Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Mans need for divine religion in the practical viewpoint (ideology)

Falah Sabti
Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: f.sabti@aldaleel-inst.com

Summary

Recognizing man›s need for divine religion in all aspects of life is one of the necessary things for any human being who seeks perfection, especially in our present age, where religion has been excluded from life by some intellectual trends and political systems that have made an unreal picture of religion, describing religiousness as backwardness, blind imitation and being far from rationality.

One of the important and influential cognitive dimensions in determining man's behavior is his practical viewpoint that reflects what should be done and what should not be done in his behavior and choices. This viewpoint, which is known as ideology in modern terminology, constitutes a starting point for man in determining his choices when it comes to behavior and work, and it is fit to be a justification for the nature of behavior that everyone adopts in his life. Therefore, it is necessary to know how it is formed and the factors affecting its conformity to the nature of man, in order to reach true perfection. Hence, we have tried in this article, through the descriptive analytical approach, to show the need of man for religion in order to establish his practical viewpoint, by showing the role of religion in the three factors that lead to the practical perfection of man. These three factors are theoretical factor, applied factor and disciplinary factor.

Keywords: religion, ideology, man, cosmic viewpoint, practical perfection

---

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 2, PP.1-28

Received: 10/7/2023; Accepted: 29/7/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

CC BY NC

احتياج الإنسان إلى الدين الإلهي في الرؤية العملية (الأيديولوجية)

فلاح سبتي
أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني:
f.sabti@aldaleel-inst.com

الخلاصة

التعرّف على حاجة الإنسان إلى الدين الإلهي في مختلف جوانب الحياة هي من الأمور الضرورية لأيّ إنسان طالب للكمال، خصوصًا في عصرنا الحاضر الذي جرى فيه إقصاء الدين عن الحياة من قبل بعض الاتّجاهات الفكرية والأنظمة السياسية التي رسمت صورةً غير واقعية عن الدين، ووصفت التديّن بالتخلّف والتقليد الأعمى والابتعاد عن العقلانية.

إنّ أحد الأبعاد المعرفية المهمّة والمؤثّرة في تحديد سلوك الإنسان هي رؤيته العملية التي تعكس ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه في سلوكه واختياراته. هذه الرؤية التي تسمّى «الأيديولوجيا» في الاصطلاح الحديث تشكّل منطلقًا للإنسان في تحديد اختياراته عند السلوك والعمل، وتصلح أن تكون مبرّرًا لطبيعة السلوك الذي ينتهجه كلّ إنسان في حياته؛ ولذلك من الضروري معرفة كيفية تكوينها والعوامل المؤثّرة في مطابقتها لطبيعة الإنسان؛ من أجل وصوله إلى كماله الحقيقي. من هنا حاولنا في هذا البحث بمنهج توصيفي وتحليلي أن نبيّن حاجة الإنسان إلى الدين في بناء رؤيته العملية، وذلك من خلال بيان دور الدين في العوامل الثلاثة التي تؤدّي إلى التكامل العملي للإنسان، والتي هي العامل التنظيري والعامل التطبيقي والعامل التهذيبي.

الكلمات المفتاحية: الدين، الأيديولوجيا، الإنسان، الرؤية الكونية، التكامل العملي.

مجلة الدليل، 2023 ، السنة السادسة، العدد الثاني، ص. 1 - 28
استلام: 7/10/ 2023 ، القبول: 7/29/ 2023
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

إنّ المبدأ الأوّل في الفعل الاختياري الإنساني هو صورة علمية جزئية مستنبطة ممّا يحمله الإنسان من معارف عملية كلّية تتعلّق بالموضوع الذي يريد أن يتعامل معه، فيستنبط العقل العملي منها صورةً علميةً جزئيةً عن حسن أو قبح ذلك الفعل أو السلوك، في ضوء انسجامه مع المصلحة المتصوّرة عند ذلك الإنسان أو عدمه، وكونه ممّا ينبغي فعله أو ممّا ينبغي تركه، وتكون هذه الصورة هي المبدأ الأوّل الذي يحرّكه نحو هذا السلوك والعمل.

يقول المحقّق نصير الدين الطوسي: «الشروع في العمل الاختياري - الذي يختصّ بالإنسان - لا يتأتّى إلّا بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كلّ باب، وهو إدراك رأي كلّي مستنبط من مقدّمات كلّية أوّلية، أو تجربية أو ذائعة أو ظنّية يحكم بها العقل النظري، ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلّي من غير أن يختصّ بجزئي دون غيره، والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك، ثمّ إنّه ينتقل من ذلك باستعمال مقدّمات جزئية أو محسوسة إلى الرأي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه، ويحصل بعمله مقاصده في معاشه و معاده» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 353].

وبناءً على ذلك فإنّ حركة الإنسان العامّة وما يحقّقها من حركات جزئية تكون محكومةً لما يحمله الإنسان من رؤية عملية يحدّد على أساسها حسن الأفعال وانبغاء تحقيقها أو قبحها وانبغاء تركها، وهذا يمكن أن يقع على وجهٍ صحيحٍ، ويمكن أن يقع على وجهٍ خطإٍ تبعًا للصحّة والخطإ في رؤيته العملية، فكلّ حركة يقوم بها الإنسان يحتاج فيها إلى معرفة مختصّة بها؛ ليوقعها على الوجه الصحيح الذي يصبّ في كماله ومصلحته، أو على الأقلّ أن لا تقع في طريق يعارض كماله ومصلحته وتسبّب حصول المانع منه، عن كميل بن زياد من وصية لأمير المؤمنين عليه السلام، قال فيها له: «يا كميل، ما من حركة إلّا وأنت محتاجٌ فيها إلى معرفة» [النوري، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، ج 17، ص 268].

المبحث الأوّل: مفردات البحث

معنى الدين

الدين في اللغة: الدالّ والياء والنون أصل واحد في اللغة، وإليه يرجع جميع فروعها، وهو جنس من الانقياد والذلّ ... وإنّما سمّيت المدينة بهذا الاسم؛ لأنّها تقام فيها طاعة من يتولّى سياستها وتدبيرها [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 319]، ويأتي بمعنى الطاعة والجزاء. [انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج 8، ص 72؛ الجوهري، الصحاح، ج 5، ص 2117]

الديـن في الاصطـلاح: وأمّـا في الاصطـلاح فقـد اختلفـت كلمـات الباحثـين في تحديـد معـنى محصّـل للديـن، ولا يهمّنـا الآن تحقيـق هـذا الأمـر، بـل المهـمّ هـو تحديـد المعـنى المقصـود في هـذا البحـث؛ إذ إنّ مـا نقصـده هنـا مـن الديـن ليـس هـو معنـاه العـامّ الشـامل لجميـع مـا يصـحّ إطـلاق اسـم الديـن عليـه، وهـو المعـنى الجامـع لمـا يمكـن أن يعتقـده الإنسـان ويؤمـن بـه تجـاه أمـر مقـدّس عنـده، ومـا يصاحبـه مـن طقـوس وأعمـال وسـلوكيات معيّنـة، بـل المقصـود خصـوص الديـن الإلـهي الحـقّ، أي ذلـك الديـن الذي يشـكّل الـوحي الإلـهي القنـاة المعرفيـة والمصـدر الأسـاس لعلومـه ومعارفـه، ويمتـاز بكـون جميـع مـا يشـتمل عليـه مـن المعتقـدات حقّـةً مطابقـةً للواقـع، أي قابلـة للاسـتدلال والبرهـان عليهـا، كمـا أنّ جميـع التعاليـم الـتي يدعـو إليهـا والممارسـات الـتي تترتّـب عليهـا لا تتنـافى مـع أحـكام العقـل، وقابلـة لإثبـات واقعيتهـا وصدورهـا عـن المبـدإ ﷻ.

[انظـر: مصبـاح اليـزدي، دروس في العقيـدة الإسـلامية، ج 1، ص 21]

وقـد عـرف بعـض الأعـلام الديـن الحـقّ مـن خـلال العلـوم الـتي يحتويهـا والغايـة منـه، فقـال إنّ الديـن هـو: مجموعـة مؤلّفـة مـن المعتقـدات والرؤيـة الكونيـة الـتي تبحـث عـن المسـائل النظرية كالمبـدإ والمعـاد، ومـن القيـم الأخلاقيـة الـتي ترشـد الإنسـان إلى الفضائـل الإنسـانية وتنهـاه عـن الرذائـل النفسـانية، وأيضًـا مجموعـة مـن القوانـين والأحـكام الفرعيـة السـلوكية والعبـادات الفرديـة والاجتماعيـة الـتي جـاءت مـن قبـل الله - تعـالى - عـن طريـق أنبيائـه العظـام فيهـا بواسـطة الـوحي؛ لتحقيـق السـعادة الدنيويـة والأخرويـة للإنسـان، والفـلاح والفـوز في الدنيـا والآخـرة. [انظـر: جـوادي آمـلي، منزلـة العقـل في هندسـة المعرفـة الدينيـة، ص 19]

معنى الرؤية العملية

الرؤيـة في اللغـة: الرؤيـة بالضـمّ: هي إدراك المـرئي؛ ولذلـك أضرب بحسـب أربعـة بحسـب قـوى النفـس: الأول: النظـر بالعـين الـتي هي الحاسـة، ومـا يجـري مجراهـا، والثـاني: النظـر بالوهـم والتخيّـل، والثالـث: النظـر بالتفكـر، والرابـع: النظـر بالقلـب. [انظـر: الزبيـدي، تـاج العـروس، ج 19، ص 343؛ الراغـب الأصفهـاني، معجـم مفـردات ألفـاظ القـرآن، ص 374]

إذن المدلـول اللغـوي لكلمـة الرؤيـة هي المشـاهدة ونحوهـا، وإن اختلـف طريقهـا، فقـد يكـون بالحاسّـة أو بالعقـل أو بالإلهـام، ونحـو ذلـك.

العمليـة في اللغـة: عَمَليّـة هي اسـم مؤنـث منسـوب الى عَمَـل، والعَمَلِيَّـةُ هي جملـةُ أَعمـالٍ تُحـدِثُ أَثـرًا خاصًّـا.

الرؤية العملية في الاصطلاح

إنّ مجموع العلوم التي يستنبط منها الرأي العملي الجزئي - بكون الفعل المشخّص خارجًا حسنًا ينبغي فعله أو قبيحًا ينبغي تركه، وتكون هي العلّة الأولى لصدور الفعل الاختياري عن الإنسان - يسمّى عند الحكماء بالحكمة العملية، وهي عندهم الأمور التي يطلب العلم بها لأجل العمل [انظر: ابن سينا، عيون الحكمة، ص 16]، وقريب منه ما يستعملونه في الاصطلاح الحديث (الأيديولوجيا) [انظر: اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 23]، وهي المعلومات العامّة التي تشكّل منطلقًا للإنسان في تحديد اختياراته عند السلوك والعمل، وتصلح أن تكون مبرّرًا لطبيعة السلوك الذي ينتهجه كلّ إنسان في حياته، فإذا سألت أيّ إنسان عن سبب سلوك معيّن صدر منه، فأجابك لأنّ هذا مطلوب من قبل الإله - تعالى وتقدس - وينبغي عليّ طاعة الإله، أو قال لأنّ عقلي يحكم بحسن هذا العمل، وينبغي علي أن أستجيب لعقلي، أو قال لأنّ الأعراف الاجتماعية أو القبلية ترى ذلك، ويحسن مراعاة ذلك، أو قال لأنّ هذا من ضمن حرّيّتي الشخصية، وينبغي عليّ مراعاة حرّيّتي الشخصية؛ فكلّ هذه القضايا التي برّر بها موقفه وهي: ينبغي طاعة الإله، أو ينبغي الاستجابة للعقل، أو ينبغي مراعاة الأعراف، أو ينبغي مراعاة الحرّية الشخصية، هي قضايا عملية، وواقعة في هذا القسم من المعارف الإنسانية.

والقضايا العملية - التي تشكّل بمجموعها الحكمة العملية - عبارة عن قضايا كلّية يكون الموضوع فيها عنوانًا كلّيًّا يحكي عن كيفية إيقاع الفعل على نحو من الأنحاء، كالعدل أو الظلم أو الصدق أو الكذب، وهي لا تتحقّق خارجًا إلّا بفعل الإنسان، أمّا المحمول فيها فهو ما يعبّر عن القيمة العملية لإيقاع الفعل على ذلك النحو، ويعبّر عنه بالحسن أو القبح، أو ما يقوم مقامها من التعابير.

وقد ذكر الحكماء أنّ العلوم التي تبحث في الجانب العملي من المعرفة الإنسانية على ثلاثة أقسام: علم السياسة وهو العلم الذي يبحث عن إدارة المدينة أو البلد، وعلم إدارة المنزل، وعلم الأخلاق. [انظر، ابن سينا، عيون الحكمة، ص 16]

المبحث الثاني: مصادر تكوّن الرؤية العملية

إنّ الرؤية العملية لكلّ إنسان تتكوّن لديه شيئًا فشيئًا، ويؤثّر في تكوينها مجموعة من العوامل التي تعدّ مصادر وأسبابًا لتشكّلها عنده، ونحن نتكلّم هنا عن كيفية تشكّل هذه الرؤية بشكل واقعي عند كلّ فرد، لا عن البيان النظري لهذه الرؤية وكيف يجب أن تكون بحسب الاتّجاهات الفكرية التي تحدّثت عنها، وقدّمت رؤيةً معيّنةً عن كيفيتها.

وأهمّ هذه العوامل هي:

العامل الأول: الرؤية الكونية والعقدية للإنسان

إنّ لطبيعة الرؤية الكونية التي يحملها الإنسان والعقيدة التي يعتقدها تأثيرًا كبيرًا على طبيعة القضايا القيمية التي يسلّم بها ويؤمن بمضامينها؛ إذ إنّ تحديد مصالح الإنسان وكمالاته- التي ينبغي عليه السعي في طلبها، وترك كلّ ما يكون مانعًا من تحقّقها والوصول إليها - يتوقّف بدرجة كبيرة على نوع الرؤية الكونية والعقدية التي يحملها الإنسان، فالإنسان الذي يحمل رؤيةً إلحاديةً لا تؤمن بوجود إله خالق ومدبّر للكون، ويعتقد بأنّ حدود الموجودات بحدود المادّة، فلا محالة أنّ الجانب العملي عنده سيكون متأثّرًا بهذه النظرة، وتحسن عنده الأفعال والسلوكيات التي تحافظ على الجانب المادّي من الإنسان، فيطلب دائمًا الراحة والاسترخاء، وتفعيل الشهوات البدنية وما إلى ذلك.

أمّا الإنسان الذي يحمل رؤيةً كونيةً إلهيةً، ويعتقد بوجود إله خالق ومدبّر للكون، بعث الرسل والأنبياء بمقتضى حكمته ليهدوا الناس إلى الحقّ، فالأمر يختلف بالنسبة إليه كثيرًا؛ إذ إنّ الحكمة العملية عنده تكون مبتنيةً بالدرجة الأساس على التعاليم والاعتبارات الشرعية التي يكون مصدرها الإله المدبّر له، وبذلك تكون الشرائع الإلهية من أهمّ مصادر تكوّن الرؤية العملية (الأيديولوجيا) وتشكّلها عند الكثير من الناس، وهم المتديّنون.

وأمّا غيرهم ممّن يجعل الإنسان هو المحور في هذا العالم بدل محورية الإله، كما يقتضيه مذهب الأنسنة عندهم، من العلمانيين واللبراليين وغيرهم في وقتنا الحاضر، أي بعد عصر النهضة الذي حصل في أوروبّا، فيعتمدون بدرجة كبيرة على العقل الإنساني، والمقصود بالعقل هنا ليس هو العقل البرهاني، بل ما يسمّى بالعقل الأداتي، الذي أساسه الاعتماد على الاستقراء والتجربة، إذ يقوم المتخصّصون منهم في العلوم الإنسانية المختلفة كالعلوم الاجتماعية والنفسية، بوضع نظريات حول السلوك الإنساني وكيف ينبغي أن يكون على ضوء استقراء السلوكيات المختلفة تجاه أمر معيّن في مختلف المجتمعات، أو القيام بالتجارب إمّا العلمية أو الاجتماعية، ويسجّلون النتائج التي يتوصّلون إليها ويحلّلونها ويضعون النظريات في ضوئها، ثمّ يفرضون تلك النظريات على الأفراد والمجتمعات من خلال الأنظمة الحاكمة، فيما إذا كانت مبتنيةً على نظرياتهم وتعمل على تطبيقها في واقع الحياة.

نعم، يشترك الجميع في كثير من القيم الكلّية؛ لأنّها مشهورة بنحو عام؛ إذ إنّ سبب شهرتها يكون عامًّا، ككونها راجعةً إلى المصالح العامّة المشتركة، التي تدركها العقول بوضوح، أو

السجايا الخلقية المشتركة بين الناس، أو الانفعالات النفسية المشتركة أيضًا، ولكن تختلف تطبيقاتها وجزئياتها اختلافًا كبيرًا بين التيّارات الفكرية المختلفة، فالجميع مثلًا متّفقون على حسن العدل وقبح الظلم، ولكن ما العدل في كلّ مورد وما الظلم؟ فهو مختلف فيه كثيرًا.

وبالجملة تعدّ الرؤية الكونية والعقدية التي يحملها الإنسان ذات أثر كبير في توجيه ميوله، وتحديد خياراته في المواقف المختلفة، وخصوصًا المهمّة منها في حياته، والسلوكيات المترتّبة عليها، وهذا أمر يلحظ بالوجدان ومستغنٍ عن إقامة دليل أو برهان.

ثانيًا: القضايا العملية المشهورة

يولد الإنسان ويجد نفسه يعيش في مجتمع تحكمه مجموعة من القضايا العملية، قد تطابق أفراد ذلك المجتمع على التسليم بها والعمل بموجبها، وتربّي أولادهم على احترامها، بحيث يُمدح من يراعيها ويُذمّ من يخالفها، وهذا ما يسمّيه المناطقة بالمشهورات[1]، وهذه الاعتبارات المشهورة لها أثر كبير في تحديد سلوك الفرد والمجتمع، فلا بدّ من تسليط الضوء عليها بنحو من التفصيل فنقول:

المشهورات هي القضايا الّتي تصدّق بها النفس وتذعن لها؛ لأجل عموم الاعتراف بها واشتهارها بين الناس كافّةً، أو جماعة منهم كأمّة من الأمم كالعرب أو الفرس أو الترك، أو أهل دين من الأديان أو مذهب من المذاهب، أو أهل مهنة معيّنة كالأطبّاء والمهندسين، أو صناعة معينة، وما أشبه ذلك.

ولاشتهار قضيّة من القضايا سببان رئيسيان هما:

الأوّل: ما يكون لخصوصيّةٍ في نفس القضيّة، وهي كون القضيّة واضحة الصدق في نفسها عند النفس، فيعمّ التصديق والاعتراف بها، وذلك كالأوّليّات ونحوها ممّا يجب قبوله، ولكنّ عدّها من المشهورات لا يكون من حيثيّة وضوحها ووجوب التصديق بها، بل من حيث عموم الاعتراف بها، وذلك مثل كون الكلّ أعظم من الجزء، وامتناع اجتماع النقيضين أو الضدّين، أو القضايا الحسّية المشتركة كطلوع الشمس في النهار وهكذا.

وهذا النوع لا ينفعنا هنا في هذا البحث؛ لأنّه لا يؤثّر بشكل مباشر على تحديد السلوك العملي للإنسان، بل المهمّ هو ما يكون راجعًا إلى السبب الثاني الآتي، فهو المؤثّر في السلوك

1. - لأجل الاطّلاع على حقيقتها وتفاصيلها يمكن مراجعة أيّ كتاب من كتب المنطق، فهي تذكر بوصفها قسمًا من أقسام القضايا المسلّمة عند الأنسان. [انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 219 و220]

بشكل مباشر وقويّ.

الثاني: أن يكون لسببٍ آخر لا يرجع إلى نفس القضيّة ووضوحها، بل إلى أمرٍ مشتركٍ بين عامّة الناس كالتأديب بقبولها، أو أن تكون صادرةً عن أمور تدعو النفس إلى الميل إليها والتسليم بها كالسجايا الخلقية الفطرية، مثل حسن الرحمة، وحسن الخجل في بعض المواقف، أو الانفعالات النفسية كالأنفة والحميّة وغير ذلك، أو أن يؤثّر على النفس الظنّ القويّ الناشئ من استقراء الجزئيات الواقعة تحتها.

وهي آراء لو خلّي الإنسان وعقله المجرّد ووهمه وحسّه - بحيث لم يؤدّب على قبولها والاعتراف بها، ولم يحصل له ظنٌّ قويٌّ بها بسبب استقراء جزئياتها المتكثّرة، ولم يحكم بها بسبب ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والأنفة والحميّة و غير ذلك - لم يحكم بها، وتسمّى بالآراء المشهورة، أو المشهورات؛ إذ يكون سبب التصديق بها هو شهرتها ليس إلّا، وهي على أصناف بحسب السبب المقتضي لشهرتها، وأهمّها:

أ- ما يكون حكم النفس بها راجعًا إلى التأديب على قبولها؛ لأجل حفظ مصلحة عامّة عند الاجتماع، وتسمّى بالتأديبات الصلاحية أو الآراء المحمودة، كقولنا: العدل حسنٌ، والظلم قبيحٌ .

ب- وما يكون حكم النفس بها راجعًا إلى ما تحويه النفس من سجايا خلقيّةٍ، وتسمّى بالخلقيّات، كقولنا: الكرم حسنٌ، والبخل قبيحٌ.

ج- وما يكون الحكم به لأجل انفعالٍ نفسانيٍّ، كالأنفة والحميّة أو الرقّة والرحمة، وقد تسمّى بالانفعاليّات، كقولنا: الدفاع عن الحرم حسنٌ، أو تعذيب الحيوان قبيحٌ.

د- ومنها ما يكون لأجل سننٍ قديمةٍ لم تنسخ اعتاد عليها الناس، وقد تسمّى بالعادات والتقاليد، كقولنا: القيام للضيف حسنٌ، أو تزويج البنت من ابن عمّها حسنٌ.

هـ- ومنها ما يكون لأجل استقراء جزئياتها المختلفة، وتسمّى بالاستقرائيّات، كمن يقول: التكرار قبيحٌ لأنّه يوجب الملل، وذلك من خلال استقراء حالات عديدة حصل فيها التكرار فوجده مملًّا.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ الآراء المشهورة في نفسها قد تكون صادقةً مطابقةً للواقع، وقد تكون كاذبةً مخالفةً له، وليس نقيض المشهور هو الكاذب، بل نقيضه الشنيع، والكاذب

هـو نقيـض الصـادق، فـربّ شـنيعٍ حـقٌّ وربّ مشـهورٍ كاذبٌ.

وأمّـا أثـر هـذا القسـم الثـاني مـن المشـهورات في الجانـب العمـلي السـلوكي للإنسـان فهـو واضـح لـكلّ مـن بحـث في سـلوكيات المجتمعـات ومـا يؤثّـر فيهـا، إذ إنّهـا توثّـر بشـكل قـوي جـدًّا في تربيـة الأمـم وتوجيـه سـلوك أبنائهـا، إذ يـتربّى الأوّلاد وينشـأ الصغـار ويتـأدّب أحـداث كلّ الأمـم على معرفتهـا شـيئًا فشـيئًا مـن حيـث يشـعرون أو لا يشـعرون، وبهـا تتـلاقى أو تختلـف ثقافـات الأمـم على اختـلاف قوميّاتهـم وأديانهـم وألسـنتهم، وتكـون مـن مناشـئ توحّدهـم أو تفرقهـم، فـهي تمثّـل قانونًـا غـير مكتـوب، شـديد الثبـات والتأثـير في المجتمعـات، يحـدّد سـلوك أبنائهـا مـن غـير حاجـة إلى حاكـم يجبرهـم على تطبيقـه.

فتكـون مثـل هـذه القضايـا ذات أثـر كبـير في تشـكيل الرؤيـة العمليـة عنـد الكثـير مـن الناس، مـن حيـث يشـعرون ولا يشـعرون، فـهي تسري إلى نمـط تفكريهـم، وتكـون عامـلًا مؤثّـرًا في بنـاء تلـك الرؤيـة عند كلّ إنسـان.

ثالثًا: المصادر الخاصّة

مـا تقـدّم يعـدّ مـن مصـادر تشـكيل الرؤيـة الأيديولجيـا العامّـة، أي الـتي يكـون لهـا تأثـير عامّ يشـمل الكثـير مـن أفـراد المجتمعـات المختلفـة، وهنـاك عوامـل خاصّـة تخـصّ كلّ إنسـان، وقـد تشـترك بـين بعـض الأشـخاص أو تختلـف، وليـس لهـا ضابـط عام، وهي التفكـير والاسـتنتاج العقلي الخـاصّ بـكلّ إنسـان، والثقافـة أو التعليـم الذي يحملـه كلّ إنسـان، واطّلاعـه وتأثّره بتجـارب بعض الشـخصيات أو الأمـم والشـعوب، وكذلـك التجربـة الحياتيـة الخاصّـة الـتي يكتسـبها مـن خـلال حياتـه وتعاملـه مـع النـاس، وهـو مـا يمكـن تسـميته بالخـبرة، وكـذا الطبيعـة المزاجيـة الخاصّـة لـكلّ فـرد مـن الإنسـان، فمـن النـاس مـن يكـون مزاجـه حـارًّا فيميـل إلى العصبيـة، ويستحسـن مـا يتبعهـا مـن تصرّفـات، ومنهـم مـن يكـون مزاجـه بـاردًا فيميـل إلى التماهـل والتسـاهل في الأمـور، ومـا إلى ذلـك مـن العوامـل المختلفـة الخاصّـة، فإنّهـا تؤثّـر على السـلوك الخـاصّ لـكلّ شـخص، ويكـون لهـا انعـكاس على المواقـف الـتي يتّخذهـا.

المبحث الثالث: عوامل التكامل العملي للإنسان

التكامـل الحقيـقي للإنسـان في الجانـب العمـلي، هـو بـأن تصـدر مواقفـه العمليـة وسـلوكياته الخارجيـة وتتحـدّد أفعـاله على وفـق المصالـح الحقيقيـة والكمـال الواقـعي له، بحيـث يصـدر عنـه الفعـل في طريـق تحصيـل تلـك الكمـالات، وأن لا يشـكّل عائقًـا في طريـق الوصـول إليهـا، وتحقّق هذا الأمـر يتوقّـف على ثلاثـة عوامـل مهمّـة، أوّلهـا تنظـيري والآخر تطبيـقي وثالثهـا نفسي خلـقي، وهي:

العامل الأول: وهو البعد التنظيري في هذا الأمر، وذلك بأن تكون الرؤية العملية الكلّية التي يحملها الإنسان رؤيةً واقعيةً حقيقيةً، منبثقةً عن رؤية كونية صحيحة مطابقة للواقع، بحيث يكون الحكم في القضايا العملية القيمية فيها حكمًا صحيحًا، بأن يأخذ فيها بنظر الاعتبار حقيقة الإنسان وخصائصه وأبعاده والعلاقة والتاثير المتبادل بينها، وكذلك ارتباطاته بخالقه ومدبّره وفق النظرة الكونية الإلهية، وارتباطاته مع بني نوعه، وبقيّة الموجودات - الحيّة وغيرها - معه في الحياة، وأمّا إذا لم تكن كذلك فما يقع من الفساد في أفعال الإنسان وسلوكياته أكثر ممّا يقع فيها من صلاح، عن الامام أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر ممّا يصلح» [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 44].

