ جعفر السبحانى.
- (٧٧) انظر: المصدر السابق: ٣٤.
- (٧٨) انظر: عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت: ٩٠؛ علي رباني گلپاگانی، در آمدي بر علم کلام: ٨٢.
- (٧٩) انظر في هذا الشأن كتاباً من قبيل: حیات وهدفداری «الحياة الهدافة»، تأليف: روپیر، ترجمه إلى الفارسية: د. عباس شباني؛ راز آفرینش «سر الخلقة»، تأليف: کریس مورسن، ترجمه إلى الفارسية: غلام رضا سعیدی.
- (٨٠) انظر: تلخيص إلهيات: ٥٧. ومن هذا القبيل: كتاب إثبات وجود خدا، بقلم: أربعين عالماً، ترجمه إلى الفارسية: أحمد آرام.
- (٨١) العالمة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩٦: ٢٥٥.
- (٨٢) لمزيد من الإطلاع انظر: أبو القاسم كرجي، نگاهی به تحول علم أصول و... في مقالات حقوقی (مصدر فارسي) ٢: ١٠٥ فما بعد؛ الأستاذ محمود شهابي في تقريرات أصول (مصدر فارسي): ٤ - ٦٤؛ مقدمة فوائد الأصول ١: ٢ - ١٦.
- (٨٣) انظر: المصدر أعلاه: ١٠٧ - ١١٢. وانظر تفصيله الأفضل في مقالة: تأثير منطق در علم أصول «تأثير المنطق على علم الأصول» (مصدر فارسي): ٥٩ - ٦١.

- (٨٤) انظر: السيد حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣١٠: «أول من أسس علم الأصول وفتح بابه وفتق مسائله الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام، ثم ابنه الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام، أميليا على أصحابهما قواعده». وهناك من المحققين مَنْ يعزُّو تأسيس علم الأصول إلى النصف الأول من القرن الهجري الأول ونهاية النصف الثاني من القرن الهجري الثاني؛ لأن مسائل هذا الفن كانت مطروحة في تلك الحقبة. (انظر: محمود شهابي، تقريرات أصول (مصدر فارسي): ١٤ - ١٧).
- (٨٥) انظر: المصدر السابق: ١٢١ - ١٢٤. في هذه المرحلة قام المتكلمون - ولا سيما المعتزلة منهم، حيث كانوا ينزعون في الغالب إلى الجَدَل - بالخوض في علم الأصول، وحرفوه إلى حد كبير من مساره الأصلي المتمثل باستنباط الحكم الفرعوي. (انظر كلام السيد المرتضى بشأن امتزاج هذين العلمين في كتاب الذريعة إلى الشريعة ١: ٢ - ٤).
- (٨٦) انظر على سبيل المثال: السيد المرتضى في مقدمة الذريعة إلى الشريعة ١: ٤، والشيخ الطوسي في مقدمة عدة الأصول.
- (٨٧) انظر نموذجًا من ذلك في حدود الفهرسة في مقالات حقوقى (مصدر فارسي) ٢: ١٤٧. وانظر تفصيل ذلك في كتاب «پيش فرضهای فلسفی در علم أصول» (مصدر فارسي)، مؤلفه: السيد محمد انتظام.
- (٨٨) انظر: الشيخ الطوسي، عدة الأصول ١: ٤٢ - ٤٨، الفصل الخامس.
- (٨٩) المصدر السابق: ٢٧، الفصل الثامن؛ السيد المرتضى، الذريعة إلى الشريعة ٢: ٤٨٤ - ٥٠٠.
- (٩٠) انظر: السيد المرتضى، الذريعة إلى الشريعة ٢: ٥٩٥ - ٦٠٢. الشيخ الطوسي، عدة الأصول، الباب الثامن، الفصل السادس: ٥٩ فما بعد.
- (٩١) انظر: المصدر السابق: ٦٥٨ - ٦٦٩.
- (٩٢) انظر: المصدر السابق: ٧٥ - ٨٠؛ هداية المسترشدين: ٣.
- (٩٣) إن المبني الكلامية للإجتهداد هي الفرضيات ما وراء الفقهية للفقهاء، وبعبارةٍ فنية: الأصول الموضوعة للفقه والأصول. (انظر: مهدي هادوي طهراني، مبنيٌ كلاميٌ إجتهداد (مصدر فارسي): ٢٨).
- (٩٤) إن المبادئ الكلامية قسمٌ من المسائل الكلامية يتوقفُ عليها صدق بعض المسائل الأصولية، من قبيل: حجية الكتاب، وحجية السنة، ووجوب شكر المنعم، والنظر والعلم الحاصل منه، وما إلى ذلك. (انظر: أبو القاسم گرجي، مقالات حقوقى (مصدر فارسي) ٢: ٥٩).
- (٩٥) كما نجد هذه النية عند السيد المرتضى في مقدمة كتابه الذريعة إلى الشريعة، حيث يقول: «... فإذا كان المخالف لنا مخالفًا في أصول الدين، كما أنه مخالف في أصول الفقه، أحْنَاه على الكتب الموضوعة للكلام في أصول الدين، ولم نجمع له في كتاب واحد بين الأمرين». (الذريعة إلى الشريعة: ٤). وعلى الرغم من أنه يحيل في بعض الموارد على «الذخيرة في علم الكلام»، و«الشافي في الإمامة»، و«الملخص» و«تنزيه الأنبياء» (انظر: الذريعة إلى الشريعة: ٤، ٤٢٥، ٤٨٥، ٥٠٦، ٥١٠، ٥٦٦، ٥٦٩، ٥٩٩، ٦١٨، ٦٢٣، ٦٢٤)، ولكنـه . كما سبق أن ذكرنا . لم يَفِ بما عقد النية عليه، وما ذلك إلاً للتأثير القوي والهيمنة الكبيرة لعلم الكلام على مسائل علم أصول الفقه.

(٩٦) هناك منْ بحث المسائل التالية في هذا السياق بالتفصيل:

- الحُسْن والقُبْح العقلي.
- حُسْن العدل وقُبْح الظلم.
- الحرية ونفي الولاية.
- الحرية والاستفادة من النعم والخيرات.
- حُسْن شكر المنعم.

إلى ذلك من المسائل التي تبحث في هامش العناوين المتقدمة، من قبيل: قبح العقاب بلا بيان، وقبح التجري، وحكم العقل بوجوب الطاعة والامتثال. (انظر: سعيد ضيائي فر، جایگاه مبانی کلامی در اجتہاد (مصدر فارسی): ۲۲).

(٩٧) انظر: الشيخ الطوسي، *عدة الأصول* ١: ٢٥ - ٢٦ - ٥٦٤ - ٥٦٨.

(٩٨) انظر: المصدر السابق: ٢: ٤٤٧ - ٤٤٩.

(٩٩) انظر: المصدر السابق: ٤٤٥ - ٤٦٤.

(١٠٠) انظر: المصدر السابق: ٤٣ - ٤٥.

(١٠١) انظر: المصدر السابق: ٢٤٤ - ٢٥١.

(١٠٢) انظر: المصدر السابق: ٢: ٥٠٤.

(١٠٣) انظر: المصدر السابق: ٢: ٥٠٨.

(١٠٤) انظر: المصدر السابق: ٢: ٥٦٦.

(١٠٥) انظر: المصدر السابق: ١: ١٢ فما بعد.

(١٠٦) انظر: المحقق الحلبي، *معارج الأصول*: ١٤١.

(١٠٧) انظر: المصدر السابق.

(١٠٨) انظر: نقد الارتباط بين علم الكلام وعلم الفقه في كتاب هداية المسترشدين: ١: ١٠٤.

(١٠٩) انظر: المولى محمد صالح المازندراني، *شرح معالم الدين*: ٣٤.

(١١٠) انظر: المصدر السابق؛ إحصاء العلوم: ٨٧: «إن الفقه يأخذ الآراء والأفعال التي صرّح بها واضح الملة المسلمة و يجعلها أصولاً، فيستبط منها الأشياء اللازمـة عنها، والمتكلـم ينصر الأشياء التي يستعملـها الفقيـه أصولاً من غير أن يستـبط عنها أشياء أخرى».

(١١١) انظر: إحصاء العلوم: ٨٦: شرح معالم الدين: ٣٤: «...والخطاب التكليفي إما كتاب أو سنة، فعلـى الأول لا بدـ من معرفـة وجود الصـانع وصفـاته الذـاتـية، كالعلم والقدرة والفعـلـية، لكونـه منـزلـاً للكتـاب ومرـسلـاً للرسـول... وعلى الثاني لا بدـ من معرفـة الرـسـول ومعرفـة صـدقـة، المتـوقفـة على معرفـة العـجزـة. والعلم المتـكـفل بـجمـيع ذـلـك هوـ الكلـام».

(١١٢) انظر: أبو نصر الفارابي، *إحصاء العلوم*: ٨٧: «إذا اتفق أن يكون لإنسان ما قدرة على الأمرين جميعـا فهو فـقيـه مـتكلـم، يكون نـصرـته لها بما هو مـتكلـم، واستـباطـه عنها بما هو فـقيـه».

(١١٣) انظر: العـلامـة محمد حـسـين الطـباطـبـائـي، *المـيزـانـ في تـقـسيـرـ القرآنـ*: ٤: ١. وانظر معانـيـ أخرىـ للـتقـسيـرـ فيـ: رـوشـ شـناسـيـ تقـسيـرـ قـرـآنـ: ١٢ - ٢٥.

- (١٤٤) انظر: الطبرسي، مجمع البيان، المقدمة: ٦٠.

(١٤٥) في ما يتعلق بصوالية أو خطأ إطلاق مصطلح العلم على التفسير انظر: روش شناسی تفسیر قرآن (مصدر فارسي): ١٢؛ ومقالة: تفسیر (کلیات)، في دانشنامه جهان إسلام (مصدر فارسي): ٧٢ . ٦٢٠

(١٤٦) انظر: الطبرسي، مجمع البيان، المقدمة: ٦٠، حيث نقل تعريف التفسير عن كلام الفخر الرازي، إذ يقول: «هو ما يُبحث فيه عن مراد الله تعالى من القرآن المجيد».

(١٤٧) انظر: روش شناسی تفسیر قرآن (مصدر فارسي): ١٢ - ١٣؛ مجمع البيان، المقدمة: ٨٤ .

(١٤٨) انظر: الطوسي، التبيان ١: ٣؛ الطبرسي، مجمع البيان ١: ٨٣. انظر الوجوه الأخرى لافتقار التفسير إلى علم الكلام في: روش شناسی تفسیر قرآن (مصدر فارسي): ٣٦٢ - ٣٦٣ .

(١٤٩) انظر: الشيخ جوادي الاملي، تفسیر تستینم (مصدر فارسي): ١: ٥٦ - ٥٧ .

(١٥٠) الطريق الأول هو طريق الأولياء إذ يصلون إلى أحقيّة القرآن الكريم من خلال المشاهدة الباطنية والعلم الحضوري، وبذلك يحصلون على القطع الشهودي (عين اليقين). انظر: جوادي الاملي، تستینم ١: ١٠٩ .

(١٥١) انظر: المصدر السابق: ١١٠ - ١١١ .

(١٥٢) انظر: الشيخ جوادي الاملي، دین شناسی (مصدر فارسي): ٩٤ - ٩٦ .

(١٥٣) انظر: ليجنهاوزن، مجلة نقد ونظر، العدد ٢: ٢٤ .

(١٥٤) في ما يتعلق بالقضايا الناظرة إلى الواقع انظر: مجلة نقد ونظر، العدد ٢: ٣٣ - ٣٥ . وفي ما يتعلق بالقضايا الوصفية انظر: مجلة قبسات، العدد ٢٧: ١٧٢ .

(١٥٥) انظر: جوادي الاملي، دین شناسی: ٩١ - ٩٣ .

(١٥٦) انظر: المصدر السابق: ٩٣ .

(١٥٧) انظر: مجلة نقد ونظر، العدد ٢: ٣٥ .

(١٥٨) على الرغم من النقاش الدائر منذ قرون، بل ربما منذآلاف السنين، بشأن الأثر الإيجابي أو السلبي الذي يتركه الدين على سلامته الإنسان، إلا أنه لم يُبذل حتى ما قبل خمسين سنة جهد أساسي لدراسة هذا السؤال وتنظيمه بشكل واقعي. انظر في هذا الشأن: آيا دین برای سلامتی شما سودمند است؟ تأثير الدين على صحة الإنسان جسداً وروحًا، تأليف: هارولد ج. كونينغ، ترجمته إلى الفارسية: بتول نجفي.

(١٥٩) انظر: مجلة نقد ونظر، العدد ٢: ٢٧ .

(١٦٠) العلامة محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٩: ٢٩٥ - ٢٩٩ . «...لأي شيء وقت الله هذه الصلوات الخمس في خمس مواقف على أمتك؟ لأي شيء يتوضأ هذه الجوارح الأربع؟ لماذا أمر الله بالاغتسال من الجنابة ولم يأمر به من البول؟ ولأي شيء فرض الله عز وجل الصوم على أمتك بالنهار ثلاثة يوماً و...».

(١٦١) انظر: علي رباني گلپاگانی، در آمدي بر علم کلام (مصدر فارسي): ١٠٢ - ١٠٧ .

(١٦٢) تجنبًا للوقوع في الخلط بين هؤلاء وأصحاب الحديث من الشيعة الإمامية أحجمنا عن استعمال

نحوص معاصرة - السنستان . ١١ - العددان . ٤ و ٥ - خريف وشتاء ٢٠١٦ م - ١٤٣٧ هـ

مصطلاح أصحاب النزعة الظاهرية في ما يتعلق بالاتجاه الحدّي في عند علماء الشيعة، واستعرضنا عنه بمصطلح «أصحاب النص»^٢.

(١٣٢) انظر: سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد (مقدمة الحكايات) ١٠: ٤٠؛ آل نويخت: ٤٠؛ قلمروشناسي دین (مصدر فارسی): ٧٨.

(١٣٤) انظر: إحياء علوم الدين ١، كتاب قواعد العقائد.

(١٣٥) بحوث في الملل والتحل ١: ١٢٧ - ١٦١؛ عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: «...لقد ابتدأى أكثرهم بکفر التجسيم وضلال التشبيه، وما ذلك إلا بسبب إغلاقوهم بباب التأويل على أنفسهم، وحملهم آية ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ وأمثالها، وحديث الرؤية ونظائره، على ظاهره، فنشأ التجسيم من واحد، والتتشبه من الآخر».

(١٣٦) انظر: المصدر السابق: ٢٤٩ - ٢٥٠؛ هنري كوريان، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ١٥٦ - ١٦٠؛ الأعمال الكاملة ٢: ٧٠؛ حتى الفاخوري وخليل الجرّ، تاريخ فلسفة در جهان إسلامي، ترجمه إلى الفارسية: عبد المحمد آيتی: ١١٨ - ١٢٨.

(۱۳۷) انظر: الأعمال الكاملة ۳: ۶۸؛ عبد الرحمن بدوي، تاريخ أندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه إلى الفارسية: حسين صابري ۱: ۶۹ - ۷۲.

(١٢٨) انظر: المصدر السابق: ٢٥٢؛ عواد بن عبد الله المعتق، المعتزلة وأصولهم الخمسة: ٥٢، ٢٨٧؛ بحوث في الملل والنحل: ٢: ٧: «وهم الذين كانوا يتمسكون بالعقل أكثر من النقل، ويؤولون النقل إذا وجوده مخالفًا لفکرهم وعقليتهم».

(١٣٩) للتعرف على هؤلاء انظر: المصدر السابق: ٢٥٤ . ٢٥٥: الشيخ جعفر السبحاني، المذاهب الإسلامية: ٩٨ . ١١١؛ الأعمال الكاملة ٢: ٨٤ . ٨٥.

(٤٠) انظر: اراء المعتزلة الاصولية: ٥١ - ٥٢: مونتموري واط، فلسفة وكلام إسلامي، ترجمه إلى الفارسية: أبو الفاضل عزّتي: ٨٣ - ٨٤. وانظر تفصيل الكلام بشأن شخصيات كلتا المدرستين في: عبد الرحمن بدوي، تاريخ أندیشه های کلامی در اسلام، ترجمه إلى الفارسية: حسين صابري ١: ٦٠.

(٤١) انظر موارد اختلاف هاتين المدرستين في: د. حسين صابری، تاريخ فرق إسلامی (مصدر فارسي) : ١٦٥ - ١٦٧. كما عمد سید الدين الحمصي الرازی إلى بيان المسائل التي اختلف فيها أتباع كلتا هاتين المدرستين بحسب مناسبة البحث في كتابه «المقدى من التقليد»، فراجع.

(٤٢) انظر: أحمد أمين، ظهر الإسلام :٤-٢٧. في بعض الموارد يُتفق السيد المرتضى مع مدرسة البصرة كثيراً، وقد عمد سعيد الدين الحمصي الرازي إلى بيان هذه الموارد.

(١٤٤) انظر: المصدر السابق: ٢٥٣؛ الشهري، الملل والنحل ١: ٨٤؛ جوئل كرمز، إحياء فرهنگي

در عهد آل بويه، ترجمه إلى الفارسية: محمد سعيد حنائي كاشاني: ۱۱۲.
(۱۴۵) عواد بن عبد الله المعقق، المعتزلة وأصولهم الخمسة: ۷۸، مكتبة الرشيد، ط٤، الرياض، ۱۴۲۱.

(٦) انظر: د. حسین صابری، تاریخ فرقہ اسلام، (مصدر فارس)، ۲: ۸۱ - ۸۰.

١٤٣٧ م. ٢٠١٦ - خريف وشتاء ٤١ - العددان ١١ و ١٢ - معاصرة - السنستان .

- والنحل ١: ١٤٣؛ جعفر السبحاني، المذاهب الإسلامية: ٢٤١. قال الشهريستاني(٥٤٨هـ): «وأكثرهم في زماننا . مقلدون، لا يرجعون إلى رأي واجتهاد. أما في الأصول فيرجعون رأي المعتزلة حذف القذمة بالقذمة، ويعظّمون أئمّة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمّة أهل البيت، وأما في الفروع فهم على مذهب أبي حنيفة، إلّا في مسائل قليلة يواافقون فيها الشافعية والشيعة.
- (١٤٧) انظر: عباس إقبال الأشتيني، خاندان نويختي (مصدر فارسي): ٧٥؛ د. محمد جواد مشكور، تاريخ شيعة وفرقها هاي إسلامي (مصدر فارسي): ٥٩.
- (١٤٨) انظر: العلامة الطباطبائي، الميزان ٥: ٢٧٩؛ عبد الرزاق اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجرييد الكلام ١: ٥٠.
- (١٤٩) انظر: شيعه در حدیث دیگران (مصدر فارسي)، تحت إشراف: د. مهدي المحقق، مقالة: تشيع إمامية وعلم كلام معتزلي، ترجمتها إلى الفارسية: أحمد آرام.
- (١٥٠) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٧٩.
- (١٥١) انظر: مايكل كوك (ولد في ١٩٤٦)، في كتابه: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ج ١.
- (١٥٢) انظر: أحمد أمين المصري، ضحى الإسلام ٣: ٦٨٣ - ٦٨٤ . ٦٨٤: إبراهيم مذكر، في مقالته: المنشق الأرسطي عند المتكلمين المسلمين، المشورة في مجلة: تحقیقات إسلامی ١: ٤٣.
- (١٥٣) إن لعلم الكلام . ولا سيما بين الشيعة . جذوراً في القرآن الكريم والسنّة الشريفة، وإن ظهوره كان معلولاً للعوامل والأسباب الداخلية متمثلة بالقرآن الكريم والأحاديث المأثورة عن النبي الأكرم ﷺ والأئمّة الأطهار علیهم السلام، رغم عدم إنكارنا لتأثير العوامل والأسباب الخارجية، من قبيل: الثقافات والأديان الأخرى وحركة الترجمة، في تطوير علم الكلام وتوسيع رقعته ومساحته.
- (١٥٤) انظر: مجلة قبسات، العدد ٣٨، مقالة لنا تحت عنوان: كلام إسلامي، عوامل وزمنيه هاي پيدايش.
- (١٥٥) انظر: بحوث في الملل والنحل ٢: ٢٢ - ٢٣: علي رباني گلپایگانی، فرق ومذاهب كلامي (مصدر فارسي): ١٨١ . ١٨٥ . ٢٢.
- (١٥٦) انظر: علي رباني گلپایگانی، در آمدي بر علم کلام (مصدر فارسي): ٢٦٩.
- (١٥٧) انظر: بحوث في الملل والنحل ٢: ٣٢ - ٣٣: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ٢٧٨.
- (١٥٨) انظر: علي رباني گلپایگانی، فرق ومذاهب كلامي (مصدر فارسي): ١٨٧ .
- (١٥٩) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: ٤٧؛ محمد عبد، رسالة التوحيد: ٧٣ . ٧٤ .
- (١٦٠) انظر: علي رباني گلپایگانی، فرق ومذاهب كلامي (مصدر فارسي): ١٨٧؛ السيد محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٤١، مكتبة النجاح، ط٢، طهران، ١٣٩٥هـ.
- (١٦١) انظر: المصدر السابق: ٢٠١ . ٢٠٧: الشيخ جعفر السبحاني، المذاهب الإسلامية: ٥٩؛ بحوث الملل والنحل ٢: ٣٠٩ . ٣٦٥ .
- (١٦٢) انظر: هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية: ١٦٧ . ١٧١؛ الأعمال الكاملة ٣: ٨٨ . ٨٩ . ٩٠ .

نصوص معاصرة. السنستان . ١ و ١١ - العددان . ٤ و ٤١ - خريف وشتاء ١٤٣٧، م ٢٠١٦

(١٦٢) محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقدي(٣٢٢هـ)، مؤسس المذهب الماتريدي، ولا يزال له بعض الأتباع في أفغانستان. لمزيد من الاطلاع انظر: علي رباني كليماكنى، فرق ومذاهب كلامي (مصدر فارسي): ٢٠٩ - ٢٤٤ م. شريف، تاريخ فلسفه در إسلام، ترجم إلى الفارسية بإشراف: نصر الله پور جوادی ١: ٣٦٧ - ٣٨٦.

(١٦٤) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد: ٤٧. «حيث كان جمود الظاهرية مهيمناً على أكثر الطياب، وتم إدراج المسائل الظاهرية بجهود من الأشعرية تحت الضوابط والقواعد النظرية، وحيث كانت هذه القواعد تصبّ في مصلحة خلفاء وأئمة الجور فقد حظيت بدعمهم، وبذلك بسط المذهب الأشعري سيطرته الكاملة بين أهل الإسلام...».

(١٦٥) انظر: الكلام المقارن: ٩٥.

(١٦٦) انظر: الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد: ٧٨ - ٧٩ - ١٢٩ - ١٣٠، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢١هـ.

(١٦٧) حيث سيكون لنا عودة في هذا المقال إلى مختلف المباحث المرتبطة بالكلام الشيعي الإمامي، بما في ذلك: الجذور التاريخية، والمسار التاريخي، والتطور، والمراحل، والمناهج والاتجاهات، سنكتفي هنا بمجرد التعريف اللغوي والاصطلاхи لـ«الشيعة الإمامية».

(١٦٨) انظر: شيعه «الرسائل والمناظرات المتبادلة بين العلامة الطباطبائي وهنري كوربان» (مصدر فارسي): ٦٥ - ٦٦، مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه إيران، طهران، ١٣٨٢هـ.ش.

(١٦٩) انظر: الشيخ المفید، الأعمال الكاملة: ٤؛ أوائل المقالات: ٢٨.

فلسفة الفقه

قراءة في الهوية والبنية والتأثير

الشيخ أبو القاسم علي دوست^(*)

ترجمة: وسیم حیدر

— مقدمة —

لقد مضى أكثر من عقدٍ من الزمن على تداول مصطلح «فلسفة الفقه» في المحافل العلمية الحوزوية والجامعة في إيران على نحوٍ جادٌ، وكانت المقالات، وأُلقِيت الخطاب، وقدّمت المقترنات، وعُقدت الاجتماعات، بشأن ماهية فلسفة الفقه، وتاريخها، ومسائلها، وفائتها، وارتباطها بسائر العلوم الأخرى^(۱).

إن الحديث عن فلسفة الفقه ليس حديثاً عن علم مدونٍ ومستقلٍ، له بداية ونهاية واضحة، وحقيقة معينة إلى جانب العلوم الأخرى، بل هو حديثٌ عن علمٍ في طور التدوين والظهور. لقد أفضَّت هذه الحقيقة إلى أن يختلف المتكلمون بالبحث عن فلسفة الفقه فيما بينهم حول موضع هامةً وأساسية، وبذلك عرّضوا مسار التحقيق إلى الكثير من المشاكل.

ويقظ ما يلي قائمة بعناوين الموارد التي وقع الاختلاف حولها:

. ما هي فلسفة الفقه؟

. ما هي مسائل فلسفة الفقه؟

. ما هي فائدة فلسفة الفقه؟

. ما هو الارتباط القائم بين فلسفة الفقه وسائر العلوم الأخرى، ومنها: أصول

(*) أحد العلماء والأساتذة البارزين في الحوزة العلمية في قم، وعضو جماعة المدرسین. له مؤلفات عديدة.

الفقه؟

. ما هو معنى كلمة «الفلسفة» في مصطلح «فلسفة الفقه»؟

. هل هناك تطويرٌ وتوصية في فلسفة الفقه، أم يتم الاقتصر فيها على التوصيف والبيان والتوضيح فقط، ويكون لنا في الحقيقة نظر إلى الماضي والحاضر فقط، وإيكال التطوير وإبداء الآراء إلى علم آخر؟

. ما هو موقع البحث في الأساليب والمناهج الفقهية للفقهاء، وتحليل مبادئهم وقواعد آرائهم وتطبيقاتهم في فلسفة الفقه؟

أما المشكلة الأخرى في بعض الجهود والمساعي المبذولة (في غير الاختلافات المشار إليها آنفًا) فتكمن في الخوض الواسع في المسائل الذهنية العقيمة، وترك المباحث الضرورية. فعلى سبيل المثال: إن الحديث بشأن «تعريف وتحديد فلسفة الفقه» ومقارنة النظريات المطروحة في هذا الشأن، ونقضها وإبرامها . بالالتفات إلى أنه طبقاً لاحتمال وجيه يعتبر عنوان «فلسفة الفقه» عنواناً آلياً ومشيراً إلى مسائل هامة تمس إليها الحاجة في نظام الاستباط، ولا يتم بحثها في أي علم . لا يمكن أن يكون بحثاً عيناً نافعاً ومثمراً . وحتى إذا لم نعتبر عنوان «فلسفة الفقه» عنواناً آلياً ومشيراً إلى ما تقدم بيانه^(٢) ، وقلنا بأصالته، ورأينا ناظراً إلى المباحث التي تشرف على عموم الفقه من الخارج^(٣) ، مع ذلك لا يبدو الحديث الواسع عن تعريف وتحديد «فلسفة الفقه» . مثل الحديث الواسع عن تعريف سائر العلوم . مبرراً؛ لأن إبداء تعريف جامع ومانع لجميع العلوم . بل جميع الظواهر . أمرٌ في غاية التعقيد والإشكال، بل هو مستحيل! وبطبيعة الحال علينا أن لا نتجاهل واقع أن نوع الجهود المبذولة قد حالفها النجاح من بعض الجهات، وذلك من قبيل: طرح مسائل في هذه الجهود التي لا تبحث عادة في العلوم التمهيدية للاستباط والفقه، في حين أن البحث الفني والعلمي بشأنها ضروري، وإن تجاهلها يضر بنظام الاستباط.

أرى أن الجهة المذكورة تمثل خطوة كبيرة في إطار خدمة الفقه وتكامل نظام الاستباط، ومن هذه الناحية لا بد من تقدير الجهود المبذولة وأمثالها، والعمل على تشجيع المتصدرين في هذا المجال ودعمهم.

وعلى أي حال سنواصل البحث بشأن «فلسفة الفقه» عبر عدة محاور:

١. ماهية فلسفة الفقه —

ذكروا في بيان ماهية الفقه تعريف، من قبيل:

أـ. إن فلسفة الفقه عبارة عن المسائل التي تبحث في شمولية الفقه، وتجيب عن تلك المجموعة من المسائل الأساسية التي تواجه الفقه، وهي المسائل التي تدرس مسار عمل الفقه في حقلين: أحدهما: الفقه بأكمله؛ والآخر: عمل الفقيه^(٤).

بـ. «إن فلسفة الفقه عبارة عن التفكير بشأن المبني والأهداف، ومصادر الأحكام، وتمهيد النظريات العامة حول منهج التحقيق والتفسير»^(٥).

جـ. «إن فلسفة الفقه بوصفها واحدة من الفلسفات المضافة والعلوم من الدرجة الثانية - تبحث عن المبني النظرية والتحليلية بشأن الفقه، وتعمل على تقييم مبادئه التصورية والتصديقية والمنهجية. وبعبارة أخرى: إن فلسفة الفقه أو معرفة علم الفقه علم ي يقوم - بوصفه علمًا ناظرًا - بالنظر إلى الفقه، ويعمل على تحقيق موضوع علم الفقه ومحموله ومسائله ومبادئه ومقدماته وغایاته والأساليب المعرفية للفقه، وارتباطه بسائر العلوم والظواهر الأخرى. وكذلك بعبارة أدق: إن فلسفة الفقه علم يبحث في المبني النظرية للفقه بوصفه مجموعةً من القضايا التي يكون موضوعها فعل المكلف، ومحمولها الأحكام التكليفية والوضعية»^(٦).

دـ. «إن فلسفة الفقه علم تقريري يبحث في ماهية وجود ومبادئ وأطراف وغايات الفقه»^(٧).

هـ. «إن فلسفة علم الفقه»^(٨) تجيب عن السؤال عن ماهية علم الفقه. وفي الحقيقة هي تعمل على علم الفقه؛ لتبيّن لنا طبيعة نسيج هذا العلم وماهيته. وبعبارة أخرى: إن تاريخ وفلسفة علم الفقه مرآة عاكسة لحقيقة علم الفقه»^(٩).

وـ. «إن فلسفة الفقه عبارة عن مجموعة من الأفكار النظرية والتحليلية في باب علم الفقه، كما أن فلسفة مجموعة من الأفكار النظرية والتحليلية في حقل الرياضيات»^(١٠).

نقد وتحليل هذه التعاريف —

رغم أنني . بسبب ما ذكرته في المقدمة . لست هنا في وارد النقد والبحث التفصيلي لهذه التعاريف . ولا سيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار بعض المؤلفات التي تكفلت بهذا الأمر وبحثه بشكلٍ جامع نسبياً .. إلا أنني أرى نفسي مضطراً إلى التذكير ببعض الأمور؛ تمهدأً لنقد وتحليل هذه التعاريف؛ للوصول إلى بيان الرأي المختار.

١- إن رسم حقلين لفلسفة الفقه في التعريف الأول، وهما: «مجموع الفقه»؛ و«عمل الفقيه»، من الأمور الغامضة والمهمة في هذا التعريف! فليس من الواضح . من خلال الفهم الخاص المتبلور لدى القائل بهذا التعريف عن الفقه، ويراه منفصلاً عن عمل الفقيه . ككيف أدخل «المسائل الواردة في دراسة آلية الفقه في حقل عمل الفقيه» ضمن فلسفة الفقه؟! ونحن في الأساس لا نرى مفهوماً واضحاً للعبارة القائلة: «المسائل التي تبحث مسار الفقه في حقلين: مجموع الفلسفه؛ وعمل الفقيه»!

٢- تم تفسير فلسفة الفقه في التعريف الثاني بـ «التفكير»، وفي التعريف السادس بأنها «مجموعه من التأملات النظرية والتحليلية في باب علم الفقه»، في حين أنه من الواضح أن فلسفة الفقه بوصفها علمًا هي غير التأمل والتفكير، كما أن فلسفة الرياضيات وسائر الفلسفات المضافة . ما لم ينظر إليها بوصفها علمًا . لا ينبغي تفسيرها بالتفكير والتأمل . ولذلك أن التعريف الأول والتعريف الثاني لفلسفة الفقه كلاهما لقائل واحد، من هنا يجب علينا أن نسأل هذا القائل: هل فلسفة الفقه من سُنخ المسائل (التعريف الأول) أم من سُنخ التفكير (التعريف الثاني)؟! وبالتالي عليه أن يحسم أمره، وأن يختار إما التعريف الأول؛ وإما التعريف الثاني.

٣- أما التعريف الثالث لفلسفة الفقه فعلى الرغم من تأكيده على إشراف فلسفة الفقه، واعتبارها من العلوم من الدرجة الثانية، وبذلك يكون هذا التعريف على الطريق الصحيح، إلا أن اعتباره فلسفة الفقه متکفلة بالتحقيق في «موضوع الفقه ومحموله ومسائله ومبادئه ومقدماته وغاياته وظرفه وأساليبه المعرفية» يضعه في عين الإشكال. فهل فلسفة الفقه تتکفل بتحقيق مسائل الفقه؟! ليس هناك علمٌ يتکفل

بتحقيق مسائل علم آخر؛ فإن التحقيق في مسائل كل علم يُلقى على عاتق ذلك العلم حصرًا.

والإشكال الآخر الذي يواجه هذا التعريف يكمن في تأكيده على تقسيم «الفقه» بوصفه مجموعة من القضايا التي يكون موضوعها فعل المكلَف، ومحمولها الأحكام التكليفية والوضعية^(١١).

٤. إن تقسيم فلسفة الفقه بأنها علمٌ تقريري يبحث في ماهية وجود ومبادئ وطرق وغايات منظومة الفقه، على ما جاء في التعريف الرابع، إنما يقوم - من وجهة نظرنا - على أساس الرؤية الخاصة التي يحملها هذا القائل تجاه الفلسفات المضافة، ومنها: فلسفة الفقه، حيث يفرغ هذا السُّنْخ من العلوم من التنظير، ومع الاعتقاد بأن الفلسفة المضافة تستطيع أن تتكلَّف بالتنظير في علمها الخاص^(١٢) لا يكون هناك وجہ لهذا الحصر (حصر العلم بكونه تقريريًّا).

ثم إن تتكلَّف فلسفة الفقه بالبحث في وجود وطرق الفقه لا نرى له مفهوماً واضحاً بمعزل عن التحقيق في مورد ماهيته ومبادئه الواردة في هذا التفسير أيضاً!

٥. إن القول بتساوق فلسفة الفقه مع فلسفة علم الفقه، الذي ذهب إليه القائل بالتعريف الخامس، لا يخلو من الإشكال، ويمكن القول به على أساس احتمال في فلسفة الفقه على ما ستأتي الإشارة إليه في هذا المقال لاحقاً.

كما يكمن الإشكال الآخر على هذا التعريف (الخامس لفلسفة الفقه) في الغموض الذي تشتمل عليه التعابير الواردة فيه.

٦. لا شك في أن أكثر تعريفات فلسفة الفقه ضعفاً - من بين التعريفات المتقدمة - هو التعريف الثاني والسادس؛ حيث ذهبا إلى تعريف فلسفة الفقه - بوصفها علمًا - بأنها مجموعة من التأملات والأفكار. فالسائل بالتعريف السادس يرى فلسفة الفقه جزءاً من علم الأصول^(١٣)، في حين أن تفسير علم الأصول بالتأمل والتفكير لا هو صحيح، ولا نجد قائلاً به! من هنا لم يكن ما ذهب إليه صاحب هذا التعريف من القول بأن فلسفة الفقه عبارة عن «مجموعة من المباحث النظرية والتحليلية التي تحصل عليها من خلال دراسة الفقه معرفياً»^(١٤) أمراً اعتباطياً.

التحقيق والرأي المختار

يتمّ بيان ماهية العلم وتعريفه عادة من خلال البحث في موضوعه أو محمولاته ومسائله أو الغرض والغاية من تأسيسه وتدوينه. فعلى سبيل المثال: يتمّ تعريف علم الأصول أحياناً من خلال موضوعه (وهي الأدلة الأربعية: القرآن، والستة المعتبرة، والعقل، والإجماع، أو كل ما يصلح أن يكون مستدداً في استبطاط الأحكام)، وبذلك يميزونه من سائر العلوم الأخرى، فيقال في تعريفه مثلاً: «علمٌ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للأدلة الأربعية، مطلقاً أو بقييد الدليل»^(١٦).

وأحياناً يعرفونه من طريق بيان مسائله، وهذا بدوره يتمّ من خلال طريقين:

١- من طريق بيان المسائل الجزئية المتعددة.

٢- من طريق بيان المسائل الكلية وال العامة.

ويمكن اعتبار تعريف أصول الفقه بأنه «علمٌ يبحث فيه عن القواعد التمهيدية لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي»^(١٧) من هذا القبيل.

كما أن معرفة وتعريف ماهية أصول الفقه من طريق بيان غايته أو الفائدة المترتبة عليه أسلوب آخر ينتهجه علماء أصول الفقه لتعريف هذا العلم أيضاً.

ويمكن أن يكون تعريف هذا العلم بأنه «صناعة تستعمل في استبطاط الأحكام، أو رفع الحيرة في مقام العمل»^(١٨) من هذا القبيل.

إن الاستفادة من هذا الأسلوب تصلح . غالباً . في مورد العلوم التي بلغت مرحلة الظهور والاستقرار والتمكن . وهي العلوم التي يكون لدى المتخصصين فيها صورة واضحة عن هويتها ، رغم إمكان حدوث الاختلاف بينهم في بيان ماهيتها . ويتحققون إلى حدٍ كبير على تعين بدايتها ونهايتها .

أما الأسلوب والطريقة الأخرى التي يمكن توظيفها لفهم وتعريف علم ما فهو العمل على تشریح ألفاظه ، أو ألفاظ العنوان المشير له ، مع مقارنته بسائر العلوم المشابهة له . وستعمل هذه الطريقة . غالباً . في العلوم من الدرجة الثانية ، والناظرة إلى علم آخر . فعلى سبيل المثال: قام البعض بمقارنة «فلسفة الفقه» إلى بعض الفلسفات المضافة؛ لبيان ماهيتها^(١٩) .

كما أن تفسير لفظ أو الفاظ مستعملة في عنوان علمٍ ما، والالتفات إلى المفهوم الخاصّ لتلك الألفاظ. بغضّ النظر عن مقارنتها بالألفاظ العلوم الأخرى، كما كان هو الشأن بالنسبة إلى الأسلوب السابق .. طريقة أخرى تتفع في تعريف علمٍ ما. وقد تم استعمال هذا الأسلوب في بيان الآثار التي تم عرضها حتّى الآن في تبيين «فلسفة الفقه» بكثرة.

والطريق الآخر الذي يستعمل في بيان العلوم في طور التكوين والإنتاج هو الاهتمام بالفراغ والخلأ الذي يمكن لتأسيس وتدوين العلم المنشود أن يتدرّكه. والذي يحصل بالنسبة للعلم في هذا الأسلوب . حتّى قبل اختيار عنوان لها . هو تصور موارد الفراغ والخلأ الموجود في هذه العلوم، والعمل على وضع هذه الأنواع من الفراغ . بسبب الارتباط الموجود فيما بينها . إلى جوار بعضها؛ لتشكيل مسائل العلوم التي هي على وشك التبلور والظهور. وحيث سيكون لهذه المسائل . غالباً، بل دائماً . محور أو محاور محدّدة فإن ذلك المحور أو تلك المحاور ستكون «موضوعاً» لذلك العلم، وإن إيضاح تلك المسائل، ورفع النواقص، وملء الفراغات المنشودة، سيكون بمنزلة «الغاية» و«الثمرة» لذلك العلم، وهنا يتبلور عندنا علمٌ جديد!

إن اختلاف هذا الأسلوب عن الأسلوبين الثاني والثالث من الوضوح بحيث لا يحتاج إلى توضيح. وأما اختلافه عن الأسلوب الأول فيكمن في أن مفسّر العلم في الأسلوب الأول يواجه علمًا متحقّقاً، ويسعى في تفسيره إلى العثور على الموضوع أو الموضوعات، وبيان مسأله وتوضيحيها وتوصيفها، كما يبحث عن الغايات والنتائج المرتّبة على ذلك العلم، في حين أن المحقق في هذا الأسلوب يسعى إلى تدوين مسائل يؤدّي ترتيبها وتتسقّيها وبحثها مجموعة إلى تحقّق غاية يسعى إليها. وبالتالي سيظهر عندنا علمٌ جديد له مسأله وموضوعه وغايته المحدّدة، كما هو الشأن بالنسبة إلى سائر العلوم المتحقّقة.

إن ما تقدّم يُثبت أن تصوير فلسفة الفقه قبل تعيين الأساليب والمناهج التي تقدّمت الإشارة إليها ليس صحيحاً! فعلى المتکفل ببيان ماهية الفقه أن يعمل . قبل كلّ شيء . على بيان المنهج الذي يتّبعه في هذا البحث، وأن يلتزم بلوازمه، ويفحّكم

على أساسه. فعلى سبيل المثال: إن المحقق الذي ينتهج الأسلوب الأخير في بيان ماهية فلسفة الفقه (وتعيين مسائلها)، ويضع الكثير من المسائل - التي يتوقف الاجتهد الجامع والتقيي على حلها، ولم يتم بحثها في أي علم من العلوم - بوصفها من المسائل التي يمكن بحثها في فلسفة الفقه، ويضع لها تعريفاً متناسباً مع هذا النهج^(٢)، لا ينبغي الإشكال على ما يقوم به من خلال مقارنة فلسفة الفقه بسائر العلوم الناظرة والفلسفات المضافة.

وفي الحقيقة إن مثل هذا المحقق يرى فلسفة الفقه عنواناً آلياً ومشيراً إلى المسائل الضرورية والمرتبطة ببعضها، ولكنها غير ظاهرة للعيان، ولم تحظ بالاهتمام، ولذلك يجب بحثها خلف كواليس هذا العلم؛ كي يتم تدارك نواقصه في إطار تكامل الفقه والاجتهد. في حين أن المحقق في المنهج والأسلوب الثاني^(٢١) عليه أن يلاحظ المسائل المطروحة في الفلسفات المضافة ضمن تшиير المفردات والكلمات المستعملة في العنوان، وأن يقدم في ذلك الإطار تعريفاً لفلسفة الفقه. ومن الواضح أن للأسلوب والمنهج الثالث اقتضاء آخر مغايراً لاقتضاء المنهج الثاني والرابع، وليس من اللازم الالتفات في هذا المنهج إلى سائر العلوم الناظرة، بل لا بد من دراسة الألفاظ والمفردات المستعملة في عنوان العلم بدقة، وتقديم تعريف للعلم المنشود على أساسها، حيث نرى هذا الأمر في التعاريف التي تم تقديمها عن فلسفة الفقه - والتي انعكست في الوثائق المكتوبة التي أشرنا لها في ما تقدم - بكثرة.

نواصل البحث من خلال بيان الضرورات الملحوظة في عرض تعريف «فلسفة الفقه» على أساس الأساليب والمناهج المتقدمة، باستثناء الأسلوب الأول المنسجم مع العلوم المدونة والمتتحققة.

ماهية «فلسفة الفقه» على أساس المقارنة —

في هذه الرؤية يتم تعريف «فلسفة الفقه» على أساس تفسير المفردات، ومن خلال التقييد بمقارنة هذا العلم بسائر العلوم الناظرة، وعليه لا بد من تفسير كلامي «الفلسفة» و«الفقه»، والعمل على بيان ماهية هذه الفلسفة من خلال النظر إلى سائر

العلوم الناظرة ومن الدرجة الثانية.

بيان كلمة «الفلسفة» —

إن المعنى الشائع والسائد الذي نفهمه من الكلمة «الفلسفة»، دون إضافة أي شيء آخر، هو أنها تعني «العلم الذي يبحث عن حقيقة الوجود»^(٢٢). ولكن هل هذا المعنى (أي البحث عن الوجود) يجب أن يُلحظ في الفلسفات المضافة أيضاً في هذه الحالة يجدر بالعلوم التي تحمل عنوان الفلسفة المضافة أن تبحث عن وجود وحقيقة المضاف إليها ضرورة، وتعيين مسائله من خلال هذه الرؤية.

وبطبيعة الحال إن عموم الذين بحثوا في «فلسفة الفقه» في قطرنا، وقدموا لها تعريفاً، يصرُّون على القول بأن هذه الكلمة من المشترك اللغظي، وأن مفهومها عند الإضافة غير استعمالها عند عدم الإضافة^(٢٣). من هنا فإن هؤلاء لا يرون لزاماً على فلسفة الفقه أن تبحث في خصوص حقيقة وماهية الفقه فقط، وقد طبقوا مقتضيات رؤيتهم في معرض بيان ماهية الفقه ومسائله.

إن الاعتقاد بوجود التفاوت والاختلاف المفهومي بين الفلسفة المطلقة والفلسفة المضافة قد دعا البعض - في ما يتعلق بفلسفة الفقه وسائر الفلسفات المضافة - إلى القول بضرورة التقييد بالأسس والقواعد الحاكمة على الموضوع (أي المضاف إليه في الفلسفات المضافة)^(٢٤)، في حين لا وجود لمثل هذا التقييد في الفلسفة المطلقة.

إن هذه الرؤية إلى معنى ومفهوم الفلسفة المضافة قد أدى إلى قبول التوصية والتتزيير والبحث عن الضرورات في الفلسفات المضافة (بالإضافة إلى الرؤية التاريخية والتوصيفية والحكاية عن الكينونات) أيضاً، مع أن مقتضى الفلسفة المطلقة وغير المضاف ليس كذلك، بعد أن كان المسموح فيها هو بيان الكينونات فقط.

تمعن في العبارة التالية التي تؤكد على ما تقدم: «إن الفلسفات المضافة علوم تبحث في الأسس والقواعد النظرية والتحليلية للظواهر برؤية من الدرجة الثانية، ورؤية تاريخية، وتحدد أنواعها التي هي من نوع الوصف والتوصية، أعمّ من أن تكون تلك الظواهر من سُنُخ العلوم، من قبيل: فلسفة الفيزياء، وفلسفة العلوم الاجتماعية،

وفلسفة علم الأخلاق، وفلسفة الحقوق، أو أن لا تكون من سُنْخ العلوم، من قبيل: فلسفة اللغة، وفلسفة الفن.

والجدير بالاهتمام هو أنه لا ينبغي لنا أن نعتبر مصطلح الفلسفة في الفلسفات المضافة هو نفسه مصطلح الفلسفة في الفلسفة المطلقة، بمعنى الميتافيزيقا ومعرفة الوجود، والقول بوجود أحكام وخصائص واحدة بالنسبة إليهما؛ فإن الفلسفات المضافة تهتمّ - من موقعها بوصفها علوماً من الدرجة الثانية - بالتأملات النظرية والعقلانية بشأن الظواهر العلمية أو غير العلمية. وعلى هذا الأساس يجب أن تتناغم الفلسفة المضافة مع القواعد الحاكمة على الموضوع والمضاف إليها، وتقتيد بها، بمعنى أن فلسفة الفقه - خلافاً للفلسفة المطلقة والميتافيزيقية، التي تعمل على بيان أحكام وعارض الموجود بما هو موجود بشكلٍ حيادي، بعيداً عن الأحكام المسبقة - عليها أن تقتيد بالقواعد الحاكمة على القضايا الفقهية وأنشطة الفقهاء.

والشيء الآخر الذي يجب الالتفات إليه هو أن فلاسفة الفقه عليهم أن لا ينظروا إلى المضاف إليهم نظرةً تاريخية فقط، بل عليهم أن يدرسوا الحوادث الفقهية في المراحل السابقة بحيث تكون ناجعة ومفيدة في اكتشاف المعايير والملالك الواقعية وأنحاء التوصية^(٢٥).

وبطبيعة الحال فإن ما تقدّم ذكره ليس مورد اتفاق بين جميع الذين بحثوا في ماهية فلسفة الفقه. من هنا فقد أكدّ بعض المتكلّمين بهذا البحث على وجود وحضور الخواص الثلاثة للفلسفة المطلقة، وهي: (معرفة الوجود؛ والحرّية؛ وعدم اتخاذ أي موقفٍ مسبق؛ والتقييد بالبحث والرؤى التاريخية البحتة من دون توصية أو تطهير) في الفلسفات المضافة. انظر إلى هذه العبارات القائلة:

- «إن المسألة إنما تكون مسألة فلسفية إذا كانت تروم الإجابة عن السؤال بشأن «الماهية». في حين أنها إذا تحدّثا عن فلسفة الفقه يجب القول: إن فلسفة الفقه تروم الإجابة عن السؤال القائل: «ما هو علم الفقه؟»^(٢٦).

- «إن فلسفة الفقه تحمل معها صفة التحرّر التي تتمتع بها الفلسفة. فكما تعمل الفلسفة على مناقشة ونقد المبنيات والأحكام الثابتة في العلوم الأخرى، كذلك تعمل

فلسفة الفقه على مناقشة ونقد الأحكام والفرضيات الثابتة للفقه، بل وحتى علم الأصول وعلم الرجال أيضاً^(٢٧).

. لا يمكن في فلسفة علم الفقه إبداء الأحكام على شكل قواعد معيارية.

إذا قلنا في بيان الحدود القائمة بين الفقه والأعراف والتقاليد: هذه هي حدود الفقه، وهذه هي حدود العُرْف، وهنا يجب أن يتدخل الفقه، وهنا يجب أن يتدخل العُرْف، كان هذا منا إفتاءً. هذه قاعدة معيارية. والحديث على نحوٍ معياري ليس من الفلسفه في شيء، بل هو حديث معياري وحقوقي وفقهي. عليكم الالتفات إلى أنكم إذا أردتم القيام بتحقيق منهجي يجب عليكم عدم الغفلة عن منهج العمل وأسلوبه^(٢٨).

يبدو أن الذين سعوا إلى بيان ماهية «فلسفة الفقه». انطلاقاً من هذه الرؤية (معرفة معاني الكلمات المستعملة في عنوان «فلسفة الفقه» من خلال التقىد بمقارنتها بسائر الفلسفات المضافة). عليهم . في معرض تفسير كلمة «الفلسفة» في فلسفة الفقه، وفي حل الاختلافات الموجودة في ماهية فلسفة الفقه، التي تمت الإشارة إليها في النص المشار إليه . أن يأخذوا بنظر الاعتبار تعريف سائر الفلسفات المضافة المدونة والمعنية. والعمل على حل الاختلافات المتقدمة ، وأن يقدموا لفلسفة الفقه تعريفاً مناسباً ماهية سائر الفلسفات المضافة الأخرى.

وبطبيعة الحال فإن هذه التوصية وهذا الإلزام إنما يقوم على فرض إمكانية الوصول إلى قرارٍ معين بشأن الفلسفات المضافة المتبولة والمكتوبة، في حين أن الذي يُضح لنا . من خلال دراسة الكتب والأبحاث المنجزة بشأن موضوعات من قبيل: فلسفة العلم، وفلسفة الحقوق، وفلسفة اللغة . أن الاختلافات التي تقدم ذكرها موجودة حتى في فلسفة الفقه . أو على نحو أشد في سائر العلوم الناظرة والفلسفات المضافة . أيضاً.

بيان كلمة «الفقه» —

لقد فسر «الفقه» من قبل علماء اللغة بأنه «مطلق الفهم والعلم والإدراك»^(٢٩). هذا

وقد قام بعض اللغويين بتضييق الدائرة المفهومية لهذه الكلمة، وتخسيصها بـ «العلم

الخاص بالدين»^(٣٠)، أو «العلم الحاصل بالتفكير والتدبر»^(٣١).

وربما أمكن اعتبار سبب عدم استعمال هذه الكلمة في حق الله تعالى شاهداً على التضييق الأخير لفهمها؛ إذ لا معنى للتفكير والتأمل في الذات الإلهية المقدسة^(٣٢). لم يستعمل القرآن الكريم مفردة الفقه بصيغتها، ولكنه أكثر من استعمال مشتقاتها. وفي جميع هذه الاستعمالات أريد من هذه الكلمة المعنى اللغوي (الذى هو مطلق الفهم، أو الفهم المقربون بالتدبر والتأمل)^(٣٣).

لقد شهدت هذه الكلمة تضييقاً معنوياً في حاضرها الدينية عبر المراحل التاريخية، حيث خرجت في المرحلة الأولى من عمومها، وأخذت تُستعمل في معنى «العلم بالشريعة»^(٣٤).

إن «الفقه» في هذا الاستعمال يرادف «العلم وفهم دين الإسلام»^(٣٥)، و«الفقيه» يعني «الشخص العالم بمجموع الدين». وإن في التعبير بـ«الفقه الأكبر» تذكيراً بهذا الاستعمال.

وفي المرحلة اللاحقة واجهت هذه الكلمة تضييقاً آخر في الاستعمال، حيث أخذت تُستعمل في معنى «العلم بالحلال والحرام والأحكام العملية والاعتبارية لدين الإسلام». وإن التعبير بـ«الفروع الفقهية» في قبال «أصول العقائد» و«الفقه الأصغر» تذكيراً بهذا الاستعمال.

قال ابن فارس: «كل علم بشيء فهو فقه... ثم اختص بذلك علم الشريعة، فقيل لكل عالم بالحلال والحرام: فقيه»^(٣٦).

إن لفظ «الفقه» في هذا الاستعمال وإن كان مقيداً من جهتين، إلا أنه حيث يشمل العلم بالحلال والحرام بشكل مطلق - من طريق الاجتهاد أو التقليد - يكون عاماً، ولا يختص بالعلم الحاصل من الاجتهاد فقط، ومن هنا سيكون إطلاق الفقيه على الذي يحفظ المسائل - رغم افتقاره لملائكة الاستنباط. صحيحأ^(٣٧).

تطلق هذه الكلمة في المصطلح المعاصر على مجموع المسائل الكاشفة عن الحلال والحرام وسائر الاعتبارات الإلهية الأخرى^(٣٨)، وهي المسائل التي يستبطها الفقيه بالسعى والاجتهاد من المصادر والمستندات المعتبرة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا يدور حول معرفة مفهوم «الفقه» في مصطلح «فلسفة الفقه». وقد قيل في هذا الشأن: «إن فلسفة الفقه مصطلحٌ مركبٌ من كلمتين هما: «الفلسفة»؛ و«الفقه». وإن كلمة «الفقه» من هاتين الكلمتين مفردةٌ تتمثّل بالمعنى الاصطلاحي الواضح والفاقد للإبهام والغموض»^(٣٩).

وهناك منْ طرح احتمالين بشأن هذه الكلمة، وقال: «إن «الفقه» عبارةٌ عن مجموعة من القضايا التي يكون موضوعها فعل المكافأ، ومحمولها عبارة عن الأحكام بنحو الاقضاء والتخيير، الذي هو التعريف العادي للفقه، أي إنه مجموعة من القضايا، وعلى حد تعبير الغربيين (a body of preposition) (ما هي الرياضيات؟) نعمل على النظر إلى العلم. في معرض الجواب عن السؤال القائل: (ما هي الرياضيات؟) وكذلك في الجواب عن بيان مجموعة من القضايا، ونقول: (هذه هي الفلسفة). وهذا يمثل أسلوباً من السؤال القائل: (ما هي الفلسفة؟) نطرح عدداً من القضايا، ونقول: (هذه هي الفلسفة). وهذا يمثل نوعاً من الرؤية إلى العلم (a body of knowledge) أو (a body of preposition).

أما الطريقة الأخرى في النظر إلى العلم فهي أن نعمد إلى تسمية نشاط العلماء علماً، بمعنى القول: إن العلم هو مجموع نشاط العلماء، ولا يلزم من ذلك محذور الدور؛ لأننا في هذا إنما نشير إلى مجموع نشاط العلماء (البحوث التي يتداولونها، والحوارات التي يتم تبادلها فيما بينهم، والردود والإثباتات التي يقومون بها، والمناقشات والمناظرات التي يعقدونها)، ونطلق على مجموع ذلك تسمية العلم. فالعلم هو مجموع نشاط العلماء، وليس مجرد الـ (a body of preposition)؛ فإن العلم هنا يطرح على شكل نشاط (activity).

وهذا الكلام يعنيه يرد في مورد الفقه أيضاً. فما هي الزاوية التي يتم فيها بحث «الفقه» في «فلسفة الفقه»؟ هل يبحث الفقه بوصفه مجموعة من القضايا، أم بوصفه نشاطاً جماعياً للفقهاء؟ هل هناك مجموعه من القضايا نسعى وراء البحث عن فلسفتها، بمعنى أن هناك سلسلة من الأبحاث النظرية التي تدور حول هذه المجموعة من القضايا . مثل: فلسفة الرياضيات، بوصفها مجموعة من القضايا . أم أننا نسعى

وراء فلسفة نشاط الفقهاء للتعرف على الأمور المرتبطة بها أو الأشياء التي تؤثر فيها؟ وفي هذه الحالة يمكن للكثير من الأمور المعاشرة أن تكون مؤثرة في هذا العلم بهذا المعنى الثاني، دون العلم بالمعنى الأول، بمعنى مجموع القضايا»^(٤٠).

نرى أن مفهوم «الفقه» وإنْ كان واضح المفهوم وفاقداً للغموض عندما يكون مفرداً، إلا أنه يفقد هذا الوضوح عندما يستعمل ضمن عبارة «فلسفة الفقه» المركبة؟ كما أن إطلاق «الفقه» على «نشاط الفقهاء الجماعي»، الوارد في كلام القائل الثاني، غير متداول بين العُرُف، ولا سيما إذا كان هذا القائل - كما يقتضيه كلامه - يريد تفسير «الفقه»، لأن يراه مجرد مشير إلى ما يسعى إليه فيلسوف الفقه.

والذي يبدو مطابقاً للتحقيق هو أن كلمة «الفقه» في مصطلح «فلسفة الفقه» يمكن تفسيرها بوادي من الوجوه التالية:

١. أن يتم تفسير كلمة «الفقه» بمعنى الشريعة، أي المجموعات والاعتبارات الإلهية^(٤١) (الأحكام). ومن الواضح أن «الفقه» في هذا التفسير ليس من سُنن العلم بمعنى الإدراك والفهم، وإنْ كان من سُنن العلوم بمعنى مجموع المسائل والقضايا.

٢. أن يُفسّر «الفقه» بوصفه مجموعة من القضايا التي هي حصيلة جهود المجتهد، والتي يتم البحث عنها بدافع الكشف عن الشريعة والأحكام. فعلى سبيل المثال: إن الوجه في تسمية رسائل المراجع، أو كتاب جواهر الكلام، وكتاب مسائل الأفهام، نصوصاً فقهية، يعود إلى اشتتمالها على مجموعة من القضايا التي توصل إليها المجتهد والمُؤلِّف من خلال سعيه واجتهاده. كما أن «الفقه» في هذا التفسير لا يُطرح بوصفه علمًا بمعنى الفهم والإدراك، وإنْ وقع متعلقاً للعلم، ويكون هناك استعمال له «علم الفقه» أو «العلم بالفقه».

٣. أن يُفسّر «الفقه» بوصفه عملية استباط واجتهاد يقوم بها الفقيه، حيث يستخرج الأحكام من المصادر المعتبرة عنده^(٤٢). ويمكن تفسير كلمة «الفقه» في «أصول الفقه» بهذا الوجه؛ لأن أصول الفقه عبارة عن القواعد والأصول التي تم وضعها لتنظيم عملية الاستباط. كما أنه عندما يُقال مثلاً: «فقه الإمامية»، أو «فقه هذا الفقيه»، يُراد من كلمة «الفقه» - في الغالب - هذا المعنى والمفهوم.

بعد هذا الإيضاح يطرح هذا السؤال الجوهرى نفسه: ما معنى الفقه في مصطلح «فلسفة الفقه»؟ وطبقاً لأيّ وجه يجب تعريفه؟

إن موضوع فلسفة الفقه طبقاً للتعريف الأول لـ «الفقه» عبارة عن: الشريعة والأحكام الإلهية التي تمثل جانباً من حقيقة الدين النازل على النبي الأكرم ﷺ، وإن فلسفة الفقه هي العلم الناظر إلى الشريعة. ومن الطبيعي أن تكون القضايا التي تؤخذ بنظر الاعتبار بوصفها من مسائل فلسفة الفقه . بوصفها علماً . يجب أن تكون بآجعها مرتبطة بالشريعة. وفي هذه الحالة تكون فلسفة الفقه جزءاً من فلسفة الدين؛ لأن علاقة الشريعة . بمعنى الأحكام وال تعاليم الإلهية . بالدين هي علاقة الأخضر بالأعم.

وطبقاً للتعريف الثاني للفقه يكون موضوع فلسفة الفقه عبارة عن: «استبطات الفقهاء ونظرياتهم الفقهية»، وفلسفة الفقه تتکفل بالمسائل المرتبطة بهذه المجموعة من الاستبطات والنظريات.

وفي التعريف الثالث للفقه يختلف الأمر إلى حد كبير، حتى عن الوضع الحاكم على التعريف الثاني، ففي هذا التعريف يكون موضوع فلسفة الفقه هو الاجتهاد وعمليات الاستبطاط.

وبطبيعة الحال فإن الاختلافات التي سبق ذكرها^(٤٣) تتجلى في جميع هذه التعريفات، حيث يعمد كلّ محقق إلى تعريف فلسفة الفقه طبقاً لما يختاره من المناهج الفكرية، ويعمل على تسييق مسأله وبحوثه.

كما علينا أن لا ننسى أبداً على أساس أسلوب التحقيق في الألفاظ والكلمات المذكورة في عنوان فلسفة الفقه ومقارنتها بالعلوم الناظرة والفلسفات المضافة . كما هو مفروضنا الراهن .، كما يجب أن تكون بصدق تعريف فلسفة الفقه وتقديم صيغة وبنية لها. يجب أن نسير في هذا الإطار، وأن نأخذ التقيد الحاصل من ذلك التحقيق وتلك المقارنة في هذا الشأن بنظر الاعتبار.

بيان ماهية «فلسفة الفقه» على أساس التأمل في كلمات عنوان هذا العلم —

إن تفسير فلسفة الفقه على أساس هذا المنهج، يشبه الأسلوب المتقدم، وإن

نصوص معاصرة .الستان .١١ .العددان .٤ و ٤١ .ذيف وشتاء ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ

المسائل التي تم طرحها في تعريف هذا العلم على أساس النهج السابق تجري في هذا النهج أيضاً.

إنما الاختلاف في التقييد الذي يفرضه المحقق في الأسلوب السابق على التعريف، وبيان ماهية فلسفة الفقه، وتقديم مسائله، في حين أنه لا يكون متقييداً بذلك طبقاً للأسلوب مورد البحث (المقارنة مع سائر العلوم الناظرة والفلسفات المضافة).

بيان ماهية «فلسفة الفقه» على أساس الأسلوب الرابع (أسلوب العنوان المثير) —

كما سبق فإن تفسير (وتقديم المسائل لـ) فلسفة الفقه طبقاً لهذه الرؤية يشتمل على اختلاف جوهري مع الآراء والمواافق السابقة. إن هذه الرؤية ترى فلسفة الفقه عنواناً لمجموعة من المسائل التي لا بدّ من الاهتمام بها في نظام الاستباط، وفهم الشريعة، وبناء الفقه الكاشف، والقريب من الواقع في حدود الإمكان، إلا أنه لم يتمّ بحثها في أي علم بالشكل المناسب، وعليه لا بدّ من البحث لها عن «موضوع» و«موطن» خاص، وببحثها في إطار مسائل مستقلة، لا في مسائل هامشية واستطرادية. إن الموضوع الذي يطمح إليه فيلسوف الفقه في هذا الأسلوب هو الشريعة تارة؛ والفقه (بمعنى مجموعة من القضايا الكاشفة) تارة أخرى؛ وآلية الاستباط ثالثة. وتعتبر فلسفة الفقه علماً ناظراً إلى هذه الظواهر، ولا تقييد نفسها بمقتضى الألفاظ المستعملة في العنوان، أو بمقتضى مقارنتها بسائر الفلسفات المضافة الأخرى، ولا يستوحش فيلسوف الفقه من التخطير بعيداً عن المسائل والأبحاث التاريخية والتوصيفية والوجودية، وبشكل عام فإن دافعه في اختيار المسائل والأبحاث هو تعويض النواقص، وليس تأسيس علم مقيّد حتماً بمقتضيات العنوان، وقياسه إلى الأقران.

ولمزيد من التوضيح نقول: إن الاجتهاد والاستباط الجامع والفنى - بحيث يمكنه أن يستخرج الأحكام الإلهية من مصادرها المعترضة بأقل نسبة في الخطأ، والإجابة عن الحوادث الواقعية - يتوقف على مقدمات. وإن معرفة الفقيه بالعلوم الأدبية، ومنها: الصرف والنحو واللغة، وفهم القرآن والأحاديث وفتاوي الفقهاء، وأحوال

الرجال، والاطلاع - إلى حد ما - على التاريخ والكلام وبعض العلوم الأخرى، ومعرفة العُرف، وكيفية التفاهم وال الحوار والتخصص، وامتلاك الحد الكافي من أصول الفقه، من المقدّمات الضرورية للاجتهداد.

غير أن الحقيقة هي أن الفقيه، حتى بعد أن يطوي جميع هذه المقدّمات، يبقى يعاني من مشكلةٍ من ناحية الاجتهداد الجامع والفتوى، حيث يواجهه على المستوى العملي عشرات المسائل التي لم يتم بحثها في العلوم المقدّمة بشكلٍ جادٌ ومنظم ومتاسق، وكان هناك في البيان «حلقة مفقودة». ويمكن أن نذكر في هذا السياق - على سبيل المثال - الأمور التالية:

١. دائرة الشريعة ومساحتها.
٢. موقع مقاصد الشارع العامة، وعلل الشرائع في الاستباط.
٣. دور الأئمة المعصومين عليهم السلام في بيان الأحكام^(٤٤).
٤. شأن النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه والأئمة الأطهار عليهم السلام في القول والفعل والقرير.
٥. ضوابط اكتشاف وفصل الأدلة المبنية للشريعة وتمييزها من غيرها.
٦. المعيار في القضايا الحقيقة والخارجية، وتمييزها من بعضها.
٧. حدود تأثير النصوص الصادرة عن الشارع والمفسرين للشريعة بالعُرف ومعايير عصر ومكان الصدور.
٨. تبعية أو عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعية.
٩. إمكان أو عدم إمكان فهم هذه المصالح والمفاسد من قبل العقل.
١٠. حدود تدخل الفقهاء في تشخيص مصاديق موضوعات الأحكام.
١١. فصل الثابت عن المتفق.
١٢. حدود حضور المصلحة في الفقه، ومعايير الكشف عنها.
١٣. دراسة الأحكام بشكلٍ منظم.
١٤. إيضاح العناوين الرئيسية في آلية الاستباط، من قبيل: العقل، والعُرف، والمصلحة، والشمم الفقهي، وتنقيح المناطق، والذوق الفقهي، وما إلى ذلك.
١٥. إيضاح بناء العقلاء، واعتباره أو عدم اعتباره.

١٦. اعتبار القياس أو عدم اعتباره.

١٧. صحة أو عدم صحة اصطياد القواعد الفقهية من النصوص الواردة في الموارد الجزئية.

١٨. تأثير الزمان والمكان في الاستباط، وإيضاح حدود هذا التأثير^(٤٥)، وما إلى ذلك.

كان هذا غيضاً من فيضٍ من المسائل التي لا يستطيع الفقيه تجاهلها في استباطه، ومع ذلك لم يتم بحثها في أيٍ واحدٍ من العلوم المتقدمة، لا على نحو جادٌ ولا على نحو غير جادٌ!

وعلى الرغم من وجود الترابط بين جميع هذه المسائل (فهي مرتبطة بالشريعة والقضايا الفقهية والاجتهاد، ولذلك فإن الاهتمام بها يترك تأثيراً ملحوظاً في تكامل الاجتهاد، وتطابق الفقه مع الشريعة)، إلا أنه لم يتم الجمع بينها أبداً، وتم الاكتفاء أحياناً بالإشارة إليها إشارةً عابرةً وغير كافية في علم الأصول أو الكلام أو في بداية أو نهاية النصوص الفقهية!

ومن هنا يتعمّن على المعاصرين واللاحقين أن يتعرّفوا إلى هذا السنخ من المسائل، وأن يعملوا على بحثها ودراستها، على غرار دراسة المسائل والبحوث الجوهرية الأساسية في أصول الفقه. لا شك في أن أهمية هذه المسائل إذا لم تكن أكثر من المسائل المتعارفة في أصول الفقه، فإنها ليست بأقل منها قطعاً!

وعلى هذا الأساس فإن الرأي مورد البحث يقوم على الاعتقاد بوجوب تخصيص فلسفة الفقه بهذا النوع من المباحث والمسائل، وتقديم تعريف متاسب مع هذه المسائل والغرض من فلسفة الفقه.

الأمر الآخر الذي يجب العمل عليه من وجهة نظرى - والذى يشكل جزءاً من فلسفة الفقه . هو التأمل ودراسة وتحليل المشارب والمناهج الفقهية للمذاهب والجماعات، وحتى الأشخاص الذين تربعوا على قمة الفقه والفقاھة. إن هذا النهج وإن كان يعني تتبعاً ودراسة تاريخية للأساليب الفقهية للمتقدّمين (فلسفة مناهج الفقهاء)، ولكن حيث إن الفقاھة المنضبطة والفنية تقوم على ركيزتي تتبع الآراء والأفكار

والتحقيق، وإن مقتضى تتبع آراء الفقهاء في الكثير من الموارد يتوقف على فهم مناهجهم الفقهية، تبدو الدراسة المذكورة هامةً وضرورية. وتوهُّم أن هذه الحركة مجرد حركة تاريخية لا تأثير لها في الاجتهاد^(٤٦) لا يمكن قبوله! وفي نهاية هذا المقال سوف نشرح مختارنا بشأن ماهية فلسفة الفقه.

٢. مسائل فلسفة الفقه وهيكلتها^(٤٧) —

لقد كان للاختلاف وعدم الثبات في تصوّر وبيان ماهية فلسفة الفقه تأثير في تصوير ورسم مسائلها. وهذا التأثير طبيعي؛ لأن المحقق الذي يعرف فلسفة الفقه في إطار البحث في ألفاظ عنوان (فلسفة الفقه)، أو الذي يضيف إلى ذلك مقارنة هذا العلم بسائر العلوم الناطرة، أو المحقق الآخر الذي يكون له نظرًاً من خلف كواليس فلسفة الفقه إلى المباحث الضرورية المتروكة والمؤثرة في الفقه والاستباط، لا يمكنهما هذا الاتفاق على المسائل التي يقدّمانها لفلسفة الفقه، ولو حدث أن اتفقا فإن اتفاقهما هذا سوف يُنبئ عن وجود خلل في تقديم المسائل على أساس المبنى المتخذ من قبلهما في ماهية فلسفة الفقه. كما أن مقتضى تكفل فلسفة الفقه بالتبشير للمباحث والمسائل لهذا العلم هو غير إنكار هذا الاقتضاء.

وعلى أيّ حال فقد اختلفت الأقوال في بيان مسائل فلسفة الفقه. وإن هذا الاختلاف في الغالب - يمكنني في بيان عدد المسائل أو تشخيص ما هو المهم أو الأهم منها، وإذا جاء ذكر بعض المسائل في بيان ولم يرد في بيان آخر لا يمكن اعتبار ذلك دليلاً على إثباتها من قبل البعض وإنكارها من قبل البعض الآخر، وكان كلّ محقق إنما كان نظره موجهاً إلى بعض المسائل، دون أن يكون بصدده إنكار المسائل الأخرى التي ذكرها المحقق الآخر.

ومن الجدير بالذكر أننا من خلال التتبع في الوثائق المكتوبة في ما يتعلق ببيان ماهية ومسائل فلسفة الفقه وجدنا الآراء متأثرة بالاختلافات المتقدمة، إلا أنه لم يحدث التفكيك والفصل الضروري الذي أشرنا إليه آنفًا، ولذلك نرى خلطًا خاطئًا في بيان مسائل فلسفة الفقه.

وفيما يتعلّق ببيان مسائل فلسفة الفقه تمّ طرح المقترنات التالية:

١. تعريف الفقه، وبيان موضوع الفقه، ومنهج الاستدلال الفقهي، عصمة المعصومين عليهم السلام، والفصل بين أقوال وأفعال وتقارير الإمام عليه السلام، والفصل بين أغراض وغايات الأحكام الفقهية، وإشراف القرآن والروايات على المجتمع العربي في تلك الفترة، وضمان الفقه لما يسعد الإنسان، وتجنيبه ما يؤدي به إلى البؤس والهوان، وتحديد المفاهيم الفقهية على المستوى الكمي، وفهم الدين للحرية والتعقل، ومقارنة ميثولوجيا التحقيق التاريخي المعاصر والفقهي ^(٤٨).
٢. البحث في أهداف وغايات الفقه أو مقاصد الشريعة، ومساحة الفقه، وموقع الفقه بين العلوم الدينية، وعلاقة الفقه بسائر العلوم الأخرى، وارتباط الفقه بالزمان، وميثولوجيا التحقيق في النصوص والأسانيد، ومناهج تفسير النصوص، وأسلوب التحقيق الفقهي، ومصادر الفقه، ومعرفة الاجتهاد ^(٤٩).
٣. هناك منْ تصوّر «فلسفة الفقه» و«فلسفة علم الفقه» شيئاً واحداً، فعمد لذلك إلى تقريب مسائلها من مبحث «الرؤوس الثمانية» ^(٥٠)، قائلاً: «لو ظهر علم وكان علم الفقه - الذي هو في حد ذاته حقلٌ من الحقوق العلمية - موضوعاً له، فسوف نحصل على علمٍ من الدرجة الثانية، يمكن التعبير عنه بـ «فلسفة علم الفقه»، أو اختصاره بـ «فلسفة الفقه». إن هذا العلم الجديد - أي فلسفة الفقه، كما تقدم أن ذكرنا - يبحث في علم الفقه، وكلّ ما يُقال في حقل علم الفقه يعود إلى هذا الحقل المعرفي. فعلى سبيل المثال: إن ما كان القدماء يُعبّرون عنه بـ «الرؤوس الثمانية» بالنسبة إلى علم من العلوم إذا وقع مورداً للبحث والتحقيق في خصوص علم الفقه فإنه يتعلق بالحقل المعرفي لفلسفة الفقه، بمعنى أن تعريف علم الفقه، وموضوع هذا العلم، والغاية منه، وفائدة، ومرتبته وموقعه بين سائر العلوم الأخرى، ومبدعه ومؤسساته، وفهرسته مباحثه ومسائله وأنحائه التعليمية، تعود بأجمعها إلى حقل فلسفة الفقه» ^(٥١).
٤. إن تقسيم مسائل فلسفة الفقه إلى «مسائل متعلقة بالقضايا والموضوعات، وتصديقات القضايا الفقهية» ^(٥٢)، وتقسيمها إلى «مسائل متعلقة بالموضوع والمحمول ومساحة الفقه» ^(٥٣)، وطرح المسائل المرتبطة بوحد من هذه العناوين، يُعدّ من المقترنات

الأخرى المطروحة في بيان مسائل فلسفة الفقه.

٥. إن البحث في مفهوم خاتمية رسول الله ﷺ، وملازمتها أو عدم ملازمتها لدوام واستمرار الشريعة، وسرالية أو عدم سراية الشريعة إلى جميع المسائل والفروع الشرعية، والفصل بين الأحكام الثابتة والمتحيرة، وبيان ضابطة لهذا الفصل والتفكيك، دراسة مناصب وشئون رسول الله ﷺ، وبيان علاقة الفقه بالأخلاق والكثير من مباحث مسألة التقليد (التي يُستدلّ لها عقلياً، وتوجب على المكلف تقليد مرجع من المراجع وأخذ الأحكام عنه)، قد تم اقتراها في بعض الكلمات بوصفها من مسائل فلسفة الفقه^(٥٤).

دراسة وتحقيق —

لا شك في توقف تعين مباحث ومسائل كل علم أصيل وغير آلي^(٥٥) على التصور الدقيق للماهية والموضع والغرض من ذلك العلم. وإذا لم يتم التعاطي مع فلسفة الفقه طبقاً للمنهج الرابع (اعتباره عنواناً مشيراً وآلية) يجب إيضاح الوجه المتقدمة فيه قبل تحديد مسائله، وإلا لما أمكن التوصل إلى وجه واحد، أو الاقتراب منه!

في المقترنات السابقة وإن أمكن اعتبار محاور بوصفها من محاور الاتفاق، إلا أن موارد الاختلاف أكثر بكثير من محاور الاتفاق. ففي المقترن الثالث . على سبيل المثال، والصادر للغرابة من ذات الشخص الذي تقدم بالمقترن الأول . تم اعتبار «فلسفة الفقه» بوصفها علمًا معتبرًا ومقررًا لمحاور من الفقه، ويقترح له بعض المسائل، في حين أنه بالنسبة إلى المقترنات الأخرى تحتل التوصية والتتبير مكانة منزلة خاصة في فلسفة الفقه، ويتم طرح مسائلها على أساس هذه الرؤية أيضًا.

وعلى الرغم من ذلك كله فإن الذي يمكن اعتباره بوصفه من المسائل المتفق عليها من قبل الجميع في فلسفة الفقه مسائل ترتبط بأصل وجود الفقه، من قبيل: بيان ماهية الفقه، وتحديد موضوعه، وغايته ومسائله، ومنهجه التوصيفي، وكل ما يخرج عن هذه الأمور يجب إيكاله إلى إيضاحه من قبل المتكلمين بالبحث عن فلسفة الفقه

والمحاور المشتركة في ما تقدم، وإن سار كلّ محقق إلى رسم مسائل لفلسفة الفقه طبقاً لمبناه، ولربما تقدم البعض منهم بمقترنات دون أن يختار لنفسه مبنيًّا بعينه! في ما يتعلق بهيكلة فلسفة الفقه لم نعثر على بيانٍ أو كتابٍ غير ما نقلناه في توضيح مسائل فلسفة الفقه، وعليه سنعرض عن طرح بحث مستقلٍ في هذا الشأن، ونترك بيان النظرية المنشودة لنا لمناسبة أخرى.

٣. موضوع فلسفة الفقه —

إن «الموضوع» في كلّ علمٍ يمثل المحور المشترك لمسائل ذلك العلم، بحيث تبحث تلك المسائل في العوارض المطلقة، أو العوارض الذاتية^(٥٦) لذلك الموضوع والمحور. ويمكن لموضوع العلم أن يكون واحداً أو متعددًا.

وإن فلسفة الفقه أياً كان منهجها وأسلوبها . من بين المناهج والأساليب التي تقدم ذكرها . تشتمل على موضوع أو عدد من الموضوعات. ويبدو أنه كييفما فسرنا فلسفة الفقه أمكن اعتبار موضوعها هو «الفقه»، بمعنى مجموعة من القضايا . التي يتم استبطاطها واستخراجها من قبل الفقيه من مصادرها . و«عمليات الاستباط والاجتهاد». وإذا اعتبرنا فلسفة الفقه بوصفها عنواناً مشيراً إلى المسائل المختلفة التي يجب طرحها في نظام الاستباط فإن «الشريعة». بما هي مجموعة من الاعتبارات والموضوعات الإلهية . ستكون من موضوعات فلسفة الفقه أيضاً؛ لأن جزءاً من المسائل مورد البحث في فلسفة الفقه . من هذه الزاوية . يدور حول محور «الشريعة».

ومضافاً إلى ذلك فإن «الاجتهد المضاف إلى المذاهب والجماعات والأفراد» يمثل محوراً آخر يشكل موضوعاً لعدد من مسائل فلسفة الفقه أيضاً، ومن هنا تكون «المشارب والمناهج الفقهية» من موضوعات فلسفة الفقه أيضاً. وعلى هذا الأساس فإن «الشريعة والفقه وعمليات الاستباط والمناهج الفقهية» تشكل موضوعاً لفلسفة الفقه.

٤. الغرض من فلسفة الفقه وفائدتها^(٥٧) —

يجب القول في هذا الشأن:

١- «إن فلسفة علم الفقه^(٥٨) تعمل في الخطوة الأولى على إيضاح ماهية الفقه، وهل هو علم؟ وهل هو معقولٌ أم لا؟ وهل يمكن عدّه جزءاً من العلوم أم لا؟ وفي الحقيقة فإنه يبحث في إثبات معقولة علم الفقه، وإن الحديث عن التقىه هو نوع من التكلُّم المعقول. والمسألة الثانية التي يتم إيضاحها لعالم الفقه هو تحديد ما الذي عليه فعله؟ الأمر الثالث أنه يوضح لعالم الفقه والآخرين ما هي الأمور التي يقوم عليها علم الفقه، والتي تكون خارجة عنه؟ وربما كانت هذه أهم فائدة تترتب على فلسفة علم الفقه... إن فلسفة الفقه هي التي توضح لنا ما هو الأسلوب الذي يتبعه الفقيه الفلاني في عملية الاستباط... يمكن للاهتمام بفلسفة علم الفقه - التي تتبَّعها إلى نسيج علم الفقه، وترشدنا إلى علم فقه أكثر غناءً وعقلانيةً - أن تربّي وتتّج فقهاءً يتمتعون

٢. «لا دور لمسائل فلسفة علم الفقه في ذات علم الفقه، إلا أنها تؤثّر في مبادئه. فعلى سبيل المثال: عندما نبحث في فلسفة علم الفقه، ويتبّع لنا كيف يكون للقواعد والمباني الكلامية والعقائدية دخلٌ فيها، فإن الدور هنا هو أن الفقيه عندما يتصدّى للإفتاء يتجه إلى تلك المباني والقواعد، فيعمل على تتقيّحها، وإن تتقيّح المباني أثرٌ من آثار مسائل فلسفة علم الفقه...»^(٦٠).

٣- إن المسار الطبيعي لتدوين العلوم الإسلامية أفرز علم الأصول. ويمكن حالياً إلى جوار هذا العلم تأسيس علم آخر باسم «فلسفة الفقه» أيضاً، ويتم البحث فيه عن مسائل لم تُبحَث في أصول الفقه^(٦١).

٤. «إن تحقیقات فلسفه الفقه ومسائلها تترك على الفقه والمسائل الفقهية ونشاط الفقهاء تأثيراً كبيراً، فإنها تؤثر على سبيل المثال في اعتبار الفقه في الحد الأقصى أو في الحد الأدنى، أو في تقديم نظرية حول ماهية الحكم، والفقه الحكومي، وكذلك في مسألة اجتماع الأمر والنهي أيضاً، كما أن فلسفه الفقه تمنح الفقيه نظرة ناقدة، وتساعده على اكتشاف النواقص ونقاط الضعف، والعمل على إيجاد الحلول لها. كما تتکفل بايضاح المبادئ التصورية لعلم الفقه، وإثبات مبادئه التصديقية»^(٦٢).

دراسة وتحقيق —

لا يخفى أن الاختلاف في تصوّر وتصديق فلسفة الفقه، وعدم تناسق الأفكار حول الموضوع وبيان مسائله، يترك بتأثيراته الملموسة على ما هو المتوقّع من فلسفة الفقه. ويتبّع هذا الادّعاء من خلال أدنى تأمل في الكتابات التي أنجزت حول الدوافع من بيان الفائدة والغرض من فلسفة الفقه، والتي نقلناها في هذا المقال! فإن النص الأوّل - على سبيل المثال - قد تبلور على أساس التصوّر التوصيفي والتقريري لفلسفة الفقه على ما يعتقد صاحب هذا النص^(٢٣). كما أن مفاد النص الأوّل إنما يمكن القول به على أساس المبني الذي يعتبر دراسة مناهج ومشارب الفقهاء جزءاً من فلسفة الفقه، أما على أساس المبني القائل بضرورة عدم خلط دراسة المناهج بمسائل فلسفة الفقه فلا أرضية للتصوّر الذي تم التأكيد عليه في هذا النص.

لا يخفى على أحدٍ وضوح تبلور النص الرابع على أساس الأسلوب الرابع من الأساليب المتقدّمة (تصوّر إشارة فلسفة الفقه إلى المسائل التي يتمّ التعرُّض لها في أصول الفقه)، في حين لا لزوم للثمرة المذكورة في هذا النص لفلسفة الفقه بناءً على سائر الأساليب.

وعلى أيّ حال يجب على متکفل الحوار بشأن الغرض والثمرة من الفلسفه أن يبيّن موقفه بشأن المباحث السابقة، ليتعرّض بعد ذلك إلى هذا البحث. وحيث إننا لم نَّخذ حتى هذه اللحظة موقفاً واضحاً في قبال المسائل المتقدّمة؛ إذ أرجأنا تحديد هذا الموقف إلى الحوار الأخير في هذا المقال، فإننا سنترك الإجابة الحاسمة في هذا الشأن إلى ذلك الحوار أيضاً.

٥. علاقـة فـلسـفةـ الفـقـهـ بـالـفـقـهـ وـمـعـرـفـةـ الفـقـهـ وـالـكـلـامـ وـأـصـوـلـ الفـقـهـ —

أ. يمكن القول في بيان علاقة فلسفة الفقه بالفقه: لا شك في أن «فلسفة الفقه» أيّاً كان معناها وتفسيرها، وأن «الفقه» أيّاً كان تفسيره، علماً مستقلّاً عن بعضهما، ولكلّ واحدٍ منها مسائله وتعينه الخاص. إن هذا الاستقلال والانفصال بين هذين الحقلين العلميين من الواضح بحيث قال الجميع بعدم الحاجة إلى ذكره.

وبطبيعة الحال فإن البحث . بعد الاعتراف بهذا الانفصال وعدم الاتحاد بين العلمين . بشأن نسبة فلسفة الفقه إلى الفقه يحتل مساحةً واسعةً وكبيرة . ولا شك في تأثير الاختلافات السابقة على تعين وتحليل هذه النسبة إلى حد كبير . فعلى سبيل المثال: إذا قلنا بأن فلسفة الفقه تتکفل بالتحليل والتقطير في مبادئ ومصادر الفقه^(٦٤) كانت علاقتها بالفقه من قبيل: علاقة أصول الفقه بالفقه، بمعنى أن العلاقة ستكون هي علاقة المقدمة بذى المقدمة، والتي بدونها لا ينتمي عقد الفقه، ولا يكتب له الظهور . في حين لو ذهبنا إلى مجرد حكاية فلسفة الفقه وتقريره عن الفقه فإن فلسفة الفقه ومسائلها . عموماً . ستكون من المبادئ التصورية للفقه، والتي تعمل على توضيح بعض المفاهيم المستعملة في الفقه، دون أن تكون من علل تحقق وظهور الفقه أو الفقاہة والاجتہاد.

ب . في ما يتعلق بنسبة فلسفة الفقه إلى معرفة الفقه قال البعض في معرض الإجابة عن السؤال القائل: ما هو الفرق بين معرفة علم الفقه وفلسفة علم الفقه؟ «لا فرق بين هذين الأمرين، فإنهما شيء واحد تقريباً»^(٦٥).

يبدو أن هذا الجواب يقوم على أساس تصور حكاية فلسفة الفقه، وهو الذي يعتقد به هذا القائل^(٦٦) ، وإنما على أساس توسيع رسالة وسائل الفلسفات المضافة، وتکفل هذا النوع من العلوم ببيان مبادئ وغايات وسائل شؤون المضاف إليه، فإن معرفة علم الفقه إنما تشکل هامشاً صغيراً من مسائل فلسفة علم الفقه، ولذلك لا يصح اعتبارهما شيئاً واحداً.

ج . قيل في بيان العلاقة بين فلسفة الفقه وعلم الكلام: «هناك . بشكل عام . مسائلتان أو ثلاثة مسائل كلامية لا بد من بحثها في فلسفة الفقه أيضاً، ويجب على الفقيه أن يحدد موقفه بشأنها؛ وذلك لما لها من التأثير في طريقة استبطاطه، ومن تلك المسائل: مسألة العصمة؛ فإن التصور الذي يحمله الفقيه عن العصمة يؤثر . لا محالة . في طريقة تعاطيه مع الكلام الذي ينقل له عن المقصوم»^(٦٧).

لا شك في أن المسائل الكلامية المؤثرة في الفقه . التي يجب على الفقيه أن يتخذ موقفاً منها أولاً، لينتقل بعد ذلك إلى ممارسة الاستبطاط . لا يمكن حصرها بمسائلتين

أو ثلاث؛ فإن بيان مساحة الشريعة، وعصمة الإمام^{عليه السلام}، والبحث في الشؤون القولية والفعلية للأنمة المعصومين^{عليهم السلام}، دور الأئمة^{عليهم السلام} في بيان الأحكام، وحدود رعاية التقاليد والأعراف من قبل الإمام^{عليه السلام} والذين يفسرون الشريعة في معرض بيان الأحكام، وما إلى ذلك من المسائل، تشكل جزءاً من المسائل الكلامية التي يجب على المتকفل بعملية الاستباط أن يتّخذ موقفاً واضحاً بإزائها، ليقدم بعد ذلك استباطاً منضبطاً وجاماً. أما بشأن ضرورة بحث هذه المسائل في فلسفة الفقه فهناك متسعٌ كبير للبحث والحوار في هذا الخصوص. فلو أن هذه المسائل - التي تمت الإشارة إليها في كلام هذا القائل - قد بحثت في أصول الفقه هل كان هذا القائل يعتبرها من سُنْخ مسائل فلسفة الفقه؟! أجل، على أساس اعتبار آلية فلسفة الفقه بالنسبة إلى المباحث الضرورية والمهملة يكون كلام هذا القائل صحيحاً، وسوف تدخل هذه المسائل - بطبيعة الحال - في منظومة فلسفة الفقه، وإنْ في لِسُوف الفقه سوف يتداول هذه المسائل من خلال إدراكه أنَّ وضوح وشفافية هذه المسائل تؤثّر في تكامل الاستباط والفقه. كما يمكن للمتكلّم والعالم المختص في علم الكلام أن يتداول هذه المسائل بدوافع أخرى؛ وهذا لأنَّ كلَّ مسألة يمكن أن تعدد من مسائل عدّة علوم؛ باعتبار تعدد الدوافع واختلافها.

د . في ما يتعلّق بالعلاقة والمقارنة بين فلسفة الفقه وأصول الفقه توجد آراء وتصورات مختلفة، ومن ذلك ما قيل:

١. «١. يعدّ أصول الفقه من جملة آليات الفقه وأدواته، وأما فلسفة الفقه - أو معرفة علم الفقه - فتقع في منطقة خارجة عن آلية الفقه. ٢. حيث إنَّ أصول الفقه يشكّل جزءاً رئيساً من منظومة الفقه الكبرى فإنَّه يُعدّ لذلك من موضوعات فلسفة الفقه، بمعنى أنَّ فلسفة الفقه - لكونها من العلوم الناظرة - تدرس أصول الفقه بوصفه جزءاً استباطياً في منظومة الفقه. ٣. يتکفل أصول الفقه بالناحية الاستباطية من الفقه، وأما فلسفة الفقه فإنَّها لا تتکفل بهذه الناحية، وإنما تعمل من موقف الناظر على تحديد جميع جوانب الفقه من حيث المبادئ والصور والأجزاء والغايات والمسائل، دون أن تتدخل في حقل الاستباط»^(٧٨).

٢. «نسعى في علم الأصول إلى تحصيل مطلق الحجج الشرعية، بمعنى كلّ ما من شأنه أن يتتوسّط في تحصيل الحجّة الشرعية. فأن تكون قاعدة «اليد» أمارة يحظى بأهميّة عندنا. كما نعتبر بحث الاستصحاب بمختلف صوره أمراً هاماً. بيد أننا لا نطرح هذه المسائل في فلسفة الفقه؛ لأننا قد ذكرنا في بداية تعريف فلسفة الفقه قياداً، وهو عبارة عن أنّ بحثاً للمسائل الكلية النظرية والتحليلية لا يعني وجوب أن نطرح في فلسفة الفقه كلّ ما من شأنه أن يتتوسّط في تحصيل الحجّة الشرعية. ولذلك فإننا لو قلنا بأن علم الأصول يسعى إلى العثور على وسائل تحصيل الحجّة الشرعية فإن ذلك سيشمل الكثير من المسائل التي لا يسعنا اعتبارها من المسائل النظرية والتحليلية العامة التي يجب طرحها في فلسفة الفقه. ولذلك فإني أرى أننا إذا اعتبرنا علم الأصول بمعناه الأعمّ فإنه سيشمل جميع مسائل فلسفة الفقه»^(٦٩).

٣. لقد ذهب هذا المتكلّم في موضع آخر إلى القول بأن «فلسفة الفقه» مصطلح جديد لـ «أصول الفقه»؛ إذ يقول: «إن دور العلوم الخارجية في الاجتهد الفقهي يمثل بحثاً نظرياً تترتب عليه الكثير من الثمار، لذلك يمكن - من هذه الجهة - اعتباره من البحوث الهامة في علم الأصول، أو «فلسفة الفقه»، كما في المصطلح الجديد»^(٧٠). هذا وقد أكدّ بعض المؤلفين من أهل السنة على اعتبار «فلسفة الفقه» وأصول الفقه شيئاً واحداً، أو القول بالقرابة الماهوية بين هذين العلمين، حيث نجد عبارته في معرض حديثه عن «فلسفة الفقه» تقول: «اختراع الشافعي لعلم أصول الفقه، الذي هو كفلسفة الفقه»^(٧١).

ويمعزّل عن التعبيرات والأقوال المتقدّمة ذهب البعض إلى القول بأن فلسفة الفقه أعمّ من أصول الفقه^(٧٢)؛ وذهب بعض آخر إلى القول بأن فلسفة الفقه متّمّمة لأصول الفقه^(٧٣)؛ وذهب قسم ثالث إلى القول بأن النسبة المنطقية القائمة بين مسائل هذين العلمين هي نسبة العموم والخصوص من وجهه^(٧٤).

دراسة وتحقيق -

نرى أن نعرض عن النقد الجزئي للنصوص المتقدّمة، والاكتفاء بالقول: إن مقارنة فلسفة الفقه بأصول الفقه، والبحث عن العلاقة بينهما، دون الوصول إلى نقطة

واضحة ومحددة في ما يتعلّق بماهية ومسائل فلسفة الفقه . بل وحتى تحديد الغرض والفائدة التي نرجوها من فلسفة الفقه . سيكون عملاً مبهماً، بل ومتناقضاً^(٧٥) في بعض الأحيان! وكما أثبتت المسائل المتقدمة في هذا التحقيق هناك آراء مختلفة بشأن ماهية فلسفة الفقه ولوازمها الأخرى، مما يجعل الجمع بينها أمراً متعدّداً، إلا إذا توصل المتصدرون للبحث في فلسفة الفقه إلى توافق في هذا الشأن.

والذي يمكن قوله في الفضاء العلمي الراهن والحاكم على فلسفة الفقه:

١. طبقاً للتصوّر الذي يرى فلسفة الفقه عنواناً مشيراً إلى المسائل الضرورية، وغير المطروحة في ما يتعلّق بالارتباط مع الشريعة والفقه والاستباط، فإنَّ مسائل فلسفة الفقه ستكون غير المسائل المطروحة والمتداولة في أصول الفقه، وإنْ كانت مسائلها الرئيسية قد تكون من سُنّ مسائل أصول الفقه، حيث تتبع ذات الغرض، وتترتب عليها نفس الثمرة. وعلى هذا الأساس يمكن - إلى حدٍ كبير - اعتبار عدم انفصال فلسفة الفقه عن أصول الفقه في سُنّ مسائل الفقه والغرض والنتيجة، إلا أنَّهما يختلفان وينفصلان عن بعضهما في مصاديق وجزئيات المسائل، كما ينصّلان في الموضوع أيضاً؛ لأنَّ موضوع أصول الفقه - بحسب التقارير المتعارفة - هي الأدلة الأربع، أو ما يصلح أن يكون سندًا معتبراً في عملية استباط الحكم الشرعي، في حين أنَّ موضوع فلسفة فقه الشريعة هو الفقه والاستباط والمناهج الفقهية للفقهاء.

٢. وأما طبقاً لاعتبار فلسفة الفقه علمًا تقريريًا وحاكيًا . في قبال اعتباره دستوريًا . فإنَّ فلسفة الفقه لن تكون على تماسٍ مع أصول الفقه . الذي هو علم دستوري وتطبيقي .. لا في الهدف والفائدة، ولا في الموضوع والهيكلية، ولا في الماهية والمسائل. وسوف يسير كلّ واحدٍ منها في اتجاه منفصل عن الآخر. في حين أنَّه إذا قلنا بأنَّ فلسفة الفقه تتکفلُ ببيان المسائل النظرية المؤثرة في الفقه والاستباط فما دمنا . بناءً على تصريح البعض . نضع الحديث عن أسانيد الاستباط وحجية خبر الواحد، وأمثال هذه المسائل . التي لا شكَّ في أنها من مسائل أصول الفقه، طبقاً لجميع المذاهب والمسالك . على عاتق فلسفة الفقه يكون من الصعب الحديث عن انفصال هذين العلمين، بل يجب التأكيد على أنَّ فلسفة الفقه أعمَّ من حقل أصول

الفقه؛ لأن فلسفة الفقه، مضافاً إلى مسائل علم أصول الفقه، تشمل على المسائل الأخرى الناظرة إلى عمومات الفقه والفقاهة أيضاً.

وعلى أي حال فإن الذي أريد التأكيد عليه هو توقيف الحكم القطعي بشأن موضوع هذا المقال على تحديد الموقف من المسائل المتقدمة.

٦. مختارنا في ماهية وموضوع وسائل وهيكلة وغرض فلسفة الفقه —

أما مختارنا في مورد ماهية وموضوع وسائل وهيكلة وغرض وفائدة وموقع فلسفة الفقه، ومعرفة منهج التحقيق في فلسفة الفقه، وارتباط هذه الفلسفة بأصول الفقه وفلسفة علم الفقه، وارتباط النظرية المختارة بالقضايا المشار إليها في هذا المقال، فيتوقف على بيان أمور:

١. كما تقدم أن ذكرنا في المقال الأول فإن الفقيه المتكلّم بعملية الاستباط يحتاج في مسار استخراج الأحكام من المصادر المعتبرة إلى مسائل لم يتم بحثها في العلوم التمهيدية للاستباط أصلاً، أو لم يتم تقييدها والبحث عنها بشكل كامل. وقد تقدّمت أمثلة هذا النوع من المسائل في المقال الأول.

٢. إن علم أصول الفقه . الذي تم تأسيسه بلا أدنى شك بداعٍ تنظيم عملية استباط الأحكام، وتكامل عبر التاريخ . على الرغم من رقته الواسعة . من ناحية كمية وحجم مسائله .، حتى ذهب البعض إلى الاعتقاد بضرورة تقليص حجمه، إلا أنه مع ذلك لا يفي في الوضع الراهن بالإجابة عن المسائل المشار إليها في المقال الأول، وإن النصوص الأصولية لعلماء الإمامية وغير الإمامية . عموماً . تخلو من هذه المسائل. من هنا فإني أذهب إلى الاعتقاد بأن ما تم بحثه حتى الآن من أصول الفقه إنما يمثل القسم الأول من الأقسام الثلاثة لهذا العلم، وإن الذي تم تدوينه إنما هو الكتاب الأول من الكتب الثلاثة في هذا العلم.

يدرك المتخصصون في علم أصول الفقه أن الذي هو في متناول أيدينا من هذا العلم إنما هو المسائل التي تبحث عن «وظيفة الفقيه في ما يتعلق بفهم النصوص الشرعية».

يمكن توظيف هذا الادعاء من خلال إلقاء نظرة على نصوص أصول الفقه لدى الشيعة وأهل السنة بوضوح. ونماذج ذلك . على سبيل المثال . هي المسائل المبحوثة بشأن الوضع، والأوامر والنواهي، والعام والخاص، والمطلق والمقيّد، ومباحث القطع، والأمارات، والتعادل والتراجيح، وحتى الأصول العملية بنحوٍ من الأنحاء^(٧٦) ، والحديث عن القواعد والضوابط التي يتعمّن على المتکفل بعملية الاستباط أن يعرفها، ويفهم النصوص الشرعية من خلال رعايتها؛ لينتسبط الأحكام الشرعية . التي يجب عليه وعلى مقلّديه تطبيقها في حياتهم العملية . من مصادرها المعتبرة.

في حين أن هناك . بموازاة هذه المسائل . مسائل أخرى يجب أن تعمل على إيضاح «وظائف أو مسؤوليات المعصوم المبين للنصوص الشرعية»، وأن تجيب عن أسئلة من قبيل:

أ. إلى أي حدّ عمد المبيّنون للنصوص الشرعية على إدخال الأعراف السائدة في عصورهم عند بيان الأحكام الشرعية؟

ب . ما هو مدى الاعتماد على القرائن الحالية ورعاية أوضاع المخاطبين

لنصوص في كلمات المعصومين^(٧٧)؟

ج . ما هو مدىأخذ الله سبحانه وتعالى والنبيّ الأكرم ﷺ والأئمة

المعصومين^(٧٨) المصاديق المستقبلية عند صدور النصّ بنظر الاعتبار؟

د . هل يجب على المتکفل بعملية الاستباط أن يتعامل مع الكلمات الصادرة

عن المعصومين^(٧٩) بوصفها كلمات متعدّدة لأشخاص متعدّدين، أم كلمات متعدّدة لشخصٍ واحد، أم كلمة واحدة عن شخصٍ واحد؟^(٧٧).

ه . ما هو حجم الحرية التي كان يمنحها النبيّ الأكرم ﷺ والأئمة

المعصومون^(٨٠) للرواية في نقل الأحاديث بالمعنى، وبيان المضامين دون الاهتمام بالمحافظة على نصوص الألفاظ والجمود عليها؟

و . ما هو مدى حضور المجاز والكناية والاستعارة وسائر شؤون المعاني والبيان

والمعاني في النصوص الشرعية؟

إن ما ذكر يشكل جزءاً ضئيلاً من كتابٍ واسع، نرى وجوب أن يكون هو

الكتاب الثاني لأصول الفقه، تحت عنوان عامٌ، هو: «وظائف ومسؤوليات الموصوم المبين للنصوص الشرعية».

كما أن مباحث أصول الفقه لا تنتهي بانتهاء الكتاب الثاني. لا شك في وجود مسائل متفرقة من سنسخ متفرقات وأصول الفقه، وأنها على الرغم من عدم اندراجها ضمن العنوان العام للكتاب الأول (الذي يقع على عاتق منْ يفهم النصوص الشرعية)، أو العنوان العام للكتاب الثاني، يُبَدِّلُ أَنَّا نتوقُّعُ من المتكلف ببحث هذا العلم أن يبحث هذه المسائل أيضاً، وأن يفرد لها كتاباً ثالثاً في موضوع أصول الفقه. وقد تَمَّ الإشارة إلى بعض هذه المسائل في المقال الأول.

وبطبيعة الحال فإن دعوتي إلى إضافة كتابين آخرين إلى كتاب أصول الفقه الموجود حالياً لا تعني توسيع الحجم الكمي للنصوص الأصولية، ورفع عدد صفحاته؛ إذ بموازاة خلو النصوص الأصولية الراهنة من البحث الجاد حول أمثل المسائل المتقدمة نجد إلى ذلك بعض المباحث الزائدة وغير الضرورية أيضاً. عليه يمكن من خلال الحذف الفني والاحترافي لبعض المباحث غير الضرورية والزائدة أن نسخ المجال للمسائل الضرورية التي تقدم ذكرها. هذا، مضافاً إلى أن توسيع الحجم الراهن لنصوص أصول الفقه. إذا اقتضت الضرورة؛ كي لا يجد الفقيه نفسه مجبراً على بحث تلك «الحلقات المفقودة» استطراداً في الفقه، لا إشكال فيه أبداً.

٣. إن من المسائل التي يحتاج إليها الفقيه في استباط الأحكام امتلاكه تعريفاً دقيقاً للفقه، ومعرفة المدارس الفقهية والأطياف والأفراد البارزين في التفقة. لا يمكن للفقيه - دون امتلاك هذه المعرفة - أن ينظم عملياته الفقهية القائمة على ركيزتي التتبع والتحقيق. إن معرفة الفقيه بالتعريف الدقيق للفقه عند المذاهب الفقهية المختلفة، وما طرأ على هذا التعريف من التحولات، والوقوف الكامل على المناهج الفقهية وأساليبها، ليست معرفة تاريخية بحتة؛ كي يتم التشكيل في ضرورتها. والفقية، حتى إذا لم يعترف بحجية الإجماع والشهرة، ولا يريد التعرُّف إلى آراء المتقدمين، مع ذلك يجب عليه أن يحيط إحاطة كاملة بما تقدم؛ كي يصل إلى الاطمئنان الكامل بالنسبة إلى الكثير من الفروع الفقهية. هذا، وإن الحكم بشأن أقوال الآخرين - الذي

هو جزءٌ لا ينفك عن الخطوط الفقهية . لا يتأتى إلا من خلال التعرُّف على مناهج الاجتهاد لدى الفرق والنحل الفقهية المختلفة . فعلى سبيل المثال: هناك من فقهاء الإمامية ورواة الحديث ، من أمثل: ابن جنيد الإسکايف ، والفضل بن شاذان ، ويونس بن عبد الرحمن ، من يُنسب إليه القول بالقياس ، وفقهاء آخرون ، من أمثل: ابن إدريس ، من يُنسب إليه اعترافه على العمل بخبر الواحد ، أو المحقق الأردبيلي ، حيث ينسب إليه مخالفة المشهور . في حين أن الذي يستفاد من منهج هؤلاء في الاجتهاد ليس هو النزوع إلى القياس ، أو مخالفة مطلق خبر الواحد ، أو الشهرة: فإن هؤلاء - ضمن فكراً متباينة - يذهبون إلى الاعتقاد بعدم إمكانية تحصيص عمومات القرآن وثوابت السنة النبوية بمجرد خبر الواحد أو الشهرة ، وعدم العمل بها في الموارد الخاصة . وعلى هذا الأساس فقد تم الإعراض في الكثير من الموارد عن المشهور أو خبر الواحد ، والإفتاء اعتماداً على ما تقتضيه القواعد والأدلة العامة . وحيث إن الإطار العام هو تجاوز الأدلة الخاصة والعمل بالعمومات) فقد اتّخذ شكل الاتجاه إلى القياس ، والإعراض عن خبر الواحد ، أو كان اللازم من ذلك تجاوز رأي المشهور . وقد أدى ذلك إلى اشتهر هؤلاء الذين تقدّم ذكر أسمائهم بما نسب إليهم^(٧٨) !

كما أن ضرورة معرفة الفقاهة القائمة على الاعتقاد بالانسداد، وانفصاله عن الاستباط القائم على افتتاح باب العلم أو العلمي، أو معرفة الاجتهاد القائم على حجية الظنون المتراءكة، وفصل ذلك عن العمليات والخطوات الفقهية القائمة على عدم حجية الظنون المتراءكة والتفكير الرياضي والمدرسي . وهما منهجان مختلفان تمام الاختلاف، ولكلٌّ منها تأثيره المختلف . ليس بالأمر الذي يخفى على المطلعين والعارفين بمنهج الاستباط . من خلال هذا التوضيح ندرك أن الكلام الآتي ليس بالكلام الذي يمكن أن يكون متطابقاً ومنسجماً مع الواقعية الحاكمة على العمليات الفقهية . يقول هذا المتكلم: «لا شأن للمجتهد بتاريخ الاجتهاد، كما لا شأن له بتاريخ الأصول، ولا شأن له بتاريخ الفقه . نعم، في خصوص الفقه، حيث بحث إجماعات القدماء والشهرة بينهم، تمس الحاجة إلى التحقيق التاريخي، وأما في ما عدا ذلك، من قبيل: تحول الفقه في المرحلة المتوسطة بين الشيخ النراقي (صاحب المستند)

والشيخ الأنصاري وصاحب الكفاية فلا ربط له بالاجتهاد. وبطبيعة الحال بناءً على القول بتأثير إجماعات القدماء أو الشهرة بينهم على الاستباط تكون هناك حاجة إلى تاريخ الفقه؛ وأما على القول بعدم حجية الإجماع . كما هو مذهب بعض كبار العلماء، الذين أنكروا الإجماع والشهرة . فلا تعود هناك من حاجة إلى تاريخ الفقه»^(٧٩).

إن تاريخ الاجتهاد لا يعني مجرد الوقوف على آراء المتقدمين وأقوالهم؛ فإن معرفة أساليب ومناهج المجتهدین يمثل جزءاً من تاريخ الاجتهاد، ويتكفل بالاستباط، وهو أمر لا يمكن اجتنابه.

٤. لا شك في أن الأصل والقانون الأولي يقوم على تطابق ألفاظ عنوان العلم مع مسائله وبنيته. كما أن الأصل والقاعدة تقوم على عدم نقل المفردة من معناها إلى معنى آخر أو الاشتراك اللغطي. وعليه فإن الأصل الأولي في استعمال اللفظ التركيبي لمصطلح «فلسفة الفقه» هو استعماله بشأن علم ومفهوم لا يكون عنواناً مشيراً، فيكون لـ «الفلسفة» معناها، ولـ «الفقه» معناه، وأن تكون المسائل التي تكون مجموع هذا العلم من سُنْخ المباحث التي تطبق عليها هذه العبارة المركبة، دون الحاجة إلى التصرف في هذه الكلمات.

٥. لا يخفى أنه لا ضرورة لفصل سُنْخ مسائل فلسفة الفقه عن سُنْخ مسائل الفلسفات المضافة، وإعطاء كل واحدٍ منها خصائص مختلفة عن خصائص الآخر، ما لم تكن هناك ضرورة لذلك. وما لم يكن هناك من دليل يبرر ذلك يجب أن نضع في فلسفة الفقه مسائل يتم بحث سُنْخها في سائر الفلسفات المضافة أيضاً. وعليه إذا كان سُنْخ مسائل الفلسفات المضافة من المسائل الوجودية (الفلسفية)، والتقريرية، دون تعهُّد في إثبات نظرية خاصة وجوب مراعاة هذه الخصائص في مسائل فلسفة الفقه أيضاً.

٦. إن الذي يثبته البحث في النصوص المتعلقة بالفلسفات المضافة، ويعده القدر المتيقن منها، ويتفق عليه الجميع، هو المباحث الوجودية بالنسبة إلى المضاف للفلسفة، ولذلك فإن الواقع الحاكم والغالب على الفلسفات المضافة هو الحكاية والتقرير. وإذا

عمد المقرر إلى التظير والحكم أحياناً فإنما يقوم في الواقع بالاستنتاج وأخذ اللوازم من تلك الحكاية وذلك التقرير، دون أن يكون قاصداً الخروج من حدود دائرة البحوث الفلسفية، على الرغم من أنه قد تكون هناك بعض الاستثناءات أيضاً.

مقرحان —

طبقاً لما تقدم أقترح ما يلي:

١. إن المسائل الضرورية في الاجتهاد، والتي هي من سُنن المسائل الأصولية للفقه، والتي لم يتم البحث عنها في أصول الفقه الراهن . سواء تم بحثها في الفقه المناسبة ما أو لم يتم بحثها فيه . يجب أن تلتحق بمسائل أصول الفقه. وكما قلنا يجب إضافة كتابين آخرين إلى كتاب أصول الفقه الراهن.
وبطبيعة الحال، طبقاً لهذا المقترن، نرجح أن يكون محور المسائل الأصولية وموضوعها هو «الأحكام والتعاليم الإلهية»^(٨٠).
٢. حصر مسائل فلسفة الفقه بالمسائل الناظرة إلى عموم الفقه (بمعنى مجموع التضاعيا المستبطة من قبل الفقيه) والاجتهاد، دون أن تدخل في مباحث أصول الفقه أو سائر العلوم التمهيدية للفقه والاجتهاد.

طبقاً لهذا المقترن يتکفل فيلسوف الفقه بمسائل من قبيل: تعريف الفقه والاجتهاد، ويتناول الحديث عن: المبادئ والمصادر والغايات والتاريخ ومناهج الاجتهاد، دون أن يكون سُنخ مباحثه من سُنن مباحث أصول الفقه. فعلى سبيل المثال: إن التقرير بشأن ماهية الاجتهاد، أو المستند الذي يعتمد عليه هذا الفقيه أو ذاك في الاجتهاد، ستكون من مباحث فلسفة الفقه، إلا أن الحكم في مورد حجية أو عدم حجية العنصر الكذائي الذي يتمتع بأهمية في الاجتهاد، مثل: خبر الواحد، فهو من مباحث أصول الفقه. ومن الممكن - بطبيعة الحال - أن يعمد المحقق في أصول الفقه عند البحث عن حجية خبر الواحد إلى التتبع والتحقيق في آراء وأقوال المتقدمين في هذا الشأن، وبذلك يكتسب نشاطه صبغة تقريرية، ولكنه حيث لا يؤدي ذلك بداع التقرير، وإنما بداع البحث والتحقيق لإثبات نظرية ما، يكون ما يقوم به في المجموع

نشاطاً أصولياً.

وطبقاً لهذا المقترح تكون مباحث فلسفة الفقه تقريرية ومعرفية، وبعيدة عن المواقف الخاصة. ومن الممكن لفيلسوف الفقه في حقل نشاطه . بطبعية الحال . أن يصدر الأحكام، أو يُشكل على أساليب ومناهج الاجتهاد، إلا أن سخ هذه الأحكام والإشكالات يبقى في حدود رفع التقرير عن لوازم «ما هو كائن» والأخذ به. فعلى سبيل المثال: إن فيلسوف الفقه لا يعمل على إثبات حجية أو عدم حجية خبر الواحد في الاستباط، ولكنه يُعرِّب عن رأيه في مورد اللازم من القول بحجية أو عدم حجية خبر الواحد. أو أنه يحكم بشأن أن التيار الفقهي الكذاي يقوم على حجية أو عدم حجية فهم العقل في استباط الأحكام الشرعية، ويُقيِّم الدليل على هذا الحكم، ولكنه يُحْجِم عن إثبات حجية فهم العقل في كشف الأحكام الشرعية، ويعيل هذه المهمة إلى أصول الفقه.

اتَّضح من خلال هذا الكلام أن سخ مباحث أصول الفقه يختلف عن سخ مباحث فلسفة الفقه. وإذا اتَّحدا . بحسب الظاهر . في بعض المسائل (كما في البحث حول آراء المتقدمين بشأن حجية أو عدم حجية خبر الواحد) فإن ذلك إنما يكون لغايتين وغرضين مختلفين تماماً.

إنَّ ميزة المقترح الثاني هي:

أ. إن عنوان «فلسفة الفقه» لن يكون عنواناً مثيراً؛ لكونه خلاف الأصل والقاعدة.

بـ. إن كلمة «الفلسفة» في هذا المصطلح التركيبي ستحتفظ بمعناها الأصلي، ولن تكون من المشترك اللغطي. أما الفقه فسوف يكون بمعنى مجموعة القضايا المستبطة والاجتهاد.

جـ. إن «فلسفة الفقه» تبحث في المسائل الكلية والعامَّة المرتبطة بـ «الفقه»، وبذلك تكون من هذه الناحية شبيهةً بسائر الفلسفات المضافة.

دـ. إن فيلسوف الفقه يسعى إلى معرفة ظواهر الفقه وتقريرها، وإذا بادر إلى إصدار حكمٍ، أو اتَّخذ موقفاً خاصاً، فإنما يكون ذلك منه بداعٍ ببيان وتفسير هذه

الظاهر، لا أنه يريد التظير بعيداً عن الالتفات إلى سخ المعرفة الوجودية لمباحث فلسفة الفقه.

خلاصة المقال وبيان الرأي المختار —

يتضح مختارنا بشأن الخيارات المذكورة في العنوان السادس من خلال ما تقدم. ويمكن لنا إجماله على النحو التالي:

١. إن «فلسفة الفقه» علم توصيفي وتحليلي وانتقادي ناظر إلى «الفقه».

٢. إن موضوع «فلسفة الفقه» هو الفقه (بمعنى علم الفقه ومجموع القضايا المستبطة) والاستباطة والمناهج الفقهية.

٣. إن مسائل فلسفة الفقه عبارة عن مباحث تحليلية وتقريرية عن موضوعاتها.

٤. يجب تنظيم مباحث فلسفة الفقه ضمن ثلاث مجموعات عامة، وهي:
أ. المسائل الناظرة إلى علم الفقه.

بـ. المسائل الناظرة إلى الاجتهاد.

جـ. المسائل الناظرة إلى الاجتهاد الفقهي.

٦/٥. إن الغرض والغاية من فلسفة الفقه عبارة عن إيضاح المباحث والمسائل الناظرة إلى عموم الفقه (بمعنى الأعمّ)، وفائتها معرفة جانب من المبادئ التصورية للفقه (معرفة المفهوم)، والتعرف بشكل عام على المصادر والمبادئ والغايات والجذور التاريخية لها والأساليب الفقهية.

٧. إن فلسفة الفقه تقع خارج الفقه، وفيه موضع العلوم الفلسفية (من سخ المعرفة الوجودية).

٨. إن أسلوب التحقيق في فلسفة الفقه التوصيفية، يقوم على التقرير والنقد.

٩. إن سخ مباحث فلسفة الفقه منفصل تماماً عن سخ مباحث أصول الفقه، ويبحثان عن غرضين مختلفين عن بعضهما.

١٠. إن فلسفة علم الفقه (بمعنى مجموع القضايا المستبطة من المصادر) تمثل جزءاً من فلسفة الفقه، وإن هذين العنوانين ليسا شيئاً واحداً.

المواضيع

- (١) انظر: مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢، (خريف عام ١٤٣٦هـ.ش)، من منشورات دفتر تبليغات إسلامي حوزه علميه قم؛ گفت وگوهای فلسفه فقه، من أبحاث المجلة نفسها، ومن قبل دار النشر ذاتها؛ مجلة قبسات الفصلية، العدد ٣٢، (صيف عام ١٤٣٣هـ.ش).
- (٢) سوف نعزّز هذا الاحتمال في العناوين القادمة.
- (٣) «الفقه» بوصفه علمًا أو عملية استبطاط.
- (٤) انظر: ناصر كاتوزيان، گفت وگوهای فلسفه فقه: ١٠٣؛ مهدی مهرizi، فقه پژوهی، المجلد الثاني: ١٥.
- (٥) انظر: ناصر كاتوزيان، گفت وگوهای فلسفه فقه: ١١٧.
- (٦) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، مجلة قبسات الفصلية، العدد ٢٢ - ٢٢، (صيف عام ١٤٣٣هـ.ش).
- (٧) انظر: علي عابدي الشاهروdi، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ٧٨، (خريف عام ١٤٣٦هـ.ش).
- (٨) يذهب القائل بهذا التعريف إلى اعتبار «فلسفة علم الفقه» هي ذات «فلسفة الفقه».
- (٩) انظر: محمد مجتهد شبيستري، گفت وگوهای فلسفه فقه: ٦٠.
- (١٠) انظر: صادق لارياني، گفت وگوهای فلسفه فقه: ١٧١ - ١٧٢.
- (١١) سيأتي بيان الإشكال في ذلك لاحقاً.
- (١٢) سيأتي توضيح هذين الرأيين، والنظرية التي تذهب إليها، في هذا المقال.
- (١٣) انظر: صادق لارياني، گفت وگوهای فلسفه فقه: ١٧١.
- (١٤) انظر: المصدر السابق: ١٧٤.
- (١٥) إشارة إلى الاختلاف القائم بين الأصوليين في تعين موضوع علم الأصول. انظر: محمد كاظم (الآخوند) الخراساني، كتابة الأصول ١: ٦؛ محمد رضا المظفر، أصول الفقه ٢: ٩ - ١١.
- (١٦) انظر: السيد علي القرزويني، شروح متقدمة على القوانين المحكمة: ٩.
- (١٧) الشيخ محمد حسين الإصفهاني، نهاية الدراء ١: ٤٢.
- (١٨) انظر: محمد كاظم (الآخوند) الخراساني، كتابة الأصول ٩: ٩.
- (١٩) انظر: صادق لارياني، گفت وگوهای فلسفه فقه: ١٧٥ - ١٧٧.
- (٢٠) انظر: جابر توحیدي أقدم وعبد الرحيم سليماني، المصدر السابق: ٨؛ صادق لارياني، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ٦٦، (خريف عام ١٤٣٦هـ.ش).
- (٢١) حيث إن الأسلوب الأول يستعمل في العلوم المتعينة لم يرد ذكر له في هذه المقارنة.
- (٢٢) انظر: صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربع في الحكمة المتعالية ١: ٢٠؛ محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٤؛ مرتضى مطهري، شرح مبسوط منظمه (مصدر فارسي) ١: ١٠ - ١١.
- (٢٣) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، مجلة قبسات الفصلية، العدد ٣٢: ٢٢؛ ناصر كاتوزيان، گفت وگوهای فلسفه فقه: ١٢٤؛ علي عابدي الشاهروdi، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ١٥٩؛ صادق لارياني، گفت وگوهای فلسفه فقه: ١٧٢.
- (٢٤) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، مجلة قبسات الفصلية، العدد ٣٢: ٢٢.

- (٢٥) المصدر السابق؛ وكذلك انظر: ناصر كاتوزيان، *كفت وگوهای فلسفه فقه*: ١٢٤.
- (٢٦) محمد مجتهد شبستری، *كفت وگوهای فلسفه فقه*: ٥٦.
- (٢٧) مهدی مهرizi، *فقه پژوهی، المجلد الثاني*: ١٤.
- (٢٨) محمد مجتهد شبستری، *كفت وگوهای فلسفه فقه*: ٦٧.
- (٢٩) انظر: إسماعيل بن حماد الجوهري، *الصحاح*: ٦: ٢٢٤٣؛ أحمد بن محمد الفيومي، *المصباح المنير*: ٤٧٩؛ أحمد بن فارس، *معجم مقاييس اللغة*: ٤: ٤٤٢؛ ابن منظور الأفريقي، *لسان العرب*: ١٣: ٥٥٢.
- (٣٠) انظر: الخليل بن أحمد الفراهيدي، *كتاب العين*: ٦٣٤. ربما أراد الخليل من التفسير الدين هذه الكلمة. وعليه فإن ذلك لا ينافي تفسيرها بمطلق الفهم والعلم.
- (٣١) انظر: أبو هلال العسكري، *الفرقون اللغوية*: ٦٩؛ حسن المصطفوي، *التحقيق في كلمات القرآن الكريم*: ١٢٤؛ الراغب الإصفهاني، *معجم مفردات ألفاظ القرآن*: ٣٩٨.
- (٣٢) انظر: أبو هلال العسكري، *الفرقون اللغوية*: ٦٩.
- (٣٣) انظر على سبيل المثال: النساء: ٧٨؛ الأنعام: ٦٥؛ الأعراف: ١٧٩، وغيرها.
- (٣٤) إن «الشريعة» في هذا الاستعمال ترافق «دين الإسلام» الشامل لأصول العقائد والتعاليم الاعتبارية والقيم الأخلاقية.
- (٣٥) انظر: ابن منظور، *لسان العرب*: ١٣: ٥٥٢؛ الجوهري، *الصحاح*: ٦: ٢٢٤٣.
- (٣٦) أحمد بن فارس بن ذكرياء، *معجم مقاييس اللغة*: ٧٩٤.
- (٣٧) انظر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، *الموسوعة الفقهية*: ١: ١٤. وبطبيعة الحال يمكن القول: إن هذا التعريم إنما يكون مقبولاً إذا كان «الفقه» يعني مطلق العلم والإدراك، وليس الإدراك المقترون بالتأمل والتفكير؛ إذ لا ضرورة للتأمل بالنسبة إلى علم المقلد.
- (٣٨) الأعمّ من الاعتبارات التكليفية والوضعية الواقعية التي يتم وضعها دون الالتفات إلى علم المكلَّف أو جهله، والظاهر الذي يتم وضعه بالالتفات إلى جهل المكلَّف بالواقع، من هنا فإن الفقه المنضبطة والقsti هي الذي يكون في نهاية الأمر، وبنحو من الأنجاء، كائفاً دائمًا عن الشريعة الإلهية.
- (٣٩) انظر: جابر توحيدی أقدم وعبد الرحيم سليماني، *المصدر السابق*: ٦.
- (٤٠) انظر: صادق لاريجانی، *كفت وگوهای فلسفه فقه*: ١٧٥ - ١٧٦.
- (٤١) إن «الأحكام الإلهية» في هذا الاستعمال تشمل الأحكام الحكومية والقضائية أيضًا؛ لأن هذه الأحكام تعود في نهاية المطاف إلى التشريع الإلهي.
- (٤٢) من الملفت أن نعلم أن «الفقه» رغم عدم تفسيره في «فلسفة الفقه» باتوجه الثالث، إلا أن أغلب الذين بحثوا في «فلسفة الفقه»، والذين عثروا على كلماتهم، يذهبون إلى هذا التفسير في طيات شروحهم لفلسفة الفقه. (انظر على سبيل المثال: *كفت وگوهای فلسفه فقه* (مصدر فارسي): ٧٤، ١٦٣؛ *قبسات* (مصدر فارسي)، العدد ١٢: ٢٣، (صيف عام ١٢٨٢هـ).
- (٤٣) بمعنى الاختلاف في: أ. تفسير «الفلسفة المضادة»؛ ب. وجود التقييد والافتراض المسبق في فلسفة الفقه؛ ج. التوصية والتنظير في فلسفة الفقه.
- (٤٤) إن ما كان يقوم به *الأئمة* في بيان المسائل الشرعية، يوصفه شرعاً أو تفسيراً للقرآن النبوية أو الاجتهاد والاستنباط من الأصول والقواعد العامة (الاجتهاد القطعي الذي لا يقبل الخطأ)،

- من البحوث التي يجب التعرض لها بشكلٍ جامع ودقيق.
- (٤٥) لقد تناولت بحث هذه المسائل في أربعةٍ من كتبِي، تحت عنوان: «فقه وعقل»؛ و«فقه وعرف»، و«فقه ومصلحة»، و«روشناسي اجتهاد». ولا بدّ من التنويه إلى أن الكتابين الأولين مطبوعان، والكتاب الثالث قيد الفراغ منه، أما الكتاب الرابع فلا يزال في مراحله التمهيدية، على أمل أن يعينني الباري تعالى على طباعته ونشر الكتابين الآخرين.
- (٤٦) انظر: صادق لاريجاني، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ٦٦، (خريف عام ١٣٧٦هـ.ش)؛ وانظر أيضاً: ناصر كاتوزيان، گفت وگوهای فلسفه فقه: ١٢٨.
- (٤٧) نعني بهكلة فلسفة الفقه تنظيم وتنسيق مسائلها على أساس الارتباط الطولي بين المسائل، والنظم المنطقي الذي يحكم ترتيبها.
- (٤٨) انظر: مصطفى ملكيان، گفت وگوهای فلسفه فقه: ١٤ - ١٥.
- (٤٩) انظر: مهدي مهرizi، المصدر السابق: ١٨.
- (٥٠) إن «الرؤوس الشامية» مصطلح يستعمل غالباً في نصوص المنطق، ويطلق على: الغرض والفائدة، ووجه تسمية العلم بشكلٍ خاصٍ، ومؤلف العلم ومؤسسه، وتعيين سند العلم (عقلي أو نصلي أو تجريبي وما إلى ذلك)، ومرتبة العلم، وتقسيم مباحثه ومسائله، ومنهجه. (انظر: سعد الدين التفتازاني، تهذيب المنطق، المطبوع ضمن نص الحاشية على تهذيب المنطق: ١٥٦ - ١٦١).
- (٥١) انظر: مصطفى ملكيان، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ٣٥ - ٣٦، (خريف عام ١٣٧٦هـ.ش).
- (٥٢) انظر: صادق لاريجاني، گفت وگوهای فلسفه فقه: ٢٠٨ - ٢١٠.
- (٥٣) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، المصدر السابق: ٢٢.
- (٥٤) انظر: السيد مصطفى محقق داماد، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ٦ - ٦٩، (خريف عام ١٣٧٦هـ.ش).
- (٥٥) إن أحد قيد «المتأصل وغير الآلي» يأتي في إطار أن العلوم الآلية والمشيرة - التي يتم تأسيسها للبحث في عدد مسائلها ومباحثها المستورة والموجورة والضرورية والمتناسبة فيما بينها - يحكمها عكس ما جاء في النص، بمعنى أن هذا النوع من العلوم تتبلور مسائلها أول الأمر، ثم تظهر ماهيتها وموضوعها والغاية منها في مرحلة لاحقة.
- (٥٦) إن لكلّ عارض بالقياس إلى معروضه تقسيمات، من قبيل: تقسيم العارض إلى: الخاص؛ والعام؛ والمساوي، أو اللازم؛ والمفارق، أو لازم الماهية؛ ولازم الوجود الخارجي، أو الوجود الذهني؛ والعارض الذاتي؛ وغير الذاتي. إن المراد من العارض الذاتي هو العارض الذي يعرض على المعروض من دون واسطة، أو بواسطة أمر داخلي، أو خارجي ومساوي للمعروض. وقد تم طرح هذا البحث بشكلٍ واسع - مع اختلاف يسير بطبيعة الحال - في نصوص المنطق وأصول الفقه، فانظر: الملا محمد كاظم الخراساني، كتابة الأصول ١: ٢؛ مرتضى الفيروزآبادي، عناية الأصول ١: ٣ - ٥.
- (٥٧) «الفرض» هو ذات «العلة الفائية»، والتي يتم التعبير عنها أحياناً بـ«الداعف»، والتي تكون علة لتحقق ظاهرة من الظواهر. أما «الفائدة» فهي الأثر المترتب على الظاهرة، رغم أنه من الممكن أن تكون من علل تحقق تلك الظاهرة.
- (٥٨) إن هذا القائل يرى «فلسفة الفقه» و«فلسفة علم الفقه» شيئاً واحداً.