العامل الثاني: أن يكون هناك تطبيق صحيح للقواعد والاعتبارات الكلّية في الرؤية العملية على مواردها الخارجية، بمعنى أن يحرز كون الفعل الذي يريد أن يمارسه الإنسان فردًا حقيقيًّا لعنوان كلّي هو موضوع لقضيّة قيمية محمولها الحسن أو انبغاء الفعل، كالعدل أو الصدق أو الشجاعة وما شابه ذلك، وما يتركه ويزجر نفسه عنه من الأفعال، هي تلك التي تكون أفرادًا لعنوان محكوم بالقبح وانبغاء الترك، كالظلم أو الكذب أو الجبن وما شابه ذلك، وأمّا لو حصل الاشتباه في ذلك وسلك الإنسان من خلال إيجاد أفراد توهم الإنسان أنّها أفراد حقيقية لها، وهي لا تقع تحت تلك العناوين، كان الإنسان يفعل الظلم ويحسب نفسه أنّه عادل.

إنّ مجرّد العلم بكون «العدل حسنًا ينبغي فعله» بنحو عامّ لا يجعل من الإنسان عادلًا بنحو واقعي ويتّسم بملكة العدالة، كما أنّ من علم بوجوب الصلاة شرعًا وعلم بأجزائها وشرائطها لا يكون من المصلّين والمتقرّبين من الله تعالى، بل لا يكون ذلك إلّا إذا كانت الأفعال الصادرة عنه محقّقةً للعدالة الواقعية، بحيث تقع جميع أفعاله وأقواله تحت هذا المبدإ العملي بشكل صحيح وتامّ، كما يجب أن تكون الأفعال التي يأتي بها بقصد فعل الصلاة مثلًا محقّقةً لفرد من الصلاة الحقيقية المطلوبة من الله تعالى.

وهذا الأمر - وهو الجانب التطبيقي - يعدّ من الأمور المهمّة والحسّاسة في نجاح أيّ مشروع سماوي أو أرضي، فإنّ عدم التطبيق الصحيح للنظريات الكلّية يجعل من هذا المشروع مجرّد شعاراتٍ، لا تحقّق لأهدافها وغاياتها على أرض الواقع.

العامل الثالث: أن يكون عقله العملي عند استنباط القضيّة الجزئية العملية - التي تكون مبدأً لصدور الفعل عنه - منفعلًا عن المدركات العملية لعقله النظري، لا منفعلًا

عـن القـوى النزوعيـة الواقعـة تحتـه مـن الشـهوة والغضـب ومداخلاتهـا في النفـس، وهـذا إنّمـا يحصـل بالتربيـة وترويـض النفـس على ذلـك، حـتّى تحصـل الملـكات الأخلاقيـة الـتي تسـاعد في هـذا الأمـر بحيـث يصـدر مثـل هـذا الفعـل مـن دون حاجـة الى تأمّـلٍ وتـروٍّ.

إنّ تحصيـل الملـكات الأخلاقيـة الفاضلـة أو مضادّاتهـا والتخلّـص مـن الرذائـل إنّمـا يكـون على عاتـق قـوّة العقـل العمـلي، إذ إنّـه هـو المسـؤول عـن توجيـه القـوى البدنيـة لإصـدار الأفعـال الـتي بهـا تدبّـر البـدن، قـال ابـن سـينا:

«وإنّمـا كانـت الأخـلاق الـتي فينـا منسـوبةً إلى هـذه القـوّة - العقـل العمـلي - لأنّ النفـس الإنسـانية كمـا يظهـر مـن بعـد جوهـر واحـد، وله نسـبة وقيـاس إلى جنبتـين: جنبـة هي تحتـه، وجنبـة هي فوقـه، وله بحسـب كلّ جنبـة قـوّة بهـا تنتظـم العلاقـة بينـه وبـين تلـك الجنبـة، فهـذه القـوّة العمليـة هي القـوّة الـتي له لأجـل العلاقـة إلى الجنبـة الـتي دونـه وهـو البـدن وسياسـته.

وأمّـا القـوّة النظريـة فـهي القـوة الـتي له لأجـل العلاقـة إلى الجنبـة الـتي فوقـه لينفعـل ويسـتفيد منهـا ويقبـل عنهـا، فـكأنّ للنفـس منـا وجهـين: وجـه إلى البـدن، ويجـب أن يكـون هـذا الوجـه غـير قابـل البتّـة أثـرًا مـن جنـس مقتـضى طبيعـة البـدن، ووجـه إلى المبـادي العاليـة، ويجـب أن يكـون هـذا الوجـه دائـم القبـول عمّـا هنـاك والتأثّـر منـه. فمـن الجهـة السـفلية تتـولّد الأخـلاق، ومـن الجهـة الفوقانيـة تتـولّد العلـوم» [ابـن سـينا، الشـفاء (الطبيعيـات - النفـس)، ص 38 و39].

إن قـوّة العقـل العمـلي يجـب أن تكـون هي المتسـلّطة على سـائر قـوى البـدن الـتي تقـع تحتهـا بحسـب نظـام الحكمـة في تخـادم القـوى، وتسـلّط هـذه القـوّة لا بـدّ أن يكـون على حسـب مـا توجبـه أحـكام قـوّة العقـل النظـري؛ لتحصـل في النفـس الأخـلاق الفاضلـة، وذلـك بحسـب مـدى صحّـة مـدركات العقـل النظـري ومطابقتهـا للواقـع، وأمّـا لـو انفعـل العقـل العمـلي عـن القـوى الـتي تحتـه وخصوصًـا قـوّتي الشـهوة والغضـب، يحصـل في النفـس هيئـات انقياديـة لتلـك القـوى، فيكـون العقـل الذي كان ينبـغي أن تكـون له السـيادة والسـلطة على بقيـة القـوى البدنيـة أسـيرًا تحتهـا، فتحصـل في النفـس الملـكات والأخـلاق الرذيلـة. قـال أمـير المؤمنـين عليه السلام: «وكـم مـن عقـلٍ أسـيرٍ تحـت هـوًى أمـير» [الشريـف الـرضيّ، نهـج البلاغـة، ج 4، ص 48].

وقـد ذكـر علمـاء الأخـلاق أنّ طريـق تحصيـل الأخـلاق الفاضلـة هـو المواظبـة على فعـل الأفعال الـتي هي مقتـضى تلـك الفضائـل، وتـرك الأفعـال الـتي هي مقتـضى مضادّاتهـا مـن الصفـات. [انظر: النراقـي، جامـع السـعادات، ج 1، البـاب الثالـث]

وذلك لأنّ تكرار الفعل المعيّن يؤدّي إلى حصول هيئة في النفس تكون أوّلًا على نحو الحال يمكن زواله بسرعة، ثمّ تترسّخ لتصبح على نحو الملكة الراسخة الثابتة، وهذه الهئية تسهّل صدور الفعل من النفس بدون حاجة إلى رويّة، وهو ما يسمّى بالخلق.

المبحث الرابع: دور الدين في تكامل الإنسان في الجانب العملي

إنّ للدين دورًا كبيرًا وتأثيرًا مباشرًا في الجانب العملي للإنسان، من خلال تأثيره في تحقق العوامل الثلاثة المتقدّمة، وذلك وفقًا للبيان الآتي:

أوّلًا: ما يخصّ العامل الأوّل، وهو الجانب التنظيري في الرؤية العملية، فقد تقدّم أنّ ما يمثّل المهمّ ممّا يمتلكه الإنسان في هذا الجانب هو القضايا العملية المشهورة، التي يعمّ التسليم بها؛ لأجل شهرتها وذيوعها بين الناس، والمهمّ فيها هو ما خصّوه باسم الآراء المحمودة أو التأديبات الصلاحية، وهي ربّما تكون مورّثةً من أديان سابقة مندرسة، أو تمّ اعتبارها من قبل عقلاء القوم أو علمائهم في ضوء تقدير وجود مصلحة أو مفسدة عامّة تدعو لاعتبارها، وسبب اشتهارها بين الناس هو اشتمالها على تلك المصلحة الشاملة للعموم.

وربّما كان الحكم بها راجعًا إلى أمور أخرى، فقد يوجبها مثل بعض الملكات الخلقية التي في طبيعة الانسان كالرحمة، كما في حكمهم بكون إيذاء الحيوان لا لغرض قبيح، والإحسان إلى الضعيف حسن، وسلب المال من الفقير قبيح، أو يقتضيها بعض الانفعالات كالأنفة والحميّة والخجل وغير ذلك، كما في قولنا: الذبّ عن الحرم حسن، وكشف العورة قبيح، وربّما لأجل ذلك تصوّر بعض المحقّقين أنّ القضايا العملية تحكم بها النفس بقوّتها العاقلة بالبداهة، أو أنّ ما يحكم بها هو وجدان الإنسان وضميره.

وتقدّم أنّ حال المشهورات هو أنّها قد تكون صادقةً وقد تكون كاذبةً؛ إذ لا تلازم بين الشهرة والصدق، وأنّ ما يقابل المشهور هو الشنيع وليس الكاذب، وتسليم الناس كلّهم أو بعضهم بها ليس لأنّ فطرة العقل تقتضي الحكم بها، كما هو الحال في الأوّليات العقلية والفطريات، بل لأجل اشتهارها بين الناس وتأديبهم وتربيتهم عليها منذ الصبا، وأمّا إثبات صدقها لدى العقل فهو نظري، يحتاج فيه إلى دليل. [انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 219؛ بهمنيار، التحصيل، ص 95]

والحدّ الأوسط الذي يمكن أن يثبت صدق هذه الاعتبارات هو المصلحة الواقعية التي تقتضي جعلها، فإن تمكّن العقل من تحديد المصلحة أو المفسدة بنحو صحيح - اعتمادًا

على ما وقف عليه من حقيقة للإنسان وما له من أبعاد وخصائص، وما لها من الكمالات والنقائص ووقف على الضوابط العامة للأفعال والممارسات التي يمكن أن تحقّقها - أمكنه أن يحكم حكمًا صحيحًا بصدقها، وهذا يكون عادةً في القضايا العملية العامّة الكلّية؛ إذ تكون المصلحة أو المفسدة التي دعت إلى اعتبارها واضحةً وجليةً عند العقل، كحسن العدل والصدق والأمانة وقبح الظلم والكذب والخيانة، وما شابهها.

وأمّا إذا لم تكن تلك الملاكات واضحةً لدى العقل لتشعّبها وتداخلها مع كثير من الأبعاد والخصائص الإنسانية، فالمفروض أن يتوقّف العقل في الحكم إلى أن تتبيّن له المصلحة أو المفسدة التي فيها بنحو واقعي، ولو بالاعتماد على مصدر معرفي آخر له أهلية الاعتماد عليه في مثل هذه الموضوعات.

الاستقراء والتجربة

قد يعتمد بعض الناس في ذلك على ما أثبتوه من مصالح ومفاسد في مثل هذه الأمور اعتمادًا على الاستقراء والتجارب التي أجروها في واقع الحياة، فيحكم بها على طبق ما شخّصوه من مصلحة أو مفسدة.

وهنا لا بدّ من التنبّه إلى أنّ الاستقراء والتجربة تتعامل مع الجانب المحسوس فقط من حقيقة الإنسان، أو حقائق الأشياء التي يتعامل معها؛ لأنّهما يعتمدان في نتائجهما على تكرار المشاهدة. [انظر: فلاح سبتي، لباب المنطق، ص 166]

وأمّا بقية الجوانب المعنوية والروحية فلا تقع موضوعًا للاستقراء والتجربة إلّا بمقدار ما يحصل بسببها من آثار محسوسة، وإلّا فإنّ أسبابها وشرائطها ومعدّاتها خفية تمامًا عن الحسّ والتجربة.

كما أنّ الكثير من الأمور الاجتماعية وغيرها - والتي لا يمكن قيام التجارب المختبرية العلمية عليها، بل تعتمد على استقراء التجارب الحياتية لدى الأمم والشعوب المختلفة - فلا يمكن الوصول إلى نتيجة يمكن الوثوق بها؛ إذ كيف يمكن إجراء مثل هذا الاستقراء وفي أيّ جماعات وشعوب يجرى، ومعلوم أنّ كلّ جماعة وأمة تنظر إلى أيّ موضوع من تلك المواضيع وتحكم عليها بحسب ما تحمله من أيديولوجيات وثقافات وتأديبات صلاحية تربّت عليها، ومعلوم أنّ الأمم والشعوب تختلف في ذلك اختلافًا كبيرًا، فما الملاك في الحكم الصحيح فيها؟!

وأمّا إجراء التجارب المجتمعية عليها فهو يحتاج إلى زمن طويل جدًّا وخبرة متراكمة تمتدّ لأجيال متعدّدة حتّى يمكن تشخيص المصلحة أو الضرر إن أمكن ذلك، ولا يمكن تشخيص ذلك من خلال التجارب المختبرية التي تعطي نتائج سريعة، وعلى فرض صحّة نتائجهما فهي نتيجة من حيث الجانب البدني المحسوس ولم تلحظ فيها بقيّة الجوانب، ومعلوم أنّ حقيقة الإنسان لا تنحسر بالبدن المحسوس، بل له أبعاد روحية ونفسية وعاطفية، ولا يصحّ الحكم بلحاظ جانب واحد فقط في الأمر المركّب كما هو واضح.

بل حتّى لو أمكن إجراء التجارب المختبرية عليه، فهو لا يعطي نتائج مضمونةً يمكن الاعتماد عليها، فأكل لحم الخنزير مثلًا قد يكون له فائدة للجسم بلحاظ احتوائه على بعض الموادّ الغذائية التي يحتاجها الجسم، ولكن لا بدّ أن يلحظ هل أنّ له تأثيرًا سلبيًّا على البدن؛ إذ تقدّم أنّ جسم الإنسان ليس هو كجسم الأسد أو النمر، بل جسم خاص وله مزاج خاصّ ودقيق جدًّا؛ ولهذا كان مستعدّا للانفعال بتصرّفات النفس المجرّدة، فتعلّقت به دون غيره، فمن المحتمل أن يكون له تأثير سلبي على طبيعة العلاقة بين النفس والبدن، وبالتالي انعكاس ذلك على الجوانب المعنوية والروحية في الإنسان، ولا بدّ من إحراز ذلك حتّى يمكن الحكم بكونه صالحًا للأكل أم لا.

وكمثال واضح على ذلك هو مسألة التعامل بالربا؛ إذ كان متعارفًا التعامل بالربا بشكل كبير، وكان أمرًا مستحسنًا عند عقلاء القوم؛ لأنّ الغرض من التجارة والبيع والشراء هو تحصيل الربح، والربا طريقة مريحة في تحصيل الربح؛ ولهذا نجد حتّى الآن لدى المجتمعات المتحضّرة أنّ أكثر المعاملات التجارية والبنكية قائمة على الربا، وفهو بحسب التجربة والاستقراء يعدّ طريقًا مضمونًا لتحصيل الأرباح العالية، وإذا رجعنا إلى العقل المجرّد ربّما توقّف في الحكم في موضوع الربا؛ لعدم وقوفه على ما يمكن أن يقع وراءه من مفاسد أو مصالح.

ولكن لو رجعنا الى الشارع المقدس نجده يقول: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ [سورة البقرة: 275].

فالشارع المقدّس يحرّم الربا حتّى وإن كان هذا التحريم يؤدّي إلى تقليل الربح المادّي، وهو ما يعدّ خسارةً بحسب بعض الأفهام، ولكنّ هذه الخسارة المادّية يقابلها أرباح معنوية مهمّة، لا يعلمها إلّا من يمكنه ملاحظ مصلحة البشر بشكل عامّ ومن جميع الجوانب، وهو الشارع المقدّس باعتباره خالق الإنسان والعالم بجميع جوانبه، ولربّما يبيّن بعض تلك

الجوانب عندما يسأل عنها أو يجد مصلحةً في بيانها، وفي مسألة الربا نجد أنّ الشارع نظر إلى أهمّية حصول حالة التحابّ والتراحم وتعزيز الأواصر بين أعضاء المجتمع ومؤسّساته، وهو أمر اهتمّ به الشارع كثيرًا؛ لوضوح مدخليته المؤثّرة في حصول التكامل والتقدّم من الجهة الاجتماعية للإنسان، ففي الرواية عن النبيّ ﷺ: «المؤمنون متّحدون متآزرون متضافرون كأنّهم نفس واحدة» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 71، ص 234]، وكذلك قوله ﷺ: «المؤمن للمؤمن بمنزلة البنيان يشدّ بعضه بعضًا» [المصدر السابق]، وعن الإمام الباقر عليه السلام قال: «المؤمنون في تبارّهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى تداعى له سائره بالسهر والحمّى» [المصدر السابق].

ولهذا نجد أنّ الشارع عندما سأل عن علّة تحريم الربا قد ذكر الحكمة في ذلك هو كون الربا يمنع حصول المعروف بين الناس، فعن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّما حرم الله عزّ وجلّ الربا لئلّا تمتنعوا عن اصطناع المعروف» [الصدوق، علل الشرائع، ج 2، ص 482]، وعن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «إنّما حرّم الله تعالى الربا لئلّا يتمانع الناس المعروف» [القمّي، فقه الرضا، ص 256].

ونحن نشاهد واقع الحال في العالم - وبسبب هيمنة النظام الرأسمالي القائم على التعامل الربوي - كيف انقطع المعروف بين الناس، بين أفرادهم وجماعاتهم، فتجد أنّ الأموال تكدّست عند بعض الأشخاص أو الجماعات أو الدول، وهناك من يعاني الجوع والعوز، من دون أن يحصل أيّ نوعٍ من التكافل والتعاضد، وإن حصل بعض التعاطف من قبل بعض الأشخاص أو المنظّمات، فهو بدافع الانفعالات وتحرّك بعض الملكات الخلقية كالرحمة والرأفة؛ ولهذا نجد أنّ العالم يهتمّ ويرتفع حماسه عند انتشار صورة أو فلم عن واقع المأساة التي تعيشها بعض المجتمعات، ويبرد ويسكت عندما لا يشاهدون مثل ذلك، مع أنّهم يعلمون علم اليقين بوجود هذه الحالة في كثير من المجتمعات الفقيرة.

بل، وحتّى المنظّمات العالمية كالبنك الدولي الذي أسّس على أساس دعم الدول النامية، فهو لا يعطي قرضًا لدولة إلّا بفرض شروط وأرباح عليها، قد لا تتمكّن من التخلّص منها إلّا بشقّ الأنفس، فأصبح في ظاهره منظّمةً لمساعدة الدول النامية، ولكن في واقعه منظّمةً لامتصاص خيرات الشعوب واستغلال مواردها.

الشريعة الإلهية وتجارب البشر

قد يتوهّم بعضهم، أو يوهم الآخرين بأنّ الشريعة الدينية ألغت جميع التجارب والخبرات البشرية، وتصدّت هي لوضع جميع الأحكام وفي كلّ مجالات حياة الإنسان التي تحتاج إلى تشريع، فيلزم من هذا تعطيل كلّ القدرات العقلية والإدراكية الموجودة في الطبيعة الإنسانية

الـتي بهـا تمـيّز عـن الموجـودات الأخـرى.

وهـذا وهـم لا واقـع له، فـإنّ الشريعـة في مـوارد كثـيرة وخصوصًـا الموضـوعات الـتي ترجـع إلى قضايـا التعامـل الاجتمـاعي قـد أقـرّت مـا كان جاريًـا لدى العقـلاء مـن ذلـك، كأغلـب المعامـلات والإيقـاعات. نعـم، قـد تضيـف الشريعـة قيـودًا وشرائـط جديـدةً بحسـب المصالـح المقـرّرة لديهـا، ممّـا قـد لا يلتفـت إليـه الإنسـان بحواسّـه وعقلـه، كمنـع مـن التعامـل الربـوي في المعامـلات الاقتصاديـة مثـلًا.

كمـا أنّ هنـاك مجـالًا واسـعًا أرجعتـه الشريعـة إلى الخـبرة والتجـارب البشريـة، وهـو مـا يختـصّ بالقوانـين المتغـيّرة بحسـب تطـوّر الحيـاة، الـتي تنظّـم عمـل أغلـب المؤسّسـات المجتمعيـة كالتربيـة والتعليـم والصناعـة والجيـش وغـير ذلـك، وهـو المهـمّ والأنسـب مجـالًا للتجـارب والخـبرة البشريـة، فـإنّ اشـتغال الإنسـان بوضـع نظـام للمدينـة ومؤسّسـاتها أولى مـن أن يشـغل فكـره بكـون الصـوم مثـلًا فيـه مصلحـة أم لا، وهـذا مـا أطلـق عليـه بمنطقـة الفـراغ التشريـعي.

على أنّـه لا بـدّ مـن الالتفـات وعـدم الغفلـة عـن حقيقـة أنّ الحيـاة الدنيـا للإنسـان هي مرحلـة مؤقّتـة يمـرّ بهـا، يكـون الإنسـان فيهـا محتاجًـا إلى المـادّة العنصريـة لتوقّـف حصـول تكاملـه بفعلـه الاختيـاري عليهـا، وهي لمّـا كانـت مكتنفـةً بالمـادّة والمادّيـات فهـو عالـم يحصـل فيـه الجهـل والـشرّ؛ إذ المـادّة تسـبّب احتجابـه عـن الحقائـق والأحـكام، وإنّمـا الحيـاة الحقيقيـة للإنسـان الـتي يتفعّـل فيهـا كلّ مواهبـه وكمالاتـه هـو عالـم الآخـرة كمـا مـرّ ذكـره.

فـكأنّ الحكمـة الإلهيـة اقتضـت أن يكـون عالـم الأجنـة والحمـل هـو عالـم تجمـع الجوانـب التكوينيـة في الإنسـان، فكأنّـه عالـم صناعـة الإنسـان، ثـمّ الحيـاة الدنيـا كأنّهـا عالـم اختبـار قابليـات الإنسـان وتطويـر كمالاتـه، وعالـم الآخـرة هـو عالـم الحيـاة الحقيقيـة الـتي تتفعـل فيهـا كلّ جوانبـه وقابلياتـه، بحسـب مـا تـمّ له مـن كمـال في عالـم الاختبـار، وهـو يقتـضي أن يتدخّـل الصانـع في تعليـم الإنسـان وإرشـاده إلى مـا فيـه المصلحـة أو المفسـدة ليجتـاز الاختبـار بسـلامة، وعلى ذلـك جـرت السـيرة العقلائيـة في كلّ مهنـة أو صناعـة، فمـن يتخـرّج مـن أعلى مسـتويات الدراسـة ويُـرِدْ أن يـزاول العمـل يمـرّ في فـترة اختبـار يُجعـل فيهـا تحـت رقابـة وتعليـم مـن هـو أخـبر منـه في ذلـك العمـل؛ ليعلّمـه أسرار تلـك الصنعـة ويرشـده إلى كيفيـة مزاولتهـا تطبيقيًّـا، وبعـد أن يُطمـأنّ مـن أنّـه قـد أجادهـا يُسـلّم مسـؤولية ذلـك العمـل.

قـال تعـالى: ﴿**الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ ۞ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ۞ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ۞ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ ۞ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ**﴾ [سورة الشعراء: 78 - 82].

مناشئ أخرى باطلة

وهكذا نرى اليوم ما اتّجهت إليه بعض الحكومات والمجتمعات الغربية من الحكم بكون كشف الحجاب والتعرّي للمرأة حسن، والمثلية الجنسية حسنة، أو كون إسقاط الأجنّة حسن، وما شابه ذلك بتوهّم أنّ هذا لأجل مصلحة عامّة هي حفظ الحرّية الشخصية لكلّ إنسان، وقد نهت الشريعة عن ذلك نهيًا باتًّا.

أو قد يحكم بها على طبق ما تفرضه انفعالاته الخلقية، كحكم بعضهم من كون ذبح الحيوان وأكل لحمه ولبس جلده وفرائه قبيحًا، أو كون القصاص من القاتل العمد قبيحًا، وما شاكل ذلك، ونرى أنّ الشريعة قد تصدّت لذلك وصرفت الناس عنه.

أو قد يحكم بها بعضهم بسبب انفعلاته العصبية، كمن ينفعل بالحميّة فيرى حسنًا بعض العادات والتقاليد القبلية أو العرقية أو القومية، وإن كانت على خلاف العدل، كمن يرى حسن نصرة الأخ أو ابن العمّ أو ابن العائلة أو البلد حتّى لو كان ظالمًا لغيره، وهذه يحكمون بها رغم كونها واضحة البطلان؛ ولهذا يسمّيها المناطقة، بمشهورات في بادئ الرأي، وحدّوها بكونها آراء إذا عرضت على الأذهان بغتة أذعنت له، وخصوصًا في الأذهان العامّية غير المتعقّلة؛ وإذا تعقّبتها بالتعقّل وجدتها غير محمودة.

والمتحصّل ممّا تقدّم أنّ بناء رؤية عملية صحيحة وواقعية توصل الإنسان إلى كماله الواقعي في ظلّ هذه الملابسات، يوجب الحاجة إلى طريق معرفي يمكن الاعتماد عليه في تتميم النقص الذي يحصل في ما يمكن للعقل أن يكتشفه، وليس ذلك الطريق إلّا ما كان مصدره هو نفس خالق العقل والإنسان، والعالم بأسراره وخفاياه، وهو الوحي الإلهي، ودوره أنّه ينبّه العقل ويسدّده فيما يمكن له أن يحكم فيه ويكتشف واقعيته، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا**﴾ [سورة النساء: 58]، كما يبيّن له ما لم يستطع تبيّن صدقه أو كذبه من القضايا العملية، ويردعه عمّا حكم به بحسب وهمه أو انفعالاته الخلقية أو العصبية كما تقدّم في الأمثلة السابقة، وكذلك وضع الأطر العامّة الرئيسية لما أحاله على العقل والتجربة الإنسانية.

وجدير بالذكر أنّ ثمّة نقطةً أخرى لا بدّ من الالتفات إليها، وهي أنّ ورود هذه الأحكام عن طريق ما يترشّح عن العلم الإلهي المطلق، يوجب فائدةً مهمّةً حتّى بالنسبة لتلك القضايا والأحكام العملية التي يستطيع العقل أن يقف على ملاكاتها ويحكم بها، وهي تأكيد

القضايا العملية في نفوس الناس وترصين قناعتهم بها وبحقّانيتها، لتنعقد عليها قلوبهم، ويتّخذونها ضوابط لأفعالهم وتصرّفاتهم؛ لذا نجد أنّ هناك اهتمامًا كبيرًا في النصوص الشرعية بكثير من هذه العناوين، والحضّ على الالتزام بما كان حسنًا منها وترك ما كان قبيحًا. [انظر: الكليني، الكافي، ج 2]

ثانيًا: ما يخصّ العامل الثاني، وهو تطبيق الرؤية العملية الكلّية، فإنّ العقل التجريدي البرهاني بحسب القدرة المعرفية عنده لا يستطيع التعامل مع القضايا العملية بنحو تفصيلي. نعم، هو يدرك حسن بعض العناوين التي تتّصف بهذه الأحكام بنحو كلّي أو قبحها، كحسن العدل وقبح الظلم، ولكنّ التعامل التفصيلي معها وتطبيقها بشكل صحيح هو خارج عن قدرته التكوينية؛ ذلك لكثرة الكيفيات التي يمكن أن تطبّق فيها تلك الأحكام مع تغيّر الشرائط والأجزاء، وقد لا يعلم العقل أيّ تلك الكيفيات هو التطبيق الصحيح لها، بحيث تتحقّق المصلحة المنظورة وراء جعل الاعتبار المتعلّق به، فإنّ تحقّق العدل في أيّ واقعة من وقائع الحياة يختلف عن تحقّقه في غيرها، وله تفاصيل وشرائط مختلفة تمامًا، وليس من قدرة العقل أن يدرك هذه الأمور الجزئية المتغيّرة من مورد إلى مورد.

فمثلًا لو كان إنسان ما مسؤولًا عن تقسيم تركة ميّت على ورثته، فكيف يكون عادلًا في هذا التقسيم، فإن كان العدل هو إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه، فما حقوق الورثة التي يجب أن يعطوها من التركة لتتحقّق العدالة في التوزيع؟ هل تقسيم تلك التركة على الورثة بالتساوي أو بالتفاضل أو بأيّ كيفية كانت يحقق العدالة في التوزيع؟

ليس تحقيق العدل بنحو واقعي هنا يحصل بإيقاع التقسيم كيفما كان كما قد يتوهّم؛ إذ إن بعضهم يتصوّر أنّ العدالة تكون في إجراء القانون على الجميع بدون تمييز، فإنّ هذا الأمر من موارد العدل وليس هو مساوق للعدل بنحو تامّ، وهذا إنّما يرجع إلى من يتولّى الحكم أو يمارس القضاء، بل المطلوب هو العدالة من كلّ إنسان عندما تصدر عنه الأفعال المختلفة، ويجب أن يكون وفقًا لمبدإ العدل الواقعي وهو إعطاء كل ذي حقٍّ حقه، وهذا يتوقّف على معرفة ما يستحقّه كلّ إنسان، وهذا يختلف من مورد إلى مورد بحسب نوع العلاقة بين المورث والوارث، ولكلّ حالة شرائط وتفصيلات مختلفة يذكرها الفقهاء في كتاب الميراث، ومن الواضح جدًّا أنّ معرفة تلك الأمور بنحو واقعي يحتاج إلى اطّلاع واسع على أمور جزئية كثيرة، وهذا ما لا يمكن للعقل أن يصل إليه بنحو يقيني يطمئنّ إليه.

أو مثلًا يدرك العقل بأنّ التقرّب من الخالق المدبّر حسن، ولكن في مجال التطبيق كيف يمكن للإنسان أن يتقرّب إليه، وأيّ الأعمال تقرّبه اليه، وأيّها تبعده عنه؟!

ولكنّ العقل يدرك أنّ الله ﷻ هو خالق الإنسان بعلمه وقدرته وحكمته، فهو تعالى الأعلم على الإطلاق بما يصلح الإنسان وما يفسده بنحو تفصيلي، وهذا لا ينكره كلّ من اعتقد بالله وعلمه وحكمته المطلقة، التي اقتضت خلقه للعالم وتدبيره له وتصرّفه فيه وفق أفضل نظام ممكن في الجانبين التكويني والتشريعي، فليست التعاليم الصادرة عنه تعالى - سواءٌ ما يتعلّق بالجانب الأخلاقي والقضايا القيمية، أو الأحكام العملية التفصيلية - مجرّد تعاليم تعبّديةٍ محضةٍ، بل تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية الموجودة في متعلّقاتها وفقًا لنظام العالم الأصلح الذي خلقه عليه، فهذه التعاليم تهدف إلى ارتقاء الإنسان في مدارج الكمال الحقيقي الذي جعله الله ﷻ له، وعليه فلا بدّ للعقل من الاستعانة بالبيانات الشرعية عند بناء النظام العملي.

فيدرك العقل في هذا المجال أنّ عليه أن يتوجّه إلى طريق آخر يمكن الاعتماد عليه للوصول إلى هذا الأمر، كما أنّه لو أراد أن يحكم في أمر محسوس يتوجّه إلى الحواسّ ويستعملها في تحصيل ذلك الحكم، وهنا أيضًا حينما يدرك وفق الرؤية الكونية والعقدية التي بناها مسبقًا والتي تقوم على الاعتقاد بوجود إله عالم حكيم عادل، قد خلق الإنسان في هذا العالم الدنيوي لأجل أن يتكامل، وكماله متوقّف على أنّ علمه بهذه الأمور تفصيلًا لتتحقّق لديه الملكات الأخلاقية المطلوبة، وليكون سلوكه في الدنيا سلوكًا محمودًا يوصله لمدارج الكمال الحقيقي، وهو أمر غير متاحٍ للعقل أن يتصرّف فيه ويفصّله؛ فإنّه يدرك على نحو الضرورة وجود طريق معرفي آخر يجعله الله تعالى له لهدايته إلى ذلك، وليس هو إلّا الوحي الإلهي والعلم الذي اختصّ به سفراؤه إلى خلقه وأوصيائهم، كما تشهد به دعوات الأنبياء والمعاجز التي أظهروها لتأييد صحّتها وواقعيتها، فيستعين العقل بالبيانات الشرعية في حكمه على تلك المسائل ويأخذها بنحو التعبّد، ويحكم بلزوم امتثالها والعمل بها.

وقد أشارت الرواية التي ذكرناها سابقًا إلى هذا المعنى، عندما سئل عليه السلام: «فهل يكتفي العباد بالعقل دون غيره؟ قال: إنّ العاقل لدلالة عقله الذي جعله الله قوامه وزينته وهدايته، علم أنّ الله هو الحقّ، وأنّه هو ربّه، وعلم أنّ لخالقه محبّةً، وأنّ له كراهيةً، وأنّ له طاعةً، وأنّ له معصيةً، فلم يجد عقله يدلّه على ذلك» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 29].

قال ابن سينا: «فأقسام الحكمة العملية: حكمة مدنية، وحكمة منزلية، وحكمة خلقية. ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الإلهية، وكمالات حدودها تستبين بالشريعة الإلهية، وتتصرّف فيها بعد ذلك القوّة النظرية من البشر بمعرفة القوانين العملية منهم وباستعمال تلك القوانين في الجزئيات» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 16].

وقال المحقّق الطوسي: «ولا بدّ من أن يمهد الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود يقينًا أو تقليدًا، والإقرار بنبوّة ذلك النبيّ، وأن يضع القوانين في معاملاتهم وفي سياسة من يخرج عن مصالح التعاون، وأن يفرض عليهم العبادات؛ لئلّا ينسوا عقائدهم في خالقهم ونبيّهم، وأن يعدهم ويوعدهم في الآخرة؛ لتكون عقائدهم موافقةً لما يظهرون من العبادات والمعاملات؛ كيلا يخونوا ولا يذهبوا مذهب أهل النفاق ... فالمدبّر للنوع الذي يسوقه من النقصان إلى الكمال لا بدّ وأن يبعث الأنبياء ويمهّد الشرائع كما هو موجود في العالم؛ ليحصل النظام ويعيش الأشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذي خلقوا لأجله» [الطوسي، تلخيص المحصل، ص 368].

إشكالية العمل بالظنّ المستفاد من الغير

وربّما يطرح بعضهم الإشكالية التالية: وهي أنّ أغلب الأحكام العملية التي بيّنت أحكامها التفصيلية من قبل الشريعة في الوقت الحاضر منقولة إلينا بتوسّط النصوص الشرعية التي يغلب فيها أخبار الآحاد، وتعتمد دلالتها على الظهورات اللفظية، فهي ظنّية من إحدى الجهتين أو كليهما، والتجربة البشرية والاستقراءات العقلية في كثير من المسائل تؤدّي أيضًا إلى حكم ظنّي، فلماذا يعمل بذلك الظنّ ويترك هذا؟! أوليس من الأولى أن يعمل الإنسان بالظنّ الناشئ من التجربة والاستقراء حتّى لو تعارض مع الحكم الشرعي المنقول بوسائط ودلالات ظنّية؟ لأنّ الأوّل استنتاج لعقل نفس الإنسان، وهو عقل باطن في نفس طبيعة الإنسان، بينما الثاني هو عمل بالظنّ الناشئ من قول الغير، فهو عقل خارج عن الطبيعة الإنسانية، فلماذا يتّبع الإنسان غيره ويترك تفكيره مع أنّ كلًّا منهما يوصل إلى الظنّ؟!

فمثلًا لو أنّ التجارب العلمية الطبية أثبتت فائدةً في لحم الخنزير لجسم الإنسان، كاحتوائه على موادّ غذائية يحتاجها الجسم كالبروتين والدهون وغيرها، وقام نصّ شرعي على حرمة لحم الخنزير، وكان كلٌّ منهما يفيد الظنّ، فلماذا لا بدّ من العمل بالظنّ المستفاد من الخبر وترك الظنّ المستفاد من التجربة؟!

في مقام تحليل هذه الإشكالية والجواب عليها لا بدّ من التنبه إلى عدّة نقاط:

النقطة الأولى: أنّ هذه الإشكالية إنّما تثبت بالنسبة لذلك الإنسان الذي يعتقد بالوجود الإلهي وبحكمته وعدله، وربوبيته التشريعية، ويرى أنّ مقتضى الحكمة الإلهية هو بعث الرسل والأنبياء لضمان كلّ ما هو كفيل بإيصال الإنسان إلى الكمال المطلوب منه الوصول إليه في الحياة الدنيا؛ إذ الفرصة فيها محدودة ومؤقّتة، فيحرص - بمقتضى إيمانه بذلك - على أن يتطابق عمله مع الإرادة التشريعية الإلهية، فماذا يكون موقفه عند ورود نصّ شرعي

ظنّي يثبت الحكم الشرعي في واقعة معيّنة؟ وخاصة عندما يكون الحكم فيه على خلاف النتائج الاستقرائية والتجريبية التي توصّل إليها بعض الباحثين.

وأمّا من لا يعتقد بذلك ولا يؤمن به، فلا يقع التعارض عنده بنحو جدّي، ليفكّر بحلّه بنحو جدّي وواقعي؛ إذ لا يمثّل ذلك مسألة مصيرية في حياته، وإن طرح هذه المسألة فلا يكون ذلك إلّا من باب الجدل مع المتديّنين ومحاولة إقناع نفسه بأنّ الطريق الذي يسلكه هو الصحيح، فلا بدّ أن يكون الكلام معه ليس في هذه النقطة، بل في مركز آخر، هو أصل الاعتقاد بالوجود الإلهي أو ربوبيته الشريعية وحاجة الإنسان إليها.

النقطة الثانية: أنّ الاستقراء والتجربة تتعامل مع الجوانب أو الآثار المحسوسة للخصائص والإبعاد الوجودية للإنسان، فهي طرق لا يمكن التعويل عليها إذا كان الموضوع متداخلًا بين الجوانب المادّية والمعنوية المجرّدة، فلا بدّ من استفادة الأحكام المتعلّقة بها من مصدر يمكنه التعامل مع تلك الجوانب، ولمّا لم يكن العقل البرهاني قادرًا على ذلك، اقتضت الحكمة الإلهية مصدرًا مرتبطًا بخالق الإنسان ومترشّحًا من علمه المطلق، وهو الوحي. نعم، يمكن الاستفادة من الاستقراء والتجربة في الأحكام المتعلّقة بالموضوعات المتغيّرة عبر الزمن، تحت إشراف القواعد العامّة العقلية والشرعية، وهو ما يسمّيه بعض الأعلام بمنطقة الفراغ التشريعي، التي أوكل الشارع المقدّس ملأها للعقل التجريبي والاستقرائي.

ويعنون بمنطقة الفراغ التشريعي، هي تلك المنطقة التي أعطى المشرع الإسلامي لوليّ الأمر - المتمثّل بالنبيّ أو بالإمام أو الفقيه الجامع للشرائط في زمان الغيبة - صلاحية تشريع بعض الأحكام لمعالجة المستجدّات التي يتوقّف حفظ النظام الاجتماعي على معالجتها، والتي لم يرد فيها حكم محدّد أو ثابت من قبل الشارع نفسه.

ولا يعني هذا أنّ الشارع قد أهمل مثل هذه التشريعات، بل أوكل أمرها لوليّ الأمر الشرعي الفعلي ليملأها بحسب ما تقتضيه الظروف المتغيّرة من زمان لزمان آخر، بعد أن حدّد الشارع خطوطها العامّة الثابتة، يقول السيّد محمدباقر الصدر عند معالجة هذا الأمر في الاقتصاد الإسلامي: «نحن حين نقول: منطقة فراغ فإنّما نعني ذلك بالنسبة إلى الشريعة الإسلامية ونصوصها التشريعية، لا بالنسبة إلى الواقع التطبيقي للإسلام، الذي عاشته الأمّة في عهد النبوة، فإنّ النبيّ الأعظم ﷺ قد ملأ ذلك الفراغ بما كانت تتطلّبه أهداف الشريعة في المجال الاقتصادي، على ضوء الظروف التي كان المجتمع الإسلامي يعيشها، غير أنّه ﷺ حين قام بعملية ملء هذا الفراغ لم يملأه بوصفه نبيًّا مبلّغًا للشريعة الإلهية، الثابتة في كلّ مكان وزمان، ليكون هذا الملء الخاصّ من سير النبيّ لذلك الفراغ معبّرًا عن صيغ

تشريعية ثابتة، وإنّما ملأه بوصفه وليّ الأمر، المكلّف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقًا للظرف» [الصدر، اقتصادنا، ص 380].

النقطة الثالثة: أنّ الإنسان بنفسه لا يمكن أن يكون خبيرًا في جميع الأمور التي يحتاج فيها إلى التقنين العملي، بل الغالب عند غير المتديّنين هو الاعتماد على نظريات طرحت من قبل بعض الأشخاص الذين تخصّصوا في تلك الجوانب، فما يعتمد عليه الإنسان هنا ليس هو ما قام عليه ظنّه، بل ظنّ غيره، فما هو المرجّح لاتّباع ظنّ الغير على الظنّ الحاصل من الطرق الشرعية؟!

على أنّ النظريات المطروحة من قبلهم متعدّدة ومتعارضة بشكل كامل أو من بعض الجهات، كما هو الحال في النظريتين الاقتصاديتين الرأسمالية والاشتراكية، وكلّها ترجع إلى الاستقراء الذي قام به أصحابها، فأين الصحيح منها المطابق للكمال الإنساني، وكم جيلٍ من الناس يمرّ حتّى نكتشف صحّة أو سقم تلك النظريات، وما هو حال تلك الأجيال التي كانت تعمل وفق النظرية الخاطئة؟!

النقطة الرابعة: أنّ الأحكام الشرعية الكلّية ثابتة عادةً بنحو ضروري قطعي، وإنّما الاعتماد على النصوص والأخبار الظنّية في التفصيلات، ومقتضى الصناعة الفقهية استنباط تلك التفصيلات على أساس الطريقة العقلانية، وذلك بأن يكون تحديد الحكم العملي التفصيلي في ضوء الأحكام العقلية والشرعية الضرورية الثابتة بنحو يقيني، بحيث إنّها تقع في أفق تلك الأحكام ولا تتقاطع معها، على أنّ الفقهاء لا يكتفون بالنصّ الظنّي عادةً، بل يحاولون في مقام الاستنباط جمع القرائن المؤيّدة له قدر الإمكان.

النقطة الخامسة: أنّ دور الرواية وسائر الطرق المعتمد عليها في هذا المجال ليس هو إثبات الحكم للموضوع الوارد فيه؛ لأنّ دورها هو النقل وإثبات صدور النصّ عن الشارع، وليس هو واسطةً لإثبات الحكم للموضوع، أو الأكبر للأصغر بحسب التعبير المنطقي، أمّا ثبوت الحكم للموضوع في واقع التشريع، فالمعتمد عليه هنا هو العلم والحكمة الإلهية، التي هي المنشأ للأحكام الشرعية، فمن اعتقد بالله تعالى وعلمه المطلق، وبأنبيائه ورسله وأوصيائهم عليهم السلام فسوف يؤمن ويسلّم بالأحكام الشرعية الصادرة عنه، وهذا الاعتقاد الكلّي والإيمان إنّما هو بمقتضى حكم العقل الإنساني الداخلي كما يسمّونه، وليس هو مفروضًا على الإنسان من الخارج، وليس هو تفكيرًا بالنيابة عن الإنسان.

وأمّا دور الفقهاء فهو الاعتماد على هذه الطرق - بعد احراز اعتبارها وإذن الشارع بالاعتماد عليها في مجال الكشف عن الحكم الشرعي الواقعي - لاستنباط الموقف بحسب

ما تقتضيه الشريعة الإلهية، لا جعله واعتباره؛ لأنّهم خبراء في ذلك درسوا العلوم التي تؤهّلهم للقيام بهذا الدور، فالرجوع إليهم يكون على غرار الرجوع إلى الطبيب عند المرض، أو المهندس عند البناء، فهل هناك عاقل يستنكر الرجوع للطبيب ويقول لماذا أجعله يفكّر بالنيابة عنّي؟!

النقطة السادسة: أنّ الطرق التي تستعمل لإثبات الأحكام الشرعية ومنها أخبار الثقات يقال عنها بأنّها ظنّية، فهذا صحيح ولكنّ الظنّ المتحصّل منها ليس كالظنّ الساذج الحاصل من نعيق الغراب، كما قد يتوهّم، بل هي طرق عقلائية اعتمدها العقلاء على مرّ أدوار حياة الإنسانية لما رأوه من نجاعة الاعتماد عليها، وعليها قامت شؤون حياتهم المختلفة، ومع ذلك فإنّ الفقهاء لا يعتمدون عليها إلّا بعد إحراز اعتبار الشارع لها بنحو يقيني، فالشريعة لم تهمل هذا الظرف؛ إذ إنّها قرّرت بعض الطرق للاعتماد عليها في الكشف عن الحكم الشرعي الواقعي في حالة الشكّ، وهو ما يسمّى في علم الأصول بـ «الأمارات»، ولو لم يتوفّر شيء من هذه الطرق المقرّرة فقد قرّرت الشريعة مجموعةً من القواعد العامّة تحدّد الوظيفة والجري العملي في تلك الحالة، وهو ما يسمّى بـ «الأصول العملية»، والمجعول الشرعي في باب الأمارات والأصول يسمّى بـ «الحكم الظاهري». [انظر: الصدر، درروس في علم الأصول، الحلقة الثانية، ص149]

ولا يقبل الشارع بأيّ طريق ظنّي في إثبات الحكم الشرعي [انظر: المصدر السابق، الحلقة الثالثة، ص45]، وهذا يكشف عن أمرين:

أ- أنّ هذه الطرق تمتلك خصوصية لاحظها الشارع لا توجد في الطرق الأخرى، وهي أغلبية أصابتها للواقع وكشفها عنه.

ب- أنّ اعتبار الشارع لهذه الطرق، وتوجيهه بالاعتماد عليها في حالة الشكّ، له أثر مهمٌّ بالنسبة للآثار المترتّبة على الحكم الشرعي واستحقاق المكلّف للثواب أو العقاب عليه، وهو أنّه حتّى لو كان ما جاء بهذا الطريق مخالفًا للواقع، فإنّ المكلّف لو عمل بمقتضاه سيكون مستحقًّا للثواب باعتبار انقياده وعمله على طبق ما ارتضاه الشارع من طرق عند عدم معرفة الواقع، ومعذورًا عن العقاب المترتّب على مخالفة الواقع؛ لأنّه إنّما وقع في مخالفة الواقع لأنّه لا يعلم الواقع، وعمل بذلك الطريق المعتبر من قبل نفس المشرّع.

على أنّ ما يحصل في الواقع عند الاستنباط ليس هو الرجوع إلى تلك الأخبار بشكل ساذج كما يتوهّمه بعضهم، بل إنّ الفقهاء - مع شدّة الضبط التي مارسها أصحاب الأئمّة عليهم السلام، إذ دوّنوا في زمن معاصرتهم للأئمّة المعصومين أصولًا تربو على أربعمئة أصل روائي قرئت على الأئمّة عليهم السلام وأقرّوها، وقد اعتمد عليها المحدّثون الأوائل وخصوصًا أصحاب الكتب

الأربعة[2]، إضافةً إلى الضبط الشديد من قبل المحدّثين، وضبط توثيقات الروات من قبل علماء الرجال - يعمدون إلى جمع القرائن من الأخبار الأخرى، وملاحظة انسجام الحكم مع النصوص القرآنية والأصول الضرورية العقلية والشرعية، وإلّا فإنّه كما يرد الخبر من حيث السند إذا كان ضعيفًا، فإنّه يرد من حيث المتن إذا كان فيه اضطراب أو مخالفة لتلك الأصول والضروريات.

النقطة السابعة: في مثل هذه الحالة - وهي حالة كون المحتمل ذا قيمة كبيرة معتدٍّ بها - فإنّ الموقف الصحيح بنظر العقل هو ضرورة ملاحظة أهمّية الاحتمال والمحتمل معًا، لا أن يلحظ أهمّية الاحتمال فقط، فمثلًا في المثال المتقدّم للحم الخنزير نلاحظ أنّ قوّة الاحتمال الذي تعطيه التجربة هو الظنّ فقط، وأمّا النصّ الشرعي فإنّه يعطي ظنًّا ممضًى من قبل الشارع لاتّخاذه طريقًا لحسم الموقف، وأمّا من جهة المحتمل فهو بالنسبة للتجربة على تقدير صحّة نتائجها، فإنّه الانتفاع الغذائي بلحم الخنزير، وأمّا بالنسبة لمفاد النصّ الذي يدلّ على حرمة أكل لحمه، فإنّ له دلالةً التزاميةً - بمقتضى قاعدة رجوع الأحكام الشرعية إلى مصالح ومفاسد واقعية - وهو الأثر الوضعي، الذي هو المفسدة الواقعية المترتّبة على أكل هذا اللحم على تقدير كونه محرّمًا واقعًا، والأثر الشرعي وهو استحقاق العقاب على مخالفة الحكم الشرعي الذي يحكيه.

ومن الواضح أنّ الخسارة التي يخسرها الشخص عند مخالفته للتجربة على تقدير موافقة نتائجها للواقع، وهو حرمانه من الفائدة الغذائية للحم الخنزير، هي أقلّ بكثير من الخسارة التي يخسرها المكلّف عند مخالفته للنصّ على تقدير موافقته للواقع، بل وحتى لو كان مخالفًا أيضًا بلحاظ الآثار الشرعية المترتّبة، وهي أهمّ بكثير من الأثر الدنيوي الزائل.

فمقتضى التعقّل، بل وحتّى الحساب الرياضي البرجماتي، هو الإقدام على الخسارة الأقلّ وتجنّب الخسارة الأعلى، وهذا لا يكون إلّا بسلوك الطريق الظنّي المعتبر شرعًا كما هو واضح، وقد أثبت ذلك رياضيًّا عالم الرياضيات المعروف بليز باسكال (Blaise Pascal)، فيما بات يعرف بـ «رهان باسكال» (Pascal's wager)، حيث أثبت أنّ الإيمان بالله تعالى والعمل بمقتضاه هو الأقلّ احتمالًا للضرر على الإنسان من ناحية الربح والخسارة.

وهذه الفكرة نبّه عليها أئمّة أهل البيت عليهم السلام من قبل في بعض المناسبات، منها ما روي

2. يقول السيّد الداماد: «المشهور أنّ الأصول أربعمئة مصنَّفٍ لأربعمئة مصنّف من رجال أبي عبد الله الصادق عليه السلام، بل وفي مجالس الرواية عنه والسماع عنه عليه السلام، ورجاله من العامّة والخاصّة على ما قاله الشيخ المفيد رحمه الله في إرشاده زهاء أربعة آلاف رجل، وكتبهم ومصنّفاتهم كثيرة، إلّا أنّ ما استقرّ الأمر على اعتبارها والتعويل عليها وتسميتها بالأصول هذه الأربعمئة» [الميرداماد، الرواشح السماوية، ص 98].

عن محمّد بن عبد الله الخراساني خادم الإمام الرضا عليه السلام، قال: دخل رجل من الزنادقة على الرضا عليه السلام وعنده جماعة ، فقال له أبو الحسن عليه السلام: «أيّها الرجل، أرأيت إن كان القول قولكم - وليس هو كما تقولون - ألسنا وإيّاكم شرعًا سواءً، ولا يضرّنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقررنا؟ فسكت، فقال أبو الحسن عليه السلام: وإن يكن القول قولنا - وهو كما نقول - ألستم قد هلكتم ونجونا؟» [الصدوق، التوحيد، ص 251؛ الكليني، الكافي، ج 1، ص 78].

ثالثًا: ما يخصّ العامل الثالث، وهو الجانب التهذيبي لقوّة النفس العملية، فقد ذكرنا أنّ ضبط العقل العملي وجعله دائم الانفعال - في تدبيره للبدن - عن مدركات العقل النظري التي تتقرّر فيه، وعدم انفعاله عن القوى النزوعية التي تقع تحته من الشهوة والغضب، يحتاج إلى تربية ومراقبة دائمة للنفس عند اتّخاذ القرارات والعمل، حتّى تحصل فيها ملكة ذلك، وقد اهتمّت الشرعية الإلهية بذلك اهتمامًا كبيرًا بنحو كلّي وتفصيلي، فقد ذكرت أنّ الفوز إنّما يكون بتزكية النفس، وأنّ الله عزّ وجلّ قد أودع في الطبيعة الإنسانية ما يؤهّله للتعامل مع هذا الأمر، قال تعالى: ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۞ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا**﴾ [سورة الشمس: 7 - 10].