- (٥٩) انظر: محمد مجتهد شبستری، المصدر السابق: ٥٧ - ٦٠، مع شيءٍ من التلخيص.
- (٦٠) انظر: مصطفی ملکیان، گفت و گوهای فلسفه فقه: ٩٨ - ٩٩.
- (٦١) انظر: جابر توحیدی أقدم عبد الرحيم سليماني، المصدر السابق: ١٨.
- (٦٢) انظر: عبد الحسين خسرو پناه، المصدر السابق: ٢٢.
- (٦٣) انظر: محمد مجتهد شبستری، المصدر السابق: ٦٧.
- (٦٤) الأعمّ من تفسير الفقه بكونه مجموعة من القضايا المستبطة أو عمليات الاستباطة.
- (٦٥) انظر: محمد مجتهد شبستری، المصدر السابق: ٩٥.
- (٦٦) انظر: المصدر السابق: ٦٧.
- (٦٧) انظر: مصطفی ملکیان، گفت و گوهای فلسفه فقه: ١٦.
- (٦٨) انظر: علی عابدی شاهروdi، گفت و گوهای فلسفه فقه: ١٦٥ - ١٦٦.
- (٦٩) انظر: صادق لاریجانی، گفت و گوهای فلسفه فقه: ٢١٥.
- (٧٠) انظر: صادق لاریجانی، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ٥: ١٠٠، (صيف عام ١٣٧٤ هـ.ش); وانظر أيضاً: صادق لاریجانی، گفت و گوهای فلسفه فقه: ٢٠٧، ٢٠٦.
- (٧١) انظر: محمد بن الحسن الفاسی، الفکر السامی في تاريخ الفقه الإسلامي ٢: ٤٧٢، نقلاً عن: مهدي مهرizi، المصدر السابق: ١٤.
- (٧٢) انظر: ناصر کاتوزیان، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ٥٢٦، (خريف عام: ١٣٧٦ هـ.ش).
- (٧٣) انظر: مهدي مهرizi، المصدر السابق: ١٣.
- (٧٤) انظر: جابر توحیدی أقدم عبد الرحيم سليماني، المصدر السابق: ١٧.
- (٧٥) انظر على سبيل المثال: ناصر کاتوزیان، مجلة نقد ونظر الفصلية، العدد ١٢: ٥٢٦، (خريف عام: ١٣٧٦ هـ.ش).
- (٧٦) إن البحث التفصيلي في مورد الأصول العملية من مختصات أصول الفقه عند الإمامية.
- (٧٧) إن لاختيار أيٍ واحدٍ من هذه الخيارات يترك تأثيراً كبيراً على الجمع بين الأدلة المختلفة في ظاهرها.
- (٧٨) وقد تحدّث عن هذه الظاهرة بالتفصيل في مقال تحت عنوان «فقه ومصلحة».
- (٧٩) صادق لاریجانی، گفت و گوهای فلسفه فقه: ١٨١.
- (٨٠) طبقاً لهذا المقترن فإن الكثير من المسائل المبعثرة، والتي لا تجد لها موطنًا في أصول الفقه، ستتجد مكانها الواقعي. توضيح ذلك:
١. المجموعات والأحكام تمثل جميع الاعتبارات والمطالب والإرادة الإلهية، دون واسطة أو بواسطة المنظومة التي تحدّدها الإرادة الإلهية (الأحكام الواقعية).
 ٢. إن مباحث الفرع رقم (١) تتحدد عن عوارض المقررات (من دون واسطة).
 ٣. إن المباحث المطروحة في الفرع رقم (٢)، تتحدد عن «الحجج» والمدرارك والمستندات (فعلاً أو شأنها)، والمباحث التي تحوم حول هذه المستندات.
 ٤. إن الفرع رقم (٤) يتحدّث عن الوظيفة في عصر فقدان سند اكتشاف الشريعة (الأحكام الواقعية)، أي الأحكام الظاهرة.
 ٥. لا بدّ من وجود مربعات خالية ترصد للمباحث الاحتمالية.

ماهية فلسفة الفقه

الشيخ جابر توحيدی أقدم^(*)

الشيخ عبد الرحيم سليماني بهبهاني^(**)

ترجمة: وسیم حیدر

تهیید —

١. إن السؤال عن ماهية «فلسفة الفقه» ليس سؤالاً عن علم مدون وقائم ومستقلّ عن سائر العلوم الأخرى. وبعبارة أخرى: إن ماهية هذا السؤال من سُنْخ «ما الشارحة»، وليس من سُنْخ «ما الحقيقة». فكما ورد في علم المنطق: إن السؤال يكون تارةً عن ماهية الشيء قبل السؤال عن وجود ذلك الشيء (الهليّة البسيطة) والعلم بوجوده، وتارةً أخرى يكون بعد العلم بوجوده. وفي الحالة الأولى يُسمى السؤال بـ«ما الشارحة»، وفي الحالة الثانية بـ«ما الحقيقة». وهنا إذا تحدّثنا عن «ماهية فلسفة الفقه» أو حتى أن يمكن له أن يوجد، وإذا كان الكلام بشأن «ماهية فلسفة الفقه» لا يعني ذلك أن مثل هذا العلم من وجوده بالضرورة، بل إن هذا في حد ذاته سؤال آخر يمكن طرحه بعد السؤال الأول، ويكون بشكلٍ من الأشكال متّماماً له.

٢. إن «فلسفة الفقه» لفظٌ مركبٌ من كلمتين، وهما: «الفلسفة»؛ وـ«الفقه».

ومن هاتين الكلمتين تعتبر كلمة «الفقه» كلمة ذات معنى اصطلاحي واضح لا لبس فيه. وأما كلمة «الفلسفة» فقد تم تفصيلها طوال تاريخها المترامي في القدم على مقاس الكثير من المعاني والمصطلحات المتعددة (ومختلفة أحياناً)^(١). ولكنها لسوء الحظ

(*) باحث متخصص في الفلسفة المعاصرة، وخاصة الفلسفة المضافة.

(**) باحث متخصص في الفقه والأصول، وعضو الهيئة العلمية في معهد الثقافة والفكر الإسلامي في إيران.

ليست مثل الألفاظ المنقوله التي ينطوي مفهومها المتأخر على معناها المتقدم المهجور، بل بمثابة الأم الرؤوم التي تحضن الكثير من الأبناء، الأمر الذي يوفر أرضية خصبة لسوء الفهم والانحراف عن المعنى والمغالطة. وإن الطريق إلى الخلاص من هذه المهلكات يكمن في تعين المعنى الاصطلاحى المراد للمستعمل (في كل مورد من موارد استعمال هذه الكلمة)، وتجنب الخلط بين هذه المعاني والمفاهيم.

٣. بغض النظر عن المعاني اللغوية لكلمة «الفلسفة»، وتلك المجموعة من المعاني الاصطلاحية المهجورة، يمكن لنا أن نذكر استعمالين رئيسين لهذه الكلمة، وهما:

أ. استعمالها بشكلٍ مفرد وغير مضاد.

ب. استعمالها بشكلٍ مركبٍ ومضاف.

إن المعنى الشائع والسائد الذي نفهمه في ما يتعلق بالاستعمال الأول لهذه الكلمة في عصرنا الراهن عبارة عن: «العلم الذي يبحث في حقيقة الوجود»، وأما الفلسفة في شكلها التركيبي والإضافي (الاستعمال الثاني) فتشتمل على معايير متعددة، من قبيل:

أ. المذاهب الفلسفية المعينة، مثل: فلسفة إفلاطون، وفلسفة كانت، وهكذا.

ب - مجموع المدارس الفلسفية في ثقافة أو شعب، مثل: الفلسفة الإغريقية، والفلسفة الإسلامية، وما إلى ذلك^(٢).

ج - إن الفلسفة عبارة عن: سلسلة من المعارف والمعلومات البشرية التي لا يمكن إثباتها بالتجربة الحسية. في هذا المصطلح لا يعتبر «التوحيد» علمًا، بل فلسفة. وإن استعماله على صيغة «فلسفة التوحيد» صحيح، وليس «علم التوحيد»، وإن ذكر المضاف إليه «التوحيد» للفلسفة «المضاف» إنما يأتي للتعبير عن نوع المطالب التي يتم تناولها، والإشارة إلى موضوعها.

د . الأمور الاعتبارية والمعيارية: في هذا التعبير لا يصح استعمال «علم الأخلاق»، و«علم السياسة»، بل لا بد من استعمال «فلسفة الأخلاق»، و«فلسفة السياسة». إن هذا الاستعمال شائع بين أولئك الذين يرون هذه العلوم تابعةً لرغبات وأمزجة الناس، ولا يرون لها مكانة ومنزلة واقعية^(٣).

هـ . إن التحقيق النبدي للمبادئ والأصول في كل علم يضاف إلى الفلسفة، من قبيل: «فلسفة العلوم»، يعني التحقيق النبدي في أصول المبادئ العامة للعلوم التي هي عبارة عن بحث معرفي، وفي «فلسفة التاريخ» يعني التحقيق في القوانين العامة المؤثرة في الأحداث والواقع التاريخية^(٤). وإن «فلسفة الأخلاق» عبارة عن التحقيق في المبادئ التصديقية لعلم الأخلاق. تحدث في علم الأخلاق عن التعريف بالفعل الحسن والفعل القبيح، ولكننا قبل ذلك نكون قد فرغنا عن الأصل الموضوعي القائل بوجود أفعال حسنة وأخرى سيئة، وأن هناك ملاكات لتقسيم الأفعال إلى: خير؛ وشر، أو إلى: حسن؛ وقبيح. وفي فلسفة الأخلاق يتم البحث بشأن هذه «الأصول الموضوعة»، وكيف تكون هناك أفعال حسنة وقبيحة؟ وما هو الملاك لتقسيم الأعمال إلى حسنة وقبيحة؟ ومن أين ينشأ الحسن والقبح؟^(٥).

وـ . كما يتم بيان الأسس والمباني، أو ما يُصطلح عليه بـ «المبادئ»، في علم آخر، وموارد أخرى أحياناً، من قبيل: الجذور التاريخية، والواضع والمؤسس لذلك العلم، وأهداف وأساليب التحقيق، ومسار تطور ذلك العلم أيضاً^(٦). وهو من قبيل: المسائل الثمانية، التي كان المتقدمون يبحثونها في مقدمة العلوم تحت عنوان «الرؤوس الثمانية»، وهي عبارة عن: الغرض والغاية من تدوين أو تحصيل العلم، وفائدة (المعتد بها)، والسمة (عنوان الكتاب، وتعريف العلم بالرسم أو بالخاصة)، ومؤلف الكتاب أو مدون العلم، وماهية العلم (وأنه من أي سند من العلوم العقلية أو النقلية؟)، ومرتبة العلم، وتقسيماته (بيان أجزاء وأبواب العلم)، وأنحاء التعليمية (ال التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان). وبطبيعة الحال فإن ذكر هذه الأمور الثمانية ليس من باب الحصر العقلي، وإنما يتم الخوض في هذه الأمور في تحصيل العلم لما تشتمل عليه من الفائدة والتأثير^(٧).

٤. ما هو المراد من «الفلسفة» من المعاني المتقدمة في العبارة المركبة «فلسفة الفقه»؟ وحيث إن فهمنا لـ «فلسفة الفقه» أنه علم مستقل إلى جوار علم الفقه وغيره من العلوم يبدو أنه بالإمكان من خلال أدنى تأمل استبعاد المعاني الأربع الأولى، واحتمال أحد المعنيين الآخرين، إلا أن تعين أحد هذين المعنيين، والعثور على جواب قطعي لهذا

السؤال، لا يبدو بسيطاً.

توضيح الأمر: إننا في مقام بيان ماهية العلم نواجه أحياناً علمًا تجاوز مراحل تكوينه، وله موضوعٌ ومسائلٌ واضحةٌ ومتمايزَة، وأحياناً يكون الحديث عن علمٍ في طور التكوين، ويفتقر إلى هويةٍ خارجيةٍ متميزة، ومسائلٌ ومباحثٌ معينة. وفي الحال الأولى لا يكون تعين ماهيةٍ مثل هذا العلم على شيءٍ من التعقييد، ويمكن بيانه في الحد الأدنى من خلال الطريقين التاليين:

١. من طريق الاستقراء وتجميع مسائلٍ ومباحث ذلك العلم، والوصول (في ضوء ذلك) إلى تعريف يستوعب هذه المسائل بقدر الإمكان، ويحول دون دخول المسائل الأخرى.
٢. من طريق كشف موضوعٍ وغرض ذلك العلم، وتقديم تعريف يضمن ذلك الغرض، وإنْ كان أعمّ من المسائل التي تخوض فيها مجموعةٌ من المباحث الجارية في ذلك العلم.

ما الذي يجب فعله عند تحديد ماهية علمٍ لا يزال يطوي مرحلته «المفهومية» قبل أن يُبصر النور في عالم المصدق؟ من الواضح أن ماهيةٍ مثل هذا العلم تابعةٌ للموضوع والغرض الذي رُسم له. وبطبيعة الحال إنه على أساس هذا الموضوع والغاية يمكن تحديد حقل مسائل العلم أيضاً، إلا أن الذي يستحق الاهتمام في حقل «فلسفة الفقه»، والذي يزيد في صعوبة تحديد ماهيته، هو أننا قد اخترنا منذ البداية اسمًا لعلم لم يولد بعد، ثم نسعى إلى بيان ماهية ذلك العلم الذي يحمل تلك التسمية. فهل هذا الاسم مجرد علامة وعنوانٍ مشيرٍ لا يشتمل على أيٍّ مضمون؟ أم أن تحديد الاسم لعلمٍ ما يحمل في أحشائه نوعاً من تحديد ذلك العلم؟ إن الاحتمال الثاني هو الأقرب للواقع.

توضيح ذلك: إن جذور هذا البحث والعمل على تأسيس علمٍ جديد تحت عنوان «فلسفة الفقه» إنما نشأ عندما شهدت المرحلة المعاصرة بدايةً بلورة تدريجية لعلوم من الدرجة الثانية من نوع الفلسفات المضافة، من قبيل: «فلسفة الدين»، و«فلسفة التاريخ»، و«فلسفة السياسة»، و«فلسفة الأخلاق»، وما إلى ذلك من الفلسفات الأخرى، وقد تكفل كلّ واحدٍ من هذه العلوم ببيان مباحث قيمة ونافعة. إنَّ تطورَ وجودائية

هذا النوع من العلوم هو الذي دعا بعض المفكّرين إلى التساؤل عن مدى إمكانية التأسيس لعلم مشابه لهذه العلوم المذكورة بشأن الفقه، تحت عنوان «فلسفة الفقه»؟ وإذا أمكن ذلك فما هي حدود المساحة المفهومية ودائرة شمول هذا العلم؟

من خلال هذا التوضيح يمكن الإضاءة على دائرة هذا العلم المقترن إلى حد كبير. يرى المقترحون لإقامة مثل هذا العلم أن «فلسفة الفقه» تسعى إلى بيان ذلك السياق من المسائل التي تبحث عنها سائر الفلسفات المضافة المشابهة الأخرى (من قبيل: فلسفة الدين، وفلسفة التاريخ، وما إلى ذلك)، ويمكن بيان ماهية «فلسفة الفقه» من خلال الرجوع إلى هذه العلوم، ومعرفة أغراض وموضوعات ومسائل هذه العلوم.

٥. من خلال الرجوع إلى هذه العلوم (الفلسفات المضافة) ودراسة مسائلها ومباحثتها ندرك أن هذه العلوم تهتم بمجموعتين من المسائل ذات الصلة بالمضاف إليها (العلوم الناظرة إليها)، وهما:

١. تحليل مبادئ تلك العلوم.

٢. بيان مسائل من قبيل: المبادئ التصورية، والموضع، والغاية، والمساحة، وتاريخ ذلك العلم، ومسار تطوره، وما إلى ذلك من المسائل التي عالج المتقدمون من العلماء القسم الأكبر منها تحت عنوان (الرؤوس الثمانية).

وهناك من العلماء والمفكّرين منْ جعل كلّ واحدة من هاتين المجموعتين - من المسائل المتقدّمة - موضوعاً لعلمٍ مستقلٍ. ففي ما يتعلّق بعلم الأخلاق - على سبيل المثال - جعلوا البحث عن المبادئ التصديقية لعلم الأخلاق موضوعاً لعلم باسم «فلسفة الأخلاق»، أو «ما فوق الأخلاق»، وجعلوا البحث عن الرؤوس الثمانية ونظرائها مرتبطاً بعلم آخر باسم «فلسفة علم الأخلاق»^(٨). إلا أن الكثير من العلماء والمفكّرين الآخرين لم يرُوا ضرورة هذا الفصل والعمل على تكثير العلوم، وجعلوا كلا النوعين والقسمين من المسائل تحت علمٍ واحد (في ما يتعلّق بحقل الأخلاق - على سبيل المثال - باسم «فلسفة الأخلاق»).

ومن الواضح أن اختلاف هذين الرأيين يؤثّر في دائرة المباحث، وماهية وتعريف هذه العلوم أيضاً، وإنّ مصير «فلسفة الفقه» رهنٌ بالبني والرأي الذي يتّخذ في هذا

الشأن.

٦ـ كما تقدّم في الفقرة الرابعة فإن التعرّف على مسائل ومباحث العلم يلعب دوراً محورياً في إمكان صياغة تعريفٍ كامل له. كما يمكن لهذه المعرفة في مقام الحكم بشأن التعريف المقدّمة أن تساعده إلى حدٍ كبير في معرفة جامعية ومانعية أو عدم جامعية ومانعية تلك التعريفات. وعليه من المناسب - قبل الدخول في نقل التعريف المقدّمة من قبل المفكّرين في حقل فلسفة الفقه، والحكم بشأنها، ونقدّها ودراستها - أن تقدّم رؤوس المسائل الهامة في فلسفة الفقه (على أساس المعرفة التي حصلنا عليها في الفقرة الخامسة من هذا العلم، وطبقاً للمبني الثاني من المبنيين والمنهجين المذكورين في تلك الفقرة).

وهذه المسائل عبارةً عن:

- تعريف الفقه.
- تاريخ تطور الفقه.
- بنية الفقه وهيكلاته وتقسيماته.
- موقع الفقه.
- ارتباط الفقه بالعلوم الأخرى.
- منهج الفقه.
- غاية الفقه وأهدافه.
- مساحة الفقه.
- ماهية الأحكام الفقهية.
- مراحل الحكم الفقهي.
- أنواع الحكم.
- الأحكام الثابتة والمتغيرة.
- ارتباط المصالح والمفاسد بالأحكام.
- مصادر تشريع الفقه.
- حجّية مصادر التشريع.

- أساليب تفسير النصوص.
- ميثولوجيا وعلم منهج التحقيق في الأسانيد.
- أنواع الاستدلالات الفقهية.
- تعريف الاجتهاد.
- العوامل المؤثرة في الاجتهاد.
- تاريخ تطور الاجتهاد.
- دور المصالح الاجتماعية في الاستبطاطات الفقهية.
- دور الزمان وتأثيره في الاستبطاط.

٧. مناقشة تعاريف «فلسفة الفقه» —

في ما يتعلق بـ«التعريف» هناك إجماع من قبل المحققين على أن تعريف الأشياء بحدودها، وبيان ذاتياتها، غير ميسور للبشر، وأن ما يُذكر تحت عنوان الحدّ التام والجنس والفصل إنْ هو إلا ذكر للخواص والأثار ولوازم الأشياء (التعريف بالرسم). من هنا يذهب البعض في مقام التعريف إلى الاعتقاد بعدم جدواية الدخول في مناقشة التعاريف، ونقضها وإبرامها، إلا أنه وفي الوقت نفسه هناك إجماع من قبلهم أيضاً على وجوب العمل في مقام «التعريف» بحيث يتم التعريف بالشيء على أفضل وأوضح الوجوه بقدر الإمكان، وأن يتم تمييزه من سائر الأشياء الأخرى، ويكون مستوعباً لجميع مصاديقه. من هنا ندخل في بيان ومناقشة التعاريف المطروحة في حقل «فلسفة الفقه» على النحو التالي:

التعريف الأول —

إن «فلسفة الفقه» عبارة عن المسائل العقلية ما قبل الفقهية. والمراد بالمسائل العقلية ما قبل الفقهية هي المسائل العقلية التي يجب تنظيمها وتنقيحها بالبراهين العقلية قبل الدخول في الفقه، ولا تعد من مسائل الفقه أبداً. إن المسائل ما قبل الفقهية ترتبط بعلم الكلام، وإن الكثير من تلك المسائل ممتزجة بمسائل علم الكلام^(٨).

مناقشة التعريف الأول —

يمكن لنا بشأن هذا التعريف أن نذكر الأمور التالية:

- ١- إن هذا التعريف ينطبق على المنهج والأسلوب الأول (من الأسلوبين المذكورين في الفقرة الخامسة)، حيث يتم الفصل والتفركيك بين «فلسفة الفقه» و«فلسفة علم الفقه».
- ٢- إذا كان المراد من «المسائل العقلية ما قبل الفقهية» ذات المبادئ التصديقية لعلم الفقه لن يكون هناك وجه لحصر مسائل هذا العلم بخصوص علم الكلام، بل إن الجزء الأكبر من هذه المسائل ترتبط ومتزوج بأصول الفقه، وجاء منها بعلم الكلام، وعدد منها - رغم قلّته - ممتزج بعلم الرجال ومشترك معها. وأما إذا كان المراد من «المسائل العقلية المتقدمة» مجرد ذلك القسم من المبادئ التصديقية لعلم الفقه، المرتبط والمتر济ع بعلم الكلام، فلا يكون هناك وجه لتخصيص هذه المجموعة من المسائل.
- ٣- إن التعبير بـ«المباحث العقلية ما قبل الفقهية» قد حل في الواقع محل «المبادئ التصديقية للفقه»، سواءً بشكل مطلق يشمل جميع المبادئ التصديقية أم بشكل مقيد، في حين يبدو التعريف الثاني أجل وأوضح، وليس هناك وجه لاستبداله بالتعبير الأول.

التعريف الثاني —

إن فلسفة الفقه عبارة عن مجموع القضايا التي تتحدد عن المبادئ التصورية والتصديقية، والغاية، والتقييمات الفقهية، وتلك التي لا تكون من المسائل الفقهية والأصولية والكلامية والروائية والأخلاقية^(١٠).

مناقشة التعريف الثاني —

- ١- يقوم هذا التعريف على أساس الفرضية القائلة: إن «فلسفة الفقه» تمتاز في حدود مسائلها ومباحثها من العلوم الأخرى بشكل كامل، والتي تكررت داخل مسائل

نصوص معاصرة. السنن . ١١ و ٤١ . العددان . ٤ و ٦ . ذريوف وشناه . ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ

هذا العلم وامتزاجها بالعلوم الأخرى. وفي معرض مواصلتنا لهذا الكلام (الفقرة الثامنة) سوف نتحدث عن هذا الأمر بالتفصيل.

٢. إن هذا التعريف يشتمل على قسمين: إيجابي؛ سلبي، بمعنى أن القسم الأول يهدف إلى بيان جامعية التعريف، وأما القسم الثاني فيهدف إلى بيان مانعية التعريف (وبذلك يكون التعريف جاماً ومانعاً)، إلا أن هذا التعريف . للأسف الشديد . لم يكن موفقاً في هذه الغاية. فعلى سبيل المثال: إن جزءاً من المبادئ التصديقية الذي تم اعتباره في القسم الإيجابي من التعريف من مباحث فلسفة الفقه هو بالإضافة إلى فلسفة الفقه يقع بنفسه مورداً للبحث في أصول الفقه، والجزء الآخر يبحث في علم الكلام، وأما القسم السلبي من التعريف فلا يقدم ملاكاً أو معياراً لبيان الأمور والموارد التي يجب أن تبقى في دائرة فلسفة الفقه، وما هو الملوك والمغار في بقائهما ضمن هذه الدائرة؟ وما هي الموارد التي يجب أن تخرج من دائرة فلسفة الفقه؟ وما هو الملوك في إخراجها؟

التعريف الثالث—

إن فلسفة الفقه عبارةٌ عن المسائل التي تتعرّض لمجموع المباحث الفقهية بشكلٍ كامل، وتجيب عن تلك الأسئلة الجوهرية التي تواجه الفقه برمته. وهي المسائل التي تبحث في مسار عمل الفقيه في حقولين: **الأول**: مجموع الفقه؛ **والثاني**: ما يمارسه الفقيه في حقل اختصاصه الفقهي. ثم قال مقترح التعريف بعد ذلك: من هنا يذهب بنا التصور إلى أن العلم الأول وعلم الرجال يأتي في الواقع بعد فلسفة الفقه. إن الذي تتکفل فلسفة الفقه بترسيخه وبيانه، وتمهد له، هو الأصول والرجال، وتضع تحت تصرف الفقيه آلية تطبيق ذلك في حقل الفقه^(١١).

مناقشة التعريف الثالث—

١. يقوم هذا التعريف (مثل التعريف الثاني) على الفرضية القائلة بفصل حقل فلسفة الفقه عن العلوم الأخرى، وسيأتي البحث في ذلك.

٢. لم يُذكر في أصل التعريف الملاك الذي يحول دون تداخل مسائل علوم من قبيل: علم الكلام، وعلم أصول الفقه، وعلم الرجال، في فلسفة الفقه، وإن الذي يُذكر بعد ذلك . على شكل نتيجة للتعريف المذكور . لا يُقلل شيئاً من الإبهام المحيط بالملالك المشار إليه . لماذا وكيف يقع علم أصول الفقه والرجال بعد فلسفة الفقه؟ ألا تلعب هذه العلوم أي دور في تثبيت وبيان بعض المباحث المشار إليها في التعريف؟ ولا يكون لها من تأثير إلا في وضع آلية تطبيقه في يد الفقيه؟ هذا ما لا نجد له توضيحاً شافياً في هذا التعريف.

التعريف الرابع —

إن فلسفة الفقه علمٌ يبحث في مسائل الفقه والاجتهاد الفقهي، ويسعى إلى حلّ نوعين من المسائل، وهما:

أ. المسائل المتعلقة بمجموع الفقه بوصفه علماً، والمسائل التي يواجهها، من قبيل: أهداف الفقه، ومساحة الفقه، وعلاقة الفقه بالتاريخ والزمان، ومصادر الفقه، وعلم منهج التحقيق التاريخي في الفقه، وأساليب تفسير النصوص، وعلاقة الفقه بالعلوم الأخرى، وما إلى ذلك.

ب - المسائل الناظرة إلى مسار الفقه والفقهي، وتعود إلى كيفية عمل المحتهد، من قبيل: العناصر المؤثرة في الاجتهاد، ومعرفة الاجتهاد، وأساليب اختلاف الفقهاء، وما إلى ذلك.

يقول صاحب هذا التعريف في معرض توضيحه: إن الشيء الذي يجب الالتفات إليه هو أن فلسفة الفقه تتّصف بما تتّصف به الفلسفة من التحرر الفكري. فكما تقوم الفلسفة بمناقشة ونقد مسلمات العلوم الأخرى تقوم فلسفة الفقه بنقد مسلمات الفقه، بل وحتى علم الأصول والرجال أيضاً^(١٢).

مناقشة التعريف الرابع —

إن الشطر الأول من هذا التعريف لا ينسجم مع الشطر التفصيلي الذي يتلوه:

نصوص معاصرة . السنن . ١١ و ٤١ - العددان . ٤ و ٦ - ذييف وشتناء ١٤٣٧ هـ

وذلك أن الشطر الثاني إما أن يكون بمنزلة تفسير للشطر الأول، وهو الأقرب للاحتمال؛ أو متممًا له. وعلى الاحتمال الأول يرد الإشكال بأن الشطر الثاني يشتمل على مسائل تتجاوز المباحث التي يُشير إليها الشطر الأول من التعريف؛ لأن مسائل النوع الأول من القسم الثاني (المسائل المتعلقة بمجموع الفقه)، ليست من قبيل مسائل الفقه والاجتهاد الفقهي. وأما على الاحتمال الثاني - الذي نذهب من خلاله إلى جعل كلا شطري التعريف متممًا للأخر. وبعبارة أخرى: أن نجعل الشطر الأول قسيماً للشطر الثاني، وليس مقسماً لكلا نوعيِّ القسم الثاني - فيكون التداخل حاصلاً، وإن الشطر الثاني لوحده سيكون مستوعباً للشطر الأول أيضاً، دون أن تكون هناك حاجة إلى ذكره. خلاصة الكلام: إن هذا التعريف لم يكن موفقاً في تقديم تعريف جامع وواحد يشمل كل نوعيِّ مسائل فلسفة الفقه.

التعريف الخامس —

إن فلسفة الفقه عبارةٌ عن التفكير بشأن قواعد وأهداف ومصادر الأحكام والتمهيد للنظريات العامة بشأن أسلوب التحقيق والتفسير^(١٢).

توضيح صاحب التعريف: إن الفلسفة هي نفس التعلُّم، والعثور على العلة. فعندما يتم الحديث في الفقه عن علة الأحكام، أو حكمة الأحكام، يعني ذلك أننا نروم العثور على قواعد الأحكام، لا أن نكتفي بتقريرها فقط^(١٤). إن «فلسفة الفقه» ليست فلسفَةً بحثة، وإنما هي «فلسفة تحقيقية»، بمعنى أنها تتظر إلى «ما هو كائن»، وتضع الحلول لما هو معروف، وتسعى إلى أن تستخرج منه «ما يجب أن يكون»^(١٥). وعندما يسعى الفقيه إلى معرفة ماهية فلسفة الفقه عليه أن يرى ما هي المصادر التي تلقنَه هذه الإلزامات: هل هي القرآن، والسنّة، والعقل، والإجماع؟ وهل هناك تبوييب بين هذه المصادر؟ إن فلسفة الفقه أعمّ من أصول الفقه^(١٦).

مناقشة التعريف الخامس —

١. هل يمكن تسمية عملية «التفكير والتمهيد» علمًا؟ إن المراد من العلم

المنشود هنا ليس مطلق الإدراك والتفكير الذي يمارسه المفكرون، بل المراد هو مجموعة من القضايا المتراطبة التي تهدف إلى موضوع وأسلوب وغرض خاص. وعليه لا يمكن تسمية النشاط الذي يمارسه المفكرون علمًا. أجل، عندما تحول نتائج هذه الأنشطة الفكرية في كل علم إلى مجموعة من القضايا المتراطبة والمنتظمة في سلك من القواعد والأصول الخاصة المدونة يمكن حينها أن نطلق عليها تسمية العلم.

٢. إن هذا التعريف يسعى إلى بيان «فلسفة الفقه» بمعناها الأعم (طبقاً للاقاعدة والمنهج الثاني المذكور في الفقرة الخامسة)، بيد أنه يفتقر إلى التعبير الشامل لجميع مسائل هذا العلم، كما أنه لا يستوعب مباحث من قبيل: مساحة وحدود الفقه، وتاريخ تطور الفقه، وتاريخ تطور الاجتهاد، وما إلى ذلك.

التعريف السادس —

إن فلسفة الفقه عبارة عن مجموع التأملات والأفكار النظرية والتحليلية والعقلانية في حقل «علم الفقه».

توضيح صاحب التعريف: وعليه ليس السؤال عن ماهية الفقه وحدها هي التي تكون داخلة ضمن «فلسفة الفقه» فحسب، بل تدخل ضمن إطاره حتى الأسئلة عن مباني الفقه أيضاً، بمعنى أنه بالإضافة إلى علل قيام العلم تكون علل وجود ذلك العلم داخلة تحت «فلسفة الفقه» أيضاً؛ وذلك لأن السؤال عن علة أو أدلة قضية فقهية أو مجموعة من القضايا الفقهية ليس سوى السؤال عن ماهيتها، وإن جميع مسائل فلسفة الفقه لا تدرج تحت السؤال القائل: «ما هو علم الفقه؟»، وإن السؤال عن قواعد الفقه من أوضح الأسئلة المطروحة في فلسفة العلم^(١٧).

مناقشة التعريف السادس —

١. إن الإشكال الأول الذي أوردناه على التعريف السابق (التعريف الخامس) يرد على هذا التعريف أيضاً؛ لأنه يرى فلسفة الفقه «مجموعـة من التأملات النظرية والتحليلية والعقلانية»، في حين أن التأمل والتفكير من وظائف المتأمل والمفكر،

وهذا ما لا يمكن تسميته علمًا بالمعنى الاصطلاحي.

٢. إن هذا التعريف لا يشمل المباحث التاريخية والتقريرية، من قبيل: مراحل الفقه، ومراحل الاجتهداد، وما إلى ذلك.

التعريف السابع —

إن فلسفة الفقه علمٌ موضوع بحثه هو علم الفقه نفسه.

توضيحات مقترن التعريف: طبقاً لهذا التعريف لو وجد علمٌ يعتبر علم الفقه - الذي هو فرع علميٍّ - موضوعاً له تكون قد حصلنا على علم من الدرجة الثانية، يمكن تسميته بـ «فلسفة علم الفقه»، أو «فلسفة الفقه». وكلَّ ما يُقال بشأن علم الفقه يعود إلى هذا الحقل المعرفي. وإنَّ ما كان يُطلق عليه المتقدِّمون مصطلح «الرؤوس الثمانية» لو تمَّ بحثه وتحقيقه في خصوص علم الفقه فسوف يرتبط بالحقل المعرفي لفلسفة الفقه، بمعنى أن تعريف علم الفقه، وموضوع علم الفقه، والغرض منه وغايته، وفائدته، ومرتبته وموقعه بين العلوم الأخرى، ومؤسسَه ومؤلفَه، وفهرسة مباحثه ومسائله، وأنحاوه التعليمية، تعود بأجمعها إلى حقل فلسفة الفقه^(١٨).

مناقشة التعريف السابع —

إن الإشكال الذي يرد على هذا التعريف يكمن في غموضه وعدم وضوحته.

وقد التفت صاحب التعريف - بطبيعة الحال - إلى ذلك أيضاً، ولذلك نجده يقول بعد ذلك: لإيضاح مفهوم فلسفة الفقه لا بدَّ لنا من تقديم مزيد من التوضيح؛ إذ إنَّ كلَّ ما يُقال بشأن علم الفقه ينطوي على الكثير من المسائل التي نذكرها هنا على شكل فهرسة لتلك المسائل^(١٩).

ثم تعرَّض بعد ذلك إلى ذكر أربع عشرة مسألة من المباحث والمسائل الرئيسية لفلسفة الفقه.

التعريف الثامن —

إن فلسفة الفقه عبارةٌ عن العلم الناظر في الفقه؛ بغية التعرُّف عليه برمته،

وجميع أنحائه، بوصفه علمًا قائماً، دون أن يكون لهذه المعرفة العامة مدخلية أو تأثير في الفقه^(٢٠).

وقال صاحب هذا التعريف في بيانه وشرحه التفصيلي: إن فلسفة الفقه علم يسعى إلى معرفة الفقه بشكل عام عبر عدة مراحل، وبشكل متاغم ومنسجم، بحيث يمكنه من خلال هذه المعرفة أن يصل إلى مسار وحدود وأبعاد وجميع المقومات الداخلية وغايات ومبادئ وخصوصيات هذا العلم، وأن يتمكن . بالإضافة إلى ذلك . من التحقيق في تفكيك وتحليل الضوابط الاستباطية من موقع المشرف والناظر. إن موضوع هذه المعرفة هو عمومات الفقه، ومسائله هي جميع مقومات ومبادئ وغايات ومشخصات الموضوع والمحمول والمقدم والتالي في الفقه^(٢١).

مناقشة التعريف الثامن —

إن هذا التعريف يقوم على أساس رؤية تعتبر فلسفة الفقه عامة، وغير مختصة بالمباني التصديقية وفرضيات علم الفقه فقط، وعلى هذا الأساس يكون هذا التعريف قد نجح في غايته، حيث قدم لنا تعريفاً جاماً.

٨. نسبة فلسفة الفقه إلى العلوم الأخرى —

لا نروم هنا البيان التفصيلي لنسبة فلسفة الفقه إلى سائر العلوم الأخرى؛ فإن ذلك يحتاج إلى بحث مستقل، وإنما نروم . على أساس ما تم التوصل إليه من معرفة ماهية فلسفة الفقه . بيان هذه المسألة القائلة: هل هناك تداخلٌ واشتراك مسائل هذا العلوم ومسائل العلوم الأخرى، من قبيل: أصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم الرجال وما إلى ذلك، أم لا؟

إذا كان الجواب بالنفي، وعمدنا إلى إنكار وجود أي نوع من أنواع الاشتراك والتدخل مطلقاً، فسوف يلزم من ذلك إعادة النظر في أكثر التعريفات المتقدمة . إذا لم نقل في جميعها، بنحوٍ من الأنحاء .. لأن هذه التعريفات قد صيغت بحيث لا تكون مانعة من هذه الناحية، ولا تتفق الاشتراك والتدخل بين مسائل هذا العلم والعلوم

الأخرى.

وأما إذا كان الجواب بالإيجاب فإن ذلك سيفضي بنا إلى طرح أسئلة أخرى، من قبيل: كيف يكون اشتراك مسائل هذا العلم مع مسائل كل واحدٍ من العلوم الأخرى؟ هل يكون هذا الاشتراك على نحو العموم والخصوص من وجه، أو العموم والخصوص المطلق، أو التساوي؟ وعلى أي حالٍ من هذه الأحوال هل من الصواب تأسيس علم بهذه الخصوصية أم لا؟ وما هو الملاك المصحح لتفكيرك وتآسيس العلم؟ في معرض الإجابة عن السؤال الأول (تدخل أو عدم تداخل المسائل) يجب أولاً أن نعمل على إيضاح النسبة التي يمكن اعتبارها مصداقاً لـ «التدخل» بين علمين.

أ. يتم في بعض الأحيان طرح مسألة في علمٍ ما، مع أنها ليست من مسائله، ولكن لأسبابٍ . من قبيل: عدم بحثها وطرحها في علم آخر، وال الحاجة إلى تبيينها للانتفاع بنتيجة بوصفها مبدأ تصوريًّا أو تصديقيًّا لهذا العلم . تمس الحاجة إلى طرحها في هذا العلم، وفي هذه الحالة لا يمكن القول بتدخل هذين العلمين، بعد أن كان طرح هذه المسألة في ذلك العلم مجرد الاستطراد.

ب . وأحياناً يكون شيءً واحداً موضوعاً في علمين مختلفين، ولا يكون طرح هذا الموضوع فيهما استطراداً، إلا أن حيثية وجاهة البحث عن ذلك الموضوع في ذينك العلمين تكون مختلفة. وبعبارة أخرى: إن محمولات مسائل هذين العلمين مختلفة رغم اشتراك موضوعات مسائلها. ومن هذا القبيل: موضوع علم الصرف وعلم النحو، فالموضوع في هذين العلمين هو «الكلمة»، إلا أن محمولات المسائل في هذين العلمين مختلفة. وعليه فإن اختلاف حيثية وجاهة البحث هنا تمنع من صدق «التدخل»؛ لأن وحدة المسائل تعود إلى وحدة الموضوع والمحمول معاً، لا إلى وحدة الموضوع وحده.

ج . وأحياناً، بالإضافة إلى وحدة الموضوعات، تكون محمولات المسائل في العلمين متحدة أيضاً، ويكون الاختلاف ماثلاً في الأغراض والأهداف من طرح مسائل هذين العلمين فقط. فعلى سبيل المثال: إن الهدف من ذكر مسألة العصمة وحجية قول المعصوم في علم الكلام غير الهدف الذي ينشده فيلسوف الفقه من طرح هذه المسائل في فلسفة الفقه.

فهل يمكن لهذا الاختلاف في الهدف والغرض أن يكون مانعاً من صدق «التدخل»؟ من الواضح أن اختلاف وتعدد الأغراض لا يمكن أن يغير ماهية مسائل العلم؛ لأن «غرض طرح المسألة» أمرٌ خارج عن ماهية المسألة، وإن تعدد الغرض، الذي هو أمر خارجي، لا يمكن أن يكون سبباً في تعدد واختلاف ذات المسألة وماهيتها.

طبقاً لما تقدم، ومعأخذ مسائل فلسفة الفقه بنظر الاعتبار، والتي تقدم ذكر فهرستها الإجمالية في الفقرة السادسة، يتضح أن مسائل فلسفة الفقه تتدخل مع مسائل علوم من قبيل: أصول الفقه، وعلم الكلام، وعلم الرجال. فعلى سبيل المثال: إن البحث عن صحة النصوص وقداستها، وحجية ودليل اعتبار كلّ واحد من مصادر الفقه، يعدّ من المسائل المشتركة في فلسفة الفقه وعلم الكلام، كما أن البحث عن صحة النصوص الروائية وتبني الأحاديث يعدّ من المسائل المشتركة بين فلسفة الفقه وعلم الرجال. وإن مسائل من قبيل: ماهية الحكم، ومراحل وأركان وأنواع الحكم، والأحكام الثابتة والمتحيرة، وأساليب ومناهج تفسير النصوص، وحجية الظواهر وخبر الواحد، وما إلى ذلك، تعدّ من المسائل المشتركة بين فلسفة الفقه وعلم الأصول.

وبعد القبول بالتدخل بين مسائل فلسفة الفقه والعلوم ذات الصلة - على ما تقدم في الفقرة السابقة - يصل الدور إلى بيان النسبة بين مسائل فلسفة الفقه وهذه العلوم. وباستثناء أصول الفقه الذي يمكن تأثيره على مسائل فلسفة الفقه، وبطبيعة الحال فإنّ موارد اشتراك كلّ واحد من هذه العلوم مع فلسفة الفقه، وحجم تداخلها مع فلسفة الفقه، ليس على و Tingة واحدة، وعليه لا نرى حاجة للدخول في تفاصيل هذا البحث. وأما في ما يتعلق بأصول الفقه، ومقدار تداخل مسائله مع مسائل فلسفة الفقه، فهناك اختلاف بين العلماء: فمنهم من ذهب إلى القول بوجود التباين بينهما؛ وهناك من قال بأن أصول الفقه أعمّ من فلسفة الفقه؛ وقال آخرون: إن النسبة القائمة بينهما هي نسبة العموم والخصوص من وجهٍ. فما هو السرّ في هذا الاختلاف؟

١. إن هذا الاختلاف ينشأ أحياناً من الاختلاف في فهم تعريف وماهية هذين العلمين. فهل فلسفة الفقه علمٌ توصيفي أو تاريخي، أو علم قواعد، أو هو مزيجٌ من ذلك كُلُّه؟ وهل تعمل فلسفة الفقه على تناول المبادئ التصديقية للفقه فقط أم أنها تشمل ما هو الأعمّ من ذلك؟ ومن ناحية أخرى: هل علم الأصول عبارةٌ عن قواعد لاستبطاط الحكم الشرعي وما ينتهي إليه المجتهد في مقام العمل (مباحث الأصول العملية)، أم عبارةٌ عن القواعد الممدة لتحصيل الحجة على الحكم الشرعي؟ وهل علم الأصول عبارةٌ عن تلك المباحث التي فرغ الأصوليون من تدوينها أم أنها شاملة لجميع القواعد المؤثرة في تحصيل الحجة الشرعية على الأحكام، وإن لم يتم الالتفات إليها حتى الآن؟ إن اختيار كلّ واحد من هذه المبني المتقدمة يؤدي إلى نتيجة مغايرة تختلف عن النتائج الحاصلة من اختيار الموارد الأخرى.

٢. وفي بعض الموارد ينشأ هذا الاختلاف من التفسير الذي يقدمه البعض لـ «التدخل». فالذي يرى الاختلاف في الأغراض رافعاً للتدخل، والذي يرى وحدة المسائل (حتى مع تعدد الأغراض) مصداقاً للتدخل، لا يمكنهما الذهاب إلى رأي واحد في ما يتعلق بالنسبة القائمة بين فلسفة الفقه وعلم الأصول.

لقد شرحنا في الفقرة الثامنة أن تعدد الأغراض قد يسُوّغ التأسيس لعلمين مستقلين رغم وجود المسائل المشتركة بينهما، إلا أن ذلك لا يرفع التداخل بينهما. وعليه لو اعتبرنا فلسفة الفقه بالمعنى الأعمّ، الذي يشمل المبادئ التصورية والمباحث التاريخية، من قبيل: مراحل الفقه، وتاريخ تطور الاجتهاد، وما إلى ذلك، بالإضافة إلى الفرضيات والمبادئ التصديقية للفقه، فإنّ نسبتها إلى علم الأصول - أيًا كان معناه من بين المعاني التي تقدمت الإشارة إليها - هي نسبة العموم والخصوص المطلق، بمعنى أن فلسفة الفقه أعمّ من أصول الفقه.

إلى هنا يتضح أن مسائل «فلسفة الفقه» تتدخل في الجملة مع مسائل عدد من العلوم. وانتظر أيضاً أن النسبة القائمة بين فلسفة الفقه وعلم أصول الفقه هي نسبة العموم والخصوص المطلق، وأن مسائل علم الأصول تشكّل جزءاً رئيساً من مسائل فلسفة الفقه. إلا أننا مع ذلك نقول: هل يصحّ لنا تأسيس علم باسم (فلسفة الفقه) أم

كما أشار الشيخ الآخوند الخراسانى، صاحب كتابة الأصول، في مقدمة تعريف علم الأصول إلى أن تأسيس وتدوين علم جديد (يشتمل على غرضٍ مختلف) إذا لم يكن مشتركاً في الجزء الأكبر من مسائله مع علم آخر كان ذلك أمراً مستحسناً، وأما إذا كان مشتركاً مع علم آخر في جميع مسائله، أو لم تكن المسائل الخاصة بالعلم الجديد مستحقة للاهتمام والالتفات، فلن يكون هناك وجہ لتأسيس علم جديد. ويمكن لضمان كلا الغرضين بحث المسائل في إطار علم واحد، ولكن من جهتين وحيثيتين (بما يتاسب مع الهدفين المذكورين).

وحيث إن عدد المسائل غير المشتركة لفلسفة الفقه والعلوم ذات الصلة (باستثناء أصول الفقه) لا تستحق الاهتمام فإن وجود المسائل المشتركة بينهما لا يُشكّل مانعاً من تأسيس «فلسفة الفقه».

وفي ما يتعلّق بعلم الأصول، بالنظر إلى الشرح والبيان المتقدّم في الفقرة التاسعة، يمكن لنا أن نصل إلى نتيجة مفادها: إننا إذا كنا نروم إصدار الحكم بغضّ النظر عن الواقع القائم فإنَّ الذي كان يجب تدوينه من هذين الأمرين (أصول الفقه؛ وفلسفة الفقه)؛ للحصول على نظام جامع ومعقول، هو فلسفة الفقه. ولو تمَّ ذلك بشكلٍ مبكرٍ لما كانت هناك ضرورة إلى تأسيس علمٍ مستقلٍّ اسمه (علم أصول الفقه). وقد أدرك المفكرون المسلمون بشكلٍ مبكرٍ وجوب طرح بعض مباحث فلسفة الفقه، وعمدوا بالفعل إلى طرح مسائل في إطار مجموعة من البحوث تمت تسميتها بـ«علم أصول الفقه». وإذا كانوا لم يتناولوا المباحث الأخرى من فلسفة الفقه فربما كان السبب في ذلك يعود إلى أنَّهم في مقام الانتفاع في البحوث الفقهية لم يلمسوا حاجة إليها، رغم أنَّ بعضَ من هذه البحوث قد تمَّ طرحها ضمن العلوم ذات الصلة الأخرى.

وباختصار: حيث أدّى المسار الطبيعي لتدوين العلوم الإسلامية إلى تدوين علم الأصول يمكن حالياً، إلى جوار هذا العلم المتن والمتطور والمثير (ومالتضخم إلى حدٍ ما)، التأسيس لعلمٍ جديد باسم «فلسفة الفقه» أيضاً، والبحث فيه عن مسائل لم يتم البحث عنها في أصول الفقه.

المواضيع

- (١) انظر: محمد تقی مصباح اليزدی، آموزش فلسفه (مصدر فارسی) ١: ٦٧ - ٧٠، سازمان تبلیغات اسلامی، طهران، ١٣٦٤ هـ.ش؛ مرتضی مطہری، الأعمال الكاملة ٥: ١٢٩ - ١٣٩، انتشارات صدراء، ٥، قم، ١٣٧٦ هـ.ش.
- (٢) انظر: جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ترجمهٔ إلى الفارسیة: منوشهر صانعی دره بیدی: ٥٠٣، انتشارات حکمت، طهران، ١٣٦٦ هـ.ش.
- (٣) انظر: محمد تقی مصباح اليزدی، آموزش فلسفه (مصدر فارسی) ١: ٦٧.
- (٤) انظر: جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی: ٥٠٤.
- (٥) انظر: محمد تقی مصباح اليزدی، دروس فلسفه أخلاق (مصدر فارسی): ١٠، انتشارات اطلاعات، ٢، طهران، ١٣٧٠ هـ.ش.
- (٦) انظر: محمد تقی مصباح اليزدی، آموزش فلسفه (مصدر فارسی) ١: ٦٨.
- (٧) انظر: محمد علی التهانی، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ١: ١٤ - ١٦، ١٤ - ١٦، مکتبة لبنان - ناشرون، ١٩٩٦ م.
- (٨) انظر: المصدر السابق: ٦٤.
- (٩) انظر: المحقق الدماماد (مصدر فارسی) ١٢: ٢ - ٣، ١٣٧٣ هـ.ش.
- (١٠) انظر: موسوی گرگانی، مجلهٔ نقد ونظر ١٣: ١٤ - ٢١، ١٣٧٦ - ١٣٧٧ هـ.ش.
- (١١) انظر: مجلهٔ نقد ونظر، العدد ١٢: ٤٩٤.
- (١٢) انظر: فاضل مهریزی: ٧٤٧ - ٧٤٨، ١٣٧٦ هـ.ش.
- (١٣) انظر: کاتوزیان، مجلهٔ نقد ونظر، العدد ١٢: ٥٠٥.
- (١٤) انظر: المصدر السابق: ٥١٧.
- (١٥) انظر: المصدر السابق: ٥١٩.
- (١٦) انظر: المصدر السابق: ٥٢٥ - ٥٢٦.
- (١٧) انظر: لاریجانی، مجلهٔ نقد ونظر، العدد ١٢: ١٦ - ٢١.
- (١٨) انظر: مصطفیٰ مکرانی، مجلهٔ نقد ونظر، العدد ١٢: ٢٥ - ٣٦.
- (١٩) انظر: المصدر السابق: ٣٦.
- (٢٠) انظر: عابدی شاهروdi، مجلهٔ نقد ونظر، العدد ١٢: ١٣.
- (٢١) انظر: المصدر السابق: ١٠.

فلسفة الحقوق والقانون

د. محمود حكمت نيا^(*)

ترجمة: حسن مطر

مقدمة —

إن الفلسفات المضافة حقولٌ أو فروع علمية تتظر إلى ذات العلوم المضافة إليها نظرة خارجية شاملة، وبأسلوب عقلاني ناقد و مباشر. وإن من الفلسفات المضافة «فلسفة الحقوق». ويمكن العثور على المسائل والمباحث العامة لفلسفة الحقوق ضمن عناوين، من قبيل: «فلسفة الحقوق»^(١)، أو «نظريّة الحقوق»^(٢)، أو «علم الحقوق»^(٣)، أو «الفلسفة الحقوقية»^(٤). وبالإضافة إلى هذه المسائل يمكن العثور على فلسفة الحقوق على نحو أكثر تخصصاً، واتجاهات خاصة تشمل على عناوين مختلفة. وفي هذا المقال نسعى إلى تكوين رؤية مختصرة وعابرة إلى فلسفة الحقوق وأهمّات المسائل المبحوثة فيها.

١. تعريف فلسفة الحقوق —

يتألف مصطلح «فلسفة الحقوق» (على شكل مضاد ومضاف إليه) من كلمتين، هما: «الفلسفة»؛ و«الحقوق». إن الحقوق بمعنى عام عبارة عن «مجموعة من القواعد الجامدة والمُلزمه التي تحكم الحياة الاجتماعية للناس؛ من أجل إحلال النظام، وتطبيق العدالة، ويتولى رجال الحكم والدولة مهمّة تطبيقها»^(٥). إن هذه القواعد تبلور ضمن إطار الحاجة والمباني الفكرية، والأطر العلمية

(*) أستاذ جامعي في مجال القانون والحقوق، وعضو الهيئة العلمية في معهد الثقافة والفكر الإسلامي.

والثقافية في قالب المصطلحات والقواعد والتصنيفات والأشكال الخاصة، وعلى أساس مصادر خاصة، ويُطلق عليه مصطلح النظام الحقوقي، ويتم في ذلك المصطلح إضافة كلمة «الحقوق» إلى ذلك النظام الخاص. فعندما نذكر الحقوق الإسلامية . على سبيل المثال - نريد بذلك النظام الحقوقي للإسلام^(١).

ومضافاً إلى ذلك لربما تم التأسيس لعلم معين لتعليم الحقوق، أو النظام الحقوقي الخاص، يطلق عليه اسم الحقوق أيضاً . وعلى أي حال يمكن للفلسفة أن تضاف إلى كل واحد من هذه العناوين المذكورة.

وعلى هذا الأساس يمكن استعمال فلسفة الحقوق في أربعة معانٍ، وهي:

١. الفلسفة الحقوقية، بمعنى الفلسفة بوصفها مجموعة من القواعد المشتملة على الأوصاف المتقدمة.

٢. فلسفة الحقوق، بمعنى الفلسفة بوصفها علمًا يدرس هذه القواعد.

٣. فلسفة الحقوق، بمعنى فلسفة النظام الحقوقي الخاص، من قبيل: فلسفة الحقوق في الإسلام، أو فلسفة القوانين العرفية^(٧).

٤. الفلسفة الحقوقية، بمعنى الفلسفة بوصفها علمًا تتم بدوره لتحليل وفهم وتفسير النظام الحقوقي الخاص.

وإن المراد من الحقوق في مقالنا هذا هو المعنى الأول من المعاني الأربع المقدمة، أي إنها مجموعة من القواعد الحاكمة على العلاقات والروابط الاجتماعية التي تتمتع بالضمانة الإجرائية والتطبيقية، بغض النظر عن تبلورها ضمن نظام معين.

أما الكلمة الأخرى التي يجب الالتفات لها في ما نحن فيه فهي كلمة «الفلسفة». إن للفلسفة معانٍ متعددة ومختلفة، وقد شهدت تطورات على مر التاريخ. إن الفلسفة في معناها القديم عبارة عن مطلق العلوم المعقولة، ولم تكن تشمل العلوم المنقولة. وأما في المعنى الآخر فهي عبارة عن «العلم بأحوال الموجود بما هو موجود، لا بما له من تعين خاص»^(٨).

أما هنا فلا يراد من الفلسفة أيًّا من المعاني المتقدمة، إلا أنها في الوقت نفسه ليست أجنبيةً أو بعيدة عنها؛ لأن فلسفة الحقوق ليست من سُنْخ العلوم التقليدية، بل هي

بصدد البحث في الضرورات والمحظيات الحقوقية على نحوٍ عقلانيٍّ. ومن ناحيةٍ أخرى تدرس أحوال وعوارض الحقوق والقواعد الحقوقية من حيث كونها حقوقية أو يجب أن تكون كذلك، بغض النظر عن الحقل الحقوقي الخاص الذي يحتويها. فلو شبهنا الحقوق بالجسم فإن دراسة الجسم تكون على نوعين؛ فأحياناً تدرس خصوصيات كل جسم بشكل مستقلٍ؛ وتارةً يُدرس مجموع الجسم أو أجزاؤه من حيث كونها جزءاً من مجموع الجسم. ودراستنا هي من السينخ الثاني للفلسفية.

وهناك مَنْ عَمِدَ . بَدَلَّاً مِنْ تَعْرِيفِ الْفَلَسْفَةِ مِنْ طَرِيقِ الْمُوْضَوْعِ . إِلَى تَعْرِيفِ وَوَصْفِ الْآلِيَّةِ الْفَلَسْفِيَّةِ . فِي هَذِهِ الرَّؤْيَا «يَسْعَى الْفِيلِسُوفُ مِنْ خَلَالِ دِرَاسَتِهِ الدِّقِيقَةِ إِلَى تَقْيِيمِ وَعِيْنَا وَعِقِيدَتِنَا بِشَأْنِ الْعَالَمِ بِشَكْلٍ عَامٌ ، وَالْعَالَمِ الْإِنْسَانِي بِشَكْلٍ خَاصٌّ . وَمِنْ خَلَالِ هَذَا الْبَحْثِ وَالْتَّحْقِيقِ يَبْذِلُ الْفِيلِسُوفُ جَهَادًا لِرَسْمِ صُورَةٍ عَامَةٍ وَمُنْظَمَةٍ عَنْ جَمِيعِ مَا نَعْلَمُهُ وَنَفْكِرُ فِيهِ وَنَطْرَحُهُ . إِنْ إِدْرَاكَ هَذَا النَّوْعِ مِنَ الْأَفْكَارِ الْعَامَّةِ يَعْمَلُ عَلَى طَرْحِ جَامِعٍ وَشَامِلٍ ، يُمْكِنُ الْفَرَدُ الْعَادِيُّ مِنْ مَنْاغِمَةِ رَوْيَتِهِ عَنِ الْكَوْنِ وَالْأَمْوَرِ الْإِنْسَانِيَّةِ ، وَأَنْ يَقْبِسُ أَفْعَالَهُ وَأَعْمَالَهُ وَسُلُوكَهُ عَلَى أَسَاسِهَا»^(٩) .

وبهذا المعنى يكون ما يقوم به فيلسوف الحقوق هو الدراسة النقدية لمجموع الحقوق، وتقديم صورة عامّة عنها. مضافاً إلى ذلك تستعمل الفلسفة في معانٍ أخرى أيضاً. وبهذا المعنى لا تكون الفلسفة العلمية منفصلة عن سائر العلوم الأخرى، بل إن نسبة العلوم إلى الفلسفة من قبيل: مرتبة من المعرفة إلى مرتبة أخرى أكمل منها بشأن أمرٍ ما^(١٠). وبهذا المعنى تكون فلسفة الحقوق مرتبة أكمل من معرفة الحقوق وقواعدها.

وبالالتفات إلى المعاني المتقدمة يمكن تعريف فلسفة الحقوق بمفهوم «التفكير»^(١١) والخارجي^(١٢) والانتقادي^(١٣) بالنسبة إلى مجموع القواعد العامة والملزمة؛ لغاية إحلال النظم، وإقامة العدل. وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة من سُنْخ التفكير الذي ينظر إلى الأمور من خارجها، بعيداً عن القواعد الداخلية والنظام الحقوقي، والذي يبحث في الحقوق برؤية انتقادية^(١٤).

نشهد في بعض المؤلفات الفلسفية . ولا سيما في الأعمال التقليدية للقارئة

الأوروبية - تفريقاً بين «فلسفة الحقوق» و«النظرية الحقوقية». فقد عمدت هذه الرؤية إلى تخصيص «النظرية الحقوقية» بالجانب التحليلي^(١٥) والعلم الحقوقي^(١٦)، واعتبر لها أربعة حقول دراسية، وهي:

١. **التحليل الحقوقـي**^(١٧): وهنا يتم بحث أمور من قبيل: مفهوم الحقوق^(١٨) بشكل عام، والمعايير الحقوقية^(١٩)، والنظام الحقوقـي، والمفاهيم (المصطلحات) الحقوقـية، والآليـات الحقوقـية^(٢٠)، ومصادر الحقوقـ.

٢. **علم المنهـج الحقوقـي**^(٢١): وفي هذا القسم يتم بحث «نظـية التشـريع»^(٢٢)، والحكم بشـأن الحقوقـ^(٢٣)، والذي يتضـمن تفسـير القـواعد، ومنـاطق الفـراغ، والتـضاد، والتـعارض، والاستـدلال بشـأن القـواعد مورد الـبحث.

٣. **نظـية المعرفـة**^(٢٤): وفيها يتم بحث علم المعرفـة الحقوقـية^(٢٥)، ومنـهج معرفـة الآراء الحقوقـية.

٤. **تحليل المضمـون العـقائـدي للـحقـوق**: بـمعنى دراسـة الـقيـم التي يتم ذـكرـها في الحقوقـ صـراحتـاً، إلاـ أنها موجودـة في التشـريع، والـقرارات القضـائية، والـتحليلـات النـظرـية للـحقـوقـ، بشـكلـ ضـمنـيـ، وهي منـ الأمـورـ التي على الرـغمـ منـ عدمـ ذـكرـهاـ في أيـ قـاعدةـ حقوقـيةـ، إلاـ أنهاـ حـاضـرةـ فيـ ذـهنـ أـصـحـابـ القرـارـ الحقـوقـيـ.

إنـ لـ «الـنظرـية الحقوقـية» منـ النـاحـيةـ النـظرـيةـ والـتطـبـيقـيةـ فيـ الحقوقـ قيمةـ كـبـيرـةـ. فهيـ منـ حيثـ تـشـريـحـهاـ لـظـاهـرـةـ الحقـوقـ وـبـيـانـهاـ لـتعـقـيدـاتـهاـ تـشـتمـلـ علىـ قـيمـةـ نـظرـيةـ، وـمـنـ حيثـ تـلـبـيتـهاـ لـحـاجـةـ التـطـبـيقـيةـ فيـ حـقـلـ علمـ المـنهـجـ فيـ تـفسـيرـ القـوـانـينـ وـفـنـونـ التـشـريعـ وـبـيـانـ التـرـكـيـبـةـ الحقـوقـيةـ تـحظـىـ بـأـهـمـيـةـ عـمـلـيـةـ وـتـطـبـيقـيـةـ.

أماـ القـسمـ الآخرـ منـ علمـ الحقـوقـ فهوـ «فلـسـفةـ الحقـوقـ». وفيـ هـذـهـ التـرـكـيـبـةـ تـعـملـ فـلـسـفةـ الحقـوقـ عـلـىـ الـاهـتـامـ بـالـقـسـمـ المـعيـاريـ منـ علمـ الحقـوقـ، حيثـ تـهـتمـ بهـ منـ هـذـهـ النـاحـيةـ.

وـفيـ هـذـاـ الحـقـلـ يتمـ بـحـثـ مـشـروـعـيـةـ القـوـاعـدـ الحقـوقـيةـ^(٢٦)، وـالـعـلـاقـةـ وـالـنـسـبـةـ بـيـنـ القـوـاعـدـ الحقـوقـيةـ وـالـقـوـاعـدـ الأخـلاـقـيةـ، وـمـضـمـونـ الـقـيـمـ الحقـوقـيةـ التيـ هيـ منـ قـبـيلـ العـدـالـةـ، وـالـمـساـواـةـ، وـالـإـنـصـافـ، وـالـأـمـنـ الحقـوقـيـ، وـمـاـ إـلـىـ ذـلـكـ^(٢٧).

وبشكلٍ عامٍ يمكن القول بأن «الحقوق» يمكن بحثها من زاويتين: الأولى: من الناحية التوصيفية، وأن هناك قواعد؛ والأخرى: من الناحية «المعيارية»، والاهتمام بمسألة أن الحقوق تشتمل على أمور قيمة و«ضرورات ومحظورات». وحيث إن هذين الباحثين يختلفان في سنجيئهما على المستوى الماهوي يمكن لنا أن نرصد لهما حللين مختلفين من البحث أيضاً.

وبعبارة أخرى: يمكن دراسة المباحث والمسائل المتعلقة بالحقوق وقواعدها على مستويين: المستوى الحقوقى الداخلى؛ والمستوى الحقوقى الخارجى. كما يمكن تناول المسائل الحقوقية الخارجية من ناحيتين: الناحية التوصيفية؛ والناحية المعيارية.

وفي هذا النطاق يبدو أنه بالإمكان أن نجعل فلسفة الحقوق شاملة لكلا الناحيتين: التوصيفية؛ والمعيارية، واستعمالها ضمن تعريفٍ واحد شامل. وطبقاً لهذا التحليل يمكن القول: إن فلسفة الحقوق عبارةٌ عن الدراسة الخارجية لقواعد المزمه بأسلوب عقلاً - انتقادياً.

والمسألة الأخرى التي يجب الاهتمام بها هنا هي أننا في الحقوق نبحث أحياناً في القواعد، وأحياناً يتم بحث الأفعال أو ترك الأفعال بالنسبة إلى أولئك الذين يطبقون تلك القواعد. وبعبارة أخرى: أحياناً يكون موضوع البحث والتحقيق هو الأفعال وبنواتها، على الرغم من أننا نتمكن من خلال هذا البحث الحكم بنحوٍ ما بشأن الحقوق، ومن ناحية أخرى يمكن بحث هذه الحقوق بشكلٍ مباشر. وقد ذكرنا قيداً المباشر هنا لثبت أن القواعد الحقوقية تتبلور أحياناً على شكل أفعال الإنسان، ويمكن بحث آثارها من هذه الناحية أيضاً. كما أن هذا البحث وإن كان بحثاً حقوقياً خارجياً، إلا أنه لا يتعلّق بذات الحقوق مباشرة، بل من ناحية أنه يقع مورداً للعمل. يُيدَّ أن هذه الدراسة خارجةٌ عن مباحث فلسفة الحقوق أيضاً؛ لأن القواعد الحقوقية لا يتم بحثها هنا بشكلٍ مباشر، إنما الذي يقع موضوعاً للبحث هو فعل الأفراد، أما القواعد الحقوقية فهي تبحث بشكلٍ غير مباشر. وبالالتفات إلى هذا الأمر يجب القول: إن فلسفة الحقوق من الناحية الخارجية والانتقادية، ومن خلال الأسلوب العقلاً، تبحث في مجموعة من القواعد الحقوقية بشكلٍ مباشر.

٢. أهمية فلسفة الحقوق —

إن لفلسفة الحقوق أهمية نظرية وعملية كبيرة. فمن الناحية النظرية تؤدي مباحث فلسفة الحقوق إلى فهم الحقوق ومفاهيمها الرئيسية وأنظمتها الحقوقية بشكل دقيق وعميق. ومن خلال ذلك سوف تتضح مفردات من قبيل: العدل والأمن والحرية والمساواة ونظائر ذلك. وتتم دراسة نسبة كل واحد من هذه الأمور إلى الأمور الأخرى، مع بيان موارد التعارض والتزاحم فيما بينها. فعلى سبيل المثال: تتم الإجابة عن السؤال القائل: ما الذي علينا فعله في حالة التعارض بين الأمن والحرية؟ أو بين العدل والأمن؟ ويتم إيضاح ثبات القواعد وتغييرها، ويتم بيان ما هي القضية الثابتة؟ وما هي القضية المتغيرة في النظام الحقوقي؟ وما هي الضابطة على فرض التغيير؟ ويتم بيان حدود الحقوق مع الحقول المسانحة، من قبيل: الأخلاق، وما إليها، وما هي نسبة واجبات ومحظورات هذين الحقلين إلى بعضهما؟ مع بيان ماهية القضايا في كل حقل، وما هي مصادرها؟ وهل هناك اختلاف بين قواعد هذين الحقلين؟ وما الذي يجب فعله في حالة الاختلاف؟ وفي الحد الأدنى يتم تحديد موارد الفموض والإجمال فيها. وسوف يتم التعرف على موقع المدارس الحقوقية، وتأثيرها على تركيبة الحقوق، وسوف يتضح التأثير الذي تتركه كل واحدة من هذه المدارس على الحقوق وبنيتها. ومضافاً إلى ذلك فإن لفلسفة الحقوق فوائد تطبيقية كثيرة. إن هذه المباحث تشكل أرضية صالحة لفهم الأنظمة الحقوقية واختلافاتها، وبالتالي إمكان أو عدم إمكان تطبيقها. ومن خلال معرفة الأنظمة الحقوقية فلسفياً سيتضح أسلوب التطبيق والمقارنة أيضاً. إن لمباحث فلسفة الحقوق في التشريع وفكرة التقنين دوراً كبيراً. إن هذا النوع من المباحث سوف يؤدي إلى تسهيل فهم القوانين والقواعد. ومضافاً إلى ذلك تلعب دوراً مؤثراً في المناهج والأساليب التفسيرية والحكم والتطبيق، ولربما أمكن لها أن تكون نافعة في تعديل وتكامل وإصلاح القوانين أيضاً.

والأهم من ذلك كله أنه يمكن، طبقاً لما تم التوصل إليه في حقل فلسفة الحقوق، بناء أرضية مناسبة لرسم السياسات في دائرة الحقوق وتطبيق العدالة.

٣. أهم مسائل فلسفة الحقوق —

يباشر العلماء والمفكرون حالياً دراسة مساحة واسعة من المسائل والباحث تحت عنوان (فلسفة الحقوق). فعلى سبيل المثال: تم إصدار موسوعة فلسفة الحقوق من قبل (٣٢٤) عالماً في حقل فلسفة الحقوق وسائر الحقول التابعة لفلسفة الحقوق، من حوالي (٤٠) بلداً، وقد أشرف (كريستوفر بري غري) على تحقيقها، وقد تم تنظيم موضوعات فلسفة الحقوق في هذه الموسوعة ضمن خمسة عشر محوراً عاماً، وما يقرب من الـ (٤٥٠) عنواناً فرعياً، وإن هذه المحاور عبارة عن:

١. تاريخ فلسفة الحقوق.
٢. المدارس والمناهج.
٣. معرفة الشخصيات.
٤. مجالات الحقوق.
٥. الحقوق الجزائية.
٦. الحقوق الإدارية.
٧. الحقوق الخاصة.
٨. الحقوق العامة.
٩. الحقوق الوضعية.
١٠. حقوق الأموال.
١١. حقوق الجنح (المؤلية المدنية).
١٢. مسائل منظومة الحقوق.
١٣. الحقوق والإطلاق.
١٤. النظام والمنهج.
١٥. التفسير والاستدلال.

يُتضح جيداً أن بعض هذه المحاور يتعلق بفلسفة الحقوق؛ والبعض الآخر هو ذات فلسفة الحقوق. فمثلاً: عندما يدرس تاريخ فلسفة الحقوق فسوف تدور مسائله بشأن فلسفة الحقوق، وكذلك معرفة الشخصيات والتعريف بعلماء فلسفة الحقوق يتعلق

مباشرة بفلسفة الحقوق أيضاً، ولا يكون من جملة مسائل فلسفة الحقوق. المسألة الأخرى الجديرة بالاهتمام هي أن هذه المحاور تقوم على أساس القوانين العُرُوفية، وإن المصطلحات المستعملة فيها ناظرة بدورها إلى منظومة القوانين العُرُوفية أيضاً. في حين أنه لا بد في فلسفة الحقوق من تضافر الجهود لتحديد المصطلحات المحاور بعيداً عن النظام الحقوقي، إلا إذا كان المحققون والمؤلفون بقصد دراسة منظومة الحقوق العُرُوفية. كما عمد كل واحد من المؤلفين الآخرين في هذا الحقل إلى بيان المسائل طبقاً لما يحمله من الهواجس والهموم والاهتمامات الفكرية، دون أن يكون في وارد تقديم منظومة منطقية عن المسائل، بحيث يكون لها بناءً جامع ومانع^(٢٨). والطريق الآخر لمعرفة مسائل فلسفة الحقوق يقوم على أساس معرفة موضوع وغاية هذا الحقل، بمعنى أن نسعى - من خلال الحصول على تعريف ما - إلى العثور على مسائله، وتصنيفها ضمن طبقات مناسبة. يبدأ أن الذي يجب الالتفات إليه هو أننا نشهد في كل يوم ظهور دراسات نظرية وانتقادات جديدة في حقل الحقوق. إن جذور بعض هذه المسائل يعود إلى موارد الحقوق الداخلية، وبعضها الآخر يتعلق بحقوق العلوم والأفكار والمعارف البشرية التي تؤثر على حقل الحقوق، وتشكل تحدياً أمام المعلومات الراهنة. وحصيلة الكلام هي أن مسائل فلسفة الحقوق قد تختلف من مرحلة إلى أخرى. فإذا أردنا أن نحكم بشأن هذه المسائل وجب علينا القول: إنما نستطيع تقديم ضابطة يمكن على أساسها لكل بحث أن يعبر على مكانته العلمية الخاصة. وبعبارة أخرى: إنما يمكن تحديد معيار لسنخ مباحث فلسفة الحقوق فقط. وبشكل عام يمكن القول: إن مسائل فلسفة الحقوق ناظرة إلى ماهية الحقوق، وأما عن أي بُعدٍ من أبعاد الحقوق الراهنة تبحث هذه الحقوق؟ فهذا يرتبط بحقوق ومسائل العلوم البشرية.

وحيث تشهد مسائل العلوم تحولاً وتكمالاً فإن هذا الأمر يؤثر في فلسفة الحقوق أيضاً. فعلى سبيل المثال: لم تكن الحركة النسوية في الماضي مطروحة، ولم يكن لتقسيم الناس إلى ذكور وإناث من تأثير في حقل الحقوق، ولا سيما في فهم وتفسير قواعد الحقوق. أما اليوم فيقوم البعض بدراسة اختلاف الأجناس في مختلف

الحقول . الأعمّ من حقل المعرفة والأخلاق والحقوق والسياسة .. ومن هنا تخضع «الحقوق» بدورها إلى هذا النوع من الأبحاث أيضاً . وكذلك لم نشهد في الماضي اهتماماً بالمسائل المتعلقة بالفهم الفلسفى، وبالتالي لم يتم طرح الكثير من المسائل في مجال الحقوق أيضاً . أما اليوم فقد ظهرت الكثير من المسائل في هذا الحقل، وترك تأثيرها على الحقوق .

يُضاف إلى ذلك أن المدارس الفكرية تركت تأثيرها على الحقوق وفهمها بشدة، لتجدو هي نقطة الالتقاء والنزاع بين مختلف المذاهب الفكرية بشأن فلسفة الحقوق . وبالالتفات إلى ما تقدّم يمكن وضع مسائل فلسفة الحقوق ضمن محورين عامّين: محور يتناول الحقوق بشكل عام؛ ومحور يتناول الأجزاء والمفاهيم الحقوقية . يمكن تقسيم المسائل المتعلقة بالحقوق بشكل عام إلى: المباني، والمصادر، والأهداف، والميثولوجيا، والتفسير، والتطبيق، ومعرفة الحقوق، وارتباط الحقوق بعلوم أخرى، من قبيل: الارتباط بين الحقوق والأخلاق . كما يمكن اعتبار المسائل المتعلقة بأجزاء الحقوق أموراً من قبيل: ماهية قاعدة الحقوق، ومفاهيم العدالة، والحق، والنظم، والتكليف والتعهد، وثبات وتفسير القواعد، وما إلى ذلك . وبطبيعة الحال هناك في كل نظام حقوقى مسائل خاصة يتم بحثها ودراستها في الفلسفة الخاصة بذلك النظام . فلو ألقينا نظرة على النظام الحقوقى في الإسلام . على سبيل المثال . سوف نجد أن لهذا النظام الحقوقى مسائل خاصة لا وجود لها في الأنظمة الأخرى . ومن تلك المسائل الهمامة . مثلاً . السؤال القائل: هل الخطابات القرآنية مفهومة لعامة الناس، أو أن هذه الخطابات لا يمكن فهمها إلا لعدد خاص من الناس، وإن الآخرين إنما يتوصّلون إلى فهم هذه الخطابات اعتماداً على فهم هذا العدد الخاص؟ وكما هو واضح فإن هذه المسألة من مختصات القرآن، ولا يمكن أن تكون مطروحة في الأنظمة الحقوقية الأخرى . وسوف نشير لاحقاً إلى بعض المسائل الهمامة في فلسفة الحقوق .

أ. قاعدة الحقوق —

يعلم الجميع بوجوب التبعية للقوانين والقواعد الحقوقية . وخلافاً للقواعد

الأخلاقية البحثة فإن التخلف عن هذه القواعد يستدعي حق الضمان التطبيقي المناسب والملموس، من قبيل: بطلان العمل الحقوقى، والإلزام بفعله أو تركه، ودفع الغرامة، أو حتى تحمل العقوبة، بل قد يدفع المخالف والمتمرد حياته ثمناً لتخلفه. والسؤال الجوهرى المطروح هنا: ما هو منشأ هذا النوع من الإلزام؟ ولماذا يجب اتباع القواعد الحقوقية واحترامها؟ ولماذا يمكن لبعض الناس أن يضعوا هذا النوع من القواعد، ويلزموا عامة الناس باحترامها وعدم التخلف عنها؟ إن الإجابة عن هذه «الأسئلة» يعتبر قاعدةً حقوقية^(٢٩).

وهنا لا بدّ من الالتفات إلى أن الكلام في مبحث قاعدة الحقوق يدور حول دليل ومنشأ إلزامية القواعد بشكلٍ عام، بغض النظر عن أيٍ منظومة أو مؤسسة حقوقية تكون هي مورد البحث. وبعبارة أخرى: عند السؤال عن «السبب» الملزم يقع السؤال تارةً عن أصل الإلزام في القواعد الحقوقية؛ وتارةً عن المؤسسة والمنظومة الحقوقية الخاصة. فعندما نتحدث حول شرعية العقوبة أو شرعية الحقوق والقواعد الأسرية. على سبيل المثال - يكون البحث متعلقاً بمنظومةٍ ومؤسسة خاصة، وليس عن الحقوق بشكلٍ عام. وفي الحالة الثانية نروم معرفة سبب وجود هذه المنظومة في الحقوق. وبعبارة أخرى: لماذا يتم إضفاء الشرعية على مثل هذه المنظومة؟ فعلى سبيل المثال: لماذا يمكن لعدد من الأفراد أن يعاقبوا الآخرين، بل وحتى أن يحكموا عليهم، وينزلوا بحقهم عقوبة الإعدام؟ إن اختلاف هذين الحقلين من البحث واضح. فال الأول يعود إلى أصل اللزوم، والثاني إلى نوع خاص من الإلزام أو الضمانة التنفيذية الخاصة، من قبيل: العقوبة، أو حتى نوع خاص من العقوبات، مثل: الإعدام. بيد أننا نلاحظ في بعض الكتابات المتعلقة بفلسفة الحقوق خلطاً بين هذين النوعين من الأبحاث؛ فقيل - مثلاً - بشأن مبني الحقوق: «إن المبني عبارة عن أصلٍ أو قاعدة عامة يقوم عليها النظام الحقوقى، ويتم وضع القوانين والقواعد الحقوقية على أساسها»^(٣٠)؛ أو قيل في تعريف آخر: «إن المبني عبارة عن أكثر القواعد والملالكات شموليةً، والتي تقوم عليها القواعد الأخرى»^(٣١).

وفي ما نحن فيه، وطبقاً لهذا الاتجاه، يتم اعتبار الأصول العامة والآحكام

الأولية والعنوانين الثانية هي المبني والقاعدة والركيزة في الحقوق الإسلامية، حيث تستربط منها أحكام الموارد الجزئية^(٣٢). وبشكل عام فإن «المبني» قد اعتبر مراداً لـ «ملاكات الأحكام»^(٣٣).

وهكذا نلاحظ أن هذه التعريف . على فرض صحتها . إنما ترتبط بمباني الأنظمة والمؤسسات الحقوقية، دون مبني القواعد الحقوقية بشكل عام. والنتيجة هي أن مبني الحقوق هو الدليل على إلزامية القواعد الحقوقية، بغض النظر عن المؤسسة أو الحكم والقاعدة الخاصة.

والامر الآخر الذي يجب الالتفات إليه هنا هو اختلاف مبني الحقوق عن فلسفة الأحكام، حيث تم الالتفات إليه في الحقوق الإسلامية. ففي فلسفة الأحكام يتم الحديث عن الأهداف والآليات والأثار الوضعية للحكم، الأمر الذي قد يؤثّر في وضعها وإظهار معقوليتها، وأماماً في المبني الحقوقي للحكم فإنما نسعى إلى الدليل على مشروعية ذلك الحكم. وبطبيعة الحال قد يكون لهذا النوع من الآثار مدخلية في العثور على المبني. وعلى أي حال يمكن تقسيم المواقف والأراء بشأن أسس ومباني الحقوق بشكل عام إلى قسمين: الآراء العقلانية؛ والآراء التي تنزع إلى تحكيم الإرادة.

١. النزعة العقلانية —

يقوم أساس القول بالنزعة العقلانية على أن القواعد الحقوقية هي منشأ الإلزام في حد ذاتها، وإن الأفراد يرون أنفسهم ملزمين بتطبيق القواعد والقوانين واحترامها، بغض النظر عن مقام المُعلن عن تلك القواعد.

في هذه الرؤية، وبدلاً من البحث في مقام الواقع للحقوق، وتبير وجود مثل هذا الحق له، يتم الحديث . في الغالب . عن مضمون القواعد الحقوقية، وثبتوت الإلزام لهذا النوع من القواعد. ومن بين المدارس الحقوقية تومن مدرسة الحقوق الطبيعية ببداية الافتراض القائل بأن الإنسان قادر على تحديد الأصول والسلوك الاجتماعي الصحيح بشكل مستقل عن أي نوع من أنواع القوانين الرسمية أو الحكم القانوني الموضوع من قبل الحكام والمرجعيين، وأن يلزم نفسه بتطبيقها بمعزل عن وجود

السلطات التنفيذية والقضائية. وعلى الرغم من أن هذه الرؤية لا تعمّر طويلاً، بيد أن بالإمكان العثور على جذورها في مؤلفات أرسطوطاليس؛ إذ يقول في هذا الشأن: «إن جزءاً مما يسمى بالحقوق السياسية له جذور طبيعية، والجزء الآخر يقوم على الأسس التشريعية والقانونية. والطبيعي منها ما يكون له أثر واحد في جميع المواطن، ولا ربط له باختلاف الآراء والماواقف»^(٣٤). يشير أرسطوطاليس في هذا الكلام إلى أمرين رئيسين: الأول: إن جذور القواعد والقوانين طبيعية؛ والآخر: إن الإنسان قادر على إدراك هذه القواعد والقوانين.

وهناك منْ جاء بعد عصر أرسطوطاليس ليشير إلى نفس هذه المطالب. فها هو (غريشيوس) يقول في هذا الشأن: «لو فكرنا بشكلٍ صحيح فسوف نجد أن أصول الحقوق (الطبيعة) هي حد ذاتها تحمل نفس وضوح الأمور التي ندركها بحواستنا الخارجية»^(٣٥). وقد تمت الإشارة في هذا الكلام إلى إدراك الإنسان بشكلٍ واضح. من هنا يذهب القائلون بالحقوق الطبيعية إلى رفض ضرورة وضع هذه القوانين من قبل الحكماء بشكلٍ صريح، حيث يرون أن وجود هذه القواعد والقوانين يتجاوز إرادة الحكماء.

وبالتالي فإن مدرسة الحقوق الطبيعية ترفض مذهب الحكماء القائل بـ«عدم وجود قانون غير عادل»، وتسعى إلى فتح طريق أمام تقييم القوانين، وتقيد يد الحكماء في وضع القواعد والقوانين الحقوقية، وتعمل في سياق وضعهم ضمن الأطر العقلانية. على البحث عن طرق للإشراف عليهم. إن نظرية الحقوق الطبيعية تشتمل في المجموع على ثلاث خصائص هامة. وإن كل نظرية من نظريات الحقوق الطبيعية تقدم عدداً من القوانين الرئيسية والأساسية، بحيث يمكن على أساسها الحكم بشأن القوانين.

الخصوصية الأولى: إن مشروعية هذه القواعد ذاتية، ولا تحتاج إلى «وضع». ولا يوجد اتفاق بين المنظرين في الحقوق الطبيعية بشأن عدد عناوين هذه القواعد.

الخصوصية الثانية: إن الحقوق الطبيعية نظرية أخلاقية ومثالية، تتجاوز حدود المطالب العملية للإنسان.

الخصوصية الثالثة: إن الإنسان في هذه الرؤية كائنٌ مختار، وإنه يطيع هذه

القواعد والقوانين ما دامت منسجمةً ومتاغمة مع العقل^(٣٦).

وفي مقابل هذه الرؤية ذهب بعضُ آخر إلى تعداد سبعة معايير للنظريات الحقوقية، بدلاً من الاقتصار على الضوابط الثلاث المقدمة. ومن هذه المعايير السبعة هناك أربعة معايير خاصة بالحقوق الطبيعية، والمعايير الثلاثة الأخرى ترتبط بنظريات الحقوق الأخلاقية . المثالية، الأعمّ من تلك التي تدرج في قالب النظريات الفطرية والطبيعية ومن غيرها. ولا بدّ من إضافة هذا التوضيح، وهو أن مدرسة الحقوق الطبيعية تعتبر فرعاً من مدارس الحقوق المثالية، وعليه فإن معايير المدارس الأخلاقية موجودة في مدرسة الحقوق الطبيعية أيضاً.

أما المعايير المشتركة في الحقوق الطبيعية والأخلاقية فهي عبارة عن:

١. المعيار التعميمي والشمولي^(٣٧) ، والقابلية على التعميم والشمولي^(٣٨) .

٢. معيار الحرية، بمعنى أننا قبل أن نتمكن من إسناد التقصير الأخلاقي أو الحقوقي إلى سببٍ وعامل معين يجب أن نفترض حرية الفردية.

٣. معيار الكرامة الذاتية^(٣٩) للإنسان.

وبالإضافة إلى هذه المعايير الثلاثة المشتركة هناك أربعة معايير أخرى خاصة

بالنظريات الحقوقية الطبيعية، وهي:

٤. إن الإنسان كائن عقلي، وعليه فإنه يمتلك القدرة على إدراك وفهم القواعد الحقوقية.

٥. عندما تمس الحاجة إلى تطبيق الأصول والقواعد العامة على الموارد الجزئية تستعمل العقلانية العملية^(٤٠) بوصفها أسلوباً لتوجيه العمل. وعلى هذا الأساس هناك طريقٌ معقول لتشخيص القواعد.

٦. وجود القيم الجوهرية التي لا تعتبر في حد ذاتها وسيلة للوصول إلى أهداف أخرى. وبعبارة أخرى: هناك قيم تعتبر في حد ذاتها هدفاً غائياً، لا آلياً. وعليه فإن هذه القيم تشتمل على اعتبار ذاتي، ولا تحتاج إلى وضعها من قبل المشرع والمقنن.

٧. إن القيم الجوهرية تعبر عن كمال المطلوب، وتخرج الإنسان من الوضع القائم، لتدخله في الوضع المطلوب والمنشود^(٤١).

من خلال الالتفات إلى هذه الضوابط ندرك أنّ هناك في الحقوق قواعد وقوانين عامة تشمل على اعتبار ذاتي، ويمكن تطبيق هذه القواعد على قواعد أكثر منها جزئية. وهناك للتطبيق طريق عقلاني مناسب. وحيث تمثل هذه القواعد كمالاً للإنسان، وحيث إن الإنسان ينشد الكمال، فإنه يلزم نفسه برعاية هذه القواعد والقوانين. وعلى هذه الشاكلة يتبلور النظام الحقوقي القائم على القواعد الطبيعية.

٢. النزعة الإرادية —

في مقابل النزعة العقلانية تطرح النزعة الإرادية نفسها. طبقاً لهذه الرؤية لا يمكن مبني اعتبار القواعد الحقوقية في ذاتها، بل إن اعتبارها يكمن في الإرادة التي قامت بوضعها. وعليه بدلاً من الحديث عن ذات القوانين من الأجرد أن تتحدث عن مشروعية الإرادة التي وضعت هذه القواعد. وبالالتفات إلى مختلف الآراء يمكن لهذه الإرادة أن تتبثق عن الإرادة التشريعية لله تعالى، أو عن إرادة الشخص الذي يحظى من قبل الله بالأهلية لاختيار أو وضع القواعد الاجتماعية، أو عن إرادة الحاكم السياسي الذي يحكم الناس، وعليه بطبيعة الحال أن يثبت للناس شرعية حكومته في وقت سابق. وطبقاً لرأي آخر يمكن لمشروعية القواعد أن تنشأ عن إرادة الشعب أو المجتمع، من خلال وضع القوانين الحقوقية المُلزمة؛ إما بشكل مباشر؛ أو من طريق الممثلين والوكلاء الذين ينتخبهم لهذه الغاية. وعليه فطبقاً لجميع هذه الآراء تم القول بأن الإرادة هي منشأ اعتبار القواعد الحقوقية. وبطبيعة الحال لا بد من التأكيد هنا على أن تمام الكلام يدور حول حقوقية القواعد، دون مطلوبيتها؛ إذ قد يرى شخص أن القاعدة الطبيعية مطلوبة، ولكنه لا يراها مشتملة على الاعتبار الحقوقي. ويمكن مشاهدة نموذج لهذا التفكير في مؤلفات توماس هابز.

فعلى الرغم من أن هابز لا ينكر القوانين الطبيعية، ولكنه منخرط في سلك القائلين بالنزعة الإرادية، حيث قال في تعريف القاعدة الطبيعية: «إن القاعدة الطبيعية عبارة عن حكم أو قاعدة عامة يتم اكتشافها بواسطة العقل، وتمنع الإنسان من ارتكاب فعل يؤدي إلى تدمير حياته، أو يسلبه ما من شأنه أن يوفر له سبل السعادة في

الحياة، أو يمنعه من ترك فعلٍ يعتقد أنه الطريق الأفضل للمحافظة عليها»^(٤٢). ولكنْ حيث إن توماس هابز لا يرى القواعد الطبيعية وحدها كافية لضمان الأمان فإنه يذهب إلى ضرورة حشد جميع القوى ووضعها بيد شخصٍ واحد أو مؤسسة واحدة^(٤٣)، تعمل على إلزام الناس وإجبارهم على تطبيق القوانين. وبالتالي فإن القانون مهما كان صحيحاً لا تثبت له الحجية، إلا إذا تمَّ بدعامةٍ توفرها له الدولة والسلطة^(٤٤).

وبإضافة إلى هابز، يذهب أغلب أصحاب النزعة التحقُّقية إلى القول بأن الحقوق هي الدستور الحاكم. ويمكن لهذا الدستور أن يصدر مباشرة عن الحاكم، وذلك بأن يصدر أمراً صريحاً بالقيام بأمرٍ ما، أو أن يتم هذا الأمر بشكلٍ غير مباشر، وذلك من طريق السكوت عن عُرفٍ سائد بين الناس، ففيُفهم من هذا السكوت أنه يؤيد ذلك العُرف.

وقد خالف المذهبُ التاريخي مذهبَ الحقوق الطبيعية بشدةٍ، قائلاً بأن جذور اعتبار الحقوق لا تكمن في ذات القواعد، وإنما في الروح الوطنية. وهكذا الأمر بالنسبة إلى القائلين بعلم الاجتماع الحقوقي، حيث قالوا بضرورة البحث عن جذور اعتبار القوانين في الوجود العام.

تشترك جميع هذه الآراء في عنصر واحد، وهو قولها بأن مبني اعتبار القواعد الحقوقية يكمن في الإرادة، وليس في ذات القوانين، رغم أن كلَّ واحد من هذه الآراء قطع طرفاً متنوِّعاً في إنكار الحقوق الطبيعية، وإثبات مشروعية القواعد، وقدّمت في هذا السياق أدلةً مختلفة.

٣. مبني الحقوق في الفكر الديني —

سعى البعض إلى الإجابة عن مسألة المبني الداخلي للحقوق من طريق التمسُّك بالمفاهيم الدينية، حيث نرى نماذج من هذا القبيل في الأفكار اليونانية (الإغريقية) القديمة، وفي اللاهوت المسيحي، والكلام والفقه الإسلامي. يمكن تقسيم الآراء الدينية إلى قسمين عامَّين، وهما: النزعة الإرادية البحتة؛

والنزعـة الإرادـية الحـكيمـة التي وضع لها (دلفـكيـو) مـصـطلـح الـلاـهـوتـ العـقـليـ (أـوـ نـصـفـ العـقـليـ) ^(٤٥).

إن المشـكلـةـ الأولىـ التي تـواجهـ المـسـلـكـ الـلاـهـوتـيـ البـسيـطـ وـذاـ النـزـعـةـ الإـرـادـيةـ الـبـحـثـةـ هيـ العـدـالـةـ طـبقـاـ لـهـذـهـ النـظـرـيـةـ تـقـومـ الـحـقـوقـ عـلـىـ مجـرـدـ الإـرـادـةـ الإـلـهـيـةـ،ـ أيـ عـلـىـ الأـوـامـرـ وـالـنـواـهـيـ الصـادـرـةـ منـ قـبـلـ الـمـوـجـودـ الـأـسـمـيـ وـالـأـفـضـلـ منـ كـلـ ماـ سـوـاهـ.ـ ويـحـتـمـلـ أنـ يـكـونـ الـجـوابـ الـأـوـلـ الـذـيـ أـعـطـيـ بـمـوجـبـ هـذـهـ النـظـرـيـةـ .ـ عنـ مـسـأـلـةـ الـعـدـالـةـ الـمـشـرـبةـ لـلـقـلـقـ هوـ:ـ «ـإـنـ الـعـدـالـةـ تـطـلـقـ عـلـىـ الـأـمـرـ الـذـيـ تـعـلـقـ بـهـ إـرـادـةـ اللـهـ تـعـالـىـ» ^(٤٦).

وـعـلـىـ أـسـاسـ النـظـرـيـةـ الثـانـيـةـ لـيـسـ الـعـدـالـةـ تـلـكـ الـتـيـ تـأـمـرـ بـهـ الـذـاتـ الإـلـهـيـةـ؛ـ اـنـطـلـاقـاـ مـنـ رـغـبـتـهاـ،ـ بـلـ إـنـ الـعـدـالـةـ هـيـ الشـيـءـ الـذـيـ يـأـمـرـ بـهـ اللـهـ تـعـالـىـ؛ـ اـنـطـلـاقـاـ مـنـ اـنـصـافـهـاـ بـالـحـقـيقـةـ،ـ بـحـيـثـ لـاـ يـمـكـنـ حـتـىـ لـقـدـرـةـ اللـهـ وـحـرـيـةـ سـلـوكـهـ وـأـدـائـهـ أـنـ تـحـيدـ عـنـهـاـ ^(٤٧).

وـيـتـمـ طـرـحـ هـاتـيـنـ الرـؤـيـتـيـنـ بـيـنـ الـمـسـلـمـيـنـ أـيـضاـ.ـ إـنـ الـذـينـ يـنـكـرـونـ حـسـنـ وـقـبـحـ الـأـفـعـالـ يـصـرـرـونـ عـلـىـ النـزـعـةـ الإـرـادـيةـ الـبـحـثـةـ وـالـبـسيـطـةـ،ـ وـفـيـ مـقـابـلـهـمـ الـعـدـلـيـةـ،ـ الـذـينـ يـدـافـعـونـ عـنـ النـزـعـةـ الإـرـادـيةـ الـحـكـيمـةـ،ـ الـتـيـ هـيـ شـدـيـدـةـ الـقـرـبـ مـنـ النـزـعـةـ الـعـقـلـانـيـةـ ^(٤٨).ـ وـقـدـ تـمـسـكـ أـتـابـعـ كـلـ الرـؤـيـتـيـنـ لـإـثـبـاتـ رـأـيـهـ بـأـدـلـةـ لـاـ بـدـ مـنـ درـاستـهـاـ يـنـ

عـنـهـاـ ^(٤٧).

بـ.ـ مـعـرـفـةـ الـحـقـوقـ —

إـنـ الإـبـسـتـيـمـوـلـوـجـيـاـ ^(٤٩)ـ،ـ أـوـ نـظـرـيـةـ الـمـعـرـفـةـ ^(٥٠)ـ،ـ تـعـتـبـرـ فـرـعاـ مـنـ فـرـوعـ الـفـلـسـفـةـ الـتـيـ تـبـحـثـ فيـ مـاهـيـةـ وـحدـودـ الـمـعـرـفـةـ،ـ وـفـرـضـيـاتـهاـ وـمـبـانـيهـاـ،ـ وـتـعـمـلـ عـلـىـ تـقـيـيـمـ قـابـلـيـةـ الـاعـتـمـادـ وـالـتـعـوـيلـ عـلـىـ الدـلـاوـيـةـ الـمـعـرـفـيـةـ ^(٥١).

مـنـ خـلـالـ هـذـاـ التـعـرـيفـ يـتـضـحـ أـنـ عـلـمـ الـمـعـرـفـةـ يـخـتـلـفـ عـنـ فـلـسـفـةـ الـعـلـمـ ^(٥٢)ـ؛ـ إـنـ فـلـسـفـةـ الـعـلـمـ تـبـحـثـ فيـ أـسـالـيـبـ وـأـهـدـافـ الـعـلـمـ،ـ فيـ حـيـنـ أـنـ عـلـمـ الـمـعـرـفـةـ يـبـحـثـ فيـ ذـاتـ الـمـعـرـفـةـ ^(٥٣)ـ.ـ وـفـيـ الـلـغـةـ الـفـرـنـسـيـةـ تـطـلـقـ عـبـارـةـ (ـعـلـمـ الـمـعـرـفـةـ)ـ عـلـىـ حـقـلـ يـبـحـثـ فيـ طـرـقـ تـحـصـيلـ الـمـعـرـفـةـ،ـ وـنـقـدـ نـتـائـجـهـاـ.

وبالالتفات إلى التعريف العام لعلم المعرفة يمكن تعريف علم معرفة الحقوق بوضوح أيضاً. فإن علم معرفة الحقوق يبحث في حقلٍ خاصٍ من حقول المعرفة، ولذلك قيل في تعريفه: «إن معرفة علم الحقوق عبارة عن التأمل الانتقادي للمعرفة الحقوقية الحاصلة، وطرق الحصول عليها»^(٥).

ورد في هذا التعريف قيد «الانتقادي». ويشير هذا القيد إلى أن علم المعرفة الحقوقية لا يسعى إلى معرفة ما هو الموجود فقط، بل إنه كذلك يحكم بشأن قيمة مثل هذه المعرفة أيضاً.

وإذا أردنا تعريف علم المعرفة الحقوقية بشكلٍ أوضح، والتمييز بين عمل الحقوقي وفيلسوف الحقوق، أمكن القول: إن الحقوق تطلق على مجموع القواعد المشتملة على ضمانة تطبيقية وتنفيذية، وتحكم العلاقات الاجتماعية. وباختصار يمكن أن نطلق على هذه القواعد تسمية «الأوامر الحقوقية»^(٦). إن كلاماً من الحقوقي وفيلسوف الحقوق يسعى إلى معرفة «الدساتير والأوامر الحقوقية». مع فارق أن الحقوقي يبحث في خصوص ما يتم طرحه بوصفه أمراً، ويختضنه للدراسة. وهو يدرسه من خلال تفسير حقله الشمولي، ولربما تم إبداء الرأي بشأن صحتها واعتبارها من خلال الالتفات إلى الآليات والأدوات الحقوقية. في حين أن علم معرفة الحقوق يبحث في الأمر الحقوقي بوصفه معرفة ظاهرة معرفية، ويعمل من الناحية المعرفية على تقييم أسلوب التوصل إلى هذه المعرفة. فعلى سبيل المثال: إن العالم المختص في معرفة الحقوق يعمل على مقارنة معرفة الحقوق بالمعرفة الحاصلة من العلوم التجريبية، ويبحث في سُنّتها. وفي الرؤية الأولى تبدو المعرفة في العلوم التجريبية مختلفة عن المعرفة في علم الحقوق. إن موضوع الحقوق هو سلوك الإنسان وفعله. وإن السلوك والأفعال تتحقق في زمنٍ خاصٍ، وفي ظروف خاصة، وعلى هذا الأساس فهي تشتمل على خصوصية تاريخية، أي إن كل سلوك يقع مرّة واحدة، وذلك في ظلّ ظروف خاصة، وإن هذا العمل بصفاته الخاصة غير قابل للتكرار، في حين هناك قابلية للتكرار في الظواهر الطبيعية، وعلى هذا الأساس يتم التخطيط لأسلوب فهم الظواهر. وبالالتفات إلى هذه الحقيقة يدرك المختص في معرفة الحقوق استحالة

الاستفادة من أسلوب المعرفة التجريبية في معرفة الظواهر الحقوقية، وأنه يجب توظيف أسلوبٍ مناسب آخر لمعرفة الظواهر في هذا الحقل.

أو أن الكلام في الحقوق والقواعد الحقوقية يدور حول «الضرورات والمحظورات». إن معرفة هذا السinx من الأمور يختلف كثيراً عن سinx «الوجود والعدم»، ولا يمكن من الناحية المعرفية أن نرصد لـكلا هذين الحقلين أسلوباً واحداً، أو إذا ادعى شخصٌ توظيف أسلوب واحدٍ وجب عليه في الحد الأدنى إثبات ذلك.

ويشكل عامّ فإن موضوع معرفة الحقوق هو مفهوم الحقوق وأشكاله الأساسية، من قبيل: المعايير الحقوقية، وموضوعات القضايا الحقوقية، والمفاهيم الحقوقية الجوهرية، وما إلى ذلك، مما يتم بحثه برؤية معرفية.

ج. مصادر الحقوق —

سبق أن قلنا: إن السؤال في فلسفة الحقوق يقع أحياناً عن أسباب الإلزام بالقواعد والقوانين. وإن الإجابة عن هذه الأسباب يُعد من «مباني الحقوق». وبعد اتضاح المبني، يواجه فيلسوف الحقوق سؤالاً آخر، وهو: أين يمكن العثور على القواعد الحقوقية؟

إن موضع استخراج القواعد الحقوقية يعتبر «مصدر الحقوق». إن مصادر الحقوق ارتباطاً وثيقاً بمباني الحقوق؛ إذ من خلال اتضاح المبني يمكن العثور على المصدر. فعندما نتحدث عن رؤية الحقوق الطبيعية والنزعـة العقلانية . على سبيل المثال . ستكون الفطرة هي المصدر الأول للحقوق. وبعد القبول بهذا المصدر يتم طرح مباحث هامة أخرى، من قبيل:

ما هو أسلوب استباق وفهم القواعد الفطرية؟ مع الالتفات إلى وجود الكثير من القواعد في الحياة الاجتماعية ، والتي يرى الناس أنفسهم ملزمن بإطاعتها ، أو أن الحكومات تلزم الناس بإطاعتها.

كيف يتم تمييز هذا النوع من القواعد وفصله عن القواعد الفطرية؟ هل يمكن القول: إن ميزة وخصوصية القواعد الفطرية تكمن في عموميتها من الناحية

الزمانية والمكانية، حتى إذا لم تكن القاعدة عامة من الناحية الزمانية والمكانية لا تكون فطرية؟ من هنا إذا كانت القاعدة مقبولةً من قبل الجميع أمكن الحكم بأنها فطرية، وإذا لم تكون مورداً لقبول الجميع أمكن القول بعدم فطريتها. وفي المقابل يذهب أصحاب النزعة الإرادية إلى القول بأن مصدر الحقوق هو الشيء الذي يمكن له أن يعبر عن إرادة المشرع. ففي الحقوق الإسلامية - مثلاً - عندما تعتبر الإرادة الحكيمية لله تعالى أساساً وقاعدة لمشروعية القوانين فإن أساس الحقوق - التي يتم التعبير عنها في المصطلح الأصولي والفقهي بـ«الأدلة» أو «الحجج» - عبارة عن الأمور التي تعبّر عن إرادة الشارع. وعليه عندما نقول في الحقوق الإسلامية: إن القرآن حجة فإن هذا يعني أن مفاد الآيات القرآنية يُعبر عن الإرادة التشريعية والحكيمية لله تعالى، وإن القواعد الحقوقية يتم الحصول عليها من هذا النص. وبطبيعة الحال هناك الكثير من المباحث المطروحة في أصول الفقه حول أساليب استبطاط القواعد من هذا المصدر، ولا بدّ من بحث ذلك في محله. ويجري نفس هذا الكلام بشأن «سنّة المتصوّمين» أيضاً. ومن خلال هذه الرؤية يتضح موقع مفاهيم من قبيل: سيرة العقلاء، والعرف، والعقل، والإجماع، وسائل الأدلة وحججيتها. فعلى سبيل المثال: إذا وقع الكلام في أصول الفقه عن حجّية سيرة العقلاء تصبّ كل الجهود - من خلال التعرّف على خصوصيات وصفات الشارع، وطريقة تشرعيه ومضمون أحكامه - في توحيد مسلكه مع مسلك العقلاء؛ لكي نتمكن - بعد إثبات اتحاد المسلك والمنهج - من نسبة سيرة العقلاء إليه؛ بغية إثبات الحجّية لهذه السيرة. ويوجد ما يُشبه هذا الكلام في سائر الآراء المطروحة في النزعة الإرادية، ويتمّ الحكم طبقاً للمبني بشأن مصادر من قبيل: القوانين الوضعية، والقواعد العُرفية، والنظريات الحقوقية، والتوجّه القضائي. وبطبيعة الحال بعد تعين المصادر يتمّ البحث في أمور من قبيل: ترتيب هذه المصادر، وأسلوب الاستفادة منها، وطريقة تفسير القواعد في كلّ مصدر، بوصفها من المباحث التالية التي تجب دراستها بدقة.

د. أسلوب معرفة الحقوق —

إن لـ«أسلوب المعرفة» كمصطلح استعمالات متّوّعة:

نصوص معاصرة. السننان . ١١ - العددان . ٤ و ٤١ - ذييف وشتاء ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ

فتارةً يستعمل أسلوب المعرفة بمعنى إدراك الأدوات والفنون وطرق تحصيل المعرفة في حقل معرفي معين. وبهذا المعنى عندما نذكر «أسلوب معرفة الحقوق» نريد بذلك طرق وأدوات وفنون الوصول إلى القواعد الحقوقية. يمكن التعبير عن هذا الاستعمال بـ «أسلوب الحقوق».

أما الاستعمال الآخر لأسلوب المعرفة فهو لبيان الأسس النظرية لمذهب فلسفياً معيناً. ومن طريق معرفة الأسس والمفاهيم الرئيسة لمذهب ما يمكن لنا أن نستعرض منطق فهم ذلك المذهب. وعليه فإن أسلوب معرفة الحقوق في هذا الاستعمال يعني معرفة أسس المذهب الحقوقي؛ للوصول إلى منطق فهم ذلك المذهب.

وأما الاستعمال الثالث لأسلوب المعرفة فهو الإشارة إلى علم يدرس أساليب الوصول إلى المعرفة. وفيه هذا الاستعمال يكون أسلوب معرفة الحقوق جزءاً من علم يبحث في أساليب الحصول على القواعد الحقوقية. إن أهم غاية في أسلوب المعرفة هي كل علم هي توظيف الأصول والقواعد المنهجية للتمكن من الوصول إلى المعرفة، أو الاقتراب منها في الحد الأدنى، ومن ناحية أخرى يمكن تقييم المعطيات المعرفية، وإبداء الرأي بشأن صحتها أو خطئها.

إن الحقوق تتعاطى مع مسائل أساليب المعرفة من جهتين: الأولى: بلحاظ اكتشاف القواعد من المصادر؛ والأخرى: تفسير القواعد المستخلصة من المصادر.

توضيح ذلك: إننا نكون أحياناً بصدّد الحصول على القواعد المعتبرة من المصادر، كأن نروم - على سبيل المثال - الوصول إلى قاعدة حقوقية من القرآن الكريم. وهنا لا بدّ أولاًً من الاعتماد على أسلوبٍ مناسب للوصول إلى النصّ المشتمل على القاعدة الحقوقية، وبعد ذلك لا بدّ في الخطوة التالية من تفسير النصّ الحقوقـي الذي تمّ الحصول عليه، وتبيين أبعاد موضوعه وحدوده، مع تحديد مساحته التنفيذية.

إن بين أسلوب معرفة الحقوق والمبني والمصادر علاقةً وثيقة؛ لأن هذه العلاقة هي التي تحدّد ما الذي يجب اكتشافه؟ وما هي النتيجة المتربّبة على تطبيق الأسلوب؟ فلو كنّا من ناحية المبني الحقوقـي من القائلين بالنزعة الإرادية تعين علينا في الأسلوب أن نعمل بشكل تكون نتيجة إعمال الأسلوب هي إحراز إرادة المشرع.

كما تحظى مصادر الحقوق في أسلوب المعرفة بأهمية أيضاً؛ إذ لـكل مصدر خصائص لا يمكن الحديث عن الأسلوب من دونأخذها بنظر الاعتبار. فعندما نتحدث عن المصادر في النظام الحقوقي في الإسلام . على سبيل المثال . تقسم المصادر إلى قسمين عاميين، وهما: المصادر البيانية أو اللفظية؛ والمصادر غير اللفظية. إن لـكل واحدٍ من هذين النوعين خصائص يجبأخذها بنظر الاعتبار في أسلوب الفهم.

وبالإضافة إلى ذلك يبدو دور المفسر والمبيّن هاماً في ما نحن فيه، وعليينا أن نرى أين موقع المفسر من سياق الفهم؟ فهل المفسر في سياق الفهم مجرد عنصر يعمل على تطبيق الأسلوب، دون أن يكون لمتبنياته ورواسبه وخصوصياته غير القليل من التأثير؟ وبعبارة أخرى: هل يجب التقليل من دور المفسر مما أمكن، وجعل حضوره في سياق الفهم باهتاً، أم على العكس من ذلك، حيث يكون دور المفسر كبيراً في الفهم، ويجب فهم هذا الدور، والعمل على تنظيمه؛ أو أن الدور كله للمفسر، والقول بأن المفسر هو المحور؟ إن نصّ وإرادة المقرر لا تحظى بأهمية كبيرة، أو . على فرض أهميتها . يستحيل الوصول إليها. هذا، وإذا تجاوزنا ذلك كله قد نواجه هنا مسألة فلسفية أخرى، يجب الاهتمام بها قبل الدخول في بحث أسلوب المعرفة، وهي: ماهية الفهم. فعلينا أن نرى ما هي الماهية الفلسفية للفهم؟ ومن خلال التعرّف على هذه الماهية يمكن الدخول في أسلوب المعرفة. وهذا هو الشيء الذي يتم بحثه اليوم في الهرمنيوطيقا الفلسفية، ويشكّل أساس مسائل الأساليب المعرفية في حقول جميع العلوم.

وباختصار يمكن لنا . بعد التعرّف على ماهية الفهم أو افتراض نظرية ما . البحث في أسلوب المعرفة في الحقوق. وفي هذا البحث هناك مدخلية لثلاثة عناصر، وهي: **أولاً**: أساس التقني؛ **وثانياً**: المصدر؛ **ثالثاً**: المفسر والإنسان بوصفه مُدرِكاً. وهنا يأتي دور تعين ما هو المحور في سياق الفهم. ومع افتراض المحورية يمكن على أساس ذلك بيان قواعد الأسلوب. فهل المحورية لإرادة المشرع، وعليه لا بد في الأسلوب من البحث عن الإرادة، أم المحورية للنص، والقول بأن الذي يحظى بالأهمية هو النص دون سواه، وعليه لا بد من الالتفات في سياق الفهم إلى النص فقط، أم أن المحورية

للمفسر وخصوصياته، ولا بد من طرح قواعد الفهم عند الإمكان في هذه الناحية؟ وبطبيعة الحال أيّاً كان هو المحور لا يمكن تجاهل الأمور الأخرى، إلا أنها لن تلعب الدور الأساسي. ومهما كان فإن اتخاذ القرار في هذا الشأن - وخاصة في حقل الحقوق الإسلامية - بحاجة إلى تحقيق ودراسة أخرى، يجب أن نقوم بها في الموضع المناسب^(٥٦).

٥. سائر المسائل —

ما تقدم يمثل جانباً من العناوين الرئيسية لفلسفة الحقوق، وقد تناولنا الحقوق فيها بشكل عام. وبالإضافة إلى هذه الموارد هناك موارد هامة أخرى، من قبيل: أهداف الحقوق، وعلاقة الحقوق بالأخلاق، وعلاقة الحقوق بالدين، وما إلى ذلك من الأمور الهامة.

٤. مفاهيم الحقوق الأساسية —

طالعنا في الحقوق مفاهيم جوهرية تحظى معرفتها وتحليلها بأهمية قصوى، وهي مفاهيم من قبيل: القاعدة الحقوقية، والحق، والتکلیف، والعدالة، والأمن، والضمانة التنفيذية، والعقوبة، وما إلى ذلك.

إن بعض هذه المفاهيم من الأهمية بحيث تغدو بنفسها مشتملة على حقل معين من المسائل الفلسفية. فإن «فلسفة الحق» و«فلسفة العقوبة». على سبيل المثال - تشكل جزءاً هاماً من المسائل الفلسفية. وقد عمد الكثير من المذاهب الفلسفية والمفكرين إلى التظير في هذه الحقول. فعندما نواجه مفهوم الحق - مثلاً - تلاحظنا أسئلة جوهرية من قبيل: ماهية الحق، وعلاقته بالتکلیف، ومصاديق الحق، وموضوع الحق، ومن عليه الحق، وهل ماهية الحق ماهية اعتبارية أم انتزاعية؟ وما إلى ذلك من الأمور.

ويمكن لمعرفة هذه الماهية أن تعمل على إيضاح مختلف أبعاد الحقوق. وهكذا الأمر في فلسفة العقوبة، فهناك أسئلة أساسية وجوهرية، من قبيل: ما هو الدليل على شرعية العقوبة؟ وما هي أهداف العقوبة؟ وعلى أساس ذلك يتم تحديد

مقدار وأنواع العقوبات أيضاً.

الاستنتاج

تناولنا في هذا المقال مفهوم الحقوق، ومعنى الفلسفة، لنصل إلى نتيجة مفادها: إن فلسفة الحقوق تدرس الحقوق بنظرية خارجية، ورؤوية انتقادية، من خلال انتهاج الأسلوب العقلاني. ومن المعانى المذكورة للحقوق أردننا المعنى القائل بأن الحقوق مجموعة من القواعد الحاكمة على الحياة الاجتماعية المشتملة على ضمانة تفويذية مناسبة. وقلنا: إن مسائل فلسفة الحقوق تحتوي على حقلين عاميين، يرتبط أحدهما بمجموع الحقوق، والآخر يتعلق بالأجزاء والمفاهيم الأساسية للحقوق. ومن خلال معرفة ودراسة مسائل فلسفة الحقوق تتضح ماهية هذا الحقل من المعرفة، ويتم إدراك منظومته النهجية، ويفدو بالإمكان متابعة متغيراته بشكل دقيق، والعنور على الحقوقية المناسبة بشكل يواكب متغيرات الحياة الاجتماعية، والوصول إلى الأمان المترن بالعدالة والحرية.

المصادر

(1) philosophy of law.

(2) legal theory.

(3) gurisprudence.

(4) legal philosophy.

(٥) انظر: ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق (مصدر فارسي) ١: ٥٥.

(٦) انظر: عبد الحسين شيرازي، حقوق تطبيقي (مصدر فارسي): ١١٦ - ١١٧.

(7) common law.

(٨) انظر: مرتضى مطهرى، الأعمال الكاملة (مصدر فارسي) ٥: ١٣٠.

(٩) انظر: ريتشارد بايكين وأفروم استرون، كليات فلسفة: ٢، ترجمه إلى الفارسية: السيد جلال الدين مجتبوي.

(١٠) انظر: مرتضى مطهرى، الأعمال الكاملة (مصدر فارسي) ٥: ١٣٧.

نصوص معاصرة. السنستان . ١١ - العددان . ٤١ و ٤٢ - ذرييف، وشناه . ١٤٣٧، م ٢٠١٦

(11) reflection.

(12) external.

(13) critical.

(14) Hoecke, Mark Van. 1999, Jurisprudence (The philosophy of Law). Edited by: Christopher Berry Gray. New York: Garland Publication, INC. p. 459.

(15) analytical part.

(16) Jurisprudence.

(17) analysis of law.

(18) law.

(19) legal norm.

(20) function of law.

(21) methodology of law.

(22) theory of legislation.

(23) adjudication of law.

(24) theory of science.

(٢٥) إن مصطلحات من قبيل: علم معرفة الحقوق (epistemology of law)، ونظرية جوهر الحقوق (fundamental theory of law) ونظرية الحقوق العامة (general theory of law)، تستعمل بأجمعها في معنٌ واحد. انظر:

Ghirardi, Olsen, A. 1999. Epistemology of law (The philosophy of law). Edited by: Christopher Berry Gray. New York. Garland Publication, INC. P. 261.

(26) Legitimate on of the law.

(27) Hoecke, Mark Van. 1999, Jurisprudence (The philosophy of Law). Edited by: Christopher Berry Gray. New York: Garland Publication, INC. p. 460.

(٢٨) انظر: مارك تيبيت، فلسفه حقوق، ترجمه إلى الفارسية: حسين رضائي خاوری، ١٣٨٤ هـ. ش.

(٢٩) انظر: ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق (مصدر فارسي): ١: ٣٩.

(٣٠) انظر: دفتر همکاری حوزه وداشتگاه، در آمدي بر حقوق إسلامي (مصدر فارسي): ١٦٩.

(٣١) انظر: المصدر نفسه.

(٣٢) انظر: المصدر نفسه.

(٣٣) انظر: المصدر السابق: ١٧٤.

(٣٤) أرسطوطاليس، سياسة «السياسة»، ترجمه إلى الفارسية: حميد عنایت، الكتاب الخامس، الفصل السابع.

(٣٥) انظر: فيليب مالروي، أندیشه های حقوقی: ٦٥٠، ترجمه إلى الفارسية: مرتضی کلانتریان.

(36) Wollheim, Richard. (1998). Natural law (The Encyclopedia of Philosophy). Edited

by Paul Edwards Macmillan Publishing Co. V, 5. U. S. A, 1976. P. 450.

(37) universality.

(38) universalizability.

(39) inherent dignity.

(40) practical reasonableness.

(41) Campell Black, Blacks law Dictionary. 1999. P. 581.

(٤٢) توماس هايز، لویاتان: ١٦٢، ترجمه إلى الفارسية: حسين بشیریه، ١٢٨٠هـ.ش.

(٤٣) انظر: المصدر السابق: ١٩٢.

(٤٤) انظر: المصدر السابق: ٢٦٢.

(٤٥) انظر: جرجو دلفکیو، فلسفه حقوق: ٢٢٦، ترجمه إلى الفارسية: جواد واحدی، ١٢٨٠هـ.ش.

(٤٦) انظر: المصدر نفسه.

(٤٧) انظر: المصدر نفسه.

(٤٨) انظر: محمد تقی، هدایة المستشرقین: ٤٢٣؛ الملا هادی السبزواری، شرح الأسماء الحسنی: ١٠٧؛ السيد محمد حسین الطباطبائی، تفسیر المیزان: ٨، ٢٦١؛ ٢٠، ٩٨، ١٤؛ السيد محمد باقر الحکیم، تفسیر سورة الحمد: ٢٦٣؛ محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ١، ٢٠٤.

(49) epistemology.

(50) theory of knowledge.

(٥١) انظر: دیده هاملین، تاریخ معرفت شناسی: ٢٦٢، ترجمه إلى الفارسية: شابور اعتماد، ١٣٧٤هـ.ش.

(52) philosophy of science.

(٥٣) انظر: دیده هاملین، تاریخ معرفت شناسی: ٢٦٢.

(٥٤) انظر: المصدر نفسه.

(55) legal dogmatic.

(٥٦) انظر: دفتر همکاری حوزه ودانشگاه، مبانی جامعه شناسی (مصدر فارسی): ١٥٠، سمت، طهران، ١٣٧٣هـ.ش؛ باملا آبوت، جامعه شناسی زنان، ترجمه إلى الفارسية: السيدة منیجہ نجم عراقی: ٢٧٨، نشر نی، طهران، ١٣٨٠هـ.ش؛ احمد الوااعظی، هرمنوتیک (مصدر فارسی)، پژوهشگاه فرهنگ و آندیشه اسلامی، ط١، طهران؛ باقر ساروخانی، روشهای تحقیق در علوم اجتماعی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، طهران، ١٣٧٧هـ.ش.

فلسفة العرفان

قراءةٌ تحليلية

د. هادي وكيلي^(*)

ترجمة: حسن مطر

تهييد —

تشتمل جميع المسالك المعنوية في كافة أنحاء العالم النامي على طرقٍ لنجاۃ الإنسانية، وتعاليم خاصة للدفاع عن معتقداتها وتعاليمها.

تقوم «فلسفة العرفان» على مسألة تدعوا إلى التأمل، مفادها أن التجربة اللاهوتية المباشرة ممکنة، وقابلة للحصول والتحقق بالنسبة إلى كلّ شخص.

تعيش جميع الأديان على عتبات ثقافية مفعمة ومشحونة بمفاهيم «الجهاد»، بوصفه أمراً وسيطاً بين البشرية والألوهية. وهذا الأمر لا يقوم على الأسس الفردية، وإنما يقوم على القواعد الاجتماعية. إن كل واحد من الأديان يعمل على صبّ التجربة العرفانية الأصيلة للفرد في قالب الأدبيات والمصطلحات السائدة في تراثها الثقافي الخاص. إن فلسفة الدين - التي تسعى إلى فهم طبيعة و Mageia الألوهية - تتجاهل هذه الفوارق الثقافية.

أما فلسفة العرفان فتخطو خطوة متقدمة، حيث تسعى للوصول إلى تجربة بشرية عن الألوهية، من طريق إدراك الارتباط المحوري فيما بينها.

وللبدء لا بدّ أولاً من دراسة معنى ومفهوم العرفان والتجربة العرفانية.

إن مصطلح «العرفان» مأخوذٌ من أصل إغريقي بمعنى «الغموض والخفاء». وفي

(*) أستاذ مساعد، وعضو الهيئة العلمية في مركز دراسات العلوم الإنسانية، وعضو لجنة العرفان الإسلامي في إيران. متخصص في العرفان والتتصوف. له دراسات عديدة.

عالم العدمية يعود تعبير السلوك «العرفاني» إلى السلوكيات الدينية السرية. وفي المسيحية الأولى كان هذا المصطلح يعود إلى التفاسير الملغزة والرمزية «الباطنية» للنصوص المقدّسة أو الحضور الباطني، من قبيل: الحضور الباطني للسيد المسيح في مراسم العشاء الرباني. ولم يطلق هذا المصطلح على معنى «الإلهيات العرفانية»، التي يُقصد بها التجربة الإلهية المباشرة، إلا في الآونة الأخيرة^(١). إن عامة العرفاء - الموحدين منهم وغير الموحدين - يلاحظون تجاربهم العرفانية بوصفها جزءاً من تعهدهم الكبير تجاه تغيير البشرية، وليس بلوغ الغاية من مجاهداتهم^(٢). وعلى هذا الأساس فإن العرفان بشكل عام عبارة عن التفكير الخالص الشامل لمجموعة من الأفعال والأقوال والنصوص والأراء والسنن والتجارب المختلفة، التي تهدف إلى تغيير الإنسان، الذي يتم تعریفه في الأعراف المتّوّعة بطرق مختلفة.

لقد عمد الكثيرون من الفلاسفة المولعين بالعرفان - حتى الآن -؛ بتأثیر من كتاب وليم جيمز القائم تحت عنوان «أنواع التجربة الدينية»، إلى طرح الكثير من الأبحاث الفلسفية التفصيلية والموسعة في خصوص التعريف بالتجارب العرفانية. تركز هذه المجموعة من الفلاسفة غالباً على موضوعات من قبيل: تبويب التجارب العرفانية، وماهية هذه التجارب في الأديان المتّوّعة والسنن العرفانية المختلفة، وتأثیر لغة وثقافة العرفاء في هذا النوع من التجارب، وحجم تمسّك التجارب العرفانية بالأدلة والشاهد على أحقيّة المدعّيات العرفانية. وقد عمد بعض الفلاسفة إلى بحث التأكيد على التجربة العرفانية؛ من أجل الدفاع عن التركيبة العرفانية المنسجمة^(٣).

ونحن نسعى في هذه المقالة بشكل خاص إلى بحث الموضوعات والمسائل التي تهتم بها فلسفة العرفان في مسار البحث الفلسفي، في ما يتعلق بخصوص التجربة العرفانية.

١. التجربة العرفانية —

إن أيّ تعريف للتجربة العرفانية - بسبب المعاني المتّوّعة التي يمكن أن تُراد منها - يجب أن تكون في الحد الأدنى مقيدة ومشروطة إلى حد ما. ويمكن هنا طرح

مفهومين مترابطين عن التجربة العرفانية على طاولة البحث:

الأول: يتعلّق بتعريف عام، يبيّن الاستعمال الأعمّ لهذا المصطلح.

والثاني: يتعلّق بتعريف محدود، ينظر فيه الغالب إلى السلوكيات الخاصة،

ويعتبر العرفان جديراً بالبحث والدراسة من الزاوية الفلسفية.

أ. المفهوم الواسع للتجربة العرفانية —

إن التجربة العرفانية في هذا المفهوم عبارة عن التجربة المعرفية ما فوق الحسية .

الإدراكية، أو ما دون الحسية . الإدراكية، التي هي حصيلة إدراك الواقع أو القضايا

المعبرة عن الواقع الذي لا يمكن عادةً أن يدرك بأدوات الإدراك الحسّي أو الكيفيات

الحسية - الجسدية أو الباطنية العادية.

ويمكن تفصيل خصائص هذا المفهوم من التجربة العرفانية على النحو التالي:

١. إنما يتمّ أخذ قيد «المعرفي» في هذا التعريف؛ ليكون مقبولاً حتّى من دون

الإقرار بأن العرفاء في الحقيقة يتوصّلون إلى تجربة الحقائق أو القضايا التي تعكس

الواقع، بالشكل الذي تقدم ذكره.

٢. إن التجربة ما فوق الحسيّة . الإدراكيّة تشمل على إدراكٍ من النوع الذي لا

يمكن الوصول إليه من خلال الإدراك الحسي، والكيفيات الحسية . الجسدية (من

قبيل: الإحساس بالألم، أو الحرارة في الجسم، والحسّ الداخلي من الجسم والمخ

والأعضاء والمواضع والأحشاء)، والرؤية الباطنية العادمة. وقد تحدث بعض العرفاء عن

حسٌ معنويٌّ خاصٌ يتناسب مع الحواس الإدراكية، وينسجم مع المساحة غير

الفيزيائية. ويمكن لأغلب التجارب ما فوق الحسيّة . الإدراكيّة أن تكون مقرونة

بالإدراك الحسّي أيضاً. فعلى سبيل المثال

. إدراكية في الوقت الذي ينهمك فيه بالنظر إلى الشمس. إنْ قيد «ما فوق

الحسية» هو الذي يجعل التجربة عرفانية.

على مضمون فينومينولوجي، الذي يفتقر - رغم عدم ت المناسبة مع الإدراك الحسي - إلى خصلة صناعة المفهوم الموجودة في الإدراك الحسي الدقيق.

٤. إن «إدراك» الواقعيات يعني إدراك الفرد لحضور واقعية أو عدد من الواقعيات.

٥. إن «القضايا المعتبرة عن الواقع» على سبيل المثال تشتمل على عنصرين: الأول:

عدم وجود واقعية ثابتة ودائمة؛ والثاني: إن الله هو جوهر وباطن النفس.

يمكن تفسير إدراك «القضايا المعتبرة عن الواقع» على نحوين:

الأول: أن يدرك الفرد حضور واقعية أو عدد من الواقعيات، بحيث يكون هناك

ظهورٌ فجائيٌّ لقضيةٍ أو عددٍ من القضايا المعتبرة عن الواقع. مثال ذلك: إمكان أن

يكون إدراك وجود الله (واقعية)، وعلى أساس ذلك يوفر إدراك تبعية الفرد العميق

لله (قضية معتبرة عن الواقع).

والثاني: هو أن إدراك القضايا المعتبرة عن الواقع يتضمن إشراقاً مباشراً ومن

دون وسيط لإدراك الواقعية. ومثال هذا الوعي هو عدم ثبات جميع الواقعيات التي

تحصل إثر تجربة المحظوظ على جميع الظواهر.

إن التجربة العرفانية . كما أدعى وليم جيمز . تجربة «معرفية» (Noetic) ،

تشمل العلم بذلك الشيء الذي حصل عليه الفرد. وأما حجم ما ينشأ من هذا العلم عن

ذات التجربة فهو ما سنخضعه للبحث لاحقاً .

إن التجارب ما فوق الحسية . من قبيل: المشهودات، أو المسموعات الدينية . غير

قادرة على تحصيل التجربة العرفانية. إن التعريف المتقدم يشمل التجارب الاستثنائية،

من قبيل: التجارب الخارجية، والتليباشي^(٤) ، والتكهن والتبيير أيضاً .

إن جميع هذه التجارب عبارةٌ عن إدراك أعيان أو كيفيات من النوع الذي

يمكن أن تقاله الحواس أو الرؤية الباطنية العادية، من قبيل: الأفكار البشرية،

والحواث الفيزيائية المستقبلية.

لا مناص من اشتغال تعريف التجربة العرفانية هنا على شيء من الإبهام

والغموض؛ لأنَّه يشتمل على مجموعة من الأشياء التي تقع عرضةً لتجربة غير عرفانية.

إن الآثار العرفانية الموجودة لا تؤيد ما ذهب إليه وليم جيمز، من القول بأن

التجربة العرفانية مجرد حادثة عابرة، تبقى مدة قصيرة، وسرعان ما تض محل وتزول. إن هذه التجربة يجب أن تمثل الوعي الثابت للشخص، بحيث تستمر ليوم واحد أو لجزء من اليوم. وعليه من الأفضل الحديث عن وعي عرفاني ثابت، أو قابل للتحقق.

لقد تحققت التجربة العرفانية بمفهومها العام في الأعراف الدينية للإسلام، واليهودية، والمسيحية، والبودية، وحتى الأديان البدائية أيضاً. وقد تم الادعاء في بعض هذه الأعراف أن هذا النوع من التجارب قد تعلق بالواقعية ما فوق الحسية، مثل: الله، أو البراهما^(٥)، أو النرفانا^(٦). وعلى الرغم من ذلك هناك الكثير من الأعراف البودية التي لا تدعى التجربة الواقعية ما فوق الحسية. وبدلًا من ذلك يذهب البعض منها إلى القول بتجربة «الإدراك المفقن إلى البنية»، والذي يشمل إدراك العالم على المستوى غير المفهومي المطلق أو النسبي^(٨). إن التجربة المفتقرة إلى البنية هي ثمرة وحصيلة الإشراق على الماهية غير الثابتة لجميع الأشياء. يتحدث البوذيون عن تجربة الـ «تات هاتا»، أو «صيوروة» الحقيقة، والتي لا يمكن بلوغها إلا من خلال غياب المعرفة الحسية.

الإدراكية العادية. إن تجارب هذه المجموعة من البوذيين هي دون الحسية. الإدراكية، وإن الاطلاع عليها يستوجب التعرف على الماهية الحقيقية للواقعية. وعلى الرغم من ذلك فإن بعض التجارب البودية، مثل: تجارب (ذين ميند)، تعتبر - طبقاً للتعریف السابق - من قبيل: التجارب العرفانية؛ إذ لا ربط لها بإدراك الواقعية أو القضايا المعتبرة عن الواقع^(٩).

بـ. المفهوم المحدود للتجربة العرفانية —

إن التجربة العرفانية في مفهومها المحدود - الذي يحظى باهتمام الفلسفه - ترتبط بغضون متفرع من التجربة العرفانية في مفهومها الواسع. إن هذه التجربة ترتبط بشكلٍ خاصٍ بالتجربة التوحيدية ما فوق الحسية - الإدراكية، أو ما دون الحسية - الإدراكية، التي هي نتيجة لإدراك الواقعيات أو القضايا المعتبرة عن الواقع، الذي لا يتم الحصول عليه من طرق مثل: الإدراك الحسي، والكيفيات الحسية - الجسدية، أو الرؤية الباطنية العادية.

إن التجربة التوحيدية تشتمل على تردد واضطراب فينومينولوجي، أو ذوبان للتكتّرات؛ إذ يفترض فيها أن المفad المعرفي للتجربة المذكورة يبقى صريحاً في تلك الصفة الفينومينولوجية. إن الأمثلة والنماذج على مثل هذه التجربة عبارة عن تجربة اعتبار وحدة الطبيعة بأكملها، والاتحاد مع الله في العرفان المسيحي، والاتحاد بين الأتمن^(١٠) والبراهما^(١١) في التجربة الهندوسية، التي تتحقق فيها النفس وذات الفرد بالرغم من أبديتها المطلقة، وفناء جميع التكتّرات، والتجربة البوذية الفاقدة للبنية، والتجارب التوحيدية^(١٢). وعليه فإن التجارب الشووية - بطبيعة الحال -، والتي يبقى فيها الشخص والإله متمايزين من بعضهما بشكلٍ كامل؛ وتجربة القبالة^(١٣) عند اليهود، منذ سفيروت السماوي المنفرد؛ والتجارب الشخصية للأرواح، بناءً على التجربة العرفانية المحدودة، لن تكون من التجارب العرفانية؛ لعدم كونها من التجارب التوحيدية.

من هنا سوف تستعمل «التجربة العرفانية» في هذا المفهوم الخاص، إلا إذا تم التصريح بالخلاف. وعلى هذا الأساس فإن مصطلح «العرفان» يُطلق على الأفعال والأقوال والنصوص والأراء والأعراف المرتبطة بالتجارب التوحيدية.