كما أشارت النصوص الدينية إلى أنّ من وظائف الأنبياء عليهم السلام الأساسية هو تزكية النفوس، قال تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ**﴾ [سورة الجمعة: 2].

وقد دلّت بعض النصوص على أنّ هذه التزكية والفوز إنّما يتمّ بتقديم مقتضيات العقل على ما تقتضيه القوى النزوعية، ومنها الرواية التي الواردة عن أمير المؤمنين عليه السلام، وهي قوله: «إنّ الله عزّ وجلّ ركّب في الملائكة عقلًا بلا شهوة، وركّب في البهائم شهوةً بلا عقل، وركّب في بني آدم كليهما، فمن غلب عقله شهوته فهو خيرٌ من الملائكة، ومن غلبت شهوته عقله فهو شرٌّ من البهائم» [الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 5].

وقد ذكرت النصوص الشرعية الكثير من الأساليب التربوية التي تساعد الإنسان على تزكية نفسه وتهذيبها، وتؤدّي به إلى الوصول إلى النتيجة المطلوبة التي ينبغي للإنسان السعي وراءها.

الخاتمة

أوّلًا: أنّ الرؤيــة العمليــة هي المنطلــق للإنســان في تحديــد اختياراتــه عنــد الســلوك والعمــل، وهي تتشــكّل شــيئًا فشــيئًا، ويؤثّــر في تكوينهــا مجموعــة مــن العوامــل الــتي تعــدّ مصــادر وأســبابًا لتشــكّلها عنــد الإنســان، وأهمّهــا هي:

1- الرؤية الكونية والعقدية للإنسان. 2- القضايا العملية المشهورة. 3- المصادر الخاصّة.

إنّ الرؤيــة الكونيــة والقضايــا العمليــة المشــهورة يعتــبران مــن المصــادر العامّــة لتشــكيل الرؤيــة العمليــة؛ أي الــتي يكــون لهــا تأثــير عام يشــمل الكثــير مــن أفــراد المجتمعــات المختلفــة، في حــين المصــادر الخاصّــة تعــبّر عــن العوامــل الــتي تخــصّ كلّ إنســان وقــد تشــترك بــين بعــض الأشــخاص أو تختلــف.

ثانيًــا: أنّ الرؤيــة العمليــة الصحيحــة والمطابقــة لطبيعــة الإنســان هي الــتي تضمــن له وصــوله إلى كمــاله الحقيــقي، والتكامــل الحقيــقي للإنســان في الجانــب العمــلي، هــو بــأنّ تصــدر مواقفــه العمليــة وســلوكياته الخارجيــة وتتحــدّد أفعــاله على وفــق المصالــح الحقيقيــة والكمــال الواقعي له، بحيــث يصدر عنــه الفعــل في طريــق تحصيــل تلــك الكمــالات، وأن لا يشــكّل عائقًــا في طريــق الوصــول إليهــا، وتحقّــق هــذا الأمــر يتوقّــف على ثلاثــة عوامــل مهمّــة، أوّلهــا تنظــيري، والآخــر تطبيــقي وثالثهــا نفــسي خلــقي (تهذيــبي).

ثالثًــا: أنّ للديــن دورًا كبــيرًا وتأثــيرًا مبــاشرًا في الجانــب العمــلي للإنســان مــن خــلال تأثــيره في تحقّــق العوامــل الثلاثــة المتقدّمــة، فــإنّ بنــاء رؤيــة عمليــة صحيحــة وواقعيــة توصــل الإنســان إلى كمــاله الواقــعي، يوجــب الحاجــة إلى طريــق معــرفي يمكــن الاعتمــاد عليــه في تتميــم النقــص الذي يحصــل في مــا يمكــن للعقــل أن يكتشــفه، وليــس ذلــك الطريــق إلّا مــا كان مصــدره هــو نفــس خالــق العقــل والإنســان، والعالــم بــأسراره وخفايــاه، وهــو الــوحي الإلــهي، ودوره أنّــه ينبّــه العقــل ويســدّده فيمــا يمكــن له أن يحكــم فيــه ويكتشــف واقعيتــه.

قائمة المصادر

الشريف الرضي، نهج البلاغة، شرح: الشيخ محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1412 هـ.

الطوسي، نصير الدين جعفر محمد بن محمد بن الحسن، شرح الإشارات والتنبيهات، وبهامشه المحاكمات، الناشر: نشر البلاغة، قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

النوري، الميرزا حسين الطبرسي، مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، عيون الحكمة، تقديم وتحقيق: عبد الرحمن البدوي، الناشر: دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1980 م.

مصباح اليزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، المشرق للثقافة والنشر، طهران، الطبعة الثانية، 2007 م.

الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، الأصول من الكافي، صححه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، سنة 1388 ش.

بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تصحيح وتعليق: الأستاذ مرتضى مطهري، منشورات جامعة طهران، الطبعة الثانية، 1417 هـ.

فلاح سبتي، لباب المنطق، ومضات للترجمة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2018 م.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، نشر: مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية المصححة، 1403 هـ.

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، علل الشرائع، تحقيق وتقديم: السيد محمدصادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف، 1385 هـ.

القمي، علي ابن بابويه، فقه الرضا، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، نشر: المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام، مشهد المقدسة، الطبعة الأولى، سنة 1406 هـ.

الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1405 هـ.

الصدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، 1406 هـ.

الميرداماد، محمدباقر الحسيني، الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الامامية، منشورات مكتبه آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1405 هـ.

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، التوحيد، صححه وعلق عليه: السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم المشرفة.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1404 هـ.

الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، نشر مؤسسة دار الهجرة، إيران، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.

جوادي آملي، عبد الله، منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية، نشر مركز إسراء، قم، 2007 م.

الزبيدي، محب الدين، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1414 هـ.

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم، معجم مفردات ألفاظ القرآن، المكتبة الرضوية.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، الشفاء (الطبيعيات – النفس)، تحقيق: سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1404 هـ.

الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، تحقيق مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، 1425 هـ.

Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Immanuel Kant›s pietism and its impact on his theoretical dimension

Hazem Abdul-Jabbar Hassan
PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: alsdh5982@gmail.com

Summary

The article shows the actual influence in Kant›s critical philosophy; the philosophy that has excluded theoretical reason from the domination in divine knowledge. The article is a close look on that which has been implied in the terms that Kant had made use of in his books. The article would take readers to the environment and circumstances in which Kant lived and was influenced by; to find that the life he lived there carried a special ideology which formed his scientific and practical personality. So, we discuss the pietist background, which was an essential part of Kant›s upbringing, and had a significant impact on the course of his thought and development. Those atmospheres carried a certain religious doctrine, seeing no way for reason to believe in the Divine Existence; rather it saw that the knowledge of God Almighty would be due to other than theoretical reason. It is the heart, tradition, and innate nature. Thus, during childhood, Kant had wholly engaged in such a pietist belief from morning to evening for many many years. Therefore, it is indisputable that this upbringing has its profound impact on Kant›s way of thinking, on the formation of his philosophy in general, and on ethics in particular.

Keywords: Immanuel Kant, pietism, pietist movement, theoretical reason, practical reason.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 2, PP.29-55
Received: 5/8/2023; Accepted: 2/9/2023
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

النزعة الإيمانية التقوية عند إيمانويل كانط وأثرها على بعده النظري

حازم عبد الجبار حسن
دكتوراه في الفلسفة الاسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني:
alsdh5982@gmail.com

الخلاصة

جاء هذا المقال لبيان المؤثر الحقيقي في فلسفة كانط النقدية، تلك الفلسفة التي أقصت العقل النظري من الرئاسة في المعرفة الإلهية، فالمقال عبارة عن نظرة فاحصة لما وراء المصطلحات التي سطّرها كانط في كتبه، والرجوع بالقارئ الكريم إلى البيئة والظروف التي اكتنفت حياة كانط واستولت على نفسه؛ لنجد هناك أن النشأة التي نشأ في أكنافها كانت تحمل أيديولوجيا خاصّةً أخذت بظلالها على تكوين شخصيته العلمية والعملية. ونبحث هاهنا عن الخلفية التقوية (Pietisme) التي كانت جزءًا أساسيًّا في تربية كانط، وكيف كان لها الأثر البالغ على مسار فكره وتطوّره. إنّ تلك الأجواء كانت تحمل في طيّاتها عقيدةً دينيةً، لا ترى من سبيلٍ للعقل في الإيمان بالوجود الالهي، وإنّما معرفة الله تعالى ترجع إلى مجال آخر غير العقل النظري، وهو مجال القلب والناموس والفطرة. وبالتالي فإن صاحبنا قد انغمس إبان الطفولة في مثل هذه العقيدة التقوية من الصباح إلى المساء ولسنوات طوال؛ ولذلك فإن من المسلّم أن يكون لهذه التربية أثرها العميق في طريقة تفكير كانط، وفي تشكيل فلسفته بشكل عام، وعلى الأخلاق بوجه خاصّ.

الكلمات المفتاحية: إيمانويل كانط، النزعة الإيمانية، الحركة التقوية، العقل النظري، العقل العملي.

مجلة الدليل، 2023 ، السنة السادسة، العدد الثاني، ص. 29 - 55
استلام: 5/8/ 2023 ، القبول: 2/9/ 2023
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

يُعدّ إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724ـ1804) من أبرز فلاسفة العالم، ويدرج اسمه إلى جانب كبار الفلاسفة من أمثال أفلاطون (Plato) (347–427 ق. م.) وأرسطوطاليس (Aristotle) (322–384 ق. م.)؛ وذلك لفرط ذكائه ونبوغه الذي لا نظير له؛ لِما جاء به من أفكار فلسفية أخذت بظلالها على عقول فلاسفة القرون المتتالية؛ إذ صاغ فلسفة ذهنية لم تكن معهودة في أروقة الباحثين؛ ولهذا تميّز بها عن باقي الفلاسفة.

لكانط قصّة مع العقل البشري أعطت مساحة واسعة لشهرته، وكانت تُدرج تحت عنوان «نقد العقل» حاول فيها أن يقصي العقل النظري عن معرفة ما بعد الطبيعة أو ما يسمّى بالميتافيزيقا (metaphysics)، واعتبرها من أخطاء الماضي التي ينبغي رفعها عن العقل وتطهيره منها، بل إنها تُشكّل عبئًا ثقيلًا على كاهله، فكانت هناك محاكمة للعقل من قبل كانط غير منصفة قط، وصرّح فيها بلزوم تنحية الميتافيزيقا جانبًا، حتّى يتسنّى له – أي لكانط – أن يجد للإيمان مكانًا آمنًا.

وقد تطرّقتُ إلى قصّة كانط مع العقل في مقالٍ سابق وبشكلٍ مقتضب، وربطتها بالتأسيس لظاهرة الإلحاد والمادّية، وذكرت هناك بأنّ كانط لم يكن موضوعيًّا في نقده، وحاكم العقل بحسب ميولاته الإيمانية، وحرف مسار مجريات الأحداث لصالح ما يميل إليه. وهذا الأمر أثار لغطًا بين أهل الاختصاص، وكثُرت الاستفهامات الاستنكارية من هناك وهناك، وهذا ما دعاني لأكتب هذه المقالة لإيضاح ما يمكن إيضاحه فيما يتعلّق بالسؤال القائل: كيف حاكم كانط العقل بحسب ميولاته الإيمانية أو نزعته التقوية، ولم يستطع التنصّل عنها وعن تلك الجوانب المحيطة به في المنزل والمدرسة التي نشأ في أكنافها والتي كان لها الدور الرئيسي في تكوين شخصيته العلمية؟

سنشرع من مباحث تمهيدية تتعلّق بتوضيح بعض المفاهيم، لننتقل بعدها لنبيّن مدى تأثّر كانط بالنزعة الإيمانية التي اكتسبها منذ نعومة أظافره في البيت والمدرسة وحتّى شبابه؛ وذلك يكون أوّلًا: من خلال بيان الأجواء الإيمانية المشبعة بروح النزعة التقوية التي أحاطت بذلك البرعم الصغير في منزله ولازمته إلى المدرسة والجامعة.

وثانيًا: بيان كيف تجلّت تلك النزعة الإيمانية في شخصية كانط العلمية فيما يطرحه في تأليفاته تجاه العقل النظري وأسسه، لا سيما الأدلّة النظرية على الوجود الإلهي.

المطلب الأول: المباحث التمهيدية

أوّلًا: مختصر حياة كانط

أ_ من هو كانط؟

كانـط فيلسـوف ألمـاني ولد في مدينـة كونجسـبيرج مـن أبويـن فقيريـن على جانـب كبـير مـن التديّـن والتقـوى والفضيلـة، وكانـا ينتميـان الى حركـة دينيـة مسـيحية يقـال لهـا «التقويـة» (Pietisme). [انظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 6، ص 261]

دخـل كانـط المدرسـة في الثامنـة مـن عمـره، وبعدهـا اتّجـه إلى كليـة الفلسـفة بجامعـة مدينتـه يقصـد دراسـة اللاهـوت ليصـير قسّيسًـا، ولكنّـه عقـد العـزم على الخـوض في دراسـة الفلسـفة والطبيعيـات بشـكل خـاص وبـإشراف أفضـل الأسـاتذة، الذيـن تغـذّوا مـن فكـر كرسـتيان وولـف (Wolff) (1679–1754). كمـا أنّ الجامعـات الألمانيـة كانـت في تلـك الحقبـة واقعـةً تحـت التأثـير الغالـب لفلسـفة وولـف وبومغارتـن (Baumgarten) (1714– 1762) العقلانيـة المتأثـرة بفلسـفة ليبنـتز (Leibniz) (1646 –1716).

التحـق **كانـط** بجامعـة كونجسـبيرج في عام 1740 – وهـو العـام الذي تـولّى فيـه فريدريـك العظيـم السـلطة – ودرس فيهـا لمـدّة سـت سـنوات. هـذا وكان الشـخص الأكـثر تأثـيرًا على **كانـط** خـلال هـذه الفـترة هـو أسـتاذه مارتـن كنوتـزن (Martin Knutzen) أحـد أتبـاع حركـة التقـوى على الطريقـة الشـولتزية (Schulzian fashion)، والذي كان مـن الناحيـة العمليـة الوحيـد في الجامعـة الذي كان يشـارك في المناقشـات حـول أسـس المعرفـة العقلانيـة والتجريبيـة، وكان لديـه اهتمـام كبـير بكتابـات وولـف ونيوتـن، وقـد قـدّم كتاباتهمـا وعرّفهـا إلى **كانـط** عندمـا كان شـابًّا.

[Kuehn, Kant: A Biography, p 79]

بعـد تخرّجـه مـن جامعـة كونجسـبيرج، تـولّى **كانـط** عـدّة وظائـف مختلفـة مـن بينهـا معلّـم خـاص للأطفـال الصغـار مـن أبنـاء العائـلات الثريّـة خـارج المدينـة. وبعـد حصـوله على درجـة الماجسـتير في الآداب في العـام 1755 أصبـح محـاضرًا خاصًّـا في الجامعـة، وقـام بتدريـس موضـوعات متنوّعـة، مـن المنطـق والميتافيزيقيـا إلى العلـوم الطبيعيـة والجغرافيـا. لقـد بقيـت المشـكلات الميتافيزيقيـة المرتبطة بالفلسـفة العقلانيـة اللايبنتزية – الوولفيـة (Leibnizian–Wolffian) السـائدة آنـذاك مسـألةً مركزيـةً لجهـود **كانـط** الفكريـة، بيـد أنّ **كانـط** بصفتـه مفكّـرًا مسـتقلًّا أصبـح غـير راضٍ، وبشـكل متزايـد، عـن الإجابـات التقليديـة الـتي كانـت تطرحهـا تلـك الميتافيزيقيـا.

[Byrne, Religion and the Enlightenment, p 207]

وفي سنة 1787 صار عضوًا في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين، وتولى عمادة كلية الآداب خمس مرات، وكان مديرًا للجامعة مرّتين كلّ مرّة منها سنتان. وفي الثاني عشر من شباط سنة 1804 توفّي كانط، وأسدل الستار على تلك العقلية النقدية التي أثّرت على الفكر الفلسفي إلى يومنا هذا، ودفن في قبور الأساتذة في مقبرة جامعته، وأنشئ له ضريح بعد سنوات من وفاته، ونقش على جدار من جدران الضريح العبارة المشهورة التي كتبها في خاتمة كتابه «نقد العقل العملي»: «شيئان يملآن الوجدان باعجاب وإجلال يتجدّدان ويزدادان على الدوام كلّما أمعن الفكر التأمّل فيهما: السماء ذات النجوم من فوقي، والقانون الأخلاقي في داخلي» [كانط، نقد العقل العملي، ص 269].

ب- **أهمّ إنجازات كانط العلمية**

ذكر لكانط أكثر من ستّين مؤلّفًا في علوم مختلفة، منها الفيزياء والجغرافيا والمنطق والمعرفة والفلسفة وغيرها، وهنا نكتفي بذكر أهمّ المنجزات اللاهوتية أو الفلسفية والمعرفية؛ لوجود الحاجة الماسّة لمعرفة مسيرة كانط الفكرية. في سنة 1755 كتب «شرح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية»، وفيه يتجلّى انتماؤه الواضح إلى مدرسة ليبنتز وفولف، والاتّجاه العام لهذا الكتاب هو النزعة العقلية. وفي سنة 1762 كتب بحثًا عن «وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعي والأخلاق»، وفي سنة 1763 كتب عن أدلّة الوجود الإلهي (البرهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله) ونقدها جميعًا إلّا برهان الإمكان والوجوب رآه صحيحًا ولا إشكال عليه؛ لأنّ الممكن إن لم نتصوّر أنّه قائم بالواجب أو الكائن المطلق للزم امتناعه وهو خُلف كونه ممكنًا.

وفي سنة 1781 كتب كتاب (نقد العقل المحض) وهو من أهم ما كتبه في المعرفة البشرية، يتدرّج فيه من المعرفة وبالخصوص من العقل البشري وأطره الذاتية إلى الواقع العيني الخارجي. يحاول فيه إبطال النزعة العقلية الصرفة وكذا النزعة التجريبية الحسّية، الأولى بنظره أنّها تجاوزت حدودها، والثانية لقصورها. فالنزعة العقلية تجاوزت حدود العقل وطاقاته، فادّعت إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لا يمكن بطبعها أن تكون موضوعاتٍ للتجربة، مثل: الله، والحرّية الإنسانية، وخلود النفس. والنزعة التجريبية قصرت باقتصارها على معطيات التجربة الحسّية، ولم تدرك مبادئ متعالية هي الإطارات التي لا بدّ لمعطيات الحسّ من الدخول فيها كي تصبح مدركاتٍ.

في سنة 1787 كتب كانط «نقد العقل العملي»، حيث قسّم هذا الكتاب إلى ثلاثة أجزاء: الجزء الأول خاص بتحليل العقل العملي، والجزء الثاني بجدل العقل العملي، والجزء الثالث

خـاصّ بمنهجيـة العقـل العمـلي. وهنـا يقـوم بتوضيـح مصـادرات العقـل العمـلي المتمثّلـة في: الحرّيـة، وخلـود النفـس، ووجـود الله.

وفي سـنة 1793 كتـب «الديـن في حـدود مجـرّد العقـل»، والكتـاب مؤلّـف مـن أربعـة مقاطـع – كمـا أطلـق عليهـا كانـط – وكلّ مقطـع يقـع تحـت عنـوان خـاص، الأوّل: أنّ ثمّـة ضربًـا مـن الـشرّ الجـذري في الطبيعـة الإنسـانية. والثـاني: أنّـه يوجـد فينـا صراع يقـوده مبـدأ الخـير ضـدّ مبـدإ الـشرّ مـن أجـل السـيادة على الإنسـان. الثالـث: أنّ انتصـار مبـدإ الخـير على مبـدإ الـشرّ ممكـن، وعلينـا أن نتأمـل في مـا يـؤدّي إلى إقامـة مملكـة الـربّ على الأرض. الرابـع: أنّـه ينبـغي التميـيز في خدمـة الله بـين عبـادة صحيحـة وعبـادة باطلـة، أي بـين الديـن والكهنـوت. يريـد كانـط في هـذا الكتـاب تأسـيس ديـن عقـلي كـوني غـير خـاصّ بشـعب دون آخـر، بـل ديـن الطبيعـة البشريـة، على أن يكـون خاليًـا مـن الطقـوس والشـعائر.

ج- لم كانط؟

أهمّيـة كانـط في الفكـر الفلسـفي الغـربي غنيّـة عـن البيـان؛ إذ كان لفكـره السـيادة والنفـوذ في القـرن التاسـع عـشر بشـكل لا مثيـل له، وأصبـح أهـل المعقـول فيما بعـد تبعًا لذلـك الفكـر الكانطي، أي تأثّـر كثـير مـن الفلاسـفة بفكـره، ولـم يسـتطع كثـير منهـم أن يتجـاوزه، بـل اعتـبر بعضهـم من لـم يـدرس مـا سـطّره كانـط مـن أفـكارٍ في المعرفـة دراسـة متقنـة فـلا يُعـد مـن الفلاسـفة. ومـن هنـا أجـد نفـسي مضطـرةً لاقتبـاس بعـض كلمـات وليـام جيمـس ديورانـت (William James Durant) (1885–1981) في هـذا السـياق، إذ قـال: «لـم يشـهد تاريـخ الفكـر فلسـفةً بلغـت مـن السـيادة والنفـوذ في عـصر مـن العصـور مـا بلغتـه فلسـفة إيمانويـل كانـط مـن النفـوذ والسـيادة على الأفـكار في القـرن التاسـع عـشر. فبعـد سـتّين عامًـا مـن التطـوّر الهـادئ المنعـزل قـام كانـط بهـز العالـم وإيقاظـه مـن نومـه العقائـدي في عام 1781 بإخـراج كتابـه المشـهور «نقـد العقـل المحـض». لقـد سـادت فلسـفة شـوبنهور فـترةً قصـيرةً الموجـة الرومانتيكية الـتي انفجـرت عام 1848. كمـا اجتاحت نظريـة التطـوّر كلّ شيء أمامهـا بعـد عام 1859. وفـازت فلسـفة نيتشـه بقلـب المـسرح الفلسـفي في نهايـة القـرن التاسـع عـشر، ولكـنّ هـذه الفلسـفات لـم تكـن سـوى تطـوّر سـطحي يتدفّـق تحتـه تيّـار فلسـفة كانـط القـوي الثابـت أشـدّ عمقًـا واتّسـاعًا. ومـا تـزال فلسـفة كانـط حـتّى يومنـا هـذا قاعـدةً لـكلّ فلسـفة أخـرى، فقـد سـلّم نيتشـه بـكلّ مـا جـاء بهـا كانـط واعتـبره قضيّـةً مسـلّمًا بهـا. وذكـر شـوبنهور عـن كتـاب «العقـل الخالـص» الذي وضعـه كانـط بأنّه أعظـم الكتـب في الأدب الألمـاني وأكثرهـا أهمّيـةً، وعنـده أن الإنسـان يبـقى طفـلًا في معرفتـه إلى أن يفهـم كانـط ... ولـكي يكـون المـرء فيلسـوفًا لا بـدّ أن يـدرس كانـط أوّلًا» [ديورانـت، قصّـة الفلسـفة مـن أفلاطـون، ص 316].

وأكثر من ذلك قيل عن فلسفة كانط وفكره، ولكن لا يسع المجال لذكرها وأكتفي بما قاله الفيلسوف والمؤرّخ الكبير ديورانت.

ثانيًا: **النزعة الإيمانية**

أ- **نزع**

الفعل نزع في اللغة له معانٍ متعدّدة وذكرها يحرفنا عن مسار البحث ويدخلنا في الإطناب، وأكتفي بذكر ما أصبو إليه في هذا البحث. يبدو من بعض الأقاويل أنّ النزعة هي حركة من الداخل إلى الخارج، أو هي إخراج، وتحوّل في الموضع. فيقال نزع عن عشيرته أي بَعُد وغاب عنها، ويقال الإنسان نزع إلى أهله، بمعنى أنّه (حنّ واشتاق إليهم)، أي مال إليهم وانجذب [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 350]. فالمعنى المقصود هو الميول الداخلية تجاه نفس الذات الشخصية، أو الغير، أو المعاني والأفكار.

فالنزعة حالة نفسانية تحصل عند الفرد وتعرض عليه، وقد أرجعها الحكماء إلى قوّةٍ من قوى النفس الإنسانية، يقال لها القوّة النزوعية التي ينزع بها الحيوان ويميل إلى الشيء، والكراهة له، والطلب، والهرب، والإيثار، والتجنّب، والغضب، والرضى، والخوف، والأقدام، والقسوة، والرحمة، والمحبّة وغير ذلك من سائر عوارض النفس [انظر: الفارابي، فصول منتزعة، ص 28 و29]، وأدوات القوّة النزوعية وخدّامها الشهوة والغضب [انظر: ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 342]، فالنزعة ليست نسقًا عقليًّا أو عقلائيًّا، ولا منهجًا محكمًا.

ب- **الإيمان**

الإيمان في اللغة هو التصديق، ولا يقصد من ذلك اليقين المنطقي، بل هو عبارة عن التسليم والإذعان في القلب. بدليل اشتقاقه من الأمن الذي هو سكون النفس واطمئنانها؛ لعدم ما يوجب الخوف، قال تعالى: ﴿**رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ**﴾ [سورة آل عمران: 53]، أي: صدّقنا . ذكر ابن منظور: «الأَمْنُ: ضدُّ الخوف، والأَمانةُ: ضدُّ الخِيانة، والإِيمانُ: ضدُّ الكفر. والإِيمان: بمعنى التصديق، ضدُّه التكذيب» [ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 21]. ولمّا ذكروه من أنّه يتعدى بالباء نحو: آمنت بالله و برسله، باعتبار معنى الإقرار والتسليم، ويتعدّى باللام نحو: ﴿**وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا**﴾، باعتبار الإذعان والقبول، وعليه فيرجع الإيمان لغةً إلى عقد القلب.

وفي الاستعمال كان كذلك، فالإيمان هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان [انظر: المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص 536 و537]. بيد أنّ المحقّق الطوسي لم يرتض ذلك

وأكّد التصديق بالقلب والإقرار باللسان معًا، ولا يكفي أحدهما دون الآخر، وعلّل ذلك من الكتاب الكريم، فلا يكفي التصديق القلبي لقوله تعالى: ﴿**وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا**﴾ [سورة النمل: 14]، وعدم كفاية الإقرار باللسان لقوله تعالى: ﴿**قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ**﴾ [سورة الحجرات: 14]، فالإقرار حصل باللسان من قبل هؤلاء، ولكنّ القرآن الكريم رغم ذلك نفى عنهم الإيمان [انظر: الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 577]، فالإيمان يدور بين الإقرار باللسان والانعقاد في القلب، والسؤال الذي يفرض نفسه: ما منشأ التسليم والإذعان القلبي وكذلك الإقرار باللسان؟

من المؤكّد أن منشأ الإقرار باللسان هو تسليم القلب وإذعانه، ولكن يبقى الكلام يدور حول الأخير، ما منشأ تسليم القلب وإذعانه؟ فإمّا أن تكون هي المرتبة العقلية أو الخيالية أو الحسّية؟ ولا يمكن أن تكون المرتبة الحسّية هي المنشأ لتسليم القلب، ولا الخيالية؛ لأنّ كليهما يتعلّق بالأمور المحسوسة، والايمان يتعلّق بعلّة الوجود الواجبة، وهي ما وراء الطبيعة ولا يمكن للحسّ أو الخيال أن ينالها بأيّ حال من الأحوال.

فلا يبقى عندنا إلّا مرتبة العقل هي من لها الحق أن تحكم في هذا السياق، وتكون هي المنشأ لتعلّق القلب وتسليمه بخالق الكون ومدبّره.

لكن قد يقال لمَ لا نقول بأنّ قوّة الوهم هي المنشأ لذلك التسليم؟ وبالتالي لا نسلّم برياسة العقل في هذا السياق. نعم، قد يكون ذلك وتزاحم العقل فيما هو له، بيد أنّها تصدر أحكامًا غير واقعية لأنّ قوّة الوهم تابعة ومنقادة للحسّ والخيال، وإن كانت لها القابلية على إدراك المعاني المجرّدة المتعلّقة بالمحسوس. ومن أحكامها أنّ كلّ موجودٍ لا بدّ أن يكون مشارًا إليه وله وضع معيّن وحيّز وزمان وغير ذلك. فالشخص الذي تشتدّ عنده الواهمة يتمثّل عنده الله ﷻ في مكان علوي، وقد يتمثّله بهيئة إنسان.

هذا إذا ما سلّمنا بوجود قوّة أخرى تحكم في مملكة الإنسان تقع في قبال العقل، والّا فالأولى أن نقول إنّ العقل إذا استغرق في المحسوسات وعالم المادّة والمادّيات، ولم يحاول أن يتوجّه إلى عالم الغيب غير المحسوس والمعقولات، يضعف ويصبح منقادًا لمعطيات الحسّ وأسيرًا لها، وعندها يحكم أحكامًا في الغالب تكون متلبّسة بثوب المحسوسات، وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال على هذا «العقل الضعيف» بالقوّة الواهمة.

فالعقل البرهاني هو الأنسب لأن يكون منشأً لتسليم القلب وتصديقه؛ ولذا قال أحد الفلاسفة الكبار: «إنّ الإيمان الحقيقي ليس مجرّد القول بالشهادتين، بل عبارة عن اعتقادات

مخصوصة يقينية، وعلوم حقّة برهانية ... وقد ثبت أنّ العلم الحاصل للنفس بالبرهان ليس يمكن الزوال عنها، فكلّ من تحلّت نفسه بالإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والرسل والشهداء فلا يمكن زوال إيمانه على التحقيق» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 3، ص 74]. ولم يساوق بين اليقين المنطقي والإيمان، بل جعله مقدّمةً ضروريةً لنيل الإيمان الحقيقي الذي لا يزول، فقال هناك أيضًا: «اعلم أنّ الإيمان هو التصديق والاعتقاد بالقلب» [المصدر السابق، ص 455]. فالإيمان هو التصديق المنطقي والانعقاد في القلب، والشاهد على ذلك ما ذكره السيّد العلّامة في ميزانه، عندما قال: «إنّ مجرّد العلم بالشيء والجزم بكونه حقًّا لا يكفي في حصول الإيمان واتّصاف من حصل له به، بل لا بدّ من الالتزام بمقتضاه، وعقد القلب على مؤدّاه، بحيث يترتّب عليه آثاره العملية ولو في الجملة، فالذي حصل له العلم بأنّ الله تعالى إله لا إله غيره، فالتزم بمقتضاه، وهو عبوديته وعبادته وحده، كان مؤمنًا، ولو علم به ولم يلتزم فلم يأتِ بشيء من الأعمال المظهرة للعبودية، كان عالمًا وليس بمؤمن» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 18، ص 259].

وفي ضوء ذلك يمكن أن نقسّم الإيمان إلى إيمانٍ بسيط وسائد بين الناس، وآخر مركّب لخواصّ الناس من العلماء والفلاسفة والمجتهدين وغيرهم ممَن لهم حظّ من العلم والمعرفة العقلية. والأوّل هو الإيمان المكتسب من البيئة والثقافة المحيطة بالفرد، وهو يكون إمّا عن التقليد أو قائمًا على الحجج الظنّية غير البرهانية، والثاني هو الإيمان المركّب من الدليل العقلي البرهاني والانعقاد في القلب، وهو الإيمان الذي لا يزول وإن ضعف عند الفرد في مرحلة ما.

ومصطلح النزعة الإيمانية المتصدّر في عنوان البحث أعلاه نقصد منه ذلك، وهو الميول النفسانية تجاه الخالق أو غيره من المعتقدات الدينية النابعة من داخل الفرد، ولم تنشأ من الأسباب الحقيقية المتحصّلة من العقل وأحكامه البرهانية، والتي قد تكون عن القليد أو التأثّر بالجوانب الثقافية والدينية المحيطة بالشخص.

ثالثًا: البعد النظري

البعد النظري لكلّ إنسان هو ما يقال عليه بالعقل النظري، حيث تكتسب به العلوم ويدرك كلّ ما هو عامٌّ وكلّيٌّ ينطبق على كثيرين، سواءٌ كان ذلك في المفاهيم أو في القضايا وأحكامها، ولا سبيل لغيره من القِوى إدراك ماهيات الأشياء المجرّدة من علائق المادّة وزوائدها، فإذا ما تصوّر المعاني تعدّى بعد ذلك إلى التصديق، من خلال تأليفه منها على سبيل القول الجازم. فهو مرتبة من مراتب الإدراك المهمّة التي تعلو على مرتبة الحسّ والخيال والوهم، وبه تميّز

الإنسان عن باقي الحيوانات. ومن هنا قالوا عنه بأنّه: «قوّة معدّة نحو النظر والعقل الخاصّ بالنفس ووجهها إلى فوق، وبها ينال الفيض الإلهي» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 42]، أو أنّه – أي العقل – قوّة في النفس الإنسانية بها تستعدّ لاكتساب العلوم والإدراكات الكلّية [انظر: عبد النبي، دستور العلماء، ج 2، ص 235]، أو هو القوّة التي تدرك التصوّرات والتصديقات، المتعلّقة بالصدق والكذب والحقّ والباطل في الاعتقاد. وهذا البعد النظري أو العقل النظري له عدّة وظائف من شأنها أن تدرك الصور الكلّية المجرّدة عن المادّة إن كانت كذلك، كالرياضية والفلسفية، وإن لم تكن مجرّدةً فهي تجرّدها حتّى لا يبقى فيها من علائق المادّة شيء [انظر: ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 333]، والكلّية يدركها بذاته، والجزئية يدركها بمعونة آلاته.

المطلب الثاني: كانط والنزعة الإيمانية

المعطيات التي تطوّر على إثرها فكر كانط المعرفي والفلسفي قائمة على معطيات تيّارين فكريّين حيويّين: تيّار الفلسفة العقلية السائد في ذلك الحين المتمثّل بفكر وولف وليبنتز، والحركة التقوية (Pietism)، وهي حركة دينية مسيحية لوثرية. وكلاهما في واقع الأمر غير منسجم مع الآخر من حيث الأسس والمبادئ التي ينطلقون منها تجاه ما يطلبوه في معرفة الواقع، لا سيّما مسألة إثبات الوجود الإلهي. كان كانط منغمسًا في بيئة دينية تتعبّد بالعقيدة التقوية، وبالتالي من المسلّم أن يكون لهذا التوجّه أثره العميق على شخصيته وطريقة تفكيره، وعلى فلسفته بشكل عامّ، والفلسفة الأخلاقية بشكل خاصّ.

وما نصبو إليه هنا هو التركيز على مدى تأثّر كانط بالحركة التقوية المسيحية وما تحمله من أيديولوجيا خاصّة وميولات إيمانية بسيطة.

أوّلًا: الحركة التقوية (Pietism)

هي حركة دينية مسيحية بروتستانتية متطوّرة ظهرت في أوروبا أواخر القرن السابع عشر الميلادي، مؤسّسها هو عالم اللاهوت الألماني فيليب جاكوب سبينر (Philipp Jakob Spener) (1635–1705)، ظهرت بوصفها ردّ فعل على الأرثودوكسية اللوثرية، والتزمت العقائد التي أدّت بالنتيجة إلى فقدان البروتستانتية لقدرتها المترسّخة للتجديد والتأكيد على الالتزام الصارم بالتفسيرات الإنجيلية المحدّدة، لتصبح «ضعيفةً وعقلانيةً ومنفصلةً عن اهتمامات عوامّ الناس من مرتادي الكنيسة». [Byrne, Religion and the Enlightenment, p 203]

سعى سبينر جاهدًا لعملية إصلاح من داخل الكنيسة اللوثرية، وذلك من خلال التأكيد

على بـثّ روح الحيـاة الإيمانيـة التقوائيـة والخـلاص الذاتي، والابتعـاد عـن الجـدل في العقيـدة وعلـم اللاهـوت الذي يبتـني على ذلـك؛ لأنّ الكنيسـة أصبـح رجالهـا يتمسّـكون برمـوز العقيـدة النظريـة، فيمـا حجّمـوا الإيمـان والبعـد المعنـوي. وقـد أدّى هـذا الميـل الإيمـاني إلى نشـأة حركـة التقـوى على يـد فليـب سـبينر الذي يعـدّ الأب المؤسّـس لهـا، بعـد محاولتـه إنعـاش الـروح الإيمانيـة في الكنيسـة اللوثريـة، والتأكيـد أيضًـا على التأمـل في الكتـاب المقـدّس ودراسـته دراسـةً مسـتقلّةً، وتأسـيس الأديـرة، و«جماعـة الكهنـة» بـين جميـع المؤمنـين.

لـم يكـن سـبينر يهـدف إلى فهـم العقائـد والتعاليـم المعقّـدة، وإنّمـا إشراك المؤمنـين في ذلـك بصـورة شـخصية. ومـن خـلال الدعـوة إلى إعادة تفعيـل وتنشـيط الطاقـات الروحيـة لدى عـوامّ النـاس، أثـار سـبينر – وبشـكل كان متوقّعًـا ولـم يكـن مفاجئًـا – حفيظة رجـال الدين مـن اللوثريين الأصوليـين ومقاومتهـم له، محاولـين بذلـك الحفـاظ على مكانتهـم المتميّزة عـن طريـق «احتـكار السـلطات الروحيّـة في رعاياهـم». [Gawthrop, Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia]

وهكـذا أصبحـت حركـة التقـوى حركـةً إنجيليـةً عاطفيـةً، مهتمّـةً إلى حـدٍّ بعيـد بالتجربـة الشـخصية لـولادة جديـدة بعـد التوبـة، وليـس دفـاعًا عقليًّـا عـن عقائـد لاهوتيـة معيّنـة. أمّـا بالنسـبة إلى أتبـاع حركـة التقـوى، فـإنّ جميـع الإجـراءات العمليـة، مـن التعليـم إلى العمـل الاجتمـاعي، لـم يكـن تصوّرهـا ممكنًـا إلّا مـن خـلال المشـاركة في مـجيء ملكـوت الله، الـتي هي رؤيـة أتبـاع الألفيـة (millennialism) والـتي ألهمتهـم ومنحتهـم الأمـل؛ لذا ليـس مـن المسـتغرب أن تكـون هـذه الرسـالة المفعمـة بالأمـل للـولادة الجديـدة والخـلاص قـد انتـشرت بسرعـة كبـيرة في زمـن الفـوضى عنـد بدايـة القـرن الثامـن عـشر. لقـد شـهدت بدايـات القـرن الثامـن عـشر نهضـةً في الأدب الإيمـاني الملـتزم، وشُرع بمشـاريع تقوائيـة ناجحـة في جميـع أنحـاء أوروبـا المركزيـة، وكان المركـز الأكـثر نفـوذًا وتأثـيرًا لحركـة التقـوى في ذلـك الوقـت في مدينـة هـالي (Halle) الألمانيـة، إذ سـيطر أتبـاع هـذ الحركـة على الجامعـة الـتي كانـت قـد أنشـئت حديثًـا، تحـت قيـادة أوغسـت هرمـان فرانـك (August Hermann Francke)، وبدعـمٍ ملـكي مـن فريدريـك وليـام (Frederick William)، الملك الذي استُغلّ لتحقيق أهداف حركة التقوى.[Ibid]

في تلـك الحقبـة، انتـشرت حركـة التقـوى في جميـع أنحـاء بروسـيا، وكان هنـاك تعـاون كبـير بـين أتبـاع هـذه الحركـة وأتبـاع حركـة التنويـر، وخاصّـةً مـن خـلال التركـيز المتبـادل على مسـألة التعليـم، وعـدم الثقـة في سـلطة الكنيسـة، ومعارضـة الأرثودوكسـية اللوثريـة.

ولكـن، لـو تأمّلنـا في سـجلّ البروتسـتانتية اللوثريـة نجـد أنّ الحركـة التقوائيـة لـم تـأتِ بجديـد يُذكـر، بقـدر مـا أنّهـا أحيـت مـا أماتـه بعـض رجـال الكنسـية اللوثريـة؛ لذا أطلقـوا عليهـا بالحركة

الإصلاحيـة داخـل البروتسـتانتية اللوثريـة الـتي تهـدف إلى إحيـاء النيّـة الحقيقيـة لمؤسّسـها؛ لأنّ الإيمـان الحـقّ عنـد مؤسّـس الحركـة الدينيـة البروتسـتانتية مارتـن لوثـر (Martin Luther) (1483 – 1546) هـو الذي تؤيّـده الأعمـال، والمسـيحية في جوهرهـا تقـوى الله ومحبّتـه، واعتـبر علـم اللاهـوت تفسـيرًا مصطنعًـا أقحـم عليهـا إقحامًـا. وبالتـالي اللاهـوت ليـس تعقّـلًا لمصـدر العقيـدة الإيمانية، بـل هـو فعـل ونشـاط عمـلي ينتسـب إلى مجـال الحيـاة العاطفيّـة، وأكّـد أنّ اللاهـوت لا يسـعى إلى الفهـم العقـلي، بـل إلى السـلوك العاطـفي الوجـداني ابتغـاء العمـل والطاعـة.

كمـا أنّـه اعتـبر أنّ ميـدان العقـل هـو العالـم المـرئي المحسـوس، عالـم الدنيـا عالـم الكـون والفسـاد الذي فيـه كلّ شيء فـانٍ؛ ولهـذا يقـول: «يجـب على الفلسـفة أن تقنـع بالبحـث في المـادّة وفي الكيفيـات الأوّليّـة والثانويـة، وأن تقـوم بالتمييـز بـين الأعـراض والجوهـر. أمّـا عـن العلـل فإنّهـا لا تسـتطيع أن تعـرف شـيئًا يقينيًـا .. فـأنّى للفلسـفة أن تتحـدّث عـن العلـل حديثًـا صحيحًـا» [بـدوي، الموسـوعة الفلسـفية، ج 2، ص 365]، فالعقـل هـو الوسـيلة الـتي يتوجّـه بهـا الإنسـان إلى عالـم الدنيـا المحسـوس، وأمّـا مسـألة الإله فـهي مـن الحقائـق الروحيـة، ويـدرك بواسـطة الإيمـان والتجـارب الإيمانيـة، مـن خـلال النامـوس الموجـود في القلـب بالطبـع.

هكـذا هي الحركـة التقويـة الـتي اسـتلّ اسـمها مـن التقـوى، كانـت تركّـز على العمـل دون النظـر، والتقـوى الحقّـة تكـون مـن النـور والفضيلـة، وتعلـن أنّ مـن الخطـإ الاعتقـاد بـأنّ المـرء يسـتطيع أن يحـبّ أخـاه الإنسـان دون أن يخدمـه.

ثانيًا: نشأة كانط في أجواء تقويّة إيمانية متشدّدة

أ ـ كانط في المنزل والمدرسة والجامعة

إنّ أهـمّ التأثـيرات على فهـم كانـط للديـن بـلا شـكّ هي تجربتـه التقوائيـة الـتي لازمتـه في مراحـل متعـدّدة مـن حياتـه الشـخصية. إذ عاش طـوال حياتـه وإلى الممـات في مدينـة كونجسـبيرج، وهي تعـدّ أكـبر مركـز للحركـة الدينيـة التقويـة بعـد مدينـة هـالي.

أمّـا عائلـة كانـط فقـد كان والداه مـن المخلصـين في إيمانهـم بالمذهـب التقـوي، وتميّزوا بالتزامهم بالديـن التزامًـا شـديدًا لا لـين فيـه ولا تسـاهل، وبالخصـوص أمّـه آنـا ريجينـا (Anna Regina) الـتي كانـت تنتـمي إلى تلـك الجماعـة الدينيـة المحافظـة (التقويـة) [انظـر: ديورانـت، قصّـة الفلسـفة، ص 326]، وهـذه الحركـة كمـا أسـلفنا كانـت تركّـز على عبـادة الأفئـدة النقيّـة (ديـن القلـب) والسـلوك القويـم وديـن السـيرة الحسـنة، القائلـة إنّ الإيمـان يـبرّر للمؤمـن، وتـرى أنّ محـلّ الديـن الإرادة لا العقـل، وترفـع مـن شـأن القلـب والحيـاة الباطنيـة [انظـر: كـرم، تاريـخ الفلسـفة الحديثـة، ص 195]. وكانـت والدتـه

أفضل تعليمًا من أغلب النساء في ذلك الحين، وغالبًا ما كانت تصطحب أطفالها إلى جلسات دراسة الإنجيل التي ينظّمها القسّ شولتز (Schulz). وكان كانط يدرك التأثيرات الروحية العميقة التي زرعها «التديّن الحقيقي» لوالدته في نفسه طوال فترة شبابه، إذ قال في إحدى كتاباته: «إنّها قد زرعت البذرة الأولى للخير في داخلي ورَعَتها ... وكان لتعاليمها تأثير مستمرّ ومفيد في حياتي».[Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays, p 13]

فكانت والدته هي التي توجّهه إلى «أفعال الله، وتصوّر له، بنشوة التقوى، أنّ الله هو القادر والحكيم والخير المطلق، وتطبع في قلبه أعمق التبجيل والإجلال للّذي خلق الأشياء كلّها». [Reardon, Kant as Philosophical Theologian, p 19]

ولذا، ينبغي العثور على المثل العليا للتقوى في حياة كانط المبكّرة في شخصية والدته، بوصفها - حسب سماتها وسلوكها الديني «الأصيل» و«غير العاطفي أو الانفعالي أو المتطرّف» - واحدةً من أتباع القسّ التقوائي في مدينة كونجسبيرج فرانز ألبرت شولتز [Kuehn, Kant: A Biography, p 39]، فهو الأب الروحي لعائلة كانط، كما أنّه كان رئيس كلّية فريدريك المؤسّسة حديثًا، وعندما لاحظ على كانط أمارات الذكاء والعبقرية أتاح له فرصة نادرة للتعلّم لم تكن تعطى لأيّ طفل كان [انظر: ألن، كانط فيلسوف النقد، ص 19]، بالإضافة إلى كون شولتز ملتزمًا مخلصًا لحركة التقوى دون تطرّف، فقد كان أيضًا تلميذًا سابقًا للفيلسوف العقلاني وولف، وقد ثبت أنّه كان ذا تأثير ديني مهم في حياة كانط أثناء شبابه، ليس من خلال تأثيره الديني على والدة كانط فحسب، وإنّما من خلال دعم كانط ماليًّا وفكريًّا أيضًا.

إنّ كانط بعد أن أتمّ السابعة من عمره ودخل في الثامنة توجّه إلى المدرسة طلبًا للعلم والمعارف، وكانت بدايته في مدرسة دينية، تابعة إلى الجماعة التقوية التي كانت أمّه تنتمي إليها. وفي السادسة عشرة من عمره أتمّ برامجها الدراسية، ومن ثمّ توجّه إلى كلّية الفلسفة بجامعة مدينته يقصد دراسة اللاهوت ليصير قسّيسًا، ولكنّه عدل عن ذلك القصد فيما بعد. وهناك تتلمذ على يد أساتذة من أتباع الحركة التقوية، وآخرين من أتباع المدرسة العقلية، وتعرّف من خلالهم على فكر نيوتن (Isaac Newton) (1642-1727) ومؤلّفاته، فكانت إضافةً مهمّةً إلى فكر كانط. ومن هنا ظلّ يتأرجح ما بين تيّارين حيويين أحدهما تشيّد بالإرادة والعاطفة، والآخر تشيّد بالعقل ومنهجه القياسي. [انظر: كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 196]

هكذا نشأ كانط في أجواء إيمانية منغلقة نوعًا ما منذ نعومة أظافره، سواء كان ذلك في داخل الأسرة أو المدرسة وحتّى الجامعة، وكانت تلك الأجواء تحمل في طيّاتها عقيدةً دينيةً، لا ترى من سبيلٍ للعقل في الإيمان بالوجود الإلهي، وإنّما معرفة الله تعالى ترجع إلى مجال

آخر غير العقل النظري، وهو مجال القلب والناموس والفطرة، أي أنّ صاحبنا انغمس إبّان الطفولة في مثل هذه العقيدة التقوية من الصباح إلى المساء ولسنوات طوال.

ولهذا كلّ من تابع منجزات كانط منذ بداية إنتاجاته الفكرية حتّى آخرها، يجدها تحمل الهمّ الديني المتّصل بمسألة الوجود الإلهي والميتافيزيقا.

ب- كانط وجان جاك روسو

جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) (1712-1778) كاتب فرنسي، كان يسعى للدفاع عن مسمّى الإيمان والأخلاق وعن الوجود الفطري والطبيعي للإنسان في مواجهة النزعة العقلية التي خلّفت الكثير من المشكلات في الثقافة الغربية. وبطبيعة الحال فإنّ هاجس روسو لم يأت من النزعة المعنوية القائمة على الوحي، بل جاءت من التيّار الرومانسي الذي رفع رايته، وهذا التيّار بشكل عام يهتمّ بالعواطف الإنسانية وبنمط من النزعة المعنوية القائمة عليها. [غفاري، نظام كانط تضييق لدائرة العقل، ص 15]

يرى روسو لا بدّ على الإنسان من الإصغاء إلى الشعور والفطرة ليستهدي بهما الطريق، وأن لا يستمع إلى إملاء العقل المنطقي وحده؛ لأنّه حيثما توجد الفلسفة والعقل تهبط وتتسافل الأخلاق، كما أنّه أعلن وبصراحةٍ بأنّ التفكير مناقض لطبيعة الإنسان، والرجل المفكّر حيوان سافل فاسد الأخلاق، ومن الأفضل للناس طرح العقل جانبًا، وأن يتمسّكوا برياضة القلب والمحبّة، إذ إنّ التعليم لا يجعل الإنسان نبيلًا فاضلًا، وإنّما ينمّي ذكاءه فقط، والذكاء أداة للشرّ في أغلب الأحيان، والغريزة والمشاعر جديرة بالثقة أكثر من العقل. [انظر: ديورانت، قصّة الفلسفة، ص 324]

وخلاصة فكر روسو أنّه يعدّ العقل يتّجه اتّجاهًا معاديًا للإيمان بالله تعالى والدين ومسألة الخلود، وأمّا الشعور الداخلي فيؤيّدهما تأييدًا كبيرًا، وبالتالي لمَ لا نمنح شعورنا بالثقة بدل أن نستسلم إلى الشكّ الذي يسوقنا إليه العقل.

وهذا النمط من التفكير الذي يحمله روسو قريب جدًّا من النمط الفكري لحركة التقوى وتوجّهاتها، وبالخصوص في إقصاءهم العقل النظري من معرفة الوجود الإلهي، وإرجاع الأمر إلى القلب والحياة الباطنية؛ ولهذا نجد أنّ النشأة التي نشأ عليها كانط جعلت فيه من الاستعداد الذي يجعله أسيرًا لآراء روسو وفكره، والانقياد وراء آرائه التي هي عبارة عن ميولات إيمانية وعاطفية بعيدة عن حكم العقل، وهذا ما أكّده هو بنفسه في ورقةٍ عُثِر عليها في أرشيفه مكتوبة بخط يده يعود تاريخها إلى سنة 1764، يتّضح فيها تأثير روسو على فكر كانط وفلسفته، وأهمّ ما جاء فيها، إنّ «روسو هو الذي قادني إلى الصواب» [كانط، نقد العقل العملي، مقدّمة المترجم]. وصار يقرأ له بنهم وشغف شديدين، حتّى أنّه عندما بدأ

مطالعة كتاب روسو «إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد» أبى أن يغادر داره إلى نزهته اليومية المعتادة قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب، وهذا الامتناع عن الخروج لم يكن سهلًا يسيرًا بالنسبة إلى كانط وأمثاله من الذين جعلوا سلوك حياتهم كالساعة. «هو الذي أفرغ حياته في قانون من حديد، فلا يغيرّ من مجرى سلوكه إلاّ لأخطر الأسباب» [زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، ص 258]؛ ولذا يمكن اعتبار روسو – مع أنّه ليس من أتباع مذهب التقوى - عاملًا حياتيًّا لسعي كانط إلى استعادة «دين القلب» وإنقاذه من العقلنة السائدة في المناخ العقلاني لحركة التنوير وتأمين مكانٍ ملائمٍ للدين في عالَم ما بعد التنوير، كوسيلةٍ للإيمان الديني المحض يجد أساسه في قلوبنا وضمائرنا، وليس في الدوغماتية أو العقلانية؛ إذ إنّ كلاهما - كانط وروسو - مقتنعٌ بشدّة بأنّ الطريق الوحيد نحو حياةٍ مستقيمةٍ أخلاقيًّا هو الذي يسير من خلال باطن المرء، ومن خلال ضميره، ومسؤوليته الأخلاقية، وتقواه الباطنية؛ وليس من خلال الأدلّة الميتافيزيقيّة أو اللاهوت العقلاني أو التزمّت والجمود العقدي. كان روسو مقتنعًا بأنّ الدين الأصيل ليس فكريًّا أو دوغماتيًّا، وإنّما هو مرتبطٌ بالعقل العملي والفعل، وقد حاول بيان ذلك من خلال تأكيد أنّ الضمير والأخلاق موجودان في القلب.