ولا بدَّ من الحذر وعدم الخلط بين التجربة العرفانية والتجربة الدينية. فالمراد من التجربة الدينية هي التجربة المشتملة على مضمونٍ أو محتوى متناسب مع الخلفية الدينية، أو مصطبغة بالصبغة الدينية. إن هذه التجربة رغم اشتتمالها على الكثير من التجارب العرفانية، إلا أنها تشمل المشهورات والسمواعات الدينية والتجارب غير العرفانية لـ(ذين ميند)، ومختلف المشاعر والأحساس الدينية، مثل: الهيبة والعلوّ الديني أيضاً. كما تشمل هذه التجربة التجربة الدينية الجوهرية (وهو المصطلح الذي يُطلقه شلايرماخر عليها)، بمعنى الشعور بـ«الارتباط المطلق» أيضاً^(١٤).

يمكن لنا تسمية التجربة الإلهية أو القدسية (الخارقة للطبيعة)^(١٥) تجربة غير توحيدية؛ حيث تنشأ عن إدراك الواقعيات أو القضايا المعبرة عن الواقع، والتي لا تحصل في الغالب من طرق، من قبيل: الإدراك الحسي، والكيفيات الحسية - الجسدية، أو الرؤية الباطنية العادبة. ويمكن عدّ الشعور الدافئ بحضور الله تجربة

قدسۃ

إن التجارب القدسية تقع في مقابل تلك الطائفة من التجارب الدينية التي تشمل المشاعر والأحساسين . على سبيل المثال ، يُبَدِّلُ أنها لا تشمل إدراك الواقعيات غير الحسية أو القضايا المعبرة عن الواقع.

يعمد رودولف أوتو إلى استعمال مصطلح «التجربة القدسية» للتعبير عن التجارب المعاقة بواقعيات من قبيل: الأمر «المغاير تماماً» للشخص المتلقّى، وتعدّ الأرضية المهيّبة والجذّابة بالتزامن مع حضور سرّ لا يمكن إدراكه وسبّر أغواره^(١٦). طبقاً لهذا المفهوم لا يمكن لتجربة أوتو «العرفانية» أن تكون شيئاً آخر غير نوع من التجربة المقدّسة.

٢. مقولات التجارب العرفانية —

يمكن تقسيم التجارب العرفانية الدينية بطريق مختلفة. هذا، ولا بد من القول بأن هناك تفاوتاً واختلافاً جذرياً بين التجارب العرفانية ما فوق الحسية . الإدراكية والتجارب العرفانية ما دون الحسية . الإدراكية. وفيما يلى نشير إلى بعض التقسيمات:

أ. الآفاقى والأنفسى -

كلما كانت التجربة مشتملة على مضمون حسيٰ - إدراكي، أو حسيٰ - جسدي، أو رؤية باطنية، أمكن تسميتها تجربة آفاقية. وعليه فإن التجارب الآفاقية العرفانية موجودة على أشكال متعددة. فعلى سبيل المثال: إن يقطة الشخص العرفانية لاتحاد الطبيعة، الذي يفرض نفسه على إدراك الشخص الحسيٰ للعالم، وكذلك التجارب الآفاقية القدسية غير التوحيدية، من قبيل: تجربة حضور الله أشاء إمعان النظر في حبيبات الثلج، تعتبر من وجهة نظرنا تجارب نفسية غير آفاقية. كما يمكن لتجربة «الخلأ» أو «الفراغ» في بعض التعاليم العرفانية، وتجربة الله الحاصلة من التحرر من قيود التجربة الحسية، أن تمثل نماذج من التجارب الأنفسية.

بـ. الـلـهـيـ وـغـيرـ الـلـهـيـ -

يمكن القول بوجود تمييز ذوقى بين التجارب الإيمانية المرتبطة بتجربة إدراك

نطouch معاصرة - السنستان . ١١ - العددان . ٤ و ٥ - خريف وشتاء ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ

الله وبين التجارب غير الإيمانية. فالتجارب من القسم الثاني يمكن أن تشمل طيفاً من إدراك الواقعية الغائية إلى عدم إدراك أي واقعية. وأما التجارب الإيمانية القدسية فهي تجارب ثوية يمتاز فيها الله من الشخص الآخر تميزاً واضحاً، في حين أن العرفان الإيماني يتعلّق بالاتحاد أو العينية مع الله.

١. الاتّحاد مع الله

إن الاتحاد مع الله لا يشتمل على تجربة واحدة يتيمة فقط، بل يشتمل على طيف واسع من التجارب. إن «الاتحاد» يتضمن نفي التمايز بين الشخص والخالق، ويمثّل نوعاً من العينية بينهما.

وقد تحدّث العرفاء المسلمين حول هذا الاتحاد بأشكال مختلفة. ومن الأمثلة البارزة على ذلك قولُ الحلاج: «أنا الحق»، أو تعبير من قبيل: «ليس في جبتي إلا الله»، أو «أنا منْ أهوى، ومنْ أهوى أنا».

وقد بيّن العرفاء من المسيحيين الاتحاد مع الألوهية بأشكال مختلفة أيضاً. ومن هؤلاء العرفاء: (برنارد كلورو (١٠٩٠ - ١١٥٣م)، حيث تحدّث عن هذا الاتحاد تحت عنوان «تَنَاطِرُ الْحُبِّ»).

وقد شبّه هنري سوسو (١٢٩٥ - ١٣٦٦م) الاتحاد مع الله بقطرة الماء التي تسقط في كأس يحتوي على شراب؛ إذ إن هذه القطرة ستكتسب طعم ولون ذلك الشراب^(١٧).

وهكذا يان فان رويسبروك (١٢٩٣ - ١٣٨١م)، الذي يشبّه هذا الاتحاد بـ «الحديد المنصهر في النار، والنار في الحديد»^(١٨).

لقد اجتاز العرavan المسيحي في العصور الوسطى - في الحد الأدنى - بشكّل عام ثلاث مراحل وصفت في إطار اليقظة التوحيدية. وهذه المراحل الثلاث عبارة عن: مرحلة الصمت التي تعدّ في حد ذاتها مقدمة للاتحاد مع الله؛ ومرحلة الاتحاد الكامل؛ ومرحلة الانفصال عن الذات. وهذه المرحلة الأخيرة تتضمّن الشعور بالاستلاب من وراء

نفس الشخص^(١٩).

٢. العينية مع الله —

يتحدّث العرفاء المؤمنون بالله أحياناً وكأنّهم يتمتعون بنوع من اليقظة تجاه الاستغراق أو العينية مع الله. ومن الأمثلة على ذلك: الكلمة الشهيرة لحسين بن منصور الحلاج (٨٥٨ - ٩٢٢ م)، وهي قوله عند صلبه: «أنا الحق»^(٢٠)؛ والصوفي اليهودي إسحاق آكر (٩١ - ١٢٩١ م)، حيث تحدّث عن الاستغراق في الله من خلال عبارته القائلة: «غليان الماء في عين حمئه»^(٢١)؛ والعارف المسيحي مايستر إكهرت (١٣٢٦ - ١٣٢٧ م)، حيث تحدّث عن نوع من ادعاء العينية^(٢٢).

والسؤال المطروح هنا: متى ظهرت هذه الادعاءات العرفانية بوصفها ادعاءات عينية متاغمة مع مقاصد القول بـ(الوهية الجميع)، أو المعرفة الكونية؟ ومتى ظهرت هذه المتغيرات المتطرفة على الأوصاف المرتبطة بالتجارب التوحيدية؟

ج. العرفان السلوكي والعرفان الجذبي —

في العرفان السلوكي يعتبر العرفاء الجذبة الإلهية نتيجة للسلوك والمجاهدة، في حين يذهب العرفان الجذبي إلى القول بأن السلوك ليس هو الذي يؤدي إلى الجذبة الإلهية، بل إن الجذبة الإلهية هي التي تدفع العرفاء المنتشين بالشراب الإلهي، وتدعوهم إلى السلوك والمجاهدة. وإن استعمال مصطلحي (الصالك المجنوب) والمجنوب الصالك) في مقابل بعضهما يشير في الحقيقة إلى هذا التقسيم.

تعتبر القبّالة اليهودية من أشهر صور العرفان السلوكي، التي يهدف العارف فيها إلى إدخال صيغة ربّ الأنواع في الحياة الباطنية لأتبعها^(٢٣). وعلى أيّ حال - سواء أكانت القبّالة في حالتها السلوكية، وحتى في تعريف العرفان الواسع، عرفاناً أم لا - هناك موضع للشك في كونها من العرفان، وإنْ أمكن اعتبارها من العرفان بلحاظ مفهوم الاتحاد مع ربّ الأنواع أو المطلق واللامتناهي^(٢٤).

د. العرفان الصامت والعرفان الناطق —

إن العرفان الصامت المشتق من اللفظ اليوناني (Apophysis) يعني السلب والسكوت، في مقابل العرفان الناطق المشتق من اللفظ اليوناني (Cataphasis)، بمعنى الإيجاب والتكلّم.

يذهب العرفان من النوع الأول إلى القول باستحالة الحديث عن الموضوعات أو التضایا المعبرة عن الواقع المرتبط بالتجربة العرفانية، فهذه الأمور بأجمعها من الأمور التي لا يمكن أن توصف. وفي المقابل يذهب العرفان من النوع الثاني إلى الخوض في بيان مدعيات خاصة في صلب التجارب العرفانية.

ويمكن مشاهدة نموذج للعرفان من النوع الأول في النصّ القديم لتأو باسم (تاووته)، الذي هو من تأليف (لاووتسه)، والذي يعود إلى القرن السادس قبل الميلاد، حيث يبدأ بهذه الكلمات: «حتى أسمى التعاليم لا تمثل التاو، وحتى أرقى الأسماء لا يكفي للتعریف به. يمكن وصف التاو بلا كلمات، ويمكن أن يعرف دون تسمیته»^(٢٥).

في التقابل الحاصل بين هذين النوعين من الإدراك الصامت والإدراك الناطق يقول توماس كيتنج: إن العرفان المسيحي يصرّ بشدةً على القول باستحالة التعرّف على وجود الله. وفي المقابل فإن التمايز بين هذين النوعين من العرفان يعود بشكلٍ واضح إلى الاختلاف القائم في منظومة إعداد «الطريقة العرفانية»؛ إذ يعمد أحدهما إلى توظيف الأدوات الإيجابية، في حين يقتصر الآخر على مجرد توظيف الأدوات السلبية للوصول إلى الطريقة العرفانية.

في ما يتعلق بالإعداد من النوع الناطق يؤخذ التوضيح الكلامي وإقامة الدليل والتصوير والذاكرة والمشاهدة بنظر الاعتبار لإدراك موقع اليقظة العرفاني. أما الإعداد من النوع الصامت فيتضمن عمل «التخلية» من أيّ مضمون توعوي لغاية «ترتيب البيت» لاستقبال مجيء الله، الذي يعتبر رواء ماهياتنا الاستدلالية والحسية^(٢٦).

٣. أوصاف التجربة العرفانية —

أ. استحالة التفسير —

ذهب وليم جيمز إلى اعتبار عدم إمكانية تفسير أو توصيف التجربة العرفانية

صفة ذاتية في هذا النوع من التجارب^(٢٧). وبطبيعة الحال ليس من الواضح ما إذا كان الذي يستحيل بيانه وتفسيره هو ذات التجربة، أو الموضوع مورد التجربة، أم كلاهما. وقد سبق لأوغسطين أن ذكر المسألة المنطقية لعدم الإمكانيّة، من خلال عبارته التي قال فيها: «يجب عدم اعتبار الله مستحيلاً للتوصيف؛ لأنك عندما تقول هذا الشيء تكون قد وصفته، وبذلك يكون كلامك متناقضاً؛ لأنك إذا قلت: إن الله يستحيل وصفه، تكون قد جعلته بهذه الكلام قابلاً للوصف»^(٢٨). لو قلنا إن (X) غير قابل للتفسير نكون في الحقيقة قد كشفنا عن جانبٍ من حقيقة (X)، وهذا يتناقض مع استحالة بيانه والكشف عنه. وقد أعيدت صياغة هذه المسألة مؤخراً من قبل آلفين بلانتيغيا^(٢٩)، وكثير يندل^(٣٠).

وهنالك عدّة إجابات لحلّ هذه المسألة، نجملها في ما يلى:

الجواب الأول: الامتناع الكامل عن الكلام والتزام الصمت في خصوص ما يحدث في التجربة العرفانية.

إلا أن العرفاء لا يوافقون هذا الحل.

الجواب الثاني: أن نميّز بين الأوصاف من الدرجة الأولى والأوصاف من الدرجة الثانية، وذلك باعتبار عدم قابلية البيان والتفسير مصطلحاً من الدرجة الثانية، وجعله منحراً بالمصطلحات من الدرجة الأولى.

الجواب الثالث: أن نقول مثلاً: «إن (X) غير قابل للشرح والتفسير» هي في الحقيقة قضية في خصوص مصطلح (X)، القائم على استحالة بيانه وتفسيره بأيّ نوع من أنواع الجوهر.

الجواب الرابع: عبارة عن سلب متكرر ومتسلسل لما قيل بشأن (X)، وإن النفي المؤبد لما أطلق عليه (مايكل سلز) اسم «الصمت» اللامتناهي، أو سحب الكلام الذي قيل^(٣١).

يمكن لنا العثور على جذور هذا الصمت في النفي اللامتاهي الموجود في بعض حالات اليقظة في الفناء لدى (ذين ميند) في الديانة البوذية، حيث إن بيان الحقيقة عن الواقع . كما هو . خارجٌ عن نطاق صياغتنا المفهومية بهذا الشأن، لذلك فإننا لا

نستطيع بيان تلك الحقيقة، وإنما نستطيع تجربتها فقط. وعلى هذا فإننا عندما نقول: «إن الواقعية ليست واقعية» يعني بذلك أن الواقعية كما هي تختلف عن ذلك الشيء الذي نعمل على صياغة مفهومه، فعلينا أن نقول أيضاً: «إن الواقعية ليست غير واقعية»، وعلى هذا الأساس يجب علينا بعد قولنا شيئاً حول الواقعية أن نقوم مباشرة بنفي ذلك القول، وذلك بأن نقول: «إن الواقعية ليست غير واقعية، ولا ليست غير واقعية». وعلى هذا المنوال دواليك^(٣٢).

أما النموذج الثاني لهذا النوع من الرؤية فهو اتجاه (ديونيسيوس) في لاهوته السلبي، الذي تحدث فيه عن الله بوصفه «السر المطلق الأكثر غموضاً واستعصاء على الفهم»، والذي تحدث بشأنه عن أشياء لا توجد فيه. إن مثل هذا السلب المتواصل يجعل التجربة العرفانية فوق مستوى البيان والتفسيير.

الجواب الخامس لحلّ مفارقة «استحالة التفسير» يطرحه (وليم أستون)، حيث قال: إن العرفاء الذين يعترفون بعدم إمكان التعرف على ذات الحق لديهم الكثير مما يقولونه بشأن الله، وبشأن تجاربهم الخاصة^(٣٣). وعلى هذا الأساس عندما يتحدث العرفاء عن «استحالة البيان والتفسير» يسعون إلى التذكير بصعوبة توصيف التجربة في إطار المصطلحات السائدة والمتدولة، دون الاستعارة والتلميح والرمز. يذهب أليستون إلى الاعتقاد بأن هذا الأمر لا يمثل الخصوصية الاستثنائية للعرفان، بل يمثل خصوصية لعموم العلوم والفلسفة والدين أيضاً. ومع هذا فإن رؤية أستون قد لا تسجم مع الاتجاهات الصريحة في القول بـ«استحالة البيان والتفسير».

أما طريقة الحل السادس لمسألة مفارقة استحالة البيان والتفسير فهي التي تقدم بها كلٌّ من: ريتشارد غيل(١٩٦٠م) ونينيان سمارت(١٩٥٨ - ١٩٦٩م). يقول هؤلاء إن التعبير بـ«استحالة البيان والتفسير» يرمي في الغالب إلى بيان عنوان ينطوي على توقير وتقديس يهدف إلى التعبير عن قيمة تجربة العارف وتعزيزها. وهكذا عمد (واين براودفوت) إلى القول بأن العرفاء؛ حيث لا يعرفون شيئاً عن تجربتهم، فإنهما بطبيعة الحال لا يستطيعون تفسير تجربتهم بأيّ لغة من اللغات؛ لأنهم لا يعرفون جميع اللغات الممكنة. وقد استنتج أن القول باستحالة التفسير والبيان إنما يهدف إلى إثبات عدم

وجود أيّ منظومة لغوية تسجم مع التجربة العرفانية، إلاّ أن هذه التجربة ليست ادعاءً لا يقبل الوصف والتفسير. إن عبارة «استحالة البيان والتفسير» تبيّن وتعرّف مفهوم السر^(٣٤).

لقد أثار هذا الرأي أسئلةً بشأن إمكان وجود تجربة عرفانية بهذا الاختلاف الفاحش بالنسبة إلى سائر أنواع التجارب البشرية الأخرى التي تقبل التوصيف. ويمكن القول في مواجهة براودفوت: إن عجز العرفاء عن فهم الموضوع العرفاني، وعدم تمكّنهم من فهمها بأيّ لغةٍ ممكّنة، لا يعني أنهم كانوا في ذروة ابتهاجهم العرفاني يطروحون ادعاءات تفوق معرفتهم. وعلى أيّ حال يجب على العرفاء أن يؤمنوا بشكلٍ معقول؛ حيث إن اللغات التي يعرفونها لا تستطيع توصيف وبيان الشيء الذي جرّبوه، فهذا يعني في الحقيقة أنه لا توجد لغةٌ بشرية قادرة على وصف هذه التجربة.

هناك من الفلسفه منْ يرى أن التأكيد على عدم إمكان بيان التجربة العرفانية يعبّر عن سعي يهدف إلى إثبات «اللامعقولة»، وبالتالي فصل العرفان عن دائرة العلوم والمعارف البشرية الأكثر حسيّة. لقد أبدى (غريس يانتسن) انتقادات واسعة النطاق تجاه التأكيد على عدم إمكان بيان التجربة العرفانية، بوصفه سعياً يرمي إلى إخراج التجربة العرفانية من دائرة التعبير المعقولة، وبدلاً من ذلك إدخالها في دائرة الهيجان والمشاعر والأحساس الجياشة^(٣٥). وقام آخرون بالدفاع عن «معقولية» العرفان في مواجهات هجمات نزعة اللامعقولة^(٣٦).

وعلى أيّ حال فإن مسألة عدم إمكان بيان التجربة العرفانية تواجه أسئلةً تتعلق بالقيمة المعرفية للتجارب العرفانية، وهذا ما سوف نتناوله بالبحث في القسم الخامس.

بـ. المفارقة —

يؤكّد الباحثون في الشأن العرفاني أحياناً على طبيعة «المفارقة» القائمة في التجارب العرفانية، إلاّ أنه لا يتضح دائماً ما إذا كانت المفارقة تكمن في هذه التجربة، أم في موضوعها، أم فيهما معاً.

ويمكن لنا التمييز بين أربعة مفاهيم في ما يتعلق بـ «المفارقة»، على النحو

التالي:

١. إن مفردة «المفارقة» - طبقاً لـ «الأتيمولوجي»^(٣٧) - عبارةٌ عن الشيء غير المتوقع، أو الذي يصعب أو يتعدّر توقعه.
 ٢. يمكن في استعمال الشكل غير المناسب منطقياً للألفاظ؛ بغية بيان مفهوم لا نريد له أن يكون فاقداً للمعنى، أن يُشكّل ذلك «مفارقة» مقصودة. يمكن لهذا الأمر أن يحدث عند التلاعُب بالألفاظ، أو بسبب صعوبة بيان معلومة دون اللجوء إلى الحيل اللغوية.
 ٣. يمكن لـ «المفارقة». كما تم التصريح به في الفلسفة. أن تشمل التناقض المنطقي غير المتوقع، من قبيل: ما قيل في «المفارقة الكاذبة».
 ٤. يعتبر (فالتيير إستنس) المفارقة بمنزلة خصوصية عالمية للتجارب العرفانية، ومساوية لنوع منطقي من التناقض المقصود^(٣٨).
- حيث تكون التجارب العرفانية غير عادية، وتكون كيفية اتحاد النفس عجيبة ومذهلة، فإن تقارير العرفة ستكون؛ تبعاً لذلك، غير متوقعة، وغير قابلة للتصديق إلى حد بعيد. عليه لن يكون هناك مناصٌ من اشتتمال هذه التقارير على مفارقة. كما ستبدو التقارير المتعلقة بالتجارب العرفانية متناقضة، وتحتوي على مفارقة من الناحية المفهومية؛ إذ تستعمل اللغة العرفانية أحياناً أشكالاً غير مناسبة على المستوى المنطقي؛ كي لا يحصل خواصٌ واقعيٌ مقصود. وعلى الرغم من ذلك فإن نتائج المفارقة في هذا المفهوم سوف تكون في التقارير من المجموعة الأولى للتجارب العرفانية أقلّ منها في المنظومات العرفانية من المجموعة الثانية^(٣٩).
- ومع ذلك لا نمتلك دليلاً واضحاً يبيّن لنا لماذا يجب أن تشمل التجارب العرفانية أو الموضوعات ذات الصلة بها في ما يتعلق بالمفاهيم من الدرجة الثالثة والرابعة على مفارقة. وبشكلٍ عام لا يوجد هناك دليلٌ على أن تحرير التجربة العرفانية يجب أن يشتمل على خواصٍ منطقية. وكما شاهدنا في الفقرة السابقة عندما يحدث إشكالٌ في توضيح ما يبدو متناقضاً يتم غالباً رفع هذا التناقض من خلال الاستناد إلى «الصمت»، أو الإلغاء والإبطال الذي يسوق الكلام إلى ناحية الصمت.

إن السعي إلى إظهار التجارب العرفانية بوصفها من الأمور التي تتطوي على مفارقة في المفاهيم من المجموعة الثالثة والرابعة من «المتاقضات» يمكن أن ينشأ من وجود الرغبة العارمة في إعادة اللغة . التي خرجت عن مسارها الأصلي من الناحية المنطقية . إلى مسارها السابق في حدود الإمكان. فعلى سبيل المثال: يتحدث (ذين ميند) في البوذية عن الوصول إلى مرحلة ذهنية تفوق الفكر واللأفكـر. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الدعوى تعود في الغالب إلى المراحل الوسيطة، لا إلى التفكير واللاتفكـر، وتميل الأمور في الغالب إلى الحديث عن مرحلة من المراحل الذهنية التي يغيب فيها الجهد الذهني، ويقف فيها تبويـب الأنشطة الذهنية عن العمل. إن القول بأن الذهن «غير الناشط» لا يكون ساعيـاً إلى التفكـر، ولا إلى عدم التفكـر، ولا إلى الخواـء المنطقي، يضرـ بالوصف المذكور، و يجعلـه مشوشاـ. ومن ناحـية أخرى يذهب (فريتس شـتاـل) إلى القول بأن اللغة العرفانية التي تتـطـوي على المفارقة تدخل بشـكـلـ منهـجيـ ومنظـمـ في خـدـمة بـيـان الدـعـاوـيـ المـتـيـنةـ منـطـقـيـاـ^(٤٠). فيـ حينـ أنـ العـرـفـاءـ يـسـتـعـمـلـونـ اللـغـةـ الشـائـعـةـ لـبـيـانـ تـجـارـبـهـمـ^(٤١). إنـ التـطـابـقـ الـلفـظـيـ يـجـعـلـهـ بـحـاجـةـ إـلـىـ نـقـلـ اللـغـةـ إـلـىـ الـمـسـتـوـيـ الـمـتـاقـضـ فيـ الـمـفـهـومـ الـثـالـثـ وـالـرـابـعـ.

ـ الاستمراريةـ

لقد سعى بعض الفلاسفة . الذي يُعرّفون أحـيـاناـ بـذـويـ النـزـعـةـ الـاسـتـمـارـارـيـةـ . إلى التعريف بالتجارب العرفانية المشتركة بين كافة الثقافـاتـ والأـعـرافـ^(٤٢). لقد أثارـتـ الرؤـيـةـ الـاسـتـمـارـارـيـةـ لـ (فالـتـيرـ إـسـتـسـ)ـ الـكـثـيرـ مـنـ الـمـسـائـلـ وـالـأـبـحـاثـ^(٤٣). يـفترـضـ (فالـتـيرـ إـسـتـسـ)ـ حدـوثـ نوعـيـنـ مـنـ الـتـجـارـبـ الـعـرـفـانـيـةـ فيـ جـمـيعـ الثـقـافـاتـ وـالـمـراـحلـ وـالـظـرـوفـ الـاجـتمـاعـيـةـ:

الأـوـلـ: التجـربـةـ الـآـفـاقـيـةـ الـكـوـنـيـةـ، التي «تـتـظـرـ إـلـىـ تـلـكـ النـاحـيـةـ مـنـ الـمـفـاهـيمـ»؛ كـيـ تـصلـ إـلـىـ الـواـحـدـ أوـ تـوحـيدـ الـكـثـرةـ أوـ إـلـىـ الـكـثـرةـ الـكـوـنـيـةـ مـنـ طـرـيقـ بـلـوغـ «ـالـواـحـدـ»ـ بـوـصـفـهـ حـيـاةـ أوـ يـقـظـةـ دـاخـلـيـةـ تـجـاهـ الـكـوـنـ وـالـعـالـمـ. الـوـحـدةـ الـتـيـ يـتـمـ تـجـربـتهاـ بـوـصـفـهاـ وـاقـعـيـةـ عـيـنـيـةـ مـقـدـسـةـ مـقـرـونـةـ بـالـمـبارـكـةـ وـالـتـيـمـنـ. إـنـ تـجـربـةـ (إـسـتـسـ)ـ الـآـفـاقـيـةـ

الكونية تتطوّي على مفارقة، كما أن هذه التجربة يتقدّر شرحها وتفسيرها^(٤٤).

الثاني: الوحدة الأنفسية الكونية التي «تتظر إلى هذه الناحية من الذهن»؛ كي تصل إلى «اليقظة البحتة»، أي التجربة التي تعتبر من الناحية الظواهريّة تجربة اللاشيء^(٤٥). وقد أطلق (إستس) على هذه التجربة مصطلح «يقظة التوحيد»؛ بينما أطلق آخرون عليها مصطلح «الواقع التوعويّ الحالّة» أو (Pure Conscious Event PCE)^(٤٦). إن هذه التجربة تشتمل على «تقرير» الفرد من أيّ مضمون تجربـي، ومن جميع أنواع الكيفيات الظواهريّة الشاملة للمفاهيم والأفكار والإدراكات الحسيّة والتخيلات التي تشد اللذة الحسيّة. وهنا يحصل الفرد على يقظةٍ واعيةٍ خالصة. يذهب (إستس) إلى اعتبار هذا النوع من التجربة - على غرار التجربة الأفافية - متحمّلاً لشعور المباركة والتيمّن تجاه عينية مقدّسة، تتطوّي على مفارقةٍ، كما يحمل استحالة القدرة على بيانها وشرحها وتفسيرها. يصف (إستس) هذه التجربة كساحلٍ للوعي العرفاني يقع في منزلٍ في منتصف اليقظة الأفافية الكونية.

يتزّل (إستس) بالتجارب العرفانيّة التي تؤمن بالله من طريق التمييز بين التجربة والتفسير إلى مستوى التجربة الأنفسية الكونية. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن التجربة الأنفسية في جميع الثقافات متشابهة، والذي يختلف هو تفسيرها فقط. وقد وصف (نينيان سمارت) كونية التجربة التوحيدية قائلاً: إن وصف التجارب العرفانية يُعبّر عن غطاء تفسيري يُشكّل أساساً مشتركاً بين تجارب المؤمن وغير المؤمن^(٤٧).

لقد تعرّض (إستس) للنقد الشديد؛ بسبب تبسيط أو تحريف التقارير العرفانية. فعلى سبيل المثال: ما هو (نيلسون بايك) يعتقد رؤية (إستس - سمارت)؛ لأن الاتحاد مع الله في العرفان المسيحي ينقسم إلى قطبين قابلين للتشخيص، لا أساس لهما في الإلهيات المسيحية. وعليه فإن هذين القطبين يبيّنان التجربة بشكلٍ مبرّر، إلا أنهما لا يعملان على تقوية التفسير^(٤٨).

هذا وقد ذهب تزيهـنر - خلافاً لإستـس - إلى التمييز بين ثلاثة أنواع من اليقظة

العرفانية:

١. التجربة الأفافية (Panenhenic)، حيث تشمل التجربة التوحيدية للطبيعة

نفس الفرد.

٢- التجربة التوحيدية للوحدة الثابتة، التي تفوق الزمان والمكان.

٣. تجربة المؤمن بالله، التي تشتمل على نوعين من الثنائية بين المجرّب (بالكسر) والمجرّب (الفتح)^(٤٩). يذهب تزيهير إلى القول بأن تجربة المؤمن مرتبة أعلى من تجربة الموحّد؛ إذ يرى أن تجربة الموحّد تعبّر عن علاقة العارف المحورية بالاستغراف في الحقيقة الغائبة.

يصف (وليم فين رايت) أربعة شواخص للتجربة العرفانية الأفاقية، وهي:

١. مفهوم توحيد الطبيعة.

٢. مفهوم الطبيعة بمثابة الحضور الحيّ.

٣. مفهوم أن كلّ ما يفترض في الطبيعة يندرج ضمن دائرة الحضور الطبيعي.

٤. التجربة البوذية غير البنوية.

يذهب (فین رایت) . مثل تزیهner . إلى القول بالتمييز بين تجربتين عرفانيتين أنفسيتين: الأولى: تجربة اليقظة الخالصة للخلأ؛ والأخرى: التجربة الإيمانية المقونة يادرالك «العشق المتبادل» بين العارف ومتعلّق العشق^(٥٠) .

٥. معرفة التجربة العرفانية —

لقد طرح (وليم جيمز) في كتابه الشهير «أنواع التجربة الدينية»^(٥١) سؤالاً مفاده: هل يمكن للأحوال العرفانية أن تثبت أحقيّة تلك المجموعة من العواطف والأحساسات الإلهية التي تعود إليها جذور الحياة الدينية؟ يمكن تقسيم هذا السؤال إلى قسمين: الأول: هل يجوز للفرد أن يفكّر في كون تجاربه مطابقة للواقع أو للقيمة المدعومة بالدلائل؟

الثاني: هل يجوز لنا - نحن الذين لا نمتلك تجارب عرفانية - أن نحكم من طريق اختبار الأدلة باعتبار مثل هذه التجارب مطابقة للواقع، أو مشتملة على قيمة ثابتة بالدلائل؟

ورغم الصلة الوثيقة بين هذين السؤالين يمكن بحثهما والإجابة عنهما بشكل

مستقلّ.

يمكن لنا تسمية الإجابة الفلسفية الرئيسة على نحو الإيجاب عن السؤال الأول بـ «اتجاه السلوك الثاني»، وتسمية الدفاع الرئيس عن الجواب الإيجابي عن السؤال الثاني بـ «برهان الإدراك الحسّي».

اتجاه السلوك الثاني —

دافع (وليم ألسون) عن المعتقدات التي يتتبّعها الفرد استناداً إلى التجربة العرفانية والقدسية، ولا سيّما تلك التي تتبلور عنده على أساس الإيمان بالله^(٥٢). وقد ذهب إلى تعريف «السلوك الثاني» بوصفه أمراً شاملًا للأساليب التي تعمل من الناحية الاجتماعية على قولبة العقائد (الداخلية)، ومن الناحية المعرفية على تقسيمها من حيث المحتوى (الداخلي) على أنحاء معرفية وحسّية متعدّدة^(٥٣). إن السلوك الذي يقول به العقائد الفيزيقية . العينية التي تنشأ عن الإدراك الحسّي يشكّل نموذجاً من «السلوك الثاني»، أما السلوك الذي يصوّر النتائج الحاصلة من خلال أسلوب معين من القضايا فهو نموذج آخر.

وهنا يستدلّ (ألسون) قائلاً: إن تبرير أيّ سلوكٍ ثانٍ من الناحية المعرفية يستلزم الدّور؛ لأن وثاقته من أيّ طريق غير ذي صلة كانت لا يكتب لها البقاء والاستمرار. وعلى الرغم من أن هذا الأمر يشمل «سلوك الإدراك الحسّي» أيضاً، إلا أننا لا نستطيع أن نجتّب السلوكيات الثانية.

وعلى هذا الأساس فإن (ألسون) يجادل قائلاً: إن الخوض في السلوكيات الثانية إنما يأتي في سياق إثبات وجود دليل مناسب للتفكير في هذا الشأن، وإن مثل هذه السلوكيات «غير الموثوقة» تبدو معقوله. حالياً هناك سلوكيات ثانية تتضمّن بلورة العقائد بشأن الله وأهدافه بالنسبة لنا، والأرضية التي تعدّ التجارب العرفانية، من قبيل: «قد تجلّى الله لي في الوقت الراهن».

نستنتج من برهان (ألسون) أنه من المعقول لكلّ شخصٍ في مثل هذا السلوك أن يعتبر نتائج عقائده حقيقة، إلا إذا كان هذا السلوك يbedo غير موثوق. وعليه فإننا

نجيب عن السؤال الأول بالإيجاب.

بـ. برهان الإدراك الحسي

قام مختلف الفلاسفة بالدفاع عن القيمة المستدلّة لبعض التجارب الدينية والعرفانية، ولا سيما تلك التجارب المرتبطة بالتجربة الإلهية^(٥٤). لقد عمد هؤلاء الفلاسفة إلى التأكيد على طبيعة «المدرك بالحس» بالنسبة إلى التجارب المرتبطة بالله، والتي أطلق عليها اسم «برهان الإدراك الحسي».

ويمكن تبويب هذا الاتجاه ضمن الفقرات التالية:

- ١ـ إن التجارب الإلهية تشتمل على بنية ذهنية . عينية مقرونة بمضمون معرفي يحتوي على ادعاء عينية التجربة. كما أن للأذهان نزعة إلى الاشتغال على المدعيات الحقيقة القائمة على مثل هذه التجارب. وبإضافة إلى ذلك هناك مستويات عرفانية للوصول إلى رؤية لصالح التجربة العرفانية الإلهية^(٥٥)، ويمكن للآخرين السعي للوصول إلى صحة ادعاءات الأفراد من الطرق العرفانية المناسبة^(٥٦). في جميع هذه الأساليب تكون جميع التجارب الإلهية في حد ذاتها مدركة بالحس.
- ٢ـ إن التجارب شبه الحسية تحتوي على بعض الشواهد لصالح اعتبارها. إن ما يبدو من أن شخصاً قد عاش تجربة شيء دليل على هذا التصور القائل: إنه قد عاش تجربة الاحتكاك بذلك الشيء حقيقةً. وعليه فإن التجربة الإلهية تحتوي على شواهد لصالح اعتبارها.
- ٣ـ إن توافق المدركات الحسية للناس في مختلف الأمكنة والأزمنة والسين تعتبر سندًا لصالح تعزيزها^(٥٧). وعلى هذا الأساس فإن التوافق بشأن التجارب الإلهية في الحالات المختلفة والمتنوعة يشكل سندًا لصالح تعزيزها وتقويتها.
- ٤ـ يمكن للمزيد من تعزيز ودعم اعتبار التجربة الدينية أو العرفانية أن يكون ناشئاً عن تأثيرات مناسبة، من قبيل: التقديس الذي يشعر به الشخص في حياته إثر تجربته^(٥٨).
- ٥ـ إن الفقرة الأولى والرابعة توفر شواهد أصلية لصالح اعتبار بعض التجارب

الْمَتَطْلُبُ بِاللَّهِ

إن السؤال عن مطابقة التجارب المتعلقة بالله في الحسابات النهائية أو عدم مطابقتها رهن باستحکام المورد الأصلي المستدل للشاهد المفيدة الأخرى، وقوّة الملاحظات التي تقع مورداً للمعادلة الحسابية في مقابل الاعتبار. يختلف المدافعون عن برهان الإدراك الحسي في ما يتعلق باستحکام المورد الأصلي المستدل، ودافعوا عن القدرة الثابتة لبرهان الإدراك الحسي في مقابل الشواهد المتضادة بدرجات مختلفة. وعلى الرغم من ذلك فقد اتفقوا بأجمعهم على الوصول إلى جواب إيجابي عن السؤال الثاني.

جـ. النقد المعرفي : امكان مقارنة التحريرية الحسية

هناك أيضاً عدداً من الفلاسفة الذين استدلوا على الصدق من العمل الثاني، أو برهان الإدراك الحسي، أو كلامهما^(٥٩). وهنا سيتم التركيز على بعض الموضوعات، ولا سيما المرتبطة بالتجربة القدسية والعرفانية بالنسبة إلى المعطيات المعرفية العامة. لقد احتمم الجدال بين الفلاسفة من خلال برهان الإدراك الحسي على أساس خلفية استحالة المقارنة المدعاة بين التجارب الإلهية والإدراك الحسي. ولا بدّ من دراسة مسألتين، وهما:

- أ. هل هناك وجودٌ للمقارنات المستحيلة؟
بـ . وإذا كان هناك وجودٌ لها فهل هي موجودةٌ من الناحية المعرفية المفهومية؟

١. فقدان امكانية التقسيم —

إن القدرة على المقارنة . طبقاً للمدّعى . ترفع فقدان الطبقات المناسبة للتقييم المتبادل للتجربة الإلهية. يمكن لنا من خلال الإدراك الحسي، من خلال توظيف الأساليب والمناهج الاستنتاجية، أن نعمل على تعيين الشرائط السابقة باللحاظ العلي المناسب، وأن نعمل من خلال ربط واقعة بسائر معلومات تلك العلة المفهومة إلى صياغة العديد من الجهات، وأن نعمل من خلال ربط علة بمعلوماتها على اكتشاف الآليات

العلية.

إن هذه الأمور لا يمكن بلوغها لتقدير التجربة الإلهية.

يذهب (إيفان فيلز) إلى الاستدلال بأن «إمكانية التقييم المتبادل» جزء لا ينفك عن كل نوع من أنواع السلوك المعرفي الحسي الناجح. وعليه فإن السلوك المعرفي الحسي الذي تتبلور فيه التجارب العرفانية عن الله تعالى نقاً وضعاً شديداً^(٦٠). هذا، وإن (ريتشارد غيل) يذهب إلى الاستدلال بأن الانفاق الواحد بين المتكلمين في التجربة الإلهية غير ممكّن، سواء أكان المتكلّم في موقف نفسي وجسدي صحيح وصادق بالنسبة إلى التجربة المطابقة للواقع أم لم يكن.

من هنا يذهب (سي. بي. مارتين): لأسباب مماثلة، إلى الاستنتاج قائلاً: إن الادعاءات المتعلقة بالتجربة الإلهية أقرب بكثير إلى الادعاءات الذهنية التي هي من قبيل: «أنا أتصورُ أنني أرى ورقة»، منها إلى الادعاءات العينية التي هي من قبيل: «أنا أرى ورقة»^(٦١).

وقد ذهب (وليم راو) إلى القول بإمكان أن يظهر الله لشخصٍ، ولا يظهر لشخص آخر. وعليه . خلافاً للإدراك الحسي . فإن حرمان الآخرين من امتلاك التجربة الإلهية في ظلّ ظروف مشابهة للظروف التي عاشها الشخص لا يستوجب تكذيب اعتبار تلك التجربة. وعليه فإننا لا نمتلك طررقاً إلى تعين الوقت والحالة التي لا تكون فيها التجربة الإلهية معتبرة أو ذات قيمة. وفي هذه الحالة لا نستطيع تقدير تجربة واعتبارها موثوقة^(٦٢).

٢. فقدان الظرف المكاني . الزمني لله —

هناك من الفلاسفة مَنْ قال باستحالة العثور على دليل قاطع يثبت أن شخصاً قد عاش التجربة الإلهية، أو أنه قد حصل لقاء بينه وبين الله^(٦٣)؛ إذ لكي يدلّ على أن شخصاً ما قد عاش تجربة الحالة (X)، لا أنه قد ظلّها أو توهّمها أو تصورها في ذهنه فقط، يجب أن يكون من الممكن له أن يشكّل موضوعاً مشتركاً للمدركات الحسية المتّوّعة (والتي لا ضرورة لحصولها بشكّل متزامن وفي وقت واحد). وبعكس

ذلك فإن هذا الشيء إنما يكون ممكناً إذا كان تميز المدركات المتعلقة بـ(X) . ولا سيما الإدراكات الحسية الممكنة . من سائر الموضوعات المشابهة لـ(X) من الناحية الإدراكية أمراً ممكناً . وإن هذه الحاجة الثانية إنما تكون ممكناً إذا كان (X) موجوداً في المكان وفي الزمان أيضاً . إن الظروف المكانية . الزمانية تجعل تميز (X) من الموضوعات المشتملة على ظهور مشابه للظروف المكانية . الزمانية الأخرى أمراً ممكناً ومقدوراً .

وإن الله لا يحتويه مكانٌ ولا زمان . وعليه لن يكون بالإمكان العثور على دليلٍ يدل على أن شخصاً ما قد عاش أو خاض تجربة إلهية .

د. تقييم البراهين غير القياسية —

على الرغم من أن ألسoton يدافع عن الخصائص الإدراكية . الحسية للتجربة العرفانية الإلهية: بسبب اتجاهه السلوكي الثاني، إلا أنه لا وجود للقيود في خصوص الإدراك المتعلق بالمعطى الداخلي للسلوك الثاني. يمكن لكل نوع من أنواع المعطيات الداخلية المعرفية أن تكون موجودة . وعلى هذا الأساس فإن عدم القابلية على المقارنة بين التجارب الإلهية والإدراك الحسي . وإن كان كبيراً . لا يمكن أن يضر بهذا الاتجاه بشكلٍ مباشر^(٤) .

في خصوص تحمل عدم إمكان مقارنة مورد الادعاء في مورد برهان الإدراك الحسي، تتمثل المقارنات المستحيلة بثبات مستدل عن الإدراكات الحسية بوصفها نموذجاً للمعرفة. إنها تساوي بين المدارك المؤيدة وغير المؤيدة وبين المدرك القابل للمقارنة بشدة وبين النوع الذي يمكن الوصول إليه من خلال الإدراك الحسي. وعلى الرغم من ذلك فإن الحاجة المستدلة . أيًّا كانت . يجب أن تكون مجرد «مدرك تجربة ومؤيدة». فإنْ كان لقاء الله يتمتع بمدرك مؤيد فإنه سوف يتعرّز بهذا المدرك حتى إذا كان مختلفاً عن نوع يمكن الوصول إليه من الإدراك الحسي. وأما إذا لم يتمتع بمدرك يؤيد التجربة . مهما كان هذا المدرك . فإنه لن يكون قابلاً للتوجيه والإثبات؛ لهذا السبب بالذات، وليس لأنه يفتقر إلى قابلية التقييم المقابلة والمتاسبة مع الإدراك

الحسن

ربما ذهب القائلون باستحاله المقارنة إلى الاعتقاد بأننا نقصد تبرير وتوجيه الأدلة العينية الفيزيائية المستدللة؛ لأننا لا نمتلك تبريراً أو توجيهًا كافياً إلا حيث تكون القدرة على التقييم المتبادل للنوع العيني والفيزيائي في المتناول.

وعلى الرغم من ذلك فإن الاعتقاد المذكور لا يبدو مقنعاً. فقد تم دعم معتقداتنا العينية الفيزيائية العادية بالمستندات المؤيدة أكثر من اللازم. فنحن نواجه هناك شبكات عنقودية مفعمة بالمؤيدات. ومع ذلك فإن هذا لا يعني تبرير الأدلة العرفانية بدرجة دونها، أو ليس بالطبقات المماثلة التي تغدو بواسطتها غير قابلة للتوجيه والتبرير.

إن المشكلة التي نواجهها في برهان استعمال الله على الأبعاد هي أن تحديد هوية الأعيان الفيزيائية إنما يأتي من طريق التوسيط بين الخصائص الكيفية والآراء النسبية لتعيين المكان والهوية. إن الأحكام التي نصدرها تعبّر عن السلوك العام الذي يوحد بين المكان والهوية. ليس هناك من دليلٍ واضحٍ يبيّن سبب عدم إمكان تعين هوية الله في السلوك العام المرتبط به، وبمعايير تعين هويته، ودون أن يكون رهناً بالسلوك العام المرتبط بتعيين هوية الأعيان الفيزيائية^(٦٥). علينا أن نسيء الظن بسلوك تحديد هوية الأعيان الفيزيائية بوصفه نموذجاً لمجموع المعرفة بشكل عام.

هـ. برهان الإدراك الحسّي بوصفه أمراً تابعاً للاتّجاه الثنائي -

في الختام يجب أن يؤدي برهان الإدراك الحسي إلى الاتجاه الثاني. ومن الأدلة على ذلك أننا إذا حصرنا الكثير من التجارب الإلهية على أساس التجارب العرفانية بطرح الادعاءات الصادقة، دون الاتجاه الثاني، كان هناك مجال للشك. فعلى سبيل المثال: كما قال (وليمز) بشأن (تييريزا آفيليابي): إنها لم تعتقد أبداً أن تجاربها لوحدها تشكل مستدلاً كافياً لإثبات أي نوع من أنواع الحقيقة. إن المعيار في ثقة تجاربها يقوم على كيفية ارتباط هذه التجارب بسلوكها العيني المتأخر،

بالشكل الذي يتم فيه التصديق بها ضمن سلوكها الديني، بل وفيه صميم سلوكها الديني. إن التجربة العرفانية لا تتمتع بالقدرة الخاصة على نحوٍ دقيق. أما السبب الثاني الذي يجعل برهان الإدراك الحسي مؤدياً إلى الاتجاه الشائي فهو أن الهوية الإلهية - كما تقدم في القسم ٤ و ٥ - تتبلور ضمن السلوك العام، وهذا سلوك اجتماعي واضح تماماً، يقوم فيه الفرد بتصديق تجارب عرفانية لشخص آخر بوصفها تجارب مرتقبة بالله. ففي المثال المتعلق بتيريزا لا تمثل تجاربها في حد ذاتها بالنسبة إليها مصدراً موثقاً في الدلالة على أنها تعيش تجربة إلهية، لا تجربة شيطانية، وإنما عمدت في ذلك إلى الحكم بشأن تجاربها على أساس تعاليم الكنيسة. وبالتالي يبقى هذا السؤال قائماً: ما هي حدود اشتغال التجارب الإلهية على الجزئيات التي تمهد الأرضية الكافية لإثبات أنها تجارب إلهية؟ لذلك فإن إذعان الشخص بحصول تجربة إلهية خاصة يمكن له أن يكون ثمرة تشبيه وتحليل الوضع الراهن بسلوك اجتماعي أوسع.

٦. العرفان، التجربة الدينية والجنسية -

لقد جعل الفلاسفة من أنصار الحركة النسوية الاتجاهات الذكورية في العرفان والرؤية الفلسفية هدفاً لسهام نقدهم. وفي ما يلي هناك ثلاثة مسائل رئيسية:

١. يرى الفلاسفة المعاصرون من الذكور العرفان موضوعاً محورياً للمضامين النفسية الخاصة للشخص الانعزالي. يعتقد هؤلاء الفلاسفة أن هذا النوع من التجارب يعكس مفهوم العرفان وقيمه^(٦٦). وفي المقابل يجب على هؤلاء الفلاسفة أن يدرسوه التبعات السياسية - الاجتماعية للعرفان، بما في ذلك إخفاقات السلطة والهيمنة الأبوية.
٢. إن الباحثين في الشأن العرفاني قد تجاهلوا بشكلٍ منهجي الجانب الرئيس من العرفان النسووي، أو قاموا بتحجيمه، وجعله أمراً هامشياً. يمكن للمزيد من الاهتمام النساء أن يبيّن الاتجاه الذكوري المحوري في العرفان الذكوري^(٦٧).
٣. إن التركيبة التقليدية الذكورية عن الله هي التي تحدد الأسلوب الذي على أساسه يبحث الفلاسفة الذكور بشأن التجارب الإلهية. من هنا فإن التجربة الإيمانية

منذ البداية مشروطة بصياغة المفاهيم والقيم الذكورية والاختلافات الجنسية في السلوك الديني^(٧٨). إن هذه الرؤية تظهر أن الرجال يدركون التجربة الإلهية بوصفها مواجهة للبشر مع موجود متميّز تماماً، وبعيد عن المتناول، ومفعّم بالقدرة. إن نموذج هذا الاتجاه عبارة عن التجربة القدسية لـ(رودولف أوتو) عن الحقيقة، وهو «مغایر بالكامل» للمستحيل على الفهم، والمقدّر الذي يؤدي إلى الشعور بالانجداب المهوّل، حيث «يتخبط ويستغرق» العارف في خوائه^(٧٩). يذهب (أ Otto) إلى القول بأن هذه الأمر يمثل جوهر التجربة الدينية.

وعلى الرغم من ذلك يبدي المفكرون من أنصار الحركة النسوية ميلاً إلى إنكار الشائبة بين الأمر القدس والأمر الذي يجعل من تحليل (أ Otto) من الناحية التكوينية أمراً ممكناً^(٧٠). يقوم المتألهون من أنصار الحركة النسوية بالتأكيد على الماهية المشابهة لمعنى التجربة الإلهية، ويعملون على التذكير بالتجارب التي خاضتها المشهورات من النساء في ما يتعلق بالأمر القدس في مظهرهن الجسماني المحتقر من قبل الرؤية الذكورية.

لقد وضع نقد الحركة النسوية منظومة إصلاحية تدعو إلى التفاؤل بالنسبة إلى النزعة الذكورية، التي لا يرقى إليها الشك في العرفان والدراسات العرفانية.

وفي ما يتعلق بالبحث الأول، في الوقت الذي تكون فيه دراسة التبعات السياسية . الاجتماعية للعرفان إلزامية، ولا يمكن التخلص منها بشكلٍ من الأشكال، ويجب أن يكون لها دور في الأحكام الاجتماعية المقبلة، إلا أنها في الوقت نفسه ليست وظيفة الفلسفه بالضرورة، ولا هي وظيفة جميع الفلسفه بشكلٍ معين. يجب لتقسيم العمل أن يحرر الفلسفه في ما يتعلق بدراسة النواحي الهامة للظواهر ومعرفة العرفان، رغم العلم الثابت بالعصبية الذكورية المحتملة.

من هنا يقال: إن نقد الحركة النسوية يجب أن يساعد على تطبيع مفهوم الطبيعة الخصوصية للعرفان والتجربة الدينية التي قام (وليم جيمز) بسحبها إلى ساحة الفلسفة.

وقد أدى البحث الثاني إلى تحول إيجابي في البحوث المتعلقة بالعرفان النسوى،

وأهمية هذا العرفان ومحتواه.

وفي خصوص البحث الثالث علينا أن نميز بين المدعى الذكوري لـ (أوتو)، القائم على أن نمط تجربته القدسية يتضمن التجربة الدينية في أعمق جوهرها، وبين التمّوج الهائل للتجربة الدينية والعرفانية للرجال على طول التاريخ. وهذا الأمر يشمل تجارب الذكور للقرب التباهي من الله؛ ويشمل الاتحاد العرفاني مع الله، المخالف تماماً لإشارات الحركة النسوية؛ كما يشمل التجربة القدسية لـ (أوتو).

وعلى أي حال لا بدّ من الأخذ بنظر الاعتبار أن الدراسات الجنسية في التجربة الجنسية والعرفان قد بدأت حديثاً وبصعوبة، وقد فتحت أمام فهمنا آراءً ورؤى جديدة لهذه الظواهر البشرية - الإلهية.

المفهومات

- (1) Bouper, Louis, 1981, "Mysticism", Richard Woods (ed), O. P. Garden City: Doubleday.
- (2) Teresa of Avila, 1957, *The Life of Saint Teresa of Avila*, translated with an introduction by J. M. Cohen, New York: Penguin Books.
- (3) Jantzen, Grace M, 1994, "Feminists, Philosophers, and Mystics", *Hypatia* 9: 186 – 206.
- (٤) (telepathy): التخاطب عن بعد، أو التخاطر: اتصال عقل بآخر من غير طريق الكلام أو الكتابة أو الإشارة، أو من غير طريق الحواس الخمسة.
- (5) البراهما (Brahma): الذات العليا الموجدة للكون، وروحه العليا وجوهره في الفلسفة الهندوسية.
- (٦) النرavana (nirvana): السعادة القصوى التي تخطي الألم، وتلتمس في البودية من طريق قتل شهوات النفس.
- (7) Takeuchi, Yoshinori, 1983, *The Heart of Buddhism*, James W. Heisig (trans.), New York: Crossroad.
- (8) Griffiths, Paul J, 1993, "Pure Consciousness and Indian Buddhism", In *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, Robert Forman (ed), 121 – 159, New York and London: Oxford University Press.
- (9) Suzuki, Shunryu, 1970, *Zen Mind, Beginner's Mind*, Trudy Dixon (ed), New York:

Weatherhill.

(١٠) الأَتَمِنْ (Atman): الروح أو النفس؛ النفس الكونية التي انبثقت منها جميع النفوس [في الهندوسية].

(١١) الْبَرَاهِمَا (Brahma): الذات العليا؛ الموجدة للكون وروحه العليا وجوهره في الفلسفة الهندوسية.

(12) Smart, Ninian, 1958, Reasons and Faiths, London: Routledge and Kegan Paul;

Smart, Ninian, 1978, "Understanding Religious Experience", In Mysticism and Philosophical Analysis; Wainwright, William J, 1981, Mysticism, A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications, Madison: University of Wisconsin Press. Chapter 1.

(١٢) الْقَبَّالَةُ (Kabbalah): مصطلحُ كان يُطلق على التصوّف اليهودي.

(14) Schleiermacher, Friedrich, 1963, The Christian Faith, English translation of the second German edition, H. R. Macintosh and J. S. Stewart (eds.), New York: Harper & Row.

(١٥) خارق للطبيعة، مقدّس، روحاني (numinous).

(16) Otto, Rudolf, 1957, The Idea of the Holy, Second Edition, Oxford: Oxford University Press.

(17) Suso, Henry, 1953, Little Book of Eternal Wisdom and Little of Truth, J. M. Clark (trans), London: Faber and Faber. P. 185.

(18) Pike, Nelson, 1992, Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism, Ithaca: Cornell University Press. Chapter 2.

(19) Pike, Nelson, 1992, Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism, Ithaca: Cornell University Press. Chapter 1.

(20) Schimmel, Annemarie, 1975, Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill: University of North Carolina Press. Chapter 2.

(21) Idel, Moshe 1988, Kabbalah: New Perspectives, New Haven: Yale University Press. P 67.

(22) McGinn, Bernard, 2001, The Mystical Thought of Meister Eckhart: The Man from Whom God Hid Nothing, New York: Crossroad Publishing; Smith, Huston, 1997, "Come Higher my Friend: The Intellective Mysticism of Meister Eckhart" in Doors of Understanding, Conversations in Global Spirituality in honor of Ewert Cousins, Steven Chase (ed), 201 – 217, Quincy, Ill.: Franciscan Press.

(23) Idel, Moshe 1988, Kabbalah: New Perspectives, New Haven: Yale University Press.

(24) Einsof .

(٢٥) انظر: لاووتسه، ١٩٨٤

(26) Keating, Thomas 1996, Intimacy with God, The Christian Contemplative Tradition, New York: Crossroad, Chapter 4.

(27) James, William (1958), The Varieties of Religious Experience (New York: Mentor Books). P. 292 – 293.

(28) Augustine, 1958, On Christian, D W. Rodertson, Jr. (trans), Indianapolis: Bobbs-Merrill. P. 10 – 11.

(29) Plantinga, Alvin, 1980, Does God have a Nature? Milwaukee: Marquette University Press. P. 23 – 25.

(30) Yandell, Keith, 1975, “Some Varieties of Ineffability” International Journal for Philosophy of Religion, 6: 167 – 179.

(31) Sells, Micheal A, 1994, Mystical Languages of Unsaying, Chicago: Chicago University Press. Chapter 1.

(32) Hanh, Thich Nhat, 1994, Zen Keys, A Guide to Zen Practice, New York: Doubleday, Chapter 5.

(33) Alston, William 1991, Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience, Ithaca and London: Cornell University Press.

(34) Proudfoot, Wayne, 1985, Religious Experience, Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press. P. 125 – 127.

(35) Jantzen, Grace M, 1995, Power, Gender, and Christian Mysticism, Cambridge: Cambridge University Press. P. 344.

(36) Staal, Frits, 1975, Exploring Mysticism, London: Penguin.

(٣٧) الأتيمولوجيا (etymology): علم التأثيل أو الترسيس، بسط أو تعليل لأصل لفظة ما وتاريخها؛ دراسة تعنى بأصل الكلمات وتاريخها.

(38) Stace, Walter T, 1961, Mysticism and Philosophy, London: Macmillan. P. 212.

(39) Moore, Peter, 1973, “Recent Studies of Mysticism: A Critical Survey” Religion, 3 146 – 156; Staal, Frits, 1975, Exploring Mysticism, London: Penguin.

(40) Staal, Frits, 1975, Exploring Mysticism, London: Penguin.

(41) Alston, William 1992, “Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience” In *Mysticism and Language*, Steven T. Katz (ed), 80 – 102. New York and Oxford: Oxford University Press. P. 80 – 102.

(٤٢) في خصوص مصطلح (Perennialism) انظر:

خصوص معاصرة .الستان .١ و ١١ - العددان .٤ و ٤١ - ذرييف .شتاء ٢٠١٦ .م ١٤٣٧ .م

-
- Huxley, Aldous, 1945, *The Perennial Philosophy*, New York: Harper & Bros.
- (43) Stace, Walter T, 1961, *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan.
- (44) Stace, Walter T, 1961, *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan. P. 79.
- (45) Stace, Walter T, 1961, *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan. P. 86.
- (46) Forman, Robert K. C, 1993 a, "Eckhart, Gezucken, and the Ground of the Soul" In *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, Robert Forman (ed), 121 – 159, New York and London: Oxford University Press; Forman, Robert K. C, 1999, *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, NY: SUNY Press.
- (47) Smart, Ninian, 1965, "Interpretation and Mystical Experience" *Religious Studies*, 1: 75 – 87.
- (48) Pike, Nelson, 1992, *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, Ithaca: Cornell University Press. Chapter 5.
- (49) Zaehner, R. C, 1961, *Mysticism, Sacred and Profane*, New York: Oxford University Press.
- (50) Wainwright, William J, 1981, *Mysticism, A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, Madison: University of Wisconsin Press. Chapter 1.
- (51) وليم جيمز، *أنواع التجربة الدينية*: ٤١٥، لندن، ١٩٢٥.
- (52) Alston, William 1991, *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca and London: Cornell University Press.
- (53) Alston, William 1991, *Perceiving God, The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca and London: Cornell University Press. P. 100.
- (54) Baillie, John, 1939, *Our Knowledge of God*, London: Oxford University press; Broad, C. D. 1953, *Religion, Philosophy, and Psychical Research*, London: Routledge, and Kegan Paul; Davis, Carolyn Franks, 1989, *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford: Clarendon Press; Gellman, Jerome, 1997, *Experience of God and the Rationality of Theistic Belief*, Ithaca: Cornell University Press; Gellman, Jerome, 2001, Review of Matthew Bagger, *Religious Experience, Justification, and History*, in *Faith and Philosophy*, 18: 345 – 364; Gutting, Gary 1982, *Religious Belief and Religious Skepticism*, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame; Swinburne, Richard, 1991, *The Existence of God*, Revised Edition, Oxford: Clarendon Press; Swinburne, Richard, 1996, *Is There a God?* Oxford: Oxford University Press; Wainwright, William J., 1981, *Mysticism, A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, Madison: University of Wisconsin Press; Yandell, Keith, 1993,

-
- The Epistemology of Religious Experience, New York: Cambridge University Press.
- (55) Underhill, Evelyn, 1945, *Mysticism, A study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, London: Methuen. P. 90 – 94.
- (56) Bergson, Henri, 1935, *The Two Sources of Morality and Religion*, R. A. Audra and C. Berenton, (trans), London. P. 210.
- (57) Broad, C. D. 1953, *Religion, Philosophy, and Psychical Research*, London: Routledge, and Kegan Paul.
- (58) Wainwright, William J, 1981, *Mysticism, A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*, Madison: University of Wisconsin Press. P. 83 – 88.
- (59) Bagger, Matthew C, 1999, *Religious Experience, Justification, and History*, Cambridge: Cambridge University Press; Fales, Evan, 2001, "Do Mystics See God?" in *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*, Michael L. Peterson (ed), Oxford: Blackwell; Fales, Evan, 1996a, "Scientific Explanations of Mystical Experiences, Part I: The Case of St Teresa", *Religious Studies*, 32: 143 – 163; Fales, Evan, 1996b, "Scientific Explanations of Mystical Experiences" *Religious Studies*, 32: 297 – 313; Gale, Richard, 1991, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press; Gale, Richard, 1994, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective" *Philosophy and Phenomenological Research*, 54, 869 – 875; Gale, Richard, 1995, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press; Martin, C. B, 1955, "A Religious Way of Knowing" In *New Essays in Philosophical Theology*, Antony Flew and Alasdair Macintyre (eds), 76 – 95, London: SCM Press; Proudfoot, Wayne, 1985, *Religious Experience*, Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press; Rowe, William, 1982, "Religious Experience and the Principle of Credulity" *International journal for Philosophy of Religion*, 13: 85 – 92.
- (60) Fales, Evan, 2001, "Do Mystics See God?" in *Contemporary Debates in the Philosophy of Religion*, Michael L. Peterson (ed), Oxford: Blackwell. P. 200.
- (61) Martin, C. B, 1955, "A Religious Way of Knowing" In *New Essays in Philosophical Theology*, Antony Flew and Alasdair Macintyre (eds), 76 – 95, London: SCM Press.
- (62) Rowe, William, 1982, "Religious Experience and the Principle of Credulity" *International journal for Philosophy of Religion*, 13: 85 – 92.
- (63) Gale, Richard, 1994, "Why Alston's Mystical Doxastic Practice is Subjective"

-
- Philosophy and Phenomenological Research, 54, 869 – 875; Gale, Richard, 1995, On the Nature and Existence of God, Cambridge: Cambridge University Press; Byrne, Peter, 2001, “Perceiving God and Realism” Philo, 3: 74 – 88.
- (64) Alston, William, 1994, “Reply to Commentators” Philosophy and Phenomenological Research, 54: 891 – 899.
- (65) Gellman, Jerome, 2001, Review of Matthew Bagger, Religious Experience, Justification, and History, in Faith and Philosophy, 18: 345 – 364. Chptre 3.
- (66) Jantzen, Grace M, 1994, “Feminists, Philosophers, and Mystics” Hypatia 9: 186 – 206; Jantzen, Grace M, 1995, Power, Gender, and Christian Mysticism, Cambridge: Cambridge University Press.
- (67) Jantzen, Grace M, 1995, Power, Gender, and Christian Mysticism, Cambridge: Cambridge University Press.
- (68) Raphael, Melissa, 1994, “Feminism, Constructivism, and Numinous Experience” Religious Studies, 30: 511 – 526.
- (69) Otto, Rudplf, 1957, The Idea of the Holy, Second Edition, Oxford: Oxford University Press.
- (70) Daly, Mary, 1973, Beyond God the Father, Toward a Philosophy of Women’s Liberation, Boston: Beacon Press; Goldenberg, Naomi, 1979, The Changing of the Gods, Boston: Beacon Press.

فلسفة الأخلاق

تعريفها وموضوعها وعلاقتها بالعلوم الأخرى

د. الشيخ حسن معلمي^(*)

ترجمة: حسن مطر

تهييد —

لقد تبلور الكثير من العلوم في حقل الأخلاق. وقد تناول كلّ واحد من هذه العلوم مسألة الأخلاق من زاوية معينة. والعلوم المذكورة عبارة عن:

١. علم الأخلاق.

٢. الأخلاق التوصيفية.

٣. التربية والتعليم.

٤. فلسفة علم الأخلاق.

٥. فلسفة الأخلاق.

يبحث علم الأخلاق في الصفات والأفعال الحسنة والقبيحة، وأثارها ونتائجها.

وما هي الصفات الأخلاقية؟ وما هي الآثار والفوائد المترتبة عليها؟ وما هي الصفات التي يجب اكتسابها؟ وما هي الصفات التي يجب الابتعاد عنها؟

حصيلة القول: إن معرفة الحُسْن والقُبْح من الأفعال والصفات، وأثارها، وأساليب وطرق التحلّي بالصفات والأفعال الحسنة، والابتعاد عن الأفعال والصفات السيئة، تمثل مضمون علم الأخلاق ومحتواه^(١).

أما الأخلاق التوصيفية فتبحث في أخلاق المدارس والمذاهب والأمم والشعوب

(*) باحث معروف. له كتابات متعددة في الفلسفة الغربية وعلم الكلام الجديد.

والأفراد، من قبيل: أخلاق الإسلام، وأخلاق المسيحية، وأخلاق الهندوسيون، وأخلاق الزنوج، وأخلاق نيريون، وأخلاق غاندي، وما إلى ذلك.

كما تبحث التربية والتعليم في أساليب وطرق اكتساب الفضائل، وتجنب الرذائل. ويمكن لنا أن ندرج السير والسلوك العرفاني في هذا الحقل.

وتبحث فلسفة الأخلاق في الرؤوس الثمانية، أي إنها تبحث في تعريف علم الأخلاق، وموضوعه، ومسائله، وأسلوبه، وهدفه وغايته، وضرورته، ومشاهير العلماء فيه، والمتغيرات التي طرأت عليه. وفي الحقيقة يُعدُّ هذا العلم علمًا من الدرجة الثانية، فهو علمٌ في حقل علم آخر.

وفلسفة الأخلاق علمٌ يبحث في المبادئ التصورية والتصديقية والمعايير والملالكات العامة للحسن والقبح في الأخلاق.

توضيح ذلك: إن هناك أسئلةً في حقل الأخلاق لم يتم بحثها في أي علمٍ من العلوم المتعلقة بالأخلاق، من قبيل: «علم الأخلاق، والأخلاق التوصيفية، والتربية والتعليم، وفلسفة علم الأخلاق». وتلك المسائل عبارة عن:

. ما هو مفad الواجب والمحظور الأخلاقي؟

. ما هو مفad الحسن والقبح؟

. ما هو مفad المسؤولية والقيم الوظيفة والإلزام؟

. هل المفاهيم التي هي من قبيل: العدالة والظلم، والحسن والقبح والخير، من

الأمور البديهية أم هي من الأمور النظرية التي تحتاج إلى تعريف؟

. هل القضايا الأخلاقية من القضايا الإخبارية أم الإنسانية؟

. وإذا كانت من القضايا الإنسانية فهل هي من القضايا الإنسانية المحضة أم

هي من القضايا الإنسانية القائمة على الحقيقة والواقع؟

. وإذا كانت من القضايا الإخبارية فأي نوع من أنواع القضايا الإخبارية هي؟

. هل العقل الذي يدرك الأخلاق هو غير العقل النظري؟

. هل هناك علاقة بين الحسن والقبح الأخلاقي وبين الوجود والعدم والواقع؟

. ما هو المعيار والملالك في حسن الأخلاق وقبحها؟

هل القضايا العامة في الأخلاق بدئية أم نظرية؟

هل القضايا الأخلاقية فطرية أم اكتسافية؟

إن فلسفة الأخلاق هي العلم^(٢) الذي يتکفل بالإجابة عن هذه الأسئلة.

ويمكن القول: إن فلسفة الأخلاق تبحث في المبادئ التصورية والتصديقية للأخلاق، وإن المبادئ التصديقية تعدّ من أصولها، والمبادئ التصورية من مقدماتها.

ويمكن متابعة هذه المسائل المذكورة في الفلسفة والكلام الإسلامي وعلم الأصول وعلم الأخلاق بشكل منفصل، إلا أن هذه المسائل قد أنجزت بعد العلامة الطباطبائي والشهيد مطهری، وعلى يد هذین الفیلسوفین الكبارین.

وحالياً نواجه الكثیر من المسائل في هذا المجال، يمكن العثور على جذور أكثرها أو عينها في كلمات الفارابي وابن سينا وأمثالهما.

إن العقل العملي والنظري والمسائل المتعلقة بالحسن والقبح، وكذلك سعادة وشقاء النفس الإنسانية، في كلمات الفارابي وابن سينا وصدر المتألهین وغيرهم من الفلاسفة، ومسائل الحُسْن والقبح العقلي والشرعی في أبحاث المتكلمين، وكذلك مضمون الوجوب والحرث، والحسُن والقبح، والمصالح والمفاسد في الأصول والمعايير العامة والجزئية للحسُن والقبح في الأخلاق الإسلامية، كلها تحکي عن وجود هذه المسائل في الثقافة والفكر الإسلامي لدى المفكّرین المسلمين. والتوفيق بينها وتنظيمها من قبل العلامة الطباطبائي والشهيد مطهری وغيرهما من العلماء الكبار كان يصبّ في التأکيد عليها. وإن المؤلفات الكثيرة المنتشرة حالياً في هذا المجال، ومن قبل المحققين المسلمين، تثبت ظهور هذه الحقيقة.

ومن خلال الالتفات إلى مختلف الكتب^(٣) التي تم تأليفها في هذا المجال يمكن لنا أن نعنون بباحث فلسفة الأخلاق الإسلامية^(٤) على النحو التالي:

١. مضمون الوجوب والحرث، والحسُن والقبح.

٢. مضمون الإلزام والتکلیف والمسؤولية والقيمة.

٣. العقل العملي والنظري ومدرکاتهما.

٤. إخبارية أو إنسانية القضايا الأخلاقية.

٥. عمومية القواعد الأخلاقية.

٦. المعايير العامة للحسن والقبح.

٧. علاقة الوجوب والكينونة في فلسفة الأخلاق الإسلامية.

٨. أسس النظام الأخلاقي في الإسلام.

كما يمكن لنا أن ندرج هذه المسائل ضمن عناوين أعمّ على النحو التالي:

١. المبادئ التصورية:

أ. مضمون الوجوب والحظر.

ب. مضمون الحسن والقبح.

ج. مضمون المسؤولية والقيمة والوظيفة والإلزام وما إلى ذلك.

د. إنسانية أو اختيارية القضايا الأخلاقية.

٢. المبادئ التصديقية والمعايير:

أ. نوع القضايا الأخلاقية.

ب. ما هو مستند القضايا الأخلاقية؟

ج. معيار القضايا الأخلاقية.

د. عمومية القضايا الأخلاقية.

هـ. الارتباط والعلاقة بين الوجوب والكينونة.

٣. النظام الأخلاقي في الإسلام (المبادئ، والناتج):

أ. المباني الفلسفية.

ب. المبادئ الكلامية.

ج. نتائج هذه الأسس والمباني.

د. الغاية والمطلوب النهائي في الأخلاق الإسلامية.

وأما التوضيح المختصر لهذه المسائل، وطريقة ارتباطها ببعضها، فهو:

أ. النظريات في بحث الوجوب والحرمة —

١. إن الضرورات والمحظورات صور مجازية للحسن والقبح. ليس للعقل ضرورة

نصوص معاصرة. السنن . ١ و ١١ - العددان . ٤ و ٤١ - ذريوف وشناه . ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ

وتحظر. وعليه فإن ما يقال من أن «العقل يقول: يجب إطاعة الشرع»، أو «إن العقل يقول: يجب اجتناب الظلم»، كلها تتطوي على مسامحة، ومعنى ذلك أن العقل يتمدح أو يندم فاعل هذه الأمور، وفي الحقيقة فإن مضمونها هو «أن إطاعة الشرع حسنة»، و«أن الظلم قبيح»^(٥).

٢. إن مضمون الوجوب والتحظر ضرورة مدعّاة، وهي ضرورة تقتبس وتستتتج من الضرورة التكوينية بين العلة والمعلول.

توضيح ذلك: إن العلاقة القائمة بين الإنسان وأفعاله؛ لكونها اختيارية، تكون علاقة إمكانية، بمعنى أن صدور الفعل عن الإنسان لا يبلغ حدّ الضرورة. ومن ناحية أخرى يجب على الإنسان أن يقوم ببعض الأفعال الخاصة للوصول إلى بعض الأهداف والغايات.

فعلى سبيل المثال: لكي يلبّي الإنسان حاجته الجسمية وإشباع جوعه يجب عليه أن يأكل. إذن لا بدّ من أن تتبدل العلاقة الإمكانية بين الإنسان وأفعاله الاختيارية، وتحوّل من حالة الإمكان إلى حالة الضرورة، وذلك بأن يقوم الإنسان بالفعل. وهنا يعمد الإنسان إلى إبرام تعاقده أن العلاقة بينه وبين أفعاله - التي هي علاقة إمكانية - تتحول بالجعل والضرورة إلى علاقة ضرورية، وبذلك يعمل على جعل ضرورة. وبعبارة أخرى: إنه يعتبر العلاقة الإمكانية بين الإنسان و فعله (مثل: تناول الطعام) على نحو المجاز مصداقاً لعلاقة الضرورة، كما يعتبر «الرجل الشجاع» الذي هو مصدق حقيقي للإنسان مصداقاً مجازياً للأسد^(٦).

وعلى هذا الأساس فإن عبارة «يجب سلوك العدل» مساوية للعبارة القائلة: «إن العمل بالعدالة ضروري». وهذه الضرورة هي «ضرورة بالجعل والاعتبار والمجاز»، وإن هذا الفعل المجازي والاعتباري يجب أن يتحقق على أرض الواقع؛ كي يصل الإنسان إلى أهدافه وغاياته المنشودة.

ومن الواضح أن لازم هذا المبني هو أن تعتبر القضايا الأخلاقية قضايا إنسانية، وليس إخبارية. إلا أنها ليست إنسانية محضة، لا تقوم على أساس الملك الواقعي، بل هو إنشاء قائم على واقع؛ لأن هذا الإنشاء والجعل والاعتبار يقوم على أساس العلاقة

الحقيقة بين الأفعال ونتائجها.

على سبيل المثال: حيث تقوم بين «تناول الطعام» و«حالة الشبع ورفع حاجة الجسم» علاقة العلية والمعلولة يعمل الإنسان - لكي يتناول الطعام لحصوله على الشبع . على وضع علاقة ضرورية بين نفسه وبين فعل تناول الطعام.

٢. نظرية الضرورة بالغير: إن مضمون «الوجوب والحظر» هو الضرورة بالغير، بمعنى أن الفاعل المختار يُضفي بإرادته و اختياره وجوباً و ضرورة على الفعل الذي كان حتى ما قبل هذه الإرادة ممكناً. وهذه الضرورة والوجوب إنما هي ضرورة ووجوب بالغير. فعندما يُقال: «يجب تحقق هذا الفعل» فإن هذا يعني في الواقع «أن الإرادة قد تعلقت بتحقق هذا الفعل». إن هذه الضرورة ضرورة تكوينية وواقعية؛ حيث تتعلق من قبل الإنسان وإرادته بالفعل^(٧).

٤- نظرية الإلزامات النفسانية: إن مضمون «الوجوب والحظر» هو الضرورة والإلزام، يبيّن أن هذه الضرورة لا هي ضرورة اعتبرية، ولا هي ضرورة بالغير، وإنما هي ضرورة ولزوم يدركه الإنسان من نفسه بالعلم الحضوري. إن الوجوب والحظر الأخلاقي يحكى عن هذه الإلزامات النفسانية والداخلية.

فعلى سبيل المثال: إن العبارة القائلة: «يجب السلوك بشكلٍ عادل» تعبّر عن التزام داخلي لدى الإنسان بالعدالة. وعليه فإن الضرورات والمحظورات تعبّر عن الالزامات الداخلية للنفس.^(٨)

٥. نظرية الضرورة بالقياس: إن مضمون «الوجوب والหظر» هو الضرورة بالقياس إلى الغير، من قبيل: الضرورة القائمة بين تناول الطعام والشعب، التي هي من قبيل: علاقة العلة والمعلول، حيث تقوم بين كل علةً ومعلول ضرورة بالقياس إلى الغير، أي بالقياس إلى المعلول. فالعلة ضرورة الوجود، وبالقياس إلى وجود العلة يكون المعلول فيها ضروري الوجود. وعليه فإن العبارة القائلة: «يجب السلوك بشكلٍ عادل» تحكى عن أنها ضرورية بالقياس إلى «الوصول إلى الكمال المنشود من العدالة»؛ أو إن عبارة: «يجب معاقبة المجرم» تعبر عن الجملة القائلة: «من الضروري معاقبة المجرم بالقياس إلى تحقيق الأمن الاجتماعي»^(٩).

في هذه النظرية لا يتمّ جعل الضرورة، وإنما يتمّ اكتشافها، ويكون فهم الضرورات والمحظورات فهماً لأمر واقع.

٦. نظرية الضرورة بالقياس وبالغير: إن مضمون «الوجوب والحظر» عبارة عن ضرورة بالقياس، بيد أنّها ضرورة قد استجت من ضرورة أخرى بالقياس.

توضيح ذلك: إن بين الفعل و نتيجته علاقة العلية والمعلولة، بيد أن للفعل حيّثين: حيّثية في نفس الفعل؛ وهيّثية في صدوره عن الفاعل. والعلاقة العلية بين الفعل (بالحيّثية الأولى) و نتيجته تستوجب وجود علاقة علية بين الفعل من حيث صدوره عن الفاعل و نتيجته، وإن هذه الضرورة بالقياس إلى الثانية هي مضمون الوجوب والحظر.

فعلى سبيل المثال: يمكن القول:

- إن تناول الطعام يؤدي إلى الشبع (تليّة حاجات الجسم).

- تليّة حاجة الجسم أمرٌ مطلوب للإنسان.

إذن تناول الطعام يستوجب تحقيق ما يطلبه الإنسان.

وعليه إذا كان الشخص يسعى إلى مطلوبه فيجب عليه أن يتّناول الطعام. وإن عبارة: «يجب أن يتّناول الطعام» في نتيجة الاعتبار غيرها في مقدمة القياس، التي تقول: «إن تناول الطعام يؤدي إلى الشبع»، بل هي قضية تستخرج من تلك القضية والقضايا الأخرى. إذن، وخلافاً للنظرية الخامسة، التي تعتبر مضمون الضرورة والحظر ضرورة بالقياس بين الفعل والنتيجة، يكون مضمون الوجوب والحظر . في هذه النظرية . ضرورة بالقياس تستخرج من تلك المقدمة، ولذلك تكون بالقياس وبالغير^(١٠).

ب. النظريات المطروحة في قسم الحُسْن والقبح -

١. الملاعنة والنفرة عن الطبع أو القوّة العاقلة والقوّة المدركة أو كمال المطلوب^(١١).

٢. النقصان والكمال. وعلى سبيل المثال: «إن العدل حَسَن» يعني «أن العدل كمال، أو يستوجب الكمال»^(١٢).

٣. صحة المدح والذمّ، أو الثواب والعقاب، أو موجب المدح والذمّ، أو العقاب

والثواب. وعلى سبيل المثال: «إن العدل حَسَن» بمعنى «أن العدل يستوجب الثواب، وفاعله يستحق المدح»^(١٣).

٤. تناسب وعدم تنااسب الأجزاء، أو التنااسب وعدم التنااسب مع كمال المطلوب.
وعلى سبيل المثال: «إن العدل حَسَنٌ» يعني أنه متناسب للأجزاء، أو متناسب مع الكمال
المطلوب للإنسان^(١٢):

٥. إن الحُسْن والقبح مفاهيم بدائية، وليس لها مرادفٌ مفهومي. وإن المفاهيم المذكورة في النظريات السابقة إما هي ملاك الحُسْن والقبح، أو من نتائجهما وأثارهما. وإن مشكلة المعيار وحقيقة القضايا الأخلاقية يمكن رفعها من خلال مفاد الضرورات والمحظورات، دون حاجة إلى البحث من زاوية الحُسْن والقبح^(١٥) و...^(١٦).

ج. النظريات في حقل العقل العملي والعقل النظري —

هناك في حقل العقل النظري والعملي ثلاث نظريات عامة:

١. إن العقل النظري يدرك العمومات المتعلقة بغير الأفعال الاختيارية، والعقل العمل، يدرك الأعمدة العامة المتعلقة بالفعل، الاختتاء، للانسان^(١٧).

٢- إن العقل النظري يدرك العمومات (المتعلقة بالفعل الاختياري وغيره)، والعقل العمل، يدرك الأدوات الحizontئية والمتعلقة بالأفعال، الاختيارية^(١٨).

٣- إن العقل النظري يدرك (الأمور العامة والجزئية، والأفعال وغير الأفعال)،
والعقل، العمل، يابع دهـ المـحـكـ (١٩)

وهي ما يتعلّق بالنظرية الأولى، هنالك، مؤيّدان أيضاً، وهما:

وهناك أيضاً تقسيم أهم في هذه الرؤية، وهو حاسم ومصرى، حدّاً، وهو:

١. ليس هناك اختلافٌ ماهويٌّ بين مدركات العقل العملي ومدركات العقل النظري^(٢٠).

النظري^(٢١).

لقد ذهب العلامة الطباطبائي والشهيد مطهری . انطلاقاً من نظرية الاعتباريات في حقل مفad الوجوب والحظر في بحث مدرکات العقل العملي والنظري . إلى الاعتقاد بأن مدرکات العقل النظري إخبارية، وفي حقل الوجود والعدم؛ وإن مدرکات العقل العملي إنسانية، وفي حقل الوجوب والحظر. ومن هنا لا يمكن استنتاج مدرکات العقل العملي من مدرکات العقل النظري من الناحية المنطقية، وإنما تقوم على أساسها^(٢٢).

وأما طبقاً لنظرية الأستاذ محمد تقى مصباح اليزدي، ونظرية الضرورة بالقياس وبالغير، فتكون لمدرکات العقل العملي والنظري ماهية واحدة، ويكون كلامها إخباري وتقريري عن الواقع، وتكون المدرکات العقلية العملية قابلة للاستنتاج من مدرکات العقل النظري.

والمسألة الجديرة بالالتفات هنا هي أن الضرورات والمحظورات الأخلاقية . في كل هاتين الرؤيتين . تنظر إلى الواقع وتقوم عليه، ويعتبر كلُّ منها جزءاً من النظريات الواقعية في فلسفة الأخلاق.

د. عمومية القواعد الأخلاقية —

إن البحث الآخر الذي يحظى بأهمية خاصة في الفلسفة الأخلاقية هو بحث عمومية القواعد الأخلاقية، بمعنى أن القواعد الأخلاقية لا تختص بمكان وזמן وجماعة خاصة من الناس، بل هو عام وشامل، وإن هذا التعميم والشمول لا يتناهى مع اشتراط امتلاك الأفعال والصفات الأخلاقية للاتصال بالحسن والقبح.

يذهب المفكرون المسلمين إلى اعتبار الحاجات الثابتة والمتحركة، وال حاجات الإنسانية للإنسان، والأنا العلوية والسفلى (الأخلاق التي هي مقتضى الأنما العلوية للإنسان)، والمصالح والمفاسد المرتبطة على الأفعال والعلاقة العلية بين الأفعال والنتائج، من الأدلة وال Shawahed على كليّة وعمومية الأخلاق^(٢٣).

هـ. العلاقة بين الوجوب والكونية —

كما سبق أن ذكرنا فإن من المسائل المبحوثة في حقل فلسفة الأخلاق مسألة إخبارية أو إنشائية القضايا الأخلاقية، وتبعاً لذلك البحث في كونها كافية عن الواقع أو ناظرة إلى الواقع.

وينبغي أن لا يذهب بنا التصور إلى القول بأن كل منْ يعتبر القضايا الأخلاقية إنشائية ينفي بالضرورة وجود جميع أنواع العلاقة بين الأخلاق والواقع، بل هناك تصوّران للإنشاء في حقل الأخلاق، وهما:

١ـ الإنشاء المحسّ.

٢ـ الإنشاء القائم على الواقع.

إن الإنشاء المحسّ لأمثال الأشاعرة بين المفكّرين المسلمين، والنزعه الحسّية والنزعه الاجتماعية في الغرب، حيث تعود الإنشاءات الأخلاقية إما إلى أمر الله تعالى دون أن يكون فيها أيّ ملاك واقعي وفي نفس الأمر و...؛ أو تعود إلى مشاعر ورغبات الأشخاص، أو إلى التقاليد والأعراف والسنن الاجتماعية.

يمكن نسبة الإنشاء القائم على الواقع إلى أكثر الأصوليين من المسلمين، والعلامة الطباطبائي، والشهيد مرتضى مطهرى، بمعنى أن القضايا رغم كونها من سُنّة الإنشاء، وليس لها تقرير عن الواقع، إلا أنها ليست إنشاءات لغوية، لا فائدة منها، ولا تقوم على ملائكت، بل هي جعلٌ واعتبار يقوم على أساس العلاقة العلية بين الأفعال ونتائجها^(٢٤).

وـ. النظام الأخلاقي في الإسلام —

لقد تم تصوير النظام الأخلاقي في الإسلام لدى المفكّرين المسلمين على

نحوين:

- في فكر الأشاعرة.
- في فكر الشيعة والمعتزلة.

وعند الأشاعرة يعود النظام الأخلاقي إلى إرادة وتشريع الله تعالى. ولا نلاحظ

في هذا النظام أي علية ومعلولية بين الأفعال والنتائج، بل إن الذي أوجد هذا النظام هو مجرد إرادة الباري تعالى (والتي لا نعرف الأساس الذي تقوم عليه). والمسألة الجديرة بالاهتمام هي أنه يمكن اعتبار الإرادة الإلهية مؤثرة وعنصراً أساسياً بنحوين، وهما:

١. بوصفها كاشفة عن النظام الأخلاقي الصحيح.
٢. بوصفها واضعة للنظام الأخلاقي المنشور.

يذهب الشيعة والمعتزلة إلى الاعتقاد بأن الإرادة الإلهية والأخلاق الدينية كاشفة عن النظام الأخلاقي الصحيح، ويروون أن العقل وحده إنما يكتشف عمومات الأخلاق، ويعجز عن إدراك العلاقات المعقدة بين الأفعال والصفات والنتائج، ومن هنا تتجلى حاجة الإنسان إلى الوحي.

أما الأشاعرة فيرون أن الإرادة الإلهية هي الجاعلة للنظام الأخلاقي، بحيث إذا اعتبر الله الكذب حسناً، والصدق قبيحاً، كان هذا هو النظام الأخلاقي الصحيح. من هنا يمكن لنا في الفكر الشيعي والمعتزمي أن نقدم نظاماً أخلاقياً بشأن الكليات والأمور العامة، وعرض هذا النظام ضمن المسائل والأبحاث الدينية بشكلٍ تفصيلي. وإن هذه الأبحاث المطروحة في الفلسفة الأخلاقية من ناحية، والأبحاث المرتبطة بمعرفة الله والنفس الفلسفية من ناحية أخرى، سوف تمثل - بوصفها جزءاً من الأسس والمباني الكلامية - القاعدة الفكرية لذلك النظام.

فعلى سبيل المثال: يمكن للأمور التالية أن تكون مؤثرة في تكوين نوع من النظام الأخلاقي:

١. أن تكون هناك بين الأفعال الاختيارية للإنسان والنتائج الحاصلة منها علاقة العلية والمعلولية.
٢. أن تقوم بين إيجاد الأفعال ونتائجها - بسبب الفقرة الأولى - ذات هذه العلاقة العلية.
٣. إذن هناك ضرورة بالقياس بين وجود الأفعال ونتائجها.
٤. وتبعاً لذلك تستنتج ضرورة بالقياس بين إيجاد الأفعال ونتائجها أيضاً.

٥. تبعاً للفقرة الرابعة تكون هناك علاقة بين الضرورات والمحظيات الأخلاقية والواقعيات.
٦. تبعاً للفقرة الخامسة يمكن لنا أن نستنتج القواعد الأخلاقية من الواقعيات.
٧. يمكن للنفس الإنسانية . بسبب الحركة الجوهرية . أن تكون قابلة للاشتداد والتكميل.
٨. تلعب الأفعال والصفات النفسانية دوراً مؤثراً في تكامل النفس.
٩. ليس كل فعل يؤدي إلى الكمال الإنساني، بل إن هذا يختص ببعض الأفعال الخاصة.
١٠. إن النظام الأخلاقي المنشود والمطلوب هو النظام الذي يستطيع الإنسان من خلاله الوصول إلى كماله المناسب والمتمثل بالقرب من الله، والاتصاف بالصفات والأسماء الإلهية.

ز. قيمة الأخلاق —

إن من الأبحاث الهامة في حقل الأخلاق البحث في القيمة الأخلاقية، بمعنى الخوض في هاتين المسألتين: أولاً: ما هو معنى القيمة في الأخلاق؟ ثانياً: ما هو الملائكة في ذلك؟

فيما يتعلق بقسم المفاد والمضمون يكون معنى القيمة اعتبارها بدائية، وعدم العثور على المعادل المفهومي لنظرية ما.

ويقع في قسم الملائكة تطرح المطلوبية، والكمال، والمحبوبية، والمنافع، والثمار المترتبة على الأمر، والجمال، وما إلى ذلك، بوصفها ملائكة مطلق القيمة والانسجام مع الفطرة الإلهية، والتاغم مع الآنا الأسمى (الآنا العلوية)، والتماهي مع العاطفة البشرية، وتجلّي الأسماء والصفات الإلهية في الإنسان، والعبودية والخشوع، بوصفها معياراً للقيمة الأخلاقية.

يجب التفريق بين أمرين في القيمة الأخلاقية، وهما:

١. لماذا يعتبر الناس الأخلاق ذات قيمة (البحث عن العلة)؟

٢- ما هو الدليل والملاك الذي يجعل الأخلاق والأخلاقيات ذات قيمة (البحث عن الدليل والتبصير المنطقي)؟

ضرورة وهدف فلسفة الأخلاق الإسلامية

بالالتفات إلى أهم الأبحاث في فلسفة الأخلاق الإسلامية برؤية عامة تتضمن ضرورتها بشكل جيد، ولا سيما إذا اطّلعنا على شبكات المدارس المتعارضة في فلسفة الأخلاق عند الغرب، حيث نراها في مدارس من قبيل: مدرسة نيتشه، التي تنزع إلى القدرة والقوّة، وأخلاق الانهيار؛ وفي بعض المدارس الأخرى، التي لا تستند إلى ملاك أو أساس معقول، من قبيل: فلسفة «النزعية الحسيّة». وفي هذا السياق يبدو من الضروري جداً أن نقدم نظاماً أخلاقياً معقولاً يمكن الدفاع عنه من الناحية العقلية.

ومن ناحية أخرى^(٥) تم التأكيد في القرآن والسنة على حكمه الواجبات والمحظيات الدينية والأخلاقية، وفي بعض الموارد تم بيان الفلسفة والحكمة من الأحكام الإلهية. وهذه المسألة تؤيد تأكيد القرآن والسنة على معقولية وعقلية الضرورات والمحظيات الدينية بشكل كبير؛ إذ من خلال هذا المسار يجدو الإيمان بها وقبولها أيسر.

وبهذا البيان يتضح هدف فلسفة الأخلاق الإسلامية أيضاً، أي عقلنة نظام الأخلاق الدينية، وهي النظام الحق، والمطابق لفطرة الإنسان الإلهية.

الآراء المختلفة في فلسفة الأخلاق الإسلامية (التضاد أو التعا ضد) —

إن الأمر الهام في فلسفة الأخلاق الإسلامية هي أن النظريات المتتوعة في هذا الحقل لا تتعارض ولا تختلف فيما بينها مئة بالمائة (باستثناء رؤية الأشاعرة . بطبيعة الحال . حيث لا تقوم على أساسٍ عقلي). ولا تختلف نظريات الفلاسفة والمفكرين المسلمين في حقل الأخلاق، وفي القسم العام، وعلاقة الوجود والعدم والنظام الأخلاقي. نعم، هناك اختلافاتٌ في مضمون ومفاد الوجوب والหظر ومدركات العقل العملي والنظري، وعلاقة الضرورات والمحظورات بالواقع، إلا أن هذه الاختلافات لا تضرّ

بالبحث العام، وأصل الارتباط بين الضرورات والمحظورات بالواقع والنظام الأخلاقي؛ إذ إن الأخلاق والقضايا الأخلاقية - كما تقدم - تنظر إلى الواقع، حتى في نظرية الاعتباريات، للعلامة الطباطبائي، أيضاً.

فلسفة الأخلاق بوصفها علمًا في الثقافة الإسلامية —

ظهرت فلسفة الأخلاق أول الأمر في الغرب على شكل علم، وتبعاً لذلك ظهرت في أوساط الثقافة الإسلامية أيضاً، إلا أنها لم تطرح تحت عنوان فلسفة الأخلاق، وإنما تحت عنوان الحُسْن والقبح العقلي والاستلزمات العقلية، في علم الكلام وعلم الأصول، حتى أخذت هذه الفلسفة منذ عصر العلامة الطباطبائي فما بعد توجه لظهور بوصفها علمًا مستقلًا، حتى كان الشخص الأول الذي ألف كتاباً مستقلًا في هذا الحقل هو الأستاذ الشهيد مرتضى مطهرى، ليقتفي أثره بعد ذلك كل من: الأستاذ الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، والشيخ الأستاذ جعفر السبحانى، ثم ظهرت بعدهما مؤلفات أخرى في هذا الموضوع، بحيث نواجه اليوم كمًا كبيرًا من الكتب والمقالات في هذا الشأن.

علاقة الفلسفة الأخلاقية بسائر العلوم الأخرى —

إن فلسفة الأخلاق تحتاج إلى الفلسفة في بعض أساسها ومبانيها، وتكون متعلقة بها، من قبيل: بحث العقل العملي والعقل النظري، ومدركات هذين العقلين، والضرورة بالقياس وبالغير، أو الضرورة المدعاة، وأمثال ذلك؛ وفي بعض الموارد تحتاج إلى قواعد الكلام والأصول، أو أنها ترتبط بأبحاث هذين العلمين؛ وتكون بحاجة إلى علم التفسير والحديث في إيجاد نظامٍ أخلاقي صحيح وجامع. وفي ما يتعلق بالنفس وتكاملها وحجم تأثير الأفعال والنوايا والصفات في التكامل تحتاج إلى المسائل الفلسفية لعلم النفس، وأبحاث الإنسان الكامل في العرفان، أو تكون مرتبطةً بها.

نقد المدارس المختلفة في فلسفة الأخلاق الغربية —

إن من الأقسام الهامة في كتب فلسفة الأخلاق الإسلامية البحث في نقد

نصوص معاصرة .الستان .١١ .العددان .٤ و ٤١ .ذريـف وشـاء ٢٠١٦ .م ١٤٣٧ .هـ

المدارس الغربية في هذا الحقل، حيث يتمّ نقد مدارس من قبيل: مذهب اللذة، والقوّة، والنزعة الحسّية، والنزعة التوجيهية، والنزعة العاطفية، والنزعة الوجدانية، والمدرسة النفعية، ومذهب السعادة والكمال، والنزعة التكاملية، وما إلى ذلك.

ومن الواضح أن هذه المدارس الفلسفية تشتمل على جهاتٍ إيجابية؛ وأخرى سلبية. وإن الصفات الإيجابية لبعض هذه المدارس، من قبيل: السعادة والكمال، والنزعة الوجدانية، والنزعة العاطفية، لا ينكرها الفلاسفة والمفكرون المسلمين.

ضرورات فلسفة الأخلاق الإسلامية —

يبدو أن على فلسفة الأخلاق الإسلامية أن تقوم ببعض الأمور الهامة؛ لتضع هذا العلم في مسار التطوير والتكميل:

١. تقديم نظامٍ أخلاقيٍ متكامل ومشتمل على جميع التفاصيل والجزئيات.
٢. استخراج فلسفة أخلاق من الآيات والروايات، أو في الحد الأدنى تقديم أساس معقولة معززة بالشواهد القرآنية والروائية.
٣. استعراض النتائج واللوازم البعيدة والقريبة لكلٍ واحدٍ من القواعد والأسس المذكورة في فلسفة الأخلاق الإسلامية.
٤. العرض الدقيق للعلاقات والروابط العامة والجزئية بين فلسفة الأخلاق وعلم المعرفة، والفلسفة، والكلام، والتفسير والحديث، وعلم النفس الفلسفي، وعلم النفس، والعلوم الأخرى ذات الصلة بالأخلاق.

المواضيع

- (١) انظر: الملا محمد مهدي التراقي، جامع السعادات ١: ٤ - ٩.
- (٢) إن المسائل المتعلقة بمقام الوجوب وعدم الوجوب، والحسن والقبح، والمسؤولية والإلزام والقيمة، وعلاقة الضرورة والكينونة، تبحث في علم باسم (ما وراء الأخلاق)، كما تبحث العايرات العامة للحسن والقبح الأخلاقي في الأخلاق المعيارية. (انظر: وليم فرانكنا، فلسفة أخلاق: ٢٥ - ٢٧؛ بل إدواردز، فلسفة أخلاق: ١٨ - ٢٢، ٢٨).
- (٣) وهي كتب فلاسفية كالفارابي، وابن سينا، وصدر المتألهين، ومتكلمين آخرين، مثل: المحقق الطوسي، والأصوليين، مثل: المحقق الإصفهاني؛ وأخرين، وكذلك كتب الفلسفه المعاصرین، مثل: أصول فلسفة الأخلاق، للأستاذ الشيخ محمد تقی مصباح اليزدی؛ ومبانی أخلاق، لکاتب هذه السطور؛ والترجمات الكثيرة التي قام بها المترجمون في هذا الموضوع.
- (٤) حيث إن الهدف الرئيس لفلسفة الأخلاق الإسلامية هو بيان القواعد والأسس المعقولة للنظام الأخلاقي المنشود في الإسلام، وكذلك الاتجاه الواسع والكبير للحصول على ذلك من الكتاب والسنة، يمكن لنا تسمية فلسفة الأخلاق الإسلامية.
- (٥) انظر: المحقق الإصفهاني، نهاية الدرية ٢: ٣.
- (٦) انظر: العلامة الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئالیسم «أسس الفلسفه والمذهب الواقعي»، (المقال السادس): ٩٣ - ١٠٢؛ الشهید مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم: ١٩٢ - ١٩٣؛ الأعمال الكاملة ١: ٩٥٤ - ٩٥٥، ٢٢٢ - ٢٧١، ٤٠٤ - ٤٠٥، ٩٥٥ - ٩٥٦.
- (٧) انظر: الدكتور الحائری، کاوشهای عقل عملی (مصدر فارسی): ١٠٤ - ١٠٢.
- (٨) انظر: صادق لاريجانی، کراسة تدریسیة في إعداد المعلمین: ٦٤ - ٦٥.
- (٩) انظر: الأستاذ الشيخ محمد تقی مصباح اليزدی، آموزش فلسفه (مصدر فارسی) ١: ١٨٠.
- (١٠) انظر: حسن معلمي، مبانی أخلاقی (مصدر فارسی): ٢٢٣ - ٢٢٤.
- (١١) انظر: المحقق الطوسي، تلخيص المحصل: ٢٢٩؛ الخراسانی، حاشیة.....: ٢٢١ - ٢٣٠؛ محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ٢٠١ - ٢٠٠؛ العلامة الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئالیسم (مصدر فارسی): ١٩٣ - ١٠٨؛ الشهید مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم (مصدر فارسی): ١٩٢ - ١٠٧.
- (١٢) انظر: محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ٢٠٣.
- (١٣) انظر: المحقق الإصفهاني، نهاية الدرية ٢: ١٢٥ - ١٢٦؛ محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ٢٠٢ - ٢٠١.
- (١٤) انظر: العلامة محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسیر القرآن ٥: ٩ - ١٠؛ الشهید مرتضی مطهری، فلسفة أخلاق (مصدر فارسی): ٢٨ - ٢٧.
- (١٥) كما طرحت بعض الأبحاث في حقل مفad ووظيفة الإلزام والتکلیf والمسؤولیة أيضاً، ولكنها حيث تقع في الدرجة الثانية بالنسبة إلى مفad «الضرورات والمحظورات»؛ وتجنبأ للتطویل، لن نعمد إلى طرحها في نصّ هذا المقال.
- (١٦) انظر: حسن معلمي، مبانی أخلاقی (مصدر فارسی): ٢٢٣ - ٢٢٤.

- (١٧) انظر: الفارابي، التبيه على سبيل السعادة: ٦٣ - ٦٤، السياسة المدنية: ٣٢ . ٣٣؛ الفصول المتنزعة: ٨٩.
- (١٨) انظر: ابن سينا، الإشارات ٢: ٣٥٢ - ٣٥٣؛ كتاب الحدود: ٨٧ - ٨٨.
- (١٩) انظر: بهمنيار، التحصيل: ٧٨٩ - ٧٩٠ . ٧٩٠؛ الملا محمد مهدي النراقي، جامع السعادات ١: ٥٧.
- (٢٠) انظر: الفارابي، والحقق الطوسي، والأستاذ الشيخ محمد تقى مصباح اليزدي.
- (٢١) انظر: الأستاذ العلامة الطباطبائى، والأستاذ الشهيد مرتضى مطهرى.
- (٢٢) سيأتي بيان الفرق بين الاستنتاج المنطقي والقيام على ذلك في معرض الحديث عن العلاقة بين الوجوب والكينونة.
- (٢٣) انظر: العلامة الطباطبائى، أصول فلسفة وروش رئاليسم (مصدر فارسي): ١٠٣؛ بررسیهای اسلامی ١: ١٨٠؛ المیزان فی تفسیر القرآن ٥: ١٠؛ الشهید مرتضی مطهری، نقدی بر مارکسیسم (مصدر فارسي): ٢٠٧ - ٢٠٩ . ٢٠٩؛ الأعمال الكاملة ٧: ٨١ - ٩١؛ إسلام ومقتضيات زمان (مصدر فارسي) ١: ٣٤١ - ٣٥٢؛ تعليم وتربيت إسلامی (مصدر فارسي): ١٥٢ - ٣٠٩؛ الأستاذ الشيخ محمد تقى مصباح اليزدي، آموزش فلسفة (مصدر فارسي)، ج. ١.
- (٢٤) لمزيد من الاطلاع، انظر: حسن معلمی (كاتب السطور)، مبانی أخلاق (مصدر فارسي).
- (٢٥) على سبيل المثال: يمثل كتابنا «رابطه باید وهست از منظر إمام علی علیه السلام» (مصدر فارسي) مؤيداً لهذه الحقيقة.

فلسفة الاقتصاد الإسلامي

القواعد الفلسفية والبنيوية

د. السيد حسين مير معزى^(*)

ترجمة: وسيم حيدر

مقدمة —

يمكن تقسيم فلسفة الاقتصاد إلى فسمين عامّين، وهما: فلسفة علم الاقتصاد؛ وفلسفة النظام الاقتصادي.

أما فلسفة علم الاقتصاد فإنها تتحدث عن ماهية علم الاقتصاد. وإن المسائل التي تساعده على بيان ماهية علم الاقتصاد عبارةً عن: الهدف، والموضوع، والمسائل، والمبادئ التصورية والتصديقية، والأسلوب والمنزلة (علاقة علم الاقتصاد بالعلوم الأخرى).

ويقع فلسفة النظام الاقتصادي تحت ماهية النظائر الاقتصادي، وتتم الإجابة عن أسئلة من قبيل: ما هو موضوع أو عناصر النظام الاقتصادي؟ ما هي أهدافه؟ ما هي أساسه وقواعد؟ وما هو الارتباط القائم بين النظام الاقتصادي وسائر الأنظمة المندرجة تحت النظام العام؟ وما إلى ذلك من الأسئلة. في فلسفة النظام الاقتصادي يتم التعريف بأن كل نظام اقتصادي يقوم على قواعد خاصة، ونطلق على هذه القواعد مصطلح (الأسس الفلسفية للنظام الاقتصادي).

يمكن للمعتقد أن يكون بشرياً أو دينياً. والعقيدة الدينية عبارة عن تفسير الدين ورؤيته للكون والوجود، وتشتمل على مجموع القضايا التي يتم بيانها من خلال

(*) أستاذ مساعد في الجامعة، وفي الحوزة العلمية. متخصصٌ وحاائز على شهادات جامعية في الاقتصاد الإسلامي. عضو الهيئة العلمية لمؤسسة الثقافة والفكر الإسلامي، ورئيس قسم الاقتصاد فيها.

«الكينونة» أو «العدم»، وموضوعها هو الله والإنسان والمجتمع والعالم المادي والعالم الآخروي.

في الأسس والقواعد الفلسفية للنظام الاقتصادي يتم البحث في تلك المجموعة من المسائل الاعتقادية المؤثرة في النظم الاقتصادية. فعلى سبيل المثال: يتم في الرؤية الاعتقادية البحث في الوجود وصفات الذات وصفات فعل الله، وأما في الأسس الفلسفية للنظام الاقتصادي فإنما يقتصر بحثاً على صفات فعل الله فقط، من قبيل: تديبه ورازقته، مما هو مؤثر في النظام الاقتصادي.

إن بحث الأسس والقواعد الفلسفية يحظى بأهمية خاصة؛ إذ إن لهذه الأسس تأثيراً ملحوظاً وهاماً في فلسفة النظام الاقتصادي، وفلسفة علم الاقتصاد. ولذلك سنبحث في هذه المقالة المباني والأسس الفلسفية للنظام الاقتصادي في الإسلام.

إن المراد من النظام الاقتصادي في الإسلام هو «مجموعة من النماذج السلوكية والعلاقات الاقتصادية في حقل الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، وهي الحقول الثلاثة التي تستتبعها من نصوص الآيات والروايات، من خلال الاستعارة بالتحليل العقلي. إن هذه النماذج تعمل على ربط المساهمين في بناء النظام الاقتصادي من (المنتجين والمستهلكين والدولة وما إلى ذلك) ببعضهم، وبالمصادر الاقتصادية، وتأخذ بالمجتمع نحو الأهداف الاقتصادية المنشودة في الإسلام»^(١).

يتم بيان الأسس الفلسفية للنظام الاقتصادي في الإسلام ضمن المحاور الأربعة

التالية:

١. التوحيد (العلاقة القائمة بين الله وعالم الطبيعة والإنسان).
٢. الكون (ونريد به عالم الطبيعة والمادة).
٣. الإنسان (ماهية الإنسان وخصائصه).
٤. المجتمع (المجتمع الإنساني وقوانينه).

التوحيد —

إن للوجود والتوحيد والصفات الذاتية والمعلوية لله سبحانه وتعالى مسائل

وأبحاث واسعة يتم تناولها في علم الكلام.

والذي نبحثه في هذه المقالة هو بيان علاقتين فقط، وهما:

أ. علاقة الله بعالم الطبيعة.

ب. علاقة الله بالإنسان.

وفي الحقيقة إننا بقصد البحث في صفات فعل الله ضمن هذه المساحة، وهي بطبيعة الحال صفات الأفعال التي تؤثر بنحو من الأنحاء في حقل الاقتصاد والنظام الاقتصادي.

أ. علاقة الله بعالم الطبيعة —

١. علاقة الخالقية —

يُنظر إلى الله سبحانه وتعالى في منظار العقيدة الإسلامية بوصفه خالقاً لكل شيء. قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالقُ كُلُّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ (الأنعام: ١٠٢).

٢. العلاقة الربوبية —

لقد تم بيان هذه العلاقة في أكثر من ألف آية من آيات القرآن الكريم. ومن ذلك . على سبيل المثال . : قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿قُلْ أَغَيْرُ اللَّهُ أَبْغِي رَبِّيَا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ١٦٤).

إن الرب في اللغة من التربية، ويستعمل للدلالة على المربّي على سبيل الاستعارة.

ومن هنا فإن إطلاق كلمة الرب على الله سبحانه وتعالى يعني أنه هو الذي يعمل على تربية جميع الأشياء، وأنه يتصرف في الكون ويشرف عليه باستمرار. كما نرى في آيات أخرى معاني من قبيل: «رب العالمين»، و«رب السماوات والأرض»، و«رب العرش»، و«رب المشارق والمغارب»، ورب السماوات السبع»، و«رب الناس»، و«رب الفلق»، وجميع هذه الاستعمالات تدل على ذات المعنى المتقدم.

٣. علاقة المالكية —

قال تعالى: ﴿وَلِلّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (آل عمران: ١٠٩).

وبطبيعة الحال فإن المراد من هذه المالكية هي المالكية الحقيقة، وليس المالكية الوضعية والاعتبارية. فكما يمتلك الإنسان قواه العقلية يمتلك الله سبحانه وتعالى جميع ما في الوجود.

٤. علاقة الحفظ —

يرى القرآن الكريم أن الله سبحانه وتعالى هو الحافظ للكون، وجميع الوجود؛ إذ يقول في بعض آياته في هذا الشأن: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِظٌ﴾ (هود: ٥٧).

٥. علاقة الإحاطة —

إن للرب إحاطة علمية بجميع الكائنات، كما له إحاطة وجودية أيضاً. ويمكن تشبيه هذه الإحاطة بإحاطة روح الإنسان بكل أنشطته. قال تعالى في محكم كتابه الكريم، في معرض بيان هذه الإحاطة: ﴿وَلِلّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا﴾ (النساء: ١٢٦).

٦. علاقة القيومية —

طبقاً لهذه العلاقة يكون قوام الكون من الله سبحانه وتعالى، بمعنى أن الله هو الذي يقيم التوازن والنظام في العالم، كما تعمل روح الإنسان على إقامة الجسد. قال تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿اللّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُومُ﴾ (البقرة: ٢٥٥). والقيوم في هذه الآية يعني القائم بذاته، والمقيم لغيره.

ب. علاقة الله بالإنسان —

بالإضافة إلى العلاقة القائمة بين الله وعالم الوجود، الذي يشكل الإنسان

جزءاً منه، بوصفه من جملة المخلوقات في هذا الكون، هناك علاقة خاصة قائمة بين الله والإنسان أيضاً.

وإن من متفرعات هذه العلاقة الخاصة التي تؤثر على حقل الاقتصاد ما يلي:

١. علاقة الهدایة —

بالإضافة إلى الهدایة التكوينية الشاملة لجميع الكائنات، فقد خص الله الإنسان بهدایة خاصة، هي التي نطلق عليها مصطلح «الهدایة التشريعية». إن الهدایة التكوينية تعني إيصال الكائنات إلى غاية كمالها الوجودي، وتعطى ما هي مستعدة له، مثل: استعداد النطفة في رحم الأم لتحول إلى إنسان، وإن الله يمكن هذه النطفة ويرسم لها مراحل التحول إلى إنسان كامل. وقد صرّح الله تعالى في القرآن الكريم بهذه الهدایة التكوينية على لسان نبيه موسى بن عمران عليه السلام: إذ يقول: **﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَةً ثُمَّ هَدَى﴾** (طه: ٥٠). وإن التعبير بـ«كل شيء» في هذه الآية يشمل الإنسان وغير الإنسان أيضاً، وعليه يكون المراد من الهدایة في هذه الآية هو الهدایة التكوينية.

وأما الهدایة التشريعية - التي تعني بيان الطريق الذي يوصل الإنسان إلى الكمال والسعادة - فيختص بالإنسان فقط. فالإنسان هو الذي يحتاج إلى الهدایة التشريعية، ولو لم ي عمل الله على بيان طريق السعادة له، من خلال إرسال الأنبياء، لسار الناس في طريق الضلال والضياع. قال الله تعالى في القرآن الكريم: **﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتَلَوُ عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾** (الجمعة: ٢).

إن هذه الآية تثبت ضرورة الوحي، وعدم كفاية العقل، في الوصول إلى الكمال؛ وأن كمال الإنسان رهن بوصوله إلى مقام العبودية والقرب من الله؛ قال الله تعالى: **﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَنَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾** (الذاريات: ٥٦).

كيف نقيم نظامنا الاقتصادي، بحيث يخلق الأرضية لحركة الإنسان باتجاه هذا الغاية السامية؟

إن الإجابة عن هذا السؤال خارجةٌ عن حدود طاقة العقل؛ لأن الغاية هنا معنوية.

أجل، لو كان هدف الإنسان وغايته هي الوصول إلى الرفاه المادي - بمعنى الغربي - ربما أمكن للعقل أن يتکفل بتقديم نظام اقتصادي ناجع، ولكن حيث كانت الغاية معنوية، بحيث يمهد له الطريق للسير باتجاه هذه الغاية، كانت الهدامة التشريعية ضرورية لبناء النظام الاقتصادي. من هنا نقول: إن النظام الاقتصادي في الإسلام نظام وحياني، لا بد من اكتشافه من خلال تضاعيف الآيات والروايات.

٢. علاقة الرزاقية —

هناك الكثير من الآيات التي تثبت أن تقدير معاش الإنسان ورزقه بيد الله

سبحانه وتعالى، ومنها:

. ﴿قُلْ اللَّهُمَّ مَا لَكَ الْمُلْكُ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مَمَّنْ تَشَاءُ وَتَعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذْلِّلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ◆ تُولِّي اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِّي النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (آل عمران: ٢٦ - ٢٧).

عبارة «بغير حساب» في هذه الآية لا تعني عدم قيام الأمور على نظام الأسباب والمسبيبات؛ لأن الله سبحانه وتعالى إنما يجري القضاء والقدر على الأسباب القائمة في الكون والعالم. كما أن هذه العبارة لا تعني الكثرة المنفلترة؛ لأن الله تعالى يقول في آية أخرى: ﴿إِنَّ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدْرٍ﴾ (القمر: ٤٩). وإنما المراد بـ«غير حساب» هو العطاء الذي لا يطلب عليه العوض والبدل؛ لأننا لا ندفع إلى الله بدلاً بإزار النعم التي يمن بها علينا. وبطبيعة الحال فإن كل شخص يبذل جهوداً من أجل الحصول على الرزق، إلا أننا لا نستطيع عدّ هذا المجهود بدلاً عن الرزق؛ لأن ذلك الجهد والقدرة على العمل هي من الله أيضاً^(٢).

. ﴿أَوَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَسْطِعُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ (ال Zimmerman: ٥٢).

. ﴿لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَسْطِعُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ﴾ (الشورى: ١٢).

وهناك الكثير من الآيات الأخرى التي تدلّ على هذا المعنى أيضاً، من قبيل:

الآية الثالثة عشرة من سورة غافر، والآية الثامنة والخمسين من سورة الذاريات،
والآيتين الرابعة والعشرين والتاسعة والثلاثين من سورة سباء.

وبعد أن ذكرنا هذه الآيات الدالة على أن الله هو الذي بيده الرزق قد يتساءل شخصٌ: إذا كان الله هو الذي يقدر أرزاق الناس فما هو دور العمل والسعى وتدبير الإنسان في الحصول على الرزق؟ فهل يعني تقدير المعاش من قبل الله تعالى أن رزق كلّ شخص قد تم تعيينه مسبقاً، وأن رزقه سيصله حتى إذا لم يبذل جهداً في ذلك؟ لا شك في أن الجواب عن هذا السؤال هو النفي. فإن تقدير المعاش وتقدير الرزق من قبل الله لا يتنافي مع بذل الإنسان جهده وسعيه وتدبيره في الحصول على الرزق المقدر له؛ لأن الله إنما قدر رزق الإنسان من طريق نظام الأسباب الذي وضعه للوجود، ولا يُبطل النظام القائم على العلية والمعلوّية أبداً^(٣).

روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال في هذا الشأن: «أبى الله أن يجري الأشياء إلا بالأسباب؛ فجعل لكل سبب شرحاً، وجعل لكل شرح علماً، وجعل لكل علم باباً ناطقاً، عرفه مَنْ عرفة، وجهله مَنْ جهله، ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن»^(٤).

وَعَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ الْكَلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «لَكُلِّ شَيْءٍ سَبَبٌ»^(٥).

وبطبيعة الحال لا بد من الالتفات إلى أن الأسباب في المنظور الإسلامي لا تتحصر في العلل المادية، بل هناك نظامان عليان: مادي؛ ومعنوي. وكما أن بعض العلل المادية والمحسوسة تبطل بعض العلل الأخرى في بعض الموارد، تعمل العلل المعنوية في بعض الموارد الخاصة على تعطيل الأسباب المادية أيضاً. في الرؤية المادية تعدّ الأسباب المادية وحدها المؤثرة في الرزق والمعاش، وأما في الرؤية الإلهية فإن للعناصر والعوامل المعنوية دوراً بمقدار العلل المادية، وربما أكثر منها، في التأثير على رزق الإنسان. فعلى سبيل المثال: إن الدعاء والصدقات وطاعة الله من الأسباب المؤثرة جداً في زيادة الرزق. وإن الآيات والروايات تثبت أن الأسباب المعنوية لا تقتصر في تأثيرها على زيادة رزق الإنسان فحسب، بل تؤثر حتى في تغيير مصيره أيضاً.

الاختلاف بين الإسلام والليبرالية في التوحيد —

إن مبني التوحيد في النظام الاقتصادي الرأسمالي الليبرالي إما ربوبي^(٦)؛ أو

نحوص معاصرة - السنستان . ١١ - العددان . ٤ و ٥ - خريف وشتاء ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ

لأدري؛ أو شكي^(٧). والربوبية لم تظهر في القرن السابع عشر أو الثامن عشر، بل قال بها اليهود قبل ذلك بقرون طويلة. وقد شجب القرآن عبر بيانيه البديع ذهاب اليهود إلى هذا الاعتقاد، حيث قال: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلْتُ أَيْدِيهِمْ وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بِلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَانِ يُنْفَقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (المائدة: ٦٤).

إن الله سبحانه في رؤية القرآن ليس مجرد خالق ومالك للكون فحسب، بل هو بالإضافة إلى ذلك حافظ ومدير ومدير له. فهو محيط بجميع ذرات الكون والوجود إحاطة وجودية وعلمية، وهو الذي يقيم ويقي كل شيء. فالله علة الكون وجوداً وبقاء، وإن بيده الهدى التكوينية لجميع الأشياء، كما بيده هداية الإنسان التشريعية. وهو الذي يقدر أرزاق المخلوقات من طريق الأسباب المادية وغير المادية. إن هذه الصورة عن الله تختلف بالكامل عن صورة المعمار المتقاعد التي تعطى لها الليبرالية عن الله.

معرفة الكون —

في ما يتعلّق بارتباط الله سبحانه وتعالى بالكون تحدّثنا عن العلاقة بالخالقية والربوبية والملكية والحفظ والقيومية. عليه فإن الكون من وجهة النظر الإسلامية ملكُ الله، ويدار بعانته ومشيئته، وإن قيامه وبقاءه في كل لحظة لحظة رهن ببارادته. وأما الخصائص الأخرى للعالم من وجهة نظر الإسلام فهي على النحو التالي:

أ. الهدفية —

إن الكون لم يخلق عبثاً. وهناك الكثير من الآيات الدالة على هذا المعنى، ومنها:

- «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَأَعْبَيْنَ ◆ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (الدخان: ٣٨ - ٣٩).
- «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بِاطِّلَالًا ذَلِكَ ظَنُّ الظَّنِينَ كَفَرُوا فَوْيُنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ» (ص: ٢٧).

ب. المسار إلى الله سبحانه —

كما أن الكون صادرٌ عن الله فإنه صائرٌ وعائدٌ إليه أيضًا. قال الله تعالى: «صِرَاطُ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ» (الشورى: ٥٣).

كما تدل على هذا الأمر آياتٌ أخرى، من قبيل: الآية التاسعة بعد المئة من سورة آل عمران، والآية السادسة والخمسين من سورة يونس، والآية الثالثة والعشرين بعد المئة من سورة هود أيضًا.

ج. إيجاد الخلق من أجل الإنسان —

إن الهدف والغاية من خلق المصادر الطبيعية والكائنات على الأرض هي تلبية حاجة الإنسان. وهذا ما يثبته الانسجام القائم بين الطبيعة وحاجة البشر.

وهناك العديد من الآيات الدالة على هذا المعنى، من قبيل:

. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» (البقرة: ٢٩).

. «الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بَنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ النَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (البقرة: ٢٢).

. «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ النَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَحَرَ لَكُمُ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَحَرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ ◆ وَسَحَرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِيَنِ وَسَحَرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ◆ وَأَنَّا كُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَدْعُوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» (إبراهيم: ٣٢ - ٣٤).

كما تدل على هذه الحقيقة آياتٌ أخرى بوضوحٍ كاملٍ أيضًا، كما في الآيات التاسعة عشرة إلى الثالثة والعشرين من سورة الحجر، والآيات الخامسة إلى الخامسة عشرة من سورة النحل، والآيات العاشرة إلى الثانية عشرة من سورة الرحمن.

د. التمتع بخزانة الغيب —

إن عالم الغيب هو العالم الذي لا تطاله حواسنا الظاهرية، حيث يكمن خلف

ستار المحسوسات. وهناك الكثير من الآيات التي تدل على وجود مثل هذا العالم، ومنها:

ـ **﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقْيِمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾** (البقرة: ٣).

ـ **﴿وَعِنْهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾** (الأنعام: ٥٩).

ـ **﴿عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَيِّرُ﴾** (الأنعام: ٧٣).

وقد اعتمد فلاسفة المسلمين على هذا التعبير القرآني، فأطلقوا على عالم الطبيعة مصطلح (عالم الشهادة)، وأطلقوا على عالم الملائكة مصطلح (عالم الغيب).

إن بعض آيات القرآن يثبت أن جميع الأشياء المادية، ومنها: مصادر هذا العالم المتوفرة بشكلٍ مقدرٍ ومحدودٍ، لها في عالم الغيب وجودٌ مجردٌ وثابتٌ وغير محدودٍ، وأن الله سبحانه وتعالى قد أنزل تلك الوجودات المجردة على شكل صور مادية ومحدودة إلى عالم الطبيعة. وبعبارة أخرى: إن القرآن الكريم قد دعا خلق الأشياء المادية إنزالاً لتلك الوجودات المجردة واللامحدودة على صور مادية ومحدودة. قال الله تعالى: **﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا حَرَائِفُهُ وَمَا نَنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدِيرٍ مَعْلُومٍ﴾** (الحجر: ٢١).

قال العلامة الطباطبائي عليه السلام في تفسير الميزان: «ذلك أن ظاهر قوله تعالى: **﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ﴾** على ما به من العموم؛ بسبب وقوعه في سياق النفي، مع تأكيده بـ(من)، كلّ ما يصدق عليه الله شيءٌ، من دون أن يخرج منه إلا ما يخرجه نفس السياق»^(٨).

ومن عبارة: **﴿عِنْدَنَا حَرَائِفُهُ﴾** ندرك أن لجميع الأشياء خزائن عند الله، هي فوق عالمنا المحسوس. وقال الله تعالى: **﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقِ﴾** (النحل: ٩٦). وعندما نقرن الآية الحادية والعشرين من سورة «الحجر» مع الآية السادسة والتسعين من سورة «النحل» نستنتج من ذلك أن لهذه الخزائن وجوداً مجرداً وثابتاً ومستمراً عند الله.

ومن عبارة: **﴿وَمَا نَنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدِيرٍ مَعْلُومٍ﴾** ندرك أن هذه الخزائن قبل أن تنزل إلى العالم المادي بشكلٍ محدودٍ كان لها وجودٌ غير محدودٍ. من هنا تقول الآية: **﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا حَرَائِفُهُ﴾**. إن وجود هذه الخزائن هو وجودٌ مجردٌ وثابتٌ وغير محدودٍ، وإن الله يوجد الأشياء المادية والمحسوسات في عالمنا المحسوس من هذه الخزائن. وبطبيعة

الحال فإننا نطلق على هذا النوع من الإيجاد والخلق «الإنزال»؛ لأن هذه الخزائن؛ بسبب وجودها المجرد وغير المحدود عند الله، تحظى بالعلو، وحيث تتلبّس بالمادة تتنزل مرتبتها الوجودية.

قال العلامة الطباطبائي: لهذا السبب يسمى الله خلق الأنعام والأشياء الأخرى، من قبيل: الحديد، إنزالاً، وذلك كما في قول الله سبحانه وتعالى: **«وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ كَمَانَيَةً أَرْوَاجٍ»** (الزمر: ٦)، قوله: **«وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ»** (الحديد: ٢٥).

إن من الاختلافات الجوهرية الأساسية بين الأسس الفلسفية للاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الرأسمالي أن الأسس الفلسفية للاقتصاد الرأسمالي تكر كل ما لا يقبل التجربة الحسية، ولذلك يرى أتباع هذه الأسس في عالم الغيب - حيث لا تطاله الحواس الظاهرة - أمراً وهمياً. ومن هنا يرون المصادر المتوفّرة في الطبيعة محدودة، ولا تقبل الزيادة، ويقولون في تعريف علم الاقتصاد: «إن الاقتصاد هو حُسن توزيع المصادر المحدودة على الاحتياجات اللامحدودة».

إن المصادر الطبيعية - من وجهة نظر القرآن الكريم - مهما بدأ محدودة فإنها قابلة للإضياع؛ إذ يمكن لله تعالى أن يضيّف من خزائن غيبه على هذه المصادر، أو أن يمنع عن العصاة خيراته. وفي ذلك يقول الإمام علي عليه السلام: **«إِنَّ اللَّهَ يَبْتَلِي عِبَادَهُ عِنْدَ الْأَعْمَالِ السَّيِّئَةِ، بِنَقْصِ التَّمَرَاتِ وَحَبْسِ الْبُرَكَاتِ، وَإِغْلَاقِ خَزَائِنِ الْخَيْرَاتِ؛ لِيَتُوبَ تَائِبٌ، وَيُقْلِعَ مُقْلِعٌ، وَيَتَذَكَّرَ مُذَكَّرٌ، وَيَزْدَجِرَ مُزْدَجِرٌ. وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ الْاسْتُغْفَارَ سَبَبًا لِدُرُورِ الرِّزْقِ وَرَحْمَةِ الْخَلْقِ، فَقَالَ سُبْحَانَهُ: (اسْتُغْفِرُوا رَبِّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَارًا ◆ يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ◆ وَيُمْدِدُكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَيْنَ وَيَجْعَلُ لَكُمْ جَنَاحَ وَيَجْعَلُ لَكُمْ أَنْهَارًا)». فَرَحِمَ اللَّهُ امْرًا اسْتَقْبَلَ تَوْبَتَهُ، وَاسْتَقَالَ حَطِيَّتَهُ، وَبَادَرَ مَنِيَّتَهُ**^(٩).
لقد قال الإمام علي عليه السلام في سنة مجدية، سأله فيها الله إنزال المطر من شبابيك رحمته.

إن فتح أبواب خزائن الغيب الإلهي - الذي يتم التعبير عنه بـ «الإمدادات الغيبية» - رهن بالأسباب التي تم التصريح بها في الآيات والروايات، ومنها: التوبة والإباتة والاستغفار من الذنوب، التي دلت عليها خطبة أمير المؤمنين علي عليه السلام.

وأما القسم الآخر من أسباب فتح أبواب الخزائن الغيبية فهو عبارة عن:

أ. النصر الإلهي —

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَصَرَّفُوا اللَّهَ يَنْصُرُكُمْ وَيَئِبَّنَ أَقْدَامَكُمْ﴾ (محمد: ٧).

إن نصر الله يتحقق من خلال الخدمة والعمل الصالح، والجهاد الخالص في سبيل إسعاد الناس. وفي هذه الآية جعل الله نصره للمؤمنين - الذي هو من جملة الإمدادات الغيبية - مشروطاً بنصر المؤمنين له.

ب. الجهاد في سبيل الله —

قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُّلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت: ٦٩).

إن البعض الآخر من أسباب النصر الإلهي والإمدادات الغيبية - التي هي في الغالب ذات صبغة اقتصادية - سيأتي بحثه في السنن التي تحكم المجتمعات. إن هذه المسألة ستمنح الاقتصاد الإسلامي شكلاً خاصاً، وسوف يكون هناك اختلاف جوهري بين هذا النظام والنظام الاقتصادي الرأسمالي.

ج. المختبر —

إن تقسيم الوجود إلى: عالم الدنيا؛ وعالم الآخرة من الأركان الرئيسية في العقيدة الإسلامية. وقد سبق أن ذكرنا أن عالم الطبيعة مرتبة نازلة من عالم الغيب، وإن عالم الغيب يعتبر صانعاً ومدبراً لهذا العالم، بينما أن عالم الآخرة متأخر عن هذا العالم، وإن الإنسان سائر إليه. إن عالم الغيب هو العالم الذي قدمنا منه، وإن عالم الآخرة هو العالم الذي سنصير إليه. وهذا هو معنى كلمة الإمام علي عليه السلام، التي يقول فيها: «رحم الله امرأ علم من أين؟ وفيه أين؟ وإلى أين؟»^(١).

إن الإنسان في عالم الآخرة يرى نتيجة أعماله الصالحة والطالحة في هذه

الدنيا، فيثاب أو يعاقب عليها. وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: «فَإِذَا جَاءَتِ الْطَّامِةُ
الْكُبُرَىٰ ◆ يَوْمَ يَنَذِكُرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَىٰ ◆ وَبَرَزَتِ الْجَحِيمُ لِمَنْ يَرَىٰ ◆ فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ
وَآتَىَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ◆ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ◆ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَتَهَىَ النَّفْسُ
عَنِ الْهَوَىٰ ◆ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ» (النازعات: ٣٤ - ٤١).

في الرؤية الإسلامية تعتبر الدنيا بمثابة المنزل الذي يسكن فيه الإنسان لفترة من الزمن، ويجري فيه اختباراً، ليتركه بعد ذلك، وينتقل إلى منزل الآخرة؛ ليرى نتيجة أداءه واختباره في المنزل الأول. وإن الإنسان قد خلق للحياة الخالدة في عالم الآخرة، وما عالم الدنيا إلا مرحلة استعداد للحياة في عالم الآخرة، وتلك الدار التي أرادها الله للمتقين. رُوي عن الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) أنه قال: «أخرجوا من الدنيا قلوبكم، قبل أن تخرج منها أبدانكم، ففيها اختبرتم، ولغيرها حُلِقتم»^(١١).

إن الدنيا مزرعة الآخرة^(١٢). والإنسان في هذه الدنيا خلق للعمل، وفي الآخرة يتم النظر في نتيجة عمله^(١٣). إن مثل هذا الاعتقاد بالعالم الآخر من شأنه أن يحل المشكلة الاقتصادية الكبرى التي تواجه المجتمعات، والمتمثلة بالجشع المطلق لدى الكثير من الناس. وتكون هذه المشكلة في أن الإنسان يسعى دائماً وراء مصالحه ومنافعه الشخصية. وهذا ينشأ بدوره من حبّ الذات، التي تعتبر من أكبر الخصائص الكامنة في وجود الإنسان منذ بدء خلقه. ومن جهة أخرى نشهد في الكثير من الأحيان تضارياً بين مصالح الأفراد، دون أن يكون هناك من يُبدي استعداداً للتضحية بمصالحه من أجل ضمان مصالح الآخرين، بحيث حتى لو توقفت مصلحة الكثير من أفراد المجتمع على تخلي ذلك الفرد الواحد عن مصلحته لا يُبدي استعداداً للقيام بممثل تلك التضحية والإيثار وتقديم مصالح الآخرين على مصالحته. وفي هذه الحالة إذا سعى كلّ شخص إلى الحصول على مصالحه الشخصية سيحدث التزاحم والصدام والتعارض بين المصالح لا محالة، وبالتالي فإن الذين يتمتعون بالسلطة والقوة والسيطرة سيحصلون على مصالحهم، وأما الضعاف والمستضعفون فسوف يُحرمون من حقوقهم. وفي النظام الاقتصادي الرأسمالي الليبرالي، الذي لا تتدخل فيه الدولة، من الطبيعي أن يحظى الرأسماليون بفرص لتحقيق النجاح، والحصول على مصالحهم، بينما يرزح سائر

الناس في الفقر والحرمان المدقع.

إن حلّ هذه المعضلة في النظام الإسلامي يكمن في الاعتقاد بوجود عالمٍ وراء هذا العالم، يحصل فيه الإنسان على جزاء أعماله. وهذا الاعتقاد يربط مصلحة الفرد بمصلحة المجتمع. فالإنسان في ظلّ هذا الاعتقاد . القائل بأن الإيثار وتقديم الفرد مصالح المجتمع على مصلحته الشخصية يؤدّي به إلى الحصول على النعم الخالدة في الفردوس . يتشجّع على التخلّي عن المتع والمصالح المادية العابرة، بل يضحي حتى بنفسه من أجل مصالح المجتمع.

وبذلك يكتسب معنى الربح والخسارة الشخصية مفهوماً جديداً، حيث تعدّ الخسارة المادية . إذا أفضت إلى سعادة ونفع المجتمع، أو حتى أحد أفراده . منفعة شخصية^(١٤) .

ومضافاً إلى ذلك فإن الاعتقاد بالآخرة يضمن تطبيق الأحكام الشرعية، وقيام
الحكومة الإسلامية أيضاً.

— وَالْتَّمَتُّعُ بِنَظَامِ الْعُلَيْلَةِ الْمُتَقْنِ

إن للكون نظاماً متقدماً يقوم على الأسباب والمسبّبات. وإن الفيض الإلهي والقضاء والقدر يقوم على الأسباب الخاصة^(١٥).

في ظل هذا النظام تحكم العالم سنن وقوانين ثابتة لا تتغير. وفي ذلك يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ◆ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوْكُمْ أَيْكُمْ أَحَسَنُ عَمَلاً وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ◆ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طَبَاقاً مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَقْوَاتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هُلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ◆ ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّيْنِ يَنْقَلِبُ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِئاً وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ (الملك: ١ - ٤).

إن التفاوت يعني عدم الانسجام بين حلقات السلسلة الواحدة؛ بفعل سقوط بعض حلقاتها، وبذلك تحول دون وصول سائر الحلقات إلى مقاصدها. يقول الله تعالى: لا ترى في ما خلق الله من تفاوتٍ أبداً، بمعنى أنه لم يسقط شيءٌ من موضعه الذي أراده الله له، وإنْ كل شيءٍ مستقرٌ في مكانه. روى عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال للمفضل

في بعض كلامه: «أول العبر والدلالة على الباري - جل قدسه - تهيئة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي عليه، فإنك إذا تأملت العالم بفكك، وخبرته بعقلك، وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم مضيئة كالصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكل شيء فيها لشأنه معد»^(١٦).

في المبني الفلسفية للاقتصاد الرأسمالي يكون النظام الطبيعي معبراً عن نظام العالم، يبدي أن هناك اختلافين بين نظام العالم من وجهة نظر القرآن والنظام الذي شرحناه في فلسفة الاقتصاد الرأسمالي:

١. يذهب الماديون إلى القول بأن منشأ هذا النظام هو الطبيعة، ويقال في القواعد الفلسفية للنظام الاقتصادي الرأسمالي القائم على الدين الطبيعي^(١٧): إن ما يقوم به الله هو مجرد إيجاد هذا النظم، وليس له أي دور في بقائه. أما القرآن الكريم فلا يرى الله علة في حدوث هذا النظم فحسب، بل يراه علة في بقاء هذا النظم أيضاً. فهو الذي يمنح المساببات أسبابها، وهو الذي يحفظ الوجود من الزوال.

إن نتيجة هذا الاختلاف هي أن الطبيعة إذا كانت هي منشأ النظام، أو كان الله لا يؤدي دوراً في بقائه، فإن النظام القائم في هذا العالم سيبقى ثابتاً على ما هو عليه، وسيبقى العلل هي العلل. وأما إذا كان الله هو علة نشوء وبقاء النظام أمكنه. بحسب ما يراه من المصلحة. أن يسلب العلية عن أي علة، كما حصل بالنسبة إلى قصة إلقاء النبي إبراهيم عليه السلام في النار، فسلب الله منها قابلية الإحرار، وصارت بردًا وسلامًا عليه.

٢. الاختلاف الثاني هو أن النظام الطبيعي (الأسباب والمساببات) في المبني الفلسفية للنظام الاقتصادي الرأسمالي ينحصر بعالم المادة. وأما في الفلسفة الإسلامية فإن هذا النظم لا ينحصر بعالم المادة، بل يشمل حتى المجرّدات، وعالم الغيب أيضاً. وبطبيعة الحال فإن النظم في كلا العالمين داخل تحت قدرة الله القادر والحكيم، قال الله تعالى: «تَبَارَكَ الَّذِي بَيْدَهُ الْمُلْكُ» (الملك):

١)، وقال أيضاً: «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَرِهُ مَلَكُوتُ كُلُّ شَيْءٍ» (يس: ٨٣). إن «الملُوك» في الآية الأولى يعني عالم الطبيعة، و«الملَكوت» في الآية الثانية يعني عالم الغيب. وكل العالمين قائم بقدرة الله تعالى. وعليه فإن نظام كلا هذين العالمين تابع لإرادته أيضاً. وبطبيعة الحال ليس هناك من تضاد بين النظام القائم على العلية في الملُك (العالم المادي) والنظام القائم على العلية في الملَكوت (العالم غير المادي)، وكل واحد من هذين العالمين يجري في مرتبته الوجودية. فالملائكة والروح واللوح والقلم والكتب السماوية والملَكوت كلها وسائل يجري عبرها الفيض الإلهي بإذن الله سبحانه وتعالى.

إن مثل هذه الرؤية تأثيراً هاماً في الاقتصاد. فعلى سبيل المثال: تعد مكافحة الفقر واحدة من الأهداف الاقتصادية، وإن التوزيع العادل للثروة هو السبب المادي لاجتثاث الفقر.

وفي النظام الاقتصادي القائم على الرؤية المادية يتم التعويل على هذه الأسباب (الأسباب المادية) فقط، حيث تذكر الأسباب غير المادية لاجتثاث الفقر. في حين أن الأسباب غير المادية لمكافحة الفقر تحظى في النظام الاقتصادي للإسلام بأهمية خاصة.

فقد اعتبر المعصومون عليهم السلام أموراً من قبيل: الاستعانة بالله، والتوكُل عليه، و فعل الخير، والتصدق على الفقراء والمساكين، وإقامة صلاة الليل، والإكثار من قول: «لا حول ولا قوّة إلا بالله»، من أسباب القضاء على الفقر^(١٨).

كما اعتبر القرآن الكريم سيادة التقوى الإلهية في المجتمع من أسباب نزول البركات، وفتح أبواب الرحمة الإلهية، وزوال الفقر من المجتمع^(١٩). عليه لا بد في بناء النظام الاقتصادي للإسلام والتحليلات الاقتصادية ووضع القوانين الاقتصادية منأخذ هذه الأسباب بنظر الاعتبار. وهذا هو مكمن الاختلاف الرئيس بين النظام الاقتصادي الرأسمالي والنظام الاقتصادي في الإسلام.

ماهية الإنسان —

إن ماهية الإنسان من المنظور الإسلامي تختلف عن ماهيته في المنظور الليبرالي

الغربي جداً. ويمكن القول: إن هاتين الرؤيتين تقدمان تفسيرين مختلفين عن الإنسان. وإن جانباً من خصائص الإنسان في الرؤية الإسلامية التي يمكن لها أن تلعب دوراً مؤثراً في الاقتصاد عبارة عن:

أ. الهدف من خلق الإنسان —

إن الهدف من خلق الإنسان هو السير نحو الكمال (العبودية لله)، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ﴾ (الذاريات: ٥٦).

كما أن الهدف من بعث الأنبياء هو تزكية الإنسان وتعليمه؛ بغية إيصاله إلى قمة العبودية لله سبحانه وتعالى، كما نقرأ ذلك في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَأْتِيهِمْ عَلَيْهِمْ وَيَرْزُكُهُمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلِ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢).

وعلى هذا الأساس فإن النظام الاقتصادي في الإسلام يجب أن يكون بحيث يمهد الأرضية لحركة المجتمع الإسلامي باتجاه العبودية لله. إن هذه النظرة إلى الإنسان تميز النظام الاقتصادي في الإسلام من النظام الاقتصادي الرأسمالي من ناحية الأهداف بالكامل. فإن النظام الاقتصادي في الإسلام يسعى إلى العثور على الأهداف التي تقرب الإنسان من الهدف الذي خلق من أجله. من هنا فإن العدالة الاقتصادية في الإسلام تحظى بأهمية خاصة، ولذلك فإن مفهوم الرفاه المادي في النظام الاقتصادي للإسلام يختلف عن مفهوم الرفاه في النظام الاقتصادي الرأسمالي. وعلى هذا الأساس فإن كل تفسير للرفاه المادي ينافي المسار الذي يوصل الإنسان إلى الله لا يمكن أن يحظى بترحيب النظام الاقتصادي في الإسلام.

ب. الإنسان كائن ذو بُعدين —

يعتبر الإنسان في الرؤية الإسلامية كائناً ذا بُعدين: مادي؛ ومجرد وغير مادي^(٢٠). ويتمثل البُعد المادي من الإنسان في الجسد، وبُعد المجرد في الروح. وقد تم التصريح بكلتا هذين البُعدين من الإنسان في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةَ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَّا مَسْنُونٍ ◆ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ

رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ» (الحجر: ٢٨ - ٢٩)، حيث يشير خلق جسم الإنسان من التراب إلى الناحية المادية من الإنسان، ويُشير نفخ الروح فيه إلى الناحية المجردة وغير المادية منه. كما نرى هذا المعنى في الآية التاسعة من سورة «السجدة»، والآيات الثانية عشرة إلى الرابعة عشرة من سورة «المؤمنون» أيضاً.

يرى القرآن الكريم أن حقيقة الإنسان إنما تكمن في الروح. وإن افتتان الروح بالجسد في الدنيا إنما هو لأن الجسد يمثل أداته للقيام بالأعمال، ولو سُلبت منه هذه الأداة لن يغدو باستطاعته القيام بأيّ عملٍ، أو أن يبلغ التكامل.

إن روح الإنسان تمتلك بخصوقيتين، ويمكن تسمية كلّ خصوصية منها جزءاً من الروح:

١. الخصوصية العقلانية والإدراكية.

٢. الخصوصية النفسانية والغرائزية.

والمراد من الخصوصية العقلانية والإدراكية هي قوة الإدراك والشعور لدى الإنسان. وفي ضوء هذه القوة يتمكّن الإنسان من إدراك المحسوسات الأخرى، ويتمكن من اكتشاف المعارف الإلهية والأسرار الكامنة في الطبيعة، ويستتجع الضرورات والمحظورات، ويحدد أهداف ومسار حياته على أساسها.

وإن الخصوصية النفسانية والغرائزية هي الميل الفطرية أو الغرائزية لدى الإنسان، والتي تدفعه نحو القيام بالأفعال. وتسمى هذه الرغبات الداخلية والاحتياجات الروحية أموراً نفسانية. وإن خصائص الأمور النفسانية عبارة عن أنها:

١. ذات جذور في خلق الإنسان، ولذلك تكون عالمية وشاملة.

٢. لا تحتاج إلى تعليم.

وعلى الرغم من عدم تأثير الأوضاع الجغرافية والاقتصادية والسياسية والثقافية في ظهور هذه الأمور، إلا أنها تؤثّر فيها شدّة وضعفاً.

وإن الأمور النفسانية على نوعين:

١. الأمور الفطرية.

٢. الأمور الغرائزية.

إن الأمور الفطرية تعني الميول السامية لدى الإنسان، من قبيل: البحث عن الله، والمطالبة بالعدالة، والرغبة إلى فعل الخير، مما هو مرتبط بجانبه الملكوت، والذي يُمهد الأرضية إلى حركته نحو الله سبحانه وتعالى.

وأما الأمور الغريزية فهي الميول التي لا تتمتّع بالصبغة المتسامية، وتشكّل في الغالب القدر المشترك بين الإنسان والحيوان، من قبيل: الغريزة الجنسية، والأنانية.

وجميع هذه الأمور ضرورية لبقاء الإنسان وتطوره وتكامله في العالم المادي.

إن الإسلام لا يدعو إلى طغيان الغرائز وانفلاتها من عقالها، ولا يسعى إلى كبتها، وإنما يروم تعديلها، وتسلیم قيادها إلى العقل.

إن الإنسان من وجهة نظر الإسلام يتمتّع بالإرادة؛ وعليه يمكنه تسوييد عقله على شهواته الحيوانية، وبذلك يطوي طريق الكمال؛ أو يسود شهواته الحيوانية على عقله، فيسقط من أعلى قمم الإنسانية. وقد رُوي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال في ذلك: «العقل صاحب جيش الرحمن، والهوى قائد جيش الشيطان، والنفس متاجنة بينهما، فأيّهما غالب كانت في حيزه»^(٢١).

أما الليبرالية فترى في الإنسان كائناً أسلم قياده لغرائزه الحيوانية، وأنه قد أصبح في عدد جنود الشيطان. وفي هذه الرؤية لا مناص للإنسان من قبول سلطة هذه الغرائز، وإن كماله يكمن في إشباع هذه الغرائز الحيوانية ما أمكنه. وأماماً في رؤية الإسلام فالإنسان ليس مضطراً إلى اتباع غرائزه الحيوانية، بل يكمن تكامله في تحكيم إرادته وعقله على غرائزه.

إن هذا الاختلاف في تفسير ماهية الإنسان وكماله بين نظام الاقتصاد الرأسمالي الليبرالي والنظام الاقتصادي في الإسلام يؤدي إلى اختلاف كبير. فإن الأساس الأيديولوجي للنظام الرأسمالي الليبرالي، المتمثّل بحرّية الإنتاج والتوزيع والاستهلاك وعدم تدخل الدولة في الاقتصاد، يمثل نتيجة لهذه النظرة إلى الإنسان، ويعود السبب في ذلك إلى أن هذه النظرة تعتبر الرفاه المادي هو الهدف والغاية الوحيدة التي ينشدها نظام الاقتصاد الرأسمالي الليبرالي.

بالالتفات إلى اختلاف تفسير الإسلام للإنسان عن التفسير الليبرالي له يجب

التفكير بدقةٍ في أسس وأهداف النظام الاقتصادي في الإسلام، وكيفية تحليل السلوكيات الاقتصادية، وكيفية بناء النماذج والأمثلة بدقةٍ، ويجب لذلك عدم تقليد الاقتصاد الرأسمالي بشكلٍ أعمى.

ج. القيم الأخلاقية —

إن المذاهب الأخلاقية ترى كلّ ما يصبّ في كمال الإنسان أو سعادته أمراً مطلوباً وقيماً، وكلّ ما يحول دون وصول الإنسان إلى الكمال والسعادة أمراً قبيحاً ومنافياً للقيم. ويكمّن الاختلاف بين المذاهب الأخلاقية غالباً في ناحيتين:

١ - تحديد الكمال المطلوب للإنسان.

٢ - تحديد الطريق الذي يوصل الإنسان إلى الكمال المنشود.

وعلى هذا الأساس يكون هناك ارتباطٌ وثيق ودقيق وعميق بين الآراء والنظريات الأخلاقية؛ لأن الاختلاف في تحديد الكمال المنشود للإنسان، الذي يؤدي إلى الاختلاف في النظريات الأخلاقية، إنما يرتبط بالآراء والنظريات^(٢٢).

تحتفل النظرية الأخلاقية للإسلام هنا عن النظرية الأخلاقية الليبرالية أيضاً.

فطبقاً للرؤية الليبرالية يكمن كمال ما يطلبه الإنسان في إشباع رغباته المادية ما أمكنه. وعندما يرد هذا الأمر في حقل الاقتصاد، يتمّ بيانه على النحو التالي: إن غاية الإنسان في نشاطه الاقتصادي تكمن في الحصول على الحدّ الأعلى من الجودة (في الاستهلاك)، والحدّ الأعلى من الربح (في الإنتاج والاستثمار).

وأما في الرؤية الإسلامية فيكمن الكمال النهائي في تقرب الإنسان من الله تعالى، والوصول إلى أقصى درجات العبودية. وعلى هذا الأساس فإن ما يؤدي إلى قرب الإنسان من الله يُعدّ قيمةً أخلاقية، وكلّ ما يحول دون تحقق هذا القرب، أو يستوجب بعد الإنسان عن الله، يُعدّ قبيحاً ومخالفاً للقيم.

إن المقارنة بين هاتين الرؤيتين تثبت أن الكمال النهائي للإنسان في الرؤية الإسلامية والرؤية الليبرالية يختلف في موردين رئيسين، وهما:

١. إن الكمال النهائي للإنسان في الرؤية الإسلامية يكمن في روحه وناحيته

غير المادية، وأما في الرؤية الليبرالية فيكمن الكمال النهائي للإنسان في حقل غرائزه الحيوانية وجهاته المادية.

٢- إن كمال الإنسان النهائي في الرؤية الإسلامية يعتبر أمراً آخررياً وما وراء المادة، في حين أنه في الرؤية الليبرالية يعتبر أمراً متمثلاً بالعالم المادي. من هنا تذهب الليبرالية إلى كفاية العقل في الحصول على الكمال النهائي للإنسان، وتتذكر الحاجة إلى الوحي؛ لادعائهما أن إشباع الحاجة المادية لا يخرج عن قدرة العقل.

وأما في الرؤية الإسلامية فإن الحصول على الكمال النهائي للإنسان (المتمثل بالقرب من الله) خارج عن قدرة العقل؛ لأن العقل لوحده لا يستطيع تحديد تأثير الفعل الإرادي للإنسان في اقتراب الروح من الله سبحانه وتعالى؛ إذ إننا لا نستطيع الاستناد إلى قاعدة العلية (في هذا العالم) للتعرف على ارتباط العمل بالكمال النهائي؛ لأن هذا الأمر إنما يُبيّن ارتباط العمل بالنتيجة الدنيوية فقط. ومن هنا تبرز أهمية دور الوحي في معرفة الأحكام الأخلاقية.

وَمِمَّا تَقْدِمُ نَدِرَكَ أَنَّ النَّظِيرَةَ الْأَخْلَاقِيَّةَ فِي الْإِسْلَامِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ:

١. إن الكمال النهائي للإنسان يكمن في القرب من الله تعالى، والوصول إلى مقام العبودية.

٢. إن كُلّ عملٍ يصبُّ في مسار هذا الكمال يُعدُّ قيمةً أخلاقية، وكلّ عملٍ يحول دون حركة الإنسان إلى الله، أو يُبعده عن الله، يُعدُّ مخالفًا للأخلاق.

٣- إن معرفة ارتباط أفعال الإنسان بكماله النهائي لا تأتي من طريق العقل فقط، وإن للوحي أهمية كبيرة في معرفة الأحكام الأخلاقية.

وقد ردَّ القرآن الكريم النظرية الأخلاقية الليبرالية صراحةً، وبشكل واضح لا ليُبس فيه؛ إذ يقول تعالى: «وَعَسَى أَن تَكْرِهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (آل بقرة: ٢١٦).

إن الخير هو العمل الذي يحمل شحنة إيجابية تدفع بالإنسان نحو الكمال المطلوب، وتقرّبه من غاية مراده. والشرّ هو العمل الذي يحمل شحنة سلبية تبعد

الإنسان عن كماله المطلوب (المتمثل بالقرب من الله). يقول الله تعالى في هذه الآية: لا يذهب التصور بأحدكم إلى أن الخير هو كل ما يوافق رغبتكم، أو أن الشر في كل ما لا تحبونه، فإن رغباتكم، أيًا كان نوعها، ليست هي المالك في تحديد الخير من الشر، وإن الله وحده هو الذي يعلم ما هو الخير وما هو الشر، وهو الذي يصلكم إلى مقام العبودية، وهو الذي يعلم ما هو الشر؛ فيبعدكم عنه.

د. ملك الله وخلافة الإنسان —

سبق أن تحدثنا عن ملكية الإنسان الخاصة، التي هي وجه من وجوه الفردانية الليبرالية. وفي مقابل هذه الرؤية يطرح الإسلام نظرية (ملكية الله، وخلافة الإنسان). وطبقاً لهذه النظرية يكون الله هو المالك الحقيقي لكل شيء. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَلِلّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ الْتُّرْجَمَةُ الْأُمُورُ﴾ (آل عمران: ١٠٩).

وبطبيعة الحال فإن هذه الملكية هي ملكية مادية، بمعنى أن ملكية كل شيء في الوجود - مما هو كائن في السماوات والأرض - هي لله. وعلى هذا الأساس فإن الله هو الذي خلق وجودنا وقوانا العقلية والذهنية والجسدية، وكل ما نمتلكه من شؤون الحياة والمساكن، وجميع النعم الباطنية والظاهرة، فهو الملك، وهو الذي جعل الإنسان خليفة له في الأرض، وفي ذلك يقول الله تعالى:

«وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ» (الأنعام: ١٦٥).

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (البقرة: ٣٠).

فكل شيء هو ملك الله، وإن الإنسان هو خليفته الوحيد في الأرض. وبذلك يكون مسؤولاً أمامه، بمعنى أنه يحق لله أن يسأل الإنسان عن أفعاله، وما قام به من التصرفات في حق جسده أو ثروته؛ لأن كل شيء هو ملك الله، ولسنا سوى مستأمنين على ملكه، بوصفنا مستخلفين من قبله على ملكه.

وبالإضافة إلى ذلك فإن خلافة الإنسان تقضي تحديد ملكية الإنسان بمقدار تحديدها من قبل الله، بوصفه هو الواهب لها.

وعليه فإن ملكية الله وخلافة الإنسان تفرز نتيجتين، وهما:

١. إن الإنسان يتقيّد في تصرُّفه في نفسه وماليه بالحدود التي يعيّنها الله له.
٢. إن الإنسان مسؤول أمام الله، وإذا تجاوز حدوده حقَّ لله مواجهته^(٢٣).

إن هذه النتائج تقتضي من الإنسان أن يكون مسؤولاً تجاه جميع الذين فرض الله لهم حقوقاً.

وعليه يكون الإنسان مسؤولاً أمام ولِيِّ الله؛ لأن الله قد فرض طاعة ولِيِّه على جميع الناس.

كما أنه مسؤول عن المجتمع، وأرواح وأموال الآخرين أيضاً؛ لأن الله قد فرض عليه حقوقاً للناس وللمجتمع.

وإن هذه المسؤوليات تأتي في إطار المسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان أمام الله. وفي الرؤية التوحيدية ليست هناك مسؤولية في عرض مسؤولية الله، وإن جميع المسؤوليات تأتي في طول مسؤولية الإنسان أمام الله، وثبَّعاً لها.

وكما هو واضح فإن الاختلاف بين الإسلام الليبرالية في هذا المورد كبير أيضاً.

فالليبرالية ترى الإنسان هو المالك المطلق لنفسه وأمواله، وتراه المالك الذي لا ترتب على ملكيته هذه أي مسؤولية، غير مسؤولية الحفاظ على ذاته ومصالحه الخاصة.

في حين يرى الإسلام أن الملكية المطلقة هي لله سبحانه وتعالى فقط، وأن الإنسان ليس سوى خليفة وممثَّل له، وأنه خليفة مسؤول تجاه الله، وتتجاه الذين فرض لهم حقوقاً.

إن الملكية الذاتية للإنسان واحدة من أسباب القول بالبنياني الأيديولوجيَّة الثلاث، وهي: الحرية المطلقة، وعدم تدخل الدولة، والملكية الخاصة في النظام الاقتصادي الرأسمالي الليبرالي. وإن خلافة الإنسان تعتبر دليلاً على القول بالبنياني الأيديولوجيَّة المتمثَّلة بالحرية في إطار محدود، وتدخل الدولة، والملكية المشتركة (العامة، والخاصة، والحكومية).

علم الاجتماع في الرؤية الإسلامية —

نتناول في هذا القسم مسأالتين، وهما:

- أ. الفرد والمجتمع من وجهة نظر القرآن: وفي هذا البحث سوف نعرف أولاً الرؤية الوجودية الخاصة بشأن الفرد والمجتمع، والعلاقة بينهما، مع بيان الآيات القرآنية المؤيدة لذلك، لنتنقل بعد ذلك إلى بيان اختلاف هذه الرؤية عن الآراء الأخرى، مع بيان تأثير هذا الاختلاف في منظومة القيم، وأساليب معرفة الطواهر الاجتماعية.
- ب. السنن الإلهية الحاكمة على المجتمع الإنساني: وفي هذا البحث سوف نبادر بـ «بعد التعريف بالسنن الإلهية». إلى تعداد بعض السنن المتعلقة بـ «المسائل الاقتصادية المذكورة في القرآن الكريم».

أ. الفرد والمجتمع من وجهة نظر القرآن —

إن المجتمع عبارةٌ عن مجموعة من الأفراد^(٢٤). وكما تقدم في بحث «أصلالة الفرد ومفهوم المجتمع في الفكر الليبرالي» لو أغمضنا الطرف عن الأرواح والأفكار والمشاعر والعواطف والإرادات، وقصرنا النظر على الأجسام فقط، لن يكون المجتمع سوى مجموعة من الأفراد، بيد أننا إذا أخذنا الأرواح والأفكار والمشاعر والعواطف والإرادات، وكل ما يرتبط بإنسانية الإنسان بنظر الاعتبار، فإن الأمر سيكون على شيءٍ من التعقيد.

ولتسهيل المسألة نطلق على الأبدان تسمية (الأشخاص)، ونطلق على الأرواح والأفكار وما إلى ذلك تسمية (الهوية والشخصية).

والسؤال هنا: ما هي طبيعة تركيب الشخصيات في المجتمع؟

في بيان هذا السؤال يجب القول: إن التراكيب على قسمين: تراكيب اعتبارية؛ وتراكيب حقيقة.

كما تقسم التراكيب الحقيقة بدورها إلى قسمين: تراكيب صناعية (فيزيائية)؛ وتراكيب طبيعية (كيميائية).

وفي التراكيب الاعتبارية لا يتحقق تركيب، وإن كل واحدٍ من الأجزاء لا ربط

له في ماهية وآثار الأجزاء الأخرى. إن التركيب في هذه المركبات اعتباري وافتراضي. فعلى سبيل المثال: إن الكراسي في قاعة مدرسةٍ ما تشكلُ مجموعةً اعتبارية. وفي التركيب الصناعي (الفيزيائي) يتم تركيب الأجزاء ببعضها، وتفقد تأثيرها الاستقلالي، ولكنّها تحصل في المقابل على استقلالٍ ماهويٍ. فعلى سبيل المثال: إن كلّ سيارة عبارة عن مركّب صناعي، وإن لأجزائها ماهيةً مستقلةً، ولكنها لا تمتلك تأثيراً مستقلّاً، بمعنى أننا لو أخذنا كلّ جزءٍ من أجزائها على انفرادٍ فلن يكون له تأثيره الذي نحصل عليه في ضمن ارتباطه بمجموع الأجزاء الأخرى. ففي هذا التركيب ترتبط الأجزاء ببعضها على نحوٍ خاصٍ، ويكون تأثيرها مرتبطاً ببعضها أيضاً. ونتيجةً لذلك نحصل على آثارٍ مختلفةً جداً عن تأثير الأجزاء الحاصل في حال الاستقلال.

وفي المركّب الطبيعي يكون التركيب حقيقياً، وتفقد الأجزاء ماهيتها، كما تفقد تأثيرها أيضاً. وما يحصل بعد التركيب ماهيةً وتغير مفهوم ماهيةً وتغيير الأجزاء حال الاستقلال، من قبيل: الماء الحاصل من تركيب الأوكسجين والميدروجين، وتكون له آثارٌ مغایرة لآثار الميدروجين والأوكسجين على انفرادٍ. بعد التعرّف باختصار على أنواع التركيب وبيان السؤال، نذكر في الجواب بوجود أربعة احتمالات في ما نحن فيه، وهي:

١. إن الشخصيات، مثل الأبدان، منفصلةٌ عن بعضها، وإن التركيب بينها اعتباري. فكلّ شخص أفراده ورغباته وعوائده الخاصة، ويصنع شخصيته بنفسه. فكيفما اختار الإنسان لنفسه طريقة عيش (لوحده أو ضمن المجتمع) تكون له شخصيةٌ واحدة، والمجتمع ليس سوى التجمّع القهري للشخصيات المستقلة. وهذه هي نظرية أصلة الفرد المطروحة في الليبرالية.
٢. إن تركيب الشخصيات في المجتمع صناعي؛ حيث تبقى هوية الأفراد محفوظة على استقلالها في المجتمع، ولكنّها تفقد استقلاليتها في التأثير. إن تأثير المجتمع الإنساني ليس هو تأثير الأفراد في حال الاستقلال. فعلى سبيل المثال: إن تأثير هجوم الجيش المضحي، المؤلف من مجموعة من الرماة، وحملة القاذفات والمدافعين

الرشاشة، هو الانتصار على العدو، واحتلال موقعه، في حين لو أراد كل واحد من الجنود في هذا الجيش أن ينفرد لوحده في الهجوم على صفوف الأعداء، وبشكل مستقل، خارج إطار الجماعة، لكان مصيره القتل من أول خطوة، دون أن يحقق النصر أبداً.

وعلى هذا الأساس فإن المجتمع يتكون من الأفراد المرتبطين ببعضهم البعض، وإن الحياة الاجتماعية بوصفها أثراً ترتبط بجميع أجزاء القاطرة الاجتماعية، دون أن يفقد الأفراد هويتهم ضمن المجتمع الكامل.

كما تقوم هذه النظرية على أصلالة الفرد، بمعنى أنها لا ترى للمجتمع بوصفه كلاً مركباً تركيباً طبيعياً أصلالة؛ إذ يبقى الأفراد محافظين على هوياتهم المستقلة، دون أن يكون هناك وجود لشيء باسم الهوية الجمعية، ليقع الأفراد تحت تأثيرها ويدربوا فيها. في هذه الرؤية تقوم هوية الأفراد بصنع هوية المجتمع، ولكن في الوقت نفسه؛ وبسبب الارتباط الوثيق بين الأفراد، فإن الأثر الجماعي لا يساوي تأثير الأفراد كل على انفراد. وبعبارة أخرى: إن تأثير المجتمع عبارة عن الجمع بين آثار الأفراد. وبطبيعة الحال فإن هذا التغيير في مفهوم الوجود بالنسبة إلى أصلالة الفرد لا يحدث أي تغيير في الناحية القيمية لأصلالة الفرد.

وعلى الرغم من أننا في هذا النوع من أصلالة الفرد يجب أن نعمل في تبيين الظواهر العامة . كما في الفردانية المعرفية . على تحليل سلوك الفرد الأمثل، إلا أن هناك فرقاً، وهو أننا في هذا النوع من الفردانية المعرفية علينا أن نأخذ الفرد الأمثل ضمن النظام الاجتماعي، والعمل على تحليل سلوكياته وقراراته، في حين أن سلوك الإنسان الأمثل في الفردانية المعرفية من النوع الأول، الذي تقدم توضيحه، يتم بحثه وتحليله في الخلا . وبعبارة أخرى: طبقاً للاحتمال الأول فإن أصلالة الفرد من الناحية المعرفية توجب علينا أن نقبل بالنوع الأول من الفردانية المعرفية الذي يتم فيه تحليل سلوك الفرد الأمثل في الخلا، لنخوض بعد ذلك في تحليل الظواهر الاجتماعية من خلال العمل على دراسة الجمجم القهري لسلوك الأفراد، بيـدـاً أنـا طـبـقاً لـلـاحـتمـالـ الثـانـي يجب علينا أن نقبل بالنوع الثاني من الفردانية المعرفية، الذي يدرس فيه سلوك الفرد

الأمثل ضمن المنظومة الاجتماعية، ونفسُ الظواهر الاجتماعية من خلال الاستعانة بالنموذج السلوكي للفرد الأمثل في المجتمع.

وبطبيعة الحال فإن هذا الأسلوب لتحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية . طبقاً للاحتمال الثاني . يجب بحث صوابيّته أو عدم صوابيّته في فلسفة العلوم الاجتماعية.

٣. إن المجتمع مركب حقيقي (أسماى من المركب الطبيعي). ففي التركيبات الطبيعية تكون للأجزاء قبل التركيب هوية وتأثيرات ، وفي ظل التأثير والتأثر القائم بينها يتم تمهيد الأرضية لظاهرة جديدة. إلا أن الأفراد قبل الوجود الاجتماعي لا يوجد لديهم أي هوية إنسانية، ويكونون بمنزلة الأوعية الحالية المستعدة لتقبّل الروح والهوية الجماعية. وعلى هذا الأساس تكون الشخصية الفردية أمراً اعتبارياً ، والذي يكون حقيقياً هو الشخصية الجماعية، وإن الأفراد يكتسبون شخصيتهم من الهوية الجماعية. فعلى سبيل المثال: لو أن شخصاً أمضى حياته في جزيرة منفرداً منذ ولادته، لن يكون سوى حيوان لا يمتلك شيئاً من الشخصية والمقومات الإنسانية. وقد شبهوا هذا التركيب بتركيب أعضاء الجسم. فلو قدر لكل عضو أن يفقد اتصاله وارتباطه بالجسم سوف يتحول إلى كتلة فاقدة للروح. وهذا هو مضمون نظرية أصالة المجتمع المطروحة من قبل الاشتراكية. يمكن لهذه الناحية المعرفية من المجتمع أن تكون منشأ للحكم بتقدُّم مصالح المجتمع على مصالح الفرد (الناحية الأخلاقية من أصالة المجتمع)، وكذلك اختيار النَّرْزَعَة الكلية المعرفية التي تقدُّم توضيحها.

وبطبيعة الحال فإن القول بعدم وجود أي هوية للأفراد قبل الانخراط في المجتمع، أو القول بأنهم يتمتعون بشيء من الهوية إلا أنها تزول عندما ينخرط في سلوك المجتمع، وتض محل تحت تأثير وطأة الروح الجماعية، لا يحدث فرقاً في الآثار المترتبة على هذا الاحتمال.

٤. إن تركيب الأفراد في المجتمع لا يمكن تشبّهه بأي واحدٍ من التراكيب المذكورة آنفاً. فالأفراد يتمتعون في المجتمع بشخصيّة مستقلّة ، ولكنهم في الوقت نفسه يتأثرون ببعضهم.

وبفعل هذا التأثير والتأثر يحصل أكثر الأفراد على الأفكار والعواطف

والمتبنيات والآداب والتقاليد والمصالح المشتركة، وتتوفر الأرضية لانتزاع الروح الجماعية أو هوية المجتمع؛ لأن هوية المجتمع تتزع من القدر المشترك لهوية الأفراد. وعلى هذا الأساس فإن هوية المجتمع ليست أمراً وهمياً أو اعتبارياً، ولن يستحقّة مستقلة عن هوية الأفراد، بل هي أمر انتزاعي، بمعنى عدم وجودها في الخارج، إلا أن منشأ انتزاعها حقيقي.

وعلى الرغم من انتزاع هذه الروح الجماعية من القدر المشترك لهوية الأفراد، إلا أنها في الوقت نفسه تؤثر على هوية الأفراد، وتدعوهن إلى الانسجام معها. ولن يمضي وقتٌ حتى يشعر الفرد أن الروح الجماعية الحاكمة في المجتمع تشكّل جزءاً من شخصيته، وأنه يفكّر مثل أكثر أفراد المجتمع، ويشعر بنفس شعورهم، وتصدر عنه ذات ردود أفعالهم. وبطبيعة الحال هناك أفراد يمتلكون القوة بحيث يستطيعون التأثير على هذه الروح الجماعية، ويفيرون الأفكار والمشاعر والعواطف العامة في ثقافة المجتمع بشكلٍ كامل. وتسمى هذه النظرية بأصلة الفرد والمجتمع.

والقرآن الكريم يعزّز الاحتمال الرابع؛ حيث نشاهد في هذا الكتاب السماوي مجموعتين من الآيات:

فهناك طائفةٌ من الآيات التي تخاطب الفرد، وتعتبره مسؤولاً عن أفعاله، حيث تنسب إليه الهدية والضلالة والحياة والموت، من قبيل:

. «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ» (المدثر: ٣٨).

. «وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَرْمَنَاهُ طَائِرَةً فِي عَنْقِهِ» (الإسراء: ١٣).

. «وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ◆ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى» (النجم: ٤٠ - ٣٩).

. «فَمَنْ اهْتَدَ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضْلُلُ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بَوْكِيلٌ» (يوحنا: ١٠٨).

وفي مقابل هذه الآيات هناك آياتٌ أخرى تخاطب الأمم والأقوام، وتعتبر كلَّ أمّة كياناً حيّاً، ومسؤولاً عن أفعاله، من قبيل:

. «تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (البقرة: ١٣٤، ١٤١).

ـ «وَتَرَى كُلُّ أُمَّةٍ جَائِشَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ ثُجُرُونَ مَا كَنْثُمْ تَعْمَلُونَ» (الجاثية: ٢٨).

ـ «كَذَلِكَ زَيَّنَا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ هَيْنَبِهِمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (الأنعام: ١٠٨).

ـ «وَلَكُلُّ أُمَّةٍ أَجْلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (الأعراف: ٣٤).

يمكن القول: في المجموعة الأولى من الآيات يتم توجيه الخطاب إلى الأفراد بما لهم من الهوية الفردية، وفي المجموعة الثانية من الآيات يكون المخاطب هو الروح والهوية الجماعية، التي تتزعز من القدر المشترك والوجه الغالب لهوية أفراد المجتمع. وبطبيعة الحال فإن وجود الروح الجماعية على هذا النحو، وتثيرها على شخصية أفراد المجتمع، لا تعني أبداً تجرييد الفرد من إرادته. فيمكن لكل شخص أن يسير على خلاف هوية المجتمع، بل ويعمل على تغيير المجتمع أيضاً. ومن هنا يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَمْتُنَا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» (المائدة: ١٥).

والتاريخ يشهد على صدق هذا الكلام وصحته، فكم من عظيم سار على خلاف الروح الجماعية، وعمل على تغيير شخصية المجتمع وهوئيته! إن هذه الرؤية الوجودية إلى الفرد والمجتمع تختلف عن الرؤية الليبرالية تماماً؛ حيث إن للمجتمع في الرؤية الليبرالية وجوداً اعتبارياً، وإن الوجود الحقيقي والأصيل إنما هو للفرد. فكل فرد يختار وحده الأهداف والقيم والطرق الموصلة إلى الأهداف، والمجتمع ليس سوى مجموعة من الذرّات المستقلة، المنتظمة إلى جوار بعضها ضمن المنظومة الاجتماعية. ولا يُشاهد أي تأثير وتأثير على الهويات الشخصية، فكلّ شخص يعمل وفق مصالحه الشخصية، وإن تجربة الفرد الشخصية هي وحدها الطريق إلى معرفة الحقائق.

بيد أن للمجتمع في هذه الرؤية وجوداً حقيقياً وانتزاعياً، ونلاحظ بين الأفراد تأثيراً وتأثيراً. وفي ظل ذلك تبرز المشاعر والدوافع والأفكار والرغبات المشتركة التي

نعيّر عنها بالروح الجماعية التي تحكم أكثر أفراد المجتمع. وإن الأفراد الذين يمتلكون شخصيّة أضعف يرثون تحت وطأة تأثير هذه الهوية المشتركة، وأما الأفراد الذين يتمتعون بشخصيّة أقوى يتركون تأثيرهم عليه. إن هوية المجتمع ليست أمراً اعتبارياً محضاً، بل هي هوية حقيقة، وإن لم يكن لها وجود في الخارج، فإنها تتزعّز من الخارج ومن الهوية المشتركة بين الأفراد.

ومضافاً إلى ذلك فإن الاختلاف بين هاتين الرؤيتين يؤدي إلى الاختلاف في الناحية القيمية من المسألة.

طبقاً للناحية الوجودية من أصلالة الفرد لا بد من تقديم مصالح الفرد على مصالح المجتمع؛ لأن مصالح المجتمع أمر اعتباري، ولا حقيقة إلا لصالح الفرد، وأما مصالح المجتمع فليست سوى المصالح الظاهرة لمجموع الأفراد. وعليه لو تم تفسير مصالح المجتمع بشكلٍ يتناهى مع مصالح الفرد وجب علينا إعادة النظر في تفسير مصالح المجتمع، وتجاهل ما يتم تعريفه بوصفه من مصالح المجتمع، والمحافظة على مصالح الفرد؛ لكونها هي الأصلية.

وأما طبقاً للرؤى الوجودية - التي تقدّمت - بالنسبة إلى الفرد والمجتمع، وقد استفدنا من الآيات القرآنية المؤيدة لها، لا تكون مصالح المجتمع غير مصلحة الأغلبية الساحقة من أفراد المجتمع، وعليه من الطبيعي أن يتم تقديم مصالح الأغلبية الساحقة من أفراد المجتمع عند التعارض بينها وبين مصلحة فردٍ واحد، أو عددٍ قليل من الأفراد.

ومضافاً إلى ذلك فإن مفهوم مصالح الفرد أو المجتمع في الرؤية الإسلامية يختلف عنه في الرؤية الليبرالية. فالمراد من مصالح الفرد في الرؤية الليبرالية هو المصالح المادية له، والتي تحدّدها الرغبات والدوافع النفسية. في حين أن مصالح الفرد في الرؤية الإسلامية تتحدد من خلال الالتفات إلى غاية الإنسان المتمثّلة بالوصول إلى قمة العبودية السامية.

وكذلك فإن المراد من مصالح المجتمع في الرؤية الإسلامية هي المصالح والأهداف التي حدّدها الإسلام للمجتمع، وهذا اختلافٌ هام جدّاً، وسوف نبحث آثاره في دراسة أخرى.

إن النظرة الوجودية إلى الفرد والمجتمع، التي تم طرحها وتغليبها في الاحتمال الرابع، تضطرنا إلى إعادة النظر في الأساليب الموجدة لبيان الظواهر الاجتماعية التي يتم طرحها في فلسفة العلوم الاجتماعية.

يُبَدِّأ أنه لا شك في عدم إمكان القول بالنوع الأول من الفردانية المعرفية؛ لأن هذا الأسلوب يقوم على انفصال واستقلالية الأفراد في الهوية، وهو نتيجة طبيعية لذلك. وطبقاً لرؤيتنا فإن الأفراد الذين يعيشون في المجتمع يؤثرون ويتأثرون ببعضهم، وإن هوية الأفراد تخضع للتآثر المتبادل فيما بينهم. ومضافاً إلى ذلك فإن تأثير المجموعة المنظمة لا يُعدّ نتيجة قهـرية لتأثير الأفراد في ذلك المجتمع.

إن بحث أسلوب التفسير في العلوم الاجتماعية يُشكّل موضوعاً واسعاً للكثير من الكتب. ويجب علينا من خلال الالتفات إلى قواعden الوجودية. أن نبحث في مورد الفرد والمجتمع، وكذلك علينا أن ندخل في هذا البحث من خلال الالتفات إلى المبني المعرفية والوجودية للعلم، وأن نختار أسلوباً منسجماً مع هذه المبني. إن هذا التحقيق قيمٌ للغاية، ولا بدّ من إنجازه. وإن النتيجة الوحيدة التي حصلنا عليها في هذا البحث هي أن النوع الأول من الفردانية المعرفية لا يمكن أن يكون مقبولاً. وأما ما هو الأسلوب الصحيح في تفسير الظواهر الاجتماعية؟ فيحتاج إلى مقدمات أخرى خارجة عن حدود بحثنا.

بـ. السنن الإلهية الحاكمة على المجتمعات الإنسانية —

إن السنة تعني الطريقة والمنهج. والمراد من السنة الإلهية هي القوانين والقواعد التي وضعها الله سبحانه وتعالى في الكون والعالم. وقد صرّح القرآن الكريم بوجود السنن الإلهية في المجتمعات الإنسانية في الكثير من مواضعه، مؤكداً على استحالة تغيير السنن الإلهية، فقال:

. «قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسَيِّرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ» (آل عمران: ١٣٧).

. «فَلَنْ تَجِدَ لِسُنْنَةَ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَكِنْ تَجِدَ لِسُنْنَةَ اللَّهِ تَحْوِيلًا» (فاطر: ٤٣).

كما تجد هذه العبارات مع اختلافٍ يسير في الآية السابعة والسبعين من سورة «الإسراء»، والآية الثانية والستين من سورة «الأحزاب»، والآية الثالثة والعشرين من سورة «الفتح» أيضاً.

إن آيات القرآن الكريم والروايات الشريفة، بالإضافة إلى بيان أصل هذا القانون، قد صرحت أيضاً ببعض السنن الإلهية أيضاً. وإن جانباً من هذه السنن التي يمكن لها أن تكون مؤثرة في حقل الاقتصاد عبارة عن:

١. سنة السعادة والشقاء في المجتمعات —

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا يَقُومُ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا يَأْنَفُسُهُمْ﴾ (الرعد: ١١)، «معنى أنك لن تجد شعباً أو أمّة تتخل من البؤس إلى السعادة، إلا إذا عملت على إبعاد أسباب البؤس والشقاء عن نفسها. وبعكس ذلك فإن الله لن ينزل العذاب والشقاء على أمّة، بعد رحاء العيش والسعادة، إلا إذا كانت هي من توفر أسباب شقائصها»^(٢٥).

«هذا القانون، الذي هو واحدٌ من القوانين الأساسية لعلم الاجتماع في الإسلام، يقول لنا: إن ما يصيبكم هو من عند أنفسكم، وما أصاب القوم من السعادة والشقاء هو مما عملت أيديهم، وما يُقال من الحظ والصدفة وما يحمله المنجمون ليس له أساس من الصحة. فالأساس والقاعدة هي إرادة الأمة إذا أرادت العزة والافتخار والتقدم، أو بالعكس إن أرادت هي الذلة والهزيمة. حتى اللطف الإلهي أو العقاب لا يكون إلا بمقدمة. فتلك إرادة الأمم في تغيير ما بأنفسهم حتى يشملهم اللطف أو العذاب الإلهي»^(٢٦).

إن هذه السنة من السنن العامة، التي تصدق كذلك على انتعاش أو ركود الوضع الاقتصادي للشعوب والأمم أيضاً.

٢. تأثير التقوى في نزول النعم والبركات الإلهية —

قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرْبَىٰ آمَنُوا وَأَنَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِّنْ السَّمَاءِ﴾

وَالْأَرْضِ وَلَكُنْ كَدَبُوا فَأَخْذَتْهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (الأعراف: ٩٦).

«إن البركات جمع بركة، بمعنى النعم الثابتة، في مقابل النعم العابرة والأمور الزائلة، التي تعني كثرة البركة وازدياد وجودها. والبركات تشمل البركات المادية والمعنوية. يستفاد من هذه الآية وجوب أن يكون أكثر أفراد المجتمع (أهل القرى) من أهل الإيمان والتقوى؛ ليكون هذا المجتمع مشمولاً ومستحقاً لنزول الألطاف والبركات الإلهية. كما يستفاد منها أن الاستثمار في الثقافة المعنوية للمجتمع تترتب عليه نتائج اقتصادية أيضاً»^(٢٧).

وقال بعض خبراء الاقتصاد من المسلمين في هذا الشأن: «ربما كان أحد الأدلة المنطقية للإسلام في ما يتعلق بهذه النظرية هي أن الإيمان بالله والالتزام بتطبيق أحكام الشرع سيستدعيان هذه القضية، فإن الإيمان بالله يعني الاعتقاد بحضور ذات الباري تعالى الدائم المستمر في جميع الأمور الاجتماعية، وحصيلة هذا الإيمان عبارة عن: الأخلاق في العمل؛ والمعاملة القائمة على الصدق والإيمان والإخلاص؛ والإنتاج الفاعل؛ واجتناب التبذير والإسراف؛ والعدالة؛ وتدوير الثروة، مع توقيع الخسارة والرضا بها وبالنتائج المرتبة عليها؛ والوفاء بالعهد؛ ورعاية الحدود القصوى من التوازن في النشاط الاقتصادي؛ وحرمة التعامل والتعاطي الاقتصادي التجاري في إطار الأحكام الشرعية. وخلاصة القول: إن أفراد المجتمع كلّما آمنوا بالقيم الإسلامية، وعملوا بها، حصلوا على اقتصاد قويٍّ وحيويٍّ ومزدهر، تendum فيه جميع مصادر التوزيع الظالم للأرباح والثرؤات، ويرفع جميع المنافذ التي يمكن للبيئة الاقتصادية أن تضرّ بالجسد الاقتصادي من الداخل؛ فإن عدم الاستقرار في هذا النظام إنما يدخل عليه من خارجه»^(٢٨).

إن هذا الكلام يعكس دور الإيمان والتقوى في ازدهار الاقتصاد بشكل جيد، إلا أن الآية السادسة والتسعين من سورة «الأعراف». بالإضافة إلى ما تقدم - تبيّن دور التقوى في المجتمع بشأن فتح أبواب رحمة الله تعالى، وخزانة غيبه أيضاً.

وقد عمد هذا الكاتب المحترم إلى بيان الآثار العقلية والعملية للإيمان والتقوى، دونأخذ الإمدادات الغيبية بنظر الاعتبار. وهذا صحيح في موضعه، إلا أن الآية

المتقدمة تدل على أكثر من ذلك، حيث تعتبر التقوى الإلهية مفتاحاً لأبواب الرحمة الإلهية، ونذول الإمدادات الغيبية.

٣. ارتباط الشكر بكثرة النعم —

قال تعالى: «وَإِذْ تَأْدُنَ رَبِّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لِأَرِيدَنَكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَوِيدٌ» (إبراهيم: ١٤).

إن من معاني الشكر في هذه الآية هو الشكر العملي، بمعنى الاستفادة الصحيحة من النعم الإلهية. وقال الشهيد مرتضى مطهرى في هذا الشأن: «إن هذه الآية تعنى أنكم أيها الناس إذا شكرتم الله على ما وهبكم من النعم حق شكره، واستثمرتموها بالشكل المطلوب، فإن الله سيزيد هذه النعم، وإن كفرتم، واستهلكتموها على خلاف مصارفها، فإن عذاب الله سيكون في غاية الشدة»^(٢٩).

إن من النعم الإلهية الأموال، وإن الطريق الصحيح للاستفادة من الأموال والثروات هو العمل على تلبية الفرد لاحتياجاته واحتياجات الآخرين، واجتناب التبذير والإسراف. فلو تم استثمار الثروة في هذا الطريق فإن الله سيعمل على مضاعفتها، وأما إذا أنفقت في مسار العاصي والذنب فإن الله سيجعلها سبباً للعذاب الشديد في الآخرة.

٤. ارتباط العدل بزيادة البركات —

روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «بالعدل تتضاعف البركات»^(٣٠). إن لسيادة العدل في المجتمع . بالإضافة إلى الآثار الاجتماعية والسياسية . آثاراً اقتصادية أيضاً . وتتجلى هذه الآثار الاقتصادية في زيادة النعم الإلهية . وقد روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال في بيان آخر له في هذا الشأن: «إذا ظهرت الجنایات ارتفعت البركات»^(٣١).

وعليه فإن سيادة العدل في المجتمع تؤدي إلى زيادة البركات، وبعكس ذلك فإن ظهور الجرائم والظلم يؤدي إلى زوال النعم.

إن القوانين والسنن الحاكمة في المجتمعات الإنسانية كثيرةً. ولم نذكر منها سوى بعض الأمثلة؛ لأن ذكرها بأجمعها خارج عن نطاق هذه المقالة المختصرة، ويحتاج إلى كتابٍ مستقلٍ.

الخاتمة —

إن المباني الفلسفية تشكل أرضية لكل نظام اقتصادي، وإن الاختلاف بين الأنظمة الاقتصادية يعود بجذوره إلى المباني الفلسفية. ومن جهة أخرى فإن هذه المباني تؤثر في فلسفة العلم أيضاً.

لقد أردنا في هذا المقال بيان المباني الفلسفية للنظام الاقتصادي في الإسلام. لا شك في أن المباني الفلسفية للنظام الاقتصادي في الإسلام تقع في النقطة المقابلة للمباني الفلسفية للنظام الاقتصادي الرأسمالي الليبرالي.

وبكلمة واحدة يمكن القول: إن النظام الاقتصادي الرأسمالي الليبرالي يقوم على إلغاء الله، أو إنكار تأثيره في العالم المادي. وبعكسه النظام الاقتصادي في الإسلام، حيث يقوم على الإيمان بالله.

إن الالتفات إلى الاختلافات العميقة بين هذين النظرين يمنعنا من التقليد الأعمى، ويدعونا إلى كشف وبيان النظام الاقتصادي في الإسلام من خلال الآيات والأحاديث. وبطبيعة الحال فإننا في معرض بياننا للنظام الاقتصادي في الإسلام بحاجة إلى الالتفات إلى المعطيات العلمية في العالم المادي، ولكن ليس من الصحيح أن نتأثر بها بشكل أعمى.

يُعد تجاهل دور الله في العالم المادي، وتأصيل الفرد، من بدويات النظام الاقتصادي الرأسمالي. من هنا يمكن القول: إن منهج الإسلام يختلف عن المنهج الرأسمالي، وإن الكلام القائل: إن الاقتصاد الرأسمالي علم، وإن العلم لا صلة له بالأراء والقيم، كلام مشؤوم، وإن الاستماع إليه يضعنا في المسار الخاطئ، و يجعلنا من الضاللين.

المفهومات

- (١) انظر: حسين مير معزى، ساختار کلان نظام اقتصادي إسلام (مصدر فارسي): ٢٠ - ٢٦.
- (٢) انظر: العالمة محمد حسين الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن ٣: ١٦٣.
- (٣) انظر: الشهید مرتضی مطهری، الأعمال الكاملة ١: ٤١١.
- (٤) العالمة محمد باقر المجلسی، بحار الأنوار ٢: ٩٠.
- (٥) الريشهري، میزان الحکمة ٢: ١٢٣٣.
- (٦) الربوبية (deism): الدين الطبيعي: الإيمان بالله من غير الاعتقاد بديانات منزلة.
- (٧) انظر: السيد حسين مير معزى، نظام اقتصادي إسلام، مبانی فلسفی (فارسي): ٦٢ - ٢٣.
- (٨) العالمة محمد حسين الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن ١٢: ١١٦.
- (٩) نهج البلاغة: ٤، ٢٢. الخطبة رقم ١٤٣.
- (١٠) انظر: الأعمال الكاملة ٢: ١٤١.
- (١١) الريشهري، میزان الحکمة ٢: ٨٩١.
- (١٢) انظر: الأعمال الكاملة ٣: ٢٢٠.
- (١٣) مضمون الخطبة الثانية والأربعين من نهج البلاغة.
- (١٤) انظر: محمد باقر الصدر، اقتصادنا ١: ٣٦٥ - ٣٥٧.
- (١٥) انظر: الأعمال الكاملة ٢: ٣٢٥؛ جوادی الامی، شناخت شناسی در قرآن (فارسي): ١٤٢.
- (١٦) انظر: محمد رضا الحکیمی، الحياة ١: ٣٩٠، نقلاً عن: توحید المفضل ١: ٥.
- (١٧) الإيمان بالله من غير الاعتقاد بدين منزل. (المرعب).
- (١٨) انظر: الريشهري، میزان الحکمة ٣: ٤٨.
- (١٩) انظر: الأعراف: ٩٢.
- (٢٠) جعفر السبحاني، منشور جاوید (مصدر فارسي) ٤: ٤٢٤ - ٢٤٠، ٢٨٠ - ٢٩٣.
- (٢١) الريشهري، میزان الحکمة ٣: ٢٠٢٨.
- (٢٢) انظر: محمد تقی مصباح اليزدی، دروس فلسفه أخلاق (مصدر فارسي): ١١٧ - ١٧٣.
- (٢٣) انظر: المصدر السابق: ١٧٣ - ١٨٣.
- (٢٤) انظر: مرتضی مطهری، الأعمال الكاملة ٢: ٣٤٣ - ٣٤٢؛ محمد جعفر نجفي العلمی، جامعه وسنن اجتماعی در قرآن (مصدر فارسي): ١ - ١٤٥؛ عبد الكریم سروش، درسهايي در فلسفه علم الاجتماع (مصدر فارسي): ١ - ٥٧، ٩٧ - ١١٩.
- (٢٥) انظر: الأعمال الكاملة ٢: ٢٢٤.
- (٢٦) الشيخ ناصر مکارم الشیرازی، الأمثل فی تفسیر کتاب الله المنزل ٧: ٢٣٠.
- (٢٧) الشيخ محسن قراءتی، تفسیر نور (مصدر فارسي) ٤: ١٣٣ - ١٢٢.
- (٢٨) انظر: باقر الحسني میرآخور، مقالاتی در اقتصاد إسلامی (مصدر فارسي): ٨٣؛ وله أيضاً مقاله ویژگیهای نظام اقتصاد إسلامی (مصدر فارسي).
- (٢٩) مرتضی مطهری، الأعمال الكاملة ٢: ٢٢٦.
- (٣٠) الريشهري، میزان الحکمة ١: ٢٥٦ - ٢٥٧.
- (٣١) المصدر نفسه.

مدخل إلى فلسفة الفن

من وجهة نظر الفلسفه المسلمين

أ. حسين هاشم نجاد^(*)

ترجمة: وسيم حيدر

فلسفة الفن —

إن فلسفة الفن أحد أقسام الفلسفات المضافة. وتعمل فلسفة الفن على بيان ماهية الفن والمباني النظرية والفلسفية للفن.

يتم التعبير أحياناً عن هذه المباني النظرية بالمباني الميتافيزيقية وما بعد الطبيعية للفن. ولا بد من الالتفات هنا إلى أن مصطلح «الميتافيزيقا» أو «ما بعد الطبيعة» في هذا الاستعمال قد أُريد منه المعنى العام المختلف عن «الإلهيات».

وإن أهم الأسئلة المطروحة في فلسفة الفن عبارة عن: «ما هو الفن؟»، و«ما هي الخصوصية الذاتية للفن المحفوظة والثابتة في جميع الفنون؟»، و«ما هو منشأ الفن؟»، و«ما هي غاية الفن؟»، و«ما هي مصاديق الفن؟»، و«ما هي آليات الفن بالنسبة إلى شخص الفنان والمخاطب بالفن؟»، و«ما هي تطبيقات الفن؟»، و«هل يمكن للفن أن ينتج معرفة أو يعمل على تطويرها أم لا؟».

كما يمكن القول: إن فلسفة الفن تبحث في بيان المبادئ غير الفنية للفن، أو المباني النظرية والفلسفية للفن.

(*) باحث في الفكر الإسلامي.

جذور مفردة الفن

يرد لفظ «الفن» في اللغات الأوروبية بعدة صيغ؛ فهو في اليونانية (techne)؛ وفي اللاتينية (artis) و(ars)؛ وفي الفرنسية (ar)، وفي الإنجليزية (art)؛ وفي الألمانية (kunst). وهي في جميع هذه الصيغ تعود إلى جذر هندي - أوروبي، وهو (ar)، بمعنى البناء والوصل والتركيب.

إن هذه الألفاظ لم تكن تستعمل في التاريخ الأوروبي المنصرم للتعبير عن فنون خاصة بعينها، بل كان يُراد منها معنى الفضيلة أيضاً، رغم أن الاستعمال الغالب لها في الثقافة الإغريقية هو ما يُصطلح عليها بالفنون السبعة عند اليونان، والفنون الحرة في العصور الوسطى، والتي كانت من الفنون الفكرية.

وأما أصل الفن في اللغة الفارسية، الوارد بلفظ (هنر)، فيعود إلى اللغة السنسكريتية، وهو يشترك في جذوره مع لفظ (sunara)، و(sunara)، والذي جاء في اللغة الأفستية والبهلوية على شكل: (hunara)، و(hunara).

وإن لفظ (su) و(hu) في الفارسية يعني الإحسان والجودة، وإن (nar) و(nara) يعني الذكر والأثر. وعلى هذا فإن (hunara) و(hunara) يعني الإحسان الرجولي والإحسان النسوي.

كما وردت في اللغة الفارسية القديمة (أربعة فنون) بمعنى الفضائل الأخلاقية، وهي: الشجاعة؛ والعفة؛ والعدالة؛ والحكمة أيضاً^(١).

وقد شهدت كلمة الفن في اللغة الفارسية على طول التاريخ معاني متعددة، ومنها: الكمال، والفضائل، والحسنات، والصفات الحسنة، والقدرات والإمكانات، والصناعات، والحرف، والتكتسب، والخطر والتهديد^(٢).

وبغض النظر عن المعنى العام للفهم، والذي يحتوي - حتى يومنا هذا - على استعمالات واسعة، فإن الفن بمعناه الخاص يُطلق على مصاديق خاصة، من قبيل: الشعر والرسم والتمثيل والتصوير والخط والمسرح والنحت وكتابة المسرحيات وما إلى ذلك.

ماهية الفن

يُعدّ مفهوم الفنّ من المفاهيم التي شهدت العشرات بل المئات من التعريف على طول تاريخ الفكر. ولا يزال الفنّ حتى هذه اللحظة مفتراً إلى التعريف الكامل^(٣). وعليه فإن مفهوم الفنّ من هذه الناحية - يُشبه مفاهيم من قبيل: «الدين»، و«الثقافة»، وما إليهما. من هنا يجب عدم البحث عن الجنس والفصل الحقيقي والحدّ التام عند السعي إلى بيان ماهية الفنّ، بل لا بدّ من الاكتفاء بتعريفٍ يكون جامعاً للأفراد ومانعاً من دخول الأغيار إلى حدّ ما.

وكما نعلم فإن التعريف المنطقية تبحث عن الخصائص الذاتية للمعرف. من هنا فإن تعين الخصيصة الذاتية للفنّ، والتي يجب أن توجد في جميع الآثار الفنية، يعتبر من أهمّ أبحاث فلسفة الفنّ في الأروقة الأكademie.

يرى إفلاطون أن الخصيصة الذاتية في الفنّ تكمن في التقليد. وقد ورد الشرح التفصيلي لهذه النظرية في الكتاب العاشر من «جمهوريّة» إفلاطون. وبعبارة أخرى: إن التقليد يشكّل القاعدة والأساس للفنّ، من هنا فإننا نشاهد التقليد في كلّ أثر فني وفي جميع أقسام الفنون.

فالرسّام - مثلاً - إنما أن يقلّد الطبيعة حيث يرسم حساناً، أو مشهداً طبيعياً عندما يرسم جبلًا أو غابة مثلاً، أو أن يقلّد الصناعات الإنسانية حيث يرسم سيارة أو طاولة وما إلى ذلك.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى الناحت، فهو يصوّر شكل إنسان أو حيوان من خلال صبّه في قوالب معدنية أو خشبية أو طينية.

وعلى هذا الأساس يذهب إفلاطون إلى الاعتقاد بأن فنّ الشعر ينطوي على نوع من التقليد أيضاً؛ إذ إن شاعراً مثل: (هومر إنريش) يعمد في أشعاره إلى وصف الحروب الإغريقية، ويمجّد بطولات مشاهير قادة اليونان، ويرثي قتلامهم في قصائد التراجيدية، مع أن هومر هذا لم يكن قائداً عسكرياً أو محارباً مقداماً، وإنما كان مجرد مصوّر لتلك الملاحم البطولية التي قام بها الآخرون؛ فيكون بذلك مقلّداً لهم. من هنا يعتقد إفلاطون أن الفنان يكون دائمًا على مسافة من الحقيقة

بخطوتين أو ثلاث خطوات؛ لأن حقائق الأشياء من وجهة نظر إفلاطون عبارة عن المثل أو الحقائق الأولى، التي هي ليست سوى شيء واحد لا أكثر، وأما سائر الأشياء في هذا العالم فهي مجرد استساحات وصور عن تلك الحقائق. وعليه فإن ما يقوم به الفنان الذي يحاكي أو يقلد الطبيعة أو المصنوعات البشرية هو تصوير الصور. وبذلك يكون بعيداً عن محطة الحقيقة بمحطتين أو ثلاث محطات، وعليه يكون طول عمره منهمكاً ومشغولاً بتصوير الصور واستساخ المستنسخ. من هنا يجب أن لا يكون في المدينة الفاضلة مكاناً للشعر والشاعر، وللفن والفنانين؛ حيث يجب أن يشغل جميع المواطنين والسكان في المدينة الفاضلة بتجسيد الحقائق، دون تصويرها.

أما النظرية الأخرى في تعريف الفن فهي نظرية المذهب التعبيري، الذي أقامه الكاتب الروسي الشهير (ليو تولستوي)^(٤). وفي المرحلة الراهنة قدم المفكر الشهير (غالينغورد) تقريراً جديداً عن هذه النظرية. هذا، وبعد (سوzan لنغر) من الشخصيات البارزة الأخرى في هذا المذهب.

وقد ورد الشرح التفصيلي والدقيق لهذه النظرية في كتاب «ما هو الفن؟»، للكاتب الروسي المؤسس لهذا المذهب (ليو تولستوي). يرى هذا المذهب أن الخصيصة الذاتية في الفن تكمن في نقل الإحساس الداخلي من قبل الفنان إلى المخاطب. وبعبارة أخرى: إن العمل الفني إنما يكون عملاً فنياً إذا نقل شعور الفنان إلى المخاطب، فإذا لم يتتوفر هذا الشرط في الأثر لن يمكن تسميته أثراً فنياً. وعلى هذا الأساس فإن قاعدة الفن تقوم على سرالية الإحسان من الفنان إلى المخاطب.

يقول تولستوي: «إن الفن نشاط إنساني، فهو عبارة عن الإنسان الذي يقوم بنقل الشعور والإحساس - الذي عاش تجربته بنفسه - إلى الآخرين عن وعي، مستعيناً بالعلامات الظاهرة المحددة، بحيث يسري هذا الأحساس إليهم، فيعيشون بدورهم تجربة ذلك الإحساس، ويختارون ذات المراحل الحسية التي اجتازها»^(٥).

ومما قاله أيضاً: «إن الفن لا يعني إنتاج موضوعات رائقة أو ممتعة، بل هو وسيلة للتواصل بين الناس. فهو ضروري وهام في حياة البشر؛ للوصول إلى سعادة الفرد والمجتمع الإنساني؛ لأن الناس إنما يتواصلون فيما بينهم من طريق الشعور والإحسان

المشترك»^(٦).

إن غياب تعريف واحد ومعيار محدد للجمال والفن في المرحلة المعاصرة قد أدى إلى ظهور نوع من الهرج والمرج في تعريف الآثار الفنية.

فقد يحدث أن تكون لوحة رسم جميلة في عين ناظر، ولا تكون جميلة في عين ناظر آخر.

ونتيجة للهرج والمرج، الحاصل بسبب تضارب التعريفات الكثيرة لبيان معنى الفن والجمال، تبلورت في القرن العشرين مدرسة قدّمت للفن تعريفاً فضفاضاً وعاماً يستوعب الكثير من الآثار التي لا يمكن أن تجد لنفسها موضعًا في التعريف الأخرى.

وتسمى هذه المدرسة بـ(المدرسة الشكلية)^(٧)، حيث تأسست على يد (بيل كليف)^(٨)، ثم قام بدعمها أفراد من أمثال: (فراي رونجر)^(٩).

وتذهب هذه المدرسة إلى الاعتقاد بأن الخصيصة الذاتية للفن لا تكمن في محاكاة وتقليد الطبيعة والعالم الخارجي . كما تقول نظرية التقليد والمحاكاة ..، كما أنها لا تكمن في نقل الإحساس . كما هو الحال بالنسبة إلى المذهب التعبيري ..، بل إن الخصيصة الذاتية للفن تكمن في تقديم صورة أو شكل ملفت للانتباه . وعليه فإن كل أثرٍ وصنع بشريٍ يقدم صورة أو شكلاً يلفت إليه انتباه الآخرين يكون أثراً فنياً . وعليه ليس من الضروري أن تبدو هذه الصورة جميلة لجميع الناس ، أو عدد كبير منهم ، وإنما يكفي أن تشدّ إليها انتباه شخصٍ واحد؛ لينطبق عليها تعريف الفن ، وتكون أثراً فنياً.

تعريف الفن من وجهة نظر الفلسفه المسلمين —

لم نجد في كتب الفلسفه الإسلامية تعريفاً للفن (أو معادله العام، أي الفن والصناعة) بمعنىه المعاصر الشامل للعديد من المصادر، بل تم التعرّض لتعريف مستقل لبعض مصاديق الفن، من قبيل: الشعر والموسيقى وغيرهما. فعلى سبيل المثال: قيل في تعريف الشعر بالمعنى العام: «كلّ كلام مخيّل يقتضي للنفس قبضاً وبساطاً^(١٠)»؛ أو ما قيل في تعريف الشعر بالمعنى الخاص: «كلّ كلام موزون متساوي الأركان مقصّي»^(١١).

يُبَدِّلُ أَنَا بالنظر إلى مجموع ما كتبه و قاله الفلاسفة الإسلاميين يمكن أن نصوغ تعريفاً للفن، يكون فيه الجمال من العناصر الذاتية للفن؛ إذ هناك حضور لخصوصية الجمال في كلّ أثرٍ ونشاط فني، حتّى إذا غاب عنصر الجمال لم يَعُدْ بالإمكان تسمية الفن فتاً. فإذا اعتبرنا لوحة رسم أو سجادةً ممتعة أو خطًا جميلاً أو قصيدة شعرية أثراً فنياً فإنما ذلك لما تشتمل عليه من تجلّيات الجمال.

إن قوام الفن بالجمال. ورغم إمكان البحث والنقاش في تعريف الجمال وكيفيته، وما إذا كان مطلقاً أو نسبياً^(١٢)، فلا شكّ في أن هناك وجوداً للجمال المطلق والجمال الذي يراه جميع الناس. من الذين يمتلكون فطرة سليمة . جميلاً. ومن ناحية أخرى هناك الكثير من أنواع الجمال النسبي أيضاً، حيث يختلف الحكم عليها باختلاف الأذواق. وخلاصة الكلام: أيّاً كان تعريفنا للجمال فإن هذا الجمال يكمن في ذات الفن.

وعلى هذا الأساس يمكن تعريف الفن بأنه «ما يقوم به الإنسان من الجمال». وإن جميع المصادر الفعلية للفن التي يُطلق عليها العرف عنوان الفن تدخل في دائرة هذا التعريف، ولا سيما إذا قلنا بوجود الجمال النسبي، بالإضافة إلى الجمال المطلق والمشترك أيضاً.

ومن ناحية أخرى علينا أن لا نحدّ الجمال بالجمال المادي المحسوس فقط، بل نعمّمه إلى الجمال المعنوي، الشامل للجمال الكامن في الشعر أو في بعض فروع الفن الأخرى، مثل: المسرح والسينما أيضاً. كما يندرج فن الخط في هذا التعريف بكل سهولة، في حين أنه لا يندرج في تعريف أرسطوطاليس؛ إذ لا يمكن القول بوجود تقليد للطبيعة في الخط؛ وذلك لأن الطبيعة لا تخطّ. وهكذا الأمر في مورد الشعر أيضاً.

فلسفة الفن عند الفلاسفة المسلمين —

لم يصدر عن كبار فلاسفة المسلمين كتابٌ خاصٌ يتناول مسائل فلسفة الفن بشكلٍ مستقلٍ. ويعود السبب في ذلك إلى عدم تبلور فلسفة الفن في عصرهم على شكل علم خاص. وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر الفلسفات المضافة الأخرى أيضاً.

إلا أنه بالإمكان العثور على المسائل المتعلقة بفلسفة الفن إلى حدٍ ما متفرقةً في مؤلفات الفلسفه من المسلمين. فالباحث في ماهية ومفهوم الجمال ومناشئه يتم عادة ضمن المسائل المتعلقة بالصفات الكمالية والجمالية لله تعالى. كما أن البحث عن الشعر والجمال الأدبي ومناشئه وأثاره يتم تناوله في حقل الصناعات الخمس في المنطق. كما يمكن العثور على بعض المسائل المتعلقة بفلسفة الفن في معرض البحث عن القوّة المتخيلة وبحوث العشق أيضاً.

ومن هنا يبدو أن تنظيم هذه المسائل وصياغتها في إطار منطقي منسجم مع نصوص فلسفة الفن المعاصر أمر ضروري، وله الأولوية.

مفردة الفن والصناعة، بدلاً من كلمة «هنر» الفارسية —

لم يستعمل الفلسفه من المسلمين كلمة «هنر» الفارسية للدلالة على الفن. ومن الجدير ذكره أن كلمة «هنر» حتى الماضي القريب لم تكن تستعمل في معنى الفن الشامل لمصاديق من قبيل: الشعر والرسم وما إلى ذلك. هذا، مضافاً إلى أن أكثر النصوص الفلسفية التي كتبها الفلسفه المسلمون قد كتبت باللغة العربية. إنما عمد الفلسفه المسلمون إلى استعمال كلمة «الفن»، وكلمة «الصناعة»، بدلاً من كلمة «هنر» الفارسية.

يُبَدِّلُ أن هاتين الكلمتين لم تستعملان في المعنى الذي تتطوّي عليه كلمة «هنر» فقط، وإنما قد استعملتا في معنى أعمّ وأوسع منها؛ بحيث إن معنى كلمة «هنر» يعتبر مصداقاً من مصاديقهما.

تعريف الجمال من قبل الفلسفه المسلمين —

لقد تم التأكيد في تعريف الفن المستربط من النصوص الفلسفية - التي كتبها الفلسفه المسلمون - على عنصر الجمال.

من هنا لا بدّ أولاً من الخوض في تعريف الجمال.

وقد عمد أبو نصر الفارابي إلى تعريف الجمال، في كتابه «آراء أهل المدينة

نصوص معاصرة. السنستان . ١١ و ٤١ - العددان . ٤ و ٤١ - ذريـف وشـاء ١٤٣٧، مـ ٢٠١٦ هـ

الفاضلة»، قائلاً: «الجمال والبهاء والزينة في كلّ موجودٍ هو أن يوجد وجوده الأفضل، ويحصل له كماله الآخر»^(١٢).

لا يخلو فهم مراد الفارابي من التعقيد. وعليه من الأفضل أن نعمل على شرحه وبيانه في إطار بعض الأمثلة، فنقول: إن الوجود الأفضل لشجرة الرمان يكمن في أن تعطي أفضل أنواع الرمان وألذّها طعمًا، وليس في أن يكون طولها باسقاً، كما هو الحال بالنسبة إلى النخيل. وإن الوجود الأفضل للنعجة أن تدرّ مقداراً كبيراً ونوعية أفضل من اللبن، وأن نحصل منها على الصوف واللحم، لا بأن تكون جميلة مثل: الغرالة، أو أن يكون صوتها عذباً مثل: صوت طائر الكناري. وهكذا الإنسان فإن وجوده الأفضل يكمن في أن يتمتع بأكثر وجوه الشبه بالله تعالى، وأن يكون مظهراً لأسماء الله وصفاته الجلالية والكمالية، أما أن يمتلك الإنسان حاسة بصر أو سمع حادة، كما هو الشأن في بعض الحيوانات، فلا يُعد كمالاً له. وهكذا الحال بالنسبة إلى سائر الكائنات، فالجمال الأفضل لكلّ كائنٍ يكمن في ما يتاسب مع وجوده والهدف الذي خلق من أجله. إن هذا التعريف للجمال يشبه التعريف الذي أفاده سocrates وإفلاطون للجمال، حيث يقال بأن الجمال يكمن في أمور من قبيل: الفائدة والنفع والخير والصلاح.

وقد ذهب ابن سينا، في رسالته له بعنوان: «ماهية العشق»، إلى اعتبار ثلاثة أمور بوصفها مقومة للجمال، وهي:

١. الاشتغال على النظم.
٢. الاشتغال على التتاغم.
٣. الاشتغال على الاعتدال.

والنتيجة الحاصلة من هذه الأمور الثلاثة هو اشتغال المتصف بها على جماله المناسب له.

إن تعريف الجمال بالتناسب والتتاغم كان على الدوام عرضة للنقد والنقاش، ومن ذلك القول: إن هذا التعريف إنما يقتصر على مجرد الجمال المادي والمحسوس، ولا يشمل الجمال المعنوي والمعقول؛ لأن الوجودات البسيطة، مثل: وجود الباري تعالى،

لا تشمل على أجزاء حتى يقوم بينها تناسب وتناغم يضفي عليها الجمال. وقد قيل في مقام الدفاع عن التعريف السابق: حتى في الوجودات البسيطة هناك نوع من التنااسب والتناغم. فعلى سبيل المثال: هناك تناسب وتناسق بين مختلف صفات الله تعالى. فهناك تناغم وتناسب بين رحمة الله ورأفته من جهة، وبين قهاريته وجباريته من جهة ثانية.

لقد تم اعتبار الحُسن والجمال في نصوص الفلسفه المسلمين مساوياً للخير والصلاح الوجودي.

وقد عَرَفَ ابن سينا الجمال، ولا سيما جمال الله، في الإلهيات من الشفاء، قائلاً: «ولا يمكن أن يكون جمال أو بهاء فوق أن تكون الماهية عقلية محضة... فالواجب الوجود له الجمال والبهاء المحسّن، وهو مبدأ جمال كل شيء، وبهاء كل شيء. وبهاؤه هو أن يكون على ما يجب له»^(٤).

فعلى سبيل المثال: يعتبر الاتصاف بالقدرة واللطف والكرم والجود ضرورياً بالنسبة إلى الله تعالى. وعليه إذا لم يكن الله قديراً ولطيفاً وكريماً وجاداً لما كان في الحقيقة جميلاً.

منشأ الجمال من وجهة نظر فلاسفة المسلمين —

يذهب فلاسفة المسلمين إلى اعتبار منشأ جميع أنواع الجمال هو الجمال المطلق، الذي هو الله تعالى، حيث يرون أن جميع أنواع الجمال الموجدة في هذا العالم إنْ هي إلا ظلال وأنعكاسات لجمال الحق تعالى.

قال ابن سينا في الإلهيات من كتاب الشفاء: «واجب الوجود له الجمال والبهاء المحسّن، وهو مبدأ جمال كل شيء، وبهاء كل شيء»^(٥).

وقال صدر المتألهين الشيرازي في كتاب الأسفار: «كل جمال وكمال رشحة وشعاع من جمال وكمال الله تعالى»^(٦).

وقال في موضع آخر: «هو مبدأ كل خير وكمال، ومنشأ كل حُسن وجمال»^(٧).

يرى صدر المتألهين في الجزء الثاني من الأسفار أن كل جمال في هذا العالم إنما هو ظل أو شعاع عن جمال الموجود في العوالم العليا والأخرى، والتي هي في تلك العوالم تخلو من أي نوع من أنواع النقص والشوائب والتغيير، أما في هذا العالم فهي مشوبة بالنقص والمادة والتغيير.

«إن كل قوة وكمال وهيبة وجمال توجد في هذا العالم الأدنى فإنها - بالحقيقة - ظلال وتماثلات لما في العالم الأعلى، إنما ترثت اوتكرشت^(١٨) وتجرمت بعدها كانت نقية صافية، مقدسة عن النقص والشين، مجردة عن الكدوره والرّين^(١٩)».

العلاقة بين اللذة والجمال من وجهة نظر فلاسفة الإسلام —

يرى فلاسفة الإسلام أنه حيث يتم إدراك الجمال تتحقق اللذة. وبعبارة أخرى: إن اللذة - أو في الحد الأدنى قسم من اللذة - إنما هي نتيجة لإدراك الجمال، وكلما كان الجمال أشد، وكان إدراكه أقوى، كانت اللذة شديدة وعارمة بنفس المقدار. ومن هنا، حيث إن الله جمال مطلق، ويدرك ذاته على نحو أتم وأكمل، فهو يمتلك أكبر أنواع الابتهاج والسرور.

«الحق تعالى أجل مبتهج بذاته؛ لأنَّه مدرك لذاته على ما هو عليه من الجمال والبهاء، وهو مبدأ كل جمال وزينة وبهاء»^(٢٠).

وكما تقدم كلما كان مقدار إدراك وشهود الجمال أقوى كان مقدار اللذة أشد وأقوى. من هنا عندما نشاهد منظراً طبيعياً عن قرب تكون اللذة التي نحصل عليها أقوى؛ فكلما كان الإدراك شديداً كانت اللذة بنفس المقدار أتم وأكمل. إن لذة النظر إلى الجميل من قرب، ومن زاوية أكثر إضاءة، أكبر من لذة النظر إلى الجميل من مكانٍ أبعد؛ لأنَّ إدراك الشيء من مكانٍ قريب أشد من إدراكه من مكانٍ بعيد^(٢١).

وبالإضافة إلى أنَّ عنصر الجمال في الفن يؤدي إلى حصول اللذة، فإنَّ المحاكاة تؤدي إلى حصول اللذة أيضاً. قال الخواجة نصیر الدين الطوسي في كتابه «أساس الاقتباس»: «إن المحاكاة ممتعة ولذيدة، من حيث توهم القدرة على خلق شيء،

وغربيّة من حيث التخيّل، ومن هنا يطيب ويلد لليسان حتّى محاكاة الصور المستكرّهة^(٢٢)؛ لأنّ محاكاة الصور غير الجميلة ممتعةً أيضًا. وإنّ هذه المتعة واللذة غير تلك اللذة الحاصلة من الجمال. وهذا يحتاج إلى بحثٍ مستقلّ.

دور المحاكاة في الفن من وجهة نظر فلاسفة الإسلام —

إن المحاكاة . طبقاً لآراء فلاسفة المسلمين . من مقومات بعض أو جميع الفنون .
ويقُولُ فنُّ الشعر يعتبر دور المحاكاة أساسياً . ولربما أمكن لشاعرٍ من خلال شعره . أن
يحسّد الواقع ويعيد رسمه وصياغته في ذهن المخاطب . وفي الحقيقة هو يعبّر عن
الموضوع المنشود له ، ويقوم بتجسيده في خيال السامع ووجادنه . إن التشبيه والتمثيل
اللذين يلعبان دوراً رئيساً في الشعر هما نوعان من المحاكاة .
فعلى سبيل المثال: عندما يقول السيد رضا الهندي في قصيده الكوثيرية

الشهرة:

نقطت به الورد الأحمر
وبيها لا يحترق العنبر
والحال بخدك أم مسك
عجبًا من جمرته تذكرة

إنما يحكى عن خد أحمر عليه حالٌ، وعن مسك يوضع على جمر، ثم يعقد
مقارنة بين الصورتين، ويعمل على تجسيد ما يحول في خاطره من خلال هذه المقارنة.
ولا بدّ من الالتفات إلى وجود ثلاثة عناصر في كلّ محاكاة، وهي:

١. الحاكى.
 ٢. المحكى.
 ٣. الحكاية.

وفي الأبيات الشعرية المتقدّمة يُمثّل **الخد** والخال دور الحاكي، والجمر والمسك دور المحكي، وتجسيد **الخال والخد الأحمر** في ذهن المخاطب من خلال تشبيههما بالمسك عندما يوضع على الجمر يُمثّل جوهر الحكاية.

وهكذا الأمر بالنسبة إلى أكثر أشعار الحماسة التي تحكي عن بطولات الشجعان والفرسان في الوجى، أو أشعار وقصائد رثاء سيد الشهداء؛ إذ تمثل نوعاً من

نحوص معاظرة - السنستان . ١١ - العددان . ٤ و ٥ - خريف وشتاء ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ

تجسيد الواقع في ذهن المخاطب.

تعريف المحاكاة من وجهة نظر فلاسفة الإسلام —

إن للمحاكاة في رؤية فلاسفة الإسلام معنى خاصاً لا يتطابق بشكلٍ كامل مع المعنى الذي يريديه إفلاطون وأرسطوطاليس. فالمحاكاة من وجهة نظر فلاسفة اليونان مرادفة ومساوية للتقليد^(٢٣)؛ أما المحاكاة عند فلاسفة المسلمين فهي في الغالب تعني الحكاية. كما اعتبروا التعليم والتعلم قسمًا من أقسام المحاكاة؛ إذ يقول ابن سينا: «...والتي بالمحاكاة فـكـالعلم والمـلـومـ والـحـسـنـ والـمـحسـوسـ، فإنـ بـيـنـهـمـ مـحاـكـاـةـ» فإن العلم يحاكي هيئـةـ المـلـومـ»^(٢٤)، بمعنى أن العلم الحصول يعني انطباع وحصول الصور الذهنية للأشياء في الذهن، وإن هذه الصور تحكي عن المصادر العينية، وعليه فإن الصور الذهنية حاكية، وإن المصادر الواقعية محكية، وإن تجسيد تلك الصور من خلال تلك المصادر هي الحكاية. وعليه فإن مفهوم المحاكاة عند فلاسفة الإسلام أعمّ جداً من مفهومها عند إفلاطون وأرسطوطاليس.

بعد هذه المقدمة ندخل في تعريف المحاكاة من وجهة نظر فلاسفة الإسلام.

فقد عرّف الخواجة نصير الطوسي المحاكاة بقوله: «المحاكاة إيجاد مثل الشيء، بشرط أن لا يكون هو هو»^(٢٥)، بمعنى أن المحاكاة تعني إيجاد وخلق شبيه ونظير الظاهرة أو الشيء، بشرط أن لا يكون هذا الشيء الذي تم إيجاده هو ذلك الشيء نفسه الذي جعلناه نموذجاً ومورداً للتشبيه. فإن الصورة الذهنية للنار - على سبيل المثال - محاكاة لوجودها العيني وال حقيقي، إلا أنها ليست عينها، وإنما لا يحرق الدُّهُن؛ أو التمثال الذي يُنْتَج إنما هو محاكاة لوجود الحقيقي للشيء الذي جسّدناه من خلال ذلك التمثال.

أقسام المحاكاة —

لقد تم تقسيم المحاكاة من عدة جهات. وفي إحدى هذه الجهات تم تقسيم المحاكاة، من حيث المنشأ والسبب، إلى ثلاثة أقسام:

١. المحاكاة الطبيعية: وفي هذا النوع من المحاكاة يكون المنشأ هو طبع الكائن الشاعر، من قبيل: سلوك البغاء؛ إذ يقلدُ أصوات الآخرين.
 ٢. المحاكاة طبقاً للعادة: من قبيل: تقليد الطالب لحركات وسكنات أستاذه الذي يحبّه، أو تقليد بعض الياياعين لبعض نجوم الفن والرياضة.
 ٣. المحاكاة طبقاً للإبداع الفني: من قبيل: المحاكاة الموجودة في الشعر والرسم.

وقد أشار المحقق الطوسي في كتابه «أساس الاقتباس» إلى هذه الأقسام الثلاثة؛ إذ يقول: إن سبب المحاكاة إما هو الطبع، كما هو الحال بالنسبة إلى بعض العجمادات التي تحاكي الأصوات، كالذى نراه عند الببغاء...؛ أو العادة، كالذى نشاهده عند بعض الناس حينما يقدرون على المحاكاة؛ أو صناعة، من قبيل التصوير والشعر وغيرهما^(٢٦).

كما تقسم المحاكاة إلى: محاكاة قولية؛ ومحاكاة فعلية.
والمحاكاة القولية من قبيل: ما يمارسه الممثلون في المسرح مثلاً من التمرين على
محاكاة وتقليد صوت ونبرة بعض الأشخاص؛ لتجسيد شخصياتهم. والمحاكاة الفعلية
من قبيل: طيف واسع من الفنون، ومنها: إنتاج الأفلام وما إلى ذلك. قال المحقق
الطوسي في هذا الشأن: إن المحاكاة إنما تكون بالقول أو بالفعل»^(٢٧).

المحاكاة في الشعر -

قال: إن المحاكاة تمثل الركن المقوم للشعر، الذي هو الكلام المتخيل والموزون والمففي.

وفي ما يلي نبحث في السؤال القائل: كيف تلعب المحاكاة الدور الرئيس والجوهرى في الشعر؟

هناك ثلاثة أقسام من المحاكاة في الشعر، وهي:

- ١. المحاكاة بواسطة الكلام المثير للخيال:** أي إن الألفاظ والكلمات الرقيقة بشأن الخيال تحكي عن الأمور المشاهد الممتعة، أو التي تحدث تأثيرات أخرى في

نحوص معاصرة - السنستان . ١١ - العددان . ٤ و ٤ - خويف وشتبه ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ

نفس السامع، من قبيل: قول الشاعر:

مني وبيض الهند تقطر من دمي
ولقد ذكرتكم والرماح نواهل
لمعت كبارق ثغرك المتسم
فوددت تقبيل السيوف لأنها

والمحاكاة هنا لا تعني التقليد، بل تعني التعبير والحكاية عن الواقع. فالشاعر من خلال توظيف الكلمات المؤثرة يخلق في ذهن السامع والمخاطب مشاهد في غاية الإمتاع والروعة.

إن التشبيه والاستعارة من أنواع المحاكات الكلامية، التي تكون تارةً بسيطة، من قبيل: تشبيه وجه المحبوب وجماله بالبدر في ليلة تمامه؛ وتارةً يكون معقداً، من قبيل: تشبيه الألحاظ عندما تكون طويلة، بحيث تتقاطع مع الحواجب المقوسة، بالسهام والأقواس.

٢. المحاكاة بواسطة الوزن الشعري: بمعنى أن للأشعار أوزاناً مختلفة، فمنها ما يدعو السامع إلى الابتهاج والسرور؛ ومنها ما يدعوه إلى الحزن والبكاء؛ ومنها ما يطربه ويدفعه نحو الرقص؛ ومنها ما يمنحه الwoقار.

قال المحقق الطوسي في هذا الشأن: «...بالوزن الذي يحاكي الأحوال، وبذلك يقتضي بعض الانفعالات في النفوس؛ أو الوزن الذي يؤدي إلى الطيش؛ والوزن الذي يستوجب الwoقار»^(٢٨).

٣. المحاكاة من طريق الألحان والأنغام: إذا اقترب الشعر بالأناشيد والموسيقى والغناء ستكون له حكاية أخرى أيضاً، بمعنى أنه سيثير في ذهن وخيال السامع مشاهد وأموراً خاصةً.

قال المحقق الطوسي: «...بالحن والنغم؛ لأن كل نغمة تحاكي حالاً، من قبيل: النغمة الخشنة التي تحاكي الغضب، والنغمة الحزينة التي تحاكي الحزن و...»^(٢٩).

المحاكاة في سائر الفنون —

لوأخذنا المعنى المنشود لفلسفية الإسلام من المحاكاة فسوف لا نجد فناً عارياً عن المحاكاة. إن إدراك حضور المحاكاة ووجودها في بعض الفنون واضح ولا حجب. وأما

في بعض الفنون الأخرى فإن العثور على المحاكاة المعمولة فيها بحاجة إلى تأمل. إن وجود المحاكاة في الرسم والنحت والمسرح والأفلام وكتابه الروايات وما إلى ذلك واضح بداعه، إلا أن العثور على المحاكاة مورد البحث في فنون من قبيل: الخط والمسيقى وما إليهما فيحتاج إلى إمعان نظر وتأمل.

المعنى المتعالي للمحاكاة عند الحكماء في الإسلام —

في ما يتعلّق بمنشأ الموسيقى والأنغام العذبة والجميلة من وجهة نظر الحكماء المسلمين كان هناك رأيان سائدين، كما هو الحال بالنسبة إلى سائر مصاديق الفن إلى حدٍ ما، وبطبيعة الحال مع شيء من الاختلاف والتمايز.

الرأي الأول —

إن الرأي الأول بشأن المنشأ والمصدر الأول للموسيقى والألحان والأصوات الجميلة والأنغام البدية هو الرأي القائل بأن لحركة الأجرام السماوية والكواكب السيارة نظاماً دقيقاً، وحساباً مدروساً، حيث تتبع تباعماً وانسجاماً خاصاً. ومن هذه الحركات الموزونة تصدر أصوات جميلة في غاية العذوبة والإطراب، ولا يسمعها إلا الأفذاذ من الناس، الذين يتمتعون بروحٍ لطيفةٍ منزهةٍ عن الرذائل والشوائب. وقيل: إن الشخص الأول الذي سمع هذه الألحان السماوية هو (هرميس)، وأبدع من خلالها علم فن الموسيقى. تلاه بعد ذلك (فيثاغورس)، ليعمل على تكميل وتدوين علم الموسيقى.

إن هذه الألحان والأنغام السماوية الجميلة تعرف بالموسيقى السماوية. وقد كان للحكماء من إخوان الصفاء مثل هذه الرؤية^(٣٠).

الرأي الثاني —

وهناك من العرفاء والحكماء منْ يعتقد بأن هذه الألحان والنغمات الموسيقية الجميلة إنما هي من ذكرى تلك الأيام التي سمع فيها الناس تلك الأصوات عندما

كانوا في الجنة مع سيدنا آدم، حيث كانوا هناك يستمعون إلى تلك الأصوات الجميلة. وبعد أن هبطوا إلى الأرض يتذكرون أحياناً بعض تلك الأصوات والألحان الجميلة؛ بفعل امتلاكهم للأرواح الشفافة؛ وبفعل التزكية والتزيه، ويكون هذا التذكار منشأً ومصدراً للموسيقى الجميلة.

وبطبيعة الحال يوجد مثل هذا الرأي بشأن معرفة الله الفطرية أيضاً، على ما قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ وَأَشَهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَّا سُنْتُ بِرِّيْكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢).

وعليه يمكن تعميم هذه المعرفة الفطرية بالله، وجعلها شاملةً لمعرفة الألحان والنغمات الجميلة أيضاً. وهذا هو منشأ الألحان الجميلة والموسيقى العذبة والمؤثرة. يمكن تسمية هذا النوع من المحاكاة للسماءات والملائكة والجنة بالمحاكاة المتسامية، وهي تختلف عن المحاكاة المتعارفة بشكلٍ كبير. وسوف ندرك لاحقاً أن هذه الرؤية لا تختص بالموسيقى والألحان العذبة فقط، بل إنها تشمل في الحد الأدنى بعض المصادر الأخرى من الفنون أيضاً.

دور الخيال في الفن من وجهة نظر الحكماء المسلمين —

يرى الحكماء المسلمون أن المقوم الآخر للأثر الفني - الأعمّ من الشعر وغيره - هو عنصر الخيال. كما عرّفوا الشعر بأنه «كلام متخيّل»، أي الكلام الخيالي والمثير للخيال، بل اعتبروا الخيال نوعاً من المحاكاة الطبيعية. يقول المحقق الطوسي: «والخيال في حقيقته محاكاة النفس لأعيان المحسوسات، ولكن محاكاة طبيعية»^(٣).

لتوضيح الخيال يجب القول بأن الفلسفه المسلمين قالوا بوجود أربع قوى إدراكية للإنسان، وهي:

١. القوة الحسية.
٢. القوة الخيالية.

٣. القوّة الوَهْمِيَّة.

٤. القوّة العُقْلِيَّة.

وإن لكلّ واحدةٍ من هذه القوى الإدراكية خصوصيةٌ خاصة، وقد تمّ بيانها في الكتب الفلسفية بالتفصيل.

ويُفِي ما يتعلّق بقوّة الخيال وتعريف الإدراك الخيالي لا يوجد اتفاقٌ في الرأي؛ وهناك منْ يرى أنها نصف مجردة ونصف مادية، مثل: الشيخ الرئيس ابن سينا؛ وهناك منْ يرى أنها مجردة بالطلق، مثل: صدر المتألهين.

يقول الشيخ الرئيس ابن سينا ما معناه: «قد يكون الشخص غائباً، فإذا تخيلناه كان له مقدارٌ محدود، وألوان خاصة، ووضع مخصوص، وهذه المعاني كلّها من لواحق المادة. من هنا فإن الصورة الخيالية وإنْ كانت مجردة من المادة، إلا أنها ليست مجردة من لواحق المادة».

يرى شيخ الإشراق أن الصور الخيالية ليست مخلوقةً من قبل الذهن، بل إن لها وجوداً متحيراً، كالمحسوسات. وعليه فإن الإدراك الخيالي يعني مشاهدة هذه الصور في عالمها الخاص، وهو العالم الذي تتحقق فيه الصور الخيالية. إن هذا العالم ليس مادياً، بل هو عالم يعرف بعالم الخيال المنفصل، أو عالم المثل^(٣٢). وبالتالي يذهب صدر المتألهين الشيرازي إلى القول بأن كلاً من الصور الحسية والصور الخيالية مجردة.

الأمر الآخر أن الصور الخيالية تتبع أحياناً في الذهن بعد قطع الارتباط الحسي والبصري مع ذهن الإنسان؛ وأحياناً يتم اختلاق الصور الذهنية من قبل الذهن بعد تركيب عدد من الصور الخيالية بالمعنى الأول، من قبيل: تصوّر الذهن لجبل من ذهب، أو بحر من الإبريز المذاب، وهكذا.

بعد ذكر هذه المقدمة يجب القول: إن عنصر الخيال يلعب دوراً أساسياً في الآثار الفنية، وإن هذا العنصر يُضفي طابعاً خاصاً على الآثار الفنية، ومنها: أن الحكماء المسلمين يرون أن الأفعال والأقوال المنبثقة عن الخيال مقرونة بالتخيل، وأنها تثث الناس على العمل والجهاد والحركة أكثر من البراهين والأدلة العقلية.

قال المحقق الطوسي: «إن نفوس أكثر الناس أطوع إلى التخيّل منها إلى التصديق. وهناك الكثير من الذين ينفرون من الكلام الذي يقتضي التصديق لوحده؛ والسبب في ذلك أن تعجب النفس (وانبهارها العذب) بالمحاكاة أكثر من انبهارها بالصدق؛ وذلك لما تتطوي عليه المحاكاة من اللذة»^(٣٣).

وعلى الرغم من أن تأثير الخيال في نفوس عامة الناس أكثر من تأثير البراهين والأدلة العقلية، إلا أن أكثر حكماء المسلمين يرون الإدراك الخيالي أضعف وأقل قيمة من الإدراك العقلي والاستدلالي، فإن قيمة القياس الشعري والخيال - من وجهة نظر الحكماء المسلمين - أقل بكثير من قيمة اليقينيات والقياس البرهاني. وهنا يوجد فهم متعال للخيال وقوّة الخيال، لا تكون فيها قيمة الخيال والتخيّل أقل من التعقل، بل هي أكثر قيمةً منه.

الفهم المتعال للخيال والتخيّل -

خلافاً لفهم السائد، فإن قوّة الخيال - من وجهة نظر ابن عربي العارف الشهير على مستوى العالم الإسلامي - تحضر في الذهن أشياء لا وجود لها في العالم المادي. إن هذا الحضور ليس أمراً وهمياً، وبعبارة أخرى: إن الذهن لا يرى أشياء لا وجود لها في أيّ موضع أو مرتبة من عالم الوجود. وفي الحقيقة فإن التخيّل يعني إدراك ومشاهدة أمور موجودة في عالم أسمى وأعلى من العالم المادي والمحسوس. وهذه المرتبة من الوجود تسمى بـ«عالم المثال» أو «الملّكت».

توضيح ذلك: إن العرفاء يرون أن سلسة مراتب الوجود على خمس مراتب، وتسمى كلّ مرتبة من هذه المراتب - طبقاً لمصطلح خاص وضعه ابن عربي - بـ«الحضرات»، ويسمون هذه المراتب الخمسة بـ«الحضرات الإلهية الخمسة»^(٣٤); لأن كلّ مرتبة ليست سوى ظهور وتجلّ الحقّ تعالى. وإن العرفاء لا يرون مصداقاً للوجود المطلق للباري تعالى. من هنا فإن البعض لا يتحدث عن مراتب للوجود أصلاً، وإنما يقتصر على استعمال مصطلح الحضرات^(٣٥). وإن هذه المراتب أو الحضرات هي:

١. عالم الفلك، أو العالم المادي والجسماني.

٢. عالم الملكوت، أو عالم البرزخ، أو المثال (عالم الخيال).
٣. عالم الجنروت، أو الملائكة المقربون.
٤. عالم اللاهوت، أو عالم الأسماء والصفات الإلهية.
٥. عالم الماهوت، أو غيب الغيوب وذات الباري تعالى.

ومن هذه المراتب والعوالم تعتبر مرتبة الجنروت وما فوقها خالية ومجردة من جميع أنواع الأشكال والصور والمظاهر الصورية، في حين أن للملكوت أو عالم الخيال والمثال صورة، فهو ليس له مادة. واعتبر له الحكماء . الذين جاؤوا بعده . مادة وجسمًا لطيفاً غير مادة العالم المحسوس، ولذلك يصطلح على هذا العالم بعالم الصور المعلقة، بمعنى العالم الذي لم تترکب صورته بمادة المواد (الهيولا بالمعنى الإنساني)^(٣٦). وعليه فإن عالم المثال، بلحاظ المعنى المثالي، فاقد للمادة أو الهيولا؛ وأما بلحاظ المعنى الإشراقي والعرفاني تكون للمادة في حد ذاتها مادة وجسم لطيف هو في حد ذاته جسم الانبعاث، وإن جميع الأشكال والصور البرزخية الأعمّ من صور الفردوس والجحيم متعلقة بهذا العالم، ولها جسم لطيف.
إن لهذا العالم حركة ومكان وזמן خاص به، وله أجسام وألوان وأشكال واقعية تختلف عن أجسام هذا العالم.

إن هذا العالم (عالم المثال أو الخيال) مرتبة صورية من الجنة، ومؤوى لأصل الصور والأشكال والألوان والروائح الرزكية في هذا العالم المادي. وهذا هو الذي يضفي لذة وبهجة على الحياة الإنسانية في هذا العالم؛ لأن الذي يدعو إلى اللذة والبهجة والسعادة والسرور . حتى في عالم المحسوسات . إنما هو تذكار لتجربة اللذائذ والأفراح في الجنة الراسخة ذكرها المتتجدّرة في أعماق روح الإنسان إلى الأبد، ولا يمكن لحبّها أن يخرج من صميم وقلب الإنسان^(٣٧).

إن الفنُ القدسي في الواقع يمثل مظهراً لهذا الفضاء الملكوتي، وإن أشكاله وألوانه مظهر لأشكال هذا العالم المثالي والخيالي.
وإن آثار الفنُ القدسي لم تنشأ عن مجرد وهم الفنان، بل هي نتيجة لرؤيه وشهاد حقائقه عينية، لا يمكن أن تحصل إلا من خلال الشعور والوعي الخاص الكامن في وجود الفنان.

الفلسفة المتعالية للفن من وجهة نظر صدر المتألهين —

يعتبر الفكر المشكّك من أهمّ الآراء والقواعد الفلسفية لصدر المتألهين. يرى صدر المتألهين أن كلّ واحد من أفراد البشر هو خليفة الله في حدود قدرته وسعته وظروفه؛ فإن خلافة الإنسان لله ليست حكراً على الأنبياء والأولياء. نعم، لا شكّ . بطبيعة الحال . في أن تلك الوجودات الطاهرة والمنتجبة تمثل النموذج الأتم والأكمل لخلافة الحق تعالى. عليه فإن خلافة الله مفهوم مشكّك، يتجلّى مثاله الأعلى والأسمى والأتم والأكمل في الأنبياء والأولياء، كما تتحقق مراتبه الدنيا والسفلى في سائر الناس العاديين.

يذهب صدر المتألهين إلى الاعتقاد بأن الفنان والحرفي يمثلان مظهر اسم وصفة الخالقية، وما يتصف به الله من كونه أحسن الخالقين. وبذلك يكون الفنان والحرفي خليفتين لله من هذه الناحية. وطبقاً لهذه الرؤية يكون ما يُيدعه الفنان من الجمال منبثقاً عن روح إلهية، وإن الفنان قد ورث بشكلٍ فطري بعض صفات الله تعالى.

قال صدر المتألهين في كتاب أسرار الآيات: «وكذلك كلّ واحدٍ من أفراد البشر . ناقصاً كان أو كاملاً . له نصيبٌ من الخلافة بقدر حصة إنسانيته؛ لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ (فاطر: ٣٩)، وهو يشير إلى أن كلّ واحدٍ من أفضلي البشر وأرادتهم خليفةٌ من خلفائه في أرض الدنيا، فالأفضل مظاهر جمال صفاتٍ تعالى في مرآة أخلاقهم الربانية. وهو سبحانه تجلّى بذاته وجميع صفاتٍ له . قلوب الكاملين منهم، المتخالقين بأخلاق الله؛ ليكون مرآة قلوبهم مظهراً لجلال ذاته، وجمال صفاتٍ له»^(٣٨).

كلمة الختام —

عندما ندقق في كلمات الفلاسفة والعرفاء المسلمين بشأن الفن ومصاديقه المتتوّعة، من قبيل: الشعر والموسيقى، سوف نلاحظ سعةً هائلةً وعمقاً مذهلاً لا نجد له في كلمات إفلاطون وأرسطوطاليس. فعلى سبيل المثال: تعتبر المحاكاة من وجهة نظر إفلاطون مجرد تقليد للطبيعة، أو أصحاب الصناعات والحرف، من أمثال: النجارين

والحدادين، ومن هنا فإنه يرى الفنان مجرد مقلد لا يستحق أن يكون واحداً من أعضاء وأفراد المدينة الفاضلة^(٣٩).

إلا أن هذه المحاكاة تكتسب في تفكير الحكماء المسلمين معاني متعلالية، بحيث ترقى أحياناً إلى مستوى التعبير والحكاية عن عالم المَلَكُوت؛ وتعبر أحياناً عن الجنة، طبقاً لنظرية تذكار المعرفة الشهودية في عالم الذرّ.
وهكذا يمكن - على سبيل المثال - مقارنة الرأي المتقدم لصدر المتألهين برأية إفلاطون وأرسطوطاليس.

لا شك في أن مثل هذه الكلمات المتعالية جديدةً وبديعة. وعليه فإن الذين يذهبون إلى الاعتقاد بأن ما قام به حكماء الإسلام لا يُعدُّون أن يكون تكراراً واجتراحاً لما قاله فلاسفة الإغريق إما أن يكون اعتقادهم ناشئاً من عدم التحقيق الكافي؛ أو ناشئاً عن الغرض وسوء النية.

المواضيع

(١) بتلخيص وتصريف يسير عن الراحل الأستاذ محمد مدد پور، حكمت وفلسفه هنر إسلامي (مصدر فارسي): ١٤٩.

(٢) لقد استعملت مفردة الفن في كتاب (تاريخ البيهقي) والنصوص الأدبية الأخرى بمعنى الخطير والتهديد، من قبيل: ما نجده في النصين الآتيين: (نباید خطایی افتاد وهنر بزرگ این است، که این جیخون در میان است)، و(آب از فراز رودخانه آهنک بالا دارد... وهنر بزرگ آن است، که بل را بادگانها بکند).

(٣) آن شبرد، مبانی فلسفه هنر: ٩، ترجمه إلى الفارسية: علي رامين.

(٤) المذهب التعبيري (expressionism): مذهب في الفن يستهدف التعبير عن المشاعر أو العواطف أو الحالات الذهنية التي تثيرها الأشياء أو الأحداث في نفس الفنان. ولمزيد من التعرّف على المذهب التعبيري انظر:

أ. ليو تولستوي، ما هو الفن؟ (هنر چیست؟)، الترجمة الفارسية، الفصلين الخامس والسادس.

ب . وستكاوت هورنر، آشناي با فلسفه هنر: ٢٥ - ٥٦، ترجمه إلى الفارسية: شهاب الدين قندهاري.

- Carroll Noel, Philosophy of art, p. 58 – 105.

- Collingwood, Principles of art.

- Langer, Susanne, Fleeng and From.

(٥) ليو تولستوي، المصدر السابق: ٥٥.

(٦) المصدر السابق: ٥٧.

(٧) الشكلية (formalism): التمسّك الشديد بالأشكال الخارجية في الدين والأدب والفنّ وما إليها. وللمزيد من الاطلاع على المدرسة الشكلية انظر:
أ. فيستكاوت هورنر، آشئي با فلسفة هنر: ٤٨ - ٥٨.

ب - بي. هلي وبردلسي، تاريخ ومسائل زبيائي: ٢٧٩، ترجمه إلى الفارسية: محسن قاطمي.

- Carroll, Noel, Philosophy of art, p. 108 – 152.

- Bell, Clive, Art 1914.

- Fry, Ronger, Vision And Design, New York, 1956.

(٨) Clive Bell.

(٩) Roger, Fry.

(١٠) العالمة الحلى، الجوهر النضيد: ٤٢٨، انتشارات بيدار فر، قم، ٢٠٠١.

(١١) المصدر السابق: ٤٣٨.

(١٢) هناك الكثير من الكتب المؤلفة في اللغتين الفارسية والإنجليزية في موضوع معرفة الجمال.
انظر على سبيل المثال:

أ. بندو كروتشه، كليات زبياشناسی، ترجمه إلى الفارسية: فؤاد روحاني.

ب - أريك نيوتون، معنى زبيائي، ترجمه إلى الفارسية: برويز مرزبان.

(١٣) أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة: ٥٢، دار الشروق، طا، بيروت، ١٩٩١م.

(١٤) ابن سينا، الإلهيات من الشفاء: ٣٦٨، المقال الثامن من الفصل السابع.

(١٥) المصدر السابق: ٣٦٨.

(١٦) صدر المتألهين الشيرازي، الأسفار الأربع: ١: ١١٥.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) هكذا وردت الكلمة في النص الفارسي، وفي النص العربي في النسخة المتوفرة بين يديّ: (تقدّرت). ويبدو أن ما في النصّ العربي بالنظر إلى التتمّة هو الصحيح. (المغرب).

(١٩) صدر المتألهين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربع، القسم الثاني من المجلد الأول: ١٤٩، الفصل التاسع، تحت عنوان: (تلويح استناري)، دار المحجة البيضاء، طا، بيروت، ٢٠١١م.

(٢٠) صدر المتألهين الشيرازي، المبدأ والمعاد: ١٥١.

(٢١) انظر: المصدر السابق: ١٤٩.

(٢٢) نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس (مصدر فارسي): ٥٩٠.

(٢٣) Mimesis.

(٢٤) ابن سينا، كتاب الشفاء: ١٥٣.

(٢٥) المصدر نفسه.

-
- (٢٦) نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس (مصدر فارسي): ٥٩١.
- (٢٧) المصدر نفسه.
- (٢٨) المصدر السابق: ٥٩٣.
- (٢٩) المصدر نفسه.
- (٣٠) انظر: إخوان الصفاء وخلان الوفاء، الرسائل، قسم الرياضيات ١: ٢٢٥، الدار الإسلامية، بيروت، ١٤١٢هـ، (نقلًا عن: هادي ربيعي، بازسازی دیدگاه ابن سینا در مورد فلسفه هنر (مصدر فارسي): ١٣٤).
- (٣١) نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس: ٥٩١.
- (٣٢) انظر: شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق: ٢١٢، المطبوع ضمن سلسلة مؤلفات شيخ الإشراق، تحقيق: هنري كوربان، انتشارات أنجمن حكمت وفلسفه، ط٦، ١٣٥٥هـ.ش.
- (٣٢) نصير الدين الطوسي، أساس الاقتباس: ٥٨٨.
- (٣٤) انظر: محyi الدين ابن عربي، الفتوحات المكية ٢: ٤٢.
- (٣٥) انظر: حسين نصر، مجلة هنر الفصلية، العدد ٥٧.
- (٣٦) انظر: المصدر السابق: ١٢.
- (٣٧) انظر: المصدر السابق: ١٣.
- (٣٨) صدر المتألهين الشيرازي، أسرار الآيات: ١٠٩، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ٢٠٠٧م.
- (٣٩) إفلاطون، الأعمال الكاملة، الجمهورية، الكتاب العاشر.

وقفةٌ على مقترن «فلسفة الفقه»

السيد محسن الموسوي الجرجاني^(*)

ترجمة: حسن علي مطر العاشمي

مقدمة —

تقوم بعض المراكز البحثية المحترمة والموقرة . والتي هي من وجهة نظرنا نادرة أو فدّة في عصرنا . في كلّ عددٍ من أعدادها بطرح أسئلةٍ في موضوع محدّد ، ثم ترسل تلك الأسئلة إلى عدد من العلماء والمفكّرين ، لتقوم بعد ذلك بنشر إجاباتهم على صفحاتها ، مع مقالات أخرى في ذات الموضوع تقريباً.

لا يخفى ما لهذه الطريقة من النفع والفائدة ، يبّدأ أنتا مع ذلك نرى بعض المجيبين عنها لا يراعون قاعدة «الجواب على قدر السؤال»؛ لأنهم يجيبون عن جزء من السؤال ، ويتركون الجزء الآخر مهملاً . وأحياناً بدلاً من الجواب عن السؤال يسلّكون أوديةً أخرى لا علاقة لها بالسؤال من قريب أو بعيد! والأنكى من ذلك أن الكثير منهم يلجأون في مختلف الموارد ، ومن دون مناسبة ، إلى استخدام المصطلحات الأجنبية أو الألفاظ الوحشية والغريبة ، الأمر الذي يزيد الموضوع تعقيداً . وللإنصاف فإن هذا الأسلوب لا يبدو من العدل في شيء؛ إذ إننا كثيراً ما نوجه اللوم والعتاب لعلمائنا المتقدمين ، ونتعجب أحياناً من أسلوبهم العلمي ، متسائلين: لماذا يصيّبون المسائل العلمية التي لا يمكن فهمها بسهولة في قالب الجمل والعبارات المغلقة والمعقدة؟! ألا يرد هذا الإشكال بعينه على أولئك الذين يجعلون كلّ همّهم في تزويق كلماتهم بالمصطلحات الغربية وغير المألوفة؟ يبدو أنتا إذا كنا نكتب من أجل إرشاد وهداية الآخرين

(*) باحث وأستاذ البحث الخارج (الدراسات العليا) في الحوزة العلمية في مدينة قم.

وإيضاح الحقيقة يجب علينا تغيير أساليبنا، وأن يكون كلّ همّنا وسعينا إلى بيان مرادنا بشكل ميسّر وبسيط، وأن يكون كلامنا مفهوماً من قبل الجميع. وعلى أيّ حال فقد تم طرح عشرة أسئلة بشأن «فلسفة الفقه»، نرى من اللازم بيان بعضها هنا. وبعد الإجابة عنها نشير باختصار إلى بعض ما أسلفناه في الأسطر المتقدمة.

مما جاء في السؤال الأول: «هل هناك علمٌ اسمه (فلسفة الفقه)، أو يمكن أن يكون له وجود؟ إذا كان الجواب: نعم، فما هو تعريف هذا العلم؟».

يبدو أن مراد السائل من هذا السؤال هو الجزء الأخير منه، دون الجزءين الأول والثاني؛ إذ لا شك في عدم وجود مثل هذا العلم حتى الآن؛ إذ قلما يكون هناك من لا يعلم أن المراد من العلم في هذا السؤال هو مجموعة من القضايا المنسجمة والمتاغمة، والتي تنظر بأجمعها إلى موضوع واحد تقريباً، وإنها تهدف إلى بيان غرض وهدف واحد. وعليه كيف يتصور أو يغلب الوهم على أن السؤال يقصد فهم الوجود والعدم الفعلي لفلسفة الفقه، والحال أن السائل يعلم قطعاً بأن لا وجود لهذا العلم بالصفات المذكورة في العالم الخارجي. إذن فالمراد هو الجزء الثاني من السؤال، الذي تم عطه على السؤال الأول بحرف العطف «أو»، ومفاده: هل يمكن أن يكون لدينا علم باسم فلسفة الفقه؟ أي: هل يمكن أن يكون لهذا العلم من وجود أم لا؟ بل يمكن حتى القول بضرسٍ قاطع: إن السائل يعلم جواب هذا السؤال سلفاً، وإن مراده من طرح هذا السؤال هو الوصول إلى جزئه الأخير، الذي هو (تعريف فلسفة الفقه).

ويمكن لجواب هذا السؤال أن يكون متتوعاً ومختلفاً، وأن يكون لكل شخص رؤيةٌ خاصةٌ بشأن هذا السؤال، أو يمكن توظيف الإجابة عنه في المراحل التالية: إذ لو كان المراد من «فلسفة الفقه» - كسائر الفلسفات المضافة - علماً ناظراً إلى المضاف إليه، أو أن يُخضع - مثلاً - علماً خاصاً للبحث والتدقيق، وأن يبحث - بحسب المصطلح - عن عوارضه المنشودة، من البديهي حينها أن يكون للفقه - بوصفه علماً ثابتاً، ومعترفاً به - فلسفته، بمعنى أنه من الواضح جداً أن يكون للفقه علم مدون يبحث بشأن الفقه، وأن يكون موضوعه هو علم الفقه. كما تم تدوين مثل هذه

الفلسفة للكثير من العلوم.

إذن يبدو أن لا مجال لهذا السؤال القائل: هل يمكن أن يكون لدينا علم باسم فلسفة الفقه أم لا؟ إذ إن الجواب عنه واضح جداً، وهو إمكان وجود مثل هذه الفلسفة، كما تحقق ذلك بالنسبة إلى الكثير من العلوم الأخرى. وفي الحد الأدنى يبدو من البديهي - بالنظر إلى ما يتمتع به السائل من العلم والفضل - أن مراده الرئيس هو الجزء الأخير من سؤاله، وأنه لم يذكر الشطر الأول من سؤاله إلا تمهيداً ومقدمة للوصول إلى الشطر الأخير.

وعلى أي حال فإن الإجابة عن هذا الشطر الثاني من السؤال - كما أسلفنا - واضحة، ولا داعي إلى تطويل الكلام فيها؛ إذ عندما يمكن أن يكون لدينا علم باسم «فلسفة التاريخ»، و«فلسفة الأخلاق»، ولا سيما «فلسفة العلم»، يمكن أن يكون لدينا علم باسم «فلسفة الفقه» بداهة؛ لأن الفقه بدوره واحد من العلوم، وله موضوع ومحمول، ومبادئ تصديقية وخصائص يمكن بحثها في علم آخر يُصلح عليه «فلسفة الفقه»، وبذلك يتم التأسيس لعلم تحت عنوان «فلسفة الفقه».

وعلى هذا الأساس يُحتمل قوياً أن لا يمثل الجواب عن هذا السؤال المطلب المهم للسائل، رغم إمكان التشكيك . طبقاً للحسابات الدقيقة . في صحة تدوين بعض العلوم الظاهرة حديثاً في الساحة، والمناقشة في الوجود المستقل لها، ومنها: فلسفة الفقه، وذلك بالقول: إذا كان تدوين العلوم . ولا سيما العلوم غير العقلية . تابعاً لاعتبار واستحسان العقلاة . كما هو الحق . أمكن القول: في كل علم يتم البحث في تعريفه وتعريف موضوعه ومحمولاته وتقسيم مسائله ومبادئه التصديقية . مضافاً إلى عوارض موضوعه . أيضاً؛ إذ طبقاً لذلك الحساب لا يوجد أي إلزام بأن يكون هناك بحث في عوارض موضوع كل علم، أو عن خصوص العوارض الذاتية لموضوع ذلك العلم؛ لأن المالك في تدوين العلوم يمكن في ارتباط مسائل كل علم ببعضها، وتحسين واعتبار العقلاة . ولذلك لو أن العقلاة لم يعتبروا المسائل المرتبطة بمبادئ التصورية والتصديقية لعلم شيئاً، أو لم يجدوها جديرة بالأهمية، لا يبعد أنهم سيكتفون بطرحها في ذلك العلم، ولا سيما إذا قلنا بأن علماء كل علم يحتاجون إلى معرفة مسائل فلسفة علمهم

أيضاً.

وعلى هذا الأساس لا مكان للتشكيك في أنه لا يوجد هناك مبرر لتدوين علم مستقل ومنفصل، بل يمكن دراسة المسائل المتعلقة بالمبادئ التصورية والتصديقية لعلم ضمن فصل من ذلك العلم، أو التعرض لها ضمن مناسبة بعينها، إلا إذا كانت أهميتها الكمية والكيفية بحيث تقتضي تدوينها ضمن علم مستقل، وعندما لا شك في وجوب تدوين ذلك العلم، ولا مانع من تسميته فلسفه لذلك العلم.

ولكن يبدو أنه لا توجد حاجة إلى تدوين فلسفه الفقه، كما أنه لم يتم حتى الآن تدوين مثل هذا العلم. وإن الفقه قد واصل تكامله على مدى السنوات المتمادية على خير وجه دون أن تكون هناك فلسفه له. وإن هذا الاستمرار المحسوس، بالالتفات إلى نخب الفقه والتلقف، وعدم اهتمامهم بمثل هذا العلم، خير دليل على عدم الشعور بالحاجة إلى فلسفه الفقه. ولو توقف علم الفقه على مثل هذه الفلسفه لكان هؤلاء - الذين هم بحار الفقه الراخمة بحق، والمفعمون بأفكار الفقه والأصول - أول من يلتفت إلى هذه المسألة.

أجل، كما تقدم أن أشرنا يمكن طرح المسائل - التي لا تعد من علم الفقه، ومع ذلك تتعلق به - بشكل مستقل، والعمل على شرحها وبسطها، وتسمية هذه المسائل بـ «فلسفه الفقه».

ويبدو أن عدد هذه المسائل بالمقدار الذي يُشكّل علمًا صغيراً. ويقع تدوين مثل هذا العلم مورداً لقبول العقلاء. وربما على أساس من هذا التصور عمد منْ صاغ هذا التساؤل إلى القول: هل هناك علم باسم «فلسفه الفقه» أم لا؟

وخلاصة الجواب: إنه لا وجود لمثل هذا العلم في الوقت الراهن، وإن كانت هناك مسائل يمكن إدراجها ضمنه إن وجد.

إذن يمكن لمثل هذا العلم أن يوجد، بمعنى أنه بالإمكان جمع المسائل والقضايا التي تحوم حول الفقه، إلا أنها مع ذلك ليست من مسائل الفقه، ويمكن تسمية هذه المجموعة باسم «فلسفه الفقه». كما لا مانع من بحثها ضمن مسائل علم الفقه، أو في بداية ذلك العلم، والاستفادة من فوائدها وآثارها؛ إذ لا ضرورة إلى

طرحها على شكل علمٍ مستقلٍ ومنفصل.

وأما في تعريف فلسفة الفقه فيمكن القول: «إن فلسفة الفقه عبارة عن مجموعة من القضايا الدائرة حول المبادئ التصورية والتصديقية، وغاية وتقسيمات وتفرعات الفقه، ومسائل من هذا القبيل، مما لا يكون جزءاً من المسائل الفقهية والأصولية والكلامية والحديثية والأخلاقية». ويبدو أن هذا التعريف لا يشمل أي واحدة من مسائل العلوم الأخرى، كما أنه يشمل جميع المسائل الداخلة في فلسفة الفقه [بمعنى أنه تفسير جامع ومانع].

وفي ما يلي نلقي نظرة على ما قاله المجيبون عن هذا الاقتراح: ليست غايتنا الإشكال على كلّ شاردة وواردة كتبوها، وإنما القائمة ستطول، إنما نرمي إلى بيان بعض الملاحظات؛ أملاً في مراعاتها من قبل المقترحين في كلماتهم اللاحقة، والتخلّي عن أساليبهم السابقة.

عمد أحد المجيبين إلى الإجابة عن هذا السؤال بما يتجاوز ١٠ صفحات. وقال في معرض الإجابة عن الجزء الأول من السؤال المذكور: «في ما يتعلق بالمرحلة الأولى التي تأسّل عن وجود فلسفة الفقه يجب القول: يوجد علم يتمتّع بالخصائص العامة والإشراف التفسيري الذي يمكن وسمه بـ(فلسفة الفقه والمعرفة الفقهية)»^(١).

لا شكّ في كون هذا الكلام جزاً؛ إذ لو كان معنى العلم بالنسبة لنا واضحاً فيمكن لنا الإقرار. وكأننا ثقةً . بعدم تدوين مثل هذا العلم حتى هذه اللحظة. وإن إطلاق العلم على القضايا المترفرفة، والتي من شأنها أن تكون جزءاً من مسائل ذلك العلم لو تم تدوينه، إنما هو إطلاقٌ غريب، لا يصح إلا على نحو المجاز.

فإنْ قلتَ: يجوز استعمال الإطلاقات المجازية. وعليه يجوز هذا الإطلاق.

قلتُ: إن هذا الإطلاق إنما جاء في معرض الجواب عن سؤال لا شكّ في عدم بحثه عن الوجود المجازي لفلسفة الفقه. من هنا لن يكون الجواب متناسباً مع السؤال؛ إذ يكون السؤال عن معنى حقيقي، والجواب عن معنىًّا مجازيًّا!

ونفس هذا المجيب يتصدى بعد ذلك إلى الاستدلال على إمكان وجود فلسفة

الفقه!

مع أنه بالالتفات إلى الجواب الذي أوردناه يتضح أنه بالإمكان الترديد والتشكيك في تدوين فلسفة الفقه، وأن المراد من التشكيك وعدم الإمكان - بطبيعة الحال - هو عدم الإمكان العقلائي دون العقلي. هذا أولاً.

وثانياً: لو غضبنا الطرف عن شبهاً لن يكون هناك أي مجال للتشكيك في إمكان وجود مثل هذا العلم، كما لا يمكن التشكيك - على افتراضٍ - في أن الفقه، مثل بعض العلوم الأخرى، يمكنه أن يكون موضوعاً لعلم آخر.

وثالثاً: لو أن شخصاً أيقن بوجود شيء، واعتبره أمراً مسلماً، هل يكون بحاجة إلى بيان المقدمات للاستدلال على إمكان ما أيقن بوجوده؟ فهل من المنطقي أن تكون موقناً بوجود الإنسان وفي الوقت نفسه أستدل على إمكان وجوده، وأضع المقدمات والأدلة لإثبات إمكان أن يكون للإنسان وجود خارجي؟

ثم انتقل هذا المجيب المحترم إلى الإجابة عن الجزء الثالث من السؤال، قائلاً: « هنا نعمد أولاً إلى تعريف الفقه، ثم نصير إلى تعريف فلسفة الفقه. أما بالنسبة إلى الفقه فهناك عدد من التعريفات التي تقدم بها المحققون في الفقه والأصول؛ تجد بعضها في الكتب الفقهية؛ وبعضها الآخر في كتب أصول الفقه.

ومن خلال الاستعارة بالتعريف التي تم تحقيقها، ولا سيما الطريق الثاني والثالث للتعريف، نصل إلى تعريف آخر للفقه... إن الفقه عبارة عن: العلم الشرعي بالأحكام والوظائف والمواضيع والمحمولات والآثار الشرعية التأسيسية أو الإمضائية، من طريق العناصر الآلية الأصولية المشتركة من الأدلة الأربع: الكتاب؛ والسنة؛ والعلم؛ والإجماع، بواسطة الأدلة التفصيلية الشرعية العامة والخاصة للأحاد العناوين المحددة في متعلق العلم الشرعي الواقع في مستهل التعريف»^(٢).

وبعد أن ذكر هذا التعريف ينتقل إلى ذكر تعريف فلسفة الفقه. يبدأ أن تعريف فلسفة الفقه لا يحتاج إلى كل هذه المقدمات مع ذكر تعريف الفقه. هذا أولاً.

وثانياً: إذا كان البناء على تعريف الفقه فالذي يجب تعريفه هو الفقه الذي أوجده الفقهاء، وبذلوا من أجله الغالي والنفيس. وبالتالي يجب كمقدمة لتعريف فلسفة الفقه أن يذكر التعريف الذي أبداه الفقهاء لفهمهم، وليس الفقه الموهوم الذي

يتم تعریفه من الخارج.

وثالثاً: إن هذا التعريف المذكور تعريفٌ خاطئ، ويحتوي على الكثير من الإشكالات، نشير في ما يلي إلى بعضها:

فعلى سبيل المثال: لقد عدَ العلم بالموضوعات والمحمولات جزءاً من علم الفقه، في حين أنه لا إشكال في أن العلم بالموضوعات لا شأن له بعلم الفقه؛ فالفقه إنما يبحث في حدود الأحكام فقط. نعم، إذا كان المراد مجرد الموضوعات المستبطة التي تقع في دائرة المسائل الفقهية وجب حينها تقييد إطلاق اللفظ.

وأما المحمولات فإنْ كان المراد منها هي الأحكام والوظائف فإنَّ ذكر الأحكام والوظائف يكفي لإفاده المطلب وزيادة؛ وإنْ كان المراد أشياء أخرى فيجب بحثها خارج المسائل الفقهية.

والمثال الآخر الذي جاء في التعريف: «...من طريق العناصر الآلية الأصولية المشتركة من الأدلة الأربع: الكتاب؛ والستة؛ والعقل؛ والإجماع، بواسطة الأدلة التفصيلية الشرعية العامة والخاصة...».

ومن الواضح أن الذي عرَّف علم أصول الفقه بأنه «العلم بالعناصر المشتركة في الاستدلال الفقهي» لم يُرد غير ذلك، وأن الأدلة الأربع وما يرتبط بها عناصر مشتركة يستفيد منها الفقيه في جميع أبواب الفقه. من هنا يكون علم الفقه هو العلم الذي نحصل عليه من طريق العناصر المشتركة. وعليه لا معنى للقول: «من طريق العناصر الآلية الأصولية المشتركة من الأدلة الأربع». والأسوأ من ذلك ما ذكره بعد هذه الكلمات المشوّشة، وهو قوله: «بواسطة الأدلة التفصيلية الشرعية العامة والخاصة...»، فهو يمثل حقاً معجزة المعاجز التي أوصلتنا إلى مثل هذه الاكتشافات الحديثة!

وهنا نتجاوز هذه المقوله التي تستدعي الكثير من موارد الإشكال والنقاش، وننتقل إلى دراسة جواب آخر.

إن المجيب الثالث، بعد أن يسرد عدداً من المفردات الأجنبية، حيث يقحم ما يقرب من عشرة مصطلحات أجنبية في تضاعيف كلامه، قال: «إن أحسن وأصح تعبير

في تعريف الفلسفة المضافة هو القول: إن فلسفة الفقه مجموعة من الأفكار النظرية والتحليلية حول ظاهرة ما. وبهذا التعريف لا يمكن أن نحصل على «فلسفة الماء» (أو في الحد الأدنى لا يوجد لدينا مثل هذا الشيء حتى هذه اللحظة); لأن المسائل المرتبطة بالماء ليست تحليلية أو نظرية، بل هي تجريبية^(٣).

أولاً: من الواضح أن «مجموعة من الأفكار النظرية والتحليلية حول ظاهرة ما» إنما تمثل النشاط النفسي المرتبط بما يقوم به المفكرون. وهذا غير العلم؛ لأن العلم إما هو مجموعة من القواعد والأصول الخاصة؛ أو ملحة وقوّة خاصة يمكن لنا من خلالها حلّ الكثير من المسائل ورثتها.

وثانياً: إذا كانت مجموعة الأفكار النظرية والتحليلية حول ظاهرة ما تشكل فلسفة تلك الظاهرة فلماذا لا يمكن أن نحصل على «فلسفة الماء»؟ فعلى الرغم من وجود الأبحاث التجريبية بشأن الماء، إلا أن الأبحاث المتعلقة بالماء لا تحصر بالأبحاث التجريبية فقط، بل توجد الأبحاث التحليلية والنظرية في الماء ونظائره أيضاً. عليه طبقاً لهذا التعريف يمكن تدوين أبحاث نظرية وتحليلية لظاهرة مثل: الماء، مهما كان حجمها صغيراً، ولا ينطوي بحثها على فائدة، وتسمية هذه الأبحاث «فلسفة الماء».