[Dickstein, The Faith of a Vicar: Reason and Morality in Rousseau's Religion, p 28, 48 - 54]

وبالرجوع إلى «الصواب» التي قاد روسو كانط إليه، أو ماذا يقصد كانط عندما قال: «روسو هو الذي قادني إلى الصواب»؟ فيقصد من ذلك أن روسو هو من رسّخ معنى الإصغاء إلى الشعور والعاطفة، والابتعاد عن إملاءات العقل في الأسئلة المصيرية كما يتّضح ذلك من النتائج التي وصل اليها كانط في فلسفة الدين. ولهذا صرّح برتراند راسل (Bertrand Russell) (1872–1970) بأنّ كانط تخلّى عن فلسفة لايبنتز العقلية بتأثير من روسو، الذي كان له نفوذ عميق في نفس كانط. [انظر: راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 3، ص 316]

المطلب الثالث: المعرفة الدينية عند كانط

إنّ كانط لم يستقرّ فكره من أوّل الأمر، وظلّ يتقلّب حاله ما بين الاعتقاد بدور العقل النظري في المعرفة بشكل مطلق وما بين تحديده بحدود شاقّةٍ تجعله يدور مدار العالم المحسوس، وما بين قبول أدلّة إثبات الوجود الإلهي النظرية، وما بين رفضها. فكان ما قبل المرحلة النقدية يتبنّىأهمّ المعارف العقلية الأوّلية، بحيث تقوم رموز فكره عليها، فيتصوّر نظامًا هرميًّا رأسه فكرة الله تعالى، بوصفه ينبوع الحقائق. كما جاء ذلك في كتابه «إيضاح جديد للمبادئ الأولى للمعرفة البشرية»، إذ كان تفكيره مركّزًا على حلّ المشكلات الميتافيزيقيّة من داخل الإطار التقليدي للميتافيزيقا نفسها.

وفي مرحلة أخرى صار ينقد العقل ويستهين بقدراته، وبلغ ذروته في «فلسفته النقدية» التي تدور حول نقد العقل بشكل خاص؛ من أجل رسم حدوده، وتجلّى ذلك بشكل جلي في كتابه «نقد العقل المحض» (Critique of Pure Reason)، وهو العمل الذي سعى فيه **كانط** إلى التأسيس لقدرات العقل النظري وحدوده؛ أي العقل في حدّ ذاته، دون أية مساعدة من قِبل الملَكات أو القابليات البشرية الأخرى. وقد وصف هذه المرحلة بـ «الثورة الكوبرنيكية» في بنية نظرية المعرفة الخاصّة به، حيث اكتشف أنّ المعرفة الحقيقية لا تنشأ من بنية العالم، وإنّما من بنية الإدراك البشري ذاتها؛ ولهذا يقول: «فلنحاول إذن أن نجرّب مرّةً واحدةً إن كنّا سننجح بشكلٍ أفضل في مسائل الميتافيزيقا إذا سلّمنا بأنّ الموضوعات هي التي يجب أن تتبع معرفتنا، الأمر الذي يمكن أن يتّفق بصورة أفضل مع الإمكانية المطلوبة بأن نتوصّل قبليًّا إلى معرفة بهذه الموضوعات، يكون عليها أن تُثبت شيئًا عليها [أي الموضوعات] قبل أن تكون معطاةً لنا، ويشبه الوضع هنا ما انتهى إليه الأمر مع أفكار كوبرنيكوس» [كانط، نقد العقل المحض، ص 37]؛ ولهذا قدّم نظريته القائلة بمركزية العقل الإنساني وثباته، وإنّ الأشياء هي من تدور من حوله؛ من أجل أن نصل إلى المعرفة الواقعية الصحيحة.

من هنا حلّق **كانط** إلى أعلى عليّين في نقده للعقل، حتّى أنّه جعل أهمّ مسألة في حياة البشرية جمعاء - إثبات وجود خالق للكون - مفتوحةً لكلّ من هبّ ودبّ.

أوّلًا: إنكار كانط لِعلم ما بعد الطبيعة من أجل إفساح المجال للإيمان

هكذا صرّح كانط في مقدّمة كتابه «نقد العقل المحض»: «لقد كان عليّ أن أضع العلم[1]

---

1. قد يعترض بعضهم كيف صرفت كلمة العلم إلى خصوص ما بعد الطبيعة؟ عندها أقول: إنّ كتاب «نقد العقل المحض» كان في مقام الجواب عن ثلاثة أسئلة: هل الرياضيات ممكنة؟ وهل الفيزياء علم ممكن؟ وهل الميتافيزيقا ممكنة؟ بعد ذلك جُعل ميزان من أجل الإجابة عن هذه الأسئلة وهو: أي من هذه العلوم تحتوي مسائله على قضايا تركيبية قبلية؟ وعلى هذا الأساس يجيب في باب (الأستطيقا المتعالية) على سؤال الرياضيات و يعتبرها علمًا، ويجيب على السؤال الثاني في باب (التحليل المتعالي) ويعتبرها علمًا أيضًا، ويجيب على السؤال الثالث في باب (الجدل المتعالي) بإجابة سلبية، وهي أنّ العقل النظري لا يمكنه أن يقدّم لنا إجاباتٍ دقيقةً محدّدةً فيما يتعلّق بالمعرفة الإلهية والنفس والحرّية؛ ولهذا فالميتافيزيقا النظرية محالة. وبالتالي هو ثبّت الرياضيات والفيزياء واعتبرهما علمين لاحتوائهما على قضايا تركيبية قبلية، دون الميتافيزيقا واعتبرها متناقضة. والنتيجة: هي أنّ كاتبه النقدي الأوّل لم يُصْرَف منه إلّا الميتافيزيقا؛ لأنّه لا يمكن إقامة قضايا ميتافيزيقية تركيبية قبلية؛ لأنّ العقل النظري محدود القدرة ويستطيع أن يصل إلى معرفة دقيقة لجانب واحد من جوانب الأشياء، وهو جانب ما يسمّى بعالم الظواهر فقط، وبالتالي فالميتافيزيقا ليست بعلم؛ ولهذا فكلمة «العلم» في عبارته القائلة: «لقد كان عليّ أن اضع العلم جانبًا لكي أحصل على مكانٍ آمن للإيمان» مصداقها الوحيد الميتافيزيقا؛ لأنّها هي المستبعدة الوحيدة بعد نقد العقل النظري، ولا يمكن تفسيرها بغير ما ذكرنا. و يؤيّد ما ذكرناه آنفًا ما ذكره الدكتور يوسف كرم عندما فسّر كلمة «العلم» في النصّ أعلاه وبين قوسين بـ»ما بعد الطبيعة». [انظر: كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 209]

جانبًا لكي أحصل على مكانٍ آمن للإيمان» [كانط، نقد العقل المحض، ص 46]. وهي إشارة واضحة - لمن اطّلع على فكر كانط في نقده للعقل المحض - إلى لابدّيّة إقصاء علم ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا، من أجل الإبقاء على الإيمان بوجود كائنٍ أسمى. وذلك عندما أنكر معرفة الأشياء في حدّ ذاتها من خلال فلسفته النقديّة، وحصر المعرفة بعالم الظواهر (Phenome-na)، وهو عالم المادّة المتشخّص الذي تتسابق به الحوادث الجزئية، والذي يأنسه ويألفه الجميع على حدّ سواء [راجع: كانط، مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة، ص 85]، وهو موضوع إدراكنا الحسّي مباشرةً، من خلال ملكة الحسّاسية المزوّدة ذاتيًّا بقالبي الزمان والمكان، وفيها من القدرة المنطقية على جمع المعطيات الخارجية المختلفة في هذه الأطر القبلية تحت إدراك حسّي واحد. وهذه عملية التركيب والتأليف في المعرفة (بين المعطى من الخارج والأطر القبلية)، هو ما يسمّى في فلسفة كانط بـ "الظواهر" (الشيء المادّي المحسوس لنا)، وهي معرفة تأليفية بالشيء الخارجي على نحو سطحي، وأمّا معرفة نفس حقيقة ذلك الشيء الظاهر لنا وعمقه، فهو ما يسمّى بـ "الشيء في نفسه"؛ ولهذا يقول كانط: «حينما نسمّي بعض الموضوعات، بصفتها مظاهر، كائنات للحواس ظاهرات، مفرّقين بين الطريقة التي نعاينها بها وبين طبيعتها في ذاتها، عندئذٍ متضمَّنًا في مفهومنا، نوعًا ما، تقابلٌ لمثل هذه الموضوعات من قِبَل شيءٍ ما نطلق عليه اسم كائنات الفهم نومينا» [كانط، نقد العقل المحض، ص 341]، أي أنّ هذه المحسوسات التي تظهر إلينا في مرتبة الإدراك الحسّي، متضمّنةً أمرًا آخر يقابل ما هو ظاهر لنا يطلق عليه **كانط** "الشيء في ذاته" أو (noumena).

ومصطلح "الشيء في ذاته" استعمله كانط في موردين، الأوّل ما ذكرناه أعلاه، والثاني يتعلّق بعالم آخر غير عالم الظواهر والمادّة، وهو عالم العقول والمجرّدات.. عالم ما بعد الطبيعة، وهي أشياء في ذاتها [انظر: زيدان، كانط وفلسفته النظرية، ص 234] ولا ظاهر لها، بمعنى أنّها كائنات معقولة، ولكنّه يتمسّك بقاعدة لا استثناء فيها وهي «أننا لا نعلم شيئًا معينًا عن (تلك) الكائنات المعقولة الخالصة، ولا يمكن معرفة أيّ شيء عنها؛ لأنّ تصوّرات الذهن المجرّدة مثل العيانات الخالصة لا تنطبق إلّا على موضوعات التجربة الممكنة، وبالتالي على الكائنات المحسوسة فقط، فاذا ما ابتعدنا عنها فإنّ التصوّرات تفقد كلّ دلالتها» [كانط، مقدّمة لكلّ ميتافيزيقا مقبلة، ص 86].

فالعقل قادر على أن يعرف عالم الظواهر ويَحكم عليه، أي من العالم الخارجي، ما تسمح

وهكذا فسّرها أيضًا صاحب كتاب «الحداثة عند كانط» بقوله: «المعرفة الميتافيزيقية هي المقصودة في هذه العبارة التي تدلّ بصراحة على أنّ تمهيد الأرضية المناسبة لإشاعة الإيمان في المجتمع لا يتمّ إلاّ من خلال التخليّ أمرٍ معرفيٍّ حقيقيٍّ» [علي أكبر أحمدي، الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري، ص 80].

بـه حـدود طبيعتنـا الحسّـيّة وقدرتنـا العقليـة، لكنّـه عاجـز عـن معرفـة حقائـق الأشـياء في ذاتهـا؛ ولهـذا يقـول كانـط: «إنّ متنـوّع الظاهـرات يتـولّد دائمًـا على التـوالي في الذهـن، فلو كانـت الظاهرات أشـياء في ذاتهـا لمـا كان بإمـكان أحـد أن يتبـيّن في تتـالي تصـوّرات متنوعهـا كيـف هـو مربـوط في الموضـوع، ذلـك أن لا عمـل لنـا إلّا مـع تصوّراتنـا، أمّـا كيـف يمكـن أن تكـون الأشـياء في ذاتهـا (بـصرف النظـر عـن التصـوّرات الـتي تؤثّـر علينـا)، فأمـر يخـرج كلّيًّـا عـن فلـك معرفتنـا، وحيـث إنّ الظاهـرات هي الـشيء الوحيـد الذي يمكـن أن يعطـى لنـا في المعرفـة، مـع أنّهـا ليسـت أشـياء في ذاتهـا» [كانـط، نقـد العقـل المحـض (ترجمـة مـوسى وهبـة)، ص 141]. وهـذه الأخـيرة هي مـا تبحـث فيـه الميتافيزيقـا، ومـن ثـمّ لا سـبيل إلى إقامـة الميتافيزيقـا بمعـنى إمـكان معرفتنـا البرهانيـة لعالـم الحقائـق، لا سـيّما مسـألة الوجـود الإلـهي.

وبنـاءً على هـذا المنظـور الجديـد، يُنكـر **كانـط** أيًّـا مـن البراهـين العقلانيّـة التقليديّـة حـول وجـود الله، غـير أنّ هـذا يفتـح البـاب لمقاربـة مختلفـة إلى الديـن، على الرغـم مـن نقـد **كانـط** للّاهوت العقـلاني، إلّا أنّـه كان يرغـب في الحفـاظ على العقيـدة الدينيّـة مـن جهـة أخـرى. [Byrne, Religion and the Enlightenment,p 214]

ومـن هنـا، وبعـد أن أثبـت كانـط عـدم قـدرة العقـل المحـض على الوصـول إلى الحقائـق الميتافيزيقيّـة، فإنّـه تعامـل مـع الديـن ليـس مـن منظـور عقـلاني، وإنّمـا مـن منظـور الإيمـان، والذي يمثّـل طريقـةً شرعيـةً لـ «التمسّـك بالحقيقـة» المتجـذّرة في احتياجـات العقـل العمـلي. حيث هنـاك وبطريقـة ملتويـة قـام باسـترجاع وجـود **الله** تعـالى بمظهـرٍ أخـلاقيٍّ ضعيـف، وقـال هنـاك: «إنّـه مـن الـضروري أخلاقيًّـا أن نقـرّ بوجـود الله. وهنـا علينـا أن نلاحـظ إذن أنّ هـذه الـضرورة الأخلاقيـة هي ذاتيـة، أي حاجـة، وليسـت موضوعيـةً، أي ليسـت هي نفسـها واجبًـا؛ ذاك أنّـه لا يمكـن إطلاقًـا أن يوجـد واجـب بالإقـرار بـشيءٍ (لأن هـذا سـيكون فقـط مـن مهـام الاسـتعمال النظـري للعقـل)» [كانـط، نقـد العقـل العمـلي، ص 219]. وهـذا مـا أكـده ديورانـت في قصّتـه للفلسـفة، بقـوله: «إنّ مـا يسـترعي النظـر في فلسـفة كانـط أنّـه أعاد في كتابـه النقـدي الثـاني [نقـد العقـل العمـلي] إحيـاء فكـرة الله، وحرّيـة الإرادة والخلـود الـتي دمّرهـا في كتابـه الأوّل [نقـد العقـل المحـض]» [ديورانـت، قصّـة الفلسـفة، ص 371]. وهي محاولـة بائسـة منـه لإنقـاذ النزعـة الإيمانيـة؛ لأنّـه جـرّد الإيمـان مـن دعامتـه العقليـة.

وهـذا هـو المعـنى الدقيـق لعبارتـه الـتي ذكرناهـا آنفًـا (مـن الـضروري إنـكار العلـم، لـكي نفسـح مجـالًا للإيمـان)؛ لأنّ كلمـة العلـم بحسـب **كانـط** تعـني الفهـم العلـمي لظواهـر الأشـياء وقوانينهـا؛ ولهـذا مـن الأفضـل لمقـام الإلوهيـة وقداسـته أن ننكـر معرفتنـا بـالله تعـالى؛ وذلـك لأنّ

الله تعالى القابل للمعرفة يصبح في هذه الحالة ظاهرًا محسوسًا بدلًا من أن يكون الأساس المعقول الأعلى للوجود، وحادثًا متعيّنًا معلولًا بدلًا من أن يكون مبدأً حرًّا سببيًّا، وموضوعًا مشروطًا محددًا، بدلًا من أن يكون ذلك الحاكم العادل اللامتناهي في حكمته.

ومن هنا ينقل **أحد المؤرّخين** كلامًا عن أحد الناقدين لفلسفة كانط، وفيه إشارة إلى عدم الانسجام والتناسق في فلسفة **كانط**، حيث قال في محله: «إنّك تشعر في كتب كانط كأنّك في سوق ريفيّة، يمكنك أن تشتري منها ما تشاء، حرّية الإرادة وجبرها، المثاليّة وتفنيدها، الإلحاد والإيمان بالله، فهو أشبه شيء بالحاوي الذي يستطيع أن يخرج من مخلاته الفارغة كلّ شيء، إذ تراه يستخرج من فكرة الواجب إلهًا وخلودًا وحرّيّةً» [زكي نجيب، قصّة الفلسفة الحديثة، ص 319]. وقد وقعت عيني على هذا المعنى نفسه تقريبًا، ولكن بألفاظ أخرى، ذكرها أحد الباحثين ونسبها إلى باول ري (Paul Rée) (1849–1901) بواسطة ديورانت، حيث قال: «إذا قرأتم مؤلّفات **كانط** فإنّكم تتصوّرون أنفسكم في سوق الهرج (سوق الجمعة)، تجد فيه كلّ ما تريد: ففيه الجبر وفيه الاختيار، وفيه المثالية وفيه نفيها، وفيه إنكار وجود الإله وكذلك الاعتقاد به. و**كانط** شبيهٌ بالساحر الذي يقف على المسرح ويحيّر المشاهدين فيخرج من قبّعة التكليف مفاهيم الإله والاختيار وبقاء الروح» [أردكان، دراسة نقديّة للآراء النافية لدور العقل في معرفة الاله، مجلة الدليل، العدد 3].

ثانيًا: **الجذور الإيمانية التقوية وأثرها على فكر كانط**

إلى هنا صار من السهل اليسير على القارئ الكريم النظر في فلسفة كانط الناقدة للعقل النظري وربط مجرياتها، والخروج بنتائج واستنتاجات تقودنا لمعرفة الدوافع والأسباب الحقيقية التي سوّغت لكانط تحديد العقل وتوهينه بالطريقة التي خطّها في أماكن عدّة وبالخصوص نقد العقل المحض، حيث كان غرضه الصريح كما رأينا، «إنكار المعرفة من أجل إفساح المجال للإيمان»، وهذا المعنى كان جزءًا لا يتجزّأ من فلسفة كانط الناضجة أو المتطوّرة، وذلك يرجع إلى قصّة جذور روح التقوى المبكّرة لدى كانط، التي كانت تمارسها والدته، حيث كانت قوّةً حيويّةً أظهرت لكانط كيف يكون الباطن والتفاني الشخصي المرتبط بـ «دين القلب» عاملًا ضروريًا في الحياة الأخلاقيّة الحقيقيّة، متجذّرًا في العقل العملي والمسؤوليّة الفرديّة. بل وحتّى المؤسّسات التعليمية التي كان يتنقّل كانط بينها، كانت تحمل هذه النزعة التقوية في جميع مفاصلها، وهذا ممّا دعا بولسن (Paulsen) إلى التصريح بأنّ فلسفة كانط الأخلاقية ليست سوى ترجمة دينية (تقويّة) اعتاد عليها **كانط** عندما كان طفلًا.

[see: Paulsen, Friedrich, Immanuel Kant: His Life and Doctrine, trans, p 339]

وبالتالي شكّل كانط فلسفة تتيح مناشدة القلب ضدّ أوامر العقل النظري الباردة كما وصفها راسل في تاريخه [انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، ج 3، ص 316]. وباختصار: كانط منذ نعومة أظافره وحتّى شبابه كان منغمسًا في بيئةٍ تقويّة، فمن المسلّم به عمومًا أنّ التقوى لا بدّ أن تترك آثارًا عميقةً في تكوين شخصيته، وطريقة تفكيره، وفي فلسفته بشكل عامّ.

ومن هنا يمكن القول إنّ ما قام به كانط من انقلاب على العقل وأسسه الرصينة كانت دوافعه إيمانيةً محضةً، حيث كانت في سياق الدفاع عن حياض الإيمان، بيد أنّ جهوده أفضت إلى نتائج غير إيمانيّة، فما وقع لم يُقصد، وما قُصِد لم يقع. وعلى ضوء ذلك يقول ديورانت: «لم يتوقّع أحد أن يخرج هذا الأستاذ المعتدل الهادئ [اي كانط] نظامًا جديدًا للميتافيزيقا يهزّ العالم، [بل] هو نفسه لم يتوقّع أن تحدث آراؤه ذلك الأثر الكبير الذي أفزع أوروبا وهزّها هزًّا قويًّا» [ديورانت، قصّة الفلسفة، ص 328].

نعم، شوبنهور لديه كلام آخر في هذا السياق، واعتبر كانط من الشكّاكين الذين فقدوا عقائدهم، ولكنّه تردّد في أن يهدم عقائد الناس إشفاقًا على الأخلاق والمجتمع بصورة عامّة من الانحراف: «إنّه [أي كانط] زعزع اللاهوت القائم على العقل، ثمّ ترك اللاهوت الشعبي دون أن يمسه، لا بل دعمه باعتباره عقيدةً مبنيّةً على الشعور الأخلاقي ... فكأنه أدرك الخطأ الناجم من هدمه للاهوت العقلي، فأسرع إلى اللاهوت الأخلاقي يستمدّ منه بعض الدعائم الواهنة المؤقّتة؛ عسى أن يظلّ البناء قائمًا حتّى يتمكّن من الهرب قبل أن تقع عليه الأنقاض» [زكي نجيب، قصّة الفلسفة الحديثة، ص 320].

ولكنّ السؤال الذي يبقى لدى القارئ الناقد هو أنّه إذا كانت هذه البذرة قد زُرِعت في بدايات شبابه، فلماذا استغرق كانط وقتًا طويلًا للإفصاح عن جوهرها؟ أو بعبارةٍ أخرى ما الذي دفع **كانط** إلى تقدير الدور الأساسي للإيمان بدلًا من عقلانيّة الإنسان في البشر وحياتهم الأخلاقيّة؟

كلّ من يقرأ لكانط يجد أنّه يحمل همّ الإيمان والشعور الأخلاقي في أغلب خطواته المعرفية؛ ولهذا تجد اسيتاءه واضحًا من الهجمة ضدّ الدين وانتشار ظاهرة الإلحاد في مقدّمة كتابه «نقد العقل المحض»: «وإنّ دوغمائية الميتافيزيقا - أعني غرورها - التي تدفعها الى الاعتقاد بأنّها قادرةٌ على تحقيق تقدّمٍ فيها من دون نقدٍ للعقل المحض، هي المصدر الحقيقيّ لكلّ إلحادٍ معادٍ للأخلاقية» [كانط، نقد العقل المحض، ص 46]، وكانت تلك الهجمة تقبع تحت عنوان العقل والفلسفة والميتافيزيقا، وأخذت العقيدة الدينية تتقوّض وتنهار في فرنسا وإنجلترا، وأصبح الإلحاد والنزعة المادّية هي اللغة السائدة والمسيطرة في صالات باريس التي يلتقي بها طبقة

المثقفين ومن رفعوا راية العقل، بل الأمر أخذ إلى أبعد من ذلك واخترق الكنيسة وبعض رجالها حسب ما ينقل المؤرّخون ذلك؛ ولهذا أطلقوا على تلك الحقبة الزمنية بعصر التنوير، ودائرة المعارف وعصر سيادة العقل وغير ذلك، وأبرز الشخصيات التي كان لها الدور في ترسيخ العقل الإلحادي في ذلك الحين الكاتب الفرنسي فولتير (Voltaire) (1694-1778)، فصار المسار يتّجه من العقل لإقصاء العقيدة والإيمان بالله تعالى. [انظر: ديورانت، قصة الفلسفة، ص 317]

وفي ضوء ذلك سعى كانط لفكّ جذور الارتباط ما بين العقل والإيمان بالله تعالى والدين بشكل عام؛ لأنّه يرى وضع الدين والعقل في كفّة واحدة غير صحيح؛ لأنّ الدين يكون دائمًا هو المتضرّر من سهام العقل، وبالتالي فالأفضل هو التفكيك بينهما؛ ولهذا رجع كانط إلى البحث المعرفي المختبري - ولم يدخل في مواجهة مباشرة مع الميتافيزيقا - وقرّر أن يجري محاكمةً للعقل نفسه، الذي أصبح الأداة الرئيسة لهدم الإيمان والعقيدة في نفوس الناس في ذلك الحين، ليرى هل أنّ أحكامه صادقةً لا جور فيها؟ أم هو عضو من أعضاء الإنسان التي تعمل ضمن قيود وظيفية وحدود خاصّة؟ فكانت المحاكمة في واقع الأمر محاكمةً للمحكمة التي قضت على الإيمان بكلمة. بعبارة أخرى: أراد كانط أن يحاكم القاضي نفسه (أي العقل) الذي حكم على الإيمان بأحكام أفقدته مشروعيته، وقد أطلق على جلساتها عنوان «نقد العقل المحض». ولم يقصد من كلمة (نقد) أن تكون نقدًا لمذهب معيّن أو فلسفة أو فكر خاصّ، وإنّما أراد بها توجيه سهامه إلى العقل فقط؛ أي أنّه أراد من كلمة **(نقد)** امتحان العقل من أجل معرفة قدرته على المعرفة، أو فحص قدرة العقل على المعرفة، أو الحكم على قيمة المعرفة العقليّة ومصدرها وحدودها، كما صرّح هو بذلك: «إلّا أنّني لا أقصد بهذا نقدًا للكُتب والمذاهب، بل أقصد نقد مَلَكة العقل عمومًا، وذلك بالنظر إلى كلّ المعارف التي يمكن أن يسعى إلى تحصيلها مستقلًّا عن كلّ تجربة، وبالتالي تقرير إمكان أو عدم إمكان وجود ميتافيزيقا بوجه عامّ، وتحديد مصادرها ومداها وحدودها، ولكن على أن يتمّ هذا كلّه على أساس مبادئ» [كانط، نقد العقل المحض، ص 20]. فهو أراد من خلال المحاكمة تحديد مصير الميتافيزيقا العلمي بعد إجراء عملية امتحان العقل. وهناك أخرج بعض الأجزاء من الفلسفة التي ترتبط بدائرة الإيمان من سطوة الفلسفة وسلطتها، بحيث لا يبقى إمكان للعقل للتدخّل بالبعد المعنوي والروحاني، وأن يقتصر نشاطهما على العالم المادّي لا غير، وعقلنة المنهج الحسّي التجريبي.