وثالثاً: إذا لم نستطع الحصول على «فلسفة الماء»؛ لأن الأبحاث المرتبطة بالماء إنما هي أبحاث تجريبية، وليس نظرية أو تحليلية، لا يبقى هناك معنى للعبارة القائلة: (أو في الحد الأدنى لا يوجد لدينا مثل هذا الشيء حتى هذه اللحظة): إذ لو كان الأمر كذلك فلماذا لا يمكن أن يكون لدينا فلسفة باسم «فلسفة الماء»؟!

ورابعاً: بالالتفات إلى هذا التعريف المذكور، لو كانت فلسفة الفقه مصطلحاً معقولاً تماماً، كما جاء في نهاية ذلك التعريف، وإذا كان الجواب عن السؤال بشأن ما إذا أمكن الحصول على فلسفة الفقه، وما هو تعريفه عند الإثبات، بحاجة إلى كلّ هذه المقدمات والأدلة لإثباته، فما هو الداعي إلى العبارة القائلة: «إإنْ كان اعتبار فلسفة الفقه مغايراً لعلم الأصول موضع تشكيك»؟!

إذا كان تميز العلوم بالموضوعات، أو بالأغراض، أو باعتبارات المعتبرين، فلماذا يبقى هناك مجال للتردد والشكك في تدوين علمين، مع وجود موضوعين

وغربيين؟!

وأما التناقض الواضح الآخر فهو الذي نراه في «تخيص المطلب» من قبل هذا المجيب، حيث يقول: «يمكن القول على نحو الإجمال: إن الفلسفة المضافة تعني المباني والقواعد. كما يستعمل مصلح «foundation» في العالم الغربي للتعبير عن قواعد الرياضيات. فعلى سبيل المثال: إن عنوان كتاب الأخلاق الذي ألفه الأستاذ (مور) هو «Principia ethica»، بمعنى قواعد الأخلاق، ومراده بذلك فلسفة الأخلاق. فالمراد هو القواعد والمباني بمعناها الواسع، بحيث يمكن حتى لقواعد اللغة أن تكون متصورة بمعنى من المعاني، كما يمكن تصور قواعد الفن. أرى أن أفضل تعبير هو هذا الذي ذكرته، أي سلسلة الأفكار النظرية والتحليلية. ويمكن للفقه - بطبيعة الحال - أن يكون له مثل هذه الفلسفة»^(٤).

لا يخفى أنه إذا كانت الفلسفة المضافة، مثل: فلسفة الفقه، بمعنى القواعد والمباني فإن معنى فلسفة الفقه سيكون هو قواعد الفقه - وربما هذه المسألة هي التي أدّت بالكاتب المذكور إلى التردد في كون فلسفة الفقه غير أصول الفقه .. وفي هذه الحالة لا يبقى هناك موضع للقول: إن أفضل تعبير لفلسفة الفقه هو أنه سلسلة من الأفكار النظرية والتحليلية حول الفقه؛ لأن هذا التعبير، حتى إذا تخلص من الإشكالات السابقة، لن يكون قابلاً للجمع مع القول بأن فلسفة الفقه تعني قواعد الفقه، إلا إذا عمدنا بشكلٍ اعتباطي إلى تعميم كلمة القواعد من هذه الناحية - كما عمناها من جهة أخرى - لتشمل جميع مسائل فلسفة الفقه، وهو أمرٌ سيكون في غاية الإعجاز.

ثم انتقل هذا المجيب، بعد هذا الكلام، إلى الإجابة عن السؤال عن فلسفة الفقه؟ فخاض في كلامٍ طويل، ضاع فيه الجواب في تضاعيف ركام الكلمات المشتّتة بالكامل.

وخلاصة ذلك الكلام: لا بدّ لمعرفة فلسفة الفقه من أن ندرك ما هو المراد من الفقه؟ هل المراد من علم الفقه مجموعة من القضايا التي يكون موضوعها فعل المكلف، أم المراد منها نشاط العلماء من التحاور بشأن المسائل والمناقشة في ردّها

وإثباتها، والجلسات التي يعقدونها لهذه الغاية، أم المراد منها الوجود الساري عبر الزمن، أم الوجود الخاص بمقطع زمني محدود؛ إذ يمكن لعلم الفقه أن يُطلق على كلّ هذه المعاني، وبالتالي يمكن تدوين فلسفة خاصة لكلّ واحد من هذه الأمور؟

إلا أن المهم هو أن نعلم ما هي الفلسفة الفقهية الهامة بالنسبة لنا؛ لكي نعمل على تدوينها والاستفادة منها. ويبدو أنه يجب علينا تدوين فلسفة فقه هذا المقطع الزمني الذي نعيش فيه؛ إذ ليس هناك أيّ فائدة ترجى من الرؤية التاريخية، وليس للفقه أيّ حاجة للرجوع إلى تاريخ الفقه ومصادره، وإنما هو تابع للحجية، وإلى مصادر الفقه والاجتهاد. وهذا لا يختص بالفقه؛ إذ إن فلسفات العلم في الغرب لا علاقة لها في الغالب بتاريخ العلم. وعليه فإن المفيد والنافع هو فلسفة الفقه في مقطع زمني خاص، وهو هذا المقطع الزمني الراهن.

هذه هي خلاصة المطالب التي استهلّكت ما يزيد على ١٥ صفحة من المجلة. فهل كانت الإجابة عن القسم الأخير من ذلك السؤال الذي ذكرناه في مستهل المقالة يحتاج إلى كلّ هذا الكلام الطويل؟

وعلى أيّ حالٍ نطوي هذه المسألة، ونتنقل إلى ذكر موارد أخرى، فربما حصلنا على فائدة.

ومن تلك الموارد: ما هو المراد من هذه العبارة الواردة في تعريف الفقه، والتي تقول: «نشاط العلماء من التحاور بشأن المسائل والمناقشة في ردّها وإثباتها، والجلسات التي يعقدونها لهذه الغاية»؟! فهل هذه الأمور هي التي تشكّل علم الفقه؟! وهل الفقه عبارة عن الجلسات التي يعقدها الفقهاء، وردودهم، وإثباتاتهم، وما إلى ذلك؟!

إذا كان البناء على تعريف الفقه على هذا النحو إذن يمكن تعريف الفقه أيضًا بأنه عبارةً عما يرتدية الفقهاء من الثياب، أو القول بأن الفقه عبارةً عن الأقلام والقراطيس والمداد وما إلى ذلك. إذن لا يمكن لهذا المعنى أن يكون هو المنشود، ولا سيّما أن الفقه ليس له سوى ماهيّة واحدة، وهي أنه سُنّ من العلوم، وليس الردود والإثباتات والجلسات، التي ليست لها أيّ مسانحة مع العلوم.

وربما كان مراد المجيب من القول بأن الفقه عبارة عن نشاط العلماء هو مجرد

الاصطلاح، وفي هذه الحالة يجب القول: ليس البحث في الاصطلاح، ولا يمكن تدوين فلسفة لمصطلح أبداً. وعلى هذا الأساس فإن هذا الكلام المذكور مهما كان رائجاً في الأسواق الغربية، إلا أنه ليس من نوع البضاعة التي تستهوي أحداً من العقلاة عندنا. ومن الخير أن لا نعمل على استيراد أيّ بضاعة رأيناها في تلك الأسواق؛ بغية تسوييقها في الداخل؛ إذ لن يكون مصير التجارة غير المدروسة سوى كساد البضاعة، وخسارة الصفقة والتجارة.

إذن لا بدّ لفهم ماهية الفقه من الرجوع إلى الفقه المدون، والحصول على حدوده وثغوره من هناك.

كما يجب للوصول إلى حقيقة كلّ شيء من العمل على تجزئته وتحليله، أو الرجوع في الحدّ الأدنى إلى أقوال مَنْ قام بتجزئته وتحليله.

ولا يخفى أنه لا مقتضى تجزئة وتحليل الفقه . الذي هو حقيقة ذاتية، وليس أمراً نسبياً ، ولا عدد من الحقائق الخارجية أو الانتزاعية، هو الذي يوصلنا إلى نتيجة مفادها أن الفقه متعدد . وإن كلام الذين أنفقوا جميع عمرهم في هذا المجال لا يحكي عن أن علم الفقه عبارة عن أربعة علوم، أو أربع حقائق، وأنها بحيث يمكن أن نكتب لكل واحدٍ منها فلسفته الخاصة، كما نلاحظ في هذا الاكتشاف الجديد؛ إذ لو لم يكن المراد هذا النوع من التعدد والاختلاف، وكان للفقه ماهية واحدة، ووجود واحد، كيف يمكن أن نكتب له أربع فلسفات فقهية؟!

وإذا كان المراد هو الوجوه المتتوّعة لحقيقة واحدة فيجب القول: الإنصاف هو أن جميع تلك الوجوه ليست وجوهاً لعلم الفقه. وعلى فرض أن تكون جميع تلك الوجوه وجوهاً لحقيقة واحدة فيجب أن نكتب لتلك الحقيقة الواحدة فلسفةً تراعي تلك الوجوه المتتوّعة؛ إذ في تدوين فلسفة شيء لا بدّ من لاحظ مختصاته وعوارضه.

والسؤال المطروح هنا: هل هناك لكلّ واحدٍ من هذه المراتب العديدة - التي اعتبرتموها للفقه . عددٌ من القضايا التي تستوجب وجود علمٍ من وجهة نظر العقلاة؟ إذا كنتم تصرّون على صحة وجهة نظركم فعليكم إثباتها. والحال أن هذا الأمر ليس بمقدور أحدٍ؛ إذ لا وجود لهذا النصاب حتى بالوجود الاعتباري، ناهيك عن

وجوده الحقيقي. وإنّ فهذه هي الساحة وهذا هو الميدان، فليدخلوه ويثبتوا أن لجميع هذه المراحل مسائل معتدّ بها، وأن يطرحوا مسائل كلّ واحدةٍ من المراحل ضمن قوائم على شكل فهرست في الحدّ الأدنى.

إن من الأمور الأخرى التي تستحقّ الذكر هي أن هذا المجيب المحترم، بعد بيانه أن الفقه يمكن أن يكون عبارةً عن نشاط العلماء، أو الأصول والقواعد الخاصة، أو الوجود السياقي في التاريخ، أو الوجود المرحلي، قال: إن الذي يهم في البين هو أن نعرف فلسفة أي فقه هي التي تتفعنا؛ لكي نعمل على تدوينها، ونستفيد منها؟ والحقّ هو أن فلسفة الفقه المرحلي هي التي تكون نافعةً ومجدية، وهذه الفلسفة هي فلسفة فقه المرحلة الراهنة، دون غيرها. وهناك الكثير مما يمكن قوله في هذا الشأن. ثمّ أضاف قائلاً: إن المجتهد . من وجهة نظرٍ . لا يحتاج إلى تاريخ الاجتهاد، ولا إلى تاريخ الأصول، وتاريخ الفقه. كما أن الرؤية التاريخية لا تتطوي على فائدة. لنفترض أننا بحثنا في المسار التاريخي فوجدنا جميع الفقهاء . مثلاً . قد اعتمدوا في استبطاطهم على علم الرياضيات فلن يُشكّل هذا دليلاً بالنسبة لنا؛ إذ من المحتمل أن يكونوا بأجمعهم على خطأ في ذلك. وفي حدود علمي إن فلسفة العلم المطروحة في الغرب لا شأن لها بتاريخ العلم. إن الذي يكتب فلسفة الأخلاق لا شأن له بالتاريخ . والذي يجدر التذكير به في ما يتعلّق بهذا الكلام هو أنه لا معنى لتدوين فلسفة فقه المرحلة الراهنة، بمعنى فلسفة فقه هذا المقطع الزمني؛ إذ إن علم الفقه . كما أشرنا سابقاً . حقيقةٌ واحدة لم تتغيّر ماهيتها طوال تاريخ تحقّقها، ولم تتغيّر بحيث يكون فقه عصر الشيخ الطوسي من نوع آخر مغاير لفقه عصرنا، حتّى نبحث في ضرورة فلسفة فقه نافع وناجع، وأن هذه الفلسفة تكمن في هذا الفقه دون ذلك الفقه.

والشاهد الآخر على صحة هذا الكلام هو ما قاله هذا المجيب نفسه في معرض جوابه عن السؤال السابع لمجلة (نقد ونظر)؛ إذ قال في الجواب عن السؤال القائل: «ما هي أهمّ مسائل فلسفة الفقه في رأيكم؟»: هناك من وجهة نظرٍ ثلاثة مجموعات من المسائل الهامة في هذا الشأن، وهي: المجموعة الأولى: تعود إلى موضوعات الأحكام

الفقهية؛ والمجموعة الثانية: تعود إلى محمولات الأحكام الفقهية؛ والمجموعة الثالثة والأخيرة (وهي الأهم): تعود إلى تصديقات القضايا الفقهية، حيث يشمل هذا البحث طيفاً واسعاً من الأبحاث الفلسفية والكلامية والأصولية وغيرها. وقد رأى تحت عنوان محمولات القضايا الفقهية ضرورة بحث أمور لا ربط لها بمرحلة خاصة من مراحل الفقه، من قبيل: البحث عن ماهية الحكم الفقهي، ومن أيّ مقوله هي؟ والبحث في ما هي الأحكام الفقهية المختلفة؟ وما هي - مثلاً - حقيقة الوجوب والاستحباب والكرابة؟ وما هو الفرق بين هذه الأمور؟ والبحث عن ماهية الإنشاء والإخبار، وما هو الفرق بينهما؟ والبحث عن الفرق بين الأحكام الوضعية والأحكام التكليفية، وهل الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد أم لا؟ وما هي علاقة الأحكام بالغايات؟ وهل للأحكام غايات أم لا؟ كما بحث تحت عنوان موضوعات القضايا الفقهية مسائل من قبيل: هل موضوع الأحكام الفقهية يتعلق بأفعال المكلفين أم لا؟ وهل هناك فعل إنتاجي أم لا؟ ورأى ضرورة بحث بعض الأمور تحت عنوان تصديقات القضايا الفقهية، من قبيل: ما هي الدعامة التي يقوم عليها تصديق حكم فقيهي من قبل الفقيه؟ أو البحث بشأن الحجج الفقهية والمسائل المتعلقة بدلالات الألفاظ، وما إلى ذلك.

لا يخفى أن جميع هذه المسائل ترتبط بالفقه بما هو فقه، الشامل لجميع مراحله وأطواره، وليس منها ما يختص بزمان دون زمان؛ كي يتم طرحها بوصفها مسائل لفلسفة فقه هذا العصر بالذات. فما هذا التناقض العجيب الذي نشاهد في في كلمات هذا المجيب؟!

ويبدو أن منشأ هذا النوع من الكلام، الذي نشاهد منه بكثرة، يعود إلى الخلط الكبير العارض عليه؛ حيث لا يميز بين تاريخ العلم والعلم في التاريخ. فهو يتصور أن تاريخ العلم الذي تتنتفي الحاجة إليه في فلسفة العلم - وتمس الحاجة إليه في فلسفة الفقه قطعاً - هو ذاته العلم في التاريخ، الذي تتنتفي الحاجة إليه في فلسفة الفقه. في حين أن الفرق بينهما من التّرى إلى التّرى، وكأنّ هذا الأمر هو الذي أدى به إلى القول بما لا يُقال، وإلاّ كيف يمكن القول: في ما يتعلق بفلسفة الفقه يقتصر نظرنا على الفقه الراهن والمعاصر، وليس لنا أيّ شأن في ما جرى على هذا الفقه عبر الزمن،

وأن يقتصر اهتمامنا على أن هذا الخبر هل هو حجّة في هذا العصر أم لا؟ وهل يحمل دلالةً لهذا الفقيه أم لا؟ في حين أننا لو علمنا ما إذا كان يتم العمل بخبر الواحد في العصر المقدم - أي في عصر النبي والائمة عليهم السلام - أم لا، وأن سيرة العلماء إلى عصر الأئمة كانت قائمة على العمل بهذه المسألة، وكيف كانت دلالات الأفاظ في ذلك العصر، فإن وضع الحجّية عندنا سوف ينقلب رأساً على عقب. وهكذا الأمر بالنسبة إلى عشرات المفاهيم من هذا القبيل، في ما يتعلق بهذه المسائل الثلاث التي سيكتتفها الإبهام إذا لم نتحقق في خلفيتها التاريخية. عليه يمكن القول بوضوح: لا حقيقة للفقه المرحلي، ولا الفقهاء وفلسفته الفقه في غنى عن القواعد والأسس الفقهية القديمة.

أما الشخص الآخر الذي أجاب عن ذلك السؤال، بعد أن قال ما حاصله: نعم، يمكن أن يكون هناك علم باسم فلسفة الفقه، فقد عمد إلى بيان المسألة بشكلٍ تفصيلي، حيث قام بتقسيم مسائل فلسفة الفقه إلى أربعة فصول.

وفي الفصل الأول جعل الأمور التي تؤدي إلى القطع أو الظن القوي - لدى الفقيه - بوثيقة النصوص الدينية المقدّسة على رأس مسائل فلسفة الفقه. ثم صار إلى ذكر سلسلةٍ من الأسئلة التي يمكن اعتبارها نوعاً من مسائل الفقهاء ومحاكمتهم، ثم قال في الختام: هذه هي المسائل التي يجب بحثها في فلسفة الفقه.

وكما قيل: إنّ ما يقبله هؤلاء [الفقهاء] في باب الخبر المتواتر، والخبر المحفوف بالقرائن، والإجماع الكاشف، وبناء العقلاء أو سيرة المتشرّعة الكاشفة عن رأي المعصوم، وارتكاز المتشرّعة، وما إلى ذلك، يرتبط في الحقيقة بأجمعه بمنهج العلوم التاريخية، وعليه لا يمكنها أن تلزم الحياد بالنسبة إلى مسائل وفرضيات العلوم الجديدة في مناهج العلوم التاريخية.

ثم قال: هناك في ما يتعلق بفرضيات الفقهاء الكثير من الأسئلة والإشكالات التي لا ينبغي الجهل بها، أو تجاهلها، من قبيل: أن البعض يتشدد كثيراً في وثاقة الروايات وصحّتها، والبعض الآخر بعكسه، حيث نجده كثير التساهل في هذا الشأن. وهذا يثبت أن منهجهم التحقيقي في التعاطي مع الأسانيد والمصادر التاريخية لم يكن منضبطاً أو علمياً.

أو في ما يتعلّق بعلم الرجال، وما إذا كان يعمل على الكشف عن الوضع والتدليس وتعمد الكذب فقط، أم يتعدّاه إلى بيان السهو والخطأ والانخداع والغباء والافتقار إلى المعلومات الكافية للوصول إلى كلام المعصوم أيضاً... وهل يتم الاهتمام الكافي والوافي بمسألة الحب؟ لا يؤدي كون جميع الرواية من المسلمين أو الشيعة إلى أن يكونوا أصحاب مصلحة أو رغبة أو ميل نفسي واحد مشترك؟ وهل المصلحة والميل النفسي المشترك تؤدي في الغالب إلى الصدق أم الكذب؟

وفي ما يتعلّق بقبول خبر الواحد أو رفضه ألا يجب التفريق بين ما إذا كانت طبيعة الواقع تقتضي تعدد الشهود، وما إذا لم تقتضي الطبيعة مثل ذلك؟^(٥).

يبدو أنه لا يخفى على أهل الفن أولاً: إن أكثر هذه المسائل ترتبط بفلسفة أصول الفقه، ولا ترتبط بفلسفة الفقه؛ لأن تقسيمات وتعرifications وغايات موضوع علم أصول الفقه - الذي هو علم منفصل ومستقل - تمثل جزءاً من مسائل فلسفة ذلك العلم. وعليه فإن البحث عن مبانٍ حججية الكتاب والسنة والإجماع والعقل - التي تشكّل موضوع علم أصول الفقه - جزءٌ من مسائل فلسفة ذلك العلم، وليس جزءاً من مسائل فلسفة الفقه، إلا إذا اعتبرنا علم أصول الفقه علماً من الدرجة الثانية، وعین فلسفة الفقه، وقلنا بأن فلسفة العلم الآخر لا فلسفة له.

وكلتا هاتين الفرضيتين غير واضحة، ولا مستدلة، وخاصّة بالنسبة إلى هذا المجبib الذي يعتقد بعدم وجود فلسفة للفقه بشكلٍ مدون؛ إذ إن علم أصول الفقه ليس هو فلسفة الفقه - رغم اشتراكهما في بعض المسائل -، كما أنه لا دليل لدينا على أن فلسفة العلم لا فلسفة لها.

وثانياً: إن هذا السؤال لا يقتضي اشتمال الجواب عنه على استجواب الفقهاء وحشرهم في قفص الاتهام.

وثالثاً: كان من الأجر - على سبيل المثال - ذكر نموذج أو نموذجين من المعطيات الجديدة لمناهج العلوم التاريخية، مع بيان حاجة الفقيه إلى تلك المعطيات في البرهنة على حججية الخبر المتواتر، أو الإجماع الكاشف، أو بناء العقلاة، وما إلى ذلك، ثم الانتقال بعد ذلك إلى محاكمة الفقهاء على غفلتهم عن هذا العلم الجديد،

وتجاهلهم لمصادره القيمة!

ورابعاً: إن اختلاف الفقهاء في شرائط حجية خبر الواحد في حد ذاته يحكي عن أن كل واحد منهم قد اعتمد قواعد خاصة به، يرى تماميتها، وأنه إنما يتوصل إلى القول باعتبار خبر الواحد انطلاقاً منها. وهذا دليل على وجود ضابطة منهجية لديهم، وليس دليلاً على أنهم كانوا يتصرّفون دون اعتماد على منهج أو ضابطة خاصة.

خامساً: إذا كان الإسلام والشيعة والوثافة والعدالة تمثل شرطاً في حجية خبر الواحد، وإن الفقهاء قد التزموا بذلك، مع بعض التغييرات الطفيفة، فما هو الداعي إلى الهجوم عليهم؛ بسبب عدم اهتمامهم بماهية الحُبّ، ولماذا لم يدققوا فيما إذا كان اشتراك هؤلاء في المصالح يؤدي بهم إلى التواطؤ على وضع الحديث؟ ألا تضرّ هذه التشكيكات بواقع الناس الذين لا يتمتعون بشروء علمية؟! أفلًا نعلم ما الذي تعنيه وثافة وعدالة الراوي؟! أليس في اجتماع العدول على الكذب مخالفة للعدالة والوثافة؟! إذا تم عندنا أصل «صدق العادل». والفرض قائم على ذلك. هل يبقى هناك مجالٌ لمثل هذه التشكيكات؟!

ونفس هذا المجيب قال في الجزء الثاني من تقسيمه الخاص: إن المقدّمات التي تؤدي بالفقهي إلى القطع بأحقية أقوال وأفعال وتقارير أئمّة الدين والمذهب من مسائل فلسفة الفقه أيضاً. إن هذه المقدّمات هي التي جعلت الفقهاء يعتقدون بعصمة أئمّة الدين والمذهب. وإن ما قيل بشأن المعجزة، والنصل من قبل الأنبياء السابقين، وجمع الشواهد والقرائن التي يتم الاستناد إليها لإثبات صدق دعوى نبوة النبي الأكرم ﷺ، وما قال به فقهاء الشيعة في باب عصمة أربعة عشر شخصاً بأعيانهم ﷺ، وحجية أقوالهم وأفعالهم وتقريراتهم، يعود بأجمعه إلى هذا الأمر، كمفاهيم من قبيل: النبوة والإمامية والعصمة وعلم الغيب والمعجزة وإمكان المعجزة، وما إذا كانت المعجزة قد حدثت على طول التاريخ، وهل اجترح النبي محمد ﷺ معجزة؟، وعلى ماذا يدلّ حدوث المعجزة: هل تدلّ على وجود الله، أو صدق مدّعي النبوة ومجترح المعجزة في ادعائه النبوة، أو على كون دينٍ على حقٍّ، أو على تفوق قوم على أقوام أخرى، أو لا تدلّ على

أي شيء من ذلك، وتدلّ فقط على علمٍ أو قدرة يمتلكها الشخص الذي يجترح المعجزة، ولا يمتلكها مخاطبوه؟^(١).

نرى أنه حيث لم يتم تدوين فلسفة الفقه بعد، ولم يقم العقلاء بتحديد إطار هذه الفلسفة طبقاً للحاجة الخاصة، يمكن لكلّ شخص أن يتصور أموراً في ذهنه، ويتوهمها جزءاً من مسائل ذلك العلم من الدرجة الثانية.

ولكنْ لو تم التدقيق أكثر، وألقينا نظرةً على موضوع العلم، مع الالتفات إلى أن كلّ أمرٍ مرتبط بموضوع علم لا يمكنه أن يكون جزءاً من مسائل ذلك العلم، وفي الحدّ الأدنى تدوين العلوم، الذي هو أمرٌ عقلائي يتمّ على أساس ملائِي ومعيار خاصّ، لن يتم إيراد الكلام على هذه الشاكلة؛ لأنَّ الكلام بهذا الشكل يحكي عن تصور أن كلّ مسألة لها أدنى ارتباط بموضوع علم تكون جزءاً من مسائل ذلك العلم، فلا يكون المنشود هو كون المسائل عَرَضاً، ولا كونها عَرَضاً ذاتياً، ولا الارتباط الوثيق بين محمولات المسائل بموضوعات العلم.

ومن البديهي أنه طبقاً لهذا الرأي تتدخل مسائل أكثر العلوم. من هنا فإنَّ هذا المجبِ لم يجد في الإجابة عن السؤال الثاني مناساً من رؤية تداخل مسائل علم الكلام وأصول الفقه وفلسفة الفقه وما إلى ذلك. وهذا نوع من الهرج والمرج في تبويب العلوم وتقسيمها. وإن مفاهيم من قبيل: الله والنبوة والمعاد والإمامية والمعجزة وصدور المعجزة عن النبي الأكرم وحدّ دلالة المعجزة هي أولاً من الأمور البديهية التي تعتبر من ضروريات الدين أو المذهب. والأمر المسلم والبديهي لا يمكن أن يكون من مسائل علم ما؛ لأنَّ المسألة العلمية هي القضية التي تحتاج إلى إثبات، والتي تثبت في علم على أساس مبدأ تصدِّقي، وليس كلّ قضية.

وثانياً: إذا كان هذا النوع من الأمور جزءاً من مسائل فلسفة الفقه وجب إدراج إثبات الله والنبوة والمعاد والدين والإمامية وأكثر مسائل الفلسفة والمسائل الأخرى التي ليس بينها وبين مبادئ الفقه أدنى ارتباط، من قبيل: الصرف والنحو والمعانٰي والبيان والبديع واللغة والتاريخ وما إلى ذلك، بأجمعها ضمن مسائل فلسفة الفقه. وهذا ما لا يمكن القول به.

وجاء في الفصل الرابع ما يلي: «إن المقدمات التي تقوم عليها صحة تفسير الفقيه للنصوص المقدّسة هي (المقدمات التفسيرية). إن هذه المجموعة الرابعة من المقدمات هي على نحو اليقين أخصّ مقدمات علم الفقه. ومن هنا يحتمل أن تكون من أهمّ المقدمات. ومن جهة أخرى لا شك في أن مهمة الفقيه هي تفسير تلك المجموعة من النصوص المقدّسة التي تعبر عن وظائف الناس. ومن خلال الاستعانة بهذا التفسير نحصل على منظومة من وظائف الإنسان. ومن ناحية أخرى لا يمكن الشك في ما هي الزاوية التي يجب النظر من خلالها إلى القرآن والروايات والنبي الأكرم ﷺ والله سبحانه وتعالى؟ يمكن تفسير مجموع القضايا المعتبرة عن الوظائف بأشكال مختلفة، ومن التفاسير المختلفة يكون التفسير الصحيح أو الأصح هو التفسير القائم على مقدمات يمكن الدفاع عنها. من هنا فإن التدقيق والتأمل في هذه المجموعة من المقدمات أمر ضروري يقع على عاتق فلسفة الفقه»^(٧).

إن هذا الكلام - الذي استهلّك المؤلف ما يربو على ١٠ صفحات في بيانه وإيضاحه - ينطلق في تصوّرنا من مغالطة شائعة يرتكبها الكثيرون، ودفعها أن الفقيه في استبطاطه للوظائف والأحكام من النصوص الدينية المقدّسة لا يستند إلى تفسيرها، ولا يستتبع الحكم من خلال تفسير النص، ولا يعمد إلى بناء منظومة من خلال تفسيره؛ كي يقال: إذا كان الأمر كذلك يعمد كلّ شخص - من خلال رؤيته الخاصة إلى الله والنبي والقرآن والروايات - إلى تفسير خاصٍ من النصوص المقدّسة، وتكون له رؤيته وفهمه الخاص، ومن هنا يجب أن نرى أي التفاسير هو الأصح؛ كي نُتّخذ وسيلة إلى الاقتراب من الواقع؛ لأن هذا لا يعني سوى التشكيك وتتّكّ الطريقة، وإذا وصل بنا الأمر إلى هذا المطاف لن يكون لدينا أي ملاكٍ ومعيار للوصول إلى الواقع، إلا إذا أنكرنا الواقع، واعتبرنا الظنون الحاصلة من تفاسيرنا المختلفة والمتنوعة هي المالك في تحديد الوظائف. ويبدو أن هذا المجيب لم يُرد هذا المعنى. وفي الحقيقة إن الطريق الوحيد المأثور أمام الفقيه في مقام استفادة الوظائف والأحكام من النصوص المقدّسة هو اللجوء إلى النصوص والظواهر، بمعنى أنّ النص الذي يرجع إليه الفقيه إذا كان صريحاً في بيان الوظيفة لا يكون هناك أي موضع للتأمل والتردد لدى

أيّ شخص، وبذلك تثبت الوظيفة التي يدلّ عليها ذلك النصّ لبعض الأفراد أو لعموم المكلَّفين بلا إشكال. وأما في حالة عدم التصرير. وهو الغالب في النصوص - لا يبقى أمام الفقيه سوى النظر إلى ظاهر النصّ بذهنه العريق، دون اللجوء إلى إعمال النظر والتفسير بالرأي، حتى إذا تجلّ له شيءٌ صار إليه بوصفه هو المعنى المراد من النصّ؛ ليستخرج على أساسه الوظيفة والحكم الثابت عليه وعلى مقلّديه. إن هذا هو الطريق الوحيد الماثل أمام الفقيه لاستبطاط الأحكام من النصوص المقدّسة. وهذا الطريق غالباً ما يتخلّل بالنجاح. إن السرّ في انحصر طريق الاستفادة من النصوص الدينية - بعد النصّ والتصرير - بالاستظهار يمكن في أن النصوص المعبرة عن وظائف وأحكام الناس قد أُقيت إليهم دون الإشارة إلى أنها قد سلكت منهاجاً خاصاً لبيان مقاصدها. بل الأمر على العكس من ذلك تماماً، حيث يوجد الكثير من الشواهد والعلامات الدالة على أن النصوص الدينية المقدّسة في إفادتها للمعاني ليست استثناءً من محاورات الناس والعقلاة في العالم. والنتيجة القطعية التي تحصل عليها من هذه المقدمات، دون أدنى شكّ، هي: كما أن ظواهر كلام الناس في مقام التحاور وغير التحاور فيما بينهم حجّةً واعتبرة لجميع المخاطبين بتلك النصوص.

من هنا ذهب بعض المحققين إلى الاعتقاد بأن مسألة حجّية الظواهر ليست جزءاً من مسائل علم الأصول؛ لأن القضية إنما يمكن أن تكون جزءاً من قضايا علم ما إذا كانت بحاجةٍ إلى إثبات، وحيث إن مسألة حجّية الظواهر أمرٌ بدبيهي، وقد عمل بها النبيُّ والأئمة وأصحابهم، لا تبقى هناك حاجةٌ إلى إثباتها؛ لتكون مسألةً من مسائل علم ما. وإن الفقيه في مقام الاستبطاط من النصوص يستفيد من هذه الطريقة - التي هي طريقةٌ متعارفةٌ ومألوفةٌ - في حدود إمكانياته. وإذا كان النصّ مجملًا في بعض الموارد لا يلتجأ إلى تفسيره لاستخراج الحكم منه؛ إذ كما تقدم أن ذكرنا ليس هناك أيّ ملوك لصحة تفسير أو فهم من النصوص المقدّسة. ولذلك إذا كان النصّ مجملًا لا يكون هناك من طريق سوى الرجوع إلى غيره، سواء في ذلك الأدلة الاجتهادية أو الأدلة الفقهية، إلاّ إذا كانت القرائن وال Shawahid من الكثرة بحيث تورث الاطمئنان، وفي

هذه الحالة سيكون قد سلك طريقاً لا يمكن إنكار حجيته واعتباره القطعي. وعليه فإن الفقيه في مقام الاستباط من النصوص المقدسة لا يقف على مفترق طررين؛ ليكون أمره دائراً بين هذا التفسير أو ذاك التفسير، ويكون لذلك بحاجة إلى مقدمة لا بدّ من طرحها وبحثها في فلسفة الفقه. وإذا حدث أن وقف على مثل هذا المفترق لن يكون هناك أيّ مقدمة بمقدورها تحديد الطريق الصحيح والأقرب إلى الواقع بالنسبة له.

يذهب بنا التصور إلى أن بعض الناس يشكّون في ظهور ظواهر النصوص المقدسة. وإن هذا التشكيك . مثل سائر التشكيكات الأخرى . هو من معطيات الغرب في العصر الراهن. وللأسف الشديد لم تكن حتى أذهان المتدينين بمنأى عن التأثيرات السلبية لأفكار الغربيين. وعلى أيّ حالٍ إذا كان المراد أن النصوص الدينية المقدسة لا تحتوي بالنسبة لنا على أيّ ظهورٍ؛ بسبب انتماها إلى الأزمنة الغابرة، وجب القول: في مثل هذه الحالة لا يصل الدور إلى تفاسير تلك النصوص، بل سوف تكون المسألة من باب انسداد باب العلم والعلمي، وهنا يكون مطلق ظنّ الفقيه بالأحكام والوظائف مبنياً لاستباطه، علينا أن نكرر ونقول: لا تصل التوبية إلى تفسير خاصٍ يكون هو الأصحّ من بين سائر التفاسير؛ إذ عندما توفر مقدمات الانسداد سيكون الظنّ الشخصي للفقيه هو الملك في استباط واستخراج الأحكام والوظائف، دون الظنّ النوعي الحاصل من تفسير خاصٍ.

وفي معرض توضيح وتقسيم المقدمات المذكورة في الفقرة «أ» (من الأمور التي ذكرها هذا المجيب المحترم) تمّ تناول المقدمات المتعلقة بحقل الفقه، وما إذا كان حقل الفقه شاملاً للأفعال فقط، أم أنه بالإضافة إلى الأفعال يشمل الأوضاع أيضاً؟ وفي ما يتعلق بالأفعال هل يشمل الأفعال الظاهرية والجوارحية فقط، أم يشمل الأفعال الباطنية والجوانحية أيضاً؟

هل يتناول الفقيه جميع الأفعال (الظاهرية والباطنية) أم يتناول بعض الأفعال؟ وإذا كان يتناول بعض الأفعال فما هي تلك الأفعال؟ وهل لتعيين هذا البعض من الأفعال ضابطةٌ عامة أم لا؟

وإذا تجاوزنا ذلك هل الفقه يعمل على تعيين الأحكام أو الوظائف في بادئ النظر (Prima facia) فقط، أم مضافاً إلى ذلك يعيّن الأحكام والوظائف في مقام العمل (actual) أيضاً، أم بالإضافة إلى هذين الأمرين يعمل على بناء نظام أيضاً، أم بالإضافة إلى هذه الأمور الثلاثة لديه تحطيطٌ ومشروع أو... أيضاً وما الذي تعنيه شمولية الفقه؟^(٨).

وهكذا يبدو هنا أن غفلةً أو تفافلاً أدى إلى كلّ هذه الإثارات والتساؤلات؛ إذ بعد تعيين موضوع الفقه في فلسفته أو في ذات الفقه يبحث الفقيه عن العوارض الذاتية، أو مطلق عوارض ذلك الموضوع، ويعمل على تقييمها؛ بمعنى أنه عندما يكون الفقيه بصدّ البحث عن أفعال المكلفين، والحصول على حكم فعل المكلف، لا يبقى هناك موضع للسؤال عما إذا كان بحث عن الأفعال الجوارحية أم الأفعال الجوانحية أم نبحث عن المجموع؟ أو عما إذا كان بحثاً يدور حول الأحكام والوظائف في بادئ النظر، أو الأحكام والوظائف في مقام العمل، أو كلاماً؛ لأن جميع أنواع الفقه المدون يقوم في الحد الأدنى على أنه يبحث في مطلق هذه الأمور؛ إذ عندما يكون الفقيه باحثاً عن الأحكام والوظائف لن يختلف الأمر عنده بين حكم وحكم آخر. أجل، حيث تقدّم أن ذكرنا أن تدوين العلوم أمر عقلائي يمكن تقسيم ذات هذا الفقه الذي يعني بالعثور على الأحكام والوظائف، والعمل في فلسفة الفقه على تحديد الأقسام وتشخيص الموضوعات، إلا أن هذا غير طرح الأسئلة في موضع ما حتى بعد اتضاح معنى الفقه؛ سعياً وراء الحصول على إجاباتها، والدخول في حقل الفقه بعد تحليلها وتفصيلها. ولا يخفى أن أكثر الأسئلة المطروحة في الفقرة «ب» هي من هذا القبيل. ومن هنا يبدو عدم الحاجة إلى مزيدٍ من البحث بشأنها.

إن الذي لا مندوحة من بحثه في فلسفة الفقه، والعمل على دراسته وتقييمه، هي المبادئ التصديقية للفقه، والتي يمكن التعبير عنها بمصادر الفقه. يُيدَّ أن لهذا البحث إطاره الخاص، وليس بحيث يجب طرح المباحث المرتبطة بكلّ شاردة وواردة فيه، والعمل على تحليلها وتفصيلها. وكذلك فإن بعض هذه المسائل هي من الأمور البديهية والمفروغ منها، فلا يكون ذلك هو موضوعها، رغم ارتباطها بمصالح الفقه. وعلى هذا

الأساس فإن الكثير من الأمور المذكورة في الفقرة «ج» من الفصل الرابع من الإجابات مورد البحث لا يبدو مقبولاً. فقد ورد هناك على سبيل المثال: «ما هو البرهان القائم على أن النصوص الدينية المقدّسة (أي القرآن والسنة) غير كافية ولا وافية بتحديد جميع وظائف وتكاليف الناس، حتى تمس الحاجة إلى التماس مصادر أخرى، مثل: العقل والإجماع؛ وما هي اللوازم المترتبة على القول بعدم كفاية القرآن والروايات؟ هل يعلم الفقهاء ويلتزمون بجميع هذه اللوازم؟»^(٤).

إن الذي يجب قوله في رفع الإبهام عن هذا الكلام هو أن الرجوع إلى العقل والإجماع ليس بسبب نقص في النصوص الدينية المقدّسة، فهذا ما لم يقل به أحد. بل إن عدم إمكان الوصول إلى تلك المصادر الكافية والواافية، مع غيبة الحجة الإليمية من جهة، وقيام البرهان القاطع على حجّة العقل من جهة أخرى، يفرض علينا الرجوع إلى العقل عندما نعجز عن استبطاط حكم من النصوص المقدّسة، كأن نعمل بالاحتياط أو نجري أصالة البراءة مثلاً.

وفي الحقيقة فإن الإجماع والعقل يكشفان عن وجود الحكم في النصوص المقدّسة بالمعنى الأعم، مما يمكن الاستفادة منه في الوضع الراهن. وعلى هذا الأساس فإن الكلام لا يدور حول كفاية وعدم كفاية النصوص الدينية المقدّسة، بمعنى ما أنزله الله: لتبين أحكام ووظائف المكلفين، الأعم من القرآن الكريم والسنة الشريفة.

نعم، هناك كلام في أن عقل العقلاة بما هم عقلاة إذا أدرك حكمًا هل يجب مع ذلك أن يتعرّض الله سبحانه وتعالى إليه ضمن النصوص المقدّسة أم لا؟ ويبعد أنه لا وجه للتعرّض له، إلا إذا كان المقام يقتضي التأكيد، وإلا إذا كان الأمر واضحًا فما هي الحاجة إلى البيان؟!

والجدير بالذكر هنا أن هناك فرقاً بين كفاية أو عدم كفاية النصوص الموجودة حالياً بين أيدينا، وكفاية أو عدم كفاية النصوص المقدّسة الصادرة من قبل الشارع المقدّس.

والذي لا يمكن الالتزام بلوارمه هو عدم كفاية النصوص المقدّسة بالمعنى

الثاني، دون النصوص المقدسة بالمعنى الأول؛ إذ لا شك في أن الكثير منها يحتاج إلى تفسيرٍ صحيح لا يمكن أن يصدر إلا عن حجّة الله، وهو للأسف الشديد خارج عن قدرتنا.

إذن رغم وجود الحكم في النصوص الدينية المقدسة، إلا أننا لا نمتلك صلاحية الاستفادة منها. كما أن الكثير من هذه النصوص قد تم إتلافها على مرّ التاريخ، وإن الحكومات الجائرة قد طمست معالمها إلى الأبد، كما صنعوا مع الأئمة، وتسبّبوا في غيبة صاحب الأمر عليه السلام وحّجه الناطقة.

وَهُذَا لَيْسُ مِنَ الْأَمْوَارِ الْقَابِلَةِ لِلشُّكُّ، وَالَّتِي لَا يُمْكِنُ الاعْتِقَادُ بِلَوَازِمِهَا.
أَجَلُ، لَا يُمْكِنُ الْقِبْولُ بِأَنَّ النَّصُوصَ الْدِينِيَّةَ الْمُقدَّسَةَ - الْأَعْمَمُ مِمَّا كَانَ مِنْهَا
بِالْقَوْءَةِ أَوْ بِالْفَعْلِ - هِيَ فِي صُلْبِ الْوَاقِعِ، بِحِيثُ لَا تَشْمَلُ جَمِيعَ أَحْكَامٍ وَوُظُوفٍ
الْمَكْلُفُونَ طَوَالَ التَّارِيخِ؛ لِأَنَّ هَذَا الْمَعْنَى يَشْتَمِلُ عَلَى لَوَازِمٍ لَا يُمْكِنُ الالتزامُ بِهَا.

وفي ذلك الموضع نفسه بعد سرد الكثير من التساؤلات حول مصادر فقه الفقهاء، وأكثراها قابل للرد، قال: «بمعزل عن ذلك ألا يعني اعتبار العقل بوصفه واحداً من المصادر اعترافاً بالحقوق الطبيعية والفطرية؟ إذا كان هذا يعني الاعتراف بالحقوق الطبيعية يجب التساؤل: هل يمكن للفقيه أن يلتزم بجميع لوازム هذا الاعتراف؟ وإذا لم يكن بمعنى الاعتراف بهذه الحقوق يجب التساؤل: إذن أين حلّت الملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع؟... كما هناك الكثير من مواطن الغموض والتساؤلات والإشكالات فيسائر المصادر الفقهية. ففي باب العرف - على سبيل المثال - كيف لا يكون لدى الفقيه حساسية تجاه تغيير العرف؟ وهل يمكن لتقسيم العرف إلى: عرف صحيح؛ وعرف فاسد أن يحلّ عقدة المشكلة، أم أنه يزيد الوضع تعقيداً؟»^(١٠).

والجدير بالذكر أن هذا المجيب المحترم لم يكُلْ نفسه حتّى عناه الرجوع إلى
كلمات الفقهاء في الكتب الأصولية؛ ليقف على ما هو المراد من العقل الذي يشكّل
واحداً من مصادر الفقه!

فعلى الرغم من أن الفقهاء يقولون بأن العقل يشكل واحداً من مصادر الفقه

يقولون أيضاً بعدم إمكان إدراك الأحكام الإلهية بواسطة العقل. وإن منشأ هذين القولين يعود إلى الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهما السلام أنفسهم. فقد ورد في بعض الروايات: «إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة؛ وحجة باطنية. فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة عليهم السلام؛ وأما الباطنة فالعقل». وعليه فقد تم اعتبار العقل في هذه الرواية واحداً من الحجج الإلهية. ولكن يوجد في مقابل هذا النوع من الروايات روايات أخرى، من قبيل: «إن دين الله لا يُصاب بالعقل». وعليه لا بد من تحديد ما هو العقل الذي يكون واحداً من مصادر التشريع. وهذا ما قد تم - بالمناسبة - ببحثه من قبل الفقهاء. وأنا أحيل هذا المجيب المحترم إلى كتب الفقهاء الأصولية، مثل: الفصول، والجزء الثاني من القوانين، وحاشية الشيخ محمد تقي على المعلم، ونظائر هذه الكتب، أو في الحد الأدنى إلى كتاب أصول الفقه، الذي هو من الكتب البسيطة، والتي يمكن الحصول عليها بسهولة، ليدرك أولاً ما هو معنى الملزمة بين حكم العقل وحكم الشر، ويتبين له أيضاً ما هو العقل الذي يكون مصدراً للأحكام، ويكون حجة فيها؛ ليقف بذلك على أن فلسفة الفقه ليست موضعًا لطرح مثل هذه التساؤلات.

أجل، لو تم بيان حدود العقل المصدر في حقل خاص، مثل: فلسفة الفقه، فإن مثل هذا النوع من الإبهامات سوف يزول من تلقائه.

وأما أنواع الغموض والأسئلة والإشكالات الكثيرة حول سائر المصادر الفقهية، من قبيل: العرف، والحساسية تجاه تغير العرف بالنسبة إلى الفقيه، فيبدو أنها ليست من الأمور الجديرة بالاهتمام؛ لأن مصدرية العرف الذي ذكر بوصفه نموذجاً للإشكال ليس بالأمر الذي يقول به أحد، فليس هناك فقية واحد يقول بأن العرف واحد من مصادر الفقه؛ كي يقال: إن العرف قد يتغير على طول الزمن، وكيف يمكن لهذا العرف أن يكون مصدراً من مصادر الفقه؟

أجل، إن المطروح في الفقه هو أن الأحكام الإلهية في الكثير من الموارد يتم حملها على الموضوعات العرفية. وعليه يجب أن نرى - مثلاً - ما الذي أراده العرف من «البيع»، ليتم حمل الحكم المستربط عليه.

ومن البديهي أن هذا لا يعني أن العرف قد أصبح مصدرًا من مصادر الفقه؛ لأن

الفقه عبارة عن المحمولات الشرعية المتعلقة بوظائف المكلفين وما إلى ذلك. وعلى الرغم من أن الموضوعات المستتبطة هي من الفقه أيضاً، إلا أن الموضوعات العرفية . على أيّ حال . موضوعات الأحكام الشرعية، والفقه يتکفل باستخراج الأحكام الشرعية الفرعية. ولو ترَّنَا وقلنا: إن هذا يعني اعتبار العرف مصدراً، مع ذلك لا يكون هناك موضع للحساسية المذكورة من الإعراب؛ لأن العرف مورد البحث هو العرف الثابت والمستقر في عصر صدور النصوص المقدسة.

فعلى سبيل المثال: علينا في ما يتعلق بذات المثال المتقدم أن نرى ما هو المراد من «البيع» في عصر نزول قوله تعالى: **«وَأَحَلَ اللَّهُ الْبَيْعَ»**. وإذا اتّضح معنى البيع في ذلك العصر سوف يتّضح لنا موضوع حلية البيع بالنسبة لنا، سواء أكان معناه قد تغيّر في عصرنا، حتّى لم يعد يعتبره «بيعاً»، أو لم يتغيّر، ولا يزال معنى البيع يحمل نفس معناه في ذلك العصر. ولا يخفى أن الملاك في الرجوع إلى العرف إذا كان هو عرف عصر صدور النصوص المقدسة . وهو قطعاً كذلك . فإن العلم بتغيير المعنى لن يؤثّر في الاستفادة منه أبداً، فضلاً عن احتمال الحساسية تجاه التغيير الذي يمكن لشخصٍ أن يعييه من خلال التمسّك باستصحابه.

ومن الموارد الفقهية التي يتمّ فيها توظيف العرف فهم معاني الألفاظ. وكان المثال المتقدم يشير إلى ذلك، رغم أن هذا المورد أعمّ من المورد السابق. ويجب الالتفات إلى أن المراد من العرف في هذا المورد هو عرف عصر صدور الألفاظ والمفردات، ولا شك في أن التغيير في العرف هنا لا يؤثّر في القصد؛ إذ عندما نعرف المعنى الذي كان يدلّ عليه لفظٌ بعينه في عُرف العصر الذي كان يعيش فيه النبي الأكرم ﷺ أو الإمام الصادق عـ مثلًا فلا بدًّ من حمل اللفظ الوارد في القرآن أو الرواية المأثورة عن ذلك المعصوم على ذلك المعنى، سواء كان ذلك اللفظ يستعمل في العرف الراهن في ذلك المعنى حقيقة أو لا.

أجل، إن المشكلة تكمن في كيّفيّة إمكان معرفة المعنى الخاص للّفظ في عصر النبي الأكرم ﷺ والأئمّة عـ فيما لو كان المعنى الراهن للألفاظ ينطوي في العرف الحالي على معاني خاصّة مغايرة لمعانٰيها في العصور السابقة. وبعبارة أخرى: إن

الذي نقدر عليه هو معرفة معاني الألفاظ في الوقت الراهن، وأمّا ما هو المعنى الذي كانت تحمله هذه الألفاظ في الأزمنة الماضية فهو ليس بالأمر الذي يمكن التوصل إليه بسهولة، وإنْ كان الفقهاء قد ذكروا حلولاً لتجاوز هذه العقبة.

وفي الفقرة «د» من الفصل الرابع من مقال هذا المجيب ورد ذكر بعض هذه المقدّمات: «إن من المقدمات الرئيسة للفقهاء أنه ليس هناك فعلٌ من الأفعال الاختيارية للإنسان إلا وهو مورد لحكم من الأحكام الخمسة، وهي: الوجوب والحرمة والاستحباب والكرابة والإباحة»^(١).

وبعد بيان الحساسيات والشكوك في هذا الأمر الديني الثابت الذي لا يسع المجال لتوضيجه وتفصيله قال: «بعض النظر عن الأسئلة التي يمكن طرحها في دائرة هذه المقدّمات... فإن المسألة التي تبدو هنا هي: ما هو الطريق لاكتشاف أن العمل الفلاني واجب أو مستحب، حرام أو مكروه؟ هل يمكن القول: إن صيغة الأمر ظاهرة في الوجوب، وصيغة النهي ظاهرة في الحرمة؟ يبدو أنه لو كان ادعاء الظهور قابلاً للتحقيق من خلال الرجوع إلى عُرُف أهل اللغة فإن الجواب عن ذلك سيكون هو النفي. إلا إذا قيل: إن النصوص الدينية المقدّسة غير تابعة للقواعد الصرفية وال نحوية واللغوية الحوارية لعامة الناس، وإنها إلى حدٍ ما تابعة لعلاماتها الدلالية (semiotics) الخاصة... وعلى أي حال فإن أصل هذا الكلام القائل بأن الأحكام تختلف فيما بينها من حيث الشدة والضعف، كما أن تعيين مصاديق الواجب والمستحب والمباح والمكروه والحرام، يقوم على مقدّمات يقع تحقيقها على كاهل فلسفة الفقه»^(٢).

وللإنصاف فإن هذا الكلام لم يُرِعِ قاعدة «الجواب على قدر السؤال» أبداً، لا في هذا الموضع ولا في الموضع الأخرى؛ لأن السؤال كان يقول: هل يمكن أن تكون لدينا فلسفة فقه؟ وإذا كان ذلك ممكناً فما هو التعريف الذي يمكن تقديميه لذلك؟ وكما هو واضح فقد تم في الجواب طرح مسائل فلسفة الفقه مقرونة بالشك والترديد، بل يمكن القول: إنه تم الخوض فيها مقرونة بالكثير من التشكيكات، حتى أن المرء يقع أحياناً في الشك.

فمثلاً: إن استفادة الوجوب من ظهور الأمر، والحرمة من ظهور النهي، ليست

بالأمر الذي يمكن الشك فيه في العصر الراهن، فكيف يمكن التشكيك في هذا الأمر الثابت، سواء في العُرف السابق أو العُرف الراهن، بل الذهاب إلى أكثر من ذلك، والقول: إن هذا المعنى غير قابل للتحقيق من خلال الرجوع إلى عُرف أهل اللغة، بل هو مخالف للقواعد الصرفية والنحوية؟!

لا شك في أن هذا النوع من الكلمات المشككة تدعو إلى التشكيك؛ لأن المولى عندما يصدر أمراً لعبده ويأمره بفعل شيء يجب على العبد المذكور - بحكم العقل والتبادر - أن يمتنع ذلك الأمر. ولذلك لا يسمح أي عبد لنفسه بالتمرد على أمر سيده، والعقلاء بدورهم يرثونه ملزماً بإطاعة مولاهم. ولذلك فإنه إذا تمرد عليه سوف يعتبرونه مستحقاً للعقاب. وهنا يجب علينا أن نسأل: من هو اللغوي الذي لا يفهم الوجوب من صيغة الأمر، ولا يقول بأن الأمر ظاهر في الوجوب، والنهي ظاهر في الحرمة؟! وما هي القاعدة الصرفية والنحوية المخالفة لهذا المعنى، والتي غفل المتخصصون في هذه العلوم عن اكتشافها حتى هذه اللحظة، ولذلك كانوا يعتبرون الأمر ظاهراً في الوجوب، والنهي ظاهراً في الحرمة؟!

وعلى هذا الأساس، ليست الأحكام من حيث شدتها وضرورتها عرضة للتشكيك؛ لكي يتم تحديد مصيرها في فلسفة الفقه، ولا تحديد مصاديق الأحكام الخمسة مشتبه علينا، فنكون بحاجة إلى مقدمات يجب بحثها بالضرورة في فلسفة الفقه.

ثم قال بعد ذلك: «يمكن تكرار ما يُشبه هذا الكلام في باب سعة الأحكام أيضاً. إن كل حكم موجود في النصوص الدينية المقدسة هو خطاب لشخص (أو أشخاص) كان مخاطباً (أو مخاطبين) مباشرةً لشخص أمر بذلك الحكم. والسؤال هو: ما هي الخصوصية أو الخصوصيات للمخاطب (أو المخاطبين) المباشر التي أدت إلى صدور الحكم؟ ما دمنا لا نعلم جواب هذا السؤال بدقة لا يحقق لنا تعميم ذلك الحكم الناشئ عن الأمر أو النهي إلى غير المخاطب (أو المخاطبين). إن هذا التعميم إنما يمكن فيما إذا أدركنا الخصوصية أو الخصوصيات الموجودة لدى المخاطب (أو المخاطبين) المباشر، والتي كانت السبب الكامن وراء صدور الأمر أو النهي؛ كي

نتمكّن من اعتبار كلّ شخصٍ آخر تتوافرُ فيه تلك الخصوصية أو الخصوصيات مأمورةً بذلك الأمر، ومنهياً بذلك النهي. والمشكلة تكمن في معرفة ماهية أسلوب اكتشاف هذه الخصوصية أو الخصوصيات^(١٣).

أولاً: إن هذا التعبير القائل: «إن كلّ حكم موجود في النصوص الدينية المقدّسة هو خطاب لشخصٍ (أو أشخاص)» تعبيرٌ خاطئٌ؛ إذ في الكثير من الموارد لا تكون الأحكام الشرعية مبيّنة على شكل خطاب، من قبيل قوله تعالى:

﴿وَهُوَ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّبَابَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيِ رَحْمَتِهِ وَأَنْزَلَنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ (الفرقان: ٤٨).

ـ ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الْذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفَقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (التوبه: ٣٤).

ـ ﴿...أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبِلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ﴾ (التوبه: ٤٠).

ـ ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَفَةُ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ...﴾ (التوبه: ٦٠).

ـ ﴿...الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرٌ هُمْ عَنْهُمْ رَبِّهِمْ...﴾ (البقرة: ٢٧٤).

ـ ﴿...وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ أَسْطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...﴾ (آل عمران: ٩٧).

ـ ﴿...الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...﴾ (البقرة: ٢٧٥).

ـ ﴿...وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَمَ الرِّبَا...﴾ (البقرة: ٢٧٥).

ـ ﴿وَيَلِّي لِلْمُطَفَّفِينَ ◆ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ ◆ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَوْهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ (المطففين: ١ - ٣).

وَما إلى ذلك من الآيات التي يصعب إحصاؤها؛ لكثرتها. هذا فضلاً عن الروايات الكثيرة المشتملة على أحكام المكَلفين، ولا تخصّ فرداً أو عدداً من الأفراد بعينهم، بل تشمل بإطلاقها أو عمومها جميع أفراد المكَلفين.

وثانياً: إن من ضروريات الدين أنه لا يوجد أدنى فرقٍ بين المخاطبين بالأيات والروايات الدينية وبين المتأخررين عن تلك الخطابات، وأن الجميع مشتركون في الأحكام الواردة في النصوص المقدسة. وعليه فالجميع - طبقاً للقاعدة - مشتركون في الأحكام، إلا إذا قام دليلٌ خاصٌ وأثبت اختصاص الحكم بهذا المورد. ولهذا السبب نجد الأحكام الخاصة بالنبي ﷺ إنما كانت خاصةً به على أساس من الأدلة الخاصة، لا من جهة أن الخطاب كان موجهاً إلى النبي حسراً. ولذلك في الكثير من الأحيان يكون الخطاب موجهاً إلى شخص النبي فقط، ولكن مع ذلك لم يقل أحد باختصاص ذلك الحكم به، وما ذلك إلا لتلك الضرورة الدينية القائلة باشتراك كافة المكلفين في جميع الأحكام، إلا في المورد الذي يدل عليه دليلٌ خاص، وهذا الدليل لا يمكن أن يكون خطاباً خاصاً؛ إذ من الثابت في الشريعة المقدسة عدم وجود فرق بين المخاطبين والغائبين، وأن الجميع مشتركون في الأحكام؛ إذ في الغالب لم يكن المخاطبون للنبي أو الأئمة عليهم السلام يتعدون بضعة أشخاص، ومع ذلك لم يقع الغائبون عن مجلس الخطاب في شبهة عدم شمول فحوى الخطاب لهم، واحتياط الأحكام المذكورة بالسامعين والحاضرين في مجلس الخطاب فقط. ولذلك لم يسبق لأحدٍ من الغائبين أن توجهَ إلى النبي أو الإمام ليسألَه عما إذا كان هذا الحكم أو الأحكام التي ذكرت في ذلك الخطاب شاملًا لـالغائبين أيضًا أم لا؟ وكأنَّ عدم طرح هذا السؤال من قبل الغائبين عن مجلس الخطاب يعود إلى ضرورة اشتراك الأحكام بين جميع المسلمين. وربما كان ذلك لإدراك ملأ الحكم، وحكم العقل ببديهية عدم الفرق بين الحاضرين والغائبين. وعلى أي حالٍ إذا لم يكن هناك فرقٌ بين المخاطبين والغائبين في ذلك العصر. وهو كذلك. لن يكون هناك فرقٌ بين المخاطبين والمعدومين في وقت الخطاب أيضاً، ويكون الملك بالنسبة لهما واحداً.

وثالثاً: بالإضافة إلى هذه الأمور الثلاثة، هناك الكثير من الأدلة التالية الدالة على اشتراك جميع الناس مع المخاطبين في الأحكام، وفي ما يلي نكتفي بالإشارة إلى آيتين من القرآن الكريم في هذا الشأن، فهي ظاهرة في الاشتراك، وهما قوله تعالى:
١. «وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأَنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» (الأنعام: ١٩).

لا نرى حاجةً إلى القول بعدم وجود فرق بين الإنذار والبشرة، فإذا كان الإنذار الوارد في القرآن يعني الجميع فإن البشرة بدورها تعني الجميع أيضاً؛ إذ لا معنى لأن يكون جميع الأفراد والمكلفين مشتركين في الإنذار القرآني، ولا يكونون مشتركين في بشاراته. ثم إن مجرد اشتراك الجميع في الإنذارات القرآنية يكفي لاشتراكهم في جميع الأحكام الواجبة والمحرمة، وبذلك يثبت المطلوب.

٢. **«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافِهً لِلنَّاسِ بِشِيرًا وَنَذِيرًا وَكُنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»**

(سبأ: ٢٨).

وكما يبدو جلياً من هذه الآية فإنها ظاهرةً أيضاً في اشتراك جميع الناس في الإنذار والبشرة الواردة عن النبي ﷺ. فالنبي ليس بشيراً ونذيراً لفئة أو طائفة خاصة من الناس، بل جاء لجميع الناس. ومن الواضح أن التأكيد بكلمة «الناس»، وهي لفظ عام، مع إضافة كلمة «كافحة»، التي تدل بدورها على العموم أيضاً، إنما هو لقطع الطريق على أدنى تشكيك في الدلالة على العموم. وعليه فإن هذه الآية تشتمل على تأكيد لجميع الذين لا يعلمون بأن النبي نبي للجميع، ولا يختص بجيل دون جيل. ولا يخفى أن دلالة الآية على هذا المقدار تثبت تعميم الأحكام وال تعاليم الواردة عن النبي ﷺ لجميع أفراد الناس. غاية الأمر أن هذا الأمر إنما يثبت بالعموم أو الإطلاق. وإن سحب اليد عن هذا العموم والإطلاق إنما يكون ممكناً إذا ورد دليل خاص ي證明 على تخصيص حكم بفرد أو أفراد بعينهم.

ولو قيل: ما هو الإشكال في تخصيص هذا العموم بالأحكام الخطابية، بأن نقول: إن التعميم الذي يستفاد من هذه الآية إنما يتعلق بموارد الأحكام التي يتم بيانها بغير صيغة الخطاب؛ لأن ظاهر الخطاب اختصاص الأحكام بالمخاطبين، وعليه يكون هذا الظاهر بمنزلة المخصص الذي يقيّد ذلك العموم.

والجواب عن ذلك: أولاً: إن لسان هذا العموم من التأكيد بحيث يأبى التخصيص.

وثانياً: إن تخصيص جميع الناس من ذلك الحكم، باستثناء المخاطبين، تخصيص للأكثر، وهو مخالف لمحاورات أصحاب اللغة. بل يمكن القول: إن

تخصيص الأكثـر قبيحـ. ولذلك لا يمكن حـمل الكلـام الفـصيـح والـبليـغ عـلـيـهـ.
وـثـالـثـاـ: يـبـدوـ منـ هـذـهـ الآـيـةـ أـنـهـ حـاكـمـ عـلـىـ سـائـرـ الآـيـاتـ، وـلاـ سـيـماـ الـخـطـابـاتـ
 القرـآنـيـةـ، وـلـذـكـ لـاـ يـمـكـنـ جـعـلـ بـعـضـ الآـيـاتـ مـخـصـصـةـ لـهـ.
 يـتـبـعـ منـ هـذـهـ الكلـامـ أـنـ اـخـتـاصـ حـكـمـ بـفـرـدـ أوـ أـفـرـادـ مـخـالـفـ لـلـأـصـلـ،
 وـلـيـسـ تـعـمـيمـهـ. مـنـ هـنـاـ فـإـنـ الـخـطـابـ المـذـكـورـ هوـ الـذـيـ يـحـتـاجـ إـلـىـ دـلـيـلـ خـاصـ، وـلـيـسـ
 التـعـمـيمـ المـذـكـورـ.

كـانـ ماـ تـقـدـمـ مـجـرـدـ إـشـارـةـ إـلـىـ بـعـضـ ماـ وـرـدـ فيـ الإـجـابـاتـ عنـ السـؤـالـ الـأـولـ
 المقـرـحـ. وـكـمـاـ تـمـ التـوـيـهـ فيـ بـدـاـيـةـ هـذـهـ المـقـالـةـ فـقـدـ تـمـ فيـ مـقـرـحـ ذـلـكـ العـدـدـ طـرـحـ عـشـرـةـ
 أـسـئـلـةـ، وـقـدـ قـدـمـ هـؤـلـاءـ الـمـجـيـبـونـ فيـ الغـالـبـ إـجـابـاتـ عـلـىـ هـذـهـ الشـاـكـلـةـ. وـلـوـ خـشـيـةـ
 الـإـطـالـةـ لـكـانـتـ لـنـاـ إـشـارـاتـ عـابـرـةـ بـشـأنـهاـ أـيـضاـ. وـلـكـنـ حـيـثـ كـانـتـ غـايـيـتـاـ هـيـ
 النـصـيـحةـ فـإـنـاـ نـكـتـفـيـ بـهـذـاـ المـقـدـارـ.

المـواـمـشـ

- (١) انظر: مجلة نقد ونظر، العدد ١٢: ٤.
- (٢) انظر: المصدر السابق: ١٠.
- (٣) انظر: المصدر السابق: ١٥.
- (٤) انظر: المصدر السابق: ١٩.
- (٥) انظر: المصدر السابق: ٣٩ - ٤١.
- (٦) انظر: المصدر السابق: ٤٢.
- (٧) انظر: المصدر السابق: ٤٣.
- (٨) انظر: المصدر السابق: ٤٣ - ٤٤.
- (٩) انظر: المصدر السابق: ٤٤.
- (١٠) انظر: المصدر السابق: ٤٦.
- (١١) انظر: المصدر السابق: ٤٧.
- (١٢) انظر: المصدر السابق: ٤٧ - ٤٨.
- (١٣) انظر: المصدر السابق: ٤٨.

لا دخل للدين في الانحطاط التاريخي للمسلمين

د. عبد الكريم سروش^(*)

ترجمة: حسن علي مطر

نبذة مختصرة —

تعرّض كاتب السطور إلى بيان أسباب تخلُّف المسلمين. وقد ذكر لذلك ثلاث نظريات:

أ. إن سبب انحطاط المسلمين يكمن في العامل الديني.

وقد أنكر الكاتب هذا الرأي قائلاً: إن الانحطاط لا يختص بالمجتمعات الإسلامية.

ب . حيث إن المسلمين يرون أن الدين يلبي كل احتياجاتهم فقد أدى ذلك إلى موت روح البحث والتحقيق فيهم. ومن هنا فقد افتقرروا إلى الحيوية في هذا المجال. وهذا ما التزم به الكاتب بالنسبة إلى القائلين بالدين في حد الأقصى، بعد تقسيم المدينين إلى قسمين. ورأى أن إحدى الآفات المترتبة على القول بالدين في حد الأقصى هي ضياع النزعة إلى الاستفهام والتساؤل.

ج . عدم اهتمام المسلمين بالعلوم التجريبية؛ إذ إن من النظريات المطروحة في بيان أسباب إخفاق المسلمين أن التعاليم الدينية هي التي أوصلت المسلمين إلى هذا المصير. وهناك من المفكرين، ممن عاش تجربة الحكومة الدينية وعاصر إخفاقاتها . وخاصة بعد انتصار الثورة الإسلامية .. ، من يعمد أحياناً إلى اعتبار أن الدين هو السبب في هذه

(*) مفكِّر ديني بارز، ومعروف بطروحاته الفلسفية والدينية.

الإخفاقات.

وفي الرد على هذه النظريات يجب القول: إن الإخفاق التاريخي لا ينحصر بال المسلمين، بل إن هذا الإخفاق يعم جميع البلدان النامية، بما في ذلك المسلمين وغير المسلمين على السواء.

إن لاتهام التدين بإخفاق المسلمين تصويراً أكثر تعقيداً، يمكن التوصل إليه من خلال مؤلفات المعاصرين، وهو أن التدين يجري في أنفسهم مجرى الدم من عروقهم، وهذا يجعلهم من التعبُّد بحيث يقتل فيهم روح الاستفهام والتعمق في الأمور. يجب القول: إن رؤية هؤلاء لا تبتعد عن التأمل التاريخي، بل هي رؤية انتزاعية، حتى أثنا نجد فيلسوفاً مثل: هيجل. رغم ما يتمتع به من مكانة فلسفية رفيعة. لا يعدو أن يكون بروتستانتياً مؤمناً ومدافعاً عن الثالوث المسيحي في مواجهة سائر الأديان الأخرى.

إن التفكير الديني غير منحصر بـ(هيجل)، حيث يمكن التمثيل بنسبة ابن سينا والشهروري وصدر المتألهين الشيرازي إلى الدين. بل حتى أولئك الذين أبدعوا العلوم الحديثة، من أمثال: ديكارت، ونيتون، كانوا من المسيحيين المعتقدين. لست هنا بقصد استنتاج حسن الدين، بل الذي أرومته هو القول بأن هؤلاء الأشخاص كانوا من أكثر المتدينين حباً للمعرفة، وبئماً إلى الاستطلاع العلمي في العالم.

وأرى أن ظاهرة الاستهانة بالدين أمر طارئ، لم يظهر إلا في المرحلة المتأخرة. إن الذين غيروا العالم؛ بسبب نفهم العلمي، كانوا من المتدينين، ولا يمكن القبول باتهامهم بالافتقار إلى العقل.

إن التدين المعري لا يترتب من الواقع في الشك، بل على العكس من ذلك تماماً، فهو يتعمد أن يقع فيه. أما التدين الذي ينزع إلى ضمان المعاش فقط (الدين في حد الأقصى) فإنه يتربَّب من الاستفهام والتساؤل.

إن من الآفة أن نتصور إمكان تلبية جميع احتياجاتنا في الدنيا والآخرة من خلال الرؤية الأكثريّة (الدين في حد الأقصى)، وتتجاهل الأفكار البشرية المطروحة،

فائلين بأن الدين قد وفر لنا كلّ ما نحتاج إليه. ولو لم تكن لدينا رؤية أكثرية تجاه الدين كان هناك ممكّن لتبور النّهم إلى التساؤل وحب الاستطلاع، وبالتالي الحصول على إجاباتٍ جديدة.

من الخطأ إرجاع تخلُّف المسلمين التاريخي إلى ماهية التقليد أو الحداثة. وإن التعريف بخصائص الحداثة يوصلنا إلى الإجابة بشكلٍ أسرع.

إن للحداثة ثلاث خصائص، وهي:

الأولى: الكهرباء، حيث تعد الشرط اللازم للحداثة.

الثانية: ظهور مفهوم الحق في حقل الأخلاق والسياسة، وهو أمر لم يكن موجوداً في العالم التقليدي.

الثالثة: العلوم التجريبية، فقد تركت تأثيراً جذرياً وجوهرياً على العالم المعاصر.

إن من أسباب إخفاق المسلمين تجاهل المفكّرين المسلمين وعدم اهتمامهم بالعلوم التجريبية.

هناك من يقصر الاتجاه الحداثي على السياسة، بمعنى القهر والغلبة.

ولا بدّ من القول لهؤلاء: ليست الحداثة، ولا العقلانية، بل العلوم التجريبية هي التي منحت العالم صورته الراهنة، ونفتحت فيه هذه الروح الهندسية. وبعبارة أخرى: إن هذه الغلبة تكمن في ماهية العلوم التجريبية. ففي القرون الوسطى عاشت أوروبا ظروفاً مماثلة، بيّد أن العلم كان تحت سلطة النزعة الأرسطية، وقد وجد طريقه إلى عصر النهضة بفعل طبيعته التجريبية. في حين أن المسلمين قد تبنّوا السياسة الأفلاطونية، ولم يترجموا سياسة أرسطو أبداً؛ حيث كانت جمهورية أفلاطون هي التي ترجمت إلى لغة المسلمين منذ البداية.

تنوية —

1. إن مسألة صعود ونزوł الحضارة الإسلامية، وأسباب تخلُّف المسلمين، من المسائل الهامة التي حظيت باهتمام العلماء والمفكّرين على الدوام، وطرحـت مختلف الآراء بشأنها.

ولكنْ كما يرى كاتب السطور فإنَّ أسباب التخلف، أيًّا كانت، لا تعود إلى تعاليم الإسلام، والشاهد على ذلك أنَّ الإسلام قد اجتاز تجربة قيادة العالم من خلال تعاليمه السامية لخمسة قرونٍ بمنتهى النجاح. وهذا أمرٌ يقرُّ به الكثير من المفكِّرين أيضًا^(١).

٢. إن العلاقة بين الدين في حدّه الأقصى وحبّ التساؤل غير واضحة، بل يبدو أنَّ لا علاقة بينهما أبداً. إنَّ هذا الحكم انتزاعيٌّ وبعيد عن الواقعية التاريخية. ألم يكن النبي الأكرم ﷺ، الذي أسس لهذه الحضارة الكبرى، يرى الدين في حدّه الأقصى، ولعب فيه دوراً بوصفه قائداً سياسياً واجتماعياً؟!

وقد عمد الإمام الخميني رض في العصر الراهن - وهو من القائلين بالدين في حدّه الأقصى - إلى بعث الروح إلى المجتمع الإيراني من جديد، وازدهرت المراكز والمؤسسات العلمية والجامعية في عهده بشكلٍ لم يسبق له نظير، بحيث أخذ العامة والخاصة يشهدون بإبداعات وإنجازات جيل الثورة.

٣. كما أن دعوى تجاهل المسلمين للعلوم التجريبية لا تسجم مع الواقعية التاريخية أيضًا. فقد اهتمَّ المسلمون في مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية بالطب والبيطرة والصيدلة والفيزياء والميكانيك وما إلى ذلك من العلوم، إلى جانب اهتمامهم بالفلسفة والأدب والفلك والرياضيات والفقه وغيرها من العلوم. واستمر الأمر على هذه الوتيرة حتى القرن الهجري الخامس. وقد بدأ عصر انحطاط الحضارة الإسلامية بعد القرن الخامس. وكان السبب في ذلك يكمن في أمور أخرى تمتُّ دراستها في موضعها.

المفهوم

(١) انظر: جرجي زيدان، تاريخ التمدن الإسلامي؛ ٢٤٧؛ جوستاف لوبيون، تمدن إسلام وعرب (الحضارة الإسلامية والعربية)؛ ٧٠١.

الشاهد المثالي والمشهد الأخلاقي

د. أبو القاسم فناني (*)

ترجمة: حسن مطر

مدخل —

«عامل الناس كما تحب أن يعاملوك».

إن الواقع في الخطأ أثناء إصدار الأحكام الأخلاقية، والاختلاف بين الناس في تشخيص الحكم الأخلاقي للموضوعات، حقيقة ثابتان، لا يمكن إنكارهما في الحياة. وقد اقتضت هاتان الحقيقةان الواضحتان من البشر أن يعمدوا إلى تأسيس وتطوير علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق.

إن علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق إنما يبينان في واقع الأمر منطق السلوك، كما أن علم المنطق يبيّن أخلاق التفكير. وكلما كانت هواجس الإنسان في ما يتعلق بالسلوك الأخلاقي في الحياة والثبات على هذا السلوك أكثر كانت هواجسه تجاه تصحيح الأحكام الأخلاقية الصادرة عنه وعن الآخرين أكبر.

يسعى فلاسفة الأخلاق على الدوام إلى اكتشاف الأسس والضوابط التي يمكن من خلالها تجنب الأخطاء في الأحكام الأخلاقية، أو خفضها إلى الحد الأدنى، حتى يمكن اعتبار الحد من الواقع في الخطأ في إصدار الأحكام الأخلاقية أو تقليلها بوصفه الشأن والمهمة الرئيسية للتطوير الأخلاقي.

لو أن الفرد أقرَ بإمكان الخطأ في الأحكام الأخلاقية، والقدرة على الحياة دون الواقع في هذا الخطأ، أو الحد منه على أقل تقدير، يكون في الحقيقة معترضاً

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

يوجود صلةٌ بين الأخلاق والعقل والعقلانية؛ لأن إمكان الوجود في الخطأ في الأحكام الأخلاقية يعني:

١. إن هذه الأحكام تتقسم إلى قسمين: «صحيحة»، و«خاطئة»، و«حسنة»؛ و«قبيحة»، و«مبررة»؛ و«غير مبررة»، و«معتبرة»، أو «صادقة»؛ و«كاذبة».
٢. يمكن إخضاعها بنظرية ثانوية إلى النقد والتقييم العقلاني.
٣. هناك ملوكات ومعايير عقلانية يمكن من خلالها الفصل والتمييز بين الأحكام الصائبة والحسنة والمبررة والمعتبرة أو الصادقة، وبين الأحكام القبيحة والخاطئة وغير المبررة وغير المعتبرة أو الكاذبة.

إن المدعى الرئيس هنا هو أن الشروط المختلفة التي يجب أن تجتمع في حكم معين لتجعل منه حكماً أخلاقياً، أو يمكن من خلالها تسميته حكماً أخلاقياً مبرراً، تدرج ضمن مقولتي: «الشاهد المثالي»؛ و«المشهد الأخلاقي»؛ لأن الخطأ في الحكم الأخلاقي إما أن يكون ناشئاً عن الشاهد؛ وإما أن يكون ناشئاً عن المشهد، بمعنى أن الحكم إذا لم يكن حكماً أخلاقياً فذلك إما لأنه حكم أخلاقي غير مبرر؛ أو لأن الذي أصدره لم يتصف بالشروط والأوصاف التي يجب توفرها فيه؛ أو لأن ذلك الحكم لم يصدر عن مشهدٍ أخلاقي.

وعليه سوف نتناول خصائص الشاهد المثالي والمشهد الأخلاقي ضمن قسمين متتالين. إلا أننا قبل الخوض في تفاصيل البحث نرى ضرورة للمزيد من البيان حول السر في حاجة البشر إلى الشاهد المثالي والمشهد الأخلاقي.

الحاجة إلى الشاهد المثالي والمشهد الأخلاقي —

إن «النقد»^(١) و«التقييم»^(٢) و«قيمة الحكم»^(٣) تعتبر من الأنشطة الاعتيادية والروتينية واليومية العامة بين جميع الناس. وفي هذه الأنشطة تعتبر حجية واعتبار معايير وقيم وملوكات خاصة بوصفها نقطلة انتلاق مرحلية ومؤقتة، وعلى أساسها نحكم بشأن الموضوع مورد البحث^(٤).

إن القييم والمعايير (والأسس المبنية أو المبررة لتلك المعايير والقيم) إنما تبيّن في

الحقيقة خصائص «العالم المثالي»، و«النموذج المثالي»، و«الفرد المثالي»، و«المجتمع المثالي»، و«الصحفي المثالي»، و«النائب المثالي»، و«السياسي المثالي»، و«المواطن المثالي»، و«الطيب المثالي»، و«المعلم المثالي»، و«الطالب المثالي»، و«الأب المثالي»، و«الزوجة المثالية»، و«الولد المثالي»، وما إلى ذلك؛ أو أنها تتبع وتعتبر من خلال أحد هذه الخصائص بنظر الاعتبار. ولنست الغاية من نقد وتقدير وبيان قيمة الحكم إلا إظهار مطابقة أو عدم مطابقة الموضوع أو الشخص مورد البحث مع العالم والنموذج والفرد والمصدق المثالي، وبعده وقربه من ذلك المثال النموذجي المطلوب والمشود.

ويجدر بنا توضيح هذا المدعى من خلال المثال التالي: لنفترض أنك تريد شراء سيارة. لكي يكون قرارك في شراء هذه السيارة عقلانياً لا بدّ قبل كلّ شيء من أن تكون في ذهنك صورةً واضحة عن السيارة الجيدة. إن الصورة الذهنية التي تحملها عن السيارة الجيدة تحمل خصائص ومواصفات الفرد المثالى للسيارة، ويمكن لك أن تصنف هذه الصورة في إطار عددٍ من الأصول والقواعد العامة^(٥). فعلى سبيل المثال يمكنك القول: إن خصائص السيارة الجيدة عبارةً عن كونها:

- #### ١. قليلة الاستهلاك للوقود.

٢. فائقة السرعة (أو سريعة جداً).

- ٣- متينة وقوية.

- #### ٤. واسعة (فارهة ومرحية).

٥. ذات ماركة معروفة في سمعتها.

٦- صديقة للبيئة، وأمينة، ومشمولة للضمان والتأمين الحكومي، وما إلى ذلك. إن هذه المعايير تبيّن في الحقيقة بعض صفات «الفرد المثالي» للسيارة، وإن هذه القائمة مفتوحة، وليس لها حد توقف عنده، ولذلك يمكن إصلاحها وتعديلها ونقدّها وتقييمها بشكل مستمر. وكلما كانت السيارات المنتجة متّصفة بأكثر هذه الصفات كانت أقرب إلى الفرد المثالي. فمن الممكن لسيارة أن تكون جيدة من جهة، وسيئة من جهة أخرى.

إن المسألة الهامة التي تثبت من خلال هذا المثال هي أن صفة «الحسن»، التي

نحویں معاصرہ۔ السنستان ۱۱۔ العددان ۴ و ۱۱۔ خریف و شتناء ۲۰۱۶ء۔ م ۱۴۳۷ھ

هي صفةٌ معيارية، لا تُعرض على موضوعها بشكلٍ مباشر ومن دون واسطة، وإنما يكون عروضها على موضوعها من خلال الصفات المعيارية وغير المعيارية الأخرى^(١). وإن هذه المسألة اليائمة تتضمن مسائل هامة أخرى نشير في ما يلي إلى بعضها:

- ١- إن الأوصاف المعيارية تتبع من صلب بعض الأوصاف «الموضوعية»^(٧) و«الواقعية»^(٨) للموضع، وتحمل على تلك الأوصاف والخصائص. إن هذا الارتباط هو نوع من الارتباط «الأنطولوجي»^(٩) و«الميتافيزيقي».
 - ٢- إن هذا الارتباط يُنْتَج بدوره نوعاً من العلاقة «المعرفية»^(١٠) بين العلم والقيم^(١١). فإذا سألك أحدُهم: «كيف كانت هذه السيارة جيدة؟» ستقول له في الجواب: «لأنها تستهلك القليل من الوقود»، أو «لأنها قوية»، وهكذا.
 - ٣- وعليه فإن الأحكام المعيارية الأم أو الأولى إنما تكتشف ويتم تبريرها من خلال التجربة أو المشاهدة، وليس من خلال الاستدلال القياسي بالمعنى المتعارف للكلمة. هذا أولاً.
وثانياً: إن الأحكام المعيارية «الاستنتاجية»^(١٢) و«الاشتقاقية»^(١٣) إنما تقبل التبرير من خلال التمسّك بتركيب القضايا العلمية والفلسفية بحكم أو مجموعة من الأحكام المعيارية الأم^(١٤).
 - ٤- ليس هناك موضوع يتوفّر على مجرد الصفات المعيارية فقط؛ إذ لا يمكن الادّعاء بأن السيارة جيدة دون الأخذ بنظر الاعتبار الصفات والخصائص التي أوجبت جودتها.
 - ٥- إن الصفات الموضوعية غير المعيارية تنقسم إلى مجموعتين، وهما: «ذات صلة»^(١٥)؛ و«غير ذات صلة»^(١٦). وفي ما يتعلق بالسيارة تعتبر «قلة الاستهلاك للوقود» من الصفات ذات الصلة، إلا أن دين ومعتقد منْ قام بإنتاجها وتصنيعها، أو أيديولوجية ورؤى الشاري والبائع في حد ذاتها، لا تلعب دوراً في جودة السيارة أو عدم جودتها، ولذلك فإن هذه الأمور تعتبر صفات وخصائص «غير ذات صلة».
 - ٦- لو كان هناك شيئاً يُصنّف بصفات موضوعية غير اعتبارية واحدة كانت صفاتهما المعيارية واحدة أيضاً. فعلى سبيل المثال: لا يمكن الادّعاء بوجود سيارتين

تتصفان بذات الصفات ذات الصلة، ومع ذلك تتصف إحداهما بالجودة والأخرى بغير الجودة^(١٧).

٧. لو كان لشيئين صفات معيارية مختلفة كانا مختلفين حتماً في صفاتهما الموضوعية غير المعيارية أيضاً. فإذا كانت إحدى السيارات جيدة والأخرى غير جيدة كانت الأولى مثلاً قليلة الاستهلاك للوقود والأخرى كثيرة الاستهلاك، وهكذا. إن هذه المسائل تصدق بشأن جميع أنواع النقد والتقييم وقيم الأحكام، ومنها: النقد والتقييم وقيم الأحكام الأخلاقية. أما المسألة المرتبطة ببحثنا الراهن مباشرة فهي أن إدراك وإصدار الحكم الاعتباري، وبيان خصائص الفرد المثالي لنوع أو طبقة، وكذلك تطبيق تلك الخصائص على الفرد المشكوك ومورد النزاع، يتوقف على أن ينظر «الشاهد المثالي» إلى الموضوع مورد البحث من زاوية «المشهد الخاص». وعليه يمكن تعريف الحكم المعياري أو الحكم المعياري «المعتبر» و«المبرر» على النحو التالي: «إن الحكم المعياري أو الحكم المعياري «المعتبر» و«المبرر» عبارة عن: حكم الشاهد المثالي الذي ينظر إلى الموضوع من زاوية المشهد ذي الصلة به».

يمكن للمشهد الخاص ذي الصلة أن يكون مشهداً «أخلاقياً» أو «فقهياً» أو «دينياً» أو «عرفياً» أو «اقتصادياً» أو «سياسياً» أو «حقوقياً» وما إلى ذلك. وعليه فإن هذا المشهد يختلف من حقل إلى آخر^(١٨).

وعلى هذا الأساس فإن معرفة أو تبرير الحكم أو المعتقد الأخلاقي يقوم على

ركنين رئيين، وهما:

١. الشاهد المثالي.

٢. المشهد الأخلاقي.

بمعنى أن الحكم والمعتقد الأخلاقي أو الحكم والمعتقد الأخلاقي المبرر - بحسب التعريف . عبارة عن: حكم ومعتقد الشاهد المثالي الذي ينظر إلى الموضوع مورد البحث من زاوية المشهد الأخلاقي. ونحن لكي نعرف الحكم الأخلاقي، أو لكي نعرف ما هو الحكم الأخلاقي المبرر على المستوى الأخلاقي، لا مندوحة لنا من الرجوع إلى الشاهد المثالي الذي ينظر إلى الموضوع من زاوية المشهد الأخلاقي^(١٩).

وإذا تجاوزنا بعض الآراء الشادة والنادرة في فلسفة الأخلاق نجد إجماعاً من قبل فلاسفة الأخلاق على أن الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرر ليس حكماً يصدره الفرد في لحظته الفعلية والراهنة، ويكون في إصداره لذلك الحكم ملتفتاً إلى الأوضاع والأحوال المحيطة به أو التي ستحيط به في المستقبل؛ إذ من الممكن للفرد في «الوضع الراهن» أن يكون:

١. غير مطلع بالمقدار الكافي على الأمور الواقعية غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية.

٢. أن يأخذ الأمور غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية بنظر الاعتبار، ويدخلها في حكمه.

٣. أن يتأثر بمشاعره غير الأخلاقية أو ميوله ومصالحه الشخصية. ومن الطبيعي أن أحکام الفرد الذي يعيش هذه الأوضاع إما أن لا تكون مبررة؛ أو غير أخلاقية أساساً، وإلا لم تكن هناك حاجة إلى علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق.

ولرفع هذه المشكلة، والحلولة دون الوقوع في الأخطاء، أو الحد منها، في مقام إصدار الحكم الأخلاقي، قدم فلاسفة الأخلاق طرق حل مختلفة. إلا أنني أذهب إلى الاعتقاد بأن الحل المشتمل على جميع هذه الحلول يعود إلى شرطين، وهما:

١. أن يكون الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرر هو حكم «الشاهد المثالي».

٢. أن يكون الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرر صادراً عن «المشهد الأخلاقي».

بمعنى أنه لكي يكون الحكم أخلاقياً، أو لكي يكون الحكم الأخلاقي مبرراً، لا بد لـكـلـ من الشاهـدـ والمـشـهـدـ أن يـصـفـ بـبعـضـ الصـفـاتـ والـخـصـائـصـ. إنـ الشـاهـدـ المـثـالـيـ فيـ حـقـلـ الـأـخـلـاقـ هوـ غـيرـ الشـاهـدـ المـثـالـيـ منـ الـحـقـولـ الـأـخـرـىـ، كـمـاـ أنـ المشـهـدـ الـأـخـلـاقـيـ يـخـتـلـفـ عـنـ المشـهـدـ الـأـخـرـىـ. وهذا ما سوف نتناوله بالبحث من خلال العنوانين التاليين^(٢٠).

خصائص الشاهد المثالي —

إن إصدار أو إدراك الحكم الأخلاقي رهنٌ بالخصائص والصفات التي يجب أن تتوفر في «حكم الأخلاق».

فمن جهةٍ يمكن القول: إننا نحن البشر لا نمتلك الصلاحية الالزمة لإدراك أو إصدار الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرّر، ولذلك فإن أحکامنا الأخلاقية دائمًا ما تكون عرضة للنقد.

ومن جهةٍ أخرى يمكن القول: إننا نمتلك صلاحية نقد الأحكام الأخلاقية الصادرة عنا أو عن غيرنا . كما أنها نمارس هذا النقد على المستوى العملي أيضًا .. وهذا يُثبت بنحوٍ من الأنباء أننا نمتلك صلاحية إدراك أو تشخيص أو إصدار الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرّر.

إن المقارنة بين هاتين الحالتين تدفعنا إلى الكشف عن الصالحيات الضرورية في صحة الحكم الأخلاقي. ويمكن توضيح الاختلاف بين هاتين الحالتين في إطار هذين المصطلحين: «الوضعية الراهنة»^(٢١)؛ و«الوضعية الأصلية»^(٢٢) أو «الوضعية المثالية»^(٢٣)، حيث تظهر القائمتان التاليتان بعض الاختلافات الهامة بين هاتين الوضعيتين.

قائمة الوضعية الراهنة —

١. إدراك الأمور والواقع غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية، وإدخالها في الحكم الأخلاقي.
٢. الجهل بالأمور والواقع ذات الصلة من الناحية الأخلاقية.
٣. الانحياز وعدم الإنصاف.
٤. الافتقار إلى التجربة والبصيرة الأخلاقية.
٥. النظر من زاوية المشهد غير الأخلاقي.
٦. التمسك بالأصول الأخلاقية غير المبرّرة.
٧. التمسك الاعتباطي بالأصول الأخلاقية المبرّرة.

٨. عدم التاغم في إصدار الأحكام.
٩. عدم الرحمة، وعدم إضمار الخير للآخرين.
١٠. الاحتيال والافتقار إلى المصداقية.
١١. عدم الجدّية في تشخيص الحكم الأخلاقي أو الواقع والأصول ذات الصلة.
١٢. العجز عن حلّ التعارض الحاصل بين الأصول الأخلاقية.
١٣. الجرمية، وتجاهل الأحكام الأخلاقية الصادرة عن الآخرين.
١٤. الإيمان بالتقاليد الأخلاقية، دون تمحيصها ونقدتها.

قائمة الوضعية الأصلية أو المثالية —

١. الجهل بالأمور والواقع غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية، أو عدم إدخالها في الأحكام الأخلاقية.
٢. الإدراك الكافي للأمور والواقع ذات الصلة من الناحية الأخلاقية.
٣. الحياد والإنصاف.
٤. امتلاك التجربة وال بصيرة الأخلاقية.
٥. النظر إلى الأمور من زاوية المشهد الأخلاقي.
٦. التمسك بالأصول الأخلاقية المبررة.
٧. التمسك المنطقي بالأصول الأخلاقية المبررة.
٨. التاغم في إصدار الأحكام.
٩. الانصاف بالرحمة، وإضمار الخير للآخرين.
١٠. المصداقية والأمانة.
١١. الجدّية في تشخيص الحكم الأخلاقي والواقع ذات الصلة.
١٢. القدرة على حلّ التعارض بين الأصول الأخلاقية (الحكمة).
١٣. التواضع العقلاني، والاهتمام بالأحكام الأخلاقية الصادرة من قبل الآخرين.
١٤. نقد الأخلاق التقليدية.

ويمكن لـكُلّ من هاتين القائمتين أن تخضع للتقييم والإصلاح والتكميل. وفي الوقت نفسه . كما هو واضح . فإنّ بعض هذه الخصائص تتعلق بشخص الحكم . ونحن نسمّي الشخص الذي يتّصف بهذه الخصائص بـ «الشاهد المثالي»، وعليه فإن الشاهد المثالي في حقل الأخلاق هو:

١. المطلُع بالمقدار الكافي^(٢٤)، بمعنى أنه مدركٌ للوقائع ذات الصلة التي تتدخل بنحوٍ من الأنحاء في الحكم الأخلاقي.
٢. الذي يتمتّع بالتجربة والبصيرة الأخلاقية والحكمة العملية.
٣. الذي يتّصف بالحياد والإنصاف، ولا يكون لصالحه الشخصية تأثيرٌ في حكمه.
٤. الرحيم الذي يُضمر الخير للآخرين.
٥. الذي يتّصف بالصدق والأمانة، والذي يكون بريئاً من الاحتيال والكذب.
٦. الذي ينظر إلى الموضوع من زاوية المشهد الأخلاقي (ليس مستبدّاً، ولا مصلحياً، ويرى أن التقدُّم يكون للحقّ عند التعارض بينه وبين المصلحة).
٧. الذي تكون الأصول الأخلاقية التي يستند إليها مبررة.
٨. الذي يكون تمسّكه بالأصول الأخلاقية المبررة منطقياً.
٩. الذي تكون أحکامه متاغمة.
١٠. الذي يسعى بجدّية وصدق في تشخيص الحكم الأخلاقي والواقع ذات الصلة والأصول الأخلاقية ذات الصلة.
١١. الذي لديه القدرة على حلّ التعارض الأخلاقي، من طريق تشخيص الأصل الأخلاقي الأهم (أي إنه حكيم).
١٢. الذي يتمتّع بالتواضع العقلي، ولا يكون من القائلين بالحُثْمية والجزم، ويهتم بالأحكام الأخلاقية الصادرة عن الآخرين.
١٣. الذي يتعامل مع الأخلاق التقليدية بأسلوبٍ نقدي^(٢٥).

خصائص المشهد الأخلاقي—

يُعدّ المشهد الأخلاقي من ذاتيات ومقومات الأخلاق، ومعياراً للفصل والتفكير

نصوص معاصرة . السننان . ١١ و ٤١ - العددان . ٤ و ٦ - ذريـف وشـاء ١٤٣٧ . مـ ٢٠١٦ هـ

بين الحكم الأخلاقي والحكم غير الأخلاقي. إلا أن فلاسفة الأخلاق يختلفون في تفسير المشهد الأخلاقي، حيث ييررون آراءهم بشأن هذا المشهد من خلال التمسك بالمشاهد التي يمتلكها الناس حول خصائص هذا المشهد، واختلافه عن سائر المشاهد المعيارية الأخرى.

وفي الحقيقة يمكن القول: إن الآراء المختلفة الموجودة في تفسير المشهد الأخلاقي هي جهود من أجل «التسقّي» والإصلاح العقلاني لهذه المشاهدات. ولذلك فإن نقد وإبطال هذه الآراء إنما يتم عبر تقييمها ووضعها في ميزان التجربة والمشاهدة الأخلاقية. وبعبارة أخرى: إن المشهد الأخلاقي هو «النظرية الأخلاقية»، أو إنه يشكل الهيكل والعمود الذي تقوم عليه النظرية الأخلاقية.

إن المشهد الأخلاقي يتم ببيانه في إطار حكمٍ أو عدد من الأحكام الأخلاقية الأساسية، والتي يمكن من خلالها الحكم بشأن سائر الأحكام الأخلاقية الأخرى، وتشخيص ما هو الأخلاقي أو غير الأخلاقي، وما هو المبرّ وغير المبرّ منها.

إن «المشهد الأخلاقي» يختلف عن «المشهد الشخصي» و«المشهد الفئوي» و«المشهد النقابي» و«المشهد المصلحي» و«المشهد الحقوقي» و«المشهد الفقهي» و«المشهد السياسي» و«المشهد الديني». إن هذا المشهد هو نوع من المشهد «اللامكاني». وإن الرؤية من زاوية هذا المشهد إلى موضوع ما إنما هي في الحقيقة «رؤية من اللامكان إلى كل مكان»^(٢٦)، أو «رؤى بعين الله» إلى ذلك الموضوع.

كما أن المشهد الأخلاقي يختلف أيضاً عن «المشهد الحكم» و«المشهد المحكومين»؛ لأن هذا المشهد من مقتضيات الهوية الإنسانية والعقلانية للإنسان، والتي تعتبر من ذاتياتها التي تقدم على هوياته العرضية، من قبيل: الهوية الدينية والنقابية والوطنية والقومية والجنسية.

إن الخصائص التي يجب توفرها في الحكم المعياري؛ لكي يمكن اعتباره معياراً أخلاقياً، تقسم إلى قسمين، وهما: الخصائص الصورية؛ والخصائص المضمونية. وفي الحقيقة يمكن القول: إن هذه الخصائص تبيّن مقتضيات العقلانية في حقل الأخلاق. وكما تقدّم أن ذكرنا هناك الكثير من النظريات في ما يتعلق

بخصائص المشهد الأخلاقي، وسوف نسعى هنا إلى المرور على بعض هذه النظريات باختصار.

أ. الأخلاق الواقعية —

إن «الأخلاق الواقعية» اسم لنظرية في باب المشهد الأخلاقي. إن هذه النظرية تصف الدرجة الممكنة الأدنى من العقلانية في ما يتعلق بالأخلاق؛ حيث إن الشرط الوحيد الذي تشرطه هذه النظرية ليكون الحكم أخلاقياً هو أن يكون هذا الحكم «واقعياً»، أو أن لا يكون «لغواً».

ويمكن تبويب هذه النظرية على النحو التالي: «إن الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرر هو الحكم الذي لا يكون لغواً».

تقول هذه النظرية: لو لم يكن الحكم المعياري لغواً، وكان واقعياً،ً يمكن اعتباره حكماً أخلاقياً مبرراً، بمعنى أن الحكم المعياري: لكي يكون حكماً أخلاقياً أو مبرراً، لا يحتاج إلى شيء أكثر من ذلك.

ولبيان تطبيقات هذا الأصل العام يمكن لنا أن نشير إلى موردين: الأول: حيث لا يمكن تنفيذ الحكم المعياري مورد البحث؛ بسبب عجز الشخص عن تنفيذه، من قبيل: الأمر بالمحال، أو التكليف بما لا يطاق؛ والآخر: عندما يتم الجمع بين الحكم مورد البحث وضدّه في موضع واحد، كالأمر بشيء والنهي عنه في وقتٍ واحد (ومورد الثاني هو في الحقيقة مصداق للمورد الأول).

ولكنْ هناك الكثير مما يمكن طرحه بشأن هذه النظرية.

وفي ما يلي نشير إلى بعض الأمور التي يمكن طرحها بهذا الشأن:

الأمر الأول: إن الشرط المذكور في هذه النظرية لا يختص بحقل الأخلاق، بل يشمل حتى القيم والمعايير الحقوقية والفقهية وغيرهما أيضاً، بمعنى أن القيم والمعايير الحقوقية والفقهية إذا افتقرت إلى هذا الشرط سيتم إبطالها^(٢٧). عليه فإن هذه النظرية لا تبيّن المشهد الأخلاقي وإنما تضع الإصبع على صفة عامة يجب أن تتوفّر في جميع الأحكام المعيارية، سواء أكانت من الأحكام الأخلاقية أو المصلحية أو

الحقوقية أو الفقهية وما إلى ذلك. ولذلك لا يمكن من خلال الأصل الواقعي فصل الحكم الأخلاقي عن الأحكام الصادرة عن المشاهد الموازية والمشابهة.

وبعبارة أخرى: إن هذه النظرية تبيّن الأصل أو القاعدة المعيارية التالية: «قبح التكليف بما لا يُطاق» أو «استحالة التكليف بما لا يمكن القيام به». وإن هذه القاعدة المعيارية تعدّ واحدةً من أصول أخلاق التشريع (التقنين) بشكلٍ عامٍ، ولا تختص بالتقنين أو الاعتبار الأخلاقي.

إلا أن الأمر الهام في البين هو: أولاً: إن أخلاق التقني لا تختزل في هذا الأصل، وهناك معايير أخرى أيضاً، ناظرة إلى طريقة التشريع والتقنين المثالى والمنشود.

وثانياً: إذا قلنا بأن معايير أخلاق السلوك اعتبارية لا يمكن لنا أن ندعى أن معايير أخلاق التشريع اعتبارية بهذا المعنى أيضاً؛ إذ لا محsteller لتبرير أو إبطال الحكم الاعتباري من خلال التمسك بحكم اعتباري من سنته ورتبته.

أجل، يمكن القول: إن معايير أخلاق التشريع والتقنين هي من اعتبار «العقل العملي»، وإن هذه المعايير تعمل على توجيه العقلاة في مقام التشريع والتقنين. ولكن لا يمكن القول: إن معايير أخلاق التشريع من اعتبارات العقلاة أيضاً؛ لأن العقلاة بما هم عقلاة بحاجةٍ إلى تبرير عقلاني لاعتبار حكمٍ ما، بمعنى أن الاعتبارات العقلانية عبارةٌ عن الاعتبارات المنسجمة مع الضوابط والمعايير العقلانية الحاكمة على الاعتبار، وإلاً لن يكون هناك فرقٌ بين الاعتبارات العقلانية والاعتبارات الأخرى.

ولكنْ في مثل هذه الحالة يمكن القول: إنَّ بالإمكان الكشف عن معايير العقل العملي والتعرُّف عليها من طريق العقل النظري، بمعنى أنَّ العقل النظري يمكنه أن يثبت ما إذا كان للعقل العملي مثل هذا الحكم أم لا. ومن خلال التعرُّف على هذه المعايير يمكن الكشف عن اعتبارات العقلاء، التي هي نتيجة تطبيق تلك المعايير عن الموارد الخاصة والتعرُّف عليها. وبعبارة أخرى: إنَّ أحكام وأوامر العقل العملي هي نوعٌ من الواقعية التي يتم إدراكتها من خلال التجربة والمشاهدة.

فَلَوْ قُلْتُ: «إِن التَّكْلِيفَ بِمَا لَا يُطَاقِ لَيْسَ قَبِيحاً مِن النَّاحِيَةِ الْعُقْلِيَّةِ»، وَكَانَ الْعُقْلُ يَحْكُمُ بِقَبِيحِ التَّكْلِيفِ بِمَا لَا يُطَاقِ، سَأَكُونُ كَاذِبًاً، بِمَعْنَى أَن سَخْيَتِي لَا

تطابق الواقعية الناظرة إلى ذلك الحكم والعبارة عنه؛ لأن العقل يحكم بذلك، بينما ذكرت أن العقل لا يحكم بذلك.

إن العبارات التي تستعمل في إصدار الأمر والإنشاء، أو اعتبار الضرورة والحظر، هي عباراتٌ غير حَبْرية، وغير معرفية، ولا تقبل الالتفاف بالصدق والكذب. وأما العبارات التي يخبر بها الفرد عن صدور أمرٍ، أو إنشاء واعتبار للضرورة والحظر، فهي عباراتٌ حَبْرية، ومعرفية، وقابلة للالتفاف بالصدق والكذب. وعليه فإنَّ العبارات التي تخبر عن الأمر والنهي والإنشاء والاعتبار تحكي عن قضايا «حقيقية»، لا عن قضايا «اعتبارية». وإن التفكيك بين الإدراكات الاعتبارية والإدراكات الحقيقة، وتبعاً لذلك التفكيك بين العلوم الحقيقة والعلوم الاعتبارية، ورسم الحدّ الفاصل بينهما، يقوم على التسامح.

ومن الجدير بالذكر أن «قبح التكليف بما لا يطاق» معيارٌ اشتقاقي نحصل عليه من خلال تطبيق أصلٍ عامٍ على مورد التشريع والتقنين. إن هذا الأصل العام يقول: «إن الأمر العَبَّشِيُّ، والذي يُعدُّ لغوًا، قبيح»، أو «يجب عدم ارتكاب اللغو والعبث». وإن هذا الأصل يبيّن بديهيَّةٍ من بديهيَّات «العقل العملي»، أو يبيّن بديهيَّةٍ من بديهيَّات «العقل النظري»، بمعنى أنه ليس مهمًا أن نقول بوجود «القبيح»، أو ارتباط «الوجوب» بالعالم الخارجي من الناحية الوجودية والميتافيزيقية، وأنَّ بالإمكان معرفته من طريق العقل، وأنَّ لا دور للعقل في تحقق هذه الصفة؛ أو أن نقول بعدم وجود مثل هذه الصفة والارتباط في عالم الخارج، وأنها تعتبر من قبل العقل، وأنها إنما توجد في عالم الاعتبار بالوجود الاعتباري؛ إذ إن هذا الوصف والارتباط في كلتا الحالتين سوف يكون موجوداً في ما وراء «العقل النظري»، ويمكن للعقل النظري أن يتصرَّف أو يُصدِّق بوجوده وعدمه، بمعنى أن هذا الحكم في كلتا الحالتين يُعدُّ من بديهيَّات العقل النظري. وإذا كان هناك من اختلافٍ فهو يكمن في أن هذا الحكم، مضافةً إلى ذلك، هل هو من بديهيَّات العقل العملي أيضاً أم لا؟ (يمكن التعرُّف على اعتبارات العقل العملي من خلال العقل النظري، ويمكن للعقل النظري أن يخبرنا بما إذا كان لدى العقل العملي مثل هذا الاعتبار أو لا). والمهم هو أن هذا الحكم يصدر بنحوٍ من

الأنباء عن العقل (والعقلانية)، ويمكن تصوّره وتصديقه من خلال الرجوع إلى العقل. وإن المعتقد أو القضية التي تعبّر عن هذا الأصل يمكن تأييدها وإبطالها وتبريرها من الزاوية المعرفية.

وفي الوقت نفسه يمكن القول:

١. إن بديهيات العقل المعياري لا تختزل في هذا الأصل.
 ٢. ومن خلال المزج بين «الضرورات» البدئية (البديهيات المعيارية) وبين «الموجود» يمكن استنتاج وتبرير المعايير و«الضرورات» الفرعية والاشتقاقية.
- وأما سبب عدم حصر البديهيات العقلية المعيارية في هذا الأصل فلأن هذا الأصل البدئي يتم إدراكه وتصديقه من طريق المشاهدة العقلانية. وإن ذات هذه المشاهدة التي نحصل من خلالها على مثل هذا التصور والتصديق تتقدّم لنا بأن المعتقدات المعيارية والبدئية متكتّرة في ذاتها، ولا تختزل بهذا الأصل، ولا يمكن تحويلها وخفضها إلى أصلٍ واحدٍ.

وعلى أيّ حال فإن من الواضح لنا أن معيار نقد الأفكار الاعتبارية لا يختزل في «الواقعية» و«عدم اللغو».

يقول العلامة الطباطبائي والشيخ مطهري، بعد تأكيدهما على وجود الحال المنطقي بين الحقائق والاعتبارات، ونفي الارتباط الاستنتاجي بين الأفكار الحقيقة والأفكار الاعتبارية: إن «اللغو» هو المعيار الوحيد الذي يمكن من خلاله نقد وتقدير الأفكار الاعتبارية، بمعنى أن الاعتبار إنما يكون غير مبرّر وغير معقول إذا كان لغواً، ولم يكن بإمكان الشخص الذي أصبح نافذاً في حقه أن يتبعه. وبعبارةٍ أوضح: «يُصبح التكليف بما لا يُطاق»^(٢٨).

وقد عمد الدكتور سروش بدوره إلى الدفاع عن رؤيةٍ شبيهة بهذه الرؤية في فصلٍ تحت عنوان «الأخلاق الواقعية» من كتابه (دانش وأرزش)، حيث ذهب إلى الاعتقاد بأن الأفكار الاعتبارية يمكن إبطالها من خلال التمسّك بالحقائق، إلا أن هذه الأفكار لا يمكن إثباتها أو تأييدها من هذا الطريق^(٢٩). إلا أن الذي نراه هو عدم وجود فرقٍ بين الإثبات والإبطال من الناحية المنطقية،

ولا ينبغي فهم الارتباط الاستنتاجي بين الحقائق والاعتبارات مساوياً للإثبات والتأييد. وإذا عُدَّ إثبات أو تأييد قضية اعتبارية بمساعدة قضية حقيقة محضره مغالطةً كان إبطالها من هذا الطريق مغالطةً أيضاً. وإذا توقف إمكان إبطال قضية اعتبارية على التلقيق بين القضايا الحقيقة والاعتبارية كان إثباتها ممكناً من هذا الطريق فقط. فلو أن الفرد آمن بشكلٍ مسبق بـ«قبح اللغو» لا يمكنه أن يقول: «إن اعتبار اللغو قبيح وباطل»، بمعنى أن قبح اعتبار اللغو مصدقٌ لكبرى كلية. ولو أن شخصاً لم يؤمن مسبقاً بـ«قبح التكليف بما لا يُطاق» لا يمكنه أن يستنتج عدم معقولية تكليف خاصٌ، أو عدم كونه مبرراً؛ لكونه يفوق الطاقة (كان الأشاعرة يذهبون إلى القول بعدم قبح التكليف بما لا يُطاق، ولذلك كان «الجبر». من وجهة نظرهم. ينسجم مع «المسؤولية» وـ«التكليف»).

وعليه فإن صحةً واعتبار هذا النوع من الاستدلال والاستنتاج في دائرة الاعتبارات يتوقف من الناحية المنطقية على وجود قضية اعتبارية بدائية في الحد الأدنى، بحيث إن هذه القضية نفسها لا يمكن تبريرها من خلال هذا النوع من الاستدلال والاستنتاج، ولا بدًّ من الحصول على تبريرها اللااستنتاجي من طريقٍ آخر.

ولكنْ لو قبلنا بمثل هذا التحليل أمكن لنا القول بعدم وجود أي دليل يثبت أن القضية الاعتبارية التي نحتاج إليها لإثبات الصحة والاعتبار المنطقي لهذا النوع من الاستدلال والاستنتاج هي مجرد قضية واحدة. فإلى جانب «قبح اللغو» وـ«قبح التكليف بما لا يُطاق» هناك اعتباريات وقضايا كبريات أخرى أيضاً، وهي تحمل ذات الخصائص، ويمكن لها أن تلعب ذات الدور في تبرير القضايا الاعتبارية. كما أنها تبرر من ذات الطريق الذي برر هذه القضية. ومن خلال المزج بين بعض هذه القضايا الاعتبارية والقضايا الحقيقة يمكن تأييد وتبرير القضايا الاعتبارية الفرعية والاشتقاقية، دون أن يكون هناك خصوصية للنفي والإبطال.

وبعبارة أخرى: لا خصوصية لاستنتاج الاعتباريات من الحقائق. كما لا يمكن استنتاج أي حقيقة من أي حقيقة أخرى. وكما لا يمكن الاستدلال بكل شيء على كل شيء لا يمكن استبعاد أي اعتبار من صلب كل حقيقة. فلا خصوصية لكون

الشيء حقيقياً، ولا خصوصية لكونه اعتبارياً، ولا خصوصية للإثبات والإبطال. والقاعدة العامة تقول: إن صحة واعتبار الاستنتاج والاستدلال على المستوى المنطقي رهن بتناسب وسخية نتيجة ومقدمات الاستدلال. وإن هذا التناسب وهذه السخية تحصل من خلال حضور نتيجة الاستدلال ضمن المقدمات بنحو من الانحاء، بمعنى أنه ليس هناك أي مفهوم في نتيجة الاستدلال لا يكون في مقدماتها. فلو كانت نتيجة الاستدلال قضية اعتبارية كانت إحدى مقدمات الاستدلال قضية اعتبارية من ذلك السياق حثماً، وإن المفاهيم الموجودة في النتيجة يجب أن يكون لها حضور في ضمن المقدمات أيضاً.

إلا أن سلسلة هذه الأدلة يجب أن تنتهي إلى قضية أو قضايا بدئية وغير استنتاجية، قابلة للتبرير من طريق آخر غير الاستدلال. وعليه فإن الاعتبار المنطقي للاستدلال في دائرة المعايير والاعتبارات يتوقف على وجود قضية أو عدد من القضايا الاعتبارية البدئية.

يرى أغلب الفلاسفة أن هذه القضايا قابلة للتبرير من طريق المشاهدات العقلانية. إلا أن الأمر الهام هو أن هذه القضايا متعددة ومتكلّرة، وإن المشاهدة التي تقول: «إن اللغو والتکلیف بما لا يُطاق قبيح» تقول أيضاً: إن هناك شروطاً وضوابط ومعايير أخرى يمكن تبرير الاعتبار العقلاني رهناً بها أيضاً. وهناك قضايا اعتبارية أخرى يمكن من خلال مزجها وتركيبها مع قضايا حقيقة تأييد وتبرير أو إبطال قضايا اعتبارية فرعية واشتقاقية أيضاً.

وعليه فإن فصل الحقائق عن الاعتباريات لا يشتمل على النتيجة التي ينشدها القائلون بهذا الفصل، وإن النتيجة القائلة: «لا يمكن إثبات قضية معيارية واعتبارية من الناحية المنطقية والاستدلالية من خلال القضايا الحقيقة المحسنة والبحثة وبالعكس» لا يترتب على القول بهذا الفصل والتفسير؛ لأن الامتناع المنطقي مثل هذا الاستنتاج لا يختص بالحقائق والاعتباريات، وإن مثل هذا الحال المنطقي قائم حتى بين الحقائق الفلسفية والحقائق العلمية وبين الحقائق الفيزيائية والكيميائية أيضاً. وعليه لا خصوصية ولا موضوعية لكون الشيء حقيقياً، أو لكونه اعتبارياً.

وعليه لا يمكن أن نستخرج من هذا الفصل والتفكيك أن دور القضايا الحقيقة في الاستدلال في مجال المعايير والاعتباريات يُختزل بالإبطال، ولا يمكن أن نستخرج أن القضايا المعيارية والاعتبارية مجرد قابلة للإبطال، وأن إثباتها أو تأييدها مغالطة، ولا يمكن أن نستخرج أن المعايير والاعتباريات تنشأ عن أذواق وأمزجة الأفراد الراهنة والفعالية، ولذلك فهي خارجةٌ عن مقسم العقلانية، ولا تقبل النقد والتقييم العقلاني، ولا يمكن الاحتجاج لها، أو يمكن مجرد الاحتجاج بسانها فقط. فلا شيء من هذه النتائج يتربّط على ذلك التفكيك.

ومضافاً إلى ذلك، إن تفكيك الحقائق عن الاعتباريات ليس فيه أي دلالة على وجود «حائل معرفي» بين العلوم الحقيقة والعلوم المعيارية والاعتبارية. إن بعض الأوصاف والروابط المعيارية والاعتبارية تقوم على الحقائق. ويمكن اكتشاف أي وصف أو رابطة معيارية واعتبارية قائمة على أيّ وصف أو أيّ ارتباط حقيقي من خلال المشاهدات العقلانية. وإن الاعتبار المعرفي لهذه المشاهدات لا يقلّ أبداً عن اعتبار المشاهدة الحسية التي تدعم القضايا الحسية والقضايا العلمية أبداً.

كما أنّ الكثير من الأعمال اللاحلاقية تسجم مع معيار عدم اللغو، بمعنى أن ضابط عدم اللغو والرؤى الواقعية لا يختلف كثيراً عن فقدان الضابط في حقل الاعتباريات؛ لأنّ هذا المعيار من السعة بحيث يمكن للكثير من الأفعال القبيحة والسيئة على المستوى الأخلاقي أن تدخل في إطاره. فعلى أساس هذا المعيار يمكن القول مثلاً: حيث إن الإبادة الجماعية لسكان مدينة كبرى في لحظات لا يتأنّى من الأفراد العاديين لا يمكن تحميлем تبعات هذه الجريمة، ويكون اعتبار مثل هذه المسؤولية لغواً ومخالفاً للواقعية. إلا أن اعتبار مثل هذه المسؤولية في حقّ شخصٍ مثل: صدام أو نيرون مبرّ وظيفي؛ لأن مثل هذا الاعتبار في حقّ أمثال هذين الشخصين ليس لغواً، وإنما هو واقعي؛ لكونهما مؤهّلين لتحمل مثل هذه المسؤولية.

وبعبارة أخرى: إن معيار عدم اللغو ليس معياراً مجدياً، ولا يمكن له أن يُلبي حاجتنا في تشخيص وتفكيك الاعتبار المبرّ عن الاعتبار غير المبرّ بشكلٍ كامل؛ فإن هذا المعيار إنما هو في «الحدّ الأدنى»، ولا ينفعنا إلا في مجرد الكشف عن عدد

ضَيْلٌ من المعايير والاعتبارات غير المبررة، بمعنى أن الكثير من المعايير والاعتبارات التي تعتبر على أساس هذا المعيار مبررة هي في الواقع غير مبررة، وأن بالإمكان اكتشاف أنها غير مبررة من خلال المشاهدات. ولذا فإن مشاهدتنا الأخلاقية تقول: إننا لا نستطيع الاكتفاء بهذا المعيار، بمعنى أن هذا المعيار إنما يبيّن واحدة من المشاهدات التي نمتلكها عن هذا المورد، ولا يشمل سائر مشاهداتنا. إن هذا المعيار يأمرنا بعدم الجمع بين اعتبارين متناقضين، من قبيل: «الصدق حَسَنٌ»، و«الصدق قبيحٌ»، ولكنه لا يقول لنا أيًّا واحد من هذين الاعتبارين أخلاقي، وأيهما غير أخلاقي أو منافي للأخلاق، أو أيهما مبرر، وأيهما غير مبرر. وطبقاً لهذا المعيار يكون اعتبار قبح الصدق أخلاقياً ومبرراً بمقدار اعتبار حُسنِه.

وأيضاً لو أن العقلاة امتنعوا عن اعتبار اللغو، وكانت نصائحهم واقعية، فذلك لأنهم يرون قبح وعدم صوابية اعتبار اللغو والنصائح غير الواقعية. وإن هذه الخصوصية تدفعهم إلى الامتناع عن اعتبار حكم اللغو والأمور غير الواقعية بحكم عقلهم. إلا أن المسألة هي أن العقلاة يمتنعون بحكم عقلهم عن الكثير من الأمور الأخرى أيضاً، كما يتبعون في مقام الاعتبار وإصدار الأمر والنهي الكثير من المعايير الأخرى أيضاً، ولا يكتفون بمجرد الرؤية الواقعية وعدم اللغوية.

وفي حوار مع مجلة (زنان) توجَّه المحاور إلى الدكتور سروش بالسؤال، قائلاً: «لقد شرحت في كتابك (دانش وأرزش) فكرة أن هناك بين العلوم والقيم علاقة استراتيجية منطقية. فبالالتفات إلى هذه المسألة كيف يمكن للاعتقاد بوجود الاختلافات البيولوجية والسيكولوجية بين الرجل والمرأة (والذي يمثل الاعتقاد العلمي) أن يكون مؤثراً في حقل الأخلاق والحقوق؟».

فقال الدكتور سروش في الجواب: «سؤال جيد. لقد ذكرت في كتاب (دانش وأرزش) أن الواقعية الطبيعية والتاريخية لا تعرَّف بأي قيمة؛ إذ في هذه الحالة سيخرج «الوجوب» من صُلب «الكينونة»، وهذا محالٌ من الناحية المنطقية. وعلى حد تعبير أحد أصدقائي المغمورين: إن العلم حتى لو مارس عشرات الحيل لن يخرج «الوجوب» من صُلب «الكينونة». بيدَ أنني قلت في موضع آخر من ذلك الكتاب: إن الأخلاق في الوقت

نفسه يجب أن تكون واقعية، بمعنى أن «الواجبات» لا تتبثق عن «الكينونات»، ولكن يجب في الوقت نفسه أن لا تتعارك مع «الكينونات». إن الواجبات غير العملية ليست أخلاقية. وبهذا المعنى يتعمّن على «الواجبات» (أي الحقوق والقيم الأخلاقية) أن تكون منسجمة مع الواقعية، لا متّخذة أو منبثقة عنها. وبعبارة أخرى: إن بعض «المحظورات» تستتبع من صُلْب الواقعية، أما «الواجبات» فلا. إلا أن تلك «المحظورات» إنما تستتبع بشكلٍ منطقي بحيث لا يرتكب أمرٌ يتم بسببه الإعلان عن استحالة ذلك العمل. وفي ما يتعلق بالرجال والنساء يجب عدم وضع حقوق وتكليفات يجعل الوجود التاريخي أو السيكولوجي لهم مستحيلاً، وغير مطلوب، وغير ملائم. ولو أضحت مثل هذا الحكم إجبارياً زال ذلك التكليف من تلقاء نفسه. إن الحقوق والأخلاق بحسب مصطلح الحكماء جزءٌ من الاعتباريات، وإن القضايا الاعتبارية لا تحتمل «الصدق» و«الكذب»، وإنما هي مجرد ملائمة وغير ملائمة، ومطلوبة وغير مطلوبة، أو ممكنة ومستحيلة^(٣٠).

ومن وجهة نظرنا فإن «الواجبات» تتبثق عن «الكينونات» (وهذا الانباق - بطبيعة الحال - ليس انباقاً منطقياً، ولا استنتاجياً، وإنما هو انباق وجودي وميتافيزيقي، ويكون تبعاً لذلك معرفياً)، إلا أن «الكينونات» تقسم من الناحية الأخلاقية إلى: «كينونات» ذات صلة؛ و«كينونات» غير ذات صلة. وإن الصلة وعدمها مسألة نظرية لا يمكن اكتشافها إلا من خلال المشاهدة والتلقي. إن النظريات الأخلاقية تقول لنا أي «كينونة» ترتبط من الناحية الأخلاقية بأي «واجب»، أو أي «واجب» يُحمل من الناحية الأخلاقية على أي «كينونة»، أو أي «واجب» أخلاقي يتلاءم مع أي «كينونة». وإن النظريات المنطقية تقول لنا أي «كينونة» ترتبط بأي «واجب» من الناحية المنطقية، أو أي «واجب» منطقي يتبثق من صلب أي «كينونة»^(٣١). إن الحال بين «الكينونات» و«الواجبات» حائلٌ «منطقي»، وليس حائلاً «وجودياً» أو «معرفياً». وبعبارة أخرى: علينا أن نفكّر بين ثلاثة أنواع من الهوائل والشروط، وهي:

١. الحال أو الشرح الوجودي والميتافيزيقي.
٢. الحال أو الشرح المعرفي.

٣. الحالل أو الشرخ المنطقي.

والحالل من النوع الأول عبارة عن الأمر الذي يحول من الناحية الوجودية والميتافيزيقية دون الارتباط بين شيئين. إن وجود مثل هذا الحالل بين (أ) و(ب) يعني عدم وجود أي ارتباط من الناحية الوجودية بينهما، وإن وجود (أ) ينسجم مع عدم وجود (ب)، كما أن وجود (ب) ينسجم مع وجود (أ). وإن وجود (أ) ليس لديه أي اقتضاء بالنسبة إلى وجود (ب)، أو عدم وجوده. ولذلك يمكن له أن يجتمع مع كاتا الحالتين. فلو كان مثل هذا الحالل قائماً بين الحقائق والاعتباريات فهذا يعني أن كل حقيقة يمكن أن تجتمع مع أي اعتبار، وأن الحقائق لا تقضي أي شيء خاص تجاه الاعتباريات.

وبالتالي يمكن لنا أن نفترض بشكلٍ معقول أن زيداً وعمرًا لهما أفكارٌ حقيقة واحدة، وفي الوقت نفسه يحملان أفكاراً اعتبارية مختلفة ومترافقية تماماً، وأن أفكارهما الاعتبارية تتطلب من منظومتين معياريتين مختلفتين. كما يمكن لنا أن نفترض بشكلٍ معقول أن زيداً وعمرًا يمتلكان أفكاراً حقيقة متعارضة ومتضادة، وفي الوقت نفسه يمتلكان أفكاراً اعتبارية واحدة، ويتبعان منظومة معيارية واحدة.

ومضافاً إلى ذلك لو قال شخص بوجود الحالل الميتافيزيقي بين الحقائق والاعتباريات لن تكون له مندوحة من الاعتراف بأن الاعتباريات خارجة عن مقسم «العقلانية»، وليس هناك أي معيار وضابطة عقلانية لتقديرها وتقييمها. وفي هذه الحالة سيفقد حتى معيار عدم اللغو اعتباره وجigitه أيضاً؛ إذ عندما يقال: «إن اعتبار اللغو قبيح» فإن المدلول الذي تدل عليه هذه الجملة هو أن اعتبار اللغو قبيحٌ حقيقة، وأنه في صلب الواقع، ومع غضّ النظر عن أفكارنا ورغباتنا، هناك علاقة وجودية وميتافيزيقية بين «اعتبار اللغو» من جهة وبين الـ «قبح» من جهة أخرى، ونحن بهذه الجملة نخبر عن تلك العلاقة. وإن هذه الجملة تبيّن القضية الصادقة والمطابقة للواقع. وهكذا عندما يُقال: «يجب عدم إصدار الأمر غير الواقعي، والذي لا يمكن تلبيته» يكون مدلول هذه الجملة هو أن هذا الشيء على خلاف العقل والعقلانية.

حقيقة، وإنَّ هذه الجملة غير مقبولة وغير مبررة من الناحية العقلية، بمعنى أنَّ بين «الأمر غير الواقعي» و«الحرمة» تناصباً لا يوجد بين «الأمر غير الواقعي» و«الوجوب». وعليه فإنَّ نسبة «الأمر غير الواقعي»، الذي يُعدُّ من الأمور الحقيقة، إلى «الحسُّن» و«القبح» و«الوجوب» و«الحرمة» ليست متساوية، وإنَّ لها بالنسبة إلى «القبح» و«الحرمة» اقتضاءً لا يوجد بالنسبة إلى «الحسُّن» و«الوجوب». وعليه فإنَّ الذي يؤمِّن بعدم اللغو أو الرؤية الواقعية بوصفها معياراً لنقد وتقدير الأفكار الاعتبارية ينفي بشكلٍ مسبق الحال والشَّرخ الوجودي والميتافيزيقي بين الحقائق والاعتباريات. وعليه يردُّ هنا السُّؤال القائل: إذا كان للحقائق مثل هذا الاقتضاء تجاه الاعتباريات، وبذلك تحدُّ من دائرة الاعتباريات المبررة، فلماذا لا تحتوي على اقتضاءات أخرى تحدُّ من دائرة الاعتباريات المبررة أيضاً؟

إلاً أنَّ الحال أو الشَّرخ المعرفي يعني الشيء الذي يمنع على المستوى المعرفي من الارتباط بين عقيدتين أو قضيتيْن أو مجموعتين من المعتقدات أو مجموعتين من القضايا، ولا يسمح لنا بأن نتَّخذ من معرفة أحدهما جسراً إلى معرفة الآخر، أو أن نستفيد من أحدهما لتبير الآخر.

فلو كان مثل هذا الحال بين المعتقدات والقضايا الحقيقة (الحقائق) والمعتقدات والقضايا الاعتبارية (الاعتباريات) موجوداً فإنَّ ذلك سيؤدي إلى عجزنا عن معرفة الاعتباريات من خلال معرفة الحقائق، أو أن نبرر المعتقدات والقضايا المعتبرة عن الأفكار الاعتبارية بمساعدة المعتقدات والقضايا المعتبرة عن الحقائق.
والعكس صحيح أيضاً.

وأما الذي ينفي الحال والشَّرخ الوجودي والميتافيزيقي بين الأفكار الحقيقة والأفكار الاعتبارية فليس أمامه إلا إنكار وجود الحال المعرفي بينهما؛ إذ إنما يمكن لنا أن ندعُّي أنَّ بين (أ) و(ب) ارتباطاً وجودياً وميتافيزيقياً إذا أمكن التعرُّف على وجود هذا الارتباط بنحوٍ من الأنحاء، والعمل على تبرير المعتقد أو القضية المعتبرة عن تلك العلاقة الوجودية والميتافيزيقية تبريراً معرفياً بنحوٍ من الأنحاء. وعلى هذا الأساس لو آمن شخصٌ بالارتباط الوجودي والميتافيزيقي بين الحقائق والاعتباريات

يضطر إلى القول بالارتباط المعرفي بينهما أيضاً. إلا أن المسألة الهمة هي أن هذا الارتباط إنما يوجد بين بعض الحقائق وبعض الاعتباريات، لا بين جميع الحقائق وجميع الاعتباريات.

أما الحال والشريح المنطقي فهو عبارة عن الادعاء القائل بالمنع المنطقي ل النوع خاص من «الاستدلال» و«الاستنتاج» بين المعتقدات والقضايا التي يقوم الحال والشريح بين طرفيها، وعد هذا النوع مغالطة منطقية.

على سبيل المثال: لو كان مثل هذا الحال موجوداً بين القضايا الحقيقية والقضايا الاعتبارية فهذا يعني أنه لا يحق لنا ولا يجوز لنا من الناحية المنطقية أن نستنتج نتيجةً اعتبارية من المقدمات الحقيقة الحالمة. والعكس صحيح أيضاً.

وإن مثل هذا الاستنتاج يعتبر مغالطةً. إن الحال المنطقي يُعدّ نوعاً من الحالات المعرفية؛ لأن الربط المنطقي هو نوعٌ خاصٌ من الربط المعرفي. وبعبارة أخرى: إن المعرفة والتبرير ينقسمان إلى نوعين: «استنتاجي» (استدلالي)؛ و«غير استنتاجي» (غير استدلالي). وإن موضوع المنطق هو خصوص المعايير الناظرة إلى المعرفة والتبرير الاستنتاجي، والاستدلالي، في حين أن الموضوع المعرفي في أعمّ من ذلك.

إن هذه التوضيحات تثبت أن الحال المنطقي إنما يقع مقابل الربط المنطقي فقط، لا مقابل الربط الوجودي والمعرفي. ولذلك فإن القول بوجود الحال المنطقي بين الحقائق والاعتباريات إنما يعني مجرد نفي الارتباط المنطقي بين هذين الأمرين، بمعنى أن الحال المنطقي بين (أ) و(ب) لا ينفي الربط الوجودي والمعرفي بين (أ) و(ب)، وأن بالإمكان الجمع بينهما، حتى مع وجود هذا الربط أيضاً. وعليه فإن الحال المنطقي بين الحقائق والاعتباريات لا ينفي الربط الوجودي والمعرفي بين الحقائق والاعتباريات، ومع وجود مثل هذا الربط يمكن الجمع بينهما.

وعليه فإن الحال بشكلٍ مطلق ليس هو انتهاق «الواجبات» من «الكينونات»، وإنما هو الاستئثار القبلي، لـ «الله حوب» من «الكينونة» الخالصة والمحضية.

إن المنطق ينفي العلاقة الاستنتاجية . المنطقية بين القضايا المشتملة على «الوجوب» والقضايا المشتملة على «الكينونة»، وليس العلاقة الوجودية والميتافيزيقية

بين «الكينونة» و«الوجوب»، وليس العلاقة المعرفية بين القضايا المشتملة على «الوجوب» والقضايا المشتملة على «الكينونة».

إن الحال المنطقي بين «الكينونة» و«الوجوب» بمعنى أن العلاقة الوجودية بين هذين الأمرين إنما يمكن اكتشافها من خلال التجربة والمشاهدة (غير الاستدلال). إنما الذي يقوله المنطق هو عدم وجود علاقة استنتاجية واستدلالية بين هذين الأمرين. إن المشاهدات الأخلاقية في حقل الأخلاق تقول لنا أيّ «وجوب» أخلاقي ينبغي عن أيّ «كينونة»، أو يُحمل عليها. وفي حقل المنطق تقول لنا الشواهد المنطقية أيّ «وجوب» منطقي ينبغي عن أيّ «كينونة»، أو يُحمل عليها. وفي حقل المعرفة تقول لنا المشاهدات المعرفية أيّ «وجوب» معرفي ينبع عن أيّ «كينونة»، أو يُحمل عليها.

ومن الجدير أن نتساءل: ما هو نوع «الوجوب» الذي يرمي إليه الدكتور سروش في عبارته التي يقول فيها: «إن الحكم الأخلاقي يجب أن يكون واقعياً؟ وما هو مصدره؟ ولماذا يتعمّن على «الواجبات» أن لا تتعارك مع «الكينونات»؟ ولماذا لا تكون «الواجبات» غير العملية أخلاقية؟ ولماذا يجب عدم الأمر بشيء حكمت الطبيعة باستحالة القيام به؟ وما هو الفرق بين «الواجبات» و«المحظورات» حتى لا يستحيل استخراج بعض «المحظورات» من صلب الواقعية؟ ولماذا كان الشرخ المدعى قائماً بين «الكينونة» و«الوجوب» فقط، ولا وجود لمثل هذا الشرخ بين «الكينونة» و«عدم الوجوب»؟

والذي يبدو لنا هو أن الجواب الصحيح عن هذه الأسئلة هو أن هناك أخلاقاً باسم «أخلاقي الاعتبار»، وهي متقدمة على «أخلاقي السلوك».

إن هذه الأخلاق التي تصدر عن العقل والعقلانية تعمل على هداية الإنسان في مقام اعتبار الأمر والنهي الأخلاقي، أو الكشف عن هذه الأوامر والنواهي، وتقول له متى وأين يحق له ويجوز له أن يأمر بشيء أو لا يأمر به.

وإنّ «واجبات» و«محظورات» أخلاق الاعتبار لا تختزل في «فبح التكليف بما لا يُطاق»، أو «ضرورة اجتناب اللغو»، أو «وجوب الرؤية الواقعية».

إن معايير وقيم أخلاق الاعتبار، التي تمثل أساس ومعيار سلوك العقلاء في مقام

اعتبار وإصدار الأمر والنهي، لا يمكن أن تنشأ من اعتبار العقلاء. ولذلك فإن ذات العقل الذي يقول: إن «الحكم غير الواقعي وغير الممكن» ليس حكماً أخلاقياً يقول لنا أيضاً: إن الحكم «الذي لا يقبل التعميم» ليس حكماً أخلاقياً. وإن التفريق بين الموارد المشابهة من الناحية الأخلاقية عملٌ لا يمكن أن يكون صحيحاً على المستوى الأخلاقي، وهكذا.

وعليه فإن الجواب الصحيح عن سؤال مجلة «زنان» هو القول بأن الحقوق والمسؤوليات الأخلاقية تتباين عن الهوية العملية للإنسان. وإن الرجل والمرأة، على الرغم من اختلافهما من الناحية الأحيائية والنفسية، إلا أنهما يشتركان في الإنسانية، ويتمتعان بمنزلة أخلاقية واحدة. إن الواقع الطبيعية والبيولوجية والنفسية والتاريخية تنقسم إلى مجموعتين، وهما: الأمور ذات الصلة من الناحية الأخلاقية؛ والأمور غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية. وعليه فإن مجرد وجود الاختلافات الطبيعية والتاريخية بين الرجل والمرأة . ما دمنا لا نستطيع إثبات أن هذه الاختلافات من الأمور ذات الصلة من الناحية الأخلاقية . لا يمكنها ولا يجب أن تكون مؤثرة في تقسيم الحقوق والتكاليف بينهما. وإن التفريق بين المرأة والرجل على أساس الاختلاف في الأمور غير ذات الصلة من الناحية الأخلاقية يعتبر من الأمور الخاطئة، والتي لا يمكن تبريرها على المستوى الأخلاقي؛ فإن بعض الوظائف الأخلاقية للأم . على سبيل المثال . تختلف عن الوظائف الأخلاقية للأب، إلا أن هذا الاختلاف في الوظائف يمكن تبريره من الناحية الأخلاقية؛ لأن الاختلاف بين الرجل والمرأة في الأبوة والأمومة يُعتبر من الخصائص الأخلاقية ذات الصلة، حيث ترتبط بهذه الوظائف.

يمكن القول: إن الهوية الرجالية والهوية النسائية لها . كسائر الهويات . مقتضيات ومعايير ووظائف خاصة بتلك الهوية، من قبيل: الوظائف الخاصة بالأم، والوظائف الخاصة بالأب. وأما مقتضيات الهويات الخاصة التي لا تتوفر إلا بالنسبة إلى مجموعة خاصة من الناس فإنما يمكن اتباعها إذا لم تتحقق مقتضيات الهوية الإنسانية، التي هي ذات المعايير والقيم الأخلاقية.

إن الفوارق الأحيائية والنفسية القائمة بين الرجل والمرأة إنما هو في الحقيقة

مقوّم للهوية النسائية أو الرجالية، ولا ربط لها بالهوية الإنسانية التي يشترك فيها كلّ من الرجل والمرأة على السواء. إن لهذه الفوارق مقتضيات أو يمكن أن يكون لها مقتضيات، وإن هذه المقتضيات وإن لم تكون أخلاقية، ولكنها ليست مخالفة للأدلة بالضرورة، بمعنى أنه بالإمكان أن تكون منسجمة ومتاغمة مع مقتضيات الهوية الإنسانية.

وعلى هذا الأساس إنما يمكن تبرير بعض الفوارق الحقيقة بين المرأة والرجل؛ لأن هذه الفوارق إنما تكون مبررة إذا كانت منسجمة مع الحقوق والتکاليف الأخلاقية ومقتضيات الهوية الإنسانية.

إن القاعدة الذهبية في الأخلاق الاجتماعية عبارة عن «السلوك والتعاطي المشابه والمتماثل مع الموارد المشابهة والمتماثلة».

وعليه فإن المحاباة بين الرجل والمرأة إنما تكون مبررة من الناحية الأخلاقية إذا لم يتم تجاهلها عند التعاطي والتعامل معها من زاوية الهوية الإنسانية.

فعلى سبيل المثال: لو أن الحكومة قامت بتدارك الحرمان والظلم التاريخي الذي لحق بالمرأة، فعمدت إلى سن قوانين تجعل الأولوية لصالح النساء، لا يمكن رفض هذه الأولويات وأنواع المحاباة؛ بذرية المساواة بين الرجل والمرأة في الإنسانية، أو عدم انسجام المحاباة بين الرجل والمرأة مع القيم الأخلاقية.

إن الاعتبارات العقلانية أو العقلانية، حتى إذا كانت تابعة للأذواق والمشارب والعواطف والشاعر، ليست تابعة للأذواق والمشارب والعواطف والشاعر الراهنة والفعالية، وإنما هي تابعة للأذواق والمشارب والعواطف والشاعر الصادرة عن الشاهد المثالي الذي يرصد الموضوع من المشهد الأخلاقي. وإن هذه الخصيصة أو الخصائص الواقعية للعدل والظلم هي التي تحفز الشاهد المثالي إلى اعتبار الحُسن في العدل والقُبح في الظلم. وإن هذه الخصيصة أو الخصائص هي التي تصحّ اعتبار الحُسن والقُبح، وهي التي تبرّر هذا الاعتبار من الناحية العقلانية، بمعنى أنها تزود المعتبر بـ«الدليل العقلي» على هذا الاعتبار. ومن خلال هذه الخصائص نستطيع اكتشاف اعتبارات الشاهد المثالي التي تمثل الحقائق الكامنة وراء العقل النظري، وأن نفصل

هذه الاعتبارات عن اعتبارات سائر الأفراد.

ليس العلم الحصولي غير الاعتبار العقلاني؛ لأن المفهوم إنما هو صنيعة الذهن، ونتاج نشاط قوة الخيال، وليس هناك للمفهوم وجود في خارج الذهن. وإن إطلاق المفهوم على مصاديقه الواقعية هو عين الاعتبار العقلي. وعندما تنزع المفهوم عن المصدق إنما تقوم في واقع الأمر باعتبار ذلك المفهوم لذلك المصدق. إن العلاقة القائمة بين المفهوم والمصدق هي علاقة المعلول والعلة، أو اللازم والملزم، أو الظاهر والمظهر، وليس علاقة عينية. وإن مطابقة القضية مع الخارج لا تستلزم مطابقة موضوع ومحمول تلك القضية مع الخارج، وبعبارة أخرى: إن مطابقة الموضوع والمحمول مع الواقعية التي تعبّر عنها تلك القضية إنما هي من اعتبار العقل.

إن «المفهوم» يعني «ما يُفهم من الشيء»، أو فهمنا للمصدق. وإن هذا الفهم بمقدار تبعيته للمعلوم هو تابع للعالم أيضاً.

إن المفهوم يعني الصورة التي نسقطها على المصدق الفاقد في ذاته لتلك الصورة. وإن هذا التصوير وإن كان اعتباراً عقلياً يقوم به عقلنا في مقام تحصيل العلم وكشف الواقع، إلا أنه ليس اعتباطياً وذوقياً، بل هو تابع للمعايير العقلانية.

وإن هذا التصوير لا يحصل في مورد «الأمر الفاقد للصورة» فقط، بل إننا حتى في مقام إدراك الأشياء التي لها صورة عينية، ومن التجليات العينية للأمر الفاقد للصورة، نضطر إلى أن نلقي عليها صورة ذهنية، وإضفاء الاعتبارات على تلك الصورة. وإن الصور الذهنية إنما هي في الحقيقة تجلّيات ذهنية للأمر الفاقد للصورة، أو هي تجلّيات ذهنية للتجلّيات العينية لذلك الأمر الفاقد للصورة.

من هنا يمكن القول: إن جميع المفاهيم القائمة في الذهن هي مفاهيم اعتبارية بمعنى من المعاني. ومن هذه الناحية لا فرق بين المفاهيم العلمية والفلسفية والأخلاقية والاعتبارية. وإن المفاهيم الاعتبارية بالمعنى الأخضر للكلمة هي «اعتبار في اعتبار» أو هي «نوع مجاز في مجاز». وبعبارة أخرى: إن الصور الموجودة في الذهن إنما هي «تجليات» ذهنية للأمر الفاقد للصورة؛ أو هي «تجليات» للذهن المعيّر عن «التجليات» العينية لذلك الأمر الفاقد للصورة. وفي الحالة الأولى تكون العلاقة بين الذهن والعين علاقة

«الظهور» و«الكينونة»؛ وفي الحالة الثانية هي علاقة «ظهور الظهور» و«ظهور الكينونة».

ومن ناحية أخرى فإن حقيقة وعيّنة مفهوم لا تستلزم أن يكون لذلك المفهوم ما بإزاره عيني في عالمنا العيني، وأن يكون مصداقه موجوداً في خارج الذهن. إن «عالم الواقع» أوسع من «عالم الوجود»، وإن الواقعية لا تستلزم الوجود. إن «الموجود» و«الواقعي» لا يتساولان مفهوماً ومصداقاً، بل إن لـ«الواقعية» مصاديق هي في عين واقعيتها لا «وجود» لها، رغم أن جميع الأشياء الموجودة هي واقعية أيضاً.

فعلى سبيل المثال: إن أصل التناقض القائل بـ«استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما» يحكي عن واقعية متعلقة بالعالم الخارج عن الذهن. فالوجود والعدم في العالم الخارج عن الذهن لا يجتمعان ولا يرتفعان. إن هذا الأصل يُعبر عن عالم خارج عن الذهن، وهو عالم معرفة يقبل الاتصال بالصدق والكذب. وعليه فإن مفاد هذا الأصل، أو بحسب التعبير المنطقي: إن «موضوع» هذا الأصل له واقعية، في حين يستحيل وجوده في خارج الذهن. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأعداد وال العلاقات الرياضية، فإنه لا وجود لها في عالم الخارج، إذ لا وجود في هذا العالم لغير «المعدود»، وأما الأعداد والمعادلات الرياضية فلها واقعية، ولذلك كانت القضايا والموضوعات الرياضية معرفية، وتقبل الاتصال بالصدق والكذب.

ويمكن لنا أن نذكر مثلاً آخر لهذه القاعدة، وهو الأصول والقواعد الفلسفية، التي يشكل موضوعها أو محمولها المقولات الفلسفية الثانية. إن مفهوم «الإمكان الماهوي» مثلاً، يعني أن تساوي نسبة الشيء إلى الوجود والعدم، مفهوم حقيقي وعيّني، ولذلك يكون واقعياً، في حين لا يمكن أن يكون موجوداً؛ لأن وصف «الممكن» يصدق حتى قبل وجود المكنات أيضاً. وإن صدق القضية القائلة: «إن الشيء (أ) ممكن» لا يتوقف على وجود (أ) في خارج الذهن.

لو قلنا بهذه القاعدة العامة، وهي أن «العالم الواقعي أوسع من عالم الوجود»، وأن كون المفهوم حقيقياً وعيّانياً لا يتوقف على وجود مصداقه في الخارج، عندها

يمكن القول: إن المفاهيم الاعتبارية كذلك أيضاً، بمعنى أن المفاهيم حقيقة وعينية، وأن الأوصاف والعلاقات الاعتبارية لها واقعية، ولكن ليس لها وجود.

فعلى سبيل المثال: يمكن القول: إن «الحسن» و«القبح» لها واقعية، وإن لم يكن لها وجود، وإن اعتباريهما بمعنى اعتبار الوجود لها، لا باعتبار الواقعية الواقعية لها. ففي الاعتبار العقلي لا يمكن للشيء الفاقد للواقعية أن يكتسب الواقعية. بل إن الشيء الذي ليس له وجود يوجد في عالم الاعتبار، إلا أن «الوجود» لا يساوقي «الواقعية»، وإنما هو أخصّ منها.

وعليه فإن اعتبارية مفهوم ما لا تستلزم أن لا يكون ذلك المفهوم واقعياً وعينياً، أو أن يكون ذهنياً وتابعاً للأذواق والأمزجة والميول الشخصية والخاصة والراهنة للمعتبر. وكما قلنا فإن جميع المفاهيم انتزاعية، وإن المفاهيم الانتزاعية اعتبارية بأجمعها. وأساساً إن الانتزاع يعني وجود خصوصية في الموضوع تلزمها باعتبار الوصف أو المفهوم الانتزاعي مورد البحث، وأن نسقته ونطقه على ذلك الموضوع. في الاعتبارات الاعتباطية والجزافية يمكن انتزاع أيّ وصفٍ أو أيّ مفهوم من كلّ موصوف وموضوع، وحمله عليه. ويمكن تسمية غير الممكن بحسب الواقع ممكناً، أو أن نسمّي القبيح جميلاً، والسيئ حسناً. إن هذه الاعتبارات تتبع عن ذوق ومزاج وعاطفة المعتبر الفعلية والجزافية، إلا أن الاعتبارات العقلية ليست كذلك، وإنما هي تابعة للواقعية، وهي بمعنى من المعاني انعكاسٌ وإعادة ظهورٍ وتجلٍ للواقعية في مرآة الدهن.

إذا قسمنا الاعتبار إلى نوعين: عقلي؛ وغير عقلي، لا بدّ وأن نقسم الاعتباريات بدورها إلى: عقلانية؛ وغير عقلانية أيضاً. وفي هذه الحالة إنما سيبقى مجرد النوع الثاني من الاعتباريات خارج مفهوم العقلانية، ولن يكون قابلاً للنقد والتقييم العقلاني. إلا أن النوع الأول من الاعتباريات تُحمل على كاهل الواقعيات، وتتبثق من صلبها، وتغدو ذات واقعية تبعاً لذلك. من هنا فإن الاختلاف حول هذا النوع من الاعتباريات هو اختلاف حول الأمور الواقعية، وليس اختلافاً بشأن الأمور الذوقية والمزاجية، ولذلك يمكن توجيه النقد العقلاني لهذا النوع من الاعتباريات. وإن معيار

هذا النقد لا يُختزل بالرؤيا الواقعية.

وبعبارة أخرى: إن «الاعتبار» من الأفعال الإرادية والاختيارية. وهو، كسائر الأفعال الإرادية والاختيارية، عرضة للنقد والتقييم العقلاني. ولذلك لو أن المعتبر في اعتباره:

١. لم يأخذ الواقعيات «المترتبة» بنظر الاعتبار.
٢. أو أخذ الواقعيات «غير المترتبة» بنظر الاعتبار.
٣. أو أعطى الواقعيات المترتبة وزناً وقيمة وأهمية أكبر أو أقل من الحد المعقول.

٤. أو أن لا يكون اعتباره «قابلًا للتعيم».

٥. أو أن يدخل عواطفه ومشاعره الراهنة والفعالية في اعتباره.

٦. أو أن يكون اعتباره أو سائر اعتباراته متضادة ومتعارضة.

لن يكون اعتباره - من وجهة نظر العقل والعقلاء - مبرراً ومعقولاً ومحبلاً، ولن يعتبر العقلاء حكمه حكماً أخلاقياً، أو حكماً أخلاقياً مبرراً.

وعلى أي حال فإن الرؤيا الواقعية بالمعنى المذكور، وقبح التكليف بما يفوق الطاقة، مقبول من قبل جميع النظريات الأخرى الموجودة في باب المشهد الأخلاقي. وإن هذه النظريات لا تذكر مثل هذا الشرط، وإنما تضيف إلى هذا الشرط شرطاً آخر.

بـ. الأخلاق الدائرة مدار الفضيلة —

إن للأخلاق المتمحورة حول الفضيلة جذوراً ضاربة في عمق التاريخ. ويمكن العثور على الصيغة الفلسفية الأولى لهذه النظرية الأخلاقية في مؤلفات أرسطوطاليس^(٣٢). وبعد ظهور الحداثة ودخول الإنسان إلى العالم الحديث ظهرت الكثير من النظريات المنافسة الأخرى، حتى حجبت هذه النظرية إلى حدود بعيدة، بيد أننا شهدنا في العقود الأخيرة جهوداً جديدة في إطار إعادة صياغة هذه النظرية، أدت في نهاية المطاف إلى بث الحياة فيها من جديد^(٣٣). إن أخلاق الفضيلة - كما يلوح من اسمها - تتمحور حول الفضيلة، وإن هذه المحورية تعني تقدُّم الفضائل والرذائل

النفسية في مقام التقييم الأخلاقي، كما تعني التأكيد على دور الفضائل الأخلاقية في مقام إدراك ومعرفة الأحكام الأخلاقية.

والأمر الأول يعني تقديم السؤال عن الإنسان الصالح من الناحية الأخلاقية على السؤال عن السلوك الحسن والصحيح من الناحية الأخلاقية. تعمل الأخلاق التي تتمحور حول الفضيلة على تعريف الحسن والصحيح بحسب الفضائل النفسية للفاعل. وطبقاً لهذه النظرية يكون السلوك العادل هو السلوك الصادر عن الشخص الذي عمل على تربية فضيلة العدالة في نفسه وكيانه. تقول هذه النظرية: لكي نرى ما هو الفعل الحسن والصحيح على المستوى الأخلاقي علينا أن ننظر إلى فاعله، بمعنى أن حسن وقبح وصواب وخطأ الأفعال تابع للفضائل والرذائل النفسية للفاعل. ولو أن فاعلاً قد اتصف بالفضائل الأخلاقية أمكن القول: «إن كلّ ما يصدر عن هذا الجميل جميل».

إلا أن الدور الأهم الذي يُمنح للفضائل الأخلاقية في هذه النظرية هو الدور الذي تلعبه هذه الفضائل في معرفة الأخلاق، أي الدور الذي تلعبه في معرفة وتبرير الأحكام الأخلاقية. وطبقاً لهذه النظرية فإن العادل هو الذي يمكنه أولاً تحديد مقتضى العدالة في الموارد الخاصة، ويمكنه ثانياً أن يخلق في نفسه الدافع اللازم إلى العمل على طبق ذلك المقتضى.

وعلى أي حال فإن النظرية التي يمكن استبطاطها من كلمات أرسطوطاليس في ما يتعلق بخصوصية المشهد الأخلاقي هي نظرية «الحد الوسط». فقد عرف أرسطوطاليس العدالة بالحد الوسط، وعمد إلى توظيفها بوصفها معياراً للفصل بين الفضائل والرذائل الأخلاقية. فهو يرى أننا إذا أردنا معرفة ما إذا كانت الخصلة النفسية فضيلة أو رذيلة تعين علينا أن نقيّمها من خلال هذا المعيار. إن القاعدة التي يفترضها أرسطوطاليس هي أن كلّ فضيلة تقع في الحد الفاصل بين رذيلتين؛ إذ تتوازَّط الإفراط والتفريط. فإذا أخذنا مفهوم «الشجاعة» بوصفه فضيلة أخلاقية مثلاً سنجده واقعاً بين «الجبن» و«التهور». فلو كانت شجاعة الفرد أدنى من الحد المتعارف كان جباناً، وإن كانت فوق الحد المتعارف كان متھوراً، وكلّ من الجبن والتهور خروج عن حد الاعتدال، ولذلك فإن أرسطوطاليس يعتبر كلاً من الجبن والتهور رذيلتين.

إن نقدنا لنظرية أرسطوطاليس يستدعي مجالاً أوسع. يَبْدِأُ أننا نكتفي هنا بذكر هذه المسألة، وهي أننا طبقاً لهذه النظرية في مقام كشف وتبير الأحكام الأخلاقية لا نحتاج إلى «المشهد الأخلاقي»؛ إذ إن «الشاهد الأخلاقي» يُلْبِي حاجتنا إلى المشهد الأخلاقي، بمعنى أننا مع وجود الشاهد المثالي لن تكون بحاجة إلى المشهد الأخلاقي. ولكي يكون الحكم أخلاقياً، أو لكي يكون الحكم الأخلاقي مبرراً، يكفي صدوره عن الشاهد المثالي؛ لأن الشاهد المثالي في الأخلاق كائنٌ مستجمع للفضائل الأخلاقية، وإذا كان الفرد مستجماً للفضائل الأخلاقية فإن كل قرار يتتخذه، وكل حكم يصدره (وتباعاً لذلك كل سلوك يسلكه)، سيكون أخلاقياً ومبرراً، بمعنى أن الفرد الذي يعمل على تمية الفضائل الأخلاقية في وجوده، ويظهر ذاته من الرذائل الأخلاقية، يمكن القول بشأن «أحكامه الأخلاقية»: «إن كل ما يفعله هذا الشخص لا يعدو أن يكون أخلاقياً»، وإن اعتبار أحكام الشاهد المثالي لا يتوقف على أن ينظر إلى الموضوع من خلال «المشهد الأخلاقي».

إلا أن هذا الادعاء لا ينسجم مع المشاهدات ما وراء الأخلاقية في هذا المورد؛ لأن هذه المشاهدات تقول لنا: إن الفضائل الأخلاقية لـ«الشاهد المثالي» إنما تمكّنه من تشخيص الحكم الأخلاقي إذا كان ناظراً إلى الموضوع من زاوية «المشهد الأخلاقي»، أي إنه لكي يكون في موقف الشاهد المثالي لا يكفي مجرد اكتسابه للفضائل الأخلاقية، وابتعاده عن الرذائل الأخلاقية، وإن حُسْنُ وقُبُحُ وصوابية وخطأ الأفعال ليست تابعةً لفضائل الفاعل ورذائله مئة بالمائة، ولذلك لا يمكن القول: إن الحكم الأخلاقي نوع من الأفعال الاختيارية، وإن حُسْنُه وقُبُحُه وصوابيته وخطاؤه تابع للصفات النفسية التي يتحلى بها مَنْ يصدر الحكم بشكلٍ كامل.

ومضافاً إلى ذلك فإن تشخيص الفضائل والرذائل الأخلاقية، والحكم بشأن ما هي الفضيلة الأخلاقية؟ وما هي الرذيلة الأخلاقية؟ يُعَدُّ تشخيصاً وحكمًا أخلاقياً أيضاً. لنفترض أننا سلمنا برأية أرسطوطاليس في ما يتعلق بأخلاق السلوك وتشخيص الصواب والخطأ، ولكن لا شك في أنه لا يمكن تعليم هذه الرؤية على ذات الفضائل والرذائل، وإدراك ما هي الملّكات التي تعد فضيلة؟ وما هي الملّكات التي تعد رذيلة؟

إن هذا الكلام يعني أن هناك في دائرة الأخلاق حكماً أو مجموعة من الأحكام الأخلاقية البدئية التي تعبّر عن خصيصة أو خصائص المشهد الأخلاقي، وأن الأحكام الأخلاقية للشخص وإن كانت تتأثر بخصائصه النفسانية، إلا أنها لا تدور مدارها بشكلٍ كاملٍ.

ج. الأخلاق القائمة على «قابلية التعميم» —

إن النظرية الثالثة التي يمكن بيانها في ما يتعلّق بخاصيّة أو خصائص المشهد الأخلاقي هي نظرية (كانت).

إن هذه النظرية أوسع من أن يمكن تلخيصها ونقدّها والبحث بشأنها في هذا الكتاب^(٣٤).

ولكنْ في ما يتعلّق بحدود بحثنا يمكن القول: إن (كانت) يذهب إلى الاعتقاد بأن للأوامر الأخلاقية خصيصة صورية بارزة، وهي عبارة عن «الإطلاق». وإن اختلاف الأمر الأخلاقي عن الأمر غير الأخلاقي يكمن في أن الأول مطلق، والثاني مشروط. فمن وجهة نظره يمكن استنتاج الأوامر الأخلاقية من شيء باسم «الأمر المطلق»^(٣٥). وإن كان يتوصّل من الأمر المطلق إلى ثلاثة تقريرات مختلفة، وإن أحد هذه التقريرات الثلاثة عبارة عن «القابلية على التعميم»^(٣٦). وطبقاً لهذا التقرير يكون «الحكم الأخلاقي هو الحكم القابل للتعميم»، بمعنى أن الحكم إذا لم يكن قابلاً للتعميم فإن مجرد هذا الأمر يثبت أن هذا الحكم ليس أخلاقياً، وأنه صادر عن مشهد المصلحة الشخصية، أو المشاهد الأخرى المغايرة للمشاهد الأخلاقي.

نرى أنه على الرغم من أن معيار القابلية على التعميم يساعدنا في الكثير من الموارد على تشخيص وإبطال الأحكام غير الأخلاقية، إلا أن هذا المعيار ليس كافياً، بمعنى أن هناك الكثير من الأصول والقواعد القابلة للتعميم، في حين أن مشاهداتنا ما وراء الأخلاقية تقول: إن هذه الأصول والقواعد ليست أخلاقية.

فعلى سبيل المثال: إن القاعدة القائلة: «عند شد رباط الحذاء ابدأ بالحذاء الأيمن»، أو القاعدة القائلة: «إذا كنت تخشى من الظلّام أطلق صفيراً عالياً»،

كلاهما قابل للتعيم، ولكن لا ربط لها بالأخلاق^(٣٧). وبحسب تصوّرنا فإن التقرير الآخر الذي يقدمه (كاست) عن الأمر المطلق، أي التقرير القائم على «الكرامة الإنسانية» يغطي مساحة أكبر من المشاهدات ما فوق الأخلاقية، إن هذا التقرير يعبر في الحقيقة عن الأصل الأخلاقي الذهبي الوارد في تعاليم الأديان أيضاً. إن الكرامة الإنسانية إنما تختلف عن القابلية للتعيم من حيث إن الأمر الأول سلبي صرف، وناظر إلى الصورة، وإنما يساعدنا في تشخيص بعض الأحكام غير الأخلاقية أو المنافية للأخلاق، في حين أن الأمر الثاني إيجابي، وناظر إلى المحتوى، ولذلك فإنه يساعدنا في تحديد عدد أكبر من الأحكام غير الأخلاقية أو المنافية للأخلاق، كما يبيّن لنا ما هو الحكم الأخلاقي؟ وما هو الحكم الأخلاقي المبرّ؟

د. الأخلاقيات النفعية —

تقوم الأخلاقيات النفعية على القول بأن المشهد الأخلاقي ليست له إلا خصوصية واحدة، وهي عبارة عن تحصيل السعادة أو المنفعة الأكبر لأكثر الأفراد^(٣٨)؛ حيث يُدعى هنا أن جميع التكاليف الأخلاقية، أو جميع القواعد المبنية للتکاليف الأخلاقية، يتم استنتاجها من «الأصل النفعي». وإن هذا الأصل يعمل في الحقيقة على فصل «المشهد الأخلاقي» عن «المشهد الأنوي» القائم على السعادة أو المنفعة الشخصية. وفي تقرير بسيط يقول الأصل النفعي: «إن التكليف الأخلاقي عبارة عن العمل الذي يضمن - بالقياس إلى جميع الشقوق والبدائل الأخرى - أكبر قدر من السعادة لأكثر الأفراد».

وعلى هذا الأساس لكي نتمكن من التعرّف على أخلاقيات أو كون الحكم الأخلاقي مبرراً طبقاً للمذهب النفعي علينا أن نعرضه على أصل المنفعة؛ فإن كان الحكم مورد البحث قابلاً للاستنتاج، كان أخلاقياً أو مبرراً؛ وإلا فلا.

يبعد من وجهة نظر القائلين بالمذهب النفعي أن منشأ الخطأ الوحيد في ما يتعلق بالأحكام الأخلاقية يكمن في «المنفعة الشخصية». وإذا كان الأمر كذلك يمكن القول بأن من الأساليب والمعايير المؤثرة لتحديد ما إذا كان الحكم الخاص صادراً

عن الشخص بتأثير المنفعة الشخصية أم لا هو أن نعرض ذلك الحكم على أصل المنفعة، وفي الوقت نفسه إن هذا المعيار ليس هو المعيار الوحيد الذي ينفعنا في هذا المورد؛ إذ يمكن لأصل (كانت)، المتمثل بالقابلية على التعميم، أن ينفعنا ويساعدنا في هذا السياق أيضاً.

يضاف إلى ذلك أن الشهادات الأخلاقية تقول لنا: إننا في ما يتعلق بتشخيص تكليفنا الأخلاقي لا ننظر دائمًا إلى نتيجة العمل؛ فإن نتائج العمل إنما هي واحد من العناصر الأخلاقية ذات الصلة. كما أن منشأ الخطأ في الحكم الأخلاقي لا يختصر في المنفعة الشخصية. وإن بعض التكاليف الأخلاقية تتقدم على المصلحة والمنفعة الجماعية، بمعنى أن بعض الأخطاء الموجودة في الأحكام الأخلاقية يعود سببها إلى تقديم المصلحة والمنفعة الجماعية على حقوق الأفراد الأخلاقية^(٣٩).

هـ. الأخلاق القائمة على تجنب الخطأ

إن نقطة ارتكاز الكثير من النظريات الأخلاقية عبارة عن القول بأن
أحكامنا أو معتقداتنا الأخلاقية في معرض الخطأ، ولذلك فإننا نستطيع - أو يجب
 علينا - من طريق تشخيص أنواع الأخطاء التي يمكن أن تحدث في الحكم الأخلاقي
أن نكتشف الظروف والشروط التي يقوم عليها تبرير الأحكام الأخلاقية، وبذلك
نصل إلى نظرية حول انتهاجها دون ارتكابنا للأخطاء في أحكامنا الأخلاقية.^(٤٠)

وإن أحد أبسط هذه النظريات هو الرأي القائل: إن الخطأ في الحكم الأخلاقي ينبع عن ثلاثة مناشئ مختلفة، وهي:

١. غموض المفاهيم.
 ٢. الخطأ في معرفة الحقائق ذات الصلة.
 ٣. الدافع غير المناسب.

وعلى هذا الأساس يمكن للبحث والتفكير الأخلاقي أن يحقق من ثلاثة جهات، وهي:

- ## ١. الاستاد إلى المفاهيم الفامضة.

٢. التعويل على المعلومات الخاطئة أو الناقصة بشأن الحقائق ذات الصلة.

٣. التأثر بميلول الدوافع غير المناسبة.

من هنا فإن الأسلوب المناسب في التفكير والبحث الأخلاقي هو الأسلوب الذي يقدم طريقة للحيلولة دون هذه المنشئ الثلاثة للخطأ. وإن الأحكام الأخلاقية التي نحصل عليها من خلال توظيف هذا الأسلوب يجب أن تقوم على المقدمات التالية:

١. التعريف الواضح للمفاهيم ذات الصلة.

٢. المعتقدات المبررة بشأن الحقائق ذات الصلة.

٣. الميلول الدوافع المناسبة^(٤).

إلا أن المفاهيم والحقائق ذات الصلة، وكذلك الميلول الدوافع المناسبة، يتم

تعيينها من خلال النظريات ما فوق الأخلاقية التي تمثل القاعدة والأصل.

وفي نقد هذه النظرية يمكن القول: إن الأخطاء المذكورة إنما تمثل جزءاً من الأخطاء التي تحصل في الأحكام الأخلاقية، ولذلك فإن مجرد أن يكون الحكم الأخلاقى قائماً على المفاهيم الواضحة والمعتقدات المبررة بالنسبة إلى الحقائق ذات الصلة، والميلول الدوافع المناسبة، لا يبرر ذلك الحكم في حد ذاته، أو أنه يبرره بمقدار لا يُعد كافياً.

أما النظرية الأخرى المطروحة في هذا الشأن فتسعى إلى أن تقدم إجابة واضحة وجامعة عن السؤال القائل: «لماذا نحتاج في الأساس إلى النظرية الأخلاقية؟»؛ حيث تجيب هذه النظرية عن هذا السؤال قائلة: إن شأن النظرية الأخلاقية هو صيانة أحكامنا الأخلاقية من «الخطأ»، و«التعارض»، و«الاختلاف».

من هنا فإن (هيرو لافولت) يذهب إلى الاعتقاد بأن الخطأ والتعارض والاختلاف

في الحكم أو الاعتقاد الأخلاقي ينبع عن ثمانية مناشئ مختلفة، وهي:

١. الملاحظات المستدلة إلى التصورات الناقصة أو الخاطئة.

٢. الملاحظات المستدلة إلى المعلومات الناقصة أو الخاطئة.

٣. إدخال الملاحظات الأخلاقية غير ذات الصلة.

٤. إدخال المنافع الشخصية غير ذات الصلة.

٥. تبني الآراء والأحكام الأخلاقية الصادرة عن الآخرين، دون نقدتها وتمحيصها.

٦. تطبيق القواعد الأخلاقية بشكل غير مناسب.

٧. توظيف المعايير الأخلاقية غير المناسبة.

٨. تطبيق المعايير الأخلاقية بشكل غير مناسب^(٤٢).

يرى (هييو لافولت) أن اجتناب الخطأ والتعارض والاختلاف في الأحكام الأخلاقية يستدعي منا العمل على نقد أحكامنا الأخلاقية. وإن أحد أساليب نقد هذه الأحكام هو العمل على «التنظير» في حقل الأخلاق.

في تصوّرنا إن الخطأ في تشخيص - أو إصدار - الحكم الأخلاقي يعود إما إلى عدم كون مشهد الشخص «مشهداً أخلاقياً»؛ وإما إلى افتقار الشخص إلى خصائص وصفات «الشاهد المثالي». وعليه فإن هذه الأخطاء تدرج تحت المقولتين التاليتين:

١. الأخطاء الناشئة عن المشهد.

٢. الأخطاء الناشئة عن الشاهد.

وان الحيلولة دون هذه الأخطاء. وبتعبيرٍ أفضل: الحدّ منها. يتوقف على:

١. النظر إلى الموضوع من زاوية «المشاهد الأخلاقي».

٢. السعي إلى الاقتراب من «الشاهد المثالي».

وإن الحكم أو المعتقد الأخلاقي المبرّ عبارة عن الحكم والمعتقد الحاصل من خلال الالتفات والاهتمام الكافي بالأمور التالية، أو من خلال تحصيل الشرائط التالية:

١. التجربة الأخلاقية.

٢. المشاهدات ما فوق الأخلاقية.

٣. المشاهدات الأخلاقية.

٤. الفضائل الأخلاقية والعقلانية.

٥. الحقائق ذات الصلة، أو النظريات المبنائية في دائرة الحقائق ذات الصلة.

٦. العلوم التجريبية ذات الصلة.

٧. الدافع المناسب نحو البحث الأخلاقي.

٨. تاريخ الأخلاق، أو أخلاق سائر التقاليد والسنن.

٩. الأخلاق التطبيقية.

إن جميع هذه الموارد تلعب . بنحوٍ من الأنحاء . دوراً في الحيلولة دون ارتكاب الخطأ في الأحكام الأخلاقية، وتصحيح المشهد الأخلاقي، ورفع درجة ومستوى تبرير الحكم الأخلاقي^(٤٢). من هنا فإن الحكم الأخلاقي أو الحكم الأخلاقي المبرر هو الحكم الذي يتم إصداره بعد تحصيل أو استشارة هذه المصادر، أو التسقّي معها. وإن كلّ واحدة من النظريات الأخلاقية التي يتم تقديمها؛ بداعٍ للتسقّي وبيان خصائص المشهد الأخلاقي، إنما تبيّن جانباً من الحقيقة، وإنما تفطّي جزءاً من مشاهداتنا ما فوق الأخلاقية، ويمكن لكلّ واحدة منها أن تساعدنَا في الحيلولة دون ارتكاب الخطأ في تشخيص الحكم الأخلاقي في دائرة خاصة^(٤٣).

كلمةٌأخيرة—

سعيناً في ما تقدّم إلى دراسة مقتضيات العقلانية في حقل الأحكام الأخلاقية.

وقلنا: إن الأخطاء المحتملة في الأحكام الأخلاقية تتّسم بشكلٍ عام إلى قسمين؛ لأن هذه الأخطاء إما أن تكون ناشئة عن المشهد؛ أو أن تكون ناشئة عن الشاهد.

وقد أثبتنا أن كلاً من «الشاهد المثالي» و«المشهد الأخلاقي» من مقتضيات العقلانية في حقل الأخلاق، وإن الذي يرى للعقل والعقلانية حظاً ومنزلة في دائرة الأخلاق، ويعمل على تقسيم الأحكام الأخلاقية إلى: صادقة؛ وكاذبة، أو إلى: حسنة؛ وقبيلة، وصائبة؛ وخاطئة، ومبررة؛ وغير مبررة، ومعقوله؛ وغير معقوله، وبوضعها على طاولة النقد والتقييم العقلاني، لا مناص له من الفصل بين «الأخلاق المعيارية» و«الأخلاق الوصفية»، وبين «المشهد الأخلاقي» و«المشهد الشخصي»، و«المشهد الفقهي» والأحكام الأخلاقية أو الأحكام الصادقة أو المعقوله والمبررة على المستوى الأخلاقي عن الأحكام الكاذبة أو غير الأخلاقية والاعتباطية، وأن يتم اعتبار

الشاهد المثالي بوصفه الكائن الوحيد الذي يمتلك صلاحية إدراك وتشخيص أو إصدار الحكم الأخلاقي.

الهوا منش

- (1) criticism.

(2) appraisal.

(3) evaluation.

(4) يمكن لهذه القيم والمعايير أن تتعرض في سياق التقييم لإعادة النظر والتغيير، أو أن تستبدل بمعايير أخرى، أو أن تُتَّخذ تفسيراً جديداً.

(5) في مقام بيان هذه الأصول والقواعد يتم استعمال لغة خاصة باسم اللغة المعيارية، إلا أن الجمل المعيارية يمكن أن تكون توصيفية أو خبرية أو معرفية أو إنسانية أو غير معرفية، أي إنه بالإمكان بيان غاية واحدة في إطار مختلف التعبير، أو بالاستفادة من الأدوات اللغوية المتعددة، أو من خلال القيام بمختلف الأفعال القولية.

(6) إن الواسطة في العروض لوصف معياري على موصوفه يمكن أن يكون وصفاً معيارياً آخر، إلا أن سلسلة الأوصاف المعيارية لموضوع ما لا بد أن تنتهي إلى صفة أو صفات غير معيارية. ولكننا؛ تجنبنا للتعقيد، نؤثر الإحجام عن الدخول في تفاصيل هذه المسألة.

(7) objective.

(8) factual.

(9) ontological.

(10) epistemological.

(11) إن الارتباط «المعرفي» أعمّ من الارتباط «المنطقي»، بمعنى أن الارتباط المنطقي - الاستنتاجي هو نوعٌ خاصٌ من الارتباط المعرفي، وعليه فإن نفي الارتباط المنطقي - الاستنتاجي بين العلم والقيم لا يستلزم نفي الارتباط المعرفي بينهما. وسوف يأتي توضيح هذه المسألة الهمامة للغاية في البحوث القادمة بالتفصيل.

(12) inferential.

(13) derivative.

(14) إن الأحكام المعيارية الأمّ أو الأساسية (basic) لا يمكن تبريرها من هذا الطريق، ولكن يمكن تبريرها من طرق أخرى، من قبيل: المشاهدة، والتدقيق، والأنواع الأخرى من الاستنتاج. وقد فصلتُ القول حول أساليب تبرير الأحكام الأخلاقية في كتاب (أخلاق تفكّر أخلاقي). ففي المثال المقدم لو سألك شخصاً: «ما الذي يجعل السيارة قليلة الاستهلاك للوقود جيّدة؟» قد تقول في جوابه: «إن قلة

استهلاك السيارة للوقود تعدّ مزية وقيمة ذاتية من الناحية الاقتصادية». إن هذا الادعاء يعني أن الشاهد المثالي إذا نظر إلى السيارة من الناحية الاقتصادية فإنه سينظر إلى اعتبار قلة استهلاكها للوقود قيمة ومزية إيجابية. فلو اقتنع السائل بهذه الإجابة، واتفق معك في اعتبار هذه الصفة قيمة ومزية رئيسة وجوهرية، لن يستمر في طرح المزيد من الأسئلة، ولن يكون هناك المزيد من الأوجية بطبيعة الحال؛ وأما لو اختلفتما في هذا الشأن فإن الحوار بينكما سوف يستمر، حيث سيُسعى من خلال ذكر بعض نقاط هذه الصفة إلى إثبات أن قلة استهلاك السيارة للوقود ليس مزية إيجابية على الدوام، أو أنها مزية هامشية، بينما سوف تسعى أنت في المقابل إلى إثبات أن هذه الموارد النقضية لا تقضى ما ذهبت إليه من الادعاء بشكل كامل، وأن ما قاله يمكن له أن ينسجم مع ما تقوله، أو أن تلك القيمة هي من القيم الأولى التي تبدو للناظر من الوهلة الأولى، والتي لم تواجه حتى الآن معارضًا أقوى منها، وعلى أي حال فإن هذا الحوار سوف يستمر ويتواصل حتى يتم التوافق بينكما على اعتبار ما يقتضيه المشهد الخاص. والذي هو المشهد الاقتصادي في هذا المثال - من زاوية الشاهد المثالي.

(15) relevant.

(16) irrelevant.

(١٧) إن الاختلاف في الحكم بشأن أمرين إنما يكون مقبولاً إذا أمكن للشخص أن يثبت أنهما يختلفان عن بعضهما في صفة غير اعتبارية أخرى، على أن تكون من الناحية الأخلاقية ذات صلة. وهذه مسألة هامة يتم تجاهلها في الدفاع عن عدم المساواة بين الرجال والنساء في الحقوق، بمعنى أن المدافعين عن عدم المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة يتمسكون لتبير القول بعدم المساواة عادة بصفات وخصائص غير ذات صلة من الناحية الأخلاقية؛ فإن الرجل والمرأة مهما اختلفا يظلان الاشتراك بينهما في الإنسانية متساوياً، وإن مقتضي الهوية الإنسانية بينهما هو التساوي والتكافؤ. إن السؤال الذي يتعين على القائلين بعدم المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق الإجابة عنه هو: «هل الاختلاف بين الرجل والمرأة من النواحي الأخرى يعتبر من الناحية العقلانية والأخلاقية من الصفات ذات الصلة أم من الصفات غير ذات الصلة؟». إن مجرد الاختلاف بين الرجل والمرأة من الناحية الجسدية والجنسية والعاطفية والنفسية والجينية والقابلية لا يبرر القول باختلافهما في «المنزلة» و«المسؤولية»، أو «الحقوق» الأخلاقية؛ لأن هذه الأنواع من الاختلاف من الناحية الأخلاقية غير ذات صلة، وعلى أي حال لا بد من إثبات أنها ذات صلة أو غير ذات صلة.

(١٨) في تعريف المشهد يمكن القول: «إن المشهد عبارة عن مجموعة من القيم الجوهرية التي يعتبر الانصاف بها شرطاً ضرورياً لاعتبار الأحكام المرتبطة بحقل خاص». فعلى سبيل المثال: يعتبر (كانت) أن الشرط في أخلاقية الحكم، أو الشرط لكون الحكم الأخلاقي مبرراً، هو أن يكون ذلك الحكم «قابلًا للتعيم»، وعليه فإن «القابلية على التعيم» تعتبر من وجهة نظر (كانت) من ذاتيات ومقومات المشهد الأخلاقي.

(١٩) إن هذه النقطة نافعة جداً في النقد الأخلاقي للسلطة. يقول الدكتور عبد الكريم سروش في النقد الأخلاقي للسلطة: «إن الحكم الأخلاقي تابع للمقام. ولذلك فإن الحكم يرون أنفسهم محققين

من الناحية الأخلاقية ليعاملوا الذين يخالفونهم بالطريقة التي يرونها صالحة. وإن اختلاف الحكم والمحكومين في الصحة والخطأ، أو الحسن والقبح الأخلاقي لطريقة الحكم، ناشئٌ عن الاختلاف في المشهد والمقام، ولا يمكن إصدار حكم أخلاقي في مورد هذا النزاع، وإن لكل واحد من الطرفين حقًّا بمعنى من المعاني». (انظر في هذا الشأن: عبد الكريم سروش، «نقد أخلاقي قدرت»: ٢٣، ٧٦، ٨١، آفتاب).

إن النقد التفصيلي لهذا المدعى خارج عن نطاق هذا البحث. والذي يمكن قوله هنا . على نحو الإجمال . هو أن الحكم الأخلاقي أو الحكم المبرر ليس هو الحكم الذي يتوصل إليه أو يصدره شخص الحكم أو المحكوم من الموقع أو الوضعية الراهنة والفعالية التي يكون فيها. يمكن اعتبار هذه الأحكام بوصفها جزءاً من «الأخلاق الوصفية» أو «الواقعية السياسية» للأشخاص والجماعات، إلا أن «الأخلاق الوصفية» هي غير «الأخلاق المعيارية»، كما أن السياسة المثلية هي غير السياسة القائمة. إن الأحكام الأخلاقية المعيارية تنشأ عن المشهد الأخلاقي، ويتم إدراكتها وإصدارها من قبل الشاهد المثالي، وليس من زاوية الحكم أو المحكومين. وإن النقد الأخلاقي للسلطة ليس نقداً للسلطة من زاوية المحكومين، وإنما هو نقداً من زاوية المشهد الأخلاقي.

(٢٠) إن هذه الخصوصيات إنما يمكن الكشف عنها وتبريرها ونقدتها من طريق الرجوع إلى المشاهدات العقلانية، وما وراء الأخلاقية.

(21) actual position.

(22) original position.

(23) ideal position.

(٢٤) إن قيد «الكافي» هنا في مقابل «الكامل»، حيث سيأتي عدم اشتراط الاطلاع الكامل في هذا المورد.

(٢٥) للمزيد من البحث بشأن الشاهد المثالي، ودوره في مجال الأخلاق، من المفيد الرجوع إلى المصادر التالية:

- Kawall, J. (2002) «Virtue Theory and Ideal Observers» *Philosophical Studies*, 109 (3), p. 197 – 222.
- Firth, R. (1952) «Ethical Absolutism and the Ideal Observer» *Philosophy and Phenomenological Research*, 12 (3), 317 – 345.
- Brandt, R. (1955) «The Definition of an 'Ideal Observer' Theory in Ethics» *Philosophy and Phenomenological Research*, 25 (3), 407 – 413.
- Harrison, J. (1956) «Some Comments on Professor Frith's Ideal Observer Theory» *Philosophy and Phenomenological Research*, 17 (2), 256 – 262.
- Bailiff, J. (1964) «Some Comments on the 'Ideal Observer'» *Philosophy and Phenomenological Research*, 24 (3), 423 – 428.
- Garner, R. (1967) «Beardley, Firth and the Ideal Observer Theory» *Philosophy and*

Phenomenological Research, 27 (4), 618 – 623.

- Allen, G. (1970) «From the 'Naturalistic Fallacy' to the Ideal Observer Theory» Philosophy and Phenomenological Research, 30 (40), 533 – 549.
- Postow, B. (1978) «Ethical Relativism and the Ideal Observer» Philosophy and Phenomenological Research, 39 (1), 120 – 121.
- Taliaferro, C. (1988) «Relativising the Ideal Observer Theory» Philosophy and Phenomenological Research, 49 (1), 123 – 138.
- Frankena, W. K. (1976), Perspectives on Morality, K. E. Goodpaster (ed.) (Notre Dame: Notre Dame University Press).

(٢٦) إن عبارة الـ «رؤيه من اللامكان إلى كلّ مكان» تمثل الترجمة المقترحة من قبل الأستاذ مصطفى ملکيان للعبارة الإنجليزية: (A View from Nowhere)، والتي تمثل عنواناً لكتاب يسurg في القراءة، مؤلفه تومز نايجل.

(٢٧) ولهذا السبب يذهب الكثير من الفلاسفة إلى الإيمان بأصلين، وهما: أن «الوجوب» يستلزم «القدرة والاستطاعة»؛ وأن المسؤولية الأخلاقية تستلزم إمكانية العمل بشكل آخر. والمقال التالي يبحث في العلاقة بين هذين الأصلين:

- Yaffe, G. (2005) «More on 'Ought' Implies 'can' and the Principle of Alternate Possibilities» Midwest Studies in Philosophy, 29, 1, 307 – 312.

وانظر أيضاً:

- Stern, R. (2004) «Does 'Ought' Imply 'Can'? and Did Kant Think It Does?» Utilitas, 16, 1, 42 – 61.

(٢٨) العالمة الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، المقالة السادسة.

(٢٩) سروش، دانش وأرژش، پژوهشی در باب ارتباط علم وأخلاق، الفصل الرابع، انتشارات آسمان، طهران.

(٣٠) سروش، آین شهرياري وديناري: ٣٠٥ - ٣٠٦، مؤسسه فرهنگي صراط، طهران.

(٣١) نرى أن نفي الارتباط الميتافيزيقي والمعري للأعتبريات عن الحقائق يؤدي بالدكتور سروش في مقام النقد الأخلاقي للسلطة إلى مواجهة الإبهام والغموض؛ إذ إنه يقول في النقد الأخلاقي للسلطة: «إن نقد سلوك الحكماء يأتي من زاوية المحكومين، ولو وقف العقلاء في موقف الحكماء لاختطف حكمهم». فإن هذه المسألة . من وجهة نظره . مصدق لتبعية القيم الأخلاقية من المقام، وتحولها بحسب تحول المقام. (انظر في هذا الشأن: سروش، «نقد أخلاقي قدرت»: ٢٢٠، آفتاب).

(٣٢) إن أشهر كتاب أخلاقي لأرسطوطاليس هو كتابه: «الأخلق إلى نيقوماخوس». ولهذا الكتاب العديد من الترجمات باللغة الإنجليزية. وقد ترجم إلى اللغة الفارسية [والعربية] أيضاً. وللناظر في أحدث ترجمات هذا الكتاب انظر:

- Aristotle, (2002) Nicomachean Ethics, trans. By Christopher Rowe (Oxford: Oxford

University Press.

(٢٢) إن من أبرز من قام بإعادة الحياة للأخلاق المتمحورة حول الفضيلة في العالم المعاصر يمكن أن نسمى كلاً من: (أنسكومب)، (مك إنتاير)، وقد تقدّم أن أشرنا إلى أعمالهما في محله. إلا أنهما قبل أن يعملا على تقديم صيغة جديدة لهذه المدرسة أو النظرية الأخلاقية عملاً على إثبات ضرورتها. ومن الذين قدّموا تقريرات جديدة لهذه المدرسة أو النظرية الأخلاقية نجد مؤلفات (مايكيل سلات) حديرة بالقراءة، فانظر إلى الكتابين التاليين:

- Slote, M (1992) *From Morality to Virtue*, (Oxford: Oxford University Press).
 - Slote, M (2001) *Morals from Motives*, (Oxford: Oxford University Press).

(٣٤) أشهر مؤلفين في الأعمال الأخلاقية لـ (كانت) هما:

- Kant, I. (1997) Critique of Practical Reason trans. By Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press).
 - Kant, I. (1998) Groundwork of the Metaphysics of Morals trans. By Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press).

(35) The Categorical Imperative.

(36) universalisability.

^{٣٧}) لقد أخذنا هذا النقد والمثالين من وليام فرانكينا، انظر:

- Frankena, W. K. (1973), Ethics, 2nd edition, (London: Prentice-Hall). First printed in 1963.

(٣٨) يعتبر جيرمي بينثام وجان إستيوارت من المؤسسين لمذهب النفعية الأخلاقية، انظر في هذا السؤال:

- Bentham, J. (1996) An Introduction to the Principles of Morals and Legislation (eds.) by J. H. Burns and H. L. A. Hart (Oxford: Oxford University Press).
 - Mill, J. S. (2001) Utilitarianism, (ed.) by George Sher (Indianapolis: Hackett Publishing Company).

(٣٩) من أجل دراسة مقارنة بين المذاهب أو النظريات الأخلاقية الثلاث: «المذهب الوظيفي»، «المذهب النفعي»، و«الأخلاق المتمحورة حول الفضيلة»، يمكن الرجوع إلى المصدر التالي:

- Baron, M. Pettit, P. & Slote, M. (1997) Three Methods of Ethics: A Debate, (Oxford: Blackwell).

(٤٠) ربما أمكن إدراج «الأخلاقيات الواقعية»، و«أخلاق الفضيلة»، و«أخلاق كانت»، والمذهب النفعي الأخلاقي، ضمن نظريات الخطأ في الأخلاق؛ لأن هذه النظريات تقول: إن منشأ الخطأ الوحيد في الأحكام الأخلاقية عبارة عن «عدم الرؤية الواقعية»، و«عدم مراعاة الحد الوسط»، و«القابلية على التعيم»، و«المنفعة الشخصية». وإن هذا في الأصل هو الذي يمثل سر حاجتنا إلى النظرية الأخلاقية وفلسفية الأخلاق.

(٤١) إن هذه النظرية تستخرج من كلمات ريتشارد برانديت. وقد تقدّم البحث التفصيلي بشأن هذه النظرية في الفصل السادس من كتابنا (أُخلاق التفكير الأخلاقي). انظر:

- Brandt, R. (1959) Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics (Englewood Cliffs, N. J. Prentice-Hall, Inc).

(42) LaFollette, H. (1997) «Theorizing about Morality» in his (ed.) Ethics in Practice: An Anthology, (Oxford: Blackwell Publishers), pp. 4 – 5.

(٤٣) تعرّضنا إلى شرح وتفصيل كيفية تأثير هذه الأمور في تبرير الأحكام والمعتقدات الأخلاقية في الفصل الثامن من كتابنا (أُخلاق المبنىات الأخلاقية).

(٤٤) في ما يتعلّق بالمشهد الأخلاقي انظر:

- Baier, K. (1958) The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics (Ithaca: Cornell University Press), esp. chap. 8.

- Frankena, W. K. (1983) «Moral Point of View Theories» in Norman Bowie (ed.) Ethical Theory, (Indianapolis: Hackett), 39 – 79.

التبادل الحضاري بين الـخامنثيين والـفينيقين

دراسة مقارنة بين المنهجيتين التقليدية والحديثة

د. السيد صادق حقيقت^(*)

مقدمة —

الحضارة هي نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنما تتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون. وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق^(١). قال ابن خلدون في مقدمته: «والحضارة . كما علمت . هي التفنن في الترف ، واستجادة أحواله ، والكلف بالصناعات التي تؤتي من أصنافه وسائل فنونه ، من الصناعات المهيأة للمطابخ أو الملابس أو المباني أو الفرش أو الآنية ولسائل أحوال المنزل»^(٢). وهو يرى الارتباط بين الحضارة وعلم العمران: «الحضارة تتفاوت بتفاوت العمران فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل»^(٣).

على غرار جميع الحضارات المرتبطة ببعضها فقد حصل بين الحضارتين الـخامنثية (الأـخـمـيـنـيـة)^(٤) والـفـينـيـقـيـة تـبـادـلـ ثـقـافـةـ كـبـيرـ.

قد يُعتبر الـخامنثيون من الفرس الآريين، وقد أسّسوا دولتهم الصغيرة في القرن التاسع قبل الميلاد في شرقي مدينة تستر (شوشترا، في جنوب إيران، في محافظة خوزستان)، وكانوا أولًا يرزحون تحت الحكم المادي، وكان جدهم يسمى بـ(الـخـامـنـشـ) الذي تغلب على جميع القبائل الفارسية.

^(*) أستاذ مشرف في جامعة المفید في إیران.

أما الفينيقيون فقد انحدروا من السامية، وقد هاجروا من الجزيرة العربية، حوالي ألفين وخمسمائة قبل الميلاد، إلى ما بين بحر المغرب وجبل لبنان. وهم اشتهروا باللقب الذي أطلقه الإغريق عليهم، ومعناه «شعاع الشمس الأحمر»، رغم أنّهم كانوا يفضلون التسمية بـ(الكنعانيين).

ما افترضته هذه المقالة هو وجود التبادل الحضاري بين هاتين الحضارتين. والسؤال الذي تحاول هذه المقالة الإجابة عنه هو: هل تؤثّر الخلافات الموجودة بين المنهجية التقليدية والمنهجية الحديثة في دراسة الحضارات في نوعية النظر إلى موضوع تبادل الحضارات؟

المنهجية التقليدية تعتبر الحضارات منفصلة عن بعضها، إلا أن بينها تعاطياً وتعاونياً.

في حين أن المنهجية الحديثة، التي منها الهرمنوطيقا الوجودية، تعلق كيان أيّ كائن مدرك على نوعية فهم الجانب الآخر. لا شك في أن هانس غادامر - مؤلف كتاب الحقيقة والمنهج^(٥)، وتلميذ مارتين هيدغر - من كبار فلاسفة القرن العشرين، وهو كبير مدرسة الهرمنوطيقا الوجودية، ومن الأخصائيين في حقل المنهجيات. وقد ضمت الهرمنوطيقا أو علم التقسيير مفكرين أفاداً، مثل: شلايرماخر، وديلتاي، إلا أن المهم والمحظوظ في الهرمنوطيقا لدى غادامر وأستاذه مارتين هيدغر هو اتجاههما الوجودي. وبعبارة أخرى: إنما يتحدثان عن نموذج للفهم، الذي يحاول أن يحدد كيان الإنسان؛ إذ إن كياننا وفق رؤيتهما قد أُنيط بعملية الفهم التي نؤديها نحن.

الحضارة الهاشمية

تأسّست الدولة الهاشمية في سنة (٥٥٠ق.م) بيد الفرس، الذين سيطروا على الدولة العيلامية، التي كانت قد أسقطتها حكومة بابل، فسكنت مجموعة من القبائل الهندية الأوّروبية، التي كانت قد هاجرت إلى الجنوب في أوائل الألفية الثانية قبل الميلاد، في المناطق الإيرانية الشمالية (قرب نهرى سيحون وجيحون)، واستطاعت

أن تسيطر على جميع مناطق الدولة العيلامية في مدة زمينة قصيرة؛ بسبب استخدامها الحسان في الغابات وسيلة للتقلُّل، ووصلوا إلى الخليج الفارسي وبحر عمان، وسيطروا على الهند كذلك. واشتهرت هذه الجماعة التي هاجرت من الهند وأوروبا نحو الجنوب وإيران بـ(القبائل الهندو أوروبية)، وسموا أنفسهم بـ(الإيرانيين)، وهي تعني الأصلاء والنجباء والشرفاء. كان الإيرانيون يشتعلون في تربية المواشي والرَّاعي، ولذلك كانوا فرساناً ماهرين، ومحاربين أقوياء، وكانوا يطلقون على عدوهم لقب (ديف)، وهي تعني الغول، أو الشيطان.

استطاع الملك جمشيد أن يهزم قبيلة (ديف)، إحدى القبائل المهاجرة، ويقيم حفل (النوروز)، الذي بقي طبقاً للروايات الإيرانية والهندية القديمة سائداً منذ زمن الملك جمشيد إلى اليوم^(٦).

التوحيد بين الماديين والبارسيين، الذي تمّ بواسطة جهود سايروس (كوروش) (٥٥٠ ق.م.) سبب في مضايقة قوّة الإمبراطورية. يعتبر أورمزدا، والعدالة، وأخيراً الصدق، العناصر الرئيسة للاتجاه الديني والسياسي لداريوس (٥٤١ - ٤٨٦ ق.م.). وهي موضع اهتمام في التعاليم الزرادشتية، وهي ظاهرة في النقوش الحجرية في بيستون (وهي أهم ما تبقى من تراث الداريويسية). وفي نفس الوقت نحن متأكّدون من أن داريوس لم يكن من أتباع النبي زرادشت^(٧).

والذي يلوح من النقوش الحجرية في بيستون ثلاثة أشياء: الأول: إن داريوس كان يؤمن بوجود علاقة وطيدة في الواقع السياسي بين الأكذوبة والبيانات، ولا سيّما التي تعنى بالخطاب السياسي؛ والثاني: إن الكذب السياسي قد لعب دوراً بارزاً في الاضطرابات السياسية، مما أدى إلى الانتفاضة والثورة والصراع؛ والثالث: إننا مزدودون بقوّة تمييز الكذب والكاذبين^(٨).

وقد حاول داريوس أن يدون نظاماً قانونياً عادلاً لم يسبق بمثله. وكما عبر أحد الباحثين: إن داريوس كان يعتبر الحقّ والعدل من ركائز المجتمع المدني، وأن من مسؤوليات الملوك القضاء بالعدل في شرائح المجتمع الإنساني، وكان يرى أن العدالة

يجب أن تعمّ الأقواء والضعفاء، والأحرار والعيid، معاً.

وبما أن قوله كان يعدّ القانون الأسّمي في البلاد فإنه كان يبذل منتهى جهوده لكي يقضي بين الناس بعـدـالـةـ وأمانـةـ^(٩).

كان داريوس يرى أن الذي يريد أن يقضي بين الناس بعـدـالـةـ عليه أن يراعي الأسـسـ السـائـدةـ فيـ الـكـوـنـ فيـ مـسـتـوـيـاتـ ثـلـاثـةـ:ـ السـيـاسـةـ (أـرـيـكـهـ)،ـ الـدـيـانـةـ (دـرـئـوجـنـهـ)ـ وـالـعـلـاقـاتـ الـاجـتمـاعـيـةـ وـالـاـقـتـصـادـيـةـ (زـورـكـرـهـ).

ولكلّ هذه المصطلحات الثلاثة جذور زرادشتية. والمهم هو أن المفهوم من القانون لدى داريوس كان ذا طابع ديني^(١٠). وقد كان هو يهتمّ بالتعايش السلمي بين الديانة والسياسة.

وانطلاقاً من المرسوم الداريوسي فإن تجميع القوانين السابقة كانت تشمل القوانين المعتمدة في دور العبادة لدى مختلف الديانات، ولم يكن مقتصرًا على المراسيم الملكية.

وقد حصلت الإمبراطورية الإيرانية في العهد الـخـامـنـشـيـ على أسطولٍ بحري مؤثّر بواسطة رعاياها الفينيقيين والإغريق. وقد كانت هذه الأسطول مركبة من السفن الحرية والسفن الطويلة لتحميل الحصان والفرسان، والسفن الصغيرة لتحميل الأطعمة والأشرية.

كانت الدولة الـخـامـنـشـيـةـ وـرـيـثـةـ للـحـضـارـاتـ المتـقـدـمـةـ عـلـيـهـاـ،ـ بماـ لـهـ مـنـ المـكـتسـبـاتـ الـعـلـمـيـةـ وـالـمـعـرـفـيـةـ بـالـلـغـاتـ الـآـكـدـيـةـ وـالـسـوـمـرـيـةـ وـالـعـيـلـامـيـةـ وـالـآـرـامـيـةـ.ـ إنـ المنـجـمـينـ وـعـلـمـاءـ الـحـاسـبـ الـبـابـيلـيـنـ كـانـواـ مشـهـورـينـ فيـ عـصـرـهـمـ،ـ وـكـانـواـ يـعـلـمـونـهـمـ النـجـومـ وـعـلـمـ الـحـاسـبـ،ـ إـلـىـ جـانـبـ السـحـرـ وـالـطـلـسـمـاتـ وـالـشـعـوذـةـ.ـ وـكـانـ الـكـهـنـةـ مـسيـطـرـيـنـ عـلـىـ حـقـلـ التـعـلـيمـ^(١١).ـ وـبـصـورـةـ عـامـةـ كـانـواـ أـقـوـيـاءـ فيـ زـمـنـ تـسـلـمـ دـارـيـوسـ سـدـةـ الـإـمـپـراـطـورـيـةـ.

إن الجانب المهم في حياة سايروس يعود إلى تحرير أسرى اليهود في بابل. وقد مدحته أسفار العهد العتيق. إن أسر اليهود من قبل نبوخذنصر يعتبر من الجرائم البشرية البشعة. وقد اعتبر الكتاب المقدس سايروس مختار يهوه، ومخلص اليهود من

الأسر.

هذا كتاب الأشعية يحدّثنا بقوله: «إنَّ سايروس (كوروش) ناداني باسمي منذ شروق الشمس. إلهِ عبدي ومندوبِي الذي يدمر أعدائي. إلهِي قد أعطيته روحِي؛ لأنَّه الذي أتى بالصدق والأمانة، ولا يذهب حتى يملأ الأرض قسْطاً وعدلاً»^(١٢).

على حد تعبير بيار بريان^(١٣): ينقل التوراة عن سايروس قوله بأنه مختار يهوه.

كما أنَّ البابليين كانوا يعتبرونه مختاراً من قبل مردوك^(١٤).

وكما يشرح الكاتب شهابي «فإنَّ المُنْزَلَةَ الَّتِي أَحْرَزَهَا الْخَامِنْشِيُّونَ فِي التَّارِيخِ تَعُودُ إِلَى عَلَاقَتِهِمُ الْحَمِيمَةُ مَعَ الْيَهُودِ»^(١٥).

وبصورةٍ عامَّةٍ يمكن القول: إنَّ الحضارة الْخَامِنْشِيَّةُ أَسْفَرَتْ عَنْ إِمْپِراطُورِيَّةٍ ضخمةٍ قبل ثلاثة آلاف عام، وهي شهدت أنواعاً مُخْلِفةً من تعاملِ الحضارات المُخْلِفة، والنِّزَاعِ فيما بينها.

الحضارة الفينيقية —

الفينيقيون هُم أحد الشعوب السامية القديمة التي سكنت لبنان وسوريا، وأنشأت ممالك صغيرة، مثل: عكا وجبيل وصيدا وصور. وفي الفترة ما بين ١٠٠٠ - ٧٠٠ ق.م. أنشأوا مستعمرة لهم في قرطاج، وكانوا قوة مهيمنة في العالم القديم، حتى ٦٤٠ ق.م، إثر سقوطها عقب حروب بونية ثالثة.

هاجر الكنعانيون مع الأموريين حوالي ٢٥٠٠ ق.م، لكنهم استوطنوا سوريا الجنوبيَّة. وتَأَثَّرَ الكنعانيون بالحضارة المصرية وحضارة مغرب البحر المتوسط. وانتشر الكنعانيون على طول الساحل الشمالي لسوريا. وأطلق اليونانيون اسم (فينيقية) المشتق من فينيقيين، أي الأحمر الأرجواني، على القسم المتوسط والشمالي من ساحل سوريا، كما أطلقوا اسم (فينيقي) على الكنعانيين، سكان هذا الساحل^(١٦).

وقيل: إن واحداً من كل ثلاثة لبنانيين (مسلمين؛ ومسيحيين) من أصول فينيقية. والمتفق عليه شيئاً: الأول: إن نشأة المدن الفينيقية ترجع إلى أربعة آلاف سنة قبل الميلاد. والثاني: إن الفينيقين هُم كنعانيون ساميون من صلب سام بن نوح.

وربطهم الطبرى بالعمالق من العرب البائدة. فقد كانت ديانة الفينيقيين مجموعة من الطقوس والعبادات تقيمها المدن الفينيقية، وتحتفل باختلاف الأمكنة التي تقام فيها، بالرغم من اشتراكها جميعاً في النظرة ذاتها للإله وللظواهر الكونية والطبيعية^(١٧). وقد قيل: إن عظماء الرياضيات، طاليس، وفيثاغورس، وإقليدس، كانوا فينيقيين^(١٨).

والفينيقيون أول أمة بحرية في التاريخ، وقاموا بدور الوساطة التجارية بين الشرق والغرب، وساعدتهم على ذلك الموقع المتوسط بين الشرق والغرب. ولكنّ أعظم نعمة قدّمتها الحضارة السورية للبشرية هي اختراع الأبجدية على يد الفينيقيين، الذين اقتبسوا إشاراتها من الهيروغليفية المصرية. قويت العلاقة بين مصر وفينيقيا في عهد الدولة القديمة. تدلّ عادات الدفن عند الفينيقيين على وجود فكرة الاعتقاد بالبعث والحياة بعد الموت، وهي الفكرة التي أخذوها عن المصريين القدماء^(١٩).
لقد كانت لتبعة الفينيقيين للهاخامنشيين فائدتان تعودان إلى الإمبراطورية الإيرانية:

الأولى: إن إيران تمتّعت بالقوى البحريّة والأسطوانيّة العظيمة بمساعدة الفينيقيين.

والثانية: إن هذه المواطن أثبتت الاستقرار السياسي لدولة إيران تجاه اليونانيين وغيرهم^(٢٠)، فقد صنع الفينيقيون السفن الحربية وسفن الركاب بأمر من الإمبراطورية^(٢١).

المنهجية التقليدية في التبادل الحضاري بين الهاخامنشيين والفينيقيين –

إذا كان مفروضنا في هذا المقال التبادل بين الحضارة الهاخمنشية والفينيقية فالسؤال هو عن نوعية تأثير المنهجية التقليدية والحديثة على فهم أعمق وأكثر للموضوع. والنكتة المهمة هنا هي أن المنهجية التقليدية تفترض وجود الحضارات ككيانات مستقلة تعامل على أساس المصلحة والفائدة، فتتّالف بعض الحضارات مع بعضها، كما أن بعضها تتعارض فيما بينها، على أساس النفع الاقتصادي والسياسي.

وبالنسبة إلى الحضاراتين الـخامنثية والـفينيقية كان التبادل والتعامل أكثر من التعارض والصدام؛ فإنما تبادلت في ما يلي:

١. المستوى السياسي: ففي سنة ٥١٤ ق.م قُسمت إيران إلى ثلاث وثلاثين خشته (أي المحافظة)، بيد داريوس، وكانت المدن الـفينيقية تحت رعاية المحافظة الخامسة. ومن الجدير بالذكر أن الرؤساء في تلك المدن كانوا هم الـفينيقين أنفسهم^(٢٢). إن التبادل السياسي بين كوروس والمدن الـفينيقية كان يهدف إلى التوحد مقابل المصريين والإغريق^(٢٣)، وإن داريوس كان تلوّاً لكوروس في هذه السياسة، وكانت العلاقات بينهما والـفينيقين على مستوى عالٍ.

٢. المستوى الاقتصادي: يقول الكتاب المقدس أن سايروس (كوروس) أذن لليهود الذين عادوا من المنفى في بابل بشراء الخشب من سكان صور وصيدا لبناء الهيكل. لقد علم التجار الـفينيقيون قيمة العلاقات مع الإمبراطورية العالمية، فأرسلوا ضرائبهم إلى الـخامنثية طوعاً، وبشكل سنوي. والمهم في هذه الأثناء هي القوة البحرية والتجارية، فقد دعمت الإمبراطورية الـخامنثية التجار الإيرانيين والشعوب الـفينيقية الذين كانوا يسافرون إلى قرطاج وغيرها^(٢٤).

والمثال لهذا الدعم هو أن زركسيس (٤٨٥ - ٤٦٥ ق.م.) بنى جسراً عظيماً في ضواحي الدردنيل والبحر الأسود بعد أن فشل المصريون والـفينيقيون في تنفيذ هذه الخطة^(٢٥)، فرحب الـفينيقيون بالعلاقات الاقتصادية مع إيران.

٣. العلاقات العسكرية: أخبرت الكتب التاريخية عن مساعدة قيمة من الأسطول الـفينيقي لداريوس وزركسيس (خشيار) في الحرب ضد اليونانيين. فقد تكون الأسطول الـفينيقي من ثلاثمائة سفينة^(٢٦). لقد وافق أردشير الأول (٤٦٥ - ٤٢٤ ق.م.) وداريوس الثاني (٤٠٤ - ٤٠٤ ق.م.) على نوع من الحكم الذاتي لـفينيقين إزاء التعامل البحري والاقتصادي^(٢٧). وأخيراً - كما قلنا - فقد أمرت الحكومة الإيرانية ببناء المصانع للأساطيل في فـينيقيا وشواطئ البوسفور والدردنيل^(٢٨).

٤. العلاقات الثقافية والدينية: لقد كانت للدولة الـخامنثية علاقات دينية وثقافية مع الدول الأخرى في مستويات أعمق وأفضل، فتم تنفيذ سياسات تصالحية مع

جميع البلدان التي غزاها سايروس، دون تفريق في هذه السياسة السلمية بين اليهود وغيرهم. لقد عاشت جميع الفرق والمذاهب بسلامٍ وأمن في تلك الإمبراطورية. والعجب أن اليهود الذين لم يقبلوا غيرهم في التاريخ مدوا سايروس كما يُمدح الأنبياء.

والقضية الأخرى هي علاقات الـخـامـنـشـيـنـ معـ الأنـبـيـاءـ، فقد غير بعض الأمراء مكانة دانيال النبي عند داريوس (Daniyal النبـيـ، الـبـابـ ٦ـ، الآيةـ ٦ـ)، فطلبوـاـ منـ دـانـيـالـ أن لا يعبد الله، وعندما رأى عبادته للـلهـ تعالىـ أـلـقـوـهـ فيـ قـفـصـ الأـسـدـ، فـلـمـ رـأـيـ دـارـيـوسـ أنـ دـانـيـالـ سـلـمـ مـنـ القـفـصـ عـرـفـ أـنـ هـنـهـ نـبـيـ مـنـ أـنـبـيـاءـ اللهـ.

لقد كانت السياسة الدينية لداريوش على أساس السلام والصالح مع الأمم والأديان والمذاهب الأخرى. فقد كان الناس في زمنه . على طراز زمن كوروس . أحراراً في الدين والدنيا. وحسب يونجه، ما كان داريوس ليفرض الدين والسياسة على الرعايا الإيرانيين والفينيقين وغيرهم. وكان همه الأول الترتيبات السياسية والعدالة والإنصاف. والمهم أن الفينيقين وغيرهم كانوا أحراراً في أعمالهم الدينية والقضائية وغيرها^(٢٩). يقول پیر بريان: إن أعمال داريوس كانت مثل أعمال سايروس في بابل وسائر المدن^(٣٠)، فإن داريوس دفع النفقات للكنائس والمعابد لكل دين ومذهب، بلا فرق بينهم^(٣١). وكان الملوك الإيرانيون يعتمدون في ذلك الزمان تجاه الدول الأجنبية على التسامح والعدالة والإنصاف. ويدلّ عليه نص الكتاب المقدس والكتب التاريخية، كهرودت وغيره.

والدليل الآخر أن الأقوام والأديان كانوا أحراراً في رسم النقوش على القطع النقدية، فإننا نرى صورة أبوتون اليونانية على بعض مسكوكات ذاك الزمان، مما يدل على حرية الأديان والمذاهب في زمن الـخـامـنـشـيـنـ.

والسؤال الذي يمكن أن يخطر في بالنا: ما هو سبب هذا التسامح بالنسبة إلى الأديان والمذاهب؟

يذكر المؤرخون أن الآريين قد توجهوا إلى فللا إيران من المناطق الشمالية والشمال الغربية؛ وذلك هرباً من البرد والصقيع؛ وببحثاً عن موطن يرزقون فيه بالأمن والنعيم. فقد تحركت موجات من الآريين حوالي عام ١٠٠٠ ق.م إلى داخل إيران من

الشمال والشمال الغربي، وبحلول عام ٨٠٠ ق.م كانوا قد احتلوا الأرض. وتشير الدراسات التاريخية إلى استمرار هذا النزوح وتوسيع الانتشار نحو الجنوب، حيث واجهت هذه الأقوام النازحة أقواماً مقيمة ومستوطنة قبلها بأكثر من ١٥٠٠ عام، كالعلياميين^(٢٤).

ويمكن أن يقال في جواب ذاك السؤال: إنه كانت للأربين ميزات، منها: التسامح الديني، وعدم المركزية في الحكم. فقد أخذ الـخامنثيون والباراثية (إشكانيان) تلك الخصائص. كما أن الساسانية قد رفضوهما. ومن جملة سيرة الـخامنثيون في الحرب الاحترام بالنسبة إلى الرعايا، وسنتهم، ودينهم، وأن لا يدمّروا المساكن والمعابد.

نعم، قمبيز (كمبوجيه) هو استثناء من هذه القاعدة.

فقد كتب هيرودوت في حقه: إنه قد أصيب بمرض كالصرع، وما كان له عقلٌ سليم.

كما كتب داريوس في النقوش الحجرية: إن الرعايا التجأوا منه إلى المغ والروحانيين.

والاستثناء الثاني هو إحراق معبد أتينا بيد زركسيس، فقد توهم أنه كان ناشئاً عن التعصب الديني. والحق أنه تحقق بعد إحراق الغابات المقدسة المسمّاة بـ(السارد).

والاستثناء الثالث هو هيكل مردوخ في بابل في زمن زركسيس؛ فإنه كان بعد فوضى البابليين.

وباختصار يمكن أن يقال: على أساس المنهجية التقليدية الحضارة الـخامنثية والفينيقية حضارتان مستقلتان، هوية هذه غير هوية تلك، ولكن لها تبادلات في مستويات السياسية والاقتصادية والعسكرية الثقافية، وقد كان هذا التبادل للمنافع للحضارتين في مقابل اليونان وغيرها.

التبادل الحضاري بين الـخامنثيون والفينيقيين : منهجية غادamer —

إذا شئنا أن نطبق هذه المنهجية على موضوع العلاقات الحضارية المتبادلة بين

نصوص معاصرة . السنستان . ١١ - العددان . ٤ و ٤١ - ذريـف وشتـاء ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ

الخامنزيين والفينيقين فلنُقلُّ: إنَّ كيان الفينيقين قد حدَّ بوجود الْخَامنْشَيْنِ، ومثله كيان الفينيقين، الذي حدَّ وجود الفينيقين. هذا التطبيق سوف يؤدِّي إلى هذه النتيجة القيمة، وهي أن المنهجيات الحديثة، بما فيها منهجية غادamer، من شأنها أن تزوَّدنا بفهم للتاريخ والحضارات الغابرة هو أعمق مما كانت ترددنا به المنهجيات التقليدية؛ فإننا في حوار الحضارات نحاول أن نعي الآخرين، الذين هم بدورهم يريدون أن يفهمونا، وأن يفهموا غيرنا، مما يعبَّر عنه بـ«الهرمنوطيقا المتضاعفة».

في الهرمنوطيقا البسيطة نفهم الأشياء التي ليس لها فهمٌ، كالجمادات؛ وأما في الهرمنوطيقا المتضاعفة فإننا نفهم الإنسان، الذي بدوره يفهمنا ويفهم غيرنا.

فالتبادل الحضاري من جملة الهرمنوطيقا المتضاعفة؛ لأننا في حضارتنا نفهم الإنسان الذي له فهم. والنكتة المهمة هنا هي أن وجودنا مشروعٌ بفهمنا إياهم، كما أن وجودهم منوطٌ بفهمهم إياًنا. وهذا يرتبط بما قد يُقال من أنَّ هوية الإنسان أمرٌ روائيٌّ، وهو الذي يسمَّيه بل ريفور بـ(الهوية السردية)^(٣٣).

الخاتمة

لقد كان للحضارة الخامنئية والفينيقية تعاملٌ وتبادلٌ في المستويات السياسية والاقتصادية والثقافية وال الحربية. ووفق المنهجية التقليدية فإنَّ كلتا الحضارتين قد تبادلتا في المستويات المذكورة لكسب الفوائد المادية. فالحضارة الخامنئية احتجت إلى الحضارة الفينيقية لأجل القوى والأساطيل البحرية؛ وعلى العكس فإنَّ الحضارة الفينيقية احتجت إلى الخامنئية لكي تبقى مصونةً من المهاجمين.

وعلى غرار الخطاب والحوار بين الحضارتين، يجب أن نبحث عن حوار الحضارات، بدلاً صدامها.

وكما يعتقد صاموئيل هنتغتون فإن صدام الحضارات هو السياسة الغالبة في العالم، والمرحلة التكاملية الأخيرة في صراعات العصر الجديد؛ لما يلي:

- ان الاختلافات الحضارية أساسية.

إن التفات الحضارة إلى إدراك ذواتها في حالة ازدياد.

- إن تجديد الحياة المذهبية كوسيلة لسد فراغ انعدام الهوية في حال نموّ.
- إن المعاملة من قبل الغرب يوجب نمو إدراك الذات في الحضارات الأخرى.
- إن خصوصيات الاختلافات الثقافية لا تقبل التغيير.
- إن منطق الميول الاقتصادية، ودور القواسم الثقافية المشتركة، في حال نموّ.
- إن الخطوط المتقدمة بين الحضارات حلّت اليوم محلّ الحدود السياسية والأيديولوجية أيام الحرب الباردة. وهذه الخطوط هي الشرارة التي ستوجّد الأزمات وسيلان الدماء. إن خصومة ١٤٠٠ سنة بين الإسلام والغرب هي في حال ازدياد، والعلاقة بين الحضارة الإسلامية والغربية مجهزة لظهور الحوادث الدموية^(٣٤).

يعتقد الجابري أن مقوله (صدام الحضارات)، من حيث مستواها الفكري والمعرفي، لا تتناسب ومكانة هنتفتون العلمية ومنهجيتها العالية. والأسباب التي دعت إلى سطوع نجم هنتفتون وأطروحته حول صدام الحضارات ليست أسباباً تتعلق بالقوى والحججية المعرفية، وتماسك البناء النظري، بل إنها تعني بكلّ بساطة التحول الذي طرأ على السياسة الأمريكية في هذه المرحلة التي يقودها اليمين المتطرف (أو النيوليبراليون)^(٣٥). وكما حررت في كتاب حوار الحضارات وصدامها: إن نظرية صدام الحضارات تواجه مشاكل متعددة من الجوانب المنهجية والفكرية والسياسية^(٣٦).

في رأيي إن المشكلة الأهم التي تواجهها نظرية هنتفتون هي إهمال المسائل السياسية والاقتصادية، قياساً إلى المسائل الثقافية والدينية، وتجاهل التعارض في نفس الأديان والمذاهب، كما رأينا في قضية داعش وجبهة النصرة وغيرهما. وأخيراً فإن نظرية صموئيل هنتفتون تعدّ مشروعًا سياسياً لليبراليين الجدد في أمريكا.

ومن جانب آخر إذا شئنا أن نفهم الموضوع فهماً وجودياً . كما رأينا في منهجية غادamer . يصير التبادل الحضاري أعمق وأكثرفائدة لحقوق الإنسان والسلام العالمي. ولا فرق في هذه القضية بين الشيعة وأهل السنة، وبين المسلم والمسيحي، وبين الدين والعلماني.

وعلى هذا فإن كلّ حضارة رهينة في هويتها للحضارات الأخرى. وهذا هو

الطريق للاحترام من العنف والخلافات الطائفية. وهذا هو مطلب الإنسان الأساس في القرن الواحد والعشرين.

إن ما نحتاج إليه في هذا الزمن هو تنوّع الثقافات، الذي سيمهّد الأرضية الصالحة للتعاون، وسيوفر المجال للمثابرة والمشاورة، وللعقلية النقدية والأخلاقية، ولحوار أصحاب النظر والفكر، وسوف يفتح الطريق أمام السلام العادل الشامل، وإثراء الحضارات عبر الحوار، والعمل على إيجاد تقافهم مشترك بين الأديان والمذاهب.

المواضيع

- (1) <http://ar.rasekhoon.net/article/show/738463/>
- (2) ابن خلدون، المقدمة ١: ٦٦٢، بيروت، دار الجليل، ١٩٩٦.
- (3) المصدر نفسه.
- (4) Achaemenids.
- (5) Gadamer, H. G, Truth and Method, Translated by Joel Weinsheimer (and Donald G. Marshal), New York, Continuum, 1998.
- (6) <http://arabic.tebyan.net/index.aspx?pid=55611>
- (7) آبرت تن آیک أومستد، تاريخ شاهنشاهی هاشمی (تاريخ الملكية الإيرانية): ٢٦٧، ترجمه إلى الفارسية: محمد مقدم، طهران، أمیر کبیر، ١٣٧٢هـ.ش (١٩٩٣م).
- (8) شروین وکیلی، داریوش دادگر (داریوس العادل): ٤٢٢، طهران، شورآفرین، ١٣٩٠هـ.ش (٢٠١١م).
- (٩) بتریولیوس یونجه، داریوش یکم پادشاه پارس ها (داریوس الأول ملك الفرس): ١٥٢، ترجمه إلى الفارسية: داوود منشی زاده، طهران، جامعة طهران، ١٣٣٥هـ.ش (١٩٥٦م).
- (١٠) وکیلی، المصدر السابق. ٢٤٤
- (11) <http://daneshnameh.roshd.ir/mavara/mavara-index.php?page=%>
- (12) الأشعري، الإصلاح ١٤.
- (13) Pierre Briant.
- (14) پیر بربان، تاريخ هاشمیان (تاريخ الإيرانية): ١٠، ٧٧، ترجمه إلى الفارسية: مهدی سمسار، طهران، توس، ١٣٩١هـ.ش (٢٠١٢م).
- (15) علیرضا شاهپور شهبازی، کوروش بزرگ (کوروش العظیم): ١٨، طهران، جامعة البهلوی، ١٣٤٩هـ.ش (١٩٧٠م).
- (16) <http://al-hakawati.la.utexas.edu/2011/12/28/%>

علم الأئمة في أصول الكافي

نموذجٌ لكيفية المواءمة بين «الحديث» و«الكلام»

الشيخ جويا جهانبخش^(*)

ترجمة: حسن علي مطر

تهييد —

بآل محمد عُرف الصوابُ
ويُنْهَا بهم نزل الكتابُ

وهم حجج الإله على البرايا
بهم وبحکمهم لا يُستراب^(١)

إن مسألة علم النبي والأئمة عليهما السلام، رغم ما أحاط بها من الغموض (في الأزمنة البعيدة بفعل تأثير الغلاة، وفي الأزمنة القريبة بفعل القراءات الصوفية والفلسفية والحساوية لتراث الغلاة)، واضحة المعالم في حد ذاتها.

لقد بعث الله تعالى خاتم الأنبياء في أرض الحجاز. وقد كان هذا الرسول - مثل سائر رسل الله - رجلاً من جنس البشر، وليس من جنس آخر. وعلى الرغم من الأمانة التي لازمت الكثير من الناس في أن يبعث لهم أنبياء يسمون على الناس (من قبيل: الملائكة مثلاً)، إلا أن إرادة الله سبحانه وتعالى قضت في أن يكون جميع الأنبياء أنساناً مثل سائر الناس (وإلا هل كان بإمكان الأنبياء أن يكونوا «أسوة حسنة» وقدوة صالحة لسائر الناس؟).

وقد حلّ سائر أوصياء خاتم الأنبياء من الأئمة الأطهار عليهم السلام، واحداً إثر آخر،

(*) باحث متخصص في مجال الكلام والحديث. له عدة دراسات تحقيقية وتراثية قيمة.

محلّ رسول الله ﷺ في منصب الهدایة والإرشاد. وكانوا بِأجمعهم أَنَاساً مُدَبِّرين أَقْياء، وعلى دراية وعِرْفَة كاملاً بِمضمون رسالتِ النبِيّ، وكانوا هم الأقدر على حل العقد التي تتمَّل في فهم وتفسير وتطبيق تلك الرسالة، ويَعْمَلُون على توجيه الناس وَهُدَايَتِهِم، وإخراجهم من المشاكل التي تواجههم في فهم الرسالة. وقد كان عَلَمُهُم بكتاب الله وسَنَة رسول الله هي أداتِهِم في هذه القدرة على حل تلك العقد. من هنا كان الأئمَّةُ الأطهار علَى الكتاب والسنة، وفي غَايَةِ الْكَفَاءَةِ والقدرة على حلّ متشابهات ومحكمات الكتاب والسنة، وتعليم الناس كيفية تطبيق تعاليمهم على أرض الواقع.

وكان هذا من لوازِم مهامِهِم، ومن شروط كونهم من الأوصياء والخلفاء. وبطبيعة الحال، وبتصريح مجموعٍ من الروايات والأخبار المتَّوْعَة التي لا يمكن فيها احتمال الوضع والكذب، قد أَخْبَرَ هؤُلَاءِ الأوصياء بخفايا الأمور، وتحدَّثُوا عن المغَيَّبات، وصدرت عنهم الكرامات، مما يدلُّ على عِلْمِهِم ببعض الأمور الغَيَّبة.

وبطبيعة الحال، لم يكن للنبي الأَكْرَم ﷺ، ولا للائمة الأطهار علَى الكتاب والسنة، إحاطة شاملة بالغيب؛ حيث يُسْتَفَادُ ذلك من صريح القرآن الكريم، والسنة القطعية، والواقع الملموس من التاريخ بوضوح.

فعلى الرغم من إخبارهم ببعض الأمور وجوابِنَ من الغَيْب، من طرِيقِ الوحي والإلهام الإلهي وما إلى ذلك . وإن هذه الدرجة من عِلْمِهِم بالغَيْب اكتسافية، وليس ذاتية ..، لم يكونوا على علمٍ بِجَمِيعِ الأمور الغَيَّبة.

إن دعوى أن النبي الأَكْرَم والأئمَّة الأطهار علَى الكتاب والسنة قد أحاطوا علمًا بِجَمِيعِ المعلومات وأشخاص الأفراد وجميع الأمور، مجرَّد دعوى لا تقوم على دليلٍ، ولا يمكن لها أن تقف في مواجهة صريح «الكتاب» و«السنة» و«الواقع التاريخي».

انْفَقَ المُسْلِمُونَ بِأَجْمَعِهِمْ عَلَى أَنْ جَبَرَائِيلَ كَانَ يَنْزَلُ بِالوَحْيِ عَلَى النَّبِيِّ الأَكْرَمِ . وكان النبِيّ . طبقاً لصريح القرآن والسيرة . يَنْتَظِرُ نَزْولَ الوَحْيِ لِلإِجَابَةِ عَنْ بَعْضِ الأَسْئَلَةِ، بَلْ كَانَ يَقْلُقُ مِنْ إِبْطَاءِ الْوَحْيِ عَلَيْهِ^(٢). ما هي طبيعة هذا الوَحْيِ الذي يتم

انتظاره على هذه الشاكلة؟! هل كانت هناك أمور يعلمها النبي بالتفصيل قبل نزول الوحي بها؟!

ورد في صريح القرآن قوله تعالى: ﴿وَرَسُّلًا قَدْ قَصَصْنَا هُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلٍ وَرَسُّلًا لَمْ نَقْصُصْنَهُمْ عَلَيْكَ...﴾ (النساء: ١٦٤). فهل كان النبي قبل أن ينزل القرآن بقصص الأنبياء تدريجياً، وعلى طول فترة النبوة . وحتى التصريح بأنها من المغيبات .. على علم بها!

وجاء في القرآن، في تصريح آخر، قوله: ﴿وَمَمْنَ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّقَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَعَدَ بِهِمْ مَرْتَبَتِنَ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ (التوبه: ١٠١). فهل ينسجم صريح ﴿لَا تَعْلَمُهُمْ﴾ مع القول بإحاطة النبي بجميع المغيبات؟^(٣).

وهكذا كان الأمر بالنسبة إلى أوصياء النبي أيضاً؛ حيث كانوا يقومون بإرسال الرسل للاطلاع على الأخبار والحوادث وتقادم الناس وما إلى ذلك، ولم يكونوا يحيطون علمًا بالغيب.

وقد أفاد لبَ الكلام المتكلِّمُ الشيعي الأبرز الشيخ المفيد، حيث قال في المسائل السروية: «...الشيعة... إنما إجماعهم ثابتٌ على أن الإمام يعلم الحكم في كل ما يكون، دون أن يكون عالماً بأعيان ما يحدث ويكون، على التفصيل والتمييز»^(٤). إن الكلام المهم للشيخ المفيد في المسائل العكيرية . والذي نقله العلامة المجلسي في مرآة العقول^(٥) أيضاً . لا ينافي بطبيعة الحال علم الأئمة ببعض الأمور الغيبية . وليس جميع هذه الأمور .، التي يعلمها من خلال تعليم الله له، وإحاطته علمًا بها. وقد قال المفيد نفسه في أوائل المقالات: «إن الأئمة من آل محمد عليهم السلام قد كانوا يعرفون ضمائر بعض العباد، ويعرفون ما يكون قبل كونه».

وبطبيعة الحال فهو نفسه الذي يضيف على ذلك قائلاً: «ليس ذلك بواجب في صفاتهم، ولا شرطاً في إمامتهم، وإنما أكررهم الله تعالى به، وأعلمهم إياه؛ للطف في طاعتهم، والتمسك بإمامتهم، وليس ذلك بواجب عقلًا، ولكنه وجب لهم من جهة السمع»^(٦).

لقد كان تأكيد الشيخ المفيد على أن العلم بالحوادث ومعرفة جميع الأمور والموارد العينية ليس شرطاً في الإمامة، ونحن لا نقول بأن الإمام يعلم بجميع أمثال هذه الأمور. إن العلم الذي هو لازم الإمامة، والذي يعتبر القدر المتيقن من علم الإمام هو العلم بالدين، أو على حد تعبير المفيد: هو العلم بأحكام الأمور والحوادث.

وقال ابن شهرآشوب في كتابه القيم (متشابه القرآن ومختلفه): «النبي والإمام يجب أن يعلما علوم الدين والشريعة، ولا يجب أن يعلما الغيب وما كان وما يكون؛ لأن ذلك يؤدي إلى أنهما مشاركان للقديم تعالى في جميع معلوماته التي لا تتناهى...، ويجوز أن يعلما الغائبات والكتائن الماضيات أو المستقبلات بإعلام الله تعالى لهما شيئاً منها...»^(١).

قد نوه ابن شهرآشوب في هذا المورد بأن أمير المؤمنين عليه السلام كان . طبقاً بعض الروايات . يعلم بمقتله^(٢) ، كما كان يعرف قاتله. إلا أن ابن شهرآشوب يذهب إلى الاعتقاد بعدم إمكان أن يعلم الإمام ساعة مقتله بشكل دقيق...^(٣) .

لا شأن لنا هنا بصحّة أو عدم صحة المثال الذي يذكره ابن شهرآشوب؛ إذ قد يكون علم الإمام بالوقت الدقيق مقتله . خلافاً لرأي ابن شهرآشوب . مقبولاً ، ولا يؤدي إلى مشكلة من زاوية علم الكلام^(٤) . إنما مكمن الكلام في تأكيد وتصريح أمثال هؤلاء الكبار على المفهوم الواضح المستفاد من «الكتاب» و«السنّة» و«الواقع التارخي» ، وهو عدم إحاطة علم الإمام^(٥) بالغيب^(٦) .

إن الذي يمنح هذه التصريحات أهمية كبيرة هو تقابلها مع التصور الغالي لأولئك الذين ظنوا أن النبي والإمام يحيطون علمًا بجميع شؤون العالم إحاطة كاملة، وعلى أساس هذا التصور بادروا إلى تفسير وتحليل النصوص، بل حملوا هذا التصور العجيب والمتناقض على التاريخ والثقافة الشيعية، وادعوا أن الله تعالى . بناءً على المذهب المختار للشيعة الإمامية الاثني عشرية . قد أعطى الأئمة^(٧) علم كل شيء، حتى لا يخفى عليهم علم شيء في السماء والأرض.

غالباً ما يتم الترويج لمثل هذه العقائد بين عوام الشيعة من خلال الاستشهاد بظاهر عدد من روایات الکایف وبصائر الدرجات وما إليهما ، دون إبداء أي حساسية

كافية في ما يتعلّق بالاطمئنان بصدور أو دلالة هذه الروايات^(١٢). هذا في حين لو أن كانت الرواية تتعلّق بجزئيات الطهارة والنجاسة والنكاح والطلاق لا يمكن - طبقاً للمنهج الفقهي - أن ترك دون تحقيق في سندها ومضمونها، وانسجامها أو عدم انسجامها مع سائر الأحاديث، بل حتى مع استباط المتقدمين والفتاوی المشهورة وما إلى ذلك.

نعلم أن الغلاة - ولا سيما في القرنين الثاني والثالث الهجريين - قد بذلوا جهوداً مضنية في وضع واحتراق الروايات، ونشر أفكارهم في التراث الشيعي المدون. من هنا لم تكن جعية المحدثين البارزين وكبار المتكلمين من الشيعة في تلك العصور، حتى القرنين الرابع والخامس الهجريين، تخلو من الحساسية الخاصة تجاه الغلاة وروابطهم الفكرية والعملية. وقد نجحوا إلى حدٍ ما في طرد ونبذ الأفكار والعقائد الغالية. ولكننا بدأنا نشهد في الآونة الأخيرة - للأسف الشديد - إقبالاً من قبل عدم من الفضلاء والثّخب الشيعية على بعض التراث المدون والروايات المأثورة عن الغلاة، واتّخذوا منها موقفاً مختلفاً. بل إن هناك منْ عمد إلى النصوص الدينية الثابتة وغير الفالية ليخرجوا منها - وما زالوا - بتفاصيل وتفسيرات مفعمة بالغلو.

إن دراسة أسباب وعوامل هذا الاتجاه الخطير والنزعة المخيفة تحتاج إلى بحث وتنقيب كبير في الأفكار السائدة والدّوافع المؤثرة في فكر وثقافة المروجين لتراث وأفكار الغلاة. إلا أن مثل هذا البحث الشامل خارج عن طاقة هذا المقال. ولكن لا بدَّ مع ذلك - من الإشارة إلى هذا البحث، ولو بشكلٍ عابر.

بعد قرون من بداية الغيبة الكبرى بدأ التصوُّف - الذي كان حتى ذلك الحين قد ازدهر في عالم أهل التسْنِن، واصطبغ بصبغة سنّية^(١٣) - بالتماهي والتلاحم مع التشيع تدريجياً. ومن خلال ظهور رجال من أمثال: السيد حيدر الآملي وجد ركام من الأفكار المتأثرة بفلسفة ابن عربي طريقه إلى دائرة الثقافة الشيعية، وأخذت الهاضمة الفكرية والثقافية للمجتمع الشيعي تألف اجترار التراث الصوفي (بكل أوزاره وأحماله وأثقاله).

وقد ضاعف ظهور نجم سلسلة الصفوين - من ذوي الخلفية الصوفية، ورغم

التغيير الذي طال بعض توجّهاتهم طوال فترة سلطانهم، إلا أنهم لم يفقدوا صبغتهم الصوفية، إلا بعد الأضمحلال بفعل فتنة الأفغان^(٤). من تأثير التصوف على التشيع، وهو تأثير لا نزال نشهد تداعياته إلى يومنا هذا، رغم كل المتغيرات التي طرأت على مسیرته، شدةً وضعفاً.

لا شك في أن انتشار الآراء الصوفية واسثار المناقب والمقامات الجزاوية - التي اعتبرها المتصوفون لمشايخهم - قد شكّل أرضية خصبة للإقبال على «الروايات التي نسجتها المخيّلة الغالية»، أو «القراءة الغالية لمشابهات الأخبار».

ويمكن القول: إن التوجيه الذي يذكره (دهدار الشيرازي) لعبارة «أنا بكل شيء عليم»، في الحديث المختلق والمنكر الموسوم بـ(خطبة البيان)، إنما ينبع عن مثل هذا المرتع؛ إذ يقول: «ينقل عن الآخذ من بيدر حضرة الولاية قوله: إن العالم بالنسبة إلى العارف بمنزلة الخوان المبسوط بين يديه. وينقل عن قدوة الأولياء الخواجة بهاء الدين النقشبند أنه قال: إن العالم بالنسبة إلى العالم كقلامة ظفره. وروي عن سيد التابعين أوبيس القرني - رضي الله عنه . أنه قال: «منْ عرفَ اللهَ لا يخفي عليه شيء». وعن قطب الأولياء العارفين المحققين الشيخ الحاج محمد بن أبي النجم الخنجي . قدس الله روحه العزيز . أنه قال: لا يخفي على الأولياء من أمّة محمد سرّ خلق بعوضةٍ . فإذا كان هذا هو حال المقتربين والآخذين من هذا البيدر كيف سيكون الحال بشأن صاحب البيدر نفسه»^(٥).

كما يقدم صورة صوفية ومتأثرة بمنهج ابن عربي عن أمير المؤمنين عليه السلام؛ لتكون مبرّرة لمثل هذا الكلام، إذ يقول: «...إن وجوده من حيث الاتحاد بالحقيقة الحمدية للله شاملٌ لكلّ ما هو جزئي وكلي من المكانت، وروحه مرآة تجلّي الذات مع جميع الأسماء والصفات... وحيث أدرك نفسه يكون قد أدرك جميع مندرجات النفس أيضاً ، وعليه سيكون عالماً بجميع الأشياء . ونقل عنه أنه أخبر قائلاً: أترزعم أنك جُرمٌ صغيرٌ وفيك انطوى العالم الأكبر»^(٦) .

إن هذا النوع من النسيج الخادع، والمشوب بالحقّ والباطل، والرطب والبابس، والذي يذهل العقول ويسحرها، كان له الكثير من يشتريه منذ القرن الهجري

السابع وحتى هذه اللحظة من تاريخ ثقافتنا العلمية التقليدية والحديثة. ولا زلنا نشهد في أهم مراكزنا العلمية التقليدية والحديثة من يتشدق بالرؤية المنبثقة عن الفتوحات المكية وفصوص الحكم.

لسنا هنا بصدّد تقييم هذه الغرابة (وإنْ كانت جديرةً بالتقدير في حد ذاتها). إن غايتها من الاستشهاد بأفكار وتقولات أمثال (دهدار الشيرازي) توجيه الأنظار إلى الأرضية الخصبة والمناسبة التي أوجدتها مثل هذه الأفكار والأقوال لتقبل الآراء الغالية في دائرة المعرفة الدينية.

إن نوعاً من الأخبارية المتطرفة، ولا سيما عند بعض الأخباريين في العصر الصفوی، مواكبة للتفكير الصوفي الغالي، قد مهد الأرضية لاستاد الحشویة على الأخبار الموضوعة والمشبوهة، والتمسک المفرط بظهور بعض الروایات الاعتقادية والأخلاقية. وعلى الرغم من انحسار المدى الأخباري في أوج النزاع بين الأصوليين والأخباريين، والذي انتهى بالانتصار الساحق للأصوليين على الأخباريين في دائرة الفقه المصطلح، إلا أن الأخباريين لم يتلقوا ضربة مؤثرة في مجال العقائد والأخلاق، ولا سيما بالاستاد إلى الأفكار الصوفية السائدة. التي كانت تحظى بدعمٍ من قبل فلسفة صدر المتألهين. حيث شهدت نمواً واسعاً مطروداً أيضاً.

في هذا الفضاء الملبد بالضباب الذي اشتَدَ في الميل إلى الأفكار الغالية كان هناك من استند إلى بعض الروایات الموهمة لإحاطة الأئمة علمًا بجميع العالم . وفي الوقت الذي يتم تجاهل صحة صدور هذه الأحاديث ، إذا لم يتم التسليم بصحتها واعتبارها أمراً مفروغاً عنه .. فأخذوا يحكمون بشأن مسألة علم الإمام ، ويرومون الوصول إلى النتائج من خلالها.

وعدم آخرون . من خارج الحلبة الشيعية ، وبالنظر إلى استناد واستنتاج الجماعة المتقدمة . إلى انتقاد الروایات والتراجم الإمامي المؤثر ، من خلال الاعتماد على القراءة والتفسير والفهم المذكور . بزعمهم : ليبطلوا أهمية كتب من قبيل: الكافي، وشخصيات من أمثل: الشيخ الكليني.

وبغض النظر عن صحة تلك الروایات أرى أن الذي جرّ الطاعنين على هذه

الشاكلة، وأثار مثل هذا التعارض البين بين الفكر المتن للمتكلمين البارزين، من أمثال: الشيخ المفيد والشريف المرتضى، وروايات هذا البحث في كتاب مثل: الكافي، هو تهافت منهج ورؤيه بعض المؤلفين وعلماء الحديث، سواء في فهم النص أو في الجمع بين الروايات والأدلة.

ولا أجد حاجة إلى التذكير بأن الزلات الصغيرة في مثل هذه الأبحاث الدقيقة يؤدي إلى الكثير من الانحرافات الكبيرة للغاية.

ذهب بعض المحققين إلى القول بأن «مقتضى الجمع بين الآيات والروايات هو أن معنى نفي الغيب عن المعصومين أنهم لا يعلمون الغيب من عند أنفسهم... وإن ما يعلمونه إنما يكون من طريق الوحي، أو الإلهام من قبل الله»^(١٧).

إن هذا الكلام وإن كان صحيحاً، ولكنه ليس دقيقاً، ولا يختلف كثيراً عن مدّعى بعض الغلاة الذين يتصرّرون أن الاختلاف الوحيد بين علم الإمام أو النبي وعلم الله يكمن في أن علم الله ذاتي، وعلم الإمام أو النبي اكتسابي، في حين أن صريح القرآن الكريم يقول: إن الله يعلم أموراً حجب علمها عن نبيه^(١٨). وكذلك صريح التاريخ على أن الأئمة الأطهار<عليهم السلام> كانوا يكتسبون المعلومات بشأن الكثير من الأمور الروتينية والأعيان والحوادث من الآخرين (فيستخبرون مثل الشخص الفلاني عن الواقعه الكاذبية، أو يرسلون بريداً للوقوف على أحداث ولاية أو مدينة، أو العودة له بأخبارها مثلـ).

ومن الأمور التي تدعو إلى العجب، بل إلى الأسف، أن نرى مثلاً الشيخ محمد باقر كمره إي - تغمّده الله بغضراه - يقول، في توضيحه على ترجمة أصول الكافي، صراحةً: «إن الآيات والأخبار الواردة في أن الإمام أو النبي لا يعلمون الغيب تدخل في عداد الآيات والأخبار المتشابهة، ولا بد من البحث لها عن معنى صحيح»^(١٩).

وبعبارة أخرى: لا بد من تأويل صريح الكتاب والسنة، ولا بد من نبذ صريح التاريخ، والاعتماد بعد ذلك على فرضياتنا بالاستناد إلى روايات أغلبها - إذا لم نقل: كلها - موضع شك أو تأمل من حيث الصدور!

وأنا، رغم احترامي وتقديري للجهود والتضحيات الدينية للشيخ محمد باقر

كمراه اي، وعلى الرغم من علمي بما تعرض له هذا الرجل الخدوم من الجفاء، واعتباره من المظلومين في تاريخنا الثقلاني المعاصر^(٢٠)، أجد نفسي آسفاً ومتعجبًا جداً من طرحة المقترن و«الميثولوجي» المختار من قبله للتعاطي مع مثل هذه المسألة.

طبقاً لمقتراح الشيخ محمد باقر كمراه اي ومن يسير على منهجه الفكري يجب القول: إن جميع الأسئلة الروتينية واستفهام الأئمة المعصومين عليهم السلام من الآخرين عن أحوالهم وشؤونهم لم يكن مراداً على الحقيقة، ولا بدّ من تأويله. وعليه نقول: ألا يستلزم هذا الكلام تخصيصاً للأكثر، والذي لا يخفى قوله^(٢١) على أحد؟! إن خطأ القول بالإحاطة العلمية للإمام بجميع أمور العالم واضح في محله، ولكن من ناحية أخرى فإن هذا الحكم المأهول من الأحاديث التي يستشهد بها أصحاب هذا الرأي: لإثبات كلامهم، يمكن المناقشة في أصل دلالتها على ما ذهبوا إليه. وحتى التصور القائل بأن الإمام إذا شاء أن يعلم بأي شيء علمه؛ مستدين في ذلك إلى روايات الكافي^(٢٢)، موضع كلام ونقاش.

فقد رُوي في الكافي: «...عَنْ عَمَّارِ السَّابَاطِيِّ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْإِمَامِ: يَعْلَمُ الْغَيْبَ؟ فَقَالَ: «لَا، وَلَكِنْ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَعْلَمَ الشَّيْءَ أَعْلَمَهُ اللَّهُ ذَلِكَ»^(٢٣). إن هذا المعنى - أي إن الإمام إذا أراد أن يعلم الشيء علم به - قد ورد - بالإضافة إلى هذا الحديث - في ثلاثة أحاديث أخرى، في باب واحد من أبواب الكافي^(٢٤). ولكن يبدو أنه بحسب الظاهر - مقيد ببعض القيود.

هناك كلام مروي عن أمير المؤمنين عليه السلام، يبدو من عنوانه أنه قاله قبل فترة من رحيله عن هذه الدنيا، يقول فيه: «أَيُّهَا النَّاسُ، كُلُّ امْرٍ لاقٍ مَا يَفْرُّ مِنْهُ فِي فِرَارِهِ. الْأَجْلُ مَسَاقُ النَّفْسِ، وَالْهَرَبُ مِنْهُ مُوَافَاتُهُ. كُمْ أَطْرَدْتُ الْأَيَّامَ أَبْحَثَهَا عَنْ مَكْنُونِهِ الْأَمْرِ، فَأَبَى اللَّهُ إِلَّا إِحْفَاءُهُ! هَيَّهَاتَ عِلْمٌ مَحْزُونٌ»^(٢٥).

وهذا كلام واضح وصريح؛ فإن الإمام عليه السلام حيث يقول: «كُمْ أَطْرَدْتُ الْأَيَّامَ أَبْحَثَهَا عَنْ مَكْنُونِهِ هَذَا الْأَمْرِ...» إنما يبحث عن شيء أو أشياء بشأن مطلق الموت (أو موته الخاص). كما استبط بعض شراح نهج البلاغة -.، وعلى الرغم من سعيه إلى العلم به إلا أنه لا يصل إلى غايته ومبتغاه، وإن معنى قوله: «فَأَبَى اللَّهُ إِلَّا إِحْفَاءُهُ» لا

يفيد غير ذلك^(٢٦).

كما نرى هذا الحديث المذكور في نهج البلاغة منقولاً في كتاب الكافي أيضاً^(٢٧). وقد ورد كذلك في بعض النصوص القديمة الأخرى، من قبيل: مروج الذهب، للمسعودي، أيضاً^(٢٨)، والتي هي من الأحاديث والروايات التي حظيت بالقبول على نحو الإجمال.

وعليه كأنّ المراد من القول: إنّ الأئمّة يعلمون ما يشاؤون من الأشياء والأمور التي يريدون تعلّمها ناظرًا إلى الأمور التي هي من لوازم الإمامة، بمعنى الأمور التي بها قوام الدين والعلم به. وبعبارة أخرى: إن روايات الكافي في هذا الشأن في مقام بيان أن لوازم الإمامة يتمّ وضعها لا محالة في دائرة علم الإمام، وليس كلّ شيء يروم الإمام معرفته، حتى وإن لم يكن مرتبطة بالإمامنة أو شؤونها. وبطبيعة الحال قد يكون هناك الكثير مما هو خارج عن هذه الدائرة، ومع ذلك عندما يريد الإمام أن يعلمه فإن الله يعلّمه إياه، ولكن يبدو على الظاهر أن إطلاق تلك الملازمة بين الإرادة والعلم إنما تعود إلى دائرة خاصة.

وروي في الكافي حديثُ عن الإمام الباقر^{عليه السلام} أنه قال: «أَتَرُونَ أَنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - افْتَرَضَ طَاعَةَ أُولَئِيَّةِ عَلَى عِبَادِهِ، ثُمَّ يُخْفِي عَنْهُمْ أَخْبَارَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَيَقْطَعُ عَنْهُمْ مَوَادَ الْعِلْمِ فِي مَا يَرِدُ عَلَيْهِمْ مِمَّا فِيهِ قَوْمٌ دِينُهُمْ»^(٢٩).

يرد في هذا النصّ بشكلٍ صريح الموارد العلمية الضرورية بالنسبة إلى الإمام، والتي يضعها الله سبحانه وتعالى بين يديه؛ كي لا يلزم من إمامته نقض الغرض، وبذلك يُعدّ جواباً عن تلك المسائل وتفصيل تلك المباحث التي تعرض على الأئمّة، وتشكّل قوام الدين. ويبدو أن التأكيد والاستدلال الوارد في قوله: «في مَا يَرِدُ عَلَيْهِمْ مِمَّا فِيهِ قَوْمٌ دِينُهُمْ» يثبت أن المراد من عدم إخفاء أخبار السماوات والأرض - الذي تقدّم ذكره في القضية السابقة - هو أن الذي يجب عدم إخفائه هو هذا النوع من الأخبار التي بها قوام الدين، وليس جميع الأخبار.

وإذا ادعى شخصٌ أنّ مراد القائل هو مطلق أخبار السماوات والأرض يرد هذا السؤال القائل: ما هي فائدة العلم بجميع أخبار السماوات والأرض؟ وما هي علاقته بـ

«افتراض طاعة الأولياء على العباد»

وعليه فإنه طبقاً لهذا النص يطرح الإمام الباقي عليه السلام وجوب طاعة الأئمة على العباد؛ كي يتمكنوا من تثبيت ما يلزم من توابع الإمامة. لازم وجوب إطاعة الإمام كفاءته في القيام بالمسؤولية والمهام الموكّل بها، وبعبارة أخرى: كفاءته وبصيرته وعلمه في «ما فيه قوام دينهم». لا نعرف من السلف متكلّماً بارزاً يعتبر العلم بجميع أخبار السماوات والأرض من لوازם الإمامة، ومن «شروطها». من هنا إذا كان المراد من «أخبار السماوات والأرض» مطلق الأخبار، وليس راجعاً إلى مجرد ما به «قوام الدين»، خرج هذا القسم من النص - بطبيعة الحال - عن سياق الكلام؛ لأن سياق الكلام يرمي - بالاستناد إلى أصل «الإمامية» - إلى تثبيت «لازم» هذا الأصل، لا ذلك الذي لا يُعد «شرطًا»، ولا «لازماً»، (ولا سيما بالالتفات إلى ذهنية وتفكير المخاطبين الذين كان يجب إقناعهم).

وعليه يمكن حمل الروايات التي تقول: إن الأئمة يعلمون بـ «ما كان» وـ «ما يكون» وـ «ما هو كائن»^(٢٠) على هذا العلم الذي هو من لوازم الإمامة، بمعنى أن الأئمة يعلمون جميع المسائل الدينية في الماضي والحاضر والمستقبل.

هناك في الكافي رواية هي مضمون حوار بين هشام بن الحكم والإمام الصادق عليه السلام، وفي ختام ذلك الحوار يذكر الإمام بأن حاجة الله يجب أن يكون قادراً على الإجابة عن أسئلة العباد. وهذه الرواية هي: «عليٌّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مَعْدِيِّ، عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ بْنَ مَعْدِيِّ عَنْ حَمْسِيَّةِ حَرْفٍ مِّنَ الْكَلَامِ، فَأَقْبَلْتُ أَقْبُلُ: يَقُولُونَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ فَيَقُولُ: قُلْ كَذَا وَكَذَا، قُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، هَذَا الْحَلَالُ وَهَذَا الْحَرَامُ أَعْلَمُ أَنَّكَ صَاحِبُهُ، وَأَنَّكَ أَعْلَمُ النَّاسِ بِهِ، وَهَذَا هُوَ الْكَلَامُ. فَقَالَ لِي: وَيْكَ! يَا هِشَامُ، لَا يَحْجُجُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى حَافِهِ بِحُجَّةٍ لَا يَكُونُ عِنْدَهُ كُلُّ مَا يَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ»^(٢١).

إن الذي يعتبر معلومة بديعة في هذا الحديث - من وجهة نظر راقم هذه السطور - هو بيان طريقة نظرة عالم شيعي بارز، مثل: هشام بن الحكم، إلى الإمام. لقد كان هشام يعتبر الإمام مسؤولاً عن الإجابة عن الأسئلة الفقهية، وربما كان - بالمقارنة إلى

كبار الفقهاء في ذلك العصر، الذين كانوا يعتبرون من أبرز أصناف علماء الدين . ينظر إلى هذا البُعْد من شخصيَّة الإمام، ولذلك فإنه فسَرَ علم الإمام من خلال هذا البُعْد الفقهي أيضًا . ثم التفت بعد ذلك إلى مقام الإمام عليه السلام بوصفه عالِمًا في علم الكلام أيضًا.

وبعبارة أخرى: حتَّى تُخَبَّ الشِّيعَةُ، من أمثل: هشام بن الحكم . الذي كان يعرف إمامه بطبيعة الحال بوصفه «عالِمًا» .، كان في تفسير هذه الكلمة، وتحديد دائرة الاشتغال والدلالة، ينظر إلى مجالاتٍ خاصةً.

ولا علاقة لنا بمدى صحة أو خطأ تصوُّره وذهنيَّته (كما نشهد في الخبر السابق تصحيح وتبديل تصوُّر وذهنية هشام). إنما الذي نريد قوله هو وجود مثل هذا التصوُّر والذهنية، وإن توجيه الخطاب إلى أصحاب مثل هذه الذهنيَّات يستلزم افتراض انصراف الخطاب عنهم إلى المجالات الخاصة التي تقدَّم ذكرها.

وعلى هذا الأساس من الطبيعي عندما يتحدَّث الإمام عليه السلام في مخاطبة أمثال هؤلاء الأشخاص عن علمه الذي يفوق العلم المتعارف إنما يعتمد على الانصراف الذهني لدى المخاطب إلى «المجالات الخاصة»، بمعنى أنه يتوقع من المخاطب . بحسب ما يدركه عنه بوصفه إماماً . أن يفهم هذا الكلام، وأنه يراه على علمٍ كامل لا يشوبه نقصٌ في حقل الكتاب والسنة والعقائد والأحكام، وليس في أمورٍ من قبيل: صناعة السيوف، أو فنون صناعة الخزف، مثلاً.

إن هذا النوع من القواعد يكون هو الحاكم على عرف الحوار. فعندما يرسلون شخصاً إلى مدير في مكتبة عامة أو إلى طبيب، ويقال له: يمكنك أن تسأل هذا المدير أو هذا الطبيب ما تشاء من الأسئلة، تكون دائرة دلالة هذه العبارة «كلّ شيء» محدودة بحسب مقام وعنوان الشخص المسؤول، وبذلك يتمّ تقييد دائرة معلوماته بحدود ما ينصرف إليه ذهن الساعي. وفي مورد مدير المكتبة يعود مضمون «كلّ شيء» إلى علمه في حدود ما تشتمل عليه المكتبة العامة من الكتب والمصادر والموسوعات ومؤلفيها وموضوعاتها، وفي مورد الطبيب يعود المضمون إلى جميع المسائل الطبية الدالة في مجال اختصاصه.

قال العلامة المجلسي في شرحه للحديث القائل: «يسط لنا فنعلم، وقد يقبحه عنا لبعض المصالح فلا نعلم»: «...ولو عمّم القبض والبسط في جميع العلوم فلا بد من تخصيصه بغير ما يحتاج الناس إليه من أمور الدين، بل كلّ ما يسألون عنه فإنه قد ورد أنه لا يكون الإمام يسأل عن أمرٍ ويقول: لا أدرى»^(٣٢).

وقد صرّح الحديث الوارد في بصائر الدرجات، والذي يستشهد به العلامة المجلسي في مرأة العقول، بأن علم الإمام في الحلال والحرام لا يُزاد: «...عن محمد بن سليمان الديلمي، عن أبيه قال: سألتُ أبا عبد الله عليه السلام فقلتُ: جعلت فداك، سمعتُك وأنت تقول غير مرتّة: لو لا أنا نزداد لأنفينا، قال: أما الحلال والحرام فقد والله أنزله الله على نبيه بكماله، وما يزداد الإمام في حلال ولا حرام، قال: فقلتُ: فما هذه الزيادة؟ قال: في سائر الأشياء، سوى الحلال والحرام...»^(٣٣).

إن ذلك التوضيح من قبل العلامة المجلسي، وهذه الرواية الواردة في بصائر الدرجات، يؤيدان أن ما يعلم به الإمام على نحو «ما كان، وما يكون، وما هو كائن» هو المعلومات الواردة في دائرة الحلال والحرام، أو على حدّ تعبيرنا: ما يلزم ويجب على الإمام معرفته في الدين.

لا بدّ من القول دون مواربة: إن افتراض أن يعلم الإمام بـ«كلّ شيء»، وفي الوقت نفسه يُزداد في علمه من طريقٍ أو من عدة طرق. على ما ورد في الروايات، وحظي بالقبول لدى الأخباريين أيضاً. ليس بالافتراض المعقول؛ إذ إن القول بأن شيئاً يزيد من علم الإمام يعني أن دائرة علم الإمام قبل أن يُزداد لها العلم الجديد كانت محدودةً، ليكون هناك موضع لأن يزداد فيها.

فلو قلنا: إن التعبير بـ«كلّ شيء» يعني «كلّ شيء» في «حقل المعلومات الواجب على الإمام معرفتها»، وإن الإمام يعلمها فعلاً، ثم إن علمه بالأمور الأخرى والحوادث الجزئية وأعيان الأفراد هي التي تزداد بمرور الأزمنة، لا يبقى هناك موضع للتناقض وعدم الانسجام في البين.

جاء في خطبة من نهج البلاغة أنه قال: «أيها الناس، سلوني قبل أن تفتقديوني، فلأنّا بطريق السماء أعلم منّي بطريق الأرض، قبل أن تشغّر برجلها فتشتّه تطاً في

خطاً مِّهَا، وَتَذَهَّبُ بِأَحْلَامِ قَوْمِهَا»^(٣٤).

وموضع الكلام يقع في الفقرة القائلة: «فَلَأَنَا بِطْرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّي بِطْرُقِ الْأَرْضِ». فما معنى أن يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: إنه أعلم بطرق السماء منه بطرق الأرض؟!

الوجه الأول أن يُقال: إن هذه العبارة تتضمّن نوعاً من الأسلوب الأدبي والبيانى، وإن المراد ليس هو أن الإمام يعلم بطرق السماء أكثر من علمه بطرق الأرض حقيقةً وإنما أراد من خلال هذا التعبير أن يؤكّد على أنه إذا كان عالماً بالسماء . وهي بعيدة المنال . فهو سيكون عالماً بالأرض . التي هي قريبة المنال . من باب أولى ، ويكون هذا التعبير تأكيداً على علمه الكثير . وقد ذكر هذا المعنى بعض شراح نهج البلاغة في معرض شرحه هذه العبارة^(٣٥) . وقد ذكرت . بطبيعة الحال . وجوه أخرى أيضاً^(٣٦) .

والوجه الجدير بالاهتمام في البين من زاوية حوارنا هو تفسير الكلام من خلال التمسّك بظاهره ، دون تأويلٍ وانصراف.

وقد عمد أحمد بن محمد الوبري الخوارزمي . وهو من أقدم شراح نهج البلاغة . إلى تأييد هذه القراءة صراحةً ، حيث قال: «معناه أن علمه بالدين أوفى من علمه بالدنيا»^(٣٧) .

وبطبيعة الحال هناك آخرون من الذين قالوا هذا الكلام بالتفصيل في تلك الأزمنة البعيدة ، ومنهم: قطب الدين الرواندي ، حيث قال: «...معناه: أنا بالعلوم الشرعية التي أنزلت من طرق السماء أعلم متي من الأمور الدنيوية التي تعلم من طريق من طرق المشاهدة والاختبار ، وهي معقوله لي ، فسألوني عنها؛ فإنها مصالح وألطاف لكم»^(٣٨) .

هذا وقد ذكر ابن أبي الحديد المعتزلي كلاماً مشابهاً لهذا الكلام ، حيث قال في هذا الشأن: «...أراد: أنا بالأحكام الشرعية والفتاوی الفقهية أعلم متي بالأمور الدنيوية ، فعبر عن تلك بطرق السماء؛ لأنها أحكام إلهية ، وعبر عن هذه بطرق الأرض؛ لأنها من الأمور الأرضية»^(٣٩) .

كما ذكر ابن ميثم البحاراني الكلام الأخير لابن أبي الحديد ، وذكر كلام

الوبيري، وقدّم تفسيراً آخر. وجميع هذه الأقوال ترى أن الإمام في استخدامه لكلمة «أعلم» قد أراد المعنى الحقيقي منها^(٤٠).

وهناك ميل لدى الشرّاح المعاصرين إلى التمسّك بالمعنى الحقيقي في كلمة «أعلم»^(٤١).

مضافاً إلى أن نستذكر أن الأنبياء عليهم السلام قد جاؤوا لتعريفنا بطرق السماء، ومن هنا فإن كلماتهم ورسالاتهم ونبواتهم تمثل في الحقيقة ذلك «السلم السماوي» الذي يرد استخدامه في أدبنا العرفاني، من قبيل: قول المولوي جلال الدين الرومي: إن المنة التي من بها الله علينا تكمن في أنه دلل لنا سُبُل الوصول إلى طرق السماء، (إن هذا الكلام سُلُم إلى السماء، وسوف يبلغها منْ يفهمه)^(٤٢)، (هناك سلام خفية في العالم تتصعد نحو السماء درجة درجة)^(٤٣).

لا يسعنا العبور على هذه المسألة ببساطة، وهي أن الثورة التي قادها نبيّنا صلوات الله عليه وآله وسلامه والأئمة الأطهار عليهم السلام في العالم إنما كانت ثورة في دائرة العقائد والأخلاق والآحكام، وإن ما تمّحضت عنه رسالة هؤلاء المعصومين لم يكن من الكيمياء أو الفيزياء أو الرياضيات أو الطب. وبطبيعة الحال فقد تمكّن المسلمون لاحقاً . وذلك بتأثير من الرؤية الإسلامية . من الإبداع في هذه العلوم، وكانت لهم خطوات جبارة فيها، بيّد أن هذا التأثير على المدى الطويل وبالواسطة شيء، والثورة المباشرة في هذا الشأن شيء آخر. لقد شارك النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه الأكرم عليه السلام في الكثير من الحروب الإسلامية، ولم تشهد أيّ واحدة من هذه الحروب تقدماً على مستوى التصنيع العسكري وتطوير السلاح من قبل النبي، بحيث يتفوق فيه على ما يمتلكه الأعداء من الأسلحة في ذلك الوقت. وحتى ما كان في حرب الخندق والأحزاب، الذي كان باقتراح وتحطيط من سلمان . رضي الله عنه .. وهو الأمر الذي أثار دهشة العرب^(٤٤)، لم يكن اختراعاً من رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه، ولا اختراعاً من سلمان الفارسي، وإنما كان حفر الخندق جزءاً من التكتيكات القتالية في ذلك العصر، غاية ما هنالك أنه لم يكن معهوداً في شبه الجزيرة العربية، وكان معمولاً به في أماكن أخرى، مثل: إيران. وعليه فإن الثورة التي قادها النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه إنما كانت ثورة في العقائد والآحكام والأخلاق، وحتى

ما وقع من الحروب لم يحدث فيه الإسلام نقلة نوعية في مستوى التسلح، وإنما حصلت النقلة في الغايات والقيم القتالية على مستوى الأخلاق والأحكام التي ميّزت الحروب الإسلامية من حروب غير المسلمين.

ومن هذه الزاوية يمكن لنا أن نعيد قراءة الكثير من النصوص المأثورة. ومن ذلك ما رُوي في الكافية عن الإمام الباقي عليه السلام؛ إذ يقول: «لَوْ كَانَ لِأَسْنَتِكُمْ أُوكِيَّةً
لَحَدَّثْتُ كُلَّ امْرِئٍ بِمَا لَهُ وَعَلَيْهِ»^(٤٥).

يتضح من السياق أن المراد جميع العناصر الرئيسة للربح والخسارة الدينية، بمعنى ما يؤدي بالإنسان إلى السعادة أو الشقاء. وفي هذه الحالة لن يكون هناك تهافت بين هذه الروايات وأيات القرآن الكريم.

وطبقاً لرواية في الكافية، يصف الإمام الصادق عليه السلام نفسه بأنه عالم بما في السماوات والأرض والجنة والنار، وما كان وسوف يكون، ثم اعتبر هذا العلم مكتسباً ومستفاداً من كتاب الله، مستنداً في ذلك إلى كون القرآن الكريم تبياناً لكل شيء. تقول الرواية: «عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ سَيَّانَ، عَنْ يُوسُفَ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيْرَةِ وَعَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، مِنْهُمْ: عَبْدُ
الْأَعْلَى وَأَبُو عَبِيدَةَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَرِّ الْحَنْعَمِيُّ، سَمِعُوا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: إِنِّي لَأَعْلَمُ
مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ، وَأَعْلَمُ مَا فِي الْجَنَّةِ وَأَعْلَمُ مَا فِي النَّارِ، وَأَعْلَمُ مَا
كَانَ وَمَا يَكُونُ، قَالَ: ثُمَّ مَكَثَ هُنَيْةً، فَرَأَى أَنَّ ذَلِكَ كَبُرٌ عَلَى مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ؛
فَقَالَ: عَلِمْتُ ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ - يَقُولُ: فِيهِ تَبْيَانٌ كُلُّ
شَيْءٍ»^(٤٦).

بغض النظر عن عبارة: «فيه تبيان كل شيء»، التي هي ليست عبارة قرآنية، وإنما هي نقل لمضمون قوله تعالى: «تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ»^(٤٧)، وعلى فرض صحة صدور الحديث، فإن نفس إسناد ذلك العلم الواسع إلى «كتاب الله»، والاستشهاد بكون القرآن «تبيناً» لكل شيء على الجامعية التي يمكن لذلك العلم أن ينبع عندها، جدير باللاحظة.

ما معنى كون القرآن الكريم «تبيناً»؟ وهل «التبيان» في القرآن يفيد سعة

وإطلاق العلم المخزون فيه؟ ثم إذا كانت سعة علم الأئمة المتاسبة والمستددة إلى كون القرآن تبياناً متاسبة ومتاظرة مع سعة المضمون القرآني فهل تستوعب الإطلاق؟ إن البحث عن جامعية القرآن، ومعنى هذه الجامعية، بحثٌ مستقلٌ. ولكن

حيث يرتبط ببحثنا لا يسعنا تجنب ذكره، ولو على نحو الإشارة.

خلافاً للرؤية السائدة بين بعض الناس العاديين، والقائمة على جامعية القرآن، بمعنى احتواه واشتماله على كل شيء، كانت النظرة الغالبة لدى أغلب المحققين. ولا سيما في عصر الصحابة والتابعين. على خلاف ذلك.

ففي ذلك العصر كان المبادر - بحسب الظاهر - من «بيان القرآن لكل شيء» هو الأوامر والنواهي والأحكام الواجبة والمحرمة، وكانوا يعتبرون مسألة جامعية القرآن ناظرة إلى أحكام الشريعة^(٤٨).