المطلب الرابع: قراءة نقدية للنزعة التقوية عند كانط

نذكر جملة من الأفكار التي ذكرها فرانسيس بيكون (Francis Bacon) (1561 – 1626) ضمن ما يسمّى بالنهضة الفكرية، في كتابه «الأورجانون الجديد»؛ وذلك عندما أراد أن يتنصّل عن التراث القديم، حيث ركّز هناك على ما أسماه بـ مناشئ تسرب الخطإ إلى الذهن البشري»، وقد أطلق عليها «أوهام الذهن»، وهي أربعة أنواع ولكل نوع من هذه الأخطاء اسم خاص باتت تعرف به[2]. نذكر منها ما أطلق عليه «أوهام الكهف»، وتفيد أنّ كلّ واحد منا ينظر إلى العالم من خلال كهف يقيم فيه. وهذا الكهف هو جملة الاستعدادات الفطرية والعادات الاجتماعية المكتسبة؛ ولهذا قال: «هي الأوهام الخاصّة بالإنسان الفرد. إنّ لكلّ فرد – بالإضافة إلى أخطاء الطبيعة البشرية بعامة – كهفًا أو غارًا خاصًّا به يعترض ضياء الطبيعة ويشوّهه. قد يحدث هذا بسبب الطبيعة الفردية الخاصّة لكلّ إنسان، أو بسبب تربيته وصلاته الخاصّة، أو قراءاته ونفوذ أولئك الذين يكنّ لهم الاحترام والإعجاب، أو لاختلاف الانطباعات التي تتركها الأشياء في أذهان مختلفة: في ذهنٍ قلقٍ متحيّز، أو ذهنٍ رصين مطمئنّ ... وقد صدق هيراقليطس حين قال إنّ الناس تلتمس المعرفة في عوالمهم الصغرى الخاصّة، وليس في العالم الأكبر أو العامّ» [بيكون، الأورجانون الجديد، ص 30]. ومعنى ذلك أنّ كلّ شخص يعيش بيئةً معيّنةً، أو نشأ في ظرف عائلي معيّن، أو نشأ في بيئة ثقافية معيّنة، فإنّ هذه البيئة تفرض مفاهيمها عليه، فتتسرّب إلى ذهن هذا الشخص، وتنشأ معه منذ صغره، وبالتالي عندما يكبر تكون طريقة معاملته مع الأمور – عادةً – بطريقة تنسجم والثقافة التي نشأ عليها من البيت أو من مجتمعه، فهذه البيئة لا تنفكّ عنه، بل تؤثّر في أفكاره وسلوكه، فلو فرضنا أنّ هذا الشخص أصبح باحثًا، سوف يكون متأثّرًا في قراءته وتحليله وفي تعاطيه مع المسألة المبحوث عنها، بحسب المفاهيم التي نشأ عليها، ومن الصعب التنصّل عنها، فتكون عاملًا أساسيًّا في تكوّن شخصيته؛ ولهذا عندما نُقلب الأوراق التي تناولت **كانط** نجد أنّ البيئة والثقافة الإيمانية التي نشأ عليها لم تنفكّ عنه قطّ، فهو سعى جاهدًا لإثبات ما اعتقد في كهفه الخاصّ؛ أي ما نشأ عليه في المنزل والمدرسة وحتّى الجامعة. بعبارة ثانية: إنّ النتائج التي حصدها **كانط** من تربيته في المنزل والمدرسة والجامعة، والثقافة والبيئة التي أحاطته، هي أنّ العقل قاصر عن البحث في ما وراء الطبيعة، كما أنّ مسألة الوجود الإلهي محلّها القلب والناموس وليس العقل، بمعنى أنّ العقل البرهاني عاجز عن معرفة الإله وما وراء الطبيعة. كما أنّه يرى أنّ أدلّة الوجود الإلهي كلّها غير صالحة للاعتقاد، وهي باطلة

2. أوهام القبيلة، أوهام الكهف، أوهام السوق، أوهام المسرح.

بحسب المباني التي أسّسها؛ وذلك لأنّ **طبيعة الإله** لا تصلح موضوعًا للتجربة.

وهذا هو عين العقيدة والثقافة الدينية التي اكتسبها ذلك الصبيّ والشاب اليافع **كانط** من محيطه الأسري والثقافي والمدرسي، قبل أن يكون هو الدكتور والمؤلّف والأستاذ.

وعلى هذا الأساس يمكن أن يقال إنّ **كانط** لم يكن موضوعيًّا ومنصفًا في بحثه المعرفي والفلسفي؛ بل كان له تحيّز شخصي تجاه فكرته المترسّخة، من الميولات العقدية والنزعة الإيمانية التقوية التي اكتسبها من قبل في كهفه الخاصّ، فكان لها الدور الرئيس في توجيه فكره، ولم يستطع التنصّل عنها، وبالتالي اتّسمت نظرته في هذا السياق باللاموضوعيّة.

الأمر الآخر الذي يؤخذ عليه، أنّ كانط حاول في بعض خطاباته أن يضلّل القارئ، وذلك عندما استعمل عباراتٍ مشحونةً بالمغالطات، حيث استعمل ألفاظًا انفعاليةً تثير العواطف والمشاعر وتمنع التفكير المنطقي نوعًا ما، بعد أن نصّب نفسه مدافعًا عن الإيمان، وصرّح بأنّه لا بدّ من إقصاء الميتافيزيقا من أجل البقاء على الإيمان والاعتقاد بالكائن الأسمى، وهي رسالة لها دلالات إذا ما استعملت في طيات المباحث العلمية، فإنّها تمنع الموضوعية من الوصول إلى الحقيقة والواقع كما هو عليه. وبالتالي فإنّ كانط سلك سلوك التضليل والمغالطة من حيث لا يشعر وإن كانت مغالطته من نوع المغالطة بالعرض لا بالذات.

والأخطر من ذلك كلّه في الجانب المعرفي، هو أنّ كانط قنّن المنهج الحسّي الإقصائي، وجعل العقل بخدمة المعطيات الحسّية، وأن لا حكم له إلّا ضمن إطاري الزمان والمكان، بحيث إنّه جعل تحديد العقل وتقييده بالظواهر المتأطّرة بتلك الأطر من العقل نفسه، وهو على خلاف من سبقوه من أمثال جون لوك وديفيد هيوم وغيرهم الذين أشكلوا على المنهج العقلي وأعطوا البديل عنه في المعرفة، ولكن رغم ذلك فهم تركوا الباب مفتوحًا أمام أهل العلم والمعرفة بردّ إشكالاتهم. أمّا كانط فلم يعط فرصةً للنقاش؛ لأنّه لم ينحّ العقل عن المعرفة، بل جعله صاحب القول الفصل. وبالتالي فهو قنّن المنهج الحسّي وأضفى عليه شرعية العقل، وبعبارة أخرى قام بعقلنة المنهج الحسي وأعطاه الصبغة العقلية، بعد أن خطّأ التجريبيين والعقليين في طرق الوصول إلى المعرفة وإمكانها، ومدى تحقّقها من الوجود الخارجي؛ ليقدّم نظريته في ذلك، وهي حالة برزخية بين التيّارين الفكريين، إذ أقرّ بوجود معارف قبلية ليس مصدرها التجربة، من بنية ومبادئ العقل يتعامل بها مع الظواهر، فلا يتمكّن الإنسان من المعرفة إلّا إذا تألّفت الظواهر المتناثرة في العالم الخارجي بنظام العقل ومبادئه.

الخاتمة

إنّ القراءة الدقيقة للنشأة التي نشأ في أكنافها كانط منذ صغره وحتّى شبابه، يمكن أن نستخلص منها أمور:

أوّلًا: أنّ قصّة جذور الحركة التقويّة وما تحمله من نمط فكري خاصّ، كانت عاملًا ضروريًّا في توجيه فكره، وتكوين شخصيته العلمية والأخلاقية، فكانت بمنزلة البذرة لفلسفته النقدية وفكره الديني الذي أقصى العقل النظري من الرياسة، وفصله عن الإيمان بالكائن الأسمى؛ لأنّ الفكر التقوي يؤكّد نشر روح الحياة الإيمانية والخلاص الذاتي، بعيدًا عن الجدل العقدي في علم اللاهوت؛ لأنّه يحجّم البُعد المعنوي للإنسان، ويُضعّف إيمانه. وأمّا اللاهوت - أي معرفة الله - ليس تعقّلًا ولا ينتسب للفهم العقلي، بقدر ما هو نشاط عملي ينتسب إلى مجال الحياة العاطفية والسلوك العاطفي الوجداني.

ثانيًا: أنّ الفكر التقوي الذي انغمس فيه كانط منذ الطفولة تجلّى بنتائج بحثه المعرفي والفلسفي، وصرّح به بشكل لا لبس فيه، وإنّ غرضه الصريح هو إقصاء علم ما بعد الطبيعة من أجل الإبقاء على الإيمان والبعد المعنوي، وعلى هذا الأساس شكّل كانط فلسفةً تتيح مناشدة القلب ضدّ أوامر العقل النظري.

ثالثًا: أنّ إفصاح كانط المتأخّر عن أثر النزعة التقوية في نفسه، كان لضرورة مواجهة الهجمة الشرسة في ذلك الحين ضدّ الدين والإيمان بالكائن الأسمى، والدعوات الصريحة من بعضهم إلى الإلحاد والمادّية. وكانت هذه الدعوات تقبع تحت عنوان العقل والفلسفة الميتافيزيقية، أي أنّ المسار صار يتّجه من العقل لإقصاء الإيمان بالله تعالى. ومن هنا تصدّى كانط وحاول فكّ جذور الارتباط ما بين العقل النظري والإيمان بشكل نهائي، فجرّد الإيمان من أهمّ ركائزه التي يتّكئ عليها، ألا وهو العقل النظري.

رابعًا: واستنادًا لما ذكرناه، يمكن أن نستنتج أنّ كانط لم يكن موضوعيًّا ومنصفًا في محاكمته للعقل، بل إن ظروف نشأته في المنزل والمدرسة وما جعلت فيه من استعداد لتلقّي أفكار روسو، كان لها الدور الكبير في توجيه فكره الإقصائي ولم يستطع التنصّل عنها.

قائمة المصادر

كانـط، إمانويـل، نقـد العقـل العمـلي، غانـم هنـا، المنظمـة العربيّـة للترجمـة، بـيروت، ط 1، 2008 م.

كانــط، إيمانويــل، مقدّمــة لــكلّ ميتافيزيقــا مقبلــةٍ يمكــن أن تصــير علمًــا، ترجمــة نــازلي إسماعيل ومحمد فتحي، موفم للنشر، 1991 م.

كَنْـت، إمانويـل، نقـد العقـل المحـض، غانـم هنـا، المنظمـة العربيـة للترجمـة، بـيروت، ط 1، 2013 م.

كَنت، إمانويل، نقد العقل المحض، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، 1988 م.

كوبلســتون، فردريــك، تاريــخ الفلســفة (الفلســفة الحديثــة المجــلد الســادس)، ترجمــة حبيــب الشاروني، محمود سيد أحمد، المركز القومي للترجمة، ط 1، 2010 م.

ديورانت، ول وايريل، قصّة الفلسفة، فتح الله محمد، مكتبة المعارف، ط 6، 1988 م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.

الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، مكتبة الزهراء، طهران، ط 2، 1405 هـ.

ابـن سـينا، النجـاة مـن الغـرق في بحـر الضـلالات، مؤسسـة جامعـة طهـران للنـشر والطبـع، ط 3، 1387 ش.

العلّامــة الحــلّي، جمــال الديــن الحســن بــن يوســف، كشــف المــراد في شرح تجريــد الاعتقــاد، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط 15، 1435 هـ.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، انتشارات بيدار، ط 1، 1364 ش.

الطباطبـائي، محمدحسـين، المـيزان في تفسـير القـرآن، مؤسّسـة الأعلـمي للمطبـوعات، بـيروت، ط 1، 1390 ش.

ابـن سـينا، الحسـين بـن عبـد الله، عيـون الحكمـة، تقديـم وتحقيـق عبـد الرحمـن بـدوي، دار القلم، 1980 م.

عبد النبي، القاضي عبد الرسول، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000 م.

بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ذوي القربى، ط 2، 1429 هـ.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط 5، 1986 م.

غفاري، حسين، نظام كانط تضييق لدائرة العقل، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد 9، 2017 م.

زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936 م.

رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، محمد فتحي الشنطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977 م.

محيطي أردكان، محمدعلي، دراسة نقديّة للآراء النافية لدور العقل في معرفة الإله.. كانط نموذجًا، مجلة الدليل، العدد 3.

Refrence

Kuehn, M. (2001). Kant: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press.

Byrne, J. M. (1996). Religion and the Enlightenment: From Descartes to Kant. Kentucky: Westminster John Knox Press

Gawthrop, R. L. (1993). Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia. Cambridge: Cambridge University Press.

Cassirer, E. (1970). Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays. (J. Gutmann, P. O. Kristeller, & J. H. Randall, Trans.) Princeton: Princeton University Press.

Reardon, B. M. (1988). Kant as Philosophical Theologian. Hampshire: MacMillan Press.

Dickstein, M. (1961). The Faith of a Vicar: Reason and Morality in Rousseau's Religion. Yale French Studies.

Paulsen, Friedrich (1902) Immanuel Kant: His Life and Doctrine, trans.

J. E. Creighton and Albert Lefevre (New York: C. Scribner).

Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The motives behind the search for divine ontological viewpoint.. Analytical study

Kamal Mas'oud Thabih
Assistant Professor of Philosophy and Islamic Theology, Aalul-Bayt International University, Algeria. E-mail: k.m.thabih@aldaleel-inst.com

Summary

The word «motives» in the article's title refers to that which may motivate man-concerning his optional acting and the goal that would make his acting be characterized by wisdom and being far from absurdity-towards establishing a divine ontological viewpoint, which tells about the doctrinal dimension, and moves in the way of ideological viewpoint deduction. Therefore, studying the search for the divine ontological viewpoint is concerned with the research motives, through which reason realizes the need to establish a doctrinal view, so that both the optional dimension and the teleological dimension remain preserved within that motivity, in a way that it would not be possible to dismantle between the motives, in the aforementioned sense, and the goal on which all human actions are based, including the motivation towards the divine ontological viewpoint on the one hand, and on the other hand, putting an end to the confusion between two types of motives; the first: is the Research motives, and the second is the Confirmative motives, so that we might explore the negative results when not distinguishing between the tow. This has led to a set of hypotheses, such as the hypothesis of fear, ignorance and others, considering them as research motives towards the establishment of the divine ontological viewpoint, which is far from being so.

In this article, I have followed the mental and critical analysis approach in reviewing opinions and theories in the context of talking about the motives for establishing the divine ontological viewpoint.

Keywords: divine ontological viewpoint, legal necessity, mental necessity, Ash'arites, Imammites

---

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 2, PP.56-83

Received: 4/7/2023; Accepted: 2/8/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

CC BY NC

بواعث البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية.. دراسة تحليلية

كمال مسعود ذبيح

أستاذ مساعد في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة آل البيت عليهم السلام العالمية، الجزائر. البريد الإلكتروني:
k.m.thabih@aldaleel-inst.com

الخلاصة

إنّ المراد من كلمة «البواعث» في عنوان المقال هو ما يحرّك الإنسان - بما يمتلك من فعل اختياري وغاية توجب اتّصاف فعله بالحكمة والخروج عن العبثية - نحو تأسيس رؤية وجودية إلهية، تحكي عن البعد العقدي، وتقع في طريق استنباط الرؤية الأيديولوجية. وعليه دراسة بواعث البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية تعتني بالمحركات البحثية التي يدرك العقل من خلالها وجوب بناء رؤية اعتقادية، بحيث يبقى كلّ من البعد الاختياري والبعد الغائي محفوظًا ضمن تلك الباعثية والمحرّكية، على نحو لا يمكن التفكيك بين البواعث بالمعنى المذكور والهدفية التي تقوم على أساسها جميع أفعال الإنسان بما فيها البعث والتحريك نحو الرؤية الوجودية الإلهية من جهة، ومن جهة أخرى وضع حدّ للخلط بين نحوين من البواعث. الأوّل: البواعث البحثية، والثاني: البواعث التصديقية، لنستكشف عندها الآثار السلبية على عدم التمييز بينهما، والتي ساقت إلى مجموعة من الفرضيات، كفرضية الخوف والجهل وغيرهما واعتبارهما من المحرّكات البحثية نحو تأسيس الرؤية الوجودية الإلهية، وهي أبعد من أن تكون كذلك. اتّبعت في هذا المقال منهج التحليل العقلي والنقدي في استعراض الآراء والنظريات في سياق الحديث عن دوافع تأسيس الرؤية الوجودية الإلهية.

الكلمات المفتاحية: الرؤية الوجودية الإلهية، الوجوب الشرعي، الوجوب العقلي، الأشاعرة، الإمامية.

مجلة الدليل، 2023 ، السنة السادسة، العدد الثاني، ص. 56 - 83

استلام: 7/4/ 2023 ، القبول: 8/2/ 2023

الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة

© المؤلف

المقدّمة

إن دراسة بواعث البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية[1] يرجع في الأساس ضمن الأبحاث الكلامية إلى الحديث عن وجوب النظر والمعرفة، وتحديد أوّل الواجبات على المكلّف الكلامي[2]، الذي يدور موقفه العقدي بين حالات ثلاث: أ- اليقين بالرؤية الوجودية الإلهية. ب- اليقين بعدمها. ج- الشكّ فيها.

الفرق المنهجي بين المواقف الثلاثة يتمثّل في مطالبة الموقفين الأوّلين بالدليل على الإثبات أو النفي؛ لاشتراكهما في الحالة اليقينية والوثوقية بالرؤية الاعتقادية أعمّ من كونها إلهيةً أو غيرها، دون أن تقتصر المطالبة بالدليل على الرؤية الوجودية الإلهية وإعفاء غيرها عن تقديم ما يكون دليلًا على نفي الرؤية الوجودية الإلهية وإثبات نقيضها. ولا معنى لمطالبة الموقف الشكّي بالدليل؛ لأنّه فرع الاعتقاد، ولا اعتقاد مع الشكّ الذي تتساوى فيه النسبة بين الإثبات والنفي.

المسار المشترك للمواقف الثلاثة عبارة عن الالتزام بالبحث عن الرؤية الوجودية الإلهية، وتحديد نوع الحكم عليها، وهذا لا يستثنى منه حتى الشاكّ الذي يكون مطالبًا بتحويل حالة الشكّ إلى اليقين، واللاأدرية إلى الجزمية.

هذه النقطة المشتركة الحاكمة على كلّ إنسان يعبّر عنها بـ «البواعث البحثية»، والتي ينبغي تمييزها عن صنف آخر من البواعث نصطلح عليه بـ «البواعث الاعتقادية» أو «البواعث التصديقية».

التمايز بينهما يرجع إلى المهمّة التي يقوم بها كلّ صنف، فالبواعث البحثية تتكفّل بالجواب عن سؤال: لماذا يجب البحث عن الرؤية الإلهية؟ بينما الثاني يتكفّل بالجواب عن سؤال: ما سبب الاعتقاد بهذه الرؤية دون غيرها؟

العلاقة المنطقية بين الصنفين هي علاقة طولية، فالبحث عن البواعث الاعتقادية في طول البحث عن البواعث البحثية، وهي متأخّرة عنها في الرتبة المنهجية، وهذا هو الموجب لتقدّم مسألة النظر والمعرفة على بقيّة المسائل الكلامية، وإن وقع النزاع في تحديد أوّل الواجبات على

---

1. ينبغي الإشارة هنا إلى أنّ مصطلح «الرؤية الكونية» يوهم بالاختصاص بالكون (Universe) دون الوجود الإلهي، بيد أنّ الصحيح شموله لهذا الوجود، ولدفع هذا أفضّل استخدام مصطلح الرؤية الوجودية بدلًا عن الرؤية الكونية. [انظر: الوائلي، المنهج التكاملي والرؤية الوجودية، مجلة الدليل، العدد الأول، ص 107]

2. يمتاز المكلّف الكلامي عن المكلف الشرعي بأنّ الثاني مقيّد بالبلوغ دون الأوّل؛ إذ يكفي فيه العقل والتمييز. [انظر: الأحسائي، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين ، ص 74 و75؛ العاملي، حقائق الإيمان ، ص 135 – 138]

المكلّف، فوجدت أقوالًا متعدّدةً منها:

الأوّل: معرفة الله ﷻ؛ لأنّها مقصودة بالذات، وغيرها مقصود بالتبع، ولما ثبت عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أوّل الدين معرفته» [عبده، شرح نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص 14].

الثاني: النظر والفكر في المعرفة، دون المعرفة ذاتها؛ لأنّها متوقّفة على النظر توقّف المشروط على شرطه، فإنّ النظر والفكر وهما «ترتيب أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول» [الحلي، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص 29] شرط في حصول المعرفة، ومن دونهما يمتنع تحقّقها.

الثالث: القصد إلى النظر؛ لأنّه فعل اختياري مسبوق بالقصد، فيتقدّم على النظر، من باب تقدّم الإرادة على الفعل.

الرابع: الشكّ؛ لأنّ النظر بدون شكّ سابق يستلزم طلب تحصيل الحاصل، وهو محال؛ لدوران الأمر بين ترجيح الإثبات على النفي أو ترجيحه على الإثبات، وكلاهما اعتقاد جازم متحقّق لا معنى للنظر معه. [انظر: المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 73؛ الإيجي، المواقف، ج 1، ص 166]

لا أعتقد أنّ ترجيح أحد تلك الأقوال وتشخيص أوّل الواجبات ذا قيمة مؤثّرة في مسار البحث واختلاف نتائجه، خصوصًا إذا قلنا: «هذه المنازعة لفظية؛ لأنّه إن عنى بأوّل الواجبات ما يجب لذاته وبالقصد الأوّل فهو المعرفة وإلّا فهو النظر أو القصد إليه» [الحلّي، معارج الفهم في شرح النظم، ص 91].

الذي ينبغي التأكيد عليه ضرورة التمييز وعدم الخلط بين البواعث الاعتقادية والبواعث البحثية؛ لما يترتّب عليه من آثار ونتائج ذات ارتباط وثيق بالرؤية الإلهية، وهذا ما لا نجده في الأبحاث الكلامية التي انشغل اهتمامها بتلك المنازعة المعنوية التي دأب الكثير منهم على حلّها والخروج برؤية تصالحية تشترك في التصديق بوجوب النظر والمعرفة، واعتبار أوّل المسائل الكلامية هي الرؤية الوجودية الإلهية من حيث البواعث البحثية. [جوادي آملي، نظرية المعرفة في القرآن، ص 7 و8]

نتيجة الخلط بين البواعث البحثية والبواعث الاعتقادية

ثمّة نظريات تطرح على أنّها تمثّل بواعث اعتقاديةً بالرؤية الإلهية، ونجدها تتصدّى للجواب عن منشإ ظهور الدين في حياة الإنسان، مع أنّها تفتقد المستند العلمي الذي يثبتها، وتبتلي بعدم القدرة على الفصل بين البواعث البحثية عن الرؤية الوجودية وغيرها، ونكتفي بذكر فرضيتين على ذلك، وملاحظة بعض الإشكاليات المختلطة؛ نتيجة عدم التمييز بين الصنفين من البواعث، وهما:

الأولى: فرضية الجهل بعلل الظواهر

تقرّر الفرضية في أفضل صياغاتها: أنّ الحياة البشرية في بعدها التفكيري مرّت بثلاث مراحل:

1- المرحلة اللاهوتية / الخيالية: وفيها يتمّ إرجاع حوادث الطبيعة وتفاعلاتها إلى علّة ما ورائية وحقيقة غيبية تسمّى بـ «الإله» نتيجة جهل الإنسان بالعلل الطبيعية، والإيمان بضرورة أن يكون لكلّ حادثة علّة.

2- المرحلة الفلسفية / الفكرية: وتمثّل الفترة التي استطاع الإنسان فيها الوقوف على فكرة وجود قويّ، مؤثرة واحدة تسمّى بـ (الطبيعة)، واستبدال التفسير اللاهوتي للسببية بالتفسير الفلسفي، الذي ينصّ على تخطئة إرجاع ظواهر الطبيعة إلى تلك الحقيقة الماورائية؛ أعني: الإله.

3- المرحلة العلمية / الوضعية: وهي الفترة التي تجاوز فيها الإنسان المعرفة الإجمالية لمبدإ السببية، ليصل إلى المعرفة التفصيلية بعلل الأشياء، وذلك عن طريق العلم والتجربة والملاحظة، وبذلك حلَّت الحقيقة العلمية مكان الخرافة الغيبية، وتبيّن الخطأ في برهان النظم، عندما تمّ إرجاع النظام الكوني إلى الإله الواحد، وتجاهل الطبيعة التي تستند إليها كلّ حادثة. [انظر: هميلتون، جامعه‌شناسی دين، ص 38 - 40]

وعلى أساس هذه النظرية يبدو أنّ الله ينسحب خطوةً ويتراجع إلى الوراء كلّما تقدّم العلم خطوةً إلى الأمام، وعلى حدّ تعبير أوغست كونت (Aguste comte) نفسه: «إنّ العلم يحيل إلى التقاعد أبا الطبيعة والكائنات (الله)، ويقدّم له كل الشكر على الخدمات التي كان يسديها من قبل بشكل مؤقّت» [انظر: مطهری، مجموعه‌ی آثار، ج 1، ص 482].

يكشف هذا التمرحل الثلاثي الذي افترضه أوغست كونت عن أنّ الدافع التصديقي بالرؤية الوجودية الإلهية هو الجهل الإنساني بالأسباب الحقيقية للظواهر الطبيعية، والذي تزامن مع بداية المعرفة البشرية، لتنتقل بعد تجاوزها المرحلة الفلسفية إلى الدور العلمي الوضعي الذي تمكّن من عزل الرؤية الوجودية الإلهية عن الواقعية. [الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، ص 220 و221]

المؤاخذات على فرضية الجهل

أوّلًا: تشتمل الفرضية الأوجستية على جانبين: أحدهما صحيح وهو أنّ نشأة التفكير الإنساني بدأت في مرحلة سابقة على اكتشاف العلل والأسباب الطبيعية، والآخر خاطئ وهو جعل بداية التفكير بالرؤية الوجودية الإلهية - فضلًا عن التصديق بها - عندما واجه

استفهامات الطبيعة وتفاعلاتها؛ كالزلازل والبراكين والأمطار ونحوها، وهذا لا دليل عليه أوّلًا، ويتعارض ثانيًا مع أسبقية الأسئلة المعرفية المتعلقة بـ (الوجود) و(الإنسان) و(السبيل) وهي: من أين وفي أين وإلى أين؟ ثمّ أضف إلى ذلك أنّ أصحاب هذه النظرية لم يقدّموا لنا الدليل المقنع الذي ينفي وجود دعائم فطرية أو عقلية لظهور الدين في حياة الانسان.

ثانيًا: تحاول الفرضية المذكورة تصوير التنافي الذاتي بين الإيمان بالرؤية الإلهية، والتصديق بالعلل الطبيعية، وكأنّهما طرفي نقيض يستحيل اجتماعهما، وهذا التصوّر خاطئ؛ لأنّ الرؤية الوجودية الإلهية لا تلغي انتساب الظواهر الكونيّة إلى عللها التي تكشف عنها الملاحظة والتجربة، وإنّما تؤكّد على ضرورة رجوع جميع العلل الوجودية إلى مبدإ واحد يُطلق عليه (الواجب بالذات) بحيث تقع في طول ذلك المبدإ الواجبي، فالله ﷻ ليس في عرض العلل الطبيعية حتّى يؤدّي إسناد ظاهرة إليه إلى إبطال العلّة الأخرى أو العكس.