وعلى أي حال فإن كبار المفسّرين، من أمثال: الشيخ الطوسي، والشيخ الطبرسي، وجار الله الرمخشيри، يرون بيان وجامعية القرآن منحصرة في الأمور الخاصة بالدين والمسائل الدينية. وحتى في هذه الدائرة الدينية نجد مفسراً مثل: الفخر الرازي يضع قيوداً أشد. وبشكل عام فإن هذه هي رؤية أغلب المحققين الإسلاميين، القائم على استحالة عدم اعتبار كون القرآن تبياناً لكل شيء في دائرة خاصة^(٤٩).

وعلى حد تعبير المختصين في الشؤون القرآنية، الشهير في عصرنا، الشيخ محمد هادي معرفت: إن الادعاء القائل بأن القرآن يشتمل على جميع الأمور الدينية وغير الدينية كلام «لا موجب له، ولا دليل عليه». فهو لا موجب له؛ لأن وظيفة الشرع لا تكمن في بيان مثل هذه المسائل، ولا دليل له؛ لما نراه عياناً من أن الكثير من المعلومات البشرية العادلة لم يرد ذكرها في القرآن^(٥٠).

ثم إنه ليس من الإنصاف أن نجعل فهم بيان وجامعية القرآن - الذي يراه الشيخ معرفت أقرب إلى الشعار الصحفي منه إلى الكلام العلمي - محوراً لفهم التشابه والتاظر القائم بين دائرة علم الإمام ومحتوى القرآن.

وفي خاتم حديث طويل ينقل الشيخ الكليني عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «علم الكتاب والله كله عندنا، علم الكتاب والله كله عندنا»^(٥١).

وبالالتفات إلى المعنى الذي تقدّم ذكره عن تبیانیة وجامعیة القرآن الکریم يبدو أن هذا الحديث ینطوي على معنی متاغم مع ما ذکرناه حتی الآن في باب علم الإمام.

وقد ورد في صدر هذه الروایة الطولیة في الكایف . والتي يؤکد فيها الإمام الصادق، طبقاً لنصلها وفي خاتمتها، أن عندهم جميع «علم الكتاب». مطلب في غایة الأهمیة؛ إذ ورد فيها: «عَنْ سَلَيْرِ قَالَ كُنْتُ أَنَا وَأَبُو بَصِيرٍ وَيَحْيَى الْبَرَازُ وَدَاؤُودُ بْنُ كَثِيرٍ فِي مَجْلِسِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ إِذْ حَرَجَ إِلَيْنَا وَهُوَ مُغْضَبٌ، فَلَمَّا أَخَذَ مَجْلِسَهُ قَالَ: يَا عَجَباً لِأَقْوَامٍ يَرْعُمُونَ أَنَّا نَعْلَمُ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ. لَقَدْ هَمَمْتُ بِضَرْبِ جَارِيَتِي فُلَانَةً فَهَرَبَتُ مِنْيَ، فَمَا عَلِمْتُ فِي أَيِّ بُيُوتِ الدَّارِ هِيَ»^(٥٢).

سيغدو من السهل الجمع بين صدر هذه الروایة وذيلها إذا قلنا: إن الإمام لا يعلم بكل الأمور الغیبية، ولكنه یمتلك علم الكتاب. وبطبيعة الحال فإن جزئيات من قبيل: العلم بموضع اختباء الجاریة وما إلى ذلك ليس جزءاً من علم الكتاب^(٥٣). طبقاً لهذه الروایة يقول سدیر وآخرين للإمام: «جَعَلْنَا فِدَاكَ، سَمَعْنَاكَ وَأَنْتَ تَقُولُ: كَذَا وَكَذَا، فِي أَمْرِ جَارِيَتِكَ، وَأَنْحَنْ تَعْلَمُ أَنَّكَ تَعْلَمُ عِلْمًا كَثِيرًا، وَلَا تَسْبُكَ إِلَى عِلْمِ الْغَيْبِ»^(٥٤).

ويمکن جعل الباقي من الحوار المروي عن الإمام، وما یدکره في باب إحاطته بعلم الكتاب، بياناً وتوضیحاً ناظراً إلى ما عبر عنه هؤلاء بقولهم: «تعلم علماً کثیراً». ثم ورد في الكایف روایة صریحة في تفصیل وتوسعة «علم ما قد کان وما سیکون»؛ إذ تقول: «...إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ لَمَّا أُسْرِيَ بِهِ لَمْ يَهْبِطْ حَتَّى أَعْلَمَهُ اللَّهُ . جَلَ ذَكْرُهُ . عِلْمٌ مَا قَدْ کَانَ وَمَا سَیَکُونُ . وَكَانَ كَثِيرٌ مِنْ عِلْمِهِ ذَلِكَ جُمِلًا يَأْتِي تَفْسِيرُهَا فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ . وَكَذَلِكَ کَانَ عَلَيْ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَدْ عَلِمَ جُمِلَ الْعِلْمِ، وَيَأْتِي تَفْسِيرُهُ فِي لَيَالِي الْقَدْرِ...»^(٥٥).

وبالالتفات إلى هذا الحديث لا یعود القول بنوع من التقيید في دائرة «علم ما کان وما سیکون» حرقاً للإجماع، أو نقضاً للسنة! ولو قال شخص بأن المراد من «ما کان وما یکون» ليس ذلك المعنی المطلق والشامل الذي لا یقبل الاستثناء، وليس من

اللازم أن يكون المراد منتهى الظرفية اللغوية لهذا التعبير، لن يكون مبتدعاً. والغريب أن رفع اليد عن ظاهر بعض الألفاظ والعبارة الواردة في الروايات أمر شائع ومعرف في الاستبطاطات الفقهية، حيث يقوم الفقهاء طبقاً لسلمات الفقه بإخراج بعض الألفاظ والعبارات عن معناها الظاهري بكل بساطة، ويصرفونها إلى نواحٍ أخرى، في حين أن الكثير لا يبدي ميلاً للقيام بالشيء نفسه في باب العقائد، ومن أجل المسلمات العقائدية (التي هي في الغالب أشد استحكاماً من المسلمات الفقهية)، فلا يبدي ولو شيئاً قليلاً من المرونة في رفع اليد عن عموم وإطلاق وظهور بعض الألفاظ الواردة - بالمناسبة - في أخبار الآحاد (وهؤلاء الآحاد إلى ذلك آحاد ضعاف!) وليس لهذه الأخبار أدنى وزن في إثبات العقائد!).

إن تقييد وتحديد دائرة دلالة اللفظ بالالتفات إلى الأدلة والشواهد الأخرى من أكثر أساليب فهم النص تداولاً وشيوعاً بين عموم العقلاة، ومنهم: علماء الدين. لا شك في أن توظيف هذا الأسلوب المعتبر لفهم النص أرجح من تكفلات الذين يقولون مثلاً - في الجمع بين الأخبار والشواهد والأدلة - بأن الإمام يعلم شيئاً، ولا يعلم شيئاً أيضاً^(٥٦).

وبعبارة أخرى: إننا في مواجهة الروايات الموجهة لإحاطة الأئمة عليهم السلام علمًا بجميع الأمور، وما إلى ذلك من هذه المفاهيم، أمام ثلاثة طرق، وهي:
أ. طرد هذه الروايات ونبذها.

ب . تفسير وإيضاح هذه الروايات بأساليب فهم النص وفقه الحديث بشكلٍ يرفع التعارض بالأدلة القطعية.

ج - التفسير الغالي لهذه الروايات، وتوجيه التعارضات بأساليب صوفية، لا ينسجم بالضرورة مع المنطق والعرف والعقل^(٥٧).

أما الطريق الأول فقد سلكه أغلب الذين بالغوا في التهجم على التراث الشيعي - ولا سيما منهم المؤثرون ببعض السلفية من أهل السنة -، فقاموا بنفيها وإنكارها بلا هواة، ولم يكتفوا بردها فحسب.

وأما الطريق الثالث فيسلكه في الغالب المؤثرون بالأفكار الغالية والحسوية

والصوفية، من الذين هم أقل تورعاً من عدم رفع التعارض، وكذلك تعليق فهم النص على النظريات الصوفية والغالبية التي هي موضع إشكالٍ في حد ذاتها.

وأما الطريق الثاني فهو الطريق الذي يقتضيه الأسلوب والمنهج المدرسي في التفكير الكلامي والروائي لقدماء الإمامية، من أمثل: الشيخ المفيد، والسيد المرتضى. ويمكن من هذا الطريق الثاني أن نوضح كيف عمد المتكلمون البارزون، من أمثال: الشيخ المفيد، إلى إنكار الإحاطة العلمية للإمام بجميع جزئيات العالم، وفي الوقت نفسه يُجلّ كتاباً مثل: (الكافي)، رغم احتواه على تلك الروايات مورد البحث، بمعنى أنه بالإمكان أن نشرح كيف كان لشخصية كبيرة مثل: الشيخ المفيد - وربما الكليني نفسه - أن تفهم هذه الروايات، بحيث تراها قابلة للرواية والنشر.

لقد عمد الشيخ محمد باقر كمره إي - مترجم الكافي^(٥٨) - إلى ترجمة مقالة الشيخ المفيد الواردة في المسائل العكبية - والتي تقدم بعضها .. وإليك نصتها: « قوله [المدعى]: إن الإمام يعلم ما يكون بإجماعنا. إن الأمر على خلاف ما قال. وما أجمعنا الشيعة قط على هذا القول، وإنما اجتمعهم ثابت على أن الإمام يعلم الحكم في كل ما يكون، دون أن يكون عالماً بأعيان ما يحدث ويكون، على التفصيل والتمييز... ولسنا نمنع أن يعلم الإمام أعيان الحوادث تكون بإعلام الله تعالى له ذلك. فاما القول بأنه يعلم كل ما يكون فلسنا نطلقه، ولا نصوب قائله؛ لدعوه فيه من غير حجة ولا بيان»^(٥٩).

وقد أشـكـلـ الشـيـخـ كـمـرـهـ إيـ فيـ تـوـضـيـعـ لـاحـقـ لـهـ عـلـىـ مـثـلـ هـذـاـ الـكـلـامـ الصـادـرـ عنـ «أسـاتـذـةـ الفـنـ»ـ .ـ عـلـىـ حدـ تـعبـيرـهـ ..ـ وـقـالـ فيـ ماـ قـالـ:ـ إنـ «أسـاتـذـةـ الفـنـ»ـ «عـمـدـواـ فيـ مـضـائـقـ الـاعـتـراـضـ إـلـىـ إـنـكـارـ الـأـصـولـ الـمـسـلـمـةـ فيـ الـمـذـهـبـ»ـ ،ـ كـمـاـ نـرـىـ ذـلـكـ مـنـ اـدـعـاءـ الشـيـخـ المـفـيدـ اللـهـ الإـجـمـاعـ عـلـىـ خـلـافـ الـإـجـمـاعـ الـقـائـمـ عـلـىـ أـنـ إـلـامـ يـعـلـمـ مـاـ يـكـونـ،ـ وـلـوـ أـنـاـ دـقـقـتـاـ فيـ تـحـلـيلـ كـلـامـهـ سـتـكـونـ نـتـيـجـتـهـ قـيـامـ إـجـمـاعـ الشـيـعـةـ عـلـىـ جـهـلـ إـلـامـ،ـ وـالـعـيـادـ بـالـلـهـ»ـ^(٦٠).

تمضي الآن - حيث نخط هذه السطور - فترة على رحيل الشيخ كمره إي عن

هذه الدنيا الفانية، تاركاً قيلها وقالها، ولكن لنا أن نسأل أتباعه في هذا الكلام من باب تبيين القصد:

أولاً: ما هو المصدر المعتبر والقديم على إثبات «الإجماع القائم على أن الإمام يعلم كلّ ما يكون»؟ وأيّ نوع من الإجماع هذا الذي لا يقول به كبار «أساتذة الفن»؟

وثانياً: ما هي قيمة الإجماع المخالف لصريح الكتاب والستة القطعية والحقيقة التاريخية؟

ثالثاً: ما هو المستند الذي يعتمد عليه في توجيهه هذا النوع من الاتهام للشيخ المفید . أعلى الله مقامه الشريف .. ونسبة الكذب إليه . نعود بالله من مثل هذا الادعاء والافتراء .. وما هو الدليل عليه؟^(١).

ورابعاً: تقوم عقيدة الشيعة على أن الإمام عالم بمسؤوليته، ومحيطاً بأمور الشريعة والدين. وإذا قيل: لا نعهد مخلوقاً عالماً بجميع جزئيات المعلومات وأعيان الأشخاص والحوادث والأحوال، فما هو مكمن القبح في كلامه؟! وما هي المشكلة والشناعة التي صدرت عنه، والتي تستوجب الاستعاذه منه بالله؟! (وهل الحق غير ذلك؟!).

خامساً: إذا كان مجرد خروج بعض المعلومات عن دائرة علم شخصٍ ما . بما في ذلك الإمام عليه السلام . يُسوغ إطلاق مفهوم «الجاهل» عليه فإن إطلاق «الجهل» لا على شخصٍ مثلي ومثل زيد وعمرو فحسب، بل حتى على جميع المحققين والمدرسين الأفذاذ في الحوزة والجامعة، سيكون سائغاً أيضاً! فهل يؤيد عرّف أهل اللغة مثل هذا الإطلاق؟ ... هذه هي البضاعة اللغوية لهؤلاء الذين يُقْحِّمون أنفسهم في البحوث والدراسات العقائدية، ويترجمون كلام الله وأقوال أئمّة الهدى عليهم السلام !

سادساً: إذا كان خروج بعض المعلومات عن دائرة علم الأئمة عليهم السلام يدعو إلى كلّ هذا الويل والثبور، ويستحقّ منا الاستعاذه بالله، فعلى الشيخ محمد باقر كمره إي ومن يحدو حذوه أن يستعيد عند قراءة القرآن الكريم ومصادر الحديث، ومنها: كتاب الكافي نفسه، الذي اشتمل على الزيادة في معلومات الأئمة عليهم السلام ، وعليه أن

يواصل الولولة!... وهل تجب الاستعاذه بالله، والدعوة إلى الويل والثبور وعظائم الأمور، عند قراءتنا لحديث الكايف الذي يقول: «إن لله . عز وجل . علمين: علم لا يعلمه إلا هو، وعلم... (إلخ)»!^{١٦}

إن أكثر ما أردته من هذا المقال إلقاء ضوء على التوفيق بين الحديث والكلام، بمعنى إثبات إمكانية تبني الاعتقاد الراسخ الذي كان يقول به كبار المتكلمين، من أمثل: الشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي وأبن شهرآشوب، بشأن علم الإمام^{عليه السلام}، وعدم الاضطرار - في الوقت نفسه - إلى نبذ وإنكار بعض الأحاديث الواردة في الكايف، التي تبدو للوهلة الأولى غير منسجمة مع تلك العقيدة.

وفي هذا الشأن، قبل أن يكون هناك مأزرق في التمسك بتلك الأحاديث . التي قد تكون في الأساس من أخبار الآحاد التي لا تجدي نفعاً في بناء العقيدة . يطفو على السطح توضيح بناه حول أسباب موقف الشيخ المفيد مثلاً، الذي يعمل من جهة على فتح المجال أمام القراءة المخالفه للغلو في أمر الإمامة، ومن جهة أخرى يشيد بالكايف وبشيئ عليه، رغم اشتغاله على عناوين وأبواب صارخة بشأن علم الأئمة^{عليهم السلام}. ألم يكن بإمكان الشيخ المفيد مثلاً . وهو المعروف بتضليله في فقه الحديث، والدقة في مقاصد الأحاديث المذكورة . أن يرى هذه الأحاديث . من خلال القراءة المقترحة في هذا المقال . غير متاغمة مع تلك العقائد الغالية؟!

إن ما ذكرناه من القراءة المقترحة بشأن الأحاديث المذكورة في الكايف هو . بطبيعة الحال . مجرد اقتراح متواضع، قد يمكن تهذيبه وتشذيبه برؤية وفكرة متأنية، أو استبدالها برؤية أخرى. وكما يقول حافظ الشيرازي: لا أحد يعلم موضع القصد والغاية، وغاية ما نراه بصيص نور يلوح في الأفق. (المغرب)^(١٧).

المواضيع

(١) بيتان من قصيدة عصماء لأبي الحسن عليّ بن عبد الله بن الوصيف، المعروفة بـ«الناشئ الصغير» (أو الناشئ الأصغر) (٢٧١هـ - ٢٦٥هـ). وقد نقلنا هذين البيتين عن كتاب مناقب آل أبي طالب عليه السلام ٤: ٣٠١، ابن شهرآشوب، دار الأضواء. وقد نسب هذين البيتين خطأً إلى ابن فارض المصري أيضاً، واعتبرنا دليلاً على تشيعه (انظر نقد ذلك عند: عباس القمي، الكني والألقاب ١: ٣٧٥). ولا تصح تلك النسبة، ولا تلك الدعوى. هذا وقد نسب هذان البيتان إلى عمرو بن العاص أيضاً. (انظر: الميلاني، خلاصة عقبات الأنوار ٤: ٢٠٣).

وفي ما يتعلّق بالناشئ الصغير قائل هذه الآيات، والتحقيق بشأن صحة نسبة هذين البيتين إليه. انظر: الأميني، الغدير ٤: ٢٨ - ٢٥ - ٢٢.

(٢) انظر في هذا الشأن: سبب نزول قوله تعالى: ﴿مَا وَدَعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَّ﴾ (الضحى: ٣)، عند كل من: الطوسي، التبيان ١٠: ٢٦٨؛ الزمخشري، الكشاف ٤: ٢٦٣؛ وتفاسير أخرى.

(٣) طبقاً لهذه الآية لا يرد أي إشكال على نبوة النبي، حتى إذا لم يكن محيطاً بالكثير من المسائل والأحداث والأحوال والأوضاع التي تدور حوله.

وعلى حد تعبير الشيخ المفيد في المسألة مورد تصريح هذه الآية: «وليس بمنكر أن يستر الله عن نبيه نفاق كثير من المنافقين...». (السائل السروية: ٩٤). ولابن طاووس مثل هذا التصرّح في معرض الحديث عن هذه الآية أيضاً. (انظر: سعد السعود: ٢٢٣، منشورات الرضي).

ومن ناحية أخرى فإن الملفت للانتباه، أكثر من هذه الآية، آية أخرى، وهي: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ يَدْعُّا مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا مَا يُفْعِلُ يَٰٰ وَلَا يَكُمْ إِنْ آتَيْتُ إِلَّا مَا يُوَحَّى إِلَيَّ وَمَا أَكَنَا إِلَّا تَنْزِيرُ مُبِينٍ﴾ (الأحقاف: ٩).

قال الشريف المرتضى في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعِلُ يَٰٰ وَلَا يَكُمْ﴾: «...والمراد بالأية: أني لا أدرى ما يفعل بي، ولا بكم، من المنافع والمضار الدنيوية، كالصحة والمرض، والفنى والفقير، والخصب والجدب. وهذا وجه صحيح واضح لا شبهة فيه.

ويجوز أيضاً أن يريد أنتي لا أدرى ما يحدثه الله من العبادات، ويأمرني به وإياكم من الشرعيات، وما ينسخ من الشرعيات، وما يقرّ منه ويستدام؛ لأن ذلك كله مغيّب عنه. وهذا يليق بقوله تعالى في أول الآية: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ يَدْعُّا مِنَ الرُّسُلِ﴾. وفي آخرها: ﴿إِنْ آتَيْتُ إِلَّا مَا يُوَحَّى إِلَيَّ﴾. (رسائل الشريف المرتضى ٣، إعداد السيد مهدى الرجائي: ١٠٥).

وفي رؤية بعض الأئمة في علم التفسير لا محذور في أن تكون الآية ناظرة حتى إلى الجوانب الأخرى، وأن يكون المراد عدم اطّلاع النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه على بعض جزئيات وتفاصيل ثوابه وثواب سائر المؤمنين، وعقاب المنافقين والكافر. (انظر: ابن شهرآشوب، متشابه القرآن ومختلفه ٢: ١٤؛ الفيض الكاشاني، الصافي ٦: ٤٥٠).

وعن الزمخشري قوله: «يجوز أن يكون نفياً للدراءة المفصلة». (الكشاف: ٣: ٥١٧).

وانظر بشأن هذه الآية الشريفة أيضاً: مجمع البيان: ٩: ١٣٩ - ١٤٠.

(٤) المسائل العبرية: ٦٩.

(٥) انظر: العلامة المجلسي، مرآة العقول: ٣: ١٢٥.

وقد نقل هذا الكلام الذي قاله المفید المجلسی الثانی في بحار الأنوار: ٤٢: ٢٥٧ أيضاً.

(٦) أوائل المقالات: ٦٧، تحقيق: إبراهيم الأنصاري؛ المصدر السابق: ٢١، تحقيق: الدكتور مهدي الحق (مع ضبط «اللطف» بدلاً من «الطف»)؛ والمصدر السابق: ٧٧، ط. شيخ الإسلام الزنجاني والواضع الجرنداي. ومن الواضح أن مراد الشيخ من «اللطف» هنا هو مضمون المصطلح الكلامي للطفل، وليس المعنى اللغوي له.

(٧) ابن شهرآشوب، متشابه القرآن ومختلفه: ١: ٢١١.

(٨) لقد استعمل ابن شهرآشوب عبارة «على التعين»، وقد طبعت في (المتشابه) «على التعبير» خطأً.

(٩) انظر: ابن شهرآشوب، متشابه القرآن ومختلفه: ١: ٢١١.

(١٠) قارن: تراثنا، العدد: ٢٧: ٧٢ (رسالة علم الأئمة بالغيب...).

(١١) يقول عبد الجليل القزوینی الرازی - الذي يدعوه ابن فندق بإعجاب «أبو الكلام وابن بجدته» (معارج نهج البلاغة: ١٥٨)، تحقيق: أسعد الطیب)، في بيان طويل في باب علم الأئمة: «... وإن المصطفى ﷺ مع جلاله ورقة درجة النبوة عندما يكون في مسجد المدينة... لم يكن يعلم ما يفعله المسلمين في الأسواق والأمور الأخرى، حتى كان جبرئيل هو الذي يحيطه علمًا بها...» (نقض: ٢٨٦) (مصدر فارسي)، تصحیح: المحدث.

وأما المصدر الآخر الذي كان وراء الوحي والإلهام وسيلةً وطريقاً آخر إلى علم الإمام والنبي ﷺ بالغيب فيحتاج إلى بحثٍ طويلاً.

وقد ذهب الشيخ المفید إلى الاعتقاد بأن المواهب الإلهية، من قبيل: «التوسم» و«التقرّس»، التي تكون عند بعض عباد الله المخلصين، والتي تتم الإشارة إليها في بعض النصوص الدينية، لا تورث «العلم» بالضرورة، بل قد لا تؤدي إلى أكثر من «الظن». انظر في هذا الشأن: المسائل العبرية: ٩٧).

(١٢) انظر مثال ذلك عنده: السيد أبو الفضل نبوی قمی، أمراء هستی «در حکومت چهارده معصوم ﷺ بر جمیع موجودات» (مصدر فارسي)، ولا سيما ص ٨٤، ٣٢٤، ٣٢٩؛ محمد هادی شیخ‌الاسلامی، تجلی ولایت (مصدر فارسي): ٣٠٣، ٢٢١، ٢٥٦؛ میر جهانی الطباطبائی، ولایت کلیه ١: ١٦٧ - ٢٥٤؛ القطیفی، الولاية التکونیة بین القرآن والبرهان: ٨٣، ٨٤.

والمفت أن هذا النوع من العقائد يجد له مجالاً للطرح في التوضیح والتعليق على مؤلفات المخالفین لهذه الرؤیة أيضاً. انظر مثال ذلك في: أوائل المقالات: ٣١٣ (تعليق: السيد إبراهيم الأنصاري الزنجاني، دار المفید، حيث يقول في مستهل تعليقاته: ... علقتها...، توضیحاً لبعض عباراته ومقاصده).

(١٣) قارن مثال ذلك في: تبصرة العوام: ١٢٢، تصحیح: عباس إقبال.

(١٤) يمكن الوقوف على تداعیات بقاء ورواسب التکایا الصوفیة في المناخ الصفوی في تراث الكبار،

- أمثال: المجلسي الثاني (١١٠هـ)، حيث نجده رغم الموقف السلبي من المتصوّفة، وما بيديه أحياناً من النقد اللاذع لهم، يتحدث عن «صوفيان صفوت نشان» في ديجاجة زاد المعاد: ٣ (ط. إسلامية)، ويختتم ترجمة الغري: ١٤٥ بـ «كما قال المولوي...».
- (١٥) دهدار الشيرازي، شرح خطبة البيان: ٥٧، ط. أكبري ساوي.
- (١٦) المصدر السابق: ٥٧ - ٥٨.
- (١٧) أصول الكافي ٢: ٧٨١، ترجمة (إلى الفارسية) وشرح: الشيخ محمد باقر كمره إي، ط. أسوة.
- (١٨) وأصل الكلام عن (مرأة العقول). (انظر: مرأة العقول ٣: ١١٧). وقارن أيضاً: مير جهاني طباطبائي، ولايت كليه (مصدر فارسي) ١: ١٧٣.
- (١٩) أصول الكافي ٢: ٧٨٤، ترجمة (إلى الفارسية) وشرح: الشيخ محمد باقر كمره إي، ط. أسوة.
- (٢٠) في ما يتعلق بحياة وسيرة الفقید الشیخ محمد باقر کمره إي انظر: رسول جعفریان، جریانها وسازمانهای مذهبی ایران (١٢٢٠هـ.ش) (مصدر فارسي)، طا.
- (٢١) لقد أدرك السيد محمد هادي شیخ الاسلامي . وهو من أنصار نظرية الإحاطة العلمية للإمام عليه السلام بجميع أمور العالم . أدرك جيداً أن حمل التساؤلات والكلمات العادلة الصادرة عن الأئمة عليهم السلام على المجاز وخلاف الظاهر قبيح، ومن هنا صار بصدده إيجاد حل لذلك. (انظر: تجلي ولايت (مصدر فارسي): ٣٢٥). بيد أن الحل الذي يقترحه غير مفهوم بالنسبة لي في الحد الأدنى، وفي غاية التكلف، بل يشتمل على عين التناقض.
- (٢٢) أصول الكافي ٢: ٢٩٦. وترجمة الحديث إلى الفارسية من عندنا. (المؤلف).
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) انظر: المصدر السابق: ٢٩٧ - ٢٩٨.
- (٢٥) نهج البلاغة: ١٤٥، الخطبة رقم ١٤٩.
- (٢٦) قارن: ابن ميثم البحرياني، شرح نهج البلاغة ٣: ٢٠٩؛ الديباچ الوضي ٣: ١١٨٧؛ إرشاد المؤمنين ٢: ٢١٩؛ العلامۃ الشیخ محمد تقی التستیری، بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة ٣: ٢٨؛ الشیرازی، توضیح نهج البلاغة ٢: ٣٥٤ . ٣٥٥.
- وقد ارتضى العلامۃ المجلسی في مرأة العقول ٢: ٢٩٦ تأویلاً لهذا الكلام، ولكن هذا التأویل، بالإضافة إلى بعده عن النصّ، لا ینسجم مع فهم شراح نهج البلاغة (وقد أشار المجلسی نفسه إلى هذه النقطة الأخيرة).
- (٢٧) أصول الكافي ٢: ٤٢٢؛ العلامۃ المجلسی، مرأة العقول ٣: ٢٩٣.
- (٢٨) انظر: العلامۃ الشیخ محمد تقی التستیری، بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة ١١: ٢٦، إعداد وترتيب: مؤسسة نهج البلاغة، ط. ٢، انتشارات المکتبة الحیدریة، ١٤٢٦هـ.
- (٢٩) أصول الكافي ٢: ٣٠٨.
- (٣٠) انظر: المصدر السابق ٢: ٣٠٤ - ٣١٠.
- (٣١) المصدر السابق ٢: ٣١٠. في المصدر تم وضع (لا)، في عبارة (لا يحتج)، بين معقوفتين.

- (٢٢) العلامة المجلسي، مرآة العقول: ٢: ١١٠.
- (٢٣) بصائر الدرجات: ٢، ٢٥٥، تحقيق: المعلم؛ ٤١٢، تحقيق: كوجه باغي (مع تغيير بسيط).
- (٢٤) نهج البلاغة: ٢٠٦، الخطبة رقم ١٨٩.
- (٢٥) انظر: الشيرازي، توضيح نهج البلاغة: ٣: ١٥٧؛ البيهقي، معارج نهج البلاغة: ٦، ٧٠٦، تحقيق: أسعد الطيب.
- (٢٦) انظر: الديباج الوضي: ٤: ١٩٣٨ - ١٩٣٧، إرشاد المؤمنين: ٢: ٤٥٧.
- (٢٧) البيهقي، معارض نهج البلاغة: ٧٠٦، تحقيق: أسعد الطيب. وفي شرح نهج البلاغة: ٤: ٢٠١، ابن ميثم البحرياني، ورد ضبط «أوف» بدلاً من «أوف».
- (٢٨) الراوندي، منهاج البراعة: ٢: ٤٤٨، تحقيق: كوهكمري.
- (٢٩) ابن أبي الحميد المعذلي، شرح نهج البلاغة: ١٣: ١٦.
- (٣٠) انظر: ابن ميثم البحرياني، شرح نهج البلاغة: ٤: ٢٠٠ - ٢٠١.
- (٣١) انظر نموذج ذلك في تفسير الشيخ محمد جواد مغنية لهذا النصّ، في كتابه في ظلال نهج البلاغة: ١١٨، ط. سامي الغريري.
- (٣٢) فروزانفر، زندگانی مولانا جلال الدین (مصدر فارسي): ١٦٢.
- (٣٣) مثنوي معنوي (مصدر فارسي): ٣: ١٠٥٩، د: ٥، ب: ٢٥٥٦، ط. لاهوتی.
- (٣٤) انظر: السيرة الحلبية: ٢: ٦٣٦.
- (٣٥) أصول الكافي: ٢: ٣١٨.
- (٣٦) المصدر السابق: ٢: ٣٠٦.
- (٣٧) انظر: مرآة العقول: ٣: ١٣٠.
- (٣٨) انظر: محمد علي إيازي، جامعيت قرآن (مصدر فارسي): ٨٧.
- (٣٩) انظر تفصيل ذلك في: جامعيت قرآن: ٨٨ - ١١٢.
- (٤٠) للمزيد من التفصيل في كلام الشيخ معرفت في هذا الشأن انظر: ضميمه اطّلاقات (مصدر فارسي)، العدد: ٢٢٨٦٠: ٨ - ٩ (إحياء ذكرى الشيخ معرفت).
- (٤١) أصول الكافي: ٢: ٢٩٦.
- (٤٢) المصدر السابق: ٢: ٢٩٤.
- (٤٣) ولا بدّ من التذكير هنا استطراداً بأنّ الذين يرون أنّ علم الغيب المنفي في نصّ القرآن الكريم والستة القطعية إنما هو علم الغيب الذاتي، دون الاكتسابي، لا يقدّمون تبريراً مناسباً لسياق هذا النوع من الروايات.
- (٤٤) أصول الكافي: ٢: ٢٩٤.
- (٤٥) المصدر السابق: ٢: ٢٧٤.
- (٤٦) لم أخترع هذا الادّعاء الغريب من نفسي. للاحظة هذا الادّعاء انظر: محمد هادي شيخ الإسلامي، تجلي ولایت (مصدر فارسي): ٢٢٤ - ٣٢٥.
- (٤٧) وفي هذا الأسلوب العجيب والغربي يمكن طرح آلية جديدة لا تستقيم بحال، من قبيل: دعوى

«شم الولاية» أيضاً. (انظر: تجلي ولایت (مصدر فارسي): ٣٥ (الهامش)).

(٥٨) قام الشيخ كمره إي بترجمة الكافي إلى اللغة الفارسية. (المعرّب).

(٥٩) الشيخ المفيد، المسائل العكبرية ١: ٧٧ - ٧٨.

(٦٠) أصول الكافي ٢: ٧٨٨.

(٦١) إنه لمّا يدعوا إلى القرف أن نرى بلوغ الانحياز لظنون وعقائد الحشوّية والغلاة حدّ الانتقاد من الشيخ المفيد . رفع الله درجته .. رغم جلوسنا جميعاً دون استثناء على خوان علمه وعمله. إن توجيه الإساءة إلى علماء من أمثال: الشيخ المفيد والسيد المرتضى . أعلى الله مقامهما .. واتهامهم بـ «القصور» . مع الأسف .. يُعتبر سلوكاً مدعوماً من بعض الاتجاهات الفالية والصوفية. (انظر نموذج ذلك في: تجلي ولایت (مصدر فارسي): ٣٤٩ - ٣٥٤).

ثم إن هذا التعبير بـ «القصير»، الذي يستعمله بعض الغلاة المتأخرين في حقّ كبار العلماء، من أمثال: الشيخ المفيد والسيد المرتضى، يذكرنا بالمصطلاح الذي دأب الغلاة في عصر الأئمة عليهم السلام على استعماله بحقّ المخالفين المعتدلين من الشيعة لسلكهم؛ إذ يصفونهم بـ «القصيرة»، مدّعين أنّهم لم يعرفوا الطبيعة الربّانية للأئمة عليهم السلام، وكأنّوا مقصريّن من هذه الناحية. (انظر: هاينس هالم، الفنوصية في الإسلام: ١٩، تعريب: رائد الباش؛ المدرسي الطباطبائي، مكتب در فرايند تكميل (مصدر فارسي): ٩٣، ٩٧، ٩٨).

(٦٢) ديوان حافظ الشيرازي: ٢٥٠، تصحيح: عيوضي وبهروز، مع استبدال كلمة «عشوق» بكلمة «مقصود».

كتاب أسرار أخنوخ^(١)

د. الشيخ حسين توفيقى^(*)

ترجمة: حسن علي حسن

منْ هو أخنوخ؟ —

إن أخنوخ (أو خنوخ) عند أهل الكتاب من الأنبياء السابقين لطوفان نوح^{عليه السلام}، وقد نسبوا له الكثير من العلوم والكتب. وقد ساوى العلماء المسلمين بينه وبين النبي إدريس^{عليه السلام}، الذي ورد الثناء عليه من قبل الله تعالى في القرآن الكريم^(٢)، وأشار إلى مراجعة.

إن كلمة (أخنوخ) في اللغة العربية تعني «المجرب». وقد ورد ذكره في كتاب (بحار الأنوار) للعلامة المجلسي قرابة أربع وأربعين مرةً بلفظ (أخنوخ)، وعدة مرات بلفظ: (أحنوخ، وأحنوخ، وخنوخ، وحنوخ و...).

وهناك صحيفة منسوبة إليه في الجزء الخامس والتسعين من هذا الكتاب. إن مناخ هذه الصحيفة شبيه بمناخ كتب أخنوخ، من قبيل: رؤية الملائكة، والوعد بظهور نوح^{عليه السلام} الوارد في تلك الصحيفة على سبيل المثال^(٣)، حيث نراه في هذا الكتاب أيضاً.

وقد وردت أيضاً بعض المسائل عن صحائف إدريس وسُنن إدريس في كتاب (سعد السعوض)، تأليف السيد ابن طاووس^{رحمه الله}.

وتعد كتب أخنوخ في اليهودية من أهم مصادر التعرّف على الملائكة^(٤).

(*) أستاذ جامعي متخصص في الأديان المقارنة.

وقد ورد ذكر نسب أخنون في سفر الوجود من التوراة (٥: ٤ - ٢٤)، وإنجيل لوقا (٣: ٣٧ - ٣٨) على النحو التالي: أخنون بن مهلييل بن قينان بن شيث بن آدم عليه السلام. وبالإضافة إلى ذلك فقد ورد اسم أخنون في الكتاب الأول من تاريخ الأيام (١: ٣)، ورسالة إلى العبرانيين (٥: ١١)، ورسالة يهودا (١: ١٤). ويذهب بعض علماء الإسلام إلى اعتبار أخنون وإدريس وهرميس عدل لـ «مثل العظمة»^{(١)(٥)}.

اعتبار أسرار أخنون —

عندما اجتمع علماء اليهود في القرن الأول للميلاد؛ بغية تحديد كتبهم المستلهمة، عمدوا إلى الكثير من الكتب الشائعة آنذاك فتخلوا عن تلك الكتب المؤلفة باللغة اليونانية، واتفقوا على تسعه وثلاثين كتاباً مؤلفاً باللغة العبرية فقط. وقد تمت تسمية هذه المجموعة من الكتب بـ «تتخ»، وأطلق عليها المسيحيون عنوان «العهد القديم».

وكانت الكتب التي تم رفضها والتخلّي عنها تقسم إلى قسمين:
الأول: الذي يُطلق عليه عنوان (الأبوكريفا)^(٧). ولا يتمتع بغير القليل من الاعتبار. وعلى الرغم من تخلّي اليهود عن تلك الكتابات عمد بعض المسيحيين إلى إضافتها إلى العهد الجديد، وبذلك ارتفع عدد كتب العهد القديم عند المسيحيين إلى ٤٦ كتاباً، واتفقوا على اعتبارها من الإلهام بأجمعها.

سبق لمارتن لوثر قبل ما يقرب من خمسة قرون أن شكّ في إلهامية هذه الكتب، ليتخلّى عنها البروتستانتيون بعد ذلك بالتدرج، وتظهر نسخ العهد القديم البروتستانتي المساوية لما يُدعى عند اليهود بـ «التتخ». وحيث دأب البروتستانتيون في الأعمّ الأغلب على ترجمة وتوزيع الكتاب المقدس فإن النسخ المتوفّرة في العالم غالباً ما تفتقر إلى الأبوكريفا.

الثاني: الذي يُطلق عليه عنوان (السودوييغراها)^(٨). ويتمتّع باعتبار أقلّ، ولم يدرج في العهد القديم أبداً.

إن هذه الكتابات التي قام بها بعض علماء اليهود قبل الميلاد ببعضه عقود طالها الضياع؛ بسبب إهمال أهل الكتاب لها، ولكن بقي عددٌ من نصوصها أو ترجماتها هنا وهناك، وتم العثور عليها في القرون الأخيرة، ومنها: الترجمة السلافية لأسرار أخنون^(٩).

إن عدد هذه الكتب . التي تصرف المسيحيون في بعضها . كثيراً للغاية . وقد تمتْ ترجمة وطباعة مجموعات منها باللغة الإنجليزية واللغات الأوروبية الأخرى ، وقد نشر واحد منها باللغة الإنجليزية في الولايات المتحدة الأمريكية تحت عنوان: (الكتب المنسية لعدن)^(١٠) عام ١٩٢٧م.

إن الترجمة الفارسية لكتاب (أسرار أخنونخ) قد تمت عن الترجمة الإنجليزية. وإن هذه الترجمة الإنجليزية أدبيةً ومعقدةً للغاية. وقد بذل المترجم الفارسي جهوداً مضنية من أجل حلّ رموزها، وتبسيط عباراتها، عند ترجمتها إلى اللغة الفارسية. ولجأ أحياناً إلى تقديم بعض الإيضاحات في المأمور. ومع ذلك لا تزال آثار تلك التعقييدات ملحوظةً في الترجمة الراهنة. ويمكن للباحثين والمحقّقين الحصول على المزيد من الأطلاع على الترجمة الإنجليزية لهذا الكتاب من خلال مراجعته على شبكة الانترنت.

٢٩

إن عدم اعتبار كتب السوداينغرافا (ومنها: «أسرار أخنون») عند أهل الكتاب يُعدّ مضاعفاً بالقياس إلى عدم اعتبار كتب الأبوكريفيا.
وأما من وجهة نظر الإسلام، فحيث لا يعتبر العهد القديم من الأساس سيرتفع عدم اعتبار السوداينغرافا إلى ثلاثة أضعاف.

إن مقارنة هذا الكتاب بالمصادر الإسلامية ليس صائباً، وإن التقوى الإسلامية تفرض علينا دائماً بيان الحد الفاصل بين الحق والباطل بشكل واضح. ومع ذلك نرى - من باب البحث العلمي - ضرورة التquierه إلى مسائلتين: الأولى: إن هذا الكتاب يشتمل - كما هو شأن التوراة الراهنة - على تعبيرات وألفاظ لا تتتساب والوجود المنشئ للبادىء تعالى، حيث بدأ له حيزاً ومكاناً في السماء!

وذلك إذ يتشرف أخنون بالحضور عنده، وينظر إلى وجهه كأنه الحديد المنصهر!
وفي هذا الشأن لا بد من الالتفات إلى ثلاثة أمور:

١. إن رؤية الله تعالى، واحتكاك يده بصدر رسول الله ﷺ، وصعود النبي المتكسر إليه؛ كي يسأله أن يقلل من عدد ركعات الصلاة اليومية، موجود في الروايات المعراجية المأثورة في المصادر الإسلامية أيضاً. وقد عمد الأئمة الأطهار عليهم السلام وعلماء الشيعة إلى بيان المعاني الحقيقية لهذه التعبيرات المشابهة، من خلال إرجاعها إلى مُحْكَمَاتِ الإِسْلَامِ. وقد جاء ذكر هذه الروايات وإيضاحها في كتاب بحار الأنوار، للعلامة الجلسي ^(١)، والميزان في تفسير القرآن، للعلامة الطباطبائي، على هامش تفسير الآية الأولى من سورة الإسراء.

٢. في معرض الحديث عن الله والأمور المعنوية والعقليات نواجه شحّاً كبيراً في الألفاظ؛ إذ لو دققنا النظر سنجد أننا في جميع هذه الموارد نستعمل الألفاظ الدارجة في حياتنا البشرية والمادية، الأمر الذي يستتبع لا محالة بعض التعقيبات، ويخلق لنا بعض المشاكل. وهذا بدوره يضطر علماء الأديان إلى السعي من أجل إيضاح وتبرير هذه الألفاظ والتعابير، ويدعوهم إلى الاستعانة بالأدلة العقلية والنقلية.

لقد كانت تعابير من قبيل: جلوس الله سبحانه وتعالى على العرش ^(٢)، وأنه يشغل حيزاً في السماء ^(٣)، ومجيء رب ^(٤)، والنظر إليه في الآخرة ^(٥)، ونسبة اليد والعين والوجه إلى تلك الذات المقدسة في بعض آيات القرآن الكريم، وكذلك توجيه المؤمنين ونظرهم في السماء عند الدعاء، قد شكّلت ولا تزال مستمسكاً وذرعاً لأهل التجسيم.

وقد قام الشيعة والمعتزلة، تبعاً لأمير المؤمنين عليه السلام، بحمل هذه التعبير على مفاهيم معقولة وصححة. بيّنوا أن أهل الحديث - والأشاعرة أحياناً - قد أصرّوا على الاكتفاء بها، والاقتصار على ظاهرها. ولا يزال هذا الخلاف محتدماً إلى هذه اللحظة.

كما نسب الكثير من الأحاديث القائلة بتجسيم الله ورؤيته في عالم الآخرة إلى رسول الله عليه السلام. وقد تم جمع بعض هذه الروايات في كتاب التوحيد وإثبات صفات

الرب عز وجل، محمد بن إسحاق بن خزيمة. إلا أن الشيعة والمعتزلة يرون هذه الروايات موضوعةً ومختلفة، وعمدوا في بعض الموارد إلى تأويلها.

ومن جهة أخرى هناك الكثير من الروايات الصحيحة المأثورة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام بشأن كيفية رؤية الله تعالى، الأمر الذي يحكي عن شيوخ هذا البحث في القرن الإسلامي الأول. وقد أورد الشيخ الصدوق قسماً من تلك الروايات في الباب الثامن من كتاب التوحيد، ولكنّه أحجم عن ذكر الكثير منها؛ رعاية للاختصار، والحلولة دون سوء فهمها أو تكذيبها من قبل الجاهلين^(١٦).

٢. في ما يتعلق باليهود علينا أن نعلم بأنهم وعلى مر الزمان قد نزعوا الله عن التجسيم والحلول في زمان أو مكان، وقاموا بتأويل العبارات التوراتية وسائر نصوصهم القديمة الأخرى الموهومة لذلك. وقد ورد ذكر هذه التأويلات في كتب من قبيل: (دلالة الحائرين)، لابن ميمون.

الثانية: إن هذا الكتاب يشير إلى ملائكة تعرضوا للعقاب؛ بسبب عصيانهم، وطلبوا من أخنون أن يدعو لهم. ومن الواضح أن هذا الأمر يتافق مع عصمة الملائكة. وفي هذا الشأن من الضروري الالتفات إلى ثلاثة أمور:

١. تكسير أجنحة ملك إثر تمرده على إرادة الله، وطلبه الدعاء من النبي إدريس عليه السلام، على ما جاء في بعض الروايات الإسلامية^(١٧).

٢. إن أهل الكتاب لا يرون عصمة الملائكة، ويسمون بعضهم بـ «الملائكة الساقطون».

٣. شاع على الألسن في القرون الإسلامية الأولى حكاية عن معصية هاروت وماروت. وقد تم رفض هذه الحكاية من قبل الأئمة الأطهار عليهم السلام بشكل قاطع. ومع ذلك يمكن أن نستخرج من بعض الروايات أن ترك الأولى لا يختص بالأنبياء، وإنما حصل ذلك بالنسبة إلى بعض الملائكة، من قبيل: الروايات التي تتحدث عن زلة دردائيل^(١٨)؛ وصلصائيل^(١٩)؛ والملك الذي مُسخ إلى تين؛ بسبب غفلته عن ذكر الله^(٢٠)؛ وملك آخر اسمه فطرس، وقصته معروفة^(٢١).

وقد تم التفريح عن هؤلاء الملائكة والتجاوز عن عقوبهم بشفاعة النبي

الأَكْرَمُ عَلَيْهِ الْكَرَمُ، والتوسُّلُ بِالإِمامِ الْحَسِينِ عَلَيْهِ الْكَرَمُ. وقد تم الاهتمام بقصة فطروس من قبل كبار العلماء منذ القديم. وقد نقل الشيخ المحدث عباس القمي رحمه الله مؤخراً، في معرض حديثه عن ولادة الإمام سيد الشهداء الحسين عليه السلام في كتابه (منتهى الآمال)، رواية حزينة عن الشيخ الصدوق وابن قولويه رحمهما الله، كما نقل ضمن أعمال اليوم الثالث من شهر شعبان في كتاب مفاتيح الجنان دعاءً ورد فيه ذكر اسم فطروس.

الفصل الأول —

١. كان هناك رجلٌ حكيمٌ ومعلمٌ كبيرٌ يحبُّ الله. وقد دعاه الله لرؤيه أعلى المنازل؛ ليكون شاهد عيان على مملكة الحكم الكبرى، والتي لا يمكن تصوُّرها، ولا زوالها؛ لأنها مملكة الله القادر المطلق، ومقام خدمة الله، وما في هذا المقام من العجائب الساطعة والمشتركة والمليئة بالعيون^(٢٢)، وعرش الله الذي لا تطاله الأيدي، ودرجات ومنازل جيش المجرّدات، وخدمات الكثير من العناصر التي لا تعد ولا تحصى، والمشاهد المتتوّعة، والأنعام التي لا يمكن وصف عذوبتها لجيش الكروبيين، وما إلى ذلك من الأنوار التي لا يدرك أմدها.
٢. قال لـأخنوح: عندما تجاوزتُ عامي الخامس والستين بعد المئة، ولد ابني متواشلاح.
٣. وعمرت بعد ذلك لستي سنة أخرى، فكان مجموع عمري ٣٦٥ سنة.
٤. في اليوم الأول من الشهر الأول كنتُ لوحدي مستلقياً في بيتي، وعلى سريري، فاستغرقت في نوم عميق.
٥. وفي أثناء نومي أحاطتني موجة شديدة من انقباض النفس، وسالت الدموع من آمامي، دون أن أفهم معنى هذا الانقباض، وما الذي حدث لي.
٦. حتى ظهر لي رجلان يتمتعان ببساطة في الجسم، لم أرَ مثيلاً لهما على وجه الأرض. كان وجهاهما يسطعان سطوع الشمس، وكانت أعينهما كسراجين مشعّين، وكانت النار تخرج من فميهم، وكانت ثيابهما من الريش المتتوّع، وكان لونهما بلون الأرجوان، وأجنحتهما تتلألأ كتلألئ الذهب، وكانت أيديهما أنصع

بياضاً من الثلج.

٧. كانوا واقفين على عرشي، وناديانى باسمى.

٨ فاستيقظتُ من النوم لأرى هذين الرجلين ماثلين أمامي عياناً.

٩. فسلمتُ عليهمَا، والخوف قد جلَّني، فقال لي:

١٠. تشجعْ، ولا تخفْ، يا أخنوخ. لقد بعثنا الله الربُّ الأزلي إليك. والآن ستعرج معنا إلى السماء، وستروي لأبنائك وجميع أسرتك كلَّ ما عليهم أن يفعلوه في بيتك على الأرض بعده، فلا يبحث عنك أحدٌ من بيتك إلى أن يعيدك الربُّ إليهم.

١١. فلم أتردَّ في امتحان أمريهما، وخرجتُ من بيتي. وكما أمراني ذهبتُ إلى منازل أولادي: متواشح ورجيم وغيداد، فجمعُنُهم ورويَّتُ لهم جميع العجائب التي رواها لي ذانك الرجالان.

الفصل الثاني —

١. استمعوا يا أولادي إلى قولي. لا أعرف إلى أين أذهب، ولا الذي يحصل لي. والآن يا أولادي لا تبتعدوا عن الربِّ، واحفظوا أحکامه، لا تحيدوا عن الربِّ، ولا تعبدوا آلهة العدم التي لم تصنع السماء ولا الأرض؛ لأنها ومنْ يعبدُها هالكون. ليثبت الربُّ قلوبكم في خوفه. والآن، يا أولادي، لا تبحثوا عنّي إلى أن يعيديني الربُّ إليكم.

الفصل الثالث —

١. وقال أخنوخ: بعد أن كلّمتُ أولادي دعاني الرجالان [المَلَكان]، وأخذاني على أجنبتهما، وحملاني إلى السماء الأولى، ووضعاني فوق السُّحب، وهناك أخذتُ أنظر إلى الأعلى، وإلى السماء الصافية... وأرياني هناك بحراً كبيراً جداً أكبر من بحار الأرض.

الفصل الرابع —

١. ثم جاءَ أمامي بأسيد نظم النجوم... وأرياني مئتي ملاكٍ يملكون على

النجوم، وعلى ترتيب السماوات، وملائكة يطيرون بأجنحتهم نحو البحرين.

الفصل الخامس —

١. ثم أخذت أنظر إلى ما دون قدمي، فرأيت مستودعات الثلج والجليد، والملائكة الشنيعة التي تحفظ تلك المستودعات. وأرياني مستودعات السحاب التي منها يرتفع ويخرج.

الفصل السادس —

١. وأرياني مستودعات الندى الشبيه بزيت الزيتون، والملائكة الذين يحفظون مستودعاتهم، وكان منظرهم شبيهاً بكلّ زهور الأرض. كما رأيت طريقة فتح وإغلاق تلك المستودعات^(٢٣).

الفصل السابع —

١. وأخذني هذان الرجالان، ووضعاني في السماء الثانية. وأرياني ظلماتٍ أشدّ حلكة من ظلمات الأرض. وأرياني سجناء دينونة عظيمة محفوظين. ورأيت هناك ملائكة أشدّ سواداً من ظلمات الأرض حكم عليهم، وكانوا يبكون أبداً على مدار الساعات.

٢. فقلت للرجلين الذين كانوا معى: «لماذا يتعدّب هؤلاء؟»، فأجابني الرجالان: «هؤلاء جحدوا ربّ ما سمعوا صوت ربّ، وما استشاروا إلاّ مشيئتهم، وظلّوا كما ظلّ قائدتهم المقيم حالياً في السماء الخامسة».

٣. فحزنت كثيراً عليهم، وانحنى الملائكة أمامي، فسلّموا عليّ، وقالوا لي: «يا رجل الله! صل لأجلنا لدى ربّ». فأجبتُ وقلت: «من أنا الإنسان الفاني، حتى أصلّي لأجل الملائكة؟ ومنْ يعرف إلى أين أنا ذاهب؟ وماذا يحصل لي؟ ومنْ يصلّي لأجلي؟».

الفصل الثامن —

١. وأخذني الرجالان من هناك ، وأصعداني إلى السماء الثالثة . وكان منظر هذا الموضع جميلاً بشكل لا يمكن وصفه .
٢. وقد رأيت هناك كل الأشجار المثمرة ، وكل التمار الناضجة ، وكل طعام وافر ، وكل نسمة فيه معطرة .
٣. ورأيت شجرة الحياة في ذلك الموضع الذي يرتاح فيه الله بعد عودته إلى الفردوس . ولهذه الشجرة رائحة زكية لا يمكن وصفها ، وهي أكثر زينة من كل شيء ، حيث يغطيها الذهب واللون القرمزي الناري ، وعلى أغصانها من جميع الثمرات .
٤. جذور تلك الشجرة تمتد حتى منتهى الأرض .
٥. والفردوس بين الفناء والبقاء .
٦. هناك عينان تجريان من عسلٍ ولبن ، يخرج منها الزيت والشراب؛ لتتفرع إلى أربعة أنهار تجري على مهلٍ لتصب في فردوس عدن بين الفناء والبقاء .
٧. ومن هناك تنتشر على الأرض ، وتدور مثل العناصر الأخرى حول أفلاكها .
٨. لا توجد هنا شجرة عقيمة ، والمكان كله مبارك . يحرس الفردوس ثلاثة من الملائكة مشعون ، وبصوتي متواصل ونشيد عذب ، ويعبدون رب في كل يوم وساعة .
٩. قللت: «ما أحسن هذا المكان!»، فأجابني الرجالان:

الفصل التاسع —

١. «هذا المكان، يا أخنوح، قد أعد للأبرار الذين يتحمّلون العنت في حياتهم، ويحرّزنون نفوسهم، ويميلون بعيونهم عن الجُور، ويقضون قضاءً عادلاً، ويعطون خبراً للجياع، ويكسون الغُرابة لباساً، ويقيمون الساقطين، ويعينون المجرورين، ويقدّمون العون لليتامي المتضررين، يسلكون أمام وجه ربّ ويخدمونه وحده، لهم أعدّ هذا المكان، كميراثٍ أبيديّ».

الفصل العاشر—

١. وخطبني هذان الرجالان من هنا، وأصعداني إلى شمال السماء، وهناك أرياني موضعًا مرعبًا فيه كلّ ألوان العذاب والظلمة والضباب. فليس هناك نور، بل نار مظلمة تشتعل دومًا، ونهر نار يسير إلى كلّ هذا الموضع. هناك البرد والجليد وسجون، وملائكة قساة وجلفون، يحملون السلاح، ويعذبون بلا شفقة، فقلتُ: ٢. «ما أرعب هذا المكان!».

٣. فأجابني الرجالان: «يا أخنون، لقد أعدَّ هذا المكان للأشرار، الذين ينتهكون الأقداس على الأرض، ويمارسون الشذوذ، خلافًا للطبيعة في محنة الغلمان، أي إنهم يسلكون مسلك أهل سدوم في أفعالهم الشنيعة، ويمارسون السحر والعرافة، ويتبعُّون بأعمالهم من الفساد والسرقة والكذب والبهتان والحسد والضغينة والزنا والقتل، الذين يسلبون نفوس البشر في الخفاء، الذين يحلّون النير الذي ربطوا به، الذين يغتتون بالجور بمال البائسين، الذين أهلكوا بالجوع جائعاً كان بإمكانهم أن يُشبعوه، والذين جرّدوا العراة الذين كان بإمكانهم أن يلبسوهم، الذين ما عرفوا خالقهم، بل عبدوا آلهة باطلة، فصنعوا صوراً، وعبدوا عمل أيديهم. لكلّ هؤلاء أعدَّ هذا الموضع، كميراثٍ أبي».

الفصل الحادي عشر—

١. واحتطفني الرجالان من هناك، وحملاني إلى السماء الرابعة، وهناك أرياني كلّ دوران وتحرك، وكلّ أشعة نور الشمس والقمر.

٢. فقسّت سيرهما، وقابلت ضوءهما، ورأيتُ أن نور الشمس أكبر من نور القمر^(٢٤).

٣. ودائتهما ومركبتهما على أيّ شيء يصعد كلّ منها ذاهباً كالريح، ولا راحة لهما، وهما يروحان ويجيئان ليلاً ونهاراً.

٤. وتعلقت أربع نجوم كبيرة، وتحت كلّ نجم ألف نجم، بيمين مركبة الشمس، وأربع نجوم كبيرة وتحت كلّ نجم ألف نجم بشمالها، فسار ما مجموعه

ثمانية آلاف نجم حول الشمس أبداً.

٥. وكان هناك حضور لآلاف الملائكة في النهار، ولآلاف الملائكة في الليل.

٦. وسارت ملائكة ذوات أجنحة ستة أمام مركبة الشمس، أرواح طائرة ضمن أشعة النار، ومئة ملك يثيرون جذوة الشمس؛ لإبقاءها مشتعلة.

الفصل الثاني عشر—

١. فنظرت فرأيت سائر عناصر الشمس الطائرة، والتي تدعى بالفونيكس^(٢٥)

والكلكيدرا^(٢٦). هيئتها عجيبة؛ إذ لها أرجل وذنب مثل أرجل وذنب الأسد، ولها رأس تماسح، ولها ألوان قوس قزح أرجواني، طولها تسع مائة مقياس، وأجنحتها مثل أجنحة الملائكة الثانية عشر. إنها حليفة الشمس، وتأتمر بأمر الله في حمل الحرارة والندى.

٢. وهكذا سارت ملائكة أمام مركبة الشمس، وكان لكل ملاك اثنى عشر جناحاً، يجرّون مركبة الشمس، ويحملون الندى والحرارة حين يأمر الرب بنزولهما على الأرض مع أشعة الشمس.

الفصل الثالث عشر—

١. وحملني الرجال إلى شرق السماء، ووضعاني على أبواب الشمس، حيث تشرق حسب الأزمنة المحددة، وحسب دوران القمر خلال السنة كلها.

٢. وهناك رأيت ستة أبواب كبيرة أيضاً، واحد يفتح على مسافة ٣٠ غلوة^(٢٧). حاولت أن أقدر كبرها فما استطعت. بهذه الأبواب، التي بها تشرق الشمس، تذهب إلى الغرب أيضاً، حيث يحلّ الظلام. وتشرق في جميع الشهور، وتعود ثانيةً، طبقاً لتعاقب الفصول من تلك الأبواب السبعة. وهكذا تكتمل دورة السنة بعد أربعة فصول.

الفصل الرابع عشر—

١. واحتطفني الرجال إلى مغرب السماء، وهناك أرياني ستة أبواب كبيرة مفتوحة حسب دورة أبواب المشرق التي تجاهها، والتي بها تغيب الشمس حسب شروقها

بأبواب المشرق، وحسب عدد الأيام [في ثلاثة وخمسة وستين يوماً وربع يوماً].
 ٢. وهكذا تغيب بأبواب المغرب، وتطمر نورها وتشعشعها العظيم في بطن الأرض. وحين تخرج بأبواب المغرب يأخذ أربعينات ملك إكليلها، ويحملونه إلى الرب، فتدبر الشمس مركبتها وتسير بدون نور، ويعيدون هناك إليها إكليلها، في حين تدور الشمس على المحور تحت الأرض، وتبقى سبع ساعات كاملة في الظلمة، وتمضي نصف دورتها تحت الأرض، وحيث تصل في الساعة الثامنة إلى البوابة الشرقية تشعل نورها وأكبر سطوعها، وتغدو الشمس أشد حرارة من النار.

الفصل الخامس عشر —

١. وعندما تشرع عناصر الشمس، التي تسمى «فونيكس» و«كالكيدرا»، بالغناء. ومن هنا سترفرف جميع الطيور بأجنحتها؛ احتفاءً بخالق النور. إنها تغنى بأمر الرب.
٢. يأتي معطي النور ليضيء جميع العالم، ويتباهي حارس الصبح متمثلاً بأشعة الشمس، وتخرج الشمس من الأرض... هذا هو الحساب الذي أرياني عن الشمس.
٣. والأبواب التي بها تدخل وتخرج؛ لأن الرب الذي صنع هذه الأبواب جعل الشمس عدّاد الساعات في السنة.

الفصل السادس عشر —

١. وأرياني الرجالان مداراً آخر، هو مدار القمر، حيث له اثنا عشر من الأبواب التي تستوعب المسافة من المغرب إلى المشرق، يدخلها القمر في أوقاتٍ محددة، ويخرج منها في أوقاتٍ محددة.
٢. يدخل القمر في الباب الأول في الأماكن الغريبة من الشمس: من الباب الأول ٣١ يوماً أكيداً، ومن الباب الثاني ٣١ يوماً أكيداً، ومن الباب الثالث ٣٠ يوماً أكيداً، ومن الباب الرابع ٣٠ يوماً أكيداً، ومن الباب الخامس ٣١ يوماً أكيداً، ومن الباب السادس ٣١ يوماً أكيداً، ومن الباب السابع ٣٠ يوماً أكيداً، ومن الباب الثامن

٣١ يوماً أكيداً، ومن الباب التاسع ٣١ يوماً أكيداً، ومن الباب العاشر ٣٠ يوماً أكيداً، ومن الباب الحادي عشر ٣١ يوماً أكيداً، ومن الباب الثاني عشر ٢٨ يوماً أكيداً.

٣. وهكذا يدخل القمر أيضاً في أبواب المغرب حسب دورة وعدد أبواب المشرق، ويتم سنة شمسية في ٣٦٥ يوماً وربعاً، في حين أن السنة القمرية ٢٥٤ يوماً، تنقص عن السنة الشمسية باشلي عشر يوماً، وبذلك يعتبرون اختلاف السنة القمرية عن السنة الشمسية.

٤. [وعليه يشتمل الفلك الكبير على ٥٣٢ سنة].^(٢٨)

٥. لا يُعدّ ربع اليوم ذاك في ثلاثة سنوات متعاقبات، ليتم إضافته إلى ربع السنة الرابعة؛ ليكتمل بها يوماً كاملاً.

٦. ولذلك يخرجونها مدى ثلاثة سنوات من السماء، ولا تحسب في عدد الأيام؛ لأنّها تتجاوز أربعة السنة، ويضاف لها قمران جديدان في خط ملء القمر (البدر)، وأشان آخران في خط النقص.

٧. وعندما ينهي القمر أبواب المغرب يعود فيذهب إلى أبواب المشرق مع ضوئه. وهكذا يسير ليلاً ونهاراً بشكل دائرة يشبه الشمس، والمركبة التي يصعد عليها أسرع من الريح، وتجرّ مركبته أرواح طائرة، مع ستة أجنة لكل ملاك.
٨. وله في كل ١٩ سنة سبعة عشر مساراً.

الفصل السابع عشر —

١. في وسط السماء رأيت جيشاً مسلحاً يخدم الرب بالطبلول والآلات، بصوت لا ينقطع، وأنغام شادية لا يمكن وصفها، ويقف العقل حائراً أمامها. لقد كان غناه أولئك الملائكة عجيباً، وقد طربت لسماعه.

الفصل الثامن عشر —

١. وأخذني الرجالان، وحملاني من هناك إلى السماء الخامسة، فرأيت هناك

نصوص معاصرة. السنن .١ و ١١ - العددان .٤ و ٤١ - ذييف وشتاء ٢٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ

جيشاً عديداً، هم الساهرون. كان منظرهم كمنظر الرجال، ولكن قاماتهم كانت أطول من قامات الجبابرة الكبار. كانت وجوههم شاحبة، وأفواههم صامتة، ولم تكن هناك عبادة في السماء الخامسة، فقلت للرجلين اللذين كانوا معى:

٢. لماذا هؤلاء شاحبون جداً ومنهم؟ ولماذا ليس من عبادة وخدمة في السماء؟

٣. فأجابني الرجلان: هؤلاء هم الساهرون، الذين أنكروا إله النور، تبعاً لرئيس مملكتهم شيطانيل، ومن ورائهم من رأيهم في السماء الثانية رازحين في ظلمة حالكة. وقد انفصل ثلاثة منهم عن عرش الله، ونزلوا إلى الأرض على قمة جبل حرمون^(٢٩). وهناك حنثوا بنذرهم، حيث شاهدوا جمال بنت الإنسان، فتدسوا وتزوجوا منهاً، وأفسدوا في الأرض، وأثاروا في الأرض الهرج والمرج والفوضى، وخلعوا جبارة يحملون الأحقاد والضغائن^(٣٠).

٤. فحكم الله عليهم، ليحكموا على أنفسهم بأنفسهم، فهم ي يكون إخوتهم، والمعاملة المشينة التي أصابتهم.

٥. فقلت أنا للساهرين: «رأيت إخوتك، وعرفت ما صنعوا، وعلمت صلواتهم، وصلّيت لأجلهم،وها إنَّ ربَّ قد حكم عليهم أن يذهبوا تحت الأرض حتى نهاية السماء والأرض».

٦. ثم أضفت قائلاً: «فلماذا تنتظرون إخوتك، ولا تخدمون أمام ربِّ؟ أعيدوا الخدمة والعبادة التي كانت؛ لئلا تعذبوا ربَّ الحكم، فيطرحكم من هذا الموضع».

٧. فاستمعوا إلى وعظي وتحريضي لهم؛ فوقفوا أربع جوّقات في السماء، وأماميأخذوا أربعة أبواق، وأخذوا يدقّون معاً، وأخذ الساهرون يخدمون بصوت واحد، وصعد صوتهم أمام ربِّ.

الفصل التاسع عشر—

١. واقتادني الرجلان، وحملاني من هناك إلى السماء السادسة، فرأيت هناك مجموعة من سبعة ملائكة مشعّين ومجيدين. وكانت وجوههم أشد إشراقاً من شعاع الشمس. ولم يكن هناك من اختلاف في الوجه وقياسات الجسم، ولم يكن تبدل في

اللباس. وهم الذين يدبّرون ويعلمون نظام العالم ومصير النجوم والشمس والقمر لمدّبريها الملائكة وملائكة السماء، و يجعلون الوفاق في كلّ حياة السماء.
٢. وعندما يرؤون خطأ في الأداء يعملون على تنظيم الأمور، ويصدرون التعليمات بأصواتٍ عذبة في الأناشيد، وفي كلّ مدح المجد.

٣. هؤلاء هم رؤساء الملائكة، ومنازلهم فوق الجميع، ويقيّمون واقع الحياة السماوية والأرضية. وهم ملائكة على الفصول والسنوات. وهناك ملائكة على الأنهر والبحار، وملائكة على الشمار والعشب وكلّ ما ينمو، وملائكة جميع الشعوب. وهم أيضاً ينظّمون كلّ حياة، ويكتبونها أمام وجه ربّ. وفي وسطهم ستة فنيقات، وستة كروبيم، وستة سرافيים، بـأجنحتهم الستة، يهتفون معاً، وينشدون نشيداً لا يوصف، والربّ يفرح بموطئ قدميه.

الفصل العشرون —

١. وانتزعوني الرجال، وأخذاني من هناك إلى السماء السابعة، فرأيتُ نوراً عظيماً، وجميع جيوش النور اللاجسدية من رؤساء الملائكة، وملائكة وأوّلانيم يقفون مشعّين، ورأيتُ عروشاً ذات أعين كثيرة، وحيتان تسعه، ومنازل النور اليوحناية^(٣١); فخفتُ وارتعبتُ، فاقتادني الرجال وسطهم، وقالوا لي:
٢. «تشجّع، يا أخنوخ، ولا تخفْ». وأرياني من بعيد الربّ جالساً على عرشه العظيم. فإذا كان الربُّ يقيم هنا فكيف سيكون واقع السماء العاشرة؟
٣. كان الله في السماء العاشرة، وكان يسمى في اللغة العربية (عربوت)^(٣٢).
٤. وكانت كلّ جيوش السماء المجتمعة درجات عشرة، تتقدّم وتتخضّع أمام الربّ، ثم تراجع وتمضي إلى مواضعها بفرح وابتهاج، وهم ينشدون بأصواتٍ رقيقة، وبنورٍ لا يقاس، وكان المجيدون يخدمونه.

الفصل الواحد والعشرون —

١. وكان كلّ الكروبيم والسرافيم المحيطين بالعرش، وذوو الأجنحة الستة

والأعين الكثيرة، يُغطّون عرشه لا يبتعدون عنه، ولا يتربّكون خدمته، وينشدون أمام وجه ربّ: «قدوس، قدوس، رب السُّحب والظلمات، تجلّت السماوات والأرض بجلال نورك».

٢. حين شاهدت كلّ هذا قال لي الرجالان: «يا أخنوح، قد أمرنا بأن نأتي بك إلى حيث هذا المكان»، ثمّ ابتعدا عنّي، وما عدْتُ رأيهما.

٣. تركاني عند طرف السماء وحدي، فخفّت وسقطت على وجهي، وقلت في نفسي: «الويل لي! ما الذي جرى عليّ؟».

٤. فأرسل لي ربّ أحد المجيدين جبرئيل، فقال لي: «يا أخنوح، تشجّع، ولا تخاف. قمْ، تعالَ معي، وقفْ أمام ربّ على الدوام».

٥. فأجبته وقلت في نفسي: «آه يا سيدِي، فالخوفُ جعل نفسي تتسبّب مني. ادعُ لي الرجلين اللذين جاءا بي إلى هذا الموضع؛ لأنّي وثقتُ بهما، ومعهما أذهب إلى أمام وجه ربّ».

٦. فاختطفني جبرئيل مثل ورقٍ تحملها الريح، وجذبني، ووضعني أمام وجه ربّ.

٧. ورأيتُ السماء الثامنة، التي تسمّى في العبرية (مزالوت)^(٣٣)، والتي تغيّر الفصول والجفاف والأمطار، وصور البروج الاثني عشر الواقعة في السماء السابعة.

٨. ورأيتُ السماء السابعة، التي تسمّى في العبرية (كوهوايم)^(٤٤)، والمنازل السماوية الاثني عشر في صور منطقة البروج المائة هناك.

الفصل الثاني والعشرون —

١. وفي السماء العاشرة، التي تسمّى (عربوت)، رأيت وجه ربّ القدير والمجيد والرهيب، وكأنّه حديد منصهر في قلب النار، وهو يقذف الشر إلى خارجها.

٢. وهكذا رأيتُ وجه ربّ، الذي لا يمكن وصفه، فهو عجيبٌ ومهيبٌ ورهيبٌ جداً.

٣. من أنا لأقول: وسع جوهر ربّ، ووجهه القدير الرهيب، وجوقة ملائكته

ذوي العيون الكثيرة والأصوات الكثيرة، وعرش الرب العظيم الذي لم تصنعه الأيدي، وأصوات جيش الكروبيم والسرافيم التي حوله، والخدمة المجيدة التي لا تصمت ولا تتحرّك، والتي هي أرفع من الوصف.

٤. وسقطت بوجهي إلى الأرض، وسجدتُ للرب، وناداني الرب بفمه، وقال:

٥. «تشجع، يا أخنوخ، لا تخفْ. قُمْ، وقفْ أمام وجهي إلى الأبد».

٦. وأقامني ميخائيل رئيس الملائكة العظيم، واقتادني إلى أمام وجه الرب.

٧. فامتحن الرب عبيده، وقال لهم: «ليصعد أخنوخ، ويقف أمام وجهي إلى الأبد»، فانحنى المجيدون، وقالوا: «ليصعد، ويعمل على طبق كلامك».

٨. قال الرب لميخائيل: «خذ أخنوخ، وجرده من ثيابه الأرضية، وامسحه بزيتي الصالح، وألبسه ثياب الجسد».

٩. فجردني ميخائيل من ثيابي، ومسحني بالزيت الصالح، وألبستني. وكان منظر الزيت يتجاوز منظر نور عظيم، ودهنه كان كالندى الخير، وعطره كمال، وكان يزهو كنور الشمس. فنظرت إلى نفسي فإذا أنا مثل المجيدين، ولم يكن فرق في المظهر.

١٠. ودعا الرب براوئيل، أحد رؤساء الملائكة، الذي كان ماهراً في كتابة كل أعمال الرب، وفاق جميع أقرانه في العلم والحكمة. وقال الرب لبراوئيل:

١١. «خذ كتب المستودعات وأعطي قصبة لأخنوخ، وأمل عليه كتاباً مختارة ومطمئنة، وسلمها له يداً بيده».

الفصل الثالث والعشرون —

١. وقال لي براوئيل كل أعمال السماء والأرض والبحر، ومسيرة وحياة جميع العناصر، وتبدل السنين، ومسيرة الأيام وتحولاتها، وهزيم الرعد، والشمس والقمر، وحركات النجوم، والفصول والأعوام والأيام وال ساعات، وخروج الرياح، وعديد الملائكة، وأشكال ترانيهم، وكل ما يجب تعلمه.

٢. قال لي براوئيل: «اجلس واكتب كل ما عرضت عليك من أرواح الناس،

والأماكن التي أفردت لهم في الأبدية؛ لأنّ الأرواح قد أعدت إلى الأبدية قبل خلق العالم».

٣. فجلستُ سَيِّن يوماً وسَيِّن ليلة^(٣٥) كاملةً، وكتبتُ كلَّ شيء بدقة، وألْفَتُ ٣٦٠ كتاباً.

الفصل الرابع والعشرون —

١. ودعاني الربُّ، وجعلني عن يساره، أقرب من جبرئيل.
٢. وقال لي الربُّ: «كُلَّ ما رأيته، يا أخنون العزيز، كُلَّ ما تراه مما هو ثابت وما يتحرّك، وكلَّ ما أوجده من العدم، من الخفي والمنظور، سأشرحه لك من البداية، وحتى قبل أن يوجد كُلَّ هذا».
٣. يا أخنون، استمع إلى كلامي؛ لأنّي ما شرحت سرّي حتى لملائكتي، وشرحتها لك اليوم.
٤. إذ قبل أن تصبح الأشياء كُلُّها منظورة افتح النور، وأنا في وسط النور جلت في الفضاء، كأحد الالمانظوريين، كما الشمس تجول في الفضاء من المشرق إلى المغرب، ومن المغرب إلى المشرق.
٥. حتى الشمس تجد الراحة، أما أنا فلم أجد راحة؛ لأنّ كُلَّ الأشياء كانت بلا شكلٍ، وكانت أفكّر في أن أجعل أساساً لكي أصنع خليقةً منظورة.

الفصل الخامس والعشرون —

١. أمرتُ في الأعماق أن يصعد شيء غير منظور، فيصبح منظوراً، فخرج يدونيَّ عظيماً جداً، فتأمّلته فإذا هو في بطن الدهر مفعماً بالنور.
٢. فقلتُ له: تخلّص يا يدونيَّ، ولِيُّرَ كلَّ ما يولد منك.
٣. فتخلّص، وخرج منه النور العظيم، وكانت وسط نورٍ كبير، وما إن ولد النور من النور حتى وجدت الخليقة التي أردتُ أن أصنعها.
٤. ورأيتُ أنّ هذا كان حسناً.

٥. ونحبتُ عرشاً نفسي، وجلستُ عليه، وقلتُ للنور: «اصعدْ أنتَ إلى أعلى، وتثبتْ، وكُنْ أساس العلويات».
٦. فليس شيء أعلى من النور، ثم انحنيْتُ ونظرتُ من أعلى عرشي.

الفصل السادس والعشرون —

١. ثم ناديتُ في أعماق الأمكنة وقلتُ ليخرج من لا يرى شيئاً ثابتاً يُرى»، فخرج أرواح اللامرأي من فوره.
٢. خرج أرواح سريعاً، قاسياً، شديد الحمرة جداً.
٣. فقلت له: تفَّتح يا أرواح؛ لتخرج منك الموجودات. فتفَّتح، ظهرت دورة عظيمة مظلمة وحالكة قد اشتملت على خلق السفليات، فرأيتُ ذلك حسناً، وقلت له:
٤. أنتَ انزل إلى تحت، وثبتْ، وكُنْ أساس السفليات.
٥. فنزل، وثبتْ، وكان أساس السفليات، وما كان شيء تحت الظلمة.

الفصل السابع والعشرون —

١. أحطتُ الأثير بالنور، وجعلته سميكاً، وبسطته فوق الظلمة. ثم بسطته فوق النور، حتى تحول إلى ماء. ثم وضعته فوق الظلمة وتحت النور، ثم أقمتُ المياه، أي صنعتُ لجنة، وجعلتها أساساً من النور حول الماء. وصنعت سبعة أفلاك داخلية، ثم جففت وطلوت ذلك الماء كمثال البلور والزجاج بدوران المياه والعناصر الأخرى، وهديتُ كل واحدٍ منها إلى مجراه، وسبعة أنجم تدور في السماء على أفلاكها، ورأيتُ ذلك حسناً.
٢. وفصلت بين النور والظلمة، أي إنني فصلت بين المياه التي هنا والتي هناك، وأمرتُ النور أن يكون يوماً، وأمرتُ الظلماً أن يكون ليلاً، وكان ليلاً وكان نهاراً في اليوم الأول.

الفصل الثامن والعشرون —

١. ثم أقمتُ فلك السماء، وجمعت قعر الماء تحت السماء في مجموعة، وجففت

ذلك الاضطراب، وهكذا كان.

٢. ومن الأمواج ثبت الحجارة الكبيرة، وأمرت ضباب اللجة أن يجف عن اليابسة، وسميت وسط الأرض هاوية، بمعنى «اللجة»، وجمعت البحر في موضع واحد، وربطته بنير.

٣. وقلت للبحر: جعلت بينك وبين الأرض حداً أبداً، ولن تحطم أجزاءك.

٤. وثبتت الفلك، ووضعت أساسه فوق المياه. وفي ذلك اليوم دعوت أول مخلوق إلى.

الفصل التاسع والعشرون —

١. وكُوئِنت لـكل جند السماء صورةً ومادةً من النار، ونظرت إلى تلك الصخرة الشديدة والقائمة، وخرج من شعاع عيني طبيعةً عجيبة، هي مزيجٌ من النار في الماء، والماء في النار، وتلك لا تجفف هذه، وهذه لا تخمد تلك. ومن هنا كان البرق أسطع من الشمس، وأنعم من الماء، وأشدّ من الصخرة الصماء.

٢. وأخرجت من الحجارة ناراً عظيمة، ومن النار صنعت كلّ جيش اللاجسيين، سلاهم النار، وثيابهم النار، وكلّ أمرت أن يتّخذ موضعه ومكانه.

٣. كان واحدٌ من سلسلة الملائكة، والذي قد تمرد مع أتباعه، يروم فعل المحال، وجعل عرشه فوق السحاب وفوق الأرض؛ ليكون في مرتبتي.

٤. فأنزلته مع أتباعه عن المقام الرفيع، فكان معلقاً أبداً في الفضاء فوق اللجة.

الفصل الثلاثون —

١. وفي اليوم الثالث أمرت الأرض بأن تمي كلّ شجرة وكلّ ثمرة وكلّ عشب الحبوب وكلّ زرع يُزرع. وخلقت الفردوس، وجعلت عليه سورةً وحفظة مدججين بالسلاح من الملائكة المشعّين، وبذلك عملت على تجديد الخلق.

٢. وكان مساءً، وكان صباحاً في اليوم الرابع.

٣. وفي اليوم الرابع أمرت أن تكون مسارات عظيمة في أفلال السماء.

٤. وفي الفلك جعلت النجوم، في الأول كرونون، وفي الثاني أفروديت، وفي الثالث أوريس، وفي الخامس زيوس، وفي السادس إرميس، وفي السابع النير الأصغر، وهو قمر، وزينته بنجوم أصغر.
٥. وفي الفلك الأسفل جعلت الشمس؛ لتضيء النهار، وجعلت القمر والنجوم؛ لتضيء الليل.
٦. وجعلت الشمس؛ كي تسير على كل واحد من الحيوانات الاثنى عشر، وجعلت تعاقب الشهور والأسماء وحياتها، والرعد والماوقيت ومساراتها.
٧. وكان مساءً، وكان صباحاً في اليوم الخامس.
٨. وأمرت البحر أن يلد السمك، وكل زحاف يزحف على الأرض، وكل طائر يطير، من ذكر وأنثى، وكل نسمة تتنفس الحياة.
٩. وكان مساءً، وكان صباحاً في اليوم السادس.
١٠. وفي اليوم السادس أمرت حكمتي أن تصنع الإنسان من سبعة عناصر؛ فأولاً: خلقت جسمه من الأرض، وثانياً: خلقت دمه من التّد، وثالثاً: خلقت عينيه من الشمس، ورابعاً: خلقت عظامه من الحجارة، وخامساً: خلقت ذهنه من نشاط الملائكة والسياح، وسادساً: خلقت عروقه وشعره من نبات الأرض، وسابعاً: خلقت روحه من نفسي.
١١. وأعطيته سبع طبائع: الأذن للسمع، والعين للرؤية، والروح للشم، والعروق للمس، والدم للذوق، والعظام للصبر والتحمل، وللعقل القدرة.
١٢. فكرت في كلام حاذق لأقوله. لقد خلقت الإنسان من طبيعة مرئية وغير مرئية، فموته وحياته وشكله منها. إنه يعلم الكلام مثل بعض الكائنات، صغير في كبره، كبير في صغره، وقد وضعته على الأرض باحترام وتقديم وتبجيل، مثل ملوك آخر، وجعلته سيّداً على الأرض، وأن تكون له حكمتي، ولم يكن شيء من مخلوقاتي مخلوقاً مثله من تراب.
١٣. وقد أعطيته اسماءً مؤلّفاً من أربعة أجزاء: من المشرق، ومن المغرب، ومن الجنوب، ومن الشمال، وجعلت له أربعة نجوم مخصوصة، وجعلت اسمه آدم، وأريثه

طريق النور وطريق الظلمة، وقلت له:

٤. هذا حَسْنٌ، وهذا قبيح؛ لأنّم هل يحبّني أو يمقتنى؟ ويُضجع مَنْ يحبّني في سريرته.

٥. لأنّي رأيت طبيعته، ولكنه لم يرها، ولذلك سيقترف الذنب على نحو أسوأ، وقلت: ليست نتيجة المعاصي سوى الموت.

٦. وألقيت عليه نعاساً، واستغرق في نوم عميق، فأخذت منه ضلعاً، وصنعت منه امرأة؛ ليأتيه الموت من زوجه، وأخذت منه الكلمة الأخيرة، وأسميت تلك المرأة حوّاء، بمعنى الأم^(٣٦).

الفصل الواحد والثلاثون —

١. وجد آدم حياته على الأرض، وخلقت جنة عدن ناحية المشرق، ليحفظ العهد، ويحفظ الميثاق.

٢. وقد فتحت له السماء؛ كي يرى كيف تشد الملائكة أحان النصر، ويرى النور الأبدي.

٣. لقد كان في الفردوس دائماً، وكان الشيطان يعلم أنّي أريد أن أخلق عالماً آخر؛ ليحكمه آدم الذي كان سيد الأرض، ويستولي عليه.

٤. إن الشيطان هو الروح الشريرة للمواضع السفلية، وكان يمارس شيطنته من السماء، مثل طريده. كما كان اسمه شيطانئيل. وبذلك انفصل عن الملائكة. وقد أدّت به طبيعته إلى تزّل ذكائه لحدود فهم الحسن والقبيح.

٥. كان يعلم عقوبته، والمعصية التي سبق له أن اقترفها. من هناك كان يخطّط لينتقم من آدم. وهكذا قصد حوّاء؛ ليخدعها، ولكنه لم يدّن من آدم.

٦. فلعنّت الجهل، ولم ألعن الأمور التي سبق أن باركتها، فلم ألعن الإنسان والأرض والملحوظات الأخرى، ولكني لعنت ثمرة وأعمال الإنسان القبيحة.

الفصل الثاني والثلاثون —

١. فقلت له: أنت تراب، وسوف تعود إلى التراب الذي منه حُلقت. لن أحكم

- عليك بالفناء، ولكتني سأعيدك إلى الموضع الذي أخذت منه.
 ٢. وبذلك سأتتمكن من أخذك في عودتي الثانية.
 ٣. لقد باركتُ جميع مخلوقاتي المرئية وغير المرئية. وكان آدم في الفردوس لخمس ساعات ونصف الساعة.
 ٤. وباركَتُ اليوم السابع الذي كان سبباً ليستريح في ذلك اليوم من جميع أعماله.

الفصل الثالث والثلاثون —

١. وعييتُ اليوم الثامن أيضاً؛ ليكون اليوم الثامن هو أول مخلوق بعد أعمالي، وتدور السبعة الأولى على شكل الألفية السابعة، وفي بداية الألفية الثامنة لا يعود الزمن قابلاً للعد، ويبدو لا نهائياً، دون سنوات، دون أشهر، دون أسبوع أو أيام أو ساعات^(٣٧).
٢. والآن، يا أخنون، كلّ ما شرحته لك، وكلّ ما رأيته في السماء، وكلّ ما رأيته على الأرض، وكلّ ما كتبته في كتبك، هذا ما نويتُ بحكمتي أن أصنع، صنعته من الأساس من تحت إلى فوق وحتى الطرف، أنا وحدي الأزلي، صنعته بدون عمل الأيدي البشرية.
٣. أنا خالدٌ، لم تخلقني الأيدي، ولا يعترني التغيير.
٤. فكري اللامتبدل هو مشيري، وكلامي عملٌ، وعيناي شاهدٌ، كلّ شيء يقوم إنْ وضعت نظري عليه.
٥. وإنْ أملأْ وجهي كلّ شيء يتدمّر.
٦. فأعملْ فكرك، يا أخنون، وأعرف منْ يكلّمك، وخذ الكتب التي كتبتها.
٧. وأنا أعطيك صموئيل وشمائل اللذين أصعداك إليّ، وانزل على الأرض، وشرح لأبنائك كلّ ما قلت لك، كلّ ما رأيت من السماء السفلی حتى عرشي.
- ٨ كلّ الجيوش أنا الذي صنعتها، وليس منْ يقاومني أو يرفض الخضوع، بل كلّهم يخضعون لسلطاني الملكي، ويخدمون قدرتي وحدها.

٩. وسلّمهم الكتب التي كتبها بيده، فيقرؤوها، ويعرفوا أنّي خالق كلّ شيء، ويفهموا هم أيضاً أن لا أحد سوالي.
١٠. ويوزّعون الكتب التي كتبها يدك على أبنائهم وأبناء أبنائهم، ومن قريب إلى قريب، ومن جيل إلى جيل.
١١. فإني سأعطيك، يا أخنون، متشفعاً ميخائيل، رئيس قوادي؛ بما كتبه يدك وما كتبته يد آبائك: آدم وشيث وأنوش وقينان ومهللئيل، وأبيك يارد.

الفصل الرابع والثلاثون —

١. وأعلم أنهم لا يحتملون التّير الذي وضعه عليهم، وأنهم لا يزرعون الزرع الذي أعطياهم، بل يرذلون نيري، ويأخذون نيراً آخر، ويزرعون زرع العدم، ويعبدون آلة باطلة، ويرفضون سلطاني الملّكي، فتخرّ الأرض تحت الشرور والجور والزنّى وعبدة الأصنام.
٢. فأجلب الطوفان على الأرض، فتفرق الأرض في وحْل عظيم.

الفصل الخامس والثلاثون —

١. وأترك إنساناً باراً من قبيلتك مع كلّ بنيه، فيصنع بحسب مشيئتي، ويخرج من زرعهم نسل آخر بعدهم، كبير العدد لا يشبّع.
٢. وفي مسيرة هذا النّسل تظهر الكتب التي كتبها يدك ويد أبويك؛ لأنّ حارسي الأرض يرويانها لأهل الإيمان، ويشرّحانها لهذا النسل، فتشتهر بعد ذلك أكثر مما اشتهرت في الأزمنة الأولى.
٣. وهؤلاء سوف يروونه للأجيال الأخرى، وهؤلاء الآخرون سيزدادون جلاً بقراءتها.

الفصل السادس والثلاثون —

١. والآن، يا أخنون، أعطيك مهلة انتظار من ثلاثة يومناً تقضيها في بيتك، وتحدّث من قبلي أبناءك وأهل بيتك، وكلّ الذين حفظوا قلوبهم، وقرأوا وعرفوا أن

نصوص معاصرة. السنّان . ١١ - العددان . ٤ و ٤١ - ذريـف وشـاء ١٤٣٧ـ م ٢١٦

ليس أحد سواي.

٢. فليحفظوا أوامرِي على الدوام، وليبدأوا ذلك بقراءتها وفهمها من الكتب التي كتبتها بيديك.

٣. وبعد ثلاثة يومناً أرسل ملائكة يطلبونك، فيأخذونك من الأرض، ومن عند أبنائك؛ ليقودوك إلى^(٣٨).

الفصل السابع والثلاثون —

١. ولكنَّ الربَّ دعا واحداً من ملائكته المُكَافِفَ بالبرد، وجعله بقريبي، وكان هذا الملائكة مخيفاً ومرعباً. وكان منظره ثلجاً، ويداه جليداً؛ فبرد وجهي؛ لأنَّ ما عدْتُ أحتمل خوف حرارة النار.

٢. وقال لي الربُّ: «يا أخنوح، لو لم أبرد وجهك هنا لن يتمكَّن أحدٌ من رؤية وجهك بعد ذلك أبداً».

الفصل الثامن والثلاثون —

١. وقال الربُّ للرجلين اللذين صعدا بي منذ البداية: «ليذهب خنوح معكما إلى الأرض، وأمهلاه إلى اليوم الموعود».

٢. فوضعاني مساءً على سريري.

٣. كان ولدي متواضع يحرس سريري، منتظراً عودتي، ليلاً ونهاراً، فلما علم بعودتي أخذته الهيبة، وقلتُ له: «ادْعُ لي جميع أفراد أسرتي؛ كي أحدهم بكلِّ ما رأيتُ».

الفصل التاسع والثلاثون —

١. والآن، يا أبنيائي، اسمعوا صوت أبيكم، كلَّ ما أوصيُّكم به اليوم أن تسلكوا فيه أمام وجه الربِّ، وكلَّ ما هو بحسب مشيئة الربِّ.

٢. فأنا قد عدْتُ اليوم من فم الربِّ إليكم؛ لكي أقول لكم كلَّ ما هو (الآن)

وما سيكُون حتّى يوم الدين. لا أكلّمكم اليوم بفمي، بل بضم الربّ الذي أعادني إليكم.

٣. أنتم تسمعون كلاماً من فمي، أنا الإنسان المخلوق والمساوي لكم، وأنا سمعتُ كلاماً من فم الربّ الناري؛ لأن فم الربّ أتون نار، وكلامه شعلة تخرج (من فمه).

٤. أنتم، يا أبنيائي، ترون وجهي، أنا الإنسان المخلوق الشبيه بكم. وأنا رأيت وجه الربّ كالحديث محمّى بالنار يرمي الشر. أنتم تتظرون عيني إنسان مخلوق مساوٍ لكم، وأنا نظرت عيني الربّ كالأشعة شمس تضيء وترهب عيون الإنسان.

٥. أنتم، يا أبنيائي، تتظرون إلى أشير لكم بيدي أنا الإنسان المصنوع مثلكم. وأنا رأيت يد الربّ تشير إلى فتملاً السماء.

٦. أنتم، يا أبنيائي، تتظرون اتساع جسمي الشبيه بجسمكم، وأنا نظرتُ وسّع الربّ الذي لا قياس له، ولا وسّع، ولا مقابل، ولا نهاية.

٧. أنتم تسمعون كلمات فمي، وأنا سمعتُ كلمات الربّ كالرعد عظيم في اضطراب للفيوم لا يتوقف.

٨. تسمعون الآن، يا أبنيائي، حديث ملك على الأرض: ما أرهب وما أخطر أن يقف (الإنسان) أمام وجه ملك على الأرض!! تأتي الرهبة والخطر لأن الموت هو مشيئة الملك، والحياة هي مشيئة الملك. ولكن الوقوف أمام وجه ملك الملوك! مَنْ يتحمل الرعدة غير المحدودة، أو الحرارة العظيمة المحرقة؟!

الفصل الأربعون —

١. فالآن، يا أبنيائي، أنا أعرف كلّ الأشياء؛ بعضها من فم الربّ؛ والبعض الآخر رأته عيناي من البداية حتّى النهاية، ومن النهاية حتّى عودتي.

٢. أنا أعرف كلّ شيء، وكتبته في كتبِي أطراف السماء وما فيها، وقسّتُ تحركاتها، وعرفت جيشها.

٣. وعدّتُ كلّ النجوم، وهي كثيرة لا تُحصى.

٤. أيّ إنسان يتصرّر مدار التقلّبات وحركاتها وعودتها ومدبريها والذين يقودونها؟ الملائكة أنفسهم لا يعرفون عددها. وأنا كتبتُ أسماءها.
٥. وأنا قشت دائرة الشمس، وأحصيت أشعّتها ومداخلها ومخارجها وكلّ تحرّكاتها، وكتبت أسماءها. كما كتبت جميع الأشياء التي تسير على الأرض مما يُرزق، وجميع الحبوب مما يُذر ولا يُذر مما تتجه الأرض، وجميع النباتات والأعشاب والأزهار، وروائحها الزكية، وأسماءها، وموقع الغيوم وتركيبها وأجنحتها، وكيفية حفظ المطر وقطره.
٦. وكتبتُ صوت الرعد، ومعجزة البرق، وأريت سجانيها، وصعودها الذي به تطلع بمقدار: ترتفع بقيـد، وبقيـد يتركونها تسقط؛ لئلا تسقط الغيوم بعنـد وقساوة، فتهلك كلّ شيء على الأرض.
٧. أنا كتبتُ مخازن الثلوج، ومستودعات الجليد والهواء البارد. أنا نظرتُ كيف يملأ السجانون في بعض الأزمنة الغيوم بحيث لا تفرغ الخزانات.
٨. وأنا كتبتُ مخادع الرياح. أنا لاحظتُ ورأيتُ كيف يحمل حراسها الموازين والمكاييل: يضعونها أولاً في الميزان، ثم في المكيال، وبقدر يفلتونها على كلّ الأرض؛ لئلا تزعزع النسمة القاسية الأرض.
٩. وقدرتُ جميع الأرض وجبارها، وجميع التلال والمزارع والأشجار والأحجار والأنهار وجميع الكائنات، مما هو في الأعلى حتى السماء السابعة، وما هو في الأسفل إلى أعماق الجحيم وموضع الدينونة، وكانت الجحيم واسعةً ومتراوحة الأطراف.
١٠. ورأيتُ عذابات المسجونين وهم ينتظرون الدينونة الأبديـة.
١١. وجميع الذين يُدانون عند ذلك القاضي، وكتبتُ كلّ دينونة المدانين وعرفتُ جميع مطالبهـم.

الفصل الواحد والأربعون —

١. ورأيتُ جميع الأسلاف في جميع الأزمنة، مع آدم وحواء، فتأوهـتُ وبكيـتْ لهلاك الأشرار، وقلـت في قلبي:

نصوص معاصرة. السنـان . ١ و ١١ - العددان . ٤ و ٤١ - ذريـف، وشـاء، ٢٠١٦ م ١٤٣٧ هـ

٢. «الويلُ لِي؛ بِسَبَبِ عَجْزٍ وَعَجْزٍ أَسْلَابِيِّ»، وَفَكَرْتُ فِي نَفْسِي قَائِلاً:
٣. «طَوْبَى لِلَّذِينَ لَمْ يُولَدُوا، وَإِذَا وُلُدُوا لَمْ يُخْطُلُوا أَمَامَ وَجْهِ الرَّبِّ؛ لَئَلَّا يَأْتُوا إِلَى هَذَا الْمَكَانِ، وَيَحْمِلُوا نِيرَهُذَا الْمَكَانِ».

الفصل الثاني والأربعون —

١. وَرَأَيْتُ حِرَّاسَ مَفَاتِيحِ جَهَنَّمَ وَاقِفِينَ قَرْبَ أَبْوَابِ كَبِيرَةٍ، وَكَانَتْ وُجُوهُهُمْ تُشَبِّهُ الْأَفَاعِيَ الكَبِيرَةَ، وَعِيُونُهُمْ الْمَصَابِيحُ الْمُضِيَّةُ، وَكَانَتْ أَسْنَانُهُمْ مَكْشُوفَةً حَتَّى بَطَوْنُهُمْ. وَرَأَيْتُ جَمِيعَ أَعْمَالِ الرَّبِّ حَسَنَةً، وَأَمَّا أَعْمَالُ الإِنْسَانِ فَمِنْهَا الْحَسَنَةُ؛ وَمِنْهَا الْقَبِحُ. وَالَّذِينَ يَكَذِّبُونَ مِنْ أَجْلِ الْإِفْسَادِ يُعْرَفُونَ بِأَفْعَالِهِمْ.

الفصل الثالث والأربعون —

١. تَفَحَّصْتُ، يَا أَبْنَائِي، مَا يُدَارُ عَلَى الْأَرْضِ فَكَتَبْتُهُ.

٢. وَكَمَا هُنَاكَ سَنَةُ أَكْرَمٌ مِنْ سَنَةٍ، وَيَوْمٌ أَكْرَمٌ مِنْ يَوْمٍ، وَسَاعَةٌ أَكْرَمٌ مِنْ سَاعَةٍ. كَمَا أَنْ إِنْسَانًا يَكُونُ أَكْرَمًا مِنْ إِنْسَانٍ، وَاحِدٌ بِسَبَبِ غَنِيَّ كَبِيرٍ، وَآخَرٌ بِسَبَبِ قَلْبٍ حَكِيمٍ، وَثَالِثٌ بِسَبَبِ الْعُقْلِ وَالْفَطْنَةِ وَصَمَتِ الشَّفَّتَيْنِ. وَلَكِنْ لَيْسَ أَعْظَمُ مِنْ الَّذِي يَخَافُ الرَّبُّ. فَالَّذِينَ يَخَافُونَ الرَّبَّ يَمْجَدُونَ عَلَى الدَّوَامِ.

الفصل الرابع والأربعون —

١. عِنْدَمَا خَلَقَ الرَّبُّ إِنْسَانًا بِيَدِيهِ، بِشَبَهِ وَجْهِهِ. الصَّغِيرُ وَالْكَبِيرُ اللَّهُ صَنَعُهُمَا.

٢. مَنْ احْتَقَرَ وَجْهَ إِنْسَانٍ احْتَقَرَ وَجْهَ اللَّهِ. مَنْ ازْدَرَى وَجْهَ إِنْسَانٍ ازْدَرَى وَجْهَ الرَّبِّ. مَنْ شَتَمَ وَجْهَ إِنْسَانٍ شَتَمَ وَجْهَ الرَّبِّ؛ فَالْغُضْبُ وَالْدِينُونَةُ الْعَظِيمَيْنِ لَمْ يَبْصُقْ عَلَى وَجْهِ إِنْسَانٍ.

٣. وَطَوْبَى لَمْ يَوْجِهْ قَلْبَهُ إِلَى كُلِّ إِنْسَانٍ، فَيُعِينُ مَنْ هُوَ فِي الْقَضَاءِ، وَيُسَنِّدُ الْمُنْكَسِرَ، وَيُعْطِي الْمُحْتَاجَ؛ لَأَنَّ كُلَّ عَمَلٍ إِنْسَانٍ يُعَادُ إِلَيْهِ مَكْتُوبًا فِي يَوْمِ الدِّينُونَةِ الْعَظِيمَةِ. طَوْبَى لِلَّذِي مَكِيَّاهُ صَحِيفَةً، وَمِيزَانَهُ صَحِيفَةً؛ فَفِي يَوْمِ الدِّينُونَةِ الْعَظِيمَةِ

سيعرض كل مكيال وكل وزن وكل ميزان، كما في سوق البيع، وكل واحد يعرف مكياله، وينال أجراه بحسب هذا المكيال.

الفصل الخامس والأربعون —

١. من يُسرع في تقدمته أمام وجه رب يسرع في الموهوب التي ينالها.
٢. من أكثر (زيد) المصباح أمام وجه رب يُنمى رب أهراءه.
٣. هل يحتاج رب إلى الخبز أو السراج أو الخروف أو الثور؟! فهو مع ذلك يمتحن قلب الإنسان.

الفصل السادس والأربعون —

١. يا قومي، اسماعوني، وافهموا الكلمات التي تخرج من فمي.
٢. لو أن رجلاً قدّم هدية إلى ملك في الأرض، وكانت لديه من وراء ذلك غaiات خائنة، وعلم الملك منه ذلك، ألن يغضب منه، ويرد عليه هديته، ويتركه للدينونة؟
٣. ولو تظاهر شخص بالصلاح أمام آخر، وأضمر له الشر؛ ليخدعه، هل يحسب أن الآخر لن يعرف خيانته؟ إنه سيفضح نفسه بنفسه؛ لأن فساده سيتضح للجميع.
٤. وعندما سيرسل الله نوراً عظيماً سوف تكون هناك دينونة للعدول وغير العدول، ولن يخفى على رب شيء.

الفصل السابع والأربعون —

١. والآن، يا أبنائي، تعلّموا في قلوبكم، وضعوا في آذانكم أقوال أبيكم، كل ما أسمعتم من فم رب.
٢. خذوا هذه الكتب. كتب دونتها يد أبيكم، واقرأوها، واعرفوا فيها أعمال رب، وأن ليس سوى رب الواحد.
٣. لأن هذه الكتب كثيرة، وسوف تجدون فيها جميع أعمال الله، وكل ما

كان منذ بدء الخليقة، وسيبقى حتى النهاية.

٤. لو احتفظتم بالكتاب الذي خطّه يدي لن تذنبو أمام رب؛ إذ لا وجود لغير الله في السماء والأرض، وفي أعماق الأماكن.

٥. الرب هو الذي وضع الأساسات على اللامعروف، ومد السماوات على المنظور واللامنظور، وجعل الأرض على المياه، وأسسها على اللثافت، الذي صنع وحده خلقاً لا يُحصى، الذي عَدَّ تراب الأرض أو رمل البحر أو نقاط الغيوم و قطرات المطر وندى الصباح، ويعلم أنفاس الرياح، والذي زوَّج الأرض على البحر برباطات لا تحل.

٦. أنا الرب الذي فجَّر جمال النجوم الذي لا يُوصف، وزين به السماء.

الفصل الثامن والأربعون —

١. تجري الشمس من بين سبعة أفلاك سماوية، هي موضع لاثنين وثمانين ومئة عرش، وإنها تنزل في يوم قصير وثانية لاثنين وثمانين ومئة، وإنها تنزل في يوم طويل، وإن لها عشرين تستريح عليهما، وتدرج وتتقلب هنا وهناك فوق عروش الشهور، تنزل من اليوم السابع عشر من شهر سيوان وحتى شهر حشوان، وترتفع من السابع عشر من حشوان^(٣٩).

٢.^(٤٠)

٣. وهكذا تجري الشمس إلى جوار الأرض، فتفرح الأرض وتخرج ثمارها، وعندما تبعد تحزن الأرض، وتذبل الأشجار، ولا تنمو الشمار.

٤. لقد قدرَ الرب جميع ذلك بميزانِ حَسَنَ من الساعات والمقادير المرئية واللامرئية؛ بحكمته.

٥. وجعل من الامرأة كلَّ شيء مرئياً، ولكنه لم يكن يُرى.

٦. وزعوا هذه الكتب على أبنائكم وأبناء أبنائكم، وعلى كلَّ أقاربكم، وفي كلِّ أجيالكم، على الذين يملكون ويحافظون على ربِّهم، فيتقربونها، فتسريَّهم أكثر من طعامٍ لذيد، ويقرأونها ويتعلّقون بها.

٧. أما الجهال الذين لا يعرفون ربَّ فلا يتقدّمونها، بل يرذلونها؛ لأن نيرها ثقيل

عليهم.

٨ طوبى لمن يحمل نيرها ، ويتعلق به؛ لأنه يجده في يوم الدينونة العظيمة.

الفصل التاسع والأربعون —

١. أتعهد لكم، يا أبنيائي، ولكن لا بأيّ قسم، لا بالسماء، ولا بالأرض، ولا بمحلوق آخر من مخلوقات الرب.
٢. قال الرب: «ليس عندي أيّ قسم أو جور، ليس عندي غير الصدق».
٣. لو لم يكن هناك بين الناس أيّ صدق يجب مع ذلك أن يتعمدوا بالقول: «أجل، أجل»، أو «كلاً، كلاً».
٤. وأنا أقسم لكم، يا أبنيائي: أجل، أجل، لا يكون الإنسان في رحم أمّه إلا وأعدّ له موضعًا للدينونة، وهناك أعدّ مسبقاً ميزانٌ ومثقالٌ بحسبهما، يمتحن الإنسان به في هذه الدنيا.
٥. يا أبنيائي، لا تخدعوا أنفسكم، فقد أعدّ موضع لكلّ نفسٍ مسبقاً.

الفصل الخامسون —

١. وأنا سوف أكتب عمل كلّ إنسان، فلا يستطيع أن يتهرب.
٢. وأنا أرى كلّ شيء.
٣. إذن، يا أبنيائي، حافظوا على الصبر، وعلى الوداعة، خلال أيامكم العديدة؛ لكي ترثوا الدهر الآتي الذي لا ينتهي.
٤. وتحملوا كلّ ضربة، وكلّ جرح، وكلّ نار محقة، وكلّ كلمة سيئة، إذا جاءت من أجل الرب.
٥. وإذا استطعتم أن لا ترددوا على الشرّ بالشرّ لقريبكم فلا ترددوا؛ لأن الربّ هو الذي يردّ، وهو الذي ينتقم لكم في يوم الدينونة العظيمة.
٦. ضحّوا بذهبكم وفضتّكم من أجل أخיכم؛ لتتالوا كنزاً لا بشرياً في يوم الدينونة.

٧. لا تؤذوا الأرامل واليتامى والغرباء؛ كي لا تعذبوا الرب.

الفصل الواحد والخمسون —

١. لا ترفعوا أيديكم على المساكين؛ اغتراراً بقوّة بطشكم.
٢. ولا تحفوا فضتكم في بطن الأرض.
٣. مدوا يدكم لليتيم والأرملة، وبحسب قواكم أعينوا البائس، فيكونوا حمايتكم في وقت المحنّة.
٤. كلُّ نير محزنٌ وثقيل. إن سقط عليكم بسبب الربِّ فحلوه، تجدوا أجركم في يوم الدينونة.
٥. في صباح كلّ يوم وظهوره ومسائه يحسن بكم أن تؤمّوا بيت الرب؛ لتمجّدوا صانع كلّ شيء.
٦. لأن كلّ ذي نفس يسبّحه، ويمجدّه كلّ مخلوق مرئي ولا مرئي.

الفصل الثاني والخمسون —

١. طوبى لمنْ يفتح لسانه بالثناء على إله صبایوت، ويمجّد الله في قلبه.
٢. والويل لمنْ يفتح لسانه بالسوء على جاره؛ لأنّه بذلك يسيء إلى الرب.
٣. طوبى لمنْ يفتح فمه ليبارك الرب ويمجّده.
٤. ملعونٌ منْ يفتح فمه للعنّة والتتجّيف على وجه الرب.
٥. طوبى لمنْ يمجّد جميع أعمال الرب.
٦. ملعونٌ منْ يجذّف على خليقة الرب.
٧. طوبى لمنْ ينظر إلى أعمال يديه؛ لكي ينمّيها.
٨. ملعونٌ منْ ينظر إلى أعمال الغير؛ لكي يمحوها.
٩. طوبى لمنْ يحفظ أساسات آباء الأولين.
١٠. ملعونٌ منْ يدمر نظم الآباء وما وصلوا إليه.
١١. مباركٌ منْ يزرع السلام.

١٢. الويل لمن يزعج أولئك الذين يحبون جيرانهم.
١٣. طوبى لمن تواضع لسانه وقلبه في كلامه مع الآخرين.
١٤. ملعون من يتكلّم عن السلام وما في قلبه سلام.
١٥. كلّ هذا يكشفه الميزان والكتاب في يوم الدينونة العظيمة.

الفصل الثالث والخمسون —

١. لا تقولوا يا أبنيائي: أبونا مع الربّ وصلواته تجيئنا من الخطيئة.
٢. ترونني أكتب أعمال كلّ إنسان، ولا يستطيع أحدٌ أن يدمر كتابة يدي؛ لأنّ الربّ يرى كلّ شيء.
٣. والآن، يا أولادي، التفتوا إلى جميع ما قلته وسأقوله لكم؛ كي لا تدموا، وتقولوا: «لماذا لم يقلُ لنا أبونا شيئاً؟».

الفصل الرابع والخمسون —

١. والآن، يا أبنيائي، اجعلوا في آذانكم كلّ كلام أبيكم؛ ليكون ما أقوله لكم ميراث راحة.
٢. والكتب التي أعطيتكم لا تُخفوها، بل اشرحوها لكلّ من يريد، فترؤوا هل يعرفون أعمال الربّ؟

الفصل الخامس والخمسون —

١. يا أبنيائي، لقد اقترب اليوم من الزمن المحدد، والزمن المحدد يلجم عليّ.
٢. والملائكة الذين يمضون معي واقفون أمامي، يصرُّون على ذهابي معهم. إنهم واقفون الآن على الأرض يرومون إنجاز ما طلب منهم.
٣. وغداً أصعد إلى السماء العليا (أعلى أورشليم) في ميراثي الأبديّ.
٤. لهذا أوصيكم، يا أبنيائي، بأن تكون لكم إرادة صالحة أمام الربّ.

الفصل السادس والخمسون —

١. فأجاب متوا salah أباه أخنون: «ما الذي يسرّ عينيك، يا أبي، فنهيئه لك طعاماً، فتبارك بيوقنا وأبناءنا وكلّ أهل بيتنا؟ تمجد شعبك، وبعد هذا تذهب».
٢. فأجاب أخنون ابنه، وقال له: «اسمع يا ابني، منذ أن مسحني الربّ بزيت المجد لم يعد في طعام، والطعام لا يسرّني، ولست بحاجة إلى طعام أرضي».

الفصل السابع والخمسون —

١. ولكنْ أدعُ إخوتك وكلّ أهل بيتنا وشيخ الشعب؛ لكي أكلّمهم وأمضي.
٢. فأسرع متوا salah، فدعا إخوته رجيم وأرييم وأخازوخان وخرميون وغيره وكلّ شيخ الشعب، وجاء بهم أمام أبيه أخنون، فانحنوا أمامه، فاستقبلهم أخنون وباركهم، وأجابهم قائلاً:

الفصل الثامن والخمسون —

١. اسمعوا يا أبنائي.
٢. في أيام أبيكم آدم نزل الربّ على الأرض؛ ليزورها، وكلّ الخليقة التي صنعها بيده. ودعا الربّ جميع حيوان الأرض، وكلّ زحافات الأرض، وكلّ الطيور المجنة، وجاء بها إلى أبيينا آدم.
٣. لكي يعطي اسمًا لكلّ ما على الأرض.
٤. وتركها الربّ بقربه، وأخضعها له كلّها، وجعلها أدنى منه، ثمّ جعلها خرساء؛ لكي تخضع للإنسان وتطيعه.
٥. لأنّه جعل الإنسان سيداً على كلّ خيراته.
٦. بالنسبة إلى الخلائق لا دينونة لكلّ نفسٍ حية، بل للإنسان وحده.
٧. بالنسبة إلى نفوس الحيوانات هناك في الدهر العظيم موضع واحد ومكان واحد وحظيرة واحدة؛ لأنّ نفس الإنسان التي صنعها الله لا تُحفظ للدينونة. جميع النفوس تتّهم الإنسان.

الفصل التاسع والخمسون —

١. مَنْ يُسْئِي رعاية نفوس الحيوانات يكون السوء على نفسه.
٢. وَمَنْ يحمل ذبيحة من الحيوانات الطاهرة يشفى نفسه شفاء.
٣. وَمَنْ يحمل ذبيحة من العصافير الطاهرة يشفى نفسه شفاء.
٤. وَكُلَّ مَا لَكُمْ مِنْ طَعَامٍ ارْبِطُوهُ بِقَوَائِمِهِ الْأَرْبَعَ، تُشْفَى نُفُوسُكُمْ شفاءً.
٥. مَنْ قَتَلَ حَيَّاً وَلَمْ يَرِبِطْهُ عَمَلُ الشَّرِّ، وَجَلَبَ السُّوءَ لِنَفْسِهِ.
٦. مَنْ أَسَاءَ إِلَى حَيَّاً سُرَّاً عَمَلُ الشَّرِّ، وَجَلَبَ السُّوءَ لِنَفْسِهِ.

الفصل الستون —

١. مَنْ أَسَاءَ إِلَى نَفْسِ إِنْسَانٍ أَسَاءَ إِلَى نَفْسِهِ هُوَ، وَلَنْ يَكُونْ لَهُ شفاءً الْبَتَّةَ.
٢. مَنْ دَفَعَ إِنْسَانًا فِي الشَّبَكَةِ أَخْذَ هُوَ فِيهَا، وَلَنْ يَكُونْ لَهُ شفاءً الْبَتَّةَ.
٣. وَمَنْ دَفَعَ إِنْسَانًا لِلْحُكْمِ يُحْكَمُ عَلَيْهِ إِلَى الْأَبْدِ.
٤. وَمَنْ يَقُمْ بِعَمَلٍ مُنْحَرِفٍ، أَوْ يَتَحَدَّثُ بِسُوءٍ عَنْ أَيِّ نَفْسٍ، لَنْ يَبْنِي لِنَفْسِهِ عَدْلًا فِي أَيِّ وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ.

الفصل الواحد والستون —

١. وَالآن، يَا أَبْنَائِي، احْفَظُوا قُلُوبَكُمْ مِنْ كُلَّ جَوْرٍ يَمْجُهُ الرَّبَّ، وَبِالْأَخْصَّ تجاه كُلَّ نَفْسٍ حَيَّةٍ مِنَ النُّفُوسِ الَّتِي خَلَقَهَا الرَّبُّ. مَا يَطْلُبُهُ الإِنْسَانُ مِنَ الرَّبِّ لِنَفْسِهِ فَلَا يَصْنَعُ هَكَذَا لِكُلَّ نَفْسٍ حَيَّةٍ. فِي الدَّهْرِ الْعَظِيمِ تُهْيَأُ مَلَاجِئٌ عَدِيدَةٌ لِلإِنْسَانِ، مَسَاكِنٌ صَالِحةٌ وَمَسَاكِنٌ رَدِيءَةٌ لَا عَدَّ لَهَا.
٢. طَوْبِي لَمْ يَذْهَبْ إِلَى الْمَسَاكِنِ الصَّالِحةِ؛ لَأَنَّ الرَّدِيءَةَ لَيْسَ مَوْضِعُ إِقَامَةِ.
٣. حِينَ يَلْتَزِمُ إِنْسَانٌ فِي قَلْبِهِ بَأْنَ يَقْدِمُ تَقْدِمًا لِلرَّبِّ، وَمَا عَمِلَتْ يَدَاهُ (مَا وَعَدَ بِهِ)، يُبَعِّدُ الرَّبُّ عَنْهُ تَعْبُ يَدَهُ، فَلَا يَنْالُ شَيْئًا.
٤. وَإِنْ عَمِلَتْ يَدَاهُ، وَتَذَمَّرَ قَلْبُهُ وَمَا فَتَى يَتَأْلَمُ، فَلَا فَائِدَةٌ مِنَ التَّذَمُّرِ.

الفصل الثاني والستون —

١. طوبى للإنسان الذي في ثباته يحمل عطيّة للرب؛ لأنّه يجد الجزاء.
٢. وإنْ حدَّد فمُّ إنسانٍ وقتاً ليحمل عطيّة أمام الرب، و فعل، يجدُ جزاءً. ولكن إنْ ترك الوقت المحدَّد؛ ليتم قوله، لا تُقبل ندامته؛ لأنَّ كُلَّ تأخُر سبب عثار.
٣. لأنَّ كُلَّ ما يفعله الإنسان قبل أو انه يهدف إلى خداع الإنسان، ومعصية الرب.

الفصل الثالث والستون —

١. وحين يغطّي الإنسان عرياناً، ويعطي الخبز لجائع، يجدُ جزاء.
٢. ولكن إنْ تذمَّر قلبه خسر كُلَّ شيء، وما حصل على شيء.
٣. وإذا أشبع بطن الإنسان بالطعام، وكسا جسده بالثياب، يكون قد أساء، ويفقد كُلَّ صبره بإزاء المسكين، وخسر كُلَّ عمله الصالح، وما نال شيئاً.
٤. إنَّ الربَّ يمقت كُلَّ إنسانٍ متكبِّرٍ ومتكلاً، وكلَّ كلامٍ باطل صادر عن خطيئة. كُلَّ ذلك سيُقطع بحدَّ سيف الموت، ويُلقى به في النار؛ ليحرق هناك إلى الأبد.

الفصل الرابع والستون —

١. وحين كَلَمَ أخنون أبناءه ورؤسائه شعبه سمع كُلَّ الشعب وكلَّ الجيران أنَّ الربَّ دعا أخنون، فتشاوروا، وقالوا:
٢. «لنذهب ونحيي أخنون». واجتمع قرابة ألفيِّ رجلٍ، وجاؤوا إلى أحوزان، حيث كان أخنون مع أبنائه وشيوخ الشعب.
٣. فحيّاهم أخنون، فقالوا له:
٤. «أنتَ يا مبارك الربَّ، المَلَك الأَزلي. باركُ الآن شعبك، ومُجَدْهُ أمام وجه الربَّ؛ لأنَّ الربَّ اختارك ووضعك لتزييل خطایاناً».
٥. لأنك ستبقى جليلاً أمام الربَّ إلى الأبد؛ لأنَّ الله قد اجتباك من بين جميع الناس على وجه الأرض، وجعلك كاتب جميع خلقه، مما يُرى ولا يُرى، ومفتدي ذنوب البشر، ومعين أسرتك.

الفصل الخامس والستون —

١. فأجاب أخنوح الشعب، وقال: «اسمعوا يا أبنيائي، قبل أن يكون كلّ هذا، قبل أن تُوجَد الخليقة، أقام ربّ دهر الخليقة، وبعد ذلك صنع كلّ خلقةٍ منظورةً وغير منظورةً.
٢. وبعد كلّ هذا خلق الإنسان على صورته، وجعل فيه عينين؛ ليرى، وأذنين؛ ليسمع، وقلباً ليفكّر، وروحًا ليُنصح.
٣. ونظر الله إلى جميع أعمال الإنسان، وخلق جميع مخلوقاته، وقسمَ الزمان، وعيّنَ السنوات من الزمان، ومن السنوات عيّنَ الشهور، ومن الشهور عيّنَ الأيام، واختار من بين الأيام سبعة أيام.
٤. وخلصَ ربُّ الدهر؛ بسببِ الإنسان، وقسمَه إلى أزمنة وساعات؛ لكي يتأملُ الإنسان تبدلات الأزمنة ونهايتها، بدايات و نهايات السنين والأشهر والأيام والساعات؛ ولكي يحسب موت حياته الخاصة، ويفكّر في آثامه، ويكتبُ أعمالَه الحسنة والسيئة؛ إذ ليس هناك ما يخفى على ربّ: كي يعلم كلّ إنسان عمله، ولا يتتجاوزُ أمرَ ربّ، ويحفظ كتابي الذي كتبته بيدي حيلاً بعد جيل.
٥. وحين يتم كلُّ الخلق الذي صنعه ربُّ، ويذهب كلُّ إنسان إلى دينونة ربُّ العظيمة، تبيّد الأزمنة، ولن يعود من وجودِ للسنين، ولا تُعدُّ الأشهر والأيام والساعات، بل يكون دهرًا واحدًا.
٦. وكلُّ الأبرار الذين يفلتون من دينونة ربُّ العظيمة ينضمُّون إلى الدهر العظيم، وفي الوقت عينه ينضمُّ الدهر إلى الأبرار، فيكونون أبداً فين. ولن يعود لهم تعبٌ ولا ألمٌ، لا حزنٌ ولا تهديد بالعنف ولا إكراه، ولا ليلٌ ولا ظلمة.
٧. بل يكون لهم نورٌ عظيم على الدوام، وسورٌ لا يُدمر، ويكون لهم فردوسٌ عظيم، وملجأً إقامةً أبديةً.

الفصل السادس والستون —

١. والآن، يا أبنيائي، احفظوا نفوسكم من كلّ جُوْرٍ، ومن كلّ ما يكرهه

الربَّ.

٢. سيروا أمام الربِّ بخوفٍ وخشية، وخدموه وحده.
٣. تخشعوا أمام الربِّ الحقيقي، لا أمام الأوثان الصماء، بل طأطئوا للربِّ، واحملوا كلَّ تقدمةٍ أمام الربِّ؛ فإنَّ الله بريءٌ من كلِّ ما يجانب العدل.
٤. لأنَّ الربِّ يرى كلَّ شيءٍ، وعندما يفكُّر الإنسان في شيءٍ ويتمعنُ فيه تكون تلك الأفكار حاضرةً عند الربِّ الذي أقام الأرض، وجعل فيها كلَّ المخلوقات.
٥. فإنْ رفعتم النظر إلى السماء فالربُّ هناك أيضًا. وبما أنَّ الربِّ صنع السماوات فإنَّ أقيتم نظركم إلى الأرض والبحر فكُرّتم بما تحت الأرض، فالربُّ هو هناك أيضًا.
٦. لأنَّ الربِّ صنع كلَّ هذا. وعندما يغادر الربُّ جميع الخلق لا تخضعوا أمام مخلوقات الله؛ إذ لا يخفى شيءٌ على الربِّ.
٧. يا أولادي، اصبروا كثيراً، وتواضعوا، ومارسوا الصدق، عند الغضب عند الحزن، والإيمان والصدق والاعتماد على العهود، عند السقام والإساءة والوسوسة والفقر والخلوة، وأحبّوا بعضكم؛ لترجعوا من هذا الدهر، دهر الألم؛ كي ترثوا دهر الخلود.
٨. طوي للعدول الذين سينجون من الدينونة الكبرى، وسيغدو نورهم سبعة أضعاف نور الشمس؛ إذ في هذا العالم سوف يتمَّ فصل الأجزاء السبعة من بعضها: النور والظلمة والطعام واللذة والحزن والفردوس والعناد والنار والبرد وأمور أخرى. وقد ترك جميع ذلك في الكتاب الذي ستقرؤونه وتفهمونه.

الفصل السابع والستون —

١. وحين كان يتحدث أخنون مع شعبه أرسل الربُّ الظلمة على الأرض، فكانت الظلمة، وغطت الظلمة الرجال الذين كانوا مع أخنون. فأسرع الملائكة وأخذوا أخنون، وأصعدوه إلى السماء العالية، فاستقبله الربُّ، وجعله أمام وجهه على الدوام. وانسحبت الظلمة عن الأرض، وكان نورٌ.

٢- ورأى الشعب، ولم يفهم كيف اخْطُفَ أخنوخ. ومجدوا الله... ورأوا طوماراً مكتوباً عليه: «الربُّ اللامرئي»، ومضوا إلى بيوتهم.

الفصل الثامن والستون —

١- ولد أخنوخ في اليوم السادس من شهر سبتمبر^(٤١)، وعاش لخمسين وستين وثلاثمائة سنة.

٢- وقد أصعد به إلى السماء في شهر نيسان^(٤٢)، وبقي في السماء ستين يوماً.

٣- وقد كتب جميع علامات الخلق التي أبدعها ربّ، فألف ستة وستين وثلاثمائة كتاب، ودفعها إلى أولاده، وأقام في الأرض ثلاثة أيام، وصعد إلى السماء الثانية في اليوم السادس من شهر سبتمبر، أي في اليوم والساعة التي ولد فيها.

٤- كما أن طبيعة كل إنسان في هذه الحياة حالكة، كذلك هو حمله وولادته وموته.

٥- إنّ ساعة حمله كـساعة ولادته، وفي مثل هذه الساعة كان موته أيضاً.

٦- فأسرع متواحلاً وإخوته، أبناء أخنوخ، فبنوا مذبحاً في الموضع المسماً أحوزان، حيث اخْطُفَ أخنوخ.

٧- وأخذوا الفنِم والبقر وذبحوا لوجه ربّ.

٨- ودعوا جميع الشعب، فجاؤوا معهم، وفرحوا، وحمل الشعب تقادهم لأبناء أخنوخ.

٩- واحفلوا بعيد فرح خلال ثلاثة أيام، وحمدوا ربّ على أن أظهر لهم مثل هذه العلامة على يد أخنوخ، ونظر إليه بلطفة؛ كي ينقلوا ذلك إلى أبنائهم جيلاً بعد جيل، ونسلاً بعد نسل عبر العصور.

١٠- آمين.

المواضيع

- (١) أصل هذه المقالة ترجمة فارسية لتقرير حول معراج أخنون (Enoch) إلى السماوات، وقد استغرق ستين يوماً، ليعود بعد ذلك من معراجه هذا، ويروي لأبنائه وأبناء قومه مشاهداته في هذا المعراج. مكث أخنون بعدها بين قومه ثلاثين يوماً فقط، ثم عاد بعدها إلى السماوات، ليبقى هناك إلى الأبد.
- (٢) انظر: مريم: ٥٧ . ٥٦: الأنبياء: ٨٥.
- (٣) بحار الأنوار: ٩٥: ٤٥٨: ٤٦٦.
- (٤) وكانت الملائكة في زمان إدريس عليه السلام يُصافحون الناس، ويسلمون عليهم، ويكلّمونهم، ويجالسونهم؛ وذلك لصلاح الزمان وأهله. (بحار الأنوار ١١: ٢٧٩).
- (٥) Hermes Trismegistus.
- (٦) لمعرفة المزيد بشأن أخنون انظر: مدخل (إدريس) في المجلد السابع من دائرة المعارف بزرگ إسلامی (مصدر فارسي).
- (٧) الأبوكريفا (Apocrypha): أربعة عشر سفراً من أسفار العهد القديم من الكتاب المقدس، لا يعترف اليهود والبروتستانت بصحتها. هذا وتعني الأبوكريفا باللغة اليونانية: (المستور).
- (٨) سودوبيرغافا (seudepigrapha) تعني في اللغة اليونانية: الكتابات المنتحلة.
- (٩) The Book of the Secrets of Enoch.
- (١٠) The Forgotten Books of Eden.
- (١١) انظر: بحار الأنوار: ١٨: ٢٨٢ . ٤١٠ . ٤١.
- (١٢) طه: ٥ .
- (١٣) الملك: ١٦ - ١٧ .
- (١٤) الفجر: ٢٢ .
- (١٥) القيامة: ٢٣ .
- (١٦) والأخبار التي رُوِيتَ في هذا المعنى، وأخرجها مشايخنا رضي الله عنهم في مصنفاتهم، عندي صحيحة. وإنما تركت إيرادها في هذا الباب: خشية أن يقرأها جاهلٌ بمعانيها فيكتب بها، فيفتر بالله عزَّ وجلَّ وهو لا يدرى. والأخبار التي ذكرها أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ عَيْسَى فِي نَوَادِرِهِ، وَالتي أوردها محمد بن أحمد بن يحيى في جامعه، في معنى الرؤية صحيحة، لا يردها إلا مكذب أو جاهل به، وألفاظها ألفاظ القرآن، وكل خبر منها معنى ينفي التشبيه والتعطيل، وبثت التوحيد، وقد أمرنا الأئمة صلوات الله عليهم. أن لا نكل الناس إلا على قدر عقولهم... ولو أوردتُ الأخبار التي رُوِيتَ في معنى الرؤية لطال الكتاب بذكرها وشرحها وإثبات صحتها، ومن وفقه الله تعالى ذكره للرشاد آمن بجميع ما يرد عن الأئمة عليهم السلام بالأسانيد الصحيحة، وسلم لهم، ورد الأمر في ما اشتبه عليه إليهم؛ إذ كان قولهم قول الله، وأمرهم أمر الله، وهم أقرب الخلق إلى الله عزَّ وجلَّ، وأعلمهم به، صلوات الله عليهم أجمعين. (الصدق، التوحيد: ١١٩ - ١٢٢).
- (١٧) انظر: بحار الأنوار: ١١: ٢٧٧ . ٢٧٨ .
- (١٨) انظر: المصدر السابق: ٤٣: ٤٣ . ٢٤٩ . ٢٤٨: ٤٣ . ٥٩: ٥٩ . ١٨٤ .
- (١٩) انظر: المصدر السابق: ٤٣: ٤٣ . ٢٥٩ .
- (٢٠) انظر: المصدر السابق: ٤٣: ٤٣ . ٣١٣ .

(٢١) انظر: المصدر السابق :٢٦؛٣٤٠؛٤٤؛٤٣؛٢٤٣. ٢٤٤، ٢٥٠؛٥٠؛٦٦؛١٠١؛٣٤٨. ٣٦٧.

(22) many - eyed station.

(23) They showed me the treasure - houses of the dew, like oil of the olive, and the appearance of its form, as of the flowers of the earth; further many angels guarding the treasure - houses of these things, and how they are made to shut and open.

(٢٤) في بعض النسخ: رأيت أن نور الشمس هو سبعة أضعاف نور القمر.

(25) Phoenix.

(26) Chalkydra.

(٢٧) وحدة قياس للطول عند الإغريق، يعادل ١٨٥ ذراعاً.

(٢٨) محتوى هذه الفقرة لا ينسجم مع معلوماتنا المقتبسة من التقويم القديم، وربما لذلك يتم وضعه في الترجمة الإنجليزية بين معقوقتين. وقد عمد أحد الرهبان الإنجليز، واسمها (Bede)، في القرن الثامن الميلادي، إلى تحديد دورة من ٥٢٢ سنة لتحديد عيد الطهر، وهو غير مرتبط بالنص المذكور في المتن.

(٢٩) حرمون بمعنى حرم، اسم جبل في شمال شرق فلسطين، ورد ذكره في العهد القديم وكتب السوادانيغرافية.

(٣٠) انظر: الكتاب الثاني لأدم وحواء، الفصل ٢٠.

(٣١) لم نحصل على معنى واضح لعبارة (the Ioanit station of light)، والمعنى المذكور في المتن جزافي!

(٣٢) بمعنى: السُّحب والظلامات.

(٣٣) بمعنى السيارات والبروج الائتمي عشر.

(٣٤) جمع: كوهاخ، بمعنى: النجم. مشابهة لـ (كوكب) في اللغة العربية.

(٣٥) ستين يوماً وليلة. (انظر: ٦٨:٢).

(٣٦) ودعا آدم اسم امرأته حواء؛ لأنها أم كلّ حيٌ. (سفر التكوين، الإصلاح الثالث، الفقرة ٢٠).

(37) And I appointed the eighth day also, that the eighth day should be the first - created after my work, and that the first seven revolve in the form of the seventh thousand, and that at the beginning of the eighth thousand there should be a time of not - counting, endless, with neither years nor weeks nor days nor hours.

(٣٨) هنا ينتهي كلام الله الذي بدأ من الفصل الرابع والعشرين.

(٣٩) ورد لفظ (Thevan) مرتين في النص الإنجليزي، وحيث لم يكن هناك ما يعادلها اضطر المترجم إلى الفارسية إلى ترجمتها إلى (Heshvan) جزافاً. ونحن بدورنا سرنا في أثره. (العرب).

(٤٠) هناك سقط في الفقرة الثانية (في النص الإنجليزي).

(٤١) اليوم السادس من شهر سیوان، يوم عید الشعانین (الأسبعين)، أو (تساقط الزهور).

(٤٢) ورد في الترجمة الإنجليزية: سیوان (Tsivan). وبعد مراجعة الفقرة الرابعة من الفصل الأول من هذا الكتاب تم تصحيحها بـ نیسان (Nisan). ونیسان في التقويم العربي القديم هو الشهر الأول من السنة، ولكن ترتيبه الآن هو السابع، حيث تبدأ السنة العربية بـ تشری (Tishri).

أخلاق المعرفة الدينية

قراءة في كتاب

د. أبو الفضل مسلمي^(*)

ترجمة: حسن هاشم

تنوية —

إن الكتاب الذي بين أيدينا (أخلاق المعرفة الدينية، للدكتور أبو القاسم فنائي) هو القسم الثاني من مشروع تطبيقي حول الارتباط المتبادل بين الدين والأخلاق. أما القسم الأول من هذا المشروع التطبيقي فهو الكتاب الذي حمل عنوان (الدين في ميزان الأخلاق)، والذي طبع عام ٢٠٠٧م.

وبإضافة إلى هذا، هناك كتابان آخران للمؤلف في هذا السياق، وهما: (أخلاق الدين); و(أخلاق التفكير الأخلاقي)، الذي هو أطروحته على مستوى الدكتوراه.

وقد كان كتاب (الدين في ميزان الأخلاق) يبحث في النسبة بين الدين والأخلاق في «مقام الثبوت»؛ ليثبت أن «الإنسانية» مقدمة على «الإسلامية».

أما الكتاب الراهن فيبحث في نسبة هذين المفهومين في «مقام الإثبات»، ويثبت أن «المعرفة الإنسانية» مقدمة على «المعرفة الإسلامية»، وأن الفهم والتفسير الصحيح للنصوص الدينية رهن بمقاربة المعرفة الدينية بميزان العقلانية والأخلاق.

إن مراد الكاتب من أخلاق المعرفة الدينية، أو أخلاق البحث والتفكير

(*) كاتب في مجال الفكر الفلسفية الاجتماعي.

الفقهي، أو أخلاق الاجتهد، مجموعةٌ من القيم المعرفية التي تعمل على توجيهه الاجتهد أو البحث والتفكير الفقهي، أو يجب أن تعمل على ذلك. إن التحقيق بشأن أخلاق الاجتهد أو أخلاق البحث والتفكير الفقهي هو موضوع «معرفة الفقه»، وإن معرفة الفقه من أهمّ أقسام «فلسفة الفقه».

وعليه فقد تعاطى المؤلُّف طوال فصول هذا الكتاب مع المعرفة الفقهية، وعمل على إبراز الفارق بين «العقلانية الفقهية» القائمة وبين «العقلانية العرفية» أو «العقلانية المثالية». وبعبارة أخرى: إن هذا الكتاب يبحث في الروايات المعرفية لاتجاهين متنافسين في باب العلاقة بين الدين والأخلاق، وإن موضوعه الرئيس هو العلاقة «المنطقية» و«المعرفية» بين الدين والأخلاق. وقد عمد المؤلُّف في هذا الكتاب إلى بيان المضامين الرئيسية في هذا الكتاب باختصارٍ.

يشتمل كتاب (أخلاقيات المعرفة الدينية) على سبعة فصول، على النحو التالي:

الفصل الأول: استبدال الفقه بالأخلاق —

يبحث الفصل الأول في موضوع هام للغاية، إلا وهو «إحلال الفقه محلّ الأخلاق»، حيث يسعى المؤلُّف في هذا الفصل إلى بيان سبب وكيفية إلغاء العقل العملي (وبتبَّع ذلك إلغاء شطَّرِ من العقل النظري) في الثقافة والحضارة الإسلامية، وإحلال الفقه محلّ «الأخلاق الاجتماعية».

وقد تمَّ في هذا الفصل استعراض العديد من الأدلة التي تصبُّ في مصلحة الأشعرية الحداثوية أو ما بعد الحداثوية، وضرورة إحلال الفقه محلّ الأخلاق المطروحة أو القائمة في عمق ضمير المتشرّعة، ونقدّها بالتفصيل. وتُمَّ نفي التَّبعية المنطقية والمعرفية الأخلاقية للدين، وإثبات التَّبعية المنطقية والمعرفية الدينية للأخلاق.

إن تبعية الأخلاق المنطقية والمعرفية للدين عبارةٌ عن إحدى دعويين:

١. معرفة أو تفسير العقائد الأخلاقية القائمة على الفرضيات الكلامية .
اللاهوتية.
٢. الفقه بدليل الأخلاق.

يتم في هذا الفصل نقد وإبطال هذه الدعاوى، والأدلة التي أقيمت لصالحها، ومن ثم يصار إلى التأكيد على دور أخلاق التفكير وأخلاق السلوك في المعرفة الدينية ومعرفة الشريعة.

وفي الحقيقة فإن الفصل الراهن يعتمد بشكل رئيس إلى نقد رواية عن دينية الأخلاق، والتي على أساسها يحل «الفقه» محل «الأخلاق الاجتماعية».

إن الأسئلة المحورية في هذا الفصل هي:

١. هل معرفة أو تبرير القضايا الأخلاقية قائمة على معرفة وتبرير القضايا اللاهوتية من الناحية المنطقية، أو القضايا الفقهية؟
٢. هل معرفة أو تبرير (بعض) القضايا اللاهوتية أو القضايا الفقهية من الناحية المنطقية والمعرفية قائمة على معرفة أو تبرير القضايا الأخلاقية؟
٣. هل معرفة أو تبرير القضايا اللاهوتية والفقهية ومعرفة أو تبرير القضايا الأخلاقية من الناحية المنطقية والمعرفية مستقلة عن بعضها؟^(١).

وبعبارة أخرى: إننا في هذا الفصل نقوم بدراسة العلاقة المنطقية والمعرفية القائمة بين الدين والأخلاق، ويتم بشكل محدد نقد وتقدير نظرية «تبعية علم الألحاد لعلم الكلام»، ونظرية «إحلال علم الفقه محل علم الألحاد».

وطبقاً لتحليل الكاتب في هذا الفصل يمكن القول: إن الرؤية السائدية بين علماء الشيعة إنما تذهب إلى اعتبار حكم العقل إذا أورث القطع واليقين، ولكن حيث إن تحقق هذا القطع واليقين أمر نادر جدًا لا يمكن الوصول إلى حكم الشرع من طريق حكم العقل، ولذلك لا يمكن إبطال الفتوى الفقهية من خلال الاستناد إلى القيم الأخلاقية. ومن ناحية أخرى، حيث يذهب هؤلاء العلماء إلى القول بعدم توقف حجية الوحي على القطع واليقين، وقولهم باعتبار بعض الظنوں النقلية أيضاً، يمكن التوصل إلى حكم العقل من خلال الحكم الشرعي، ويمكن إبطال المعتقدات الأخلاقية من طريق الفتوى الفقهية.

وقد أدى التلخيص بين هاتين الدعويتين إلى إحلال علم الفقه محل علم الألحاد وتنظيم العلاقات الاجتماعية.

كما تشكو سائر الفرق الإسلامية إلى حدٌ ما من هذا النوع من النزعة النقلية أو الأنواع المماثلة لها، رغم اختلاف الأدلة على تقدم النقل على العقل بين مختلف الفرق الإسلامية.

ومن باب المثال: إن دليل تقدم النقل على العقل من وجهة نظر الأشاعرة التقليديين هو أن أحكام الشرع لا تتبع ضابطةً ملائكةً عقلياً، في حين أن دليل هذا التقدم من وجهة نظر الغالبية الساحقة من علماء الشيعة هو أن الظنون العقلية (والتجريبية) لا اعتبار لها في مقابل الظنون النقلية.

وفي هذا الإطار يتمُّ نقد الادعاء القائل بتقدُّم «النقل» على «العقل»، وإحلال «علم الفقه» محلَّ «علم الأخلاق» في هذا الفصل بالتفصيل.

وإن من النتائج المترتبة على هذا النقد هو أنه ليس هناك دليلٌ على اشتراط القطع واليقين في إثبات الحجية للحكم العقلي، أو يدلُّ على التقدُّم المنطقي والمعرفي للمعتقدات الفقهية (المستندة إلى الوحي والنقل) على المعتقدات الأخلاقية (المستندة إلى العقل والوجودان). وعند تعارض المعتقدات الحاصلة من مختلف القنوات المعرفية فإن العقلانية تقتضي أن نقارن بين هذه المعتقدات، وترجح كفة المعتقدات المستندة إلى الأدلة الأقوى، وفي الغالب فإن الأدلة التي تقف إلى جانب المعتقدات الأخلاقية تكون هي الأقوى من الأدلة التي تقف إلى جانب المعتقدات الفقهية. كما أن التقوى والعدالة المعرفية تقتضيان الشيء ذاته. ومن هذه الناحية لا يكون هناك فرقٌ بين الدليل العقلي والدليل الن Cyrillic. إن النزعة النقلية الاحتمالية القائمة على الفصل بين النقل والعقل، والتي تكتفي في مورد الأدلة النقلية بـ«الوهم» (الظن الذي يقلُّ عن الخمسين بالمائة)، ويشترط في الوقت نفسه القطع واليقين لإثبات الحجية بالنسبة إلى الأدلة العقلية، لا يمكن القبول به، بنفس نسبة عدم القبول بالنسبة العقلية الاحتمالية، التي لا تقيم أي وزنٍ أو قيمة للنزعة الدينية وغير الدينية. وعليه فإن المسؤولية المعرفية تحتم علينا في مقام معرفة الحقوق والوظائف الأخلاقية والدينية أن نعطي قيمةً متكافئةً لكلٍّ من العقل والنقل، وعند التعارض بينهما يتم الانحياز إلى الحكم الذي يتمتع بدعاومةٍ

معرفية أقوى^(٣).

الفصل الثاني: الفقه وتحديات العصر الحديث —

يخوض الفصل الثاني في «الفقه وتحديات العصر الحديث»، حيث يتم في هذا الفصل دراسة ونقد أسلوب التحقيق في الفقه التقليدي؛ بسبب تجاهل «معرفة الموضوع»، وخاصة الغفلة عن الفوارق الجوهرية بين العصر الجديد والعصر القديم، وكذلك طرق الحل التقليدية في مواجهة تحديات العصر الحديث.

ثم يتم استعراض فهرسة بعض أهم خصائص العصر الحديث من حيث التأثير في الأحكام الشرعية.

وهذه الخصائص هي: «العلمانية»، و«إحلال الإرادة محل الحق»، و«الأخلاق الحديثة».

ومن خلال شرح وبسط هذه الفوارق يتم تقييم ونقد جدواوية الفقه التقليدي والاجتهاد المصطلح في حل معضلات العالم المعاصر.

وفي الحقيقة إن هذا الفصل والفصل القادم تبحث في كيفية ومسار مواجهة الفقه التقليدي (الأخلاق الدينية) لتحديات العصر الحديث، وتبيّن كيفية وأسباب «تأثير الزمان والمكان في الاجتهاد»، وأسباب «عدم كفاية الاجتهاد المصطلح في الحوزات العلمية».

يرى المؤلف أن «أخلاقي الاجتهاد» هي أول مسألة تحتاج إلى إعادة نظر أساسية وعميقة. إن التحقيق في باب أخلاق الاجتهاد نوع من الاجتهاد في الأصول ومباني الاجتهاد الفقهي، وإن هذا الاجتهاد يتقدّم من الناحية المنطقية على الاجتهاد في الفروع. وبعبارة أخرى: إن أهم ما يجب على علماء الدين أن يباشروه في الظروف الراهنة هو «التوافق بين أصول الدين وأصول العالم المعاصر، دون التوفيق بين فروع الدين وفروع العالم المعاصر». بيُدأ أنه من الواضح أن التوفيق في هذا المجال من ناحية رهن بالمعرفة العميقه والشاملة للعالم المعاصر، كما أنه من ناحية أخرى رهن بإعادة النظر في مباني الاجتهاد في الدين والاجتهاد في الفقه.

يباشر القسم الثاني من هذا الفصل تقرير أسلوب التحقيق في الفقه التقليدي؛ بينما يعمد القسم الثالث إلى وصف طرق الحل التقليدية لمواجهة تحديات العصر الحديث؛ وأما سائر أقسام هذا الفصل والفصول القادمة فتعمل على بيان خصائص العالم الحديث واحتلالاته عن العالم القديم.

وتتجلى أهمية الخوض في هذه الخصائص في الموارد التالية:

١. لكي نعمل على تدريب العصر علينا أن نهتم أولًا بعصرنة المعرفة الدينية، فإن الفهم الديني المنبثق عن ذهنية وضمانات سكان العالم القديم لا يمكنه تلبية الحاجة الدينية لأولئك الذين يعيشون في العالم الحديث.
٢. إن النصوص الدينية التي تم تدوينها في العالم القديم، وتعمل على بيان كلام الشارع، إنما هي خطاب لسكان العالم القديم، ولكي يتم تعليمها إلى العالم الحديث فهي بحاجة ماسة إلى ترجمة ثقافية، وإن سكان العصر الحديث قبل المبادرة إلى ترجمة النصوص الدينية ثقافياً، لن يكونوا قادرين على تكوين فهم وإدراك صحيح ومعقول عن هذه النصوص، فضلاً عن أن يتمكنوا من العمل على طبق هذه النصوص، أو يكون للدين دور لائق في تنظيم حياتهم^(٣).

إن من الأخطاء الاستراتيجية للتفكير التقليدي هي أنه في مقام التعاطي مع العالم الجديد، وفي مقام استباط موقف الدين من هذا العالم، يتمسّك بـ «ثمار» هذا العالم، ويتجاهل «الجذور»، ويعمل على فصل الثمار عن الجذور، متصرّفاً أن بإمكانه إدارة المؤسسات الاجتماعية الحديثة من خلال الأخلاق والعقلانية التقليدية (الفقه التقليدي)، وأن بالإمكان توظيف العلم والتكنولوجيا الحديثة بالشكل المناسب واللائق، دون الالتزام بالأخلاقيات الحديثة، أو فصل العلوم الطبيعية عن العلوم الإنسانية، وإحلال العلوم الإسلامية محل العلوم الإنسانية.

إن أصحاب هذه الرؤية يتصورون أن «العالم الحديث نسخة مكبّرة عن العالم القديم»، من هنا فإنهم يرون إمكانية أن تكون القيم والتقاليid السائدة في هذين العالمين واحدة طبق الأصول، وأن بالإمكان إدارة العالم الجديد بالقيم والتقاليid التي كانت سائدة في العالم القديم.

إن هذه النزعة الفكرية تتعدى على المعرفة السطحية وغير الناضجة لخصائص العالم الجديد وجذوره، وتقييم فهمها وتفسيرها للنصوص الدينية على أساسٍ من مثل هذه المعرفة.

وعلى الرغم من ذلك يرى مؤلف الكتاب أن جانباً من عناصر الثقافة الغربية . وخاصة الأخلاق الاجتماعية والعقلانية الانتقادية لهذه الثقافة . من العناصر الحداثوية التي لا يمكن اجتنابها ، وإن تناول ثمار ومظاهر الحداثة دون الأخذ بهذه العناصر يؤدي إلى أزماتٍ اجتماعية مستفحلة ومستعصية ، سواءً أطلقنا على ذلك مصطلح الحداثوية أو الاغتراب . إن إلغاء العناصر الحداثوية المستفحلة في البلدان الإسلامية هو ذاته الذي يُطلق عليه أحياناً مصطلح «تدجين الحداثة في إطار القومية». ومن هذه الناحية فإنَّ هذه العملية وإنْ كانت مناسبة وفي محلها ، إلا أن ذلك إذا كان على حساب إلغاء العناصر الحداثوية الحيوية والمتأصلة ، ومن خلال إحلال الفقه محلَّ الأخلاق الاجتماعية ، وإحلال العقلانية التقليدية وغير التصحيحية محلَّ العقلانية الانتقادية ، سيفضي إلى أزمةٍ حادة ، وبدلًاً من تدجين الحداثة في إطار القومية سنعمل على التضحية بالحداثة من رأس.

الفصل الثالث: العقلانية التقليدية والعقلانية الحديثة —

وأما الفصل الثالث فيبحث في «العقلانية الحديثة والعقلانية التقليدية».

وقد توصلَ فيه الكاتب إلى نتيجةٍ مفادها أن عصرنة الفكر الديني رهنَ بعصرنة العقلانية والأخلاقية التي تغذّي الفكر الديني . وبعبارة أخرى: إن العقلانية الحديثة هي من أهم عناصر الحداثة ، ولذلك يستحيل التعرُّف على الحداثة دون التعرُّف على هذه العقلانية ، واختلافها عن العقلانية التقليدية^(٤).

من هنا يعمد المؤلِّف في هذا الفصل إلى تناول خصائص العقلانية الحديثة ، ويعمل على تحليل هذه المسألة الحيوية من الزاوية الوجودية والمعرفية . ثم يصير إلى تحديد موضوع النقد والتقييم العقلاني؛ ليعمل على تعريف العقل وعلاقة العقلانية بالهوية الإنسانية ، مقسماً العقلانية إلى قسمين ، وهما: العقلانية النظرية؛ والعقلانية

العملية.

أما الموضوع التالي فيختص ببيان أنواع العقلانية النظرية والعملية.

وبعد بيان الفوارق بين العقلانية الحديثة والعقلانية التقليدية عمد مؤلف الكتاب إلى نقد النزعة العقلية، مبيناً نقاط ضعف هذه النقوص والتقييمات. يُبَدِّل أن السؤال عن عقلانية موضوع ما يشتمل في الحد الأدنى على فرضيَّتين هامَّتين، وهما:

١- إن ذلك الموضوع قابل للتقييم، وقابل للاتصال بالصفة العقلانية وغير العقلانية، أو المعقول واللامعقول، أو المقبول عقلياً وغير المقبول عقلياً.

٢- هناك معايير وضوابط تقتضيها العقلانية في ذلك الموضوع.

إن الموارد التي تحتاج إليها ت分成 بلحاظ ما إلى طائفتين، وهما:

الأولى: تتَّأْلُفُ من أمور غير عقلانية، أو تتحَطَّى الأمور العقلية. وإن السؤال عن عقلانيتها سُؤالٌ في غير محله.

الثانية: تتَّأْلُفُ من الأمور العقلانية، بمعنى أنها تقبل الاتصال بهذا الوصف.

وهذه الطائفة الثانية ت分成 بدورها إلى مجموعتين، وهما: «العقلانية»؛ و«المنافاة للعقلانية». وبعبارة أخرى: إن وصف «العقلاني» أو «المعقول» يشتمل على معنيين مختلفين، وأحياناً يتم التعبير بـ«المتحطي للعقلانية» في مقابل «اللامعقول»، وأحياناً أخرى يتم التعبير بـ«غير المعقول» بدلاً من «المنافي للعقلاني».

إن السؤال عن عقلانية شيء إنما يكون له معنى إذا افترضنا التسلیم بـ«قابلية» الموضوع المنشود للاتصال بوصف العقلانية أو اللامعقلانية، وكذلك التسلیم بوجود ثوابت مناسبة للنقد والتقييم العقلاني لذلك الموضوع مسبقاً^(٥). ولا يستثنى الدين والتقاليد والأخلاق من هذه القاعدة. يُبَدِّل أن التأكيد على العقل والعقلانية لا يعني الاستغناء عن التقليد؛ فإن التقليد عبارة عن خلاصة تجارب الأقدمين، وثمرة احتكارهم بمسائل النظرية والعملية في مختلف ميادين الحياة.

إن العقلانية تقتضي منا أن نجد في المحافظة على تجارب المتقدمين، وأن نحرص على توظيفها بالشكل الصحيح. والمهم هو أن نعرف كيفية توظيف التقاليد، والأساليب التي تساعدنا على حسن الاستفادة منها. إن القبول غير المتنزن وغير الناقد

للتقاليد، واتباعها بشكلٍ أعمى، خطأً يوازي في مخالفته للعقلانية نفينا وإنكارنا لها بالطلاق. وإن الرجوع إلى التقليد مصداقٌ ومورد من موارد الرجوع إلى العقل الجمعي. إن المسؤولية الخطيرة التي تقع على عاتق المصلحين المعاصرين لنا تكمن في سعيهم إلى إعادة صياغة التقليد في عصر التجدد، والعمل على صياغته «صياغة عقلية».

إن الفهم التقليدي للدين والتدين التقليدي هو جزءٌ من السنة، وهو - مثل سائر أجزائها - خليطٌ من الحق والباطل، والصحيح والخطأ، والمعقول واللامعقول. من هنا فإن المعرفة الدينية والتدين التقليدي بحاجةٍ ماسةٍ إلى النقد العقلاني والأخلاقي. ولا ينبغي تسرية تقدس الدين وأحقيته إلى «فهم» و«سلوك» المتدلين. كما لا ينبغي اعتبار التأكيد على العقل والعقلانية بمعنى الاعتراض على الحق، والاستغناء عن الوحي والدين، والإعراض عن الأنبياء، أو عدم الحاجة إلى تعاليمهم، والتمرد على عبادة الله؛ فليس بإمكان العقل أن يملأ الفراغ الذي يخلفه الدين في حياة الإنسان، كما لا يمكن للدين أن يملأ الفراغ الذي يتركه العقل في حياته، سواءً بسواءً. وإن المزاوجة المنشودة بين العقل والوحي رهنٌ بأن نقيم حواراً عقلانياً بين هذين المفهومين. إن الدين هو ثمرة العقل الإلهي والنبوى، وإن الذي لا ينسجم مع العقلانية هو أن أبيد إلى تعطيل عقلي إزاء عقل الآخر. وهذا الآخر يشمل حتى الله والنبي أيضاً. وإن الإنسان إنما يستفيد من العقل الإلهي والنبوى بمقدار ما يساعده على ازدهار وتشييط عقله^(٦).

الفصل الرابع: العقلانية الفقهية والعقلانية العرفية —

وأما الفصل الرابع فهو مقارنة بين «العقلانية الفقهية والعقلانية العرفية». ويبين الفارق بين هذين النوعين من العقلانية. إن المقارنة بين هذين النوعين من العقلانية تكتسب أهميتها من حيث إنه طبقاً لادعاء الفقهاء من أصحاب المنهج الأصولي يقوم علم الفقه على ذات المباني العقلائية التي تجري في عُرف العقلاة بما هم عقلاً. بيَدَ أن بحوث هذا الفصل تشير إلى أن الأمر ليس كذلك، وإن بين العقلانية

الفقهية السائدة في الحوزات العلمية والعقلانية العُرفية السائدة خارج الحوزات العلمية اختلافات بارزة وواضحة لا يمكن إنكارها.

وفي الحقيقة إنَّ مؤلِّف الكتاب يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ المعضلة الجوهرية التي يواجهها الفقه في المرحلة المعاصرة لا تنشأ من ذات الفقه، بل من المبني ومن الفرضيات الأخلاقية والمعرفية للفقه، أو بعبارة أخرى: إنها تنشأ من «العقلانية الفقهية». إن هذه المبني في حقيقتها ليست سوى الأصول والقواعد التي تؤدي دور المرشد التحقيقي الفقهي، وتبيَّن للفقيه كيف يبدأ تحقيقاته الفقهية، وكيف يصوغها، والمصادر والأدلة التي يتعين عليه الاستفادة منها، والأدلة التي يجب عليهم عدم الاستفادة منها، وشروط وخصائص الاستدلال الفقهي المعتبر، ودور ومنزلة العقل والنقل والعرف والتجربة في الاستباط الفقهي، والذي ينبغي فعله عند تعارض العقل والوحي أو الدليل العقلي والدليل النقلي، وهكذا. ويمكن تسمية مجموع هذه الأصول والقواعد بـ«العقلانية الفقهية»، أو «أخلاق البحث الفقهي».

ويعمد مؤلِّف كتاب «أخلاقيات المعرفة الدينية» في هذا الفصل إلى بيان نقاط الضعف والخلل في هذه العقلانية أو الأخلاق، وأنَّ ثبت أنَّ الحلَّ المنشود بالنسبة إلى الكثير من التحدِّيات والأزمات التي تتعرَّض لها المجتمعات الإسلامية في العصر الراهن تكمن في التحوُّل وإصلاح هذه العقلانية والأخلاق.

إن العقلانية الفقهية من مسائل «فلسفة الفقه»، وليس من مسائل «الفقه»، أو «أصول الفقه».

يرى المؤلِّف أنَّ الإصلاحات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية في المجتمعات الدينية تقوم على «الإصلاح الديني»، وإن الإصلاح الديني يعني في الغالب إصلاح «الفكر» الديني، وليس بمعنى إصلاح «ذات» الدين، وليس بمعنى إصلاح «السلوك» الديني للمتدِّينين. وعليه فإنَّ إصلاح العقلانية وأخلاق التفكير والبحث في المجتمعات الدينية مقدمة على سائر أنواع الإصلاح الأخرى، بل هي مقدمة حتَّى على إصلاح الفكر الديني. وإن الدليل الذي يمكن لنا إقامته بشأن هذا الادعاء هو أنَّ المفاسد والمعضلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها إنما يمكن لها الظهور

والاتساع في المجتمع الديني إذا كانت تتمتع بتأثير ودعم دينية. من هنا فإن مكافحة المفاسد السياسية والاقتصادية والاجتماعية في هذه المجتمعات رهن بإصلاح الفكر الديني، ولن يكون هذا ممكناً إلا من خلال إصلاح الأسس العقلانية والأخلاقية للفكر الديني. وعلى هذا الأساس يعتبر نقد المباني العقلانية والأخلاقية للتفكير الديني عموماً، والتفكيير الفقهي خصوصاً، من أهم الواجبات الملقاة على عاتق المصلحين والمستييرين من المتدينين في العصر الراهن.

يرى المؤلف أن بعض المصلحين والمجددين المسلمين - للأسف الشديد - يتجاهلون هذه الحقيقة الحيوية والهامة، ويسعون، من خلال التمسك بالعقلانية التقليدية والمباني والفرضيات المعرفية والعقلانية الفقهية الراهنة، إلى الماضي قُدُّمًا حتى بلوغ المرحلة التي يتاغمون فيها مع الحداثيين، الذين يدعون النسبية في ما يتعلّق بالعقلانية. يبْدَأ أن النتيجة التي نحصل عليها من خلال التفكير في إطار نموذج العقلانية التقليدية عبارة عن الفتوى والاستنباطات الفقهية الحديثة، التي ستكون في أحسن حالاتها - من حيث الاعتبار والقيمة المعرفية - في عرض الفتوى والاستنباطات الفقهية السائدة والمشهورة، وعند الاعتبار لن تثبت إلا في حق الشخص نفسه ومن يقلده فقط.

وبغض النظر عن أن الفتاوى الفقهية التقليدية تتمّ في إطار هذه العقلانية بقوّة اعتبار أكثر من اعتبار الفتاوى الفقهية الجديدة، فإنه إذا اقتنعنا بالمنهج التقليدي في الأبحاث الفقهية سوف نحصل في أفضل الحالات على تكافؤ الأدلة، بمعنى أننا سنصل إلى فتوى فقيهين أو مجموعة من الفقهاء، ويكون لكل واحدٍ منهم أدلة مستداته الدينية. وهذا يثبت أن النصوص الدينية ذات الشأن والعلاقة متعارضة فيما بينها، وتحتاج لذلك إلى تفسير، وفي الحد الأدنى يمكن تقديم تفسيرين مختلفين لهذة النصوص.

وعلى هذا الأساس لا يمكن، بناءً على الأدلة الدينية، تقديم أحد هذين التفسيرين على الآخر؛ لافتراض أن كلا هذين التفسيرين منبثق عن النصوص والأدلة الدينية. وأما إذا كان لدينا تحليلٌ معرفيٌّ عن «منشأ» اختلاف الأفهام والتفسيرات فإن هذا التحليل سيقول لنا: إن هذه الاختلافات بنائية، تتباين عن اختلافات مبنائية أعمق

بشأن الفرضيات العقلانية والأخلاقية الخارجة عن الأطر الدينية للفقه، وهي الفرضيات التي تؤسس «الركن الخارجي» للمعرفة الدينية. وعليه فإن الحل الأنسب لهذه الاختلافات رهن بدراسة ونقد هذه الفرضيات.

وبعبارة أخرى: إن الأدلة والمستدارات الدينية في دائرة الفقه متعارضة. ولحلّ هذا التعارض وترجيح بعض الأدلة على الأخرى تحتاج إلى نظرية من خارج الدين. إن هذه النظرية التي تحتوي على أصل أو عدة أصول تضع بيد الفقيه أسلوب حلّ تعارض الأدلة الدينية، وتبيّن لهم كيفية حلّ تعارض هذه الأدلة. وإذا سلك الفقهاء في مقام حلّ تعارض الأدلة الدينية طرقةً مختلفة فإن هذا الأمر يثبت أنهم في هذا المقام قد استفادوا من النظريات المتّوّعة من خارج الدائرة الدينية^(٧).

الفصل الخامس: القبض والبسط النظري للفقه —

عمد المؤلّف إلى تخصيص الفصول الثلاثة الأخيرة من الكتاب إلى دراسة ونقد ثلاثة نظريات حديثة بشأن جدواية الفقه التقليدي في مقام الإجابة عن تساؤلات العصر الراهن. إن هذه النظريات الثلاث جميعها من آراء المفكّرين المسلمين الجدد، وخاصةً من قراءة الدكتور عبد الكريم سروش لهذه النظريات، واقتباسها، وشرحها وبسطها.

وبذلك يختصّ الفصل الخامس بـ«القبض والبسط النظري للفقه». يسعى المؤلّف في هذا الفصل قبل كلّ شيء إلى بيان جوهر دعوى نظرية القبض والبسط النظري للشريعة، ويعمل على شرح لوازمهما وتبعاتها في خصوص فهم الدين بالمعنى الخاصّ للكلمة (الشريعة)، ليعمل بعد ذلك على نقد هذه النظرية.

إن بحوث هذا الفصل تتّظر بشكلٍ رئيس إلى آراء الدكتور عبد الكريم سروش في ما يتعلق بـ«أنواع المعرفة»، و«شأن ومنزلة فلسفة العلم»، وـ«المقترحات المعرفية»، وـ«بنية المعرفة والتوجيه».

ويعدّ المؤلّف من خلالها إلى إزاحة بعض نقاط الضعف والإشكالات الموجودة في هذه النظرية.

وفي الحقيقة إن المؤلف . كما تقدم . قد درس في الفصل الثاني طرق الحل التقليدية المقترنة لإثبات جدواية الفقه في مواجهة تحديات العصر الجديد ، ليدرك أنها غير ناهضة ولا تامة بآجعها. وإنما تنشأ عدم جدواية هذه الحلول منأخذ العقلانية الفقهية الموجودة فيها أمراً مفروغاً عنه ، وأنها مسلمة ولا غبار عليها. وقد عمد المؤلف في الفصل الرابع إلى بيان جانبٍ من أهم نقاط ضعف العقلانية الفقهية الموجودة. ويرى المؤلف أن طريق العلاج يكمن في العودة إلى العقلانية العُرُوفية فقط ، وإعادة النظر وتصحيح مسار العقلانية الفقهية في ضوء العقلانية العُرُوفية . وبعبارة أخرى: إن المؤلف يرى أن المشكلة التي يواجهها الفقه في العصر الراهن تنشأ من المبني المعرفية ، أو من أخلاق الاجتهد (أخلاقي التحقيق) والبحث الفقهي. ولذلك فإن طريقة حل هذه المشكلة رهن بإصلاح تلك المبني والأخلاق.

من هنا فإنه في هذا الفصل والالفصول اللاحقة يسعى إلى بيان بعض الحلول المستحدثة.

وفي ما يلي نذكر ثلاثة من أهم طرق الحل في هذا الإطار ، وهي: «القبض والبسط النظري للفقه» ، و«بسط التجربة الفقهية النبوية» ، و«الترجمة الثقافية للنصوص الدينية».

وبطبيعة الحال فإن دائرة هذه النظريات أوسع من الدين بالمعنى الخاص للكلمة أي «الشريعة» و«الفقه» ، فهو يشمل كل الدين والمعرفة الدينية ، بيّد أن المؤلف قد تعرض في هذا الكتاب إلى مجرد دراسة نتائج تطبيق هذه النظريات على خصوص الشريعة والفقه فقط^(٨).

توضيح ذلك: إن نظرية القبض والبسط النظري للشريعة ، أو نظرية تكامل المعرفة الدينية ، نظرية تتعلق بتكامل المعرفة الدينية. بيّد أنه منذ انتشار مقالات القبض والبسط وحتى الآن تم تأليف الكثير من الكتب والمقالات المتعددة في نقد هذه النظرية. إن القبض والبسط نظرية بشرية ، ولذلك فإنها تتقبل النقد والإصلاح والتشذيب. وقد أعلن الدكتور سروش صراحةً أن هذه النظرية تشمل نفسها أيضاً ، فيمكن أن تتتواء الأفهام بالنسبة إلى هذه النظرية ، وأن تكون هناك تفسيرات

مختلفة، وإدراكات سطحية وعميقة وأشدّ عمقاً.

يعرض مؤلف كتاب «أخلاق المعرفة الدينية» قبل كلّ شيء تقريراً مختصراً عن هذه النظرية، ثمّ يعمد بعد ذلك إلى بيان بعض الملاحظات والانتقادات التي يمكن طرحها بشأن هذه النظرية. فهو يرى أن طريق الحلّ الذي تقتربه نظرية القبض والبساط من أجل المواجهة الصحيحة من قبل الفقه تجاه تحديات العصر الجديد عبارة عن عصرنة المعارف البشرية وغير الدينية للمجتهدين والفقهاء. تدعى هذه النظرية بحقّ أن «الشريعة صامتة»، وأن الفقهاء والمجتهدين في مقام فهم واستبطاط الأحكام الشرعية لا يعتمدون على مجرد القرآن والسنة، وإنما يعملون على إدخال الكثير من الفرضيات الظاهرة والكامنة، وإن الكثير من تلك الفرضيات تخضع لمطالعة فرع أو الكثير من فروع العلوم الخارجية عندائرة الدين بشكلٍ مباشر أو غير مباشر. ومن هنا يجب البحث عن السرّ في عدم جدواية الفقه في مواجهة تحديات العصر الجديد في نظريات وفرضيات تكمن في ذهن علماء الدين بشكلٍ غير منقح، وسابق على المرحلة العلمية.

وقد أكدَ المؤلف - ضمن تأييده وتصويبه لهذا الادعاء - على أن مجرد التعرُّف على العلوم غير الدينية لا يؤدي إلى حدوث تحول في العلوم الدينية؛ لأن التأثير الذي يتركه تحول المعرفة غير الدينية في المعرفة الدينية ينقسم إلى نوعين: اختياري؛ وغير اختياري. وإن السرّ الرئيس لتجاهل الحوزات العلمية للعلوم غير الدينية يجب البحث عنه في «العقلانية الفقهية». وإن جزءاً من هذه العقلانية أو أحد أركانها الأساسية عبارة عن نظرية المعرفة التي ترى في مقام الحصول على المعرفة الدينية حرمة الاستفادة من العلوم البشرية وغير الدينية عن قصدٍ و اختيار؛ وذلك بسبب ظلّية نتائج هذه العلوم. وقد عمد المؤلف في الفصول السابقة إلى نقد هذه العقلانية من مختلف الزوايا، ورأى أنه من دون إصلاح هذه العقلانية، وتناجمها مع «العقلانية العرفية» أو «شريعة العقل» أو تناسبات «العقل السليم»، لن تؤدي جهود المصلحين والمخلصين؛ من أجل إعادة صياغة المعرفة الدينية وإصلاح المجتمع الديني إلى أيّ نتيجة؛ لأنّ هذا الإصلاح مقدمٌ على جميع الإصلاحات الأخرى، بما في ذلك إصلاح المعرفة الدينية، التي تؤكدُ

عليها نظرية القبض والبساط.

وبطبيعة الحال فإن الإصلاح الذي ينشده الدكتور سروش يشمل إصلاح المتناسبات العقلانية أيضاً، ولكن يمكن الادعاء في الوقت نفسه بأن إصلاح المتناسبات العقلانية مقدم على إصلاحسائر المبادئ وفرضيات المعرفة الدينية؛ لأن هذا الإصلاح يشكل مقدمة لسائر الإصلاحات، ويعمل على توجيهها والإلزام بها.

يُبَدِّ أن بين الإبهامات الموجودة في القبض والبساط المنشود للدكتور سروش إبهامات ترتبط بماهية الفقه والأحكام الفقهية. يصرّ الدكتور سروش بأن الأحكام الفقهية أحکام «إنسانية» و«اعتبارية»، ويرسم حدوداً واضحة بين العلوم الحقيقة والعلوم الاعتبارية، ويرى أن تأثير تحول العلوم الحقيقة في العلوم الاعتبارية إنما يكون من طريق المبادئ الحقيقة للعلوم الاعتبارية. فهو يقول: إن التاغم بين مختلف فروع المعرفة يعني اجتماعها تحت مظلة معرفية واحدة، يَبْدَ أَنَّه لا يوجد كيف تجتمع العلوم الحقيقة والعلوم الاعتبارية تحت مظلة معرفية واحدة؟! وإذا كان علم، مثل: علم الفقه، يشتمل على قضايا اعتبارية وإنسانية فهل يمكن في الأساس اعتباره «علمًا»، وعده بوصفه فرعاً من فروع «المعرفة»؟!

لو كان الأمر كما يقول الدكتور سروش، من أن ضابط الاستدلال الوحيد في الأفكار الاعتبارية هو «اللغوية» و«الرؤبة الواقعية»، ففي مثل هذه الصورة سيؤدي تأثير العلوم الحقيقة في الفقه إلى إبطال الأحكام التي تفوق الطاقة المحدودة. يَبْدَ أن المؤلف يرى أن الحق هو أن العلوم المتناسبة هي علوم في الحقيقة، وأن القضايا التي يتم بحثها في هذه العلوم «خبرية»، وليس «اعتبارية»، ولا «إنسانية»؛ لأن الإخبار عن «الاعتبار» و«الإنشاء» غير الاعتبار أو الإنساء.

ولو أنها قبلنا بهذا المبني في ما يتعلق بماهية العلوم المتناسبة ففي مثل هذه الصورة يمكن لنا أن ندعّي أن فصل الأفكار أو الإدراكات الاعتبارية عن الأفكار أو الإدراكات الحقيقة لا يستلزم تقسيم العلوم إلى: العلوم الحقيقة؛ والعلوم الاعتبارية، بل إن جميع العلوم حقيقة، وإن كل علم يخبر عن جانبٍ خاصٍ من الحقيقة والواقع.

وعلم الفقه ليس استثناءً من هذه القاعدة؛ لأن هذا العلم ينظر إلى الحقائق التي توجد في عالم التشريع بالوجود الاعتباري. وبطبيعة الحال فإن وجود حقائق هذا العالم مرتبٌ بالإرادة التشريعية للمقتنٍ والشرع، بيد أن الفرع العلمي الموجود بين فروع المعرفة البشرية الأخرى موجود بين علم الفقه وسائر العلوم أيضاً. إن هذا الارتباط لا يقوم من خلال مبادئ علم الفقه فقط، ولا يتم تحديده بالقابلية على الإبطال، بل إن الارتباط من طريق المبادئ إنما هو نوعٌ من أنواع الارتباط^(٩).

الفصل السادس: بسط التجربة الفقهية النبوية —

في الفصل السادس يشرع المؤلف في شرح نظرية الدكتور سروش في ما يتعلق ببسط التجربة النبوية، ومن ثم يسعى إلى استباط لوازم ومضامين هذه النظرية في خصوص فهم الشريعة، وشرحها وبسطها بشكلٍ كافٍ.

يقدم لنا هذا الفصل من حيث المجموع قراءةً مختلفةً لهذه النظرية عن تلك التي يقدمها الدكتور سروش اختلافاً جذرياً. وبعبارة أخرى: إن هذا الفصل يعمل على نقد أخلاق الاجتهاد القائم من زوايا أخرى، ويقترح «التجربة الفقهية» بوصفها ركناً من أركان الاجتهاد بالمعنى الصحيح للكلمة.

ليس للتجربة الفقهية مكانة في أخلاق الاجتهاد الراهنة، أو ليس لها مكانة مرموقة. في حين أن التجربة الفقهية تمثل ركناً هاماً من أركان أخلاق الاجتهاد المثالي.

تقوم الدعوى الرئيسية للمؤلف في هذا الفصل على أن الشريعة في عالم الثبوت (عالم التشريع) تحظى ببسطٍ تدريجي وتاريخي، وإن هذا البسط يتواصل إلى الأبد، ولا يتوقف باختتام النبوة ورحيل النبي الأكرم ﷺ.

إن لهذه الدعوى تبعات منهجية هامة، وإن تأثيرها على أخلاق الاجتهاد أو أخلاق التفكير والبحث الفقهي تأثير مصيري. فإذا قبلنا بهذه النظرية، التي هي نظرية «وجودية» في ما يتعلق بـ«طبيعة» الشريعة و«حيويتها» وانسيابيتها الدائمة، سوف نضطر إلى الاعتراف بـ«التجربة الفقهية» بوصفها واحدة من الأركان والعناصر

الرئيسة في الاجتهد الفقهي، الذي هو نظرية معرفية في ما يتعلق بـ «طبيعة» الاجتهد الفقهي.

وبعبارة أخرى: إن هذا الفصل يقارن بين منهجين مختلفين من الاجتهد الفقهي. ويمكن تسمية هذين منهجين بـ (الاجتهد المتمحور حول القانون)، و(الاجتهد المتمحور حول المثال والنموذج). وفي النوع الأول يتم الاهتمام بشكل وظاهر القانون إلى حد كبير، مع تجاهل روح وباطن حكمه وفلسفته هذا القانون؛ وأما في النوع الثاني من الاجتهد فيتم الاهتمام بالحكمة والفلسفة وروح القانون، وينظر إلى الشكل الأول بوصفه مصداقاً لمثال أو نموذج.

إن الاجتهد المتمحور حول القانون يتمحور حول النص، وينزع إلى الظاهر، في حين أن الاجتهد المتمحور حول المثال والنموذج اجتهد تجريبي ينزع إلى الباطن. إن ارتباط هذا الموضوع بأخلاق المعرفة الدينية واضح؛ فإن هذين الاجتهادين يتبعان في الحقيقة نوعين من أخلاق التفكير والبحث، ويقومان على فرضيات متفاوتة.

إن الاجتهد المتمحور حول القانون يعمل على تعريف الشريعة (الأخلاق الدينية) من خلال مجموعة من الأوامر الشرعية المتقدمة، في حين أن الاجتهد المتمحور حول المثال والنموذج يعمل على تعريف الأخلاق الدينية من خلال اقتباس واستلهام وابتاع المثال والنموذج المقدس.

توضيح ذلك: إن المؤلف في الفصل الثاني من كتابه «في ميزان الأخلاق» يعتمد إلى تعريف الدين بـ «التجربة الدينية وتفسيرها وبيانها»، ويعتمد إلى تعريف الدين بالأمور التالية:

١. التمتع بالتجربة الدينية.

٢. امتلاك بيان صحيح عن هذه التجربة.

٣. العيش على طبق مقتضيات هذه التجربة (المتاظرة مع «الإيمان» و«العلم» و«العمل»).

إن موضوع ومتعلق التجربة الدينية إما حقيقة وواقعية خارجية، وفي هذه الصورة

فإن بيان وتفسير هذه التجربة يتبلور على شكل تعاليم دينية وعقائدية؛ أو حكم ومقترن في باب السلوك والعمل، وفي مثل هذه الصورة يتبلور تفسيره وبيانه إما على شكل تناسبات أخلاقية (إرشادية)؛ أو على شكل تناسبات فقهية (مولوية).

إن التقليد الديني بالمعنى العام للكلمة عبارة عن التجربة الدينية لأولئك الذين عاشوا في صلب تلك التجربة، وعملوا على تفسير وبيان هذه التجربة، وإن هذا التقليد يشمل التجربة الدينية للنبي وتفسيره لهذه التجربة، كما يشمل البسط التالي لهذه التجربة والشرح والتقاسير التالية من قبل أتباع ذلك النبي. إن الاتّباع الحقيقى للتقاليد الدينية وتوظيفها الصحيح في عصر الحداثة لا يعني القبول بالبيان والتفسير الذي أفاده المتقدّمون عن هذه التقاليد، بل يعني السعي إلى بسط التجربة الدينية والصياغة العقلانية للتقاليد الدينية على أساس العقلانية الحديثة.

من هنا فإن الأسئلة الرئيسة التي يثيرها المؤلف في هذا الفصل هي:

١. ما هي التجربة النبوية؟

٢. كيف يمكن بسط التجربة؟^(١٠)

يدّعى المؤلف إلى القول بأن دراسة هذين السؤالين يتضمّن تسليط الضوء على حكم التجربة الفقهية النبوية، التي هي نوع خاص من أنواع التجربة النبوية.

وقد توصل المؤلف في ختام هذا الفصل الثاني إلى نتيجة مفادها أن الحضور الحيواني للدين في العالم المعاصر رهن بإعادة فتح أبواب السماء. فمن خلال إعادة فتح أبواب السماء سوف يعود الحوار بين السماء والأرض، وسيعود لله حضور في حياة البشر، وسوف يتحدد الله إليهم، ويتولى هدايتهم، وسيحصل الناس على إمكانية الاستماع إلى كلام الله واتّباع هديه.

يُيدّعى أن ذلك كلّه رهن بالتفصير الصحيح لمفهوم الخاتمية؛ فإن كانت الخاتمية تعني أن الإنسان من الآن فصاعداً لم يُعد بحاجة إلى واسطة أخرى تأتيه برسالة الله، وأن بإمكانه أن يستخدم من الرسول الخاتم قدوة وأسوة، ويشاركه في تجربته، والسعى إلى بسط هذه التجربة من الارتباط المباشر مع الله والتحاور معه والحصول على رسالته، ففي مثل هذه الحالة يمكن اعتبار ختم النبوة شرطاً ضرورياً لحضور الله في

العالم المعاصر بشكلٍ حيوي. إن الخاتمية تعني تخرج البشرية الإنسانية من مدرسة الأنبياء. بيد أن هذا التخرج لا يعني الاستغناء عن المعلم وتعاليمه وتجاربه؛ لأن ما يتم تعلمه في هذه المدرسة ليس مجرد مجموعة من الأصول والعقائد والقواعد السلوكية الثابتة والتعميدية، بل هو عرضٌ لمودع ومنهج وأسلوب التجربة الدينية وأدبيات العيش على طبق هذه التجربة. إن حاجة الإنسان إلى الدين لا تحصر بالتجربة الدينية، وإن التجربة النبوية إنما تستطيع تلبية هذه الحاجة، بشرط أن لا تتوقف بعد رحيل النبي، وأن يتواصل بسطها بعد ذلك أيضاً. وكما تقدم فإن الأخلاق تقدم على الشريعة، ولازم تقدم الأخلاق على الشريعة في عالم الثبوت تقدم علم الأخلاق على علم الفقه في عالم الإثبات. وعلى هذا الأساس فإن بسط التجربة النبوية الفقهية لن تكون ممكنة إلا من خلال بسط تجربته الأخلاقية، وإن بسط تجربته الأخلاقية لن تكون ممكنة إلا من خلال بسط تجربته العقلانية - المعنوية. وبذلك يمكن القول: إن بسط هذه التجارب من مقتضيات أخلاق البحث والتفكير الفقهي أيضاً. وكذلك يمكن القول: إن تجربة الفقه النبوي قد تأثرت بالعُرف المعاصر للنبي الأكرم ﷺ إلى حدٍ كبير، ولذلك فإن بسط هذه التجربة لا يمكن إلا بعد الغوص في أعماق العُرف المعاصر للنبي. إن بسط التجربة النبوية يجب أن يقتربن بالبسط العقلاني والمعنوي خارج الدائرة الدينية؛ لأن اتباع النبي الخارجي إنما يكون مثراً إذا اقتربن بفضيلتي العقلانية والمعنوية، وهما يكمنان خارج الدائرة الدينية، ويجب حصول هذا الاقتران بالنبي الباطني (العقل).

إن من أهمّ خصائص الاجتهد الذي يتمحور حول النموذج هو أننا في هذا النوع من الاجتهد نفصل بين ذاتيات الشريعة وبين الأمور العُرفية^(١). وإن التفكيك والفصل بين ذاتيات الشريعة وبين الأمور العُرفية هو موضوع الفصل السابع التالي.

الفصل السابع: الترجمة الثقافية للنصوص الدينية —

يخوض الفصل السابع في عزل «الذاتيات» عن «العَرَضيات»، ويحتاج بضرورة الترجمة الثقافية للنصوص الدينية.

ويتم في هذا الفصل نقد أهم مباني الفقه التقليدي في ما يتعلق بماهية الاجتهاد وطريقة تفسير النصوص الدينية، ثم يتم بعد ذلك اقتراح أسلوب جديد لتفسير هذه النصوص؛ ليكون بديلاً عن ذلك الأسلوب.

يرى المؤلف أن الأسلوب التقليدي لتفسير النصوص الدينية إنما يتاسب مع فهم ذلك الجانب من النصوص الدينية الذي يبيّن الدين «المطلق»، والذي «يتخطى الدائرة التاريخية».

إن هذا الأسلوب لا يتاسب أبداً مع تفسير الجانب الآخر من النصوص، الذي يعمل على بيان الدين «التاريخي» و«المطبق» على أوضاع وشروط خاصة؛ وذلك لأنه يؤدي إلى فهم خاطئ للنصوص الدينية.

وعليه يجب لفهم هذا الجانب من النصوص الدينية فهماً صحيحاً أن نجأ إلى أسلوب آخر. وإن هذا الأسلوب عبارة عن الترجمة الثقافية. وطبقاً لهذا الأسلوب يتعين على المفسرين قبل كل شيء أن يعمدوا إلى فصل المضمون الديني لهذا الجانب من النصوص الدينية عن ظرفه ووعائه . الذي هو ثقافة عصر النزول .. والعمل بعد ذلك على صيغة في وعاء الثقافة المعاصرة.

ومضافاً إلى ذلك فإن المؤلف في هذا الفصل يذكر اثنين عشر معياراً مختلفاً للتفركيك بين الذاتيات والعراضيات، أو التفركيك بين الظرف والمظروف في مجال الفقه.

كما أن المؤلف في هذا الفصل يخوض في بعدين آخر من أبعاد «أخلاقي الاجتهاد كما هي»، ويعمل على مقارنتها بـ «أخلاقي الاجتهاد كما يجب أن تكون». وبعبارة أخرى: إنه في هذا الفصل ي العمل على نقد التفسير والفهم السائد لماهية الاجتهاد الفقهي، ويقييم بدلاً منه تفسيراً وفهمًا جديداً. إن من الخصائص الهامة للاجتهاد السائد في الحوزات العلمية (الاجتهاد الذي يتمحور حول القانون)، والتي يتم نقدتها في هذا الفصل، أن هذا النوع من الاجتهاد لا يفصل بين «ذاتيات» الشريعة وبين «عارضياتها»، ولا يتم الفصل فيه بين «الدين المطلق» أو «الدين الذي يتخطى التاريخ» وبين «الدين الذي تم تطبيقه» أو «الدين التاريخي»، وتتم تسرية أحكام الدين، أي

«المظروف»، إلى «ظرفه» التاريخي. وإن ذلك الجانب من النصوص الدينية التي تحكى عن الدين الذي تم تطبيقه، والذي يدخل فيدائرة التاريخية، بدلاً من أن تتم «ترجمتها ثقافياً» يتم النظر إليها بوصفها من الأمور الخارجية عن دائرة الثقافية، ويتم العمل على ترجمتها «ترجمة حرفية». في حين أن «الترجمة الثقافية» لهذا القسم من النصوص الدينية جزء من طبيعة الاجتهاد، وشرط لازم وغير قابل للانفصال عن الاجتهاد بالمعنى الصحيح للكلمة.

إن حاجة النصوص الدينية إلى الترجمة الثقافية تنشأ من فرضية أن الدين «مظروف» قدسي سماوي قد صُبَّ في «ظرفٍ» عُرِيَّ في أرضي، وعليه يجب عدم تسربية قداسة وخلود وأبدية المظروف إلى الظرف. ليس هذا الظرف سوى الثقافة والأداب والأعراف والتقاليد والسنن، وعقلانية وأخلاق المخاطبين الأوائل بالوحى. وبعبارة أخرى: إن فرضية الترجمة الثقافية للنصوص الدينية تقول: إن هذه النصوص لا تعمل دائمًا على بيان أحكام الدين المطلقة، والتي تتحلى دائرة التاريخية، وإن جانبًا مما يأتي في هذه النصوص عبارة عن أحكام تاريخية قد تم تطبيقها على عالم قديم، وإن المخاطب الأول بهذه الأحكام هو إنسانٌ تاريخي، وليس هو إنساناً يتخلّى حدود التاريخ. وعليه لا يمكن تسربية هذه الأحكام مع حفظ قيودها وشروطها وخصوصياتها إلى العالم الحديث، بل يجب على سكان هذا العالم أن ينظروا إلى هذه الأحكام بوصفها أمثلةً ونماذج، وأن يتم التعاطي معها على أنها الخطوة الأولى التي تم اتخاذها في تلك الحقبة التاريخية لبناء المجتمع الإنساني العادل، وليس بوصفها الخطوة الأخيرة في هذا المسار^(١٢).

إن من مواطن الضعف الرئيسة التي يعاني منها الاجتهاد المصطلح والسائل في الحوزات العلمية، من وجهة نظر المؤلف، بل في الحقيقة إن أحد أدلة عدم جدواية وكفاءة هذا الاجتهاد في حل المشاكل الفقهية العالقة في العالم المعاصر، هو أنه لا يتم فيهأخذ الخلط بين الظرف والمظروف . حيث يتمتع الدين المطلق (الذي يتحلى دائرة التاريخية) بالدين الذي تم تطبيقه وممارسته (على المستوى التاريخي) . بنظر الاعتبار، ولا يتم الالتفات إلى ضرورة الفصل بين هذين المفهومين، بل يتم تجاهل هذه

النقطة الحساسة والمصيرية تماماً. وإن الفقهاء الذين يتعرّعون في صلب هذه السنة، ويخرجون من هذه المدرسة الفكرية، لا يمتلكون أيّ أسلوب أو آلية للتمييز والفصل بين ظرف الدين (العرف والثقافة السائدة في عصر النزول) وبين ذات الدين (الشريعة). ويمكن تلخيص المسائل المبحوثة في هذا الفصل على النحو التالي:

١. إن نظرية امتصاص «الطرف» و«المظروف»، أو اختلاط «الدين الذي تم تطبيقه» و«الدين المطلق»، أو «الدين التاريخي» و«الدين الذي يتخطى الدائرة التاريخية»، وبطبيعة ذلك ضرورة ترجمة النصوص ثقافياً، إنما هي في الأصل نظرية ترتبط بـ«فلسفة الفقه» و«أخلاقيات الاجتهاد والبحث الفقهي»، وليس نظرية «فقهية» أو «أصولية».

ولو قبلنا هذا الكلام، والتزمنا بهذه النظرية، فإن الترجمة الثقافية للنصوص الدينية؛ بوصفها الطريق الوحيد للفصل بين الطرف والمظروف، أو تفكيك الدين الذي تم تطبيقه عن الدين المطلق؛ وبوصفها الخطوة الأولى في الاجتهاد الفقهي وفهم الشريعة، ستندو في غاية الضرورة والأهمية. وبعبارة أخرى: طبقاً لهذه النظرية تكون تلك الطائفة من الأفهام والإدراكات الفقهية التي لا تفصل بين الطرف والمظروف، وتعمل على تسرية أحكام الدين الذي تم تطبيقه على العالم القديم إلى العالم الجديد، وتعمل على فرض نمط حياة القدماء وأسلوب عيشهم وثقافتهم وحضارتهم، غير مبررة، وغير قابلة للاتباع أبداً. فمن دون فصل ظرف الدين عن ذات الدين سوف لا يكون الاجتهاد الفقهي ناقصاً فحسب، بل لن يكون اجتهاداً أبداً، وإنما هو تقليد لما عليه الآباء والأسلاف. وفي الحقيقة فإن الذين يجتهدون في صلب هذا النهج إنما يبادرون إلى إصدار الفتوى قبل البحث والتحقيق الكافي. وعليه فإن الفتوى الصادرة من قبل هؤلاء المجتهدين لا تسجم حتى مع الموازين التقليدية المتعارف عليها عندهم؛ إذ طبقاً لهذه الموازين يجب أن تكون تلك الفتوى صادرة بعد البحث والتحقيق الكافي عن الدليل.

٢. إن مساحة هذه النظرية لا تقتصر على الدائرة الفقهية وفهم الأحكام الشرعية فحسب، بل تشمل سائر الأجزاء والأبعاد الدينية الأخرى أيضاً. إن هذه النظرية تعمل على بيان أصلٍ تفسيري وهرمنيوطيقي عام، وتشتمل على توصية لكافحة

الذين يريدون فهم الدين من العلماء والمؤمنين بوصفهم مخاطبين بهذه النظرية. إن التوصية العامة التي يمكن الحصول عليها من خلال هذه النظرية هي أنه يجب الفصل والتفكيك بين ظرف الدين وذات الدين في تفسير النصوص الدينية وفهم العقائد والأحكام الدينية؛ لأن الذي لا يقوم بهذا الأمر يكون ناقضاً للطبيعة العقلانية والمعرفية، ويكون مبتدعاً في الدين أيضاً. عليه يمكن توظيف الترجمة الثقافية باعتبارها معياراً للفحص بين «المحكم» و«المتشابه» أيضاً. وإن محكمات النصوص الدينية هي تلك الطائفة التي لا تحتاج إلى الترجمة الثقافية، وأما متشابهات هذه النصوص فهي تلك الطائفة التي يكون فهمها وتفسيرها بالشكل الصحيح رهناً بالترجمة الثقافية^(١٣).

ومع ذلك فإنّ الفقهاء والمجتهدين يكُونون هم المخاطبين بهذه النظرية قبل غيرهم. فعليهم أن يفصلوا أصل أو روح الحكم عن شكله التطبيقي الذي تمّ في صدر الإسلام، وعليهم أن يبدو حساسية تجاه الخصائص الزمانية والمكانية والثقافية والمعاشية في العالم المختلفة.

نأخذ - من باب المثال - قوله تعالى: ﴿وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعُتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ ثُرْهِيُونَ بِهِ عَدُوُ اللَّهِ وَعَدُوُكُمْ﴾ (الأనفال: ٦٠)، فإنه يبيّن حكمًا عامًا في ما يتعلّق بالدين المطلق الذي يتخطى الحدود التاريخية، ولذلك فإن هذا الحكم قابل للتطبيق في جميع الأرمنة والأمكنة. بيّد أن ذكر الخييل في هذه الآية إنما هو تطبيق لهذا الحكم العام على خصوص ذلك المجتمع، بما ينسجم والوضع الذي كان سائداً في عصر النزول، حيث كانت الخيول تدخل بوصفها عاملًا هاماً في حسم نتائج المعارك، ولذلك يكون هذا الحكم من الأحكام التي تمّ تطبيقها.

وإن «جواز التعامل بالمثل مع الأعداء» هو الآخر حكمٌ من أحكام الدين المطلق، إلا أن «جواز اتخاذ الرقيق والعبيد» إنما هو تطبيق لذلك الحكم العام في عالم كان يجيز استرقاق المسلمين من قبل غير المسلمين.

وإن «وجوب الزكاة» حكمٌ من أحكام الدين المطلق، بيّد أن «حصر وجوب الزكاة بالحنطة والشعير والزيتون وما إلى ذلك» إنما هو تطبيق لذلك الحكم العام

على المجتمع الزراعي آنذاك، وهو جزءٌ من أحكام الدين التي تم تطبيقها في ذلك الحين.

إن حمل المطلق على المقيد، وتسريه حكم المقيد بهذه القيود على المجتمع الصناعي، أو المجتمعات التي تختلف محاصيلها الزراعية، وبالتالي إلغاء وجوب الزكاة في هذه المجتمعات، عملٌ غير وجيئه أبداً؛ فليس لدى العقلاة في مثل هذه الموارد سيرة قائمة على حمل المطلق على المقيد.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى «حرمة الاحتكار»، فهو حكمٌ من أحكام الدين المطلق، ولكن «حرمة احتكار الحنطة والشعير والأرز واللح» إنما هو حكم من أحكام الدين الذي تم تطبيقه في تلك الفترة على المجتمع في صدر الإسلام.

وإن «المنع من شراء وبيع البضائع التي لا تحتوي على فائدة محللة وعقلانية» حكمٌ من أحكام الدين المطلق، والذي يتخطى الحدود التاريخية، إلا أن «حظر شراء وبيع الدم» إنما هو تطبيقٌ لذلك الحكم العام على هذا المورد الخاص في تلك الفترة الزمنية، التي لم يكن فيها تزرير الدم في عملية إنقاذ الجرحى مكتشفاً بعد، فهو لذلك حكمٌ من أحكام الدين الذي تم تطبيقه.

و«إن حرمة القمار» و«حلية الرياضة» كلاهما من الأحكام العامة للدين المطلق، بيد أن «حرمة الشطرنج» تطبيقٌ لذلك الحكم العام بحرمة القمار في عالم كان يرى الشطرنج نوعاً من أنواع القمار، وإن «حلية الشطرنج» تطبيقٌ لذلك الحكم العام بشأن الرياضة في عالم يرى الشطرنج نوعاً من أنواع الرياضة الفكرية. من هنا فإن حرمة وحلية الشطرنج كلاهما من أحكام الدين الذي تم تطبيقه على عوالم مختلفة.

٣. طبقاً لنظرية الفصل والتفكيك بين الطرف والمظروف تكتسب العلوم الحديثة والخارجة عن الدائرة الدينية مكانةً لائقة في فهم وتفسير الدين، وتصبح جزءاً من المقدمات الضرورية في عملية الاجتهداد. إن العلوم الحديثة هي جزءٌ من العالم الجديد، وتعمل على تعريفنا بهذا العالم الحديث. ولذلك فإن الفهم الصحيح للدين في هذا العالم الجديد لا يكون ممكناً إلا من خلال التعرف على هذه العلوم. وإن المسألة

الأولى التي يتعين على المجتهدين أن يحسموا أمرهم بشأنها هي تحديد نسبة الدين والمعرفة الدينية إلى العقل والعقلانية الحديثة؛ لأن العقلانية الجديدة تعمل على صناعة العالم الجديد، كما تمثل مرآة له، ولا يحق لأحد أن يحكم بشأن العالم الجديد من الزاوية الدينية، إلا إذا كانوا مواكبين لهذا العالم. وعليه فإن الأسلوب الصحيح لهم الدين هو أن يجتمع المتخصصون في الحوزة العلمية والجامعة على طاولة واحدة؛ من أجل العمل على تفكيك وفصل الدين عن العالم القديم، والعمل بعد ذلك على تطبيقه على العالم الجديد. وفي هذا المورد لا تكون هناك أولوية وأرجحية معرفية لأي واحد من الاختصاصات الحوزوية والجامعية، وليس لأحدٍ من المختصين في هاتين المدرستين حقٌ للنقض على الآخر في هذا المجال.

٤. إن النصوص الدينية خليطٌ من تعاليم الدين المطلق، وال تعاليم الدينية التي تم تطبيقها على العالم القديم، لا أن أحد هذين الأمرين هو الدين. ولذلك فإن الفهم والتفسير الصحيح لهذه النصوص بحاجةٍ ماسةٍ إلى ترجمةٍ ثقافية، وليس لنا أيّ حقٍ في إصدار وتسرية أيّ حكم أو عقيدة إلى العالم الجديد دون القيام بترجمة النصوص الدينية ثقافياً، وقبل تفكيك الطرف عن المظروف؛ فإن هذه العملية غير مبررة من الناحية العقلية، كما تحتوي على معصيةٍ من الناحية الأخلاقية والدينية. ولا يخفى أنه لا وجود لأيّ أصلٍ أولٍ يحتم علينا في حال الشك في حكمٍ، وعدم العلم بإطلاقه أو تقييده، يحتم علينا الحمل على المطلق أو المقيد؛ لأن نسبة الاحتياط إلى كلا الطرفين في هذه القضية واحدة، وإن إثبات الإطلاق لحكم مقيد في الواقع مخالفٌ للشرع، وهو بدعةٌ، بنفس نسبة إثبات التقييد لحكم مطلق في واقعه.

٥. إن الاجتهد أو المعرفة الدينية بالمعنى العام للكلمة مسعىً ذو مرحلتين. أما المرحلة الأولى من الاجتهد فهو عبارةٌ عن الترجمة الثقافية للنصوص الدينية، والتي ينفصل فيها الدين عن ظرفه السابق. ونتيجة هذه المرحلة هي الوصول إلى الدين المطلق أو الدين الذي يتخطى الحدود التاريخية، أو الدين الخالص. وأما المرحلة الثانية من الاجتهد فهي عبارةٌ عن صبّ الدين في وعاءٍ يتاسب

والمرحلة الزمنية. إن نتيجة هذه المرحلة من الاجتهد قراءةً خاصةً للدين، يمكن الالتزام بها واتباعها على المستوى العملي. وإن هذه القراءة تختلف عن القراءة التي تم تطبيقها على العالم القديم اختلافاً جذرياً.

والنقطة المأمة هي أن العلوم البشرية وغير الدينية الجديدة والخارجية عن نطاق الدائرة الدينية لها حضورٌ مصيري حاسم في كلتا المراحلتين، وهو حضور لا يمكن تجاوزه أو إنكاره.

٦- إن الفكر الديني يشتمل على فرضيات علمانية، أو تتحطّى الدائرة الدينية. وإن أهمّ وأعمّ هذه الفرضيات عبارةً عن القيم العقلانية التي تعمل على عقلنة المعتقدات، كما تشكّل قاعدة لتجيئ القرارات والسلوكيات. إن هذه القيم والطبائع العقلانية تعمل على فرز المعتقدات والقرارات والسلوكيات الإنسانية عن المعتقدات والقرارات والسلوكيات الحيوانية وغير الإنسانية، أو المخالفة للإنسانية، وتعمل أيضاً على تفسير مفهوم إنسانية الإنسان، وتصوغ هوية الإنسان، وترسم إطاراً لإنسانية الإنسان.

إن فهمنا وإدراكنا للنصوص الدينية إنما يغدو مقبولاً ومعقولاً في ظلّ هذه المعايير. وعلى هذا الأساس يجب الإيمان بهذه المعايير قبل أن نعمد إلى فهم الدين، وهذا يعني تقدُّم «شريعة العقل» على «شريعة النقل» أو «شريعة الوحي». وهذا هو المعنى الصحيح لـ«النزعـة الإنسـانية» أو «محوريـة الإنسـان» أو «أصلـة البـشر».

إن مثل هذا التفسير للنزعـة الإنسـانية هو عين الدين، بل هو جوهره وأسـره، ولا يتافق مع الفكر «الإلهي» أبداً؛ لأن مقتضيات طبيعة الهوية الإنسانية هي الأحكام النموذجية الناظرة، والحكم النموذجي الناظر هو حكم الله، وحكم العقل أيضاً. وعليه فمن دون تقييـح هذه الطبيـعة والقيم العـقلـانية النـظرـية والـعـمـلـية، ومن دون تنظيم الفكر الـديـني لـينـسـجم مع هذه الطـبـائـع والـمـلاـكـات، لا يمكن لنا أن نـنـسب عـقـيـدة أو حـكـماً إلى الدين، والالتزام به بوصفـه من الدين^(١٤).

٧- إن نظرية امتزاج الطرف بالمظروف وضرورة الترجمة الثقافية للنصوص الدينية إنما هي في الأصل نظرية مرتبطة بفلسفة الفقه وأخلاق الاجتهد، التي تترتب

عليها الكثير من النتائج الفقهية والأصولية.

وإن من التّيارات المتربّة على هذه النظرية أننا إذا التزمنا بهذه النظرية لا يعود بإمكاننا الادّعاء بأن «الظهور حجّة مطلقاً»، بمعنى أنه طبقاً لهذه النظرية تتقدّم حجيّة الظهور بالورد الذي يكون فيه النصّ موضوع البحث يعمل على بيان حكم «الدين المطلق»، دون حكم «الدين الذي تمّ تطبيقه» على العالم القديم.

ومن باب المثال: عندما يكون الحكم المطلق مرتبطاً بالدين المطلق، وحكم المقيد مرتبطاً بالدين الذي تمّ تطبيقه على العالم القديم، لا يمكن حمل المطلق على المقيد، بمعنى أن المطلق في هذه الموارد يتقدّم على المقيد؛ لأن ظهوره العُرُفُ أقوى.

ومثال الواضح على هذه القاعدة الأصولية هو حكم الزكاة والاحتكار؛ فإن كلاماً من وجوب الزكاة وحرمة الاحتكار من أحكام الدين المطلقة، وأما النصوص التي تحدد الزكاة والاحتكار بموارد خاصة فهي بيان لتطبيق ذلك الحكم على مجتمع صدر الإسلام. ولذلك لا يمكن في هذه الموارد حمل المطلق على المقيد، والوصول إلى نتيجة مفادها أن موارد الزكاة في عصرنا هي نفسها موارد الزكاة في العصور القديمة، وأن الاحتكار إنما يكون حراماً في الموارد القديمة نفسها؛ لأن كلّ إنسانٍ عاقل يلتقي إلى امتزاج الطرف والمظروف يدرك أنه لا يجب حمل المطلق على المقيد في مثل هذه الموارد. وبعبارة أخرى: إن العُرُفُ أو العقلاء ليس لديهم قاعدة لحمل المطلق على المقيد في مثل هذه الموارد.

المواضيع

- (١) انظر: أخلاق المعرفة الدينية: ٣٣.
- (٢) انظر: المصدر السابق: ١٠٨ - ١٠٧.
- (٣) انظر: المصدر السابق: ١١٠.
- (٤) انظر: المصدر السابق: ١٨٥.
- (٥) انظر: المصدر السابق: ٢٢٦.
- (٦) انظر: المصدر السابق: ٢٥٨.
- (٧) انظر: المصدر السابق: ٢٦٠ - ٢٦١.
- (٨) انظر: المصدر السابق: ٢٨٧.
- (٩) انظر: المصدر السابق: ٢٨٧.
- (١٠) انظر: المصدر السابق: ٣٩٠ - ٣٩١.
- (١١) انظر: المصدر السابق: ٤٤٢ - ٤٥٠.
- (١٢) انظر: المصدر السابق: ٤٥٢.
- (١٣) انظر: المصدر السابق: ٥٣٤.
- (١٤) انظر: المصدر السابق: ٥٣٨.

فهرست مقالات الأعداد

٤١ . ٢١

من مجلة «نصوص معاصرة»

في السنوات الخمس الثانية

١٤٣٦ - ١٤٣١ م / ٢٠١٥ - ٢٠١١ هـ

إعداد وتنظيم

الشيخ محمد عباس دهيني

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
كلمة التحرير			
٢١	رحلة مشروع ثقافية، «نصوص معاصرة» تهني أعوامها الخمسة	حيدر حب الله	-
٢٢	الإصلاح الديني، التغرات، الإخفاقات، والإشكاليات / الحلقة الرابعة	حيدر حب الله	-
٢٣	المثقف المسلم وأزمة الوعي السياسي والاجتماعي، ضرورات لتطوير المفاهيم	حيدر حب الله	-
٢٤ - ٢٥	التغيير المجتمعي: مراحله ومعاليه وأدبياته، مطالعة في ضوء القرآن الكريم / الحلقة الأولى	حيدر حب الله	-
٢٦	السيد محمد باقر الصدر، مكونات المشروع الفكري الإسلامي	حيدر حب الله	-
٢٧	التغيير المجتمعي: مراحله ومعاليه وأدبياته، مطالعة في ضوء القرآن الكريم / الحلقة الثانية	حيدر حب الله	-
٢٨	التغيير المجتمعي: مراحله ومعاليه وأدبياته، مطالعة في	حيدر حب الله	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	ضوء الله رآن الكريم / الحلقة الثالثة		
٢٩	التغيير المجتمعي: مراحله ومعالجه وأدبياته، مطالعة في ضوء القرآن الكريم / الحلقة الرابعة	حيدر حب الله	-
٣١ - ٣٠	الدين والإلحاد، محاولتان لخلق إنسانين مختلفين / الحلقة الأولى	حيدر حب الله	-
٣٣ - ٣٢	الدين والإلحاد، محاولتان لخلق إنسانين مختلفين / الحلقة الثانية	حيدر حب الله	-
٣٥ - ٣٤	المذاهب والعنف، هل هناك مذهب محصن من النزعة العنفية؟	حيدر حب الله	-
٣٧ - ٣٦	الفلسفة بين الإبداع والانتهاج، هل الفلسفه وحدهم هم المتهمون؟!	حيدر حب الله	-
٣٩ - ٣٨	التفكير النقدي، محمد باقر الصدر أنموذجاً / الحلقة الأولى	حيدر حب الله	-
٤١ - ٤٠	التفكير النقدي، محمد باقر الصدر أنموذجاً /	حيدر حب الله	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الحلقة الثانية		
دراسات قرآنية وحديثية			
٢١	الوحي، الظاهر والمفهوم، نقد مقولات د. سروش / القسم الثاني	السيد محمد علي أيازي	السيد حسن مطر الهاشمي
٢٢	تفسير القرآن بالقرآن، تفنيد مزعممة حاجة التفسير القرآنی إلى الحديث	السيد مصطفى الحسيني الطباطبائي	نظيرة غلاب
٢٢	نظريات غريبة حول شخصية الإنسان، قراءة نقدية في ضوء الكتاب ال الكريم	أ. جلال وهابي همبابادي / د. كاظم قاضي زاده / أ. علي أكابر توحيد لو	-
٢٣	المنهج التفسيري وضرب القرآن بالقرآن، تحليل المفهوم ونقد النظريات	السيد محمد علي أيازي	نظيرة غلاب
٢٣	الوحدة الإسلامية، مطالعة في التوجيهات القرآنية	الشيخ أحمد عابديني	علي فخر الإسلام
٢٤ . ٢٥	الأخطاء التاريخية في القرآن ال الكريم، قصة هامان أنموذجاً	د. محمد سعيد فياض / د. محمد كاظم شاكر	حسن مطر
٢٦	السنن التاريخية عند السيد	ميرزا محمد	نظيرة غلاب

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الصدر، خطوة منهجية نحو استكشاف فلسفة التاريخ في القرآن	مهرابي	
٢٦	التفسير الموضوعي، مآزقه وإشكالياته	الشيخ علي سرّاقى	نظيرة غلاب
٢٦	النقد الحديثي عند الشيعة الإمامية، قراءة في كتاب (مشروع بحار الأنوار)	الشيخ محمد تقى أكابر نجاد	نظيرة غلاب
٢٧	التفسير الموضوعي عند السيد الصدر، قراءة تحليلية مقارنة	السيد محمد علي أبي زيد	الشيخ كاظم خف العزاوى
٢٧	تاريخية القرآن عند نصر حامد أبو زيد، قراءة نقدية فاحصة	الشيخ أحمد الوعظي	حسن علي مطر
٢٧	التفسير الروائي، والبناء الرمزي والإشاري للقرآن الكريم	د. محمد كاظم شاكر	نظيرة غلاب
٢٨	نظريّة الصدر حول السنن التاريخية في القرآن، قراءة نقدية	السيد ضياء الدين مير محمدي	محمد عبد الرزاق
٢٨	الدراسات القرآنية في ظل اللسانيات المعرفية، قراءة جديدة	د. الشيخ علي رضا قائمي نيا	عماد الهمالي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٩	الاتجاهات الكلامية في التفسير الموضوعي، مطالعة وتحليل	د. علي النصيري	نظيرة غالب
٢٩	التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، تحليل ونقد لأدلة المخالفين	د. عمران عباس بور	نظيرة غالب
٢٩	التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، دراسة في أطروحة السيد الصدر	د. غلام علي عزيزي	حسن الهاشمي
٣٠ - ٣١	حجية الحديث في تفسير القرآن، دراسة في نظرية العلامة الطباطبائي	د. كاظم قاضي زاده / أ. مريم العجمي	نظيرة غالب
٣٤ - ٣٥	نظرية تحريف القرآن بين الماضي والحاضر، قراءة في المواقف التاريخية	د. رحمتي الطباطبائي / د. السيد حسين مدرسي	محمد عبد الرزاق
٣٦ - ٣٧	وقفة على تعقيدات روایة الحديث الشريف	د. الشيخ حامد الإصفهاني	السيد حسن علي الهاشمي
٣٨ - ٣٩	فلسفة العلوم القرآنية، المفهوم والتاريخ والدور	د. علي نصيري	حسن مطر
٣٨ - ٣٩	فلسفة التفسير، رصد لمناهج ومشاكل الدرس	د. حميد خدابخشيان	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٩ . ٣٨	فاسفة علوم الحديث، دراسة وتحقيق في التراث الروائي عند الفريقين التفسيري	د. علي نصيري	حسن مطر
٣٩ . ٣٨	أصول المجاز في القرآن الكريم	د. مهرناز گلی	-
٤١ . ٤٠	علم الأئمة <small>عليهم السلام</small> في أصول الكافية، نموذج لكيفية المواجهة بين «الحديث» و«الكلام»	الشيخ جويا جهانبخش	حسن علي مطر

فکروثقافة

٢١	دور الدين في العالم المعاصر	الشيخ علي أكبر رشاد	صالح البدراوي
٢١	مدخل إلى الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران / القسم الثالث	الشيخ محمد تقى سبحانى	السيد حسن مطر
٢٢	الاتجاه التقليدي المعاصر في إيران، رصد المكونات والخصائص ونقد العقل والممارسة	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٢	خطر الإسلام على العالم، حقيقة أم زيف؟	د. مهدي بازرگان	محمد عبد الرزاق
٢٣	الدين والبحث الديني في حوار مع د.	علي آل دهر	

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	العالم المعاصر	داريوش شايغان	الجزائري
٢٣	التشيّع والعلمانية، قراءة في المنطلقات والمسارات	د. السيد صادق حقيقة	محمد عبد الرزاق
٢٣	«الإلهيات الإلهية والإلهيات الإنسانية»، إخفاقات في العقل والمنهج	د. السيد حسن إسلامي	محمد عبد الرزاق
٢٤ - ٢٥	الحرّية الإنسانية مقوم الوجود البشري	د. السيد محمد الثقفي	-
٢٤ - ٢٥	الإسلام والمسيحية في العصر الراهن	د. خليل قنبرى	صالح البدراوي
٢٦	زحف اللاعقلانية وهيمنة الأخطاء التاريخية، قراءة نقدية في كتاب (في محضر الشيخ بهجت)	الشيخ جويا جهانبخش	السيد حسن علي البصري
٢٦	نظرية الحداثة عند الإمام الخامنئي	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٧	العقل الدامي، جولة في المدرسة الفكرية للشهيد الصدر / القسم الأول	أ. محمد رضا الحكيمي	حسن علي الماشمي
٢٧	أصول الحضارة الغربية، مطالعة تحليلية نقدية	د. هدى العلوى	محمد عبد الرزاق
٢٨	العقل الدامي، جولة في	أ. محمد رضا	حسن علي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	المدرسة الفكرية للشهيد الصدر / القسم الثاني	الحكيمي	الهاشمي
٢٨	الاتجاهات الفكرية في إيران، تيار أكاديمية العلوم الإسلامية	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٩	العقل المزدوج، قراءة في نظريّة المعرفة عند السيد الصدر	السيد إحسان الشهرستاني	السيد حسن علي حسن
٢٩	الإسلام يقود الحياة، إطلاة على نتاج الشهيد الصدر حول الدين والحياة	د. محمد رسول محقق بلخي	حسن علي الهاشمي
٣٥ . ٣٤	حركات الإحياء الإسلامي والعنف	د. السيد أحمد سدات	-
٣٧ . ٣٦	جهود الإحياء والتجديد عند الشهيد الشهيد	الشيخ عباس مخلاصي	نظيره غلاب
٣٩ . ٣٨	الاستشراف اليهودي، هيمنة على الدراسات الإسلامية في الغرب	د. فاطمة جان أحمدى	عماد الهملاي
٣٩ . ٣٨	التيار التراثي التقليدي، قراءة في التيار التقليدي وفكر د. حسين نصر	د. الشيخ عبد الحسين خسرو پناه	صالح البدراوي
٣٩ . ٣٨	الشهيد محمد باقر الصدر، فعاليات ونشاطات في	حوار مع: السيد محمود الهاشمي	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	المجالين العلمي والاجتماعي		
٤٠ - ٤١	لا دخل للدين في الانحطاط التاريخي للمسلمين	د. عبد الكريم سروش	حسن علي مطر
دراسات في اللغة والأدب			
٣٠ - ٣١	استعمال اللفظ في أكثر من معنى، دراسةً لأسسيات منهج الفهم العرفاني	السيد جواد سيفي / د. قاسم فائز	-
٣٢ - ٣٣	وضع الألفاظ لروح المعاني، نظريةٌ في أصول التأويل العرفاني	السيد جواد سيفي / د. قاسم فائز	-
٣٢ - ٣٣	علم اللغة الدينية، مقارنةٌ بين الطباطبائي والمناهج الغربية	د. حسين خاکپور	-
٣٢ - ٣٣	الشعر المنسوب إلى الإمام الصادق عَلَيْهِ الْكَلَمُ، دراسةٌ تحليلية ونقدية	د. السيد محمد رضا مصطفوي نيا / د. السيد حسين الشريفي العسكري / أمير صالح معصومي	نظيرة غلاب
٣٨ - ٣٩	التصحيف والتحريف، دراسةٌ في الوثائق والمخطوطات	السيد محمد جواد الشبيري الزنجاني	د. نظيرة غلاب

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٩ - ٣٨	أصول المجاز في القرآن الكريم	د. مهرناز گلی	-
فلسفة وكلام			
٢١	التشيع وتحريميات الديمقراطية الدينية	د. عبد الكريم سروش	السيد حسن مطر
٢١	التشيع والمعضل الثلاثي: الإمامية، الخاتمية، والديمقراطية	حوار بين د. سروش والشيخ محمد سعيد بهمن پور	حسن الهاشمي
٢١	المهدوية بين الديمقراطية والحياة العلمانية	حوار مع د. عبد الكريم سروش	السيد حسن الهاشمي
٢١	الخاتمية والمرجعية العلمية لأهل البيت (عليهم السلام)، نقد آراء د. سروش	الشيخ جعفر سبحانی	السيد حسن مطر
٢١	المهدوية والديمقراطية الحديثة، نظرة تأملية في مقولات سروش	د. محمود صدری	حسن مطر
٢١	الإمامية إتمام للنبوة، نقد وتعليق على مقولات د. سروش	د. الشيخ حسن رضائي مهر	حسن مطر الهاشمي
٢١	شريعتي ونظرية الأمة والإمامية، استفسارات في التأييد والرفض	أ. رضا عليجانی	علي الوردي
٢١	حقيقة الإعجاز وفاعلاته	أ. محمد حسن حسن آل نجف	

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	تجاذب نظريات بين الفلاسفة والمتكلمين	قدردان قراملکی	
٢٢	المهديّة والديمقراطية، رصد خلفيات الإشكالية ونقدّها	د. أبو القاسم فتائي	حسن مطر
٢٢	الإمامية والخاتمية والغيبة، تساءلات موجّهة للدكتور سروش	د. الشيخ محمد سعيد بهمن پور	حسن مطر
٢٢	سروش واستدعاءات النظريات في الفلسفة المعرفية، الإمامية والخاتمية أنموذجاً	أ. داريوش محمد پور	السيد حسن الهاشمي
٢٢	مقاريات بين الإمامية والخاتمية والغيبة، كشف مغالطات سروش	أ. محمد صدر زاده	السيد حسن الهاشمي
٢٢	سروش وقراءة الدين والديمقراطية، تجلّيات الفهم المأزوم	د. حسن رضائي	حسن مطر
٢٢	عتاب وخطاب، كلمة نقدية مع الدكتور عبد الكريم سروش	د. مسعود رضائي	حسن علي مطر
٢٢	بناء الفهم الاعتقادي، محاولة للجمع بين الخاتمية	أ. حسين سورنجي	السيد حسن مطر الهاشمي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٢	والإمامية والمهدوية د. سروش بين الاعتزاز والأشعرية	أ. داريوش محمد پور	حسن الهاشمي
٢٢	المهدوية والديمقراطية وخلطة الدكتور سروش	أ. مهدي جامي	السيد حسن مطر
٢٢	الدين، النبوة، والإمامية: مطالعة في تفكيك المفاهيم ورفع الالتباسات	أ. سعيد غفار زاده	السيد حسن مطر الهاشمي
٢٢	مصادر مسألة الإمامية في الفكر الشيعي، كتاب «إثبات الوصية» أنموذجاً	أ. مصطفى خرمي	نظيرة غلاب
٢٣	مخاطر الخرافية في العقيدة المهدوية، قراءة للمناشئ والتأثيرات الاجتماعية	الشيخ مرتضى داود پور	محمد عبد الرزاق
٢٣	«الإلهيات الإلهية والإلهيات الإنسانية»، إخفاقات في العقل والمنهج	د. السيد حسن إسلامي	محمد عبد الرزاق
٢٤ - ٢٥	ارتدادات الخرافية في العقيدة المهدوية	د. محمد مهدي شير محمدي	محمد عبد الرزاق
٢٤ - ٢٥	الاتجاه المناهض للتحديث الفلسفي في إيران، دراسة في مكوناته ورموزه	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٤ - ٢٥	الإمام الحسن بن علي	الشيخ محمد	حسن علي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	والشهادة، هل كان الحسين عالماً بشهادته؟	حسن قدردان قراملكي	حسن
٢٤ - ٢٥	الاتجاه المناهض للتحديث الفلسفي في إيران، دراسة في مكوناته ورموزه	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٦	عالم المثال ودوره في معالجة أزمات الإنسان المعاصر، مطالعة في وجهة نظر هنري كوربان	د. السيد محسن ميري	علي آل دهر الجزائري
٢٧	الشهيد الصدر والتحليل العقلي للإمامية	د. قاسم جوادي	حسن علي مطر
٢٧	الصدر ونظرية الاستقراء، قراءة تحليلية نقدية في الأصول والمكونات	الشيخ مهدي هادوي الطهراني	علي آل دهر الجزائري
٢٨	وقفاتٌ نقدية مع قضايا فلسفية وعرفانية، مداخلة مع العلامة السبحاني	السيد محسن طيب نيا	الشيخ كاظم خاف العزاوي
٢٨	نظريّة التسامح، إشكاليات في المبادئ الفكريّة والتأثيرات العمليّة	د. الشيخ علي أكبر بنوائي	محمد عبد الرزاق
٢٨	صلاح الإمام الحسين <small>عليه السلام</small> ، بين المنطق الحسني والعمل الحسيني	أ. عماد الدين باقي	صالح البدراوي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٨	ظاهرة تكاثر مقامات أولاد الأئمة، دراسة في أبناء الأئمة الحقيقيين في إيران	السيد حسن شريفي	الشيخ محمد عباس دهيني
٢٨	(ساينه شمیت)، مطالعة في أعمالها حول التشيع والاعتزال	د. حسين متقي	حسن مطر
٢٩	العلاقة الجدلية بين الاستقراء والتجربة، قراءة في المكونات والأسس	د. محمد فنائي إشكوري	محمد عبد الرزاق
٢٩	الاتجاهات الكلامية في التفسير الموضوعي، مطالعة وتحليل	د. علي النصيري	نظيرة غالب
٢٩	العقل المزدوج، قراءة في نظرية المعرفة عند السيد الصدر	السيد إحسان الشهري	السيد حسن علي حسن
٣١ - ٣٠	فلسفة النهضة الحسينية، قراءة جديدة في النظريات القائمة	الشيخ أحمد مبلغـي	-
٣١ - ٣٠	المهدي والمهدوية عند الإمام الحسين عليه السلام	الشيخ محمد أمين صادقي الأزرکاني	-
٣١ - ٣٠	الثورة الحسينية وإشكالية تعارض (أولي الأمر) مع	الشيخ محمد حسن قدردان	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	(أولي الأرحام)	قراملكي	
٣١ - ٣٠	الدين، والفلسفة، والغائية	بورغن هابرماس	د. نور الدين علوش
٣٣ - ٣٢	نقد نظرية ملا صدرا حول المعاد الجسماني	الشيخ محمد تقى مصباح اليزدي	علي آل دهر الجزائري
٣٥ - ٣٤	الإيمان في عصر خفاء الله / القسم الأول	د. أحمد التراقي	حسن علي مطر
٣٥ - ٣٤	الفلسفة الإسلامية في إيران المعاصرة	د. محمد فنائي الإشكوري	علي آل دهر الجزائري
٣٥ - ٣٤	الإلهيات اليونانية، منطق توحيد أم منطق شرك؟	أ. ياسر فلاحي	الشيخ كاظم خلف العزاوي
٣٥ - ٣٤	النزاعات السياسية — الكلامية بين الشيعة وأصحاب الأئمة، دراسة في المفهوم والمنهج	د. علي آقا نوري	عماد الهمالي
٣٥ - ٣٤	المزج بين الكلام والفلسفة والتتصوف في منهج ابن أبي جمهور الأحسائي	د. ويلفرد ماديلونغ	عماد الهمالي
٣٥ - ٣٤	كتاب «حديث الحاضر والغائب، مقالات في باب إلهيات الغيبة»، تعريف وتعليق	د. معصومة علي أكبري	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٧ . ٣٦	التشيُّع والتصوُّف وإيران، العلاقة والارتباط من وجهة نظر كوربان	د. شهرام بازوكى	الشيخ ذو الفقار عواضة
٣٧ . ٣٦	تفسير الفعل الاختياري، مقارنةٌ بين مدرستيِّ آقا نظري الإصفهاني والنائيني	د. الشيخ حسن آقا نظري	-
٣٧ . ٣٦	الإيمان في عصر خفاء الله / القسم الثاني	د. أحمد التراقي	حسن علي مطر
٣٧ . ٣٦	أحاديث الثانية عشر، مداخلةٌ نقديةٌ مع الشيخ حسن بن فرحان المالكي	د. الشيخ صفاء الدين الخزرجي (پيراسته)	-
٣٧ . ٣٦	العلماء الأبرار، شرح المفهوم في فضاء التيارات الفكرية لأصحاب الأئمة	د. محمد جعفر رضائي	حسن علي مطر
٣٧ . ٣٦	أرسطو والفلسفة، قراءةٌ نقديةٌ في طروحات الشيخ حسن زاده الآملي	السيد قاسم علي أحمدى	السيد حسن الماشمي
٣٧ . ٣٦	الاعتدال المذهبى، مراجعةٌ في تجربة عبد الجليل الرازى وكتاب (النقض)	أ. رضا بابائى	ذو الفقار عواضة
٣٧ . ٣٦	ميراث الغلاة، من أبي القاسم الكوفي إلى مؤلف كتاب «عيون المعجزات»	د. حسن الانصارى	حسن علي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٩ . ٣٨	فلسفة الفلسفة الإسلامية	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	حسن الهاشمي
٣٩ . ٣٨	قاعدة بسيط الحقيقة، شرح المفهوم والأسس الفلسفية	الشيخ محسن القمي	الشيخ فضيل الجزائري
٣٩ . ٣٨	التيّار التراثي التقليدي، قراءة في التيار التقليدي وفكر د. حسين نصر	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٣٩ . ٣٨	الفلسفة الإغريقية والتوحيد، رد موجز على الشيخ جوادی الآملي	أ. محمود طاهري	وسیم حیدر
٣٩ . ٣٨	أهل البيت <small>عليهم السلام</small> والمنطق الأرسطي	الشيخ مرتضى مرتضوي	وسیم حیدر
٣٩ . ٣٨	من ميراث الغلة، كتاب (طب الأئمة) المنسوب إلى آل بسطام	د. حسن الانصاري	وسیم حیدر
٤٠ . ٤١	فلسفة علم الكلام / القسم الأول	الشيخ محمد صفر جبرئيلي	حسن علي مطر
٤٠ . ٤١	مدخل إلى فلسفة الفن من وجهة نظر الفلسفة المسلمين	أ. حسين هاشم نجاد	وسیم حیدر
٤٠ . ٤١	علم الأئمة <small>عليهم السلام</small> في أصول	الشيخ جوایا	حسن علي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الكافـ، نموذجٌ لكيفيةـ المـواعـمةـ بـيـنـ «ـالـحـدـيـثـ»ـ وـ«ـالـكـلـامـ»ـ	جهانـبـخشـ	مـطـرـ
دراسات نفسية واجتماعية			
٢١	دور الدين في العالم المعاصر	الشيخ علي أكبر رشاد	صالح البدراوي
٢١	التحليل النفسي للمعنويات، دراسة في نماذج من السيرة المعنوية والنفسية لرسول الله ﷺ	د. حسين خنيفر	-
٢١	مدخل إلى الفكر الاجتماعي الديني المعاصر في إيران / القسم الثالث	الشيخ محمد تقى سبحانى	السيد حسن مطر
٢٢	نظريات غربية حول شخصية الإنسان، قراءة نقدية في ضوء الكتاب الكريم	أ. جلال وهابي همامبادى / د. كاظم قاضى زاده / أ. علي أكبر توحيد لو	-
٢٣	جذور العنف في الإنسان، نظرة سايكولوجية لتداعيات الحب والكراهية	د. مصطفى ملكيان	محمد عبد الرزاق
٢٤ - ٢٥	الإنسان والخرافة من منظار سايكولوجي، مقارنة بين	د. إيرج دستيار	محمد عبد الرزاق

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الشرق والغرب		
٢٥ - ٢٤	الخرافات الاجتماعية والسياسية، رصد ومواجهة	د. حسين رزمجو	صالح البدراوي
٢٦	أطروحة (مجتمعنا) في تراث الصدر: الدواعي، المنهج، النتائج	السيد منذر الحكيم / أ. عذرا شالباف	-
٣٧ - ٣٦	الاعتدال المذهبي، مراجعة في تجربة عبد الجليل الرازي وكتاب (النقض)	أ. رضا بابائي	ذو الفقار عواضة
المرأة			
٢٥ - ٢٤	المعتقدات الخرافية حول المرأة، أزمة عقل ومشكلةوعي	د. فتحية فتاحي زاده	نظيره غلاب
فكريسياسي			
٢٣	التشيع والعلمانية، قراءة في المنطلقات والمسارات	د. السيد صادق حقيقت	محمد عبد الرزاق
٢٣	الوحدة الإسلامية، مطالعة في التوجيهات القرآنية	الشيخ أحمد عابديني	علي فخر الإسلام
٢٥ - ٢٤	نظرية السلطنة المشروعة، شرعية سلطة الملك القاجاري عند الفقهاء	د. عبد الهادي الحائرى	محمد عبد الرزاق
٢٥ - ٢٤	السلطنة المشروعة، نظرية بلا منظّر	الشيخ مسعود إمامي	الشيخ يوسف مدلج

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٧	الفكر السياسي للشهيد الصدر، قراءة في مكوناته وأفائه	د. مسعود پور فرد	صالح البدراوي
٢٨	الشهيد محمد باقر الصدر رائد المشروع الوحدوي	د. محمد صادق مزيناني	محمد عبد الرزاق
٢٨	آليات الوحدة الإسلامية في نهج آئمّة الشيعة	د. علي آقا نوري	نظيرة غالب
٢٨	صلح الإمام الحسين <small>عليه السلام</small> بين المنطق الحسني والعمل الحسيني	أ. عماد الدين باقي	صالح البدراوي
٢٩	الدولة الدينية عند محمد باقر الصدر	د. الشيخ يعقوب علي برجي	نظيرة غالب
٣١ - ٣٠	الثورة الحسينية وتعزيز فقه المواجهة	الشيخ جواد فخار الطوسي	-
٣٣ - ٣٢	ثورة عاشوراء، دراسة في العوامل السياسية والاجتماعية	الشيخ أبو الفضل سلطان محمدّي	-
٣٣ - ٣٢	دور عاشوراء في قيام الثورة الإسلامية	الشيخ مقصود رنجبر	-
٣٣ - ٣٢	تيارات التقريب بين المذاهب الإسلامية، رصد وتصنيف	الشيخ مهدي مهريزي	كاظم خلف العزاوي
٣٥ - ٣٤	النزاعات السياسية — الكلامية بين الشيعة	د. علي آقا نوري	عماد الهلالي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	وأصحاب الأئمة، دراسة في المفهوم والمنهج		
٣٤ - ٣٥	حركات الإحياء الإسلامي والعنف	د. السيد أحمد سادات	-
أخلاق وعرفان			
٢٣	الإبداع في الأديان والمدارس الدينية، نظام القيم في الإسلام	د. حسين خنifer	-
٢٨	وقفاتٌ نقديّة مع قضايا فلسفية وعرفانية، مداخلة مع العلامة السبحاني	السيد محسن طيب نيا	الشيخ كاظم خلف العزاوي
٣٠ - ٣١	معرفة الله وفق الذوق العرفاني للإمام الحسين <small>عليه السلام</small>	د. الشيخ محمد باقر حيدري كاشاني	السيد موسى صبري
٣٠ - ٣١	قبسٌ من عرفة الإمام الحسين <small>عليه السلام</small>	الشيخ محمد أمين صادقي	-
٣٠ - ٣١	الولادة في العرفان الإسلامي، قراءة وتحليل	د. الشيخ أسد الله شكريان	علي آل دهر الجزائري
٣٠ - ٣١	استعمال اللفظ في أكثر من معنى، دراسةً لأساسيات منهج الفهم العرفاني	السيد جواد سيحي / د. قاسم فائز	-
٣٢ - ٣٣	الدعاء والمناجاة عند الإمام الحسين <small>عليه السلام</small>	الشيخ محسن باغبان	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٣ - ٣٢	أخلاقيات الاعتقاد	د. مصطفى ملكيان	عماد الهمالي
٣٣ - ٣٢	وضع الألفاظ لروح المعاني، نظرية في أصول التأويل العرفاوي	السيد جواد سيفي / د. قاسم فائز	-
٣٥ - ٣٤	الإيمان في عصر خفاء الله / القسم الأول	د. أحمد التراقي	حسن علي مطر
٣٥ - ٣٤	الفعل الإنساني، حقيقته ومعاييره	الشيخ علي أكبر جهاني / د. عابدين مؤمني / د. علي مظفر قراملي	-
٣٥ - ٣٤	المزج بين الكلام والفلسفة والتصوف في منهج ابن أبي جمهور الأحسائي	د. ويفرد ماديلونغ	عماد الهمالي
٣٧ - ٣٦	الإيمان في عصر خفاء الله / القسم الثاني	د. أحمد التراقي	حسن علي مطر
٣٩ - ٣٨	الدين والأخلاق، دور الدين في خدمة الأخلاق	د. أبو القاسم فنائي	حسن مطر
٤١ - ٤٠	فلسفة العرفان، قراءة تحليلية	د. هادي وكيلي	حسن مطر
٤١ - ٤٠	فلسفة الأخلاق، تعريفها وموضوعها وعلاقتها بالعلوم	د. الشيخ حسن معلمي	حسن مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الأخرى		
٤٠ - ٤١	الشاهد المثالي والمشهد الأخلاقي	د. أبو القاسم فتائي	حسن مطر
٤٠ - ٤١	أخلاق المعرفة الدينية، قراءة في كتاب	د. أبو الفضل مسلمي	حسن هاشم
رجال وترجمه وبibliوغرافيا			
٢٤ - ٢٥	جولة في كتب الدراسة المقارنة بين الأديان	السيد مصطفى طبعه چي الأصفهاني	-
٢٧	العلامة شرف الدين في كتابات المستشرقين، مقالة (وارنر أندی) أنموذجاً	د. مهرداد عباسي	أحمد عبد الجبّار
٢٨	جابر بن حيان، دراسة مختلفة في شخصيته وتراثه/القسم الأول	الشيخ جويا جهانبخش	حسن علي مطر
٢٩	جابر بن حيان، دراسة مختلفة في شخصيته وتراثه /القسم الثاني	الشيخ جويا جهانبخش	حسن علي مطر
٣٢ - ٣٣	الدراسات الإسلامية في فلسطين المحتلة، دراسة بibilوغرافية	الشيخ محمد كاظم رحمتي	عماد الهمالي
٣٦ - ٣٧	الملا صدرا ومعضلة الانتفال	د. السيد حسن إسلامي	عماد الهمالي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٧ - ٣٦	دفاع عن فيلسوف: فيليسوفُ مخالف للتقليد، ومقلدون مخالفون له	د. أكبر ثبوت	حسن مطر
٣٧ - ٣٦	هدف صائب وأسلوب خاطئ، ملاحظات حول الدفاع عن الملا صدرا	د. السيد حسن إسلامي	حسن علي مطر
٣٧ - ٣٦	الصور المنهجي في الدفاع عن الملا صدرا	د. السيد حسن إسلامي	عماد الهمالي
٣٩ - ٣٨	التحريف والتخييف، دراسة في الوثائق والمخطوطات	السيد محمد جواد الشبيري الزنجاني	د. نظيرة غالب
دراسات في الفقه وأصوله			
٢٢	الفقه الإسلامي، بناءات العلاقة مع الحقل الخارج - ديني	الشيخ صادق لاريجاني	علي آل دهر الجزائري
٢٧	الآراء الفقهية للشـهيد الصدر، رصد استكشافية للمدرسة الاجتهدية الجديدة	الشيخ علي أكبر ذاكري	صالح البدراوي
٢٧	الإسـترابادي والنـزاع الأصـولي والأخـبارـي وتداعياته في كتب الترجمـات المتأخرـة	د. حميد رضا شريعتمداري / السيد مهدي الطباطبائي	عماد الهمالي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٩	المدرسة الأصولية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، دراسة في المعالم والآفاق / القسم الأول	الشيخ رضا إسلامي	حسن علي مطر
٢٩	إطلاة على المسار التاريخي لتبني علم أصول الفقه، من المرتضى إلى الصدر	د. الشيخ مهدي علي پور	حسن علي مطر
٢٩	الشهيد الصدر ونظرية حق الطاعة، تحليل واستنتاج	الشيخ محسن غرويان	صالح البدراوي
٢٩	نظريّة منطق الفراغ عند الشهيد الصدر، قراءة نقدية	السيد علي الحسيني	محمد عبد الرزاق
٣٠ - ٣١	الشاعر الحسيني بين الشرعية والعقلانية	د. الشيخ محمد أمين أحمدي	-
٣٠ - ٣١	الرؤية الفقهية والحقوقية لثورة الإمام الحسين <small>عليه السلام</small>	د. الشيخ مصطفى مير أحمدي زاده	-
٣٠ - ٣١	الثورة الحسينية وتعزيز فقه المواجهة	الشيخ جواد فخار الطوسي	-
٣٠ - ٣١	المدرسة الأصولية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، دراسة في المعالم والآفاق / القسم الثاني	الشيخ رضا إسلامي	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٣ - ٣٢	نهضة عاشوراء، قراءة فقهية	السيد نور الدين شريعتمداري الجزائري	-
٣٣ - ٣٢	شروط النهي عن المنكر، قراءة فقهية وفقاً لحركة الإمام الحسين	د. الشيخ محمد رحماني زروendi	-
٣٣ - ٣٢	ثورة الإمام الحسين ، سؤال الشرعية والمشروعية	السيد سجاد إيزدهي	-
٣٣ - ٣٢	العزاء الحسيني، قراءة في الأصول الفقهية الاجتهادية	د. الشيخ عباس كوثري	-
٣٥ - ٣٤	نظريّة «منطقة الفراغ»، بوابة التشريع لقوانين الدولة	د. الشيخ ذبيح الله نعيميان	محمد عبد الرزاق
٣٧ - ٣٦	الشهيد الصدر والأسس البديهية لحساب الاحتمالات	د. محمود مرواريد	حسن علي مطر
٣٧ - ٣٦	دور الزمان في تغيير السير ومعانى الألفاظ، دراسة تحليلية	الشيخ أحمد مبلغى	نظيرة غلاب
٤١ - ٤٠	فلسفة الفقه، قراءة في الهوية والبنية والتأثير	الشيخ أبو القاسم علي دوست	وسيم حيدر
٤١ - ٤٠	ماهية فلسفة الفقه	الشيخ جابر توحيدى أقدم /	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
		الشيخ عبد الرحيم سليماني بهبهاني	
٤٠ - ٤١	فلسفة الحقوق والقانون	د. محمود حكمت نيا	حسن مطر
٤٠ - ٤١	وقفة على مقترن «فلسفة الفقه»	السيد محسن الموسوي الجرجاني	حسن علي مطر الهاشمي
قراءات في الكتب والإصدارات			
٢١	تجدد الخطاب العاشرائي، قراءة في كتاب «المجالس السنّية في مناقب ومصائب العترة النبوية»	أ. حسين العباسى	نظيرة غلاب
٢٢	مصادر مسألة الإمامة في الفكر الشيعي، كتاب «إثبات الوصية» أنموذجاً	أ. مصطفى خرمي	نظيرة غلاب
٢٣	«الإلهيات الإلهية والإلهيات الإنسانية»، إخفاقات في العقل والمنهج	د. السيد حسن إسلامي	محمد عبد الرزاق
٢٤ - ٢٥	جولة في كتب الدراسة المقارنة بين الأديان	السيد مصطفى مطبعه چي الأصفهانی	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٥ - ٢٤	الإسلام والمسـ يحية في العصر الراهن	د. خليل قنبرى	صالح البدراوي
٢٦	زحف اللاعقلانية وهيمنة الأخطاء التاريخية، قراءة نقدية في كتاب (في محضر الشيخ بهجت)	الشيخ جويا جهانبخش	السيد حسن علي البصري
٢٦	النقد الحديثي عند الشيعة الإمامية، قراءة في كتاب (مشروع بحار الأنوار)	الشيخ محمد تقى أكابر نجاد	نظيرة غلاب
٢٧	العلامة شرف الدين في كتابات المستشرقين، مقالة (وارنر أندى) أنموذجاً	د. مهرداد عباسي	أحمد عبد الجبار
٢٨	(ساينه شميتك)، مطالعة في أعمالها حول التشيع والاعتزال	د. حسين متّقي	حسن مطر
٢٩	الشيخ صفي بن ولی القزوینی، وتفسیر زیب النساء	الشيخ رسول جعفریان	عماد الہلالی
٣١ - ٣٠	هوامش نقدية على كتاب «الشعائر الحسينية» للمیرزا التبریزی	الشيخ جواد القائمی (البصری)	-
٣٣ - ٣٢	الدراسات الإسلامية في فلسطين المحتلة، دراسة	الشيخ محمد كاظم رحمتی	عماد الہلالی

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٥ - ٣٤	بِبِلُوغرافِيَّة	كتاب «حديث الحاضر والغائب، مقالات في باب إلهيَّات الغيبيَّة»، تعريف وتعليق	حسن علي مطر د. معصومة علي أكбри
٣٧ - ٣٦	الاعتدال المذهبِي، مراجعة في تجربة عبد الجليل الرازي وكتاب (النقض)	أ. رضا بابائي	ذو الفقار عواضة
٣٧ - ٣٦	ميراث الغلاة، من أبي القاسم الكوفي إلى مؤلف كتاب «عيون العجزات»	د. حسن الأنباري	حسن علي
٣٩ - ٣٨	من ميراث الغلاة، كتاب (طب الأئمة) المنسب إلى آل بسطام	د. حسن الأنباري	وسيم حيدر
٤١ - ٤٠	أخلاق المعرفة الدينية، قراءة في كتاب	د. أبو الفضل مسلمي	حسن هاشم
التقرير بين المذاهب			
٢٣	الوحدة الإسلامية، مطالعة في التوجيهات القرآنية	الشيخ أحمد عابديني	علي فخر الإسلام
٢٨	الشهيد محمد باقر الصدر رائد المشروع الوحدوي	د. محمد صادق مزيناني	محمد عبد الرزاق
٢٨	آلية الوحدة الإسلامية في نهج أئمة الشيعة	د. علي آقا نوري	نظيرة غالب

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٣ - ٣٢	تيارات التقريب بين المذاهب الإسلامية، رصد وتصنيف	الشيخ مهدي مهريزي	كاظم خلف العزاوي
٣٧ - ٣٦	الاعتدال المذهبي، مراجعة في تجربة عبد الجليل الرازي وكتاب (النض)	أ. رضا بابائي	ذو الفقار عواضة
قضايا الاقتصاد والتنمية			
٢١	الأسس الإنسانية للإدارة النوعية الشاملة (مجال إدارة التربية والتعليم)	د. محمد رضا سردمي / د. محمد جعفر پاك سرشت / أ. عذرا شالباف / أ. حيدر أمير پور	-
٢٦	الاقتصاد الإسلامي في فكر الشهيد الصدر	أ. مجید مرادي	علي عباس الوردي
٢٦	دور الضرائب الإسلامية في النمو والاستقرار الاقتصادي	د. الشيخ حسن آقا نظري	-
٢٨	(اقتصادنا) والمنهج النقدي للمذاهب الاقتصادية، قراءة موجزة	د. محمد جداري عالي	محمد عبد الرزاق
٢٩	منهج دراسة المسائل الاقتصادية، الصدر أنموذجاً	د. أبو القاسم اليعقوبي	السيد حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤١ - ٤٠	فلسفة الاقتصاد الإسلامي، القواعد الفلسفية والبنيوية	د. السيد حسين مير معزّي	وسيم حيدر
عاشوراء والشعائر الحسينية			
٢١	تجدد الخطاب العاشوري، قراءة في كتاب «المجالس السنّية في مناقب ومصائب العترة النبوية»	أ. حسين العباسي	نظيرة غلاب
٢٥ - ٢٤	الإمام الحسن علیه السلام والشهادة، هل كان الحسين عالماً بشهادته؟	الشيخ محمد حسن قدردان قراملكي	حسن علي حسن
٣١ - ٣٠	فلسفة النهضة الحسينية، قراءة جديدة في النظريات القائمة	الشيخ أحمد مباغي	-
٣١ - ٣٠	معرفة الله وفق الذوق العرفاني للإمام الحسن علیه السلام	د. الشيخ محمد باقر حيدري كاشاني	السيد موسى صبري
٣١ - ٣٠	الشعائر الحسينية بين الشرعية والعقلانية	د. الشيخ محمد أمين أحمدي	-
٣١ - ٣٠	الرؤية الفقهية والحقوقية لثورة الإمام الحسن علیه السلام	د. الشيخ مصطففي مير أحمد زاده	-
٣١ - ٣٠	الثورة الحسينية وتعزيز فقهه	الشيخ جواد	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	المواجهة	فخّار الطوسي	
٣١ . ٣٠	الثورة الحسينية وإشكالية تعارض (أولي الأمر) مع (أولي الأرحام)	الشيخ محمد حسن قدردان قراملكي	-
٣١ . ٣٠	النظريات في ثورة عاشوراء	أ. علي إلهام	-
٣١ . ٣٠	هوماش نقدية على كتاب «الشعائر الحسينية» للميرزا التبرizi	الشيخ جواد القائمي (البصري)	-
٣٢ . ٣٢	نهضة عاشوراء، قراءة فقهية	السيد نور الدين شريعتمداري الجزائري	-
٣٢ . ٣٢	شروط النهي عن المنكر، قراءة فقهية وفقاً لحركة الإمام الحسين <small>عليه السلام</small>	د. الشيخ محمد رحماني زروendi	-
٣٢ . ٣٢	ثورة عاشوراء، دراسة في العوامل السياسية والاجتماعية	الشيخ أبو الفضل سلطان محمدّي	-
٣٢ . ٣٢	ثورة الإمام الحسين <small>عليه السلام</small> ، سؤال الشرعية والمشروعية	السيد سجاد إيزدهي	-
٣٢ . ٣٢	العزاء الحسيني، قراءة في الأصول الفقهية الاجتهادية	د. الشيخ عباس كوثري	-
٣٢ . ٣٢	دور عاشوراء في قيام الثورة الإسلامية	الشيخ مقصود رنجبر	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
دراسات تاريخية			
٢٢	الاتجاه التقليدي المعاصر في إيران، رصد المكونات والخصائص ونقد العقل والممارسة	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٤ - ٢٥	مكافحة الخرافية في السيرة النبوية	السيد مصطفى حسيني روذباري	باقر الفاضلي
٢٤ - ٢٥	الأخطاء التاريخية في القرآن الكريم، قصة هامان أنموذجًا	د. محمد سعيد فياض / د. محمد كاظم شاكر	حسن مطر
٢٤ - ٢٥	الاتجاه المناهض للتحديث الفلسفـي في إيران، دراسة في مكوناته ورموزه	د. الشيخ عبد الحسين خسروپناه	صالح البدراوي
٢٦	السنن التاريخية عند السيد الصدر، خطوة منهجية نحو استكشاف فلسفة التاريخ في القرآن	ميرزا محمد مهرا بي	نظيره غلاب
٢٦	سليم بن قيس الهلالي، حقيقة واقعة أم شخصية مصطنعة؟	د. عبد المهدي جلالـي	نظيره غلاب
٢٦	سليم بن قيس الهلالي فوق الشبهات، مطالعة نقدية في	الشيخ علي إلهي الخراساني	نظيره غلاب

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
		مقالة (سليم بن قيس...)	
عماد الهمالي	د. حميد رضا شريعتمداري / السيد مهدي الطباطبائي	الإسـترابادي والـنـزار الأصـولي والأخـبارـي وتداعـياتـه في كـتبـ التـراـجمـ الـمـتأـخـرة	٢٧
محمد عبد الرزاقي	د. هـدى العـلوـي	أصـولـ الحـضـارـةـ الغـرـبيـةـ، مـطـالـعـةـ تـحـلـيلـيـةـ نـقـديـةـ	٢٧
حسن علي مطر	الـشـيخـ جـوـيـاـ جهـانـبـخشـ	جاـبـرـ بـنـ حـيـانـ،ـ درـاسـةـ مـخـاتـفـةـ فـيـ شـخـصـ يـتـهـ وـتـرـاثـهـ/ـالـقـسـمـ الـأـوـلـ	٢٨
صالح البدراوي	دـ الشـيخـ عـبـدـ الـحـسـينـ خـسـرـوـپـنـاهـ	الـاتـجـاهـاتـ الـفـكـرـيـةـ فـيـ إـيـرانـ،ـ تـيـارـ أـكـادـيـمـيـةـ الـعـلـومـ إـسـلـامـيـةـ	٢٨
صالح البدراوي	أـ عمـادـ الدـينـ بـاقـيـ	صلـحـ إـلـمـامـ الحـسـينـ ^{عليـهـ الـطـلاقـ} ـ،ـ بـيـنـ الـمـنـطـقـ الـحـسـنـيـ وـالـعـمـلـ الـحـسـينـيـ	٢٨
الـشـيخـ مـحمدـ عـبـاسـ دـهـينـيـ	الـسـيـدـ حـسـنـ شـرـيفـيـ	ظـاهـرـةـ تـكـاثـرـ مـقـامـاتـ أـولـادـ الـأـئـمـةـ،ـ درـاسـةـ فـيـ أـبـنـاءـ الـأـئـمـةـ الـحـقـيقـيـنـ فـيـ إـيـرانـ	٢٨
حسن علي مطر	دـ الشـيخـ مـهـديـ عـلـيـ پـورـ	إـطلـالـةـ عـلـىـ المسـارـ التـارـيـخـيـ لـتـبـوـبـ عـلـمـ أـصـولـ الـفـقـهـ،ـ مـنـ الـمـرـتضـىـ إـلـىـ الصـدـرـ	٢٩
حسن علي	الـشـيخـ جـوـيـاـ	جاـبـرـ بـنـ حـيـانـ،ـ درـاسـةـ	٢٩

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
مطر	جهانبخش	مختلفة في شخصيته وتراثه	
كاظم خاف العزوي	الشيخ مهدي مهرizi	تيارات التقريب بين المذاهب الإسلامية، رصد وتصنيف	٣٣ - ٣٢
الشيخ علي محسن	الشيخ مسعود إمامي	متورو الفكر الديني، برزخ بين الإسلام والحداثة	٣٥ - ٣٤
الشيخ علي محسن	الشيخ مسعود إمامي	متورو الفكر الديني، برزخ بين الإسلام والحداثة	٣٧ - ٣٦
-	ناصر خسرو تعریب: الشيخ محمد حسين کاشف الغطاء	الشيخ محمد حسين کاشف الغطاء، وترجمته (سفرنامه) للرّحالة ناصر	
-	تقديم وتحقيق: عماد الهلالى	حسرو	٣٧ - ٣٦
صالح البدراوى	د. الشيخ عبد الحسين حسروپناه	التيّار التراثي التقليدي، قراءة في التيّار التقليدي وفكر د. حسين نصر	٣٩ - ٣٨
الشيخ علي محسن	الشيخ مسعود إمامي	متورو الفكر الديني، برزخ بين الإسلام والحداثة	
		/ القسم الثالث	٣٩ - ٣٨

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٤١ - ٤٠	التبادل الحضاري بين الخامنزيين والفينيقيين، دراسة مقارنة بين المنهجيتين التقليدية والحديثة	د. السيد صادق حقيقى	-
٤١ - ٤٠	كتاب أسرار أخنون	د. الشيخ حسين توفيقى	حسن علي حسن
السيد محمد باقر الصدر			
٢٦	الإمام الصدر ومعالم مشروع نهضوي	حوار مع: السيد كاظم الحائري	علي عباس الوردي
٢٦	الشهيد الصدر والمنجز الفكري والحضاري	الشيخ محسن الأراكي	نظيرة غلاب
٢٦	السيد الشهيد الصدر في وجهٍ مشرق آخر	حوار مع: حرم السيد محمد باقر الصدر	نظيرة غلاب
٢٦	السنن التاريخية عند السيد الصدر، خطوة منهجية نحو استكشاف فلسفة التاريخ في القرآن	ميرزا محمد مهرابي	نظيرة غلاب
٢٦	الاقتصاد الإسلامي في فكرة الشهيد الصدر	أ. مجید مرادي	علي عباس الوردي
٢٦	التفسير الموضوعي، مآزقه وإشكالياته	الشيخ علي سراقي	نظيرة غلاب
٢٦	أطروحة (مجتمعنا) في تراث	السيد منذر	-

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الصدر: الدواعي، المنهج، النتائج	الحكيم / أ. عذرا شالباف	
٢٧	العقل الدامي، جولة في المدرسة الفكرية للشهيد الصدر / القسم الأول	أ. محمد رضا الحكيمي	حسن علي الهاشمي
٢٧	الشهيد الصدر والتحليل العقلي للإمامية	د. قاسم جوادي	حسن علي مطر
٢٧	التفسير الموضوعي عند السيد الصدر، قراءة تحليلية مقارنة	السيد محمد علي أياري	الشيخ كاظم خلف العزاوي
٢٧	الصدر ونظرية الاستقراء، قراءة تحليلية نقدية في الأصول والمكونات	الشيخ مهدي هادوي الطهراني	علي آل دهر الجزائري
٢٧	الشهيد الصدر وإصلاح الحوزة العلمية، مطالعة في الرؤى والأعمال	الشيخ إسماعيل إسماعيلي	صالح البدراوي
٢٧	الآراء الفقهية للشهيد الصدر، رصد استكشافية للمدرسة الاجتهادية الجديدة	الشيخ علي أكبر ذاكري	صالح البدراوي
٢٧	الفكر السياسي للشهيد الصدر، قراءة في مكوناته وأفائه	د. مسعود پور فرد	صالح البدراوي

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٨	جولة في رحاب السيد الصدر ومدرسته العلمية	حوار مع: د. الشيخ علي رضا أعراقي	حسن مطر
٢٨	نظريّة الصدر حول السنن التاريخيّة في القرآن، قراءة نقدية	السيد ضياء الدين مير محمدي	محمد عبد الرزاق
٢٨	الشهيد محمد باقر الصدر رائد المشروع الوحدوي	د. محمد صادق مزيناني	محمد عبد الرزاق
٢٨	العقل الدامي، جولة في المدرسة الفكرية للشهيد الصدر / القسم الثاني	أ. محمد رضا الحكيمي	حسن علي الهاشمي
٢٨	(اقتصادنا) والمنهج النقدي للماهاب الاقتصادية، قراءة موجزة	د. محمد جداري عالي	محمد عبد الرزاق
٢٩	المدرسة الأصولية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، دراسة في المعالم والأفاق / القسم الأول	الشيخ رضا إسلامي	حسن علي مطر
٢٩	العقل المزدوج، قراءة في نظرية المعرفة عند السيد الصدر	السيد إحسان الشهري	السيد حسن علي حسن
٢٩	منهج دراسة المسائل الاقتصادية، الصدر	د. أبو القاسم اليعقوبي	السيد حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	أنموذجاً		
٢٩	الإسلام يقود الحياة، إطلاة على نتاج الشهيد الصدر حول الدين والحياة	د. محمد رسول محقق بلخي	حسن علي الهاشمي
٢٩	الشهيد الصدر والمبادرة الجديدة في نظام التعليم في الحوزات العلمية	د. مهدي نصيري	نظيرة غالب
٢٩	الشهيد الصدر ونظرية حق الطاعة، تحليل واستنتاج	الشيخ محسن غرويان	صالح البدراوي
٢٩	نظيرية منطقة الفراغ عند الشهيد الصدر، قراءة نقدية	السيد علي الحسيني	محمد عبد الرزاق
٢٩	التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، دراسة في أطروحة السيد الصدر	د. غلام علي عزيزي	حسن الهاشمي
٢٩	الدولة الدينية عند محمد باقر الصدر	د. الشيخ يعقوب علي برجي	نظيرة غالب
٣٠ - ٣١	المدرسة الأصولية للسيد الشهيد محمد باقر الصدر، دراسة في المعالم والآفاق / القسم الثاني	الشيخ رضا إسلامي	حسن علي مطر
٣٦ - ٣٧	الشهيد الصدر والأسس البديهية لحسباب	د. محمود مرواريد	حسن علي مطر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الاحتمالات		
٣٦ - ٣٧	جهود الإحياء والتجديد عند الشهيد الصدر	الشيخ عباس مخلصي	نظيرة غلاب
٣٦ - ٣٧	ميراث الغلاة، من أبي القاسم الكوفي إلى مؤلف كتاب «عيون المعجزات»	د. حسن الأنصاري	حسن علي
٣٨ - ٣٩	الشهيد محمد باقر الصدر، فعاليات ونشاطات في المجالين العلمي والاجتماعي	حوار مع: السيد محمود الهاشمي	-
الحوزة			
٢٧	الشهيد الصدر وإصلاح الحوزة العلمية، مطالعة في الرؤى والأعمال	الشيخ إسماعيل إسماعيلي	صالح البدراوي
٢٩	الشهيد الصدر والمبادرة الجديدة في نظام التعليم في الحوزات العلمية	د. مهدي نصيري	نظيرة غلاب
٢٢ - ٢٣	المؤسسة الدينية، الوظيفة والمهام	السيد محمود الهاشمي الشاهرودي	السيد حسن علي مطر الهاشمي
الدين والحداثة			
٢٤ - ٢٥	الحداثة الدينية، العناوين والمكونات	الشيخ محمد مجتهد شبستري	صالح البدراوي
٢٤ - ٢٥	الدين والحداثة، تساؤلات	د. أبو القاسم محمد عبد	

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٣٥ . ٣٤	في العلاقة الجدلية مشروع علي شريعتي في لغته البروتستانتية، قراءة وتأمل	د. عبد الكريم سروش	هناي الرزاق
٣٥ . ٣٤	الانتفاء الحدادي وإشكالية التعبُّد بالنصّ، قراءة نقدية في آراء مصطفى ملكيان	د. سروش دباغ	محمد عبد الرزاق
٣٥ . ٣٤	أزمة المثقف الإيراني مع الحداثة، قراءة في ازدواجية الموقف	د. مهرزاد بروجردي	محمد عبد الرزاق
٣٥ . ٣٤	متورو الفكر الديني، برزخ بين الإسلام والحداثة / القسم الأول	الشيخ مسعود إمامي	الشيخ علي محسن
٣٧ . ٣٦	متورو الفكر الديني، برزخ بين الإسلام والحداثة / القسم الثاني	الشيخ مسعود إمامي	الشيخ علي محسن
٣٩ . ٣٨	متورو الفكر الديني، برزخ بين الإسلام والحداثة / القسم الثالث	الشيخ مسعود إمامي	الشيخ علي محسن
الدين والخرافة			
٢٣	الإسلام وال الحرب على الخرافات	الشيخ جعفر سبيhani	نظيرة غلاب

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٣	الخلفيات الفكرية لصناعة الخرافة، مطالعة ونقد / القسم الأول	الشيخ محمد أكابر نجاد	نظيرة غلاب
٢٣	الخرافة: أصلها، عناصرها، ومواجهتها	د. محمد جواد درودگر	نظيرة غلاب
٢٣	الدين والخرافة، علاقة انسجام أم تضاد؟ / القسم الأول	السيد محمد حسين ربانی	نظيرة غلاب
٢٣	الموقف الإسلامي من ظواهر الخرافات، رصد الجذور والمارسات	السيد حيدر علوي نجاد	محمد عبد الرزاق
٢٣	مخاطر الخرافة في العقيدة المهدوية، قراءة للمناشئ والتأثيرات الاجتماعية	الشيخ مرتضى داوود پور	محمد عبد الرزاق
٢٣	زواج يوسف النبی ﷺ وزليخا، حقيقة أم خرافة؟	د. محمد بهرامي	نظيرة غلاب
٢٥ . ٢٤	المعتقدات الخرافية: طبيعتها ومنشؤها، قراءة نقدية	د. هادي وكيلي	محمد عبد الرزاق
٢٥ . ٢٤	نحن والخرافة، بين دفع الضرر وجلب المصلحة	د. أحمد أكباري	نظيرة غلاب
٢٥ . ٢٤	الإنسان والخرافة من منظار سايكولوجي، مقارنة بين	د. إيرج دستيار	محمد عبد الرزاق

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
٢٥ - ٢٤	الشرق والغرب		
٢٥ - ٢٤	جدلية الخرافية في الفكر الديني، قراءة في فكر الشيخ مطهري	الشيخ محمد حسين	نظيره غلاب
٢٥ - ٢٤	الحظ، حقيقة أم خرافة؟	الشيخ رضا أخوي	صالح البدراوي
٢٥ - ٢٤	مكافحة الخرافية في السيرة النبوية	السيد مصطفى حسيني روذباري	باقر الفاضلي
٢٥ - ٢٤	المعتقدات الخرافية حول المرأة، أزمة عقل ومشكلةوعي	د. فتحية فتاحي زاده	نظيره غلاب
٢٥ - ٢٤	الدين والخرافة، علاقة انسجام أم تضاد؟ / القسم الثاني	السيد محمد حسين رباني	نظيره غلاب
٢٥ - ٢٤	الخلفيات الفكرية لصناعة الخرافية، مطالعة ونقد / القسم الثاني	الشيخ محمد أكبر نجاد	نظيره غلاب
٢٥ - ٢٤	الخرافات الاجتماعية والسياسية، رصد ومواجهة	د. حسين رزمجو	صالح البدراوي
٢٥ - ٢٤	ارتدادات الخرافية في العقيدة المهدوية	د. محمد مهدي شير محمدي	محمد عبد الرزاق
الفلسفات المضافة			
٢٢	مدخل إلى عالم فلسفة	د. محمد محمد	علي آل دهر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
	الدين، الهوية، الانتماء، والمواضيعات	رضائي	الجزائري
٣٩ - ٣٨	الفلسفة المضافة، الهوية والمفهوم والارتباط	الشيخ علي أكبر رشاد	حسن علي مطر
٣٩ - ٣٨	فلسفه الفلسفة الإسلامية	د. الشیخ عبد الحسین خسروپناه	حسن الهاشمي
٣٩ - ٣٨	فلسفة العلوم القرآنية، المفهوم والتاريخ والدور	د. علي نصيري	حسن مطر
٣٩ - ٣٨	فلسفة التفسير، رصد لمناهج ومشاكل الدرس التفسيري	د. حميد خدابخشيان	حسن علي مطر
٣٩ - ٣٨	فلسفة علوم الحديث، دراسة وتحقيق في التراث الروائي عند الفريقين	د. علي نصيري	حسن مطر
٤١ - ٤٠	فلسفة علم الكلام / القسم الأول	الشيخ محمد صفر جبرئيلي	حسن علي مطر
٤١ - ٤٠	فلسفة الفقه، قراءة في الهوية والبنية والتأثير	الشيخ أبو القاسم علي دوست	وسيم حيدر
٤١ - ٤٠	ماهية فلسفة الفقه	الشيخ جابر توحيدی أقدم / الشيخ عبد	وسيم حيدر

العدد	عنوان المقالة	المؤلف	المترجم
		الرحيم سليماني بهبهاني	
٤١ . ٤٠	فلسفة الحقوق والقانون	د. محمود حكمت نيا	حسن مطر
٤١ . ٤٠	فلسفة العرفان، قراءة تحليلية	د. هادي وكيلي	حسن مطر
٤١ . ٤٠	فلسفة الأخلاق، تعريفها وموضوعها وعلاقتها بالعلوم الأخرى	د. الشيخ حسن معلمي	حسن مطر
٤١ . ٤٠	فلسفة الاقتصاد الإسلامي، القواعد الفلسفية والبنيوية	د. السيد حسين ميرمعزى	وسيم حيدر
٤١ . ٤٠	مدخل إلى فلسفة الفن من وجهة نظر الفلسفة المسلمين	أ. حسين هاشم نجاد	وسيم حيدر
٤١ . ٤٠	وقفة على مقترن «فلسفة الفقه»	السيد محسن الموسوي الجرجاني	حسن علي مطر الهاشمي
فهارس			
فهرست مقالات الأعداد ١ - ٢٠ من مجلة «نصوص معاصرة» في السنوات الخمس الأولى ٢٠٠٥ - ٢٠١٠ م ١٤٢٦ - ١٤٣١ هـ			
إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني			
٢١			

المترجم	المؤلف	عنوان المقالة	العدد
-	إعداد وتنظيم: الشيخ محمد عباس دهيني	فهرست مقالات الأعداد ٤١ من مجلة «نصوص معاصرة» في السنوات الخمس الثانية - ٢٠١١ ١٤٣٦ / ٢٠١٥ هـ	٤٠ . ٤١

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> مؤسسات	<input type="checkbox"/> أفراد
.....	اسم المشترك:
.....	العنوان الكامل:
.....
.....	الهاتف:
.....	فاكس:
.....	مدة الاشتراك:
.....	ابتداءً من:
.....	عدد النسخ:
.....	المبلغ:
.....	نقداً إلى:
.....	شيك مصرفي:
.....	التاريخ:

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار للمؤسسات ٢٠٠ دولار (حالة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠ ليرة > سوريا ١٥٠ ليرة > الأردن ٢,٥ دينار > الكويت ٣ دنانير
العراق ٣٠٠ دينار > الإمارات العربية ٣٠ درهماً > البحرين ٣ دنانير > قطر
٧٠ ريالاً > السعودية ٣٠ ريالاً > عمان ٢ ريالات > اليمن ٤٠٠ ريال > مصر ٧
جنيهات > السودان ٢٠٠ دينار > الصومال ١٥٠ شلنًا > ليبيا ٥ دنانير > الجزائر
٣٠ ديناراً > تونس ٣ دنانير > المغرب ٣٠ درهماً > موريتانيا ٥٠٠ أوقية > تركيا
٢٠٠٠ ليرة > قبرص ٥ جنيهات > أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠
دولارات.

Nosos Moasera

Th 10 - 11 YEAR – NO. 40 - 41 , Autumn 2015 - 1436 – Winter 2016 - 1437

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