ثالثًا: من الضروري أن يكون الحكم على الرؤية الوجودية الإلهية إيجابًا أو سلبًا يستند إلى الدليل الإثباتي، وعليه: تواجه الفرضية المذكورة إشكالًا منهجيًّا يرتبط بالأساس الذي تقوم عليه، وهو الاستقراء الظنّي الذي لا يتجاوز دراسة بعض الحالات الدونية للأفراد الإنسانية، دون الأخذ «بعين الاعتبار النظرة الكونيّة لقمم الفكر الإنساني» [مطهري، مجموعه‌ى آثار، ج 1، ص 486 و 487]. وحينئذٍ تفتقد التعميم الذي يرتكز على حكم العقل المستند إلى علله وأسبابه التي توجبه؛ كالاستقراء التامّ أو الاستقراء الناقص المعلّل ونحوهما، وهذا سبب توصيفها بالفرضية دون أن ترقى إلى مستوى النظرية.

رابعًا: تستبطن الفرضية المذكورة خلطًا منطقيًّا بين صنفي البواعث هما: البواعث البحثية والبواعث التصديقية؛ إذ إنّ الاستفهام عن الطبيعة وعلاقاتها مع الواقع في طريق الحركة الفكرية، يمثّل دافعًا للبحث عن الرؤية الإلهية، دون أن يكون دخيلًا بنحو السببية التامّة للتصديق بها.

الدور الطفولي الذي تفترضه الفلسفة الوضعية للمرحلة اللاهوتية[3]، الذي يجعل الرؤية الوجودية الإلهية وليدة الجهل المعرفي بالطبيعة، واستبعاد التفكير المنطقي في ذلك لم يحاول تحديد الموقع الصحيح لـ «الجهل» وهو كونه دافعًا للبحث عن تأسيس الرؤية الإلهية، ينبثق عن بُعد وجودي يلازم الإنسانية (فطري) يُعرف بـ «حبّ الاستطلاع».

---

3. - يذهب أوغست كونت إلى أنّ «المرحلة التيولوجية (الإلهية ـ الدينية) التي بدأت بها الإنسانية تشبه مرحلة الطفولة التي بدأ بها الإنسان الفرد حياته، والمرحلة الميتافيزيقية (الفلسفية) تشبه مرحلة الشباب والمراهقة، والمرحلة الوضعية (العلمية) التي استقرّت عليها الإنسانية تشبه مرحلة الرجولة والاكتمال الذي يصل إليها الفرد» [الخشاب، علم الاجتماع ومدارسه، ص 149].

أمّا منشأ الاعتقاد بالرؤية الوجودية الإلهية فلا علاقة له بذلك، وإنّما يقوم على الأسس التصديقية التي توجب اتّصافها باليقينيّة، وبرهان النظم، ودلالة الأثر على المؤثّر أحد مظاهر تلك الأسس.

إنّ موقعية الجهل بالظاهرة الطبيعية، والاستفهام عن أسبابها تتجلّى في الطريقية نحو الوصول إلى مناشئ التصديق والاعتقاد، إذ يسلك الإنسان طريق السؤال عن العلل السفلى للكشف عن مبدإ العلل العليا وهو الله تعالى، وهذا ما نلمسه في واحد من البراهين العقلية على إثبات وجود الرؤية الإلهية، وهو برهان الإمكان؛ وذلك عندما انتقل بالذهن إلى الوقوف على المبدإ التصديقي عن طريق السؤال عن علّة تحقّق الموجود في الخارج؛ لدورانه بين شقّين لا ثالث لهما، وهما: إمّا الواجب بالذات وإمّا الممكن بالذات، الذي ينتهي إلى الأوّل، دفعًا للدور والتسلسل. [اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ج 1، ص 77 و78]

وحينئذٍ يكون التصديق بالرؤية الوجودية الإلهية معلولًا لإدراك العقل ضرورة إنتهاء الممكنات الفقيرة إلى مبدإٍ واجب الوجود بالذات، وليس معلولًا للجهل بالعلّة، حتّى نذهب إلى فرضية الجهل.

تأسيسًا على ذلك: نعرف الخلل في فهم تلك الآيات القرآنية عند جعلها رافدًا لتلك الفرضية، حيث لا دلالة لها على اعتبار الجهل دافعًا للتصديق، وإنّما هي في مقام بيان طريقية السؤال عن الآيات الآفاقية والأنفسية نحو الوصول إلى الرؤية التحقيقية البرهانية بالله تعالى، وفرق بين طريقية الاستفهام، والقول بموضوعيته في التصديق، والأوّل هو الصحيح دون الثاني.

الثانية: فرضية الخوف

لم تكشف لنا المستندات التاريخية الثقافية عمّن أسند الدين إلى الخوف من الطبيعة قبل الشاعر الروماني تيتوس لوكريتيوس (Titus Lucretius) فهو بحسب ما وصل إلينا أوّل من ربط بين التعاليم الدينية وبين الخوف من مظاهر الطبيعة. فهو يرى أنّ الخوف هو أمّ الآلهة كما يسمّيه [ديورانت، قصّة الحضارة، ص 99]، وقد جعل هدفه الأساس «تخليص الإنسان من الخوف من الآلهة» [كابلستون، تاريخ فلسفه، ج 1، ص 461]، وعلى الرغم من إذعان ديفيد هيوم (David Hume) بأنّ الطبيعة مشحونة بكلّ الآيات التي تدل على وجود الخالق العاقل [هيوم، تاريخ طبيعي دين، ص 28]، فإنّه يؤمن في الوقت عينه بأنّ الايمان المتحقّق لا يستند إلى العقل وعمق التفكير، بل هو يستند إلى القلق تجاه وقائع الحياة وأحداثها، وإلى المخاوف والآمال التي تحرّك ما ركد من الفكر البشري. وهو يرى أنّ الإنسان القديم كان يلجأ إلى التضرّع والدعاء ليتجنّب ما استطاع من غضب الآلهة، ويكسب ودّها. وسيغموند فرويد

(Sigmund Freud) واحد من هؤلاء المفكّرين الذين نظروا إلى الدين بهذه العين، ويطرح مثل هذه النظرية ويتبنّاها في كتابه «مستقبل وهم» (The Future of an Illusion). ومن ثمّ فهو يرى أنّ الإنسان اختراع الآلهة لمعالجة الخوف من الطبيعة من جهة، وللتعويض عن الآلام التي تنجم عن الحياة الاجتماعية من جهة أخرى. [آلستون و ديگران، دين و چشم‌اندازهای نو، ص 168]

ثمّة ما قد يوهم من خلال بعض الآيات القرآنية والأحاديث الروائية والنظريات الكلامية قبول تلك الفرضية، فعلى سبيل المثال:

يطرح القرآن الكريم العلاقة بين الخوف والرؤية الوجودية الإلهية في قوله تعالى: ﴿**فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ**﴾ [سورة العنكبوت: 65]، وكذلك قوله تعالى: ﴿**وَإِذَا غَشِيَهُم مَوْجٌ كَالظُّلَلِ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ**﴾ [لقمان:32]، كذلك لاحظ جواب الإمام الصادق عليه السلام عندما قيل له: «يا بن رسول الله.. دلّني على الله ما هو؟ فقد كثر عليّ المجادلون وحيّروني؟ فقال له عليه السلام: يا عبد الله هل ركبت سفينة قطّ؟ قال: نعم، قال: فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟ قال: نعم. فقال عليه السلام: فهل تعلق قلبك هنالك أنّ شيئًا من الأشياء قادرٌ على أن يخلّصك من ورطتك؟ فقال: نعم، فقال عليه السلام: فذلك الشيء هو الله قادرٌ على الإنجاء حيث لا منجي، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث» [الصدوق، التوحيد، ص 231].

أمّا الذي يكشف عن التدليل الكلامي للفرضية المذكورة، فهو نظرية دفع الضرر المحتمل، التي تقرّر الارتباط بين احتمال الضرر الناشئ عن عدم الاعتقاد بالرؤية الإلهية، وحكم العقل الالزامي بضرورة دفعه عن طريق التصديق بالرؤية الإلهية، ومن الواضح أنّ الضرر المحتمل الواقع موضوعًا للنظرية يعتبر مظهرًا من مظاهر الخوف.

المؤاخذات على فرضية الخوف

أوّلًا: تفتقد الفرضية المذكورة إبراز العلّة الواقعية لدعوى الترابط المنطقي بين الخوف الواقع في مرتبة السببية وبين التصديق بالرؤية الوجودية الإلهية الواقع في مرتبة النتيجة؛ إذ إنّ العلاقة اللزومية بين شيئين تكون معلولةً لأحد سببين:

1- عامل داخلي (ذاتي). 2- عامل خارجي (حدّ أوسط).

والأوّل: مثل الترابط بين النفس البشرية والتصديق بأنّها تسعى نحو طلب الكمال والجمال، لا لشيءٍ إلّا للعلاقة الذاتية بينهما، وهو ما يصطلح عليه بالعلاقة الفطرية.

والثاني: مثل الترابط بين ثبوت التغيّر للعالم وكونه حادثًا، حيث يستند ذلك إلى حدٍّ

أوسط برهاني وهو (المتغيّر) واقع في طريق قياس يقيني بدهي الإنتاج.

وبناءً على ذلك: لا نجد واحدًا من السببين المذكورين صالحًا للتدليل على تلك العلاقة القائمة بين الخوف والتصديق بالرؤية الإلهية، فمن الواضح جدًّا أنّها تفتقد المنشأ الذاتي؛ لتخلّف النفس البشرية عن الخوف المذكور، كما تفتقد الوسط البرهاني؛ لأنّ الرسوخ والثبات التصديقي للرؤية الإلهية، يمنع أن يكون الخوف حدًّا أوسط لها، والمؤاخذة نفسها ترد على الفرضية السابقة وهي فرضية الجهل.

ثانيًا: تحتوي الفرضية المذكورة على الخلط بين البواعث البحثية والبواعث التصديقية؛ إذ إنّ الخوف الناشئ عن أحد عوامله الثلاثة يكون محرّكًا للعقل تجاه تأسيس رؤية كونيّة إلهية، وليس سببًا تامًّا للتصديق بها، والذي هو عبارة عن النزعة الذاتية الفطرية أو الدليل العقلي اليقيني الواقع حدّه الأوسط في طريق إثبات الرؤية الإلهية.

تأسيسًا على ذلك نقول إنّ النظرية التي يطرحها علماء الكلام وهي (نظرية دفع الضرر المحتمل) واقعة في مرتبة البواعث البحثية، حيث أُدرجت تحت مسألة وجوب النظر والمعرفة، ولا علاقة لها بالبواعث التصديقية، وهذا يعني أنّ طرفي العلاقة الارتباطية هما: الضرر المحتمل وضرورة البحث عن الرؤية الإلهية، وليسا الضرر المحتمل والتصديق بالرؤية الإلهية، وهذا ما تحاول الآيتان السابقتان وكذلك الرواية المتقدّمة الإشارة إليه، فالركوب في الفلك، وغشية الموج كالظلل، وانكسار السفينة طريق إلى الوصول إلى الرؤية الإلهية، وليست علّلًا للتصديق بها.

ثالثًا: الخلط الآخر الذي يذكر في الفرضية المذكورة عدم تمييزها بين البواعث والآثار، فالخوف يدفع نحو البحث عن العقيدة، والاطمئنان أثر مترتّب على الخوف؛ كما قال تعالى: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُم مُهْتَدُونَ**﴾ [سورة الأنعام: 82]، وقال أيضًا: ﴿**أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ [سورة يونس: 62]، فهذه الآيات تحكي عن الآثار المترتّبة على التصديق بالرؤية الإلهية، وهي متأخّرة رتبةً عن البواعث البحثية؛ بل والبواعث التصديقية. [الهادي، الله خالق الكون، ص 32 و33]

علماء الكلام والبواعث البحثية

يذكر علماء الكلام مجموعةً من النظريات التي تدخل ضمن دائرة البواعث البحثية عن الرؤية الإلهية، وذلك في سياق تناولهم مسألة «وجوب النظر والمعرفة» في أوائل أبحاثهم الكلامية.

وثمّة إجماع على وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية من جميع المدارس الكلامية المعتمدة، والتي أبرزها: المدرسة الإمامية والمدرسة الاعتزالية والمدرسة الأشعرية.

الجهة التي وقع الاختلاف فيها هي تحديد طريق ذلك الوجوب، حيث ذهب مسلك العدلية - الإمامية والمعتزلة - إلى كونه وجوبًا عقليًّا، وليس دور الشارع إلّا المساندة والإرشاد الطريقي إلى حكم العقل وإدراكه [الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص241]، بينما اتّجه مسلك الأشاعرة إلى أنّ «وجوب المعرفة عندنا بالشرع؛ للنصوص الواردة فيه، والإجماع المنعقد عليه، واستناد جميع الواجبات إليه» [التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج 1، ص 45].

نحاول استعراض المسلكين وقراءة الجدل الكلامي بينهما، والمحاولات الهجومية تارةً والدفاعية أخرى، التي أخذت طابع الكرّ والفرّ، في الوقت الذي نشعر بالغرابة تجاه فقدان طريق ثالث للوجوب لم يطرح في أبحاثهم، يختلف عن الطريقين الشرعي الأشعري والعقلي العدلي، وهو الوجوب الفطري، الذي ينص على البعد الداخلي الناشئ عن طبيعة الإنسان النوعية إزاء البحث عن الرؤية الإلهية.

دفعًا للالتباس المقدّر، ينبغي التمييز بين الوجوب الفطري المذكور، والقول بفطرية القضيتين اللتين يعتمد عليهما الوجوب العقلي، وهما: دفع الضرر المحتمل، ولزوم شكر المنعم، فإنّ جوهر الفرق بين الوجوبين يرجع إلى تعليل الوجوب العقلي بهاتين القضيّتين الفطريتين ـ على القول بفطريتها ـ بينما الوجوب الفطري للبحث عن الرؤية الوجودية الإلهية غير متقوّم بهما، مستقلّ دونهما، وهو ما يعبّر عنه «بـ «الشعور الديني»، ويعتبر بعدًا رابعًا للروح الإنسانية، بالإضافة إلى حبّ الاستطلاع والشعور بالخير، والشعور بالجمال» [اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 35].

نعود إلى دراسة المسلكين، ومشاهدة الحجج التي يقدّمها كلّ واحد منها للتدليل على صحّة مسلكه وإبطال الآخر:

المسلك الأوّل: الوجوب الشرعي

يكشف النصّ المتقدّم الذي طرحه التفتازاني عن مجموع الوجوه التي استند إليها الوجوب الشرعي للرؤية الإلهية، وهي عبارة عن ثلاثة وجوه:

1- النصوص الشرعية. 2- الإجماع. 3- استناد جميع الواجبات إلى الشارع.

الوجه الأوّل: الاستدلال بالظواهر من الآيات والأحاديث، من قبيل:

1. قوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**﴾ [سورة محمد: 19]، إذ يدلّ الأمر على الوجوب.

2. قوله عليه السلام: «ويلٌ لمن لاكها بين فكّيه ولم يتأمّل فيها» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 66، ص 350] عند نزول قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُوْلِي الْأَلْبَابِ**﴾ [سورة آل عمران: 91] وتقريب الاستدلال: أنّه عليه السلام توعّد على ترك البحث والتفكّر في الرؤية الإلهية، ممّا يدل على وجوبه؛ «إذ لا وعيد على ترك غير الواجب» [الايجي، المواقف، ج 1، ص 148].

الوجه الثاني: الاستدلال بإجماع المسلمين كافّةً على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية، وهذا هو المعتمد في إثبات وجوب النظر عند صاحب المواقف. [الإيجي، المواقف، ج 1، ص 148]

المفارقة في المسلك الأشعري نشاهدها بين الإيجي الرافض للاستدلال بالنصوص القرآنية؛ لدلالتها الظنّيّة، وبالأخبار والروايات؛ لإسنادها الظنّي، وعدم تجاوزها أخبار الآحاد [الإيجي، المواقف، ج 1، ص 148]؛ وبين التفتازاني الذي وقف مدافعًا عنها، وذلك من خلال جوابه عن عدم قطعية دلالة الأمر في النصّ القرآني على الوجوب، حيث يقول: «إنّ الظنّ كافٍ في الوجوب الشرعي» [التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج 1، ص 46].

وكذلك جوابه عن عدم قطعية طريق الإجماع على الرؤية الوجودية الإلهية شرعًا، حيث يقول: «إنّ الإجماع عليه متواتر إذا بلغ ناقلوه في الكثرة حدًّا يمتنع تواطؤهم به على الكذب، فيفيد القطع» [التفتازاني، شرح المقاصد في علم الكلام، ج 1، ص 46].

يسجّل الإيجي إشكالًا آخر على الإجماع المذكور، يرتكز على أنّ أصحاب الإجماع الذين يعتمد عليهم كالصحابة والتابعين، لم يُعلم استفسارهم عن الدلائل الدالّة على الصانع وصفاته، ممّا يكشف عن عدم وقوع الإجماع عليه، ويجيب على ذلك بما حاصله:

المعرفة على وجهين: إجماليةٌ، كالمعرفة الأعرابية الحاصلة عن طريق دلالة البعرة على البعير، والأثر على المسير، وتفصيلية يختصّ بها العلماء، ومعقد الإجماع هو الأوّل، وهو متحقّق بالوجدان، لا يمنعه عدم الاستفسار عن المعرفة التفصيلية. [الإيجي، المواقف، ج 1، ص 151 و152]

الاتّجاه العدلي وبطلان الموقف الأشعري

استدلّ العدلية على بطلان الموقف الأشعري تجاه وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية شرعًا، من خلال الاعتراض الكبروي على أصل صلاحية الطريق الشرعي، سواءٌ كان نصًّا أو إجماعًا لوجوب البحث، وساق ثلاثة أدلّةً لإثبات ذلك قمنا بجمعها من مجموع مصادرهم، وهي:

الدليل الأوّل: لزوم محذور الدور

حاصله: لو لم تجب الرؤية الوجودية الإلهية إلا عن طريق الشرع؛ للزم الدور، والتالي باطل، فالمقدّم مثله في البطلان، وبيان الملازمة بعد بداهة بطلان التالي (الدور) كالتالي:

«معرفة الإيجاب تتوقّف على معرفة الموجب (الله تبارك وتعالى)، فإنّ من لا نعرفه بشيءٍ من الاعتبارات البتّة، نعلم بالضرورة أنّا لا نعرف أنّه أوجب، فلو استفيدت معرفة الموجب (الله تعالى) من معرفة الإيجاب لزم الدور المحال» [الحلّي، نهج الحق وكشف الصدق، ص 52].

وأجيب على محذور الدور:

«بأنّ وجوب المعرفة بالشرع في نفس الأمر لا يتوقّف على معرفة الإيجاب، وإن توقّف على الإيجاب في نفس الأمر، فلا يلزم الدور» [التستري، إحقاق الحقّ وإزهاق الباطل، ج 1، ص 161].

يخلص الدليل المذكور وجوابه إلى أنّ الدور يتولّد عن مجموع مقدّمتين:

المقدّمة الأولى: وجوب الرؤية الوجودية الإلهية بالشرع يتوقّف على معرفة الإيجاب؛ لأنّ الوجوب فرع الإيجاب من ناحية الشارع.

المقدّمة الثانية: معرفة الإيجاب تتوقّف على وجوب الرؤية الإلهية؛ لأنّه لو لم تحصل معرفة بالله تعالى لما حصل علم بأنّه أوجب (الإيجاب).

ويترتّب على المقدّمتين: توقّف وجوب الرؤية الوجودية الإلهية على نفسها، وهذا دور محال بالضرورة.

الجواب المذكور عن إشكالية الدور يتّجه إلى منع التوقّف في المقدّمة الأولى، وذلك بافتراض توقّف وجوب الرؤية الوجودية الإلهية على ذات الإيجاب، وليس على معرفته، كما هو مذكور في المقدّمة الممنوعة.

ويمكن ذكر ملاحظتين على الجواب المذكور:

الملاحظة الأولى: وهي التي ذكرها المحقّق اللاهيجي، وتقوم على الفرق بين الأمور العقلية والأمور الشرعية، فالأوّل من سنخ الحقائق الطبيعية نفس الأمرية، والثاني من سنخ الاعتبارات الوضعية التي تتوقّف على واضعها، وينتفي العلم بها عند انتفاء العلم بواضعها.

إذن «فالوجوب الشرعي إنّما يتحقق من حيث هو شرعي بالعلم بالشارع من حيث هو شارع، وليس له من حيث هو كذلك ثبوتٌ في نفس الأمر سوى تحقّقه من الشارع المعلوم كونه شارعًا» [اللاهيجي، شوارق الالهام في شرح تجريد الاعتقاد، ج 4، ص 259]

وبناءً على ذلك: يمتنع الوجوب الشرعي على المكلّف عند انتفاء العلم بالشرع «وهذا

بخلاف الواجب العقلي، فإنّ كونه بحيث يذعن له العقل ويقتضيه نفس أمرٍ له» [المصدر السابق، ص 260].

الملاحظة الثانية: وترتكز على تحديد ماهية الوجوب الشرعي المأخوذ في مقدّمة الاستدلال، فإنّ وجوب المعرفة إمّا أن يكون عبارةً عن الوجوب الإنشائي أو الوجوب الفعلي الذي يستبطن فعلية تحريك المكلّف نحو تحصيل المعرفة، بخلاف الأوّل الفاقد لتلك الفعلية، فإن كان وجوبها هو المعنى الأوّل؛ فهو وإن كان لا يتوقّف على معرفة الإيجاب؛ لكنّه لا ينتج المطلوب، وهو لزوم تحريك الإنسان نحو تحصيل الرؤية الوجودية الإلهية بالفعل، وإن كان وجوبها المعرفة هو المعنى الثاني، فإشكال الدور وارد لا محالة؛ لتوقّف الوجوب الفعلي للرؤية الإلهية على معرفة الإيجاب المتوقّف عليه.

قد يُقال: يمكن استبدال توقّف وجوب الرؤية الوجودية الإلهية على ذات الإيجاب، بتوقّف معرفة الإيجاب على نفس الرؤية الإلهية، وليس على وجوبها، فيندفع الدور؛ لأنّه لم يتوقّف الشيء على نفسه.

فيقال: لو لم يتمّ تحصيل الرؤية الإلهية، لم تتمّ معرفة الإيجاب من ناحية الشارع؛ لتوقّف العلم بأنّه أوجب على تحصيلها، وهذا هو مفاد وجوبها.

الدليل الثاني: لزوم محذور تحصيل الحاصل أو التكليف بما لا يُطاق

وحاصله: لو وجبت الرؤية الوجودية الإلهية عن طريق الأمر الشرعي؛ للزم إمّا تحصيل الحاصل وإمّا التكليف بما لا يُطاق، والتالي باطل، فالمقدّم مثله في البطلان، وبيان ذلك:

«لو كانت المعرفة إنّما تجب بالأمر، لكن الأمر بها إمّا أن يتوجّه إلى العارف بالله تعالى أو إلى غير العارف، والقسمان باطلان، فتعليل الإيجاب بالأمر محال.

أمّا بطلان الأوّل فلأنّه يلزم منه تحصيل الحاصل، وهو محال، وأمّا بطلان الثاني فلأنّ غير العارف بالله تعالى يستحيل أن يعرف أنّ الله قد أمره، وأنّ امتثال أمره واجب، وإذا استحال أن يعرف أنّ الله تعالى قد أمره، وأنّ امتثال أمره واجب، استحال أمره، وإلّا لزم تكليف ما لا يُطاق» [الحلي، نهج الحقّ وكشف الصدق، ص 52].

وأجيب على ذلك:

«المقدّمة الثانية القائلة بأنّ تكليف غير العارف باطل لكونه غافلًا ممنوعةٌ؛ إذ شرط التكليف فهمه وتصوّره، لا العلم والتصديق، كما مرّ من أنّ الغافل من لا يفهم الخطاب أو لم يقل له إنّك مكلّف، لا من يعلم أنّه مكلّف» [الإيجي، المواقف، ج 1، ص 149].

ويمكن دفعه بما حاصله أنّ التكليف الواقع موضوعًا في المقدّمة الثانية معناه: الفعلية والمحرّكية نحو امتثال الواجب كما سبقت الإشارة إليه، وهذا يتوقّف على وصول التكليف والعلم بكونه أمر الشارع، وعليه: فغير العارف بالله تعالى يجهل كون التكليف هو أمر الشارع، ومعه يستحيل التحريك والانبعاث الشرعيان، وحينئذٍ يندرج المورد تحت كبرى قضيّة استحالة التكليف بما لا يُطاق.

الدليل الثالث: لزوم محذور إفحام الأنبياء

وحاصله:

لو لم يكن وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية عقليًّا؛ للزم إفحام الأنبياء عليهم السلام، والتالي باطل؛ لانتفاء الوجوب الشرعي عند إفحامهم والاحتجاج عليهم، فالمقدّم مثله في البطلان، ووجه الملازمة بينهما: عند توجّه وجوب النظر إلى المكلّف من جهة النبيّ، للمكلّف الاحتجاج بقوله: «لا يلزمني النظر ما لم يجب النظر عليّ، ولا يجب النظر عليّ ما لم يثبت الشرع عندي؛ إذ لا وجوب إلّا بالشرع، ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر، ولي أن لا أنظر إلى أن يلزمني النظر» [اللاهيجي، ج 4، ص 258].

حاول الاتّجاه الأشعري تسجيل اعتراض نقضي على الدليل المذكور، يرجع إلى اشتراك الوجوبين الشرعي والعقلي في ورود المحذور عليهما؛ وذلك لتوقّف وجوب النظر العقلي على النظر والاستدلال كونه ليس ضروريًّا، وحينئذٍ يحتجّ المكلّف بقوله: (لا أنظر أصلًا ما لم يجب، ولا يجب ما لم أنظر). [الإيجي، المواقف، ج 1، ص 164]

جواب اعتراض القاضي الإيجي:

أوّلًا: الاحتجاج المذكور في كلمات الإيجي، والذي مرجعه إلى محذور الدور، لا يلزم منه إفحام الأنبياء بناءً على الوجوب العقلي؛ لأنّ التصديق بكونهم أنبياء في طول إدراك العقل وجوب البحث والنظر.

ثانيًا: ما ذكره العلّامة الحلّي من «أنّ وجوب النظر وإن كان نظريًّا إلّا أنّه فطري القياس، فكان الإلزام عائدًا على الأشاعرة دون المعتزلة» [الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 243]، ولا يتأتّى ذلك إلّا بالتسليم برجوع الوجوب العقلي النظري إلى القضايا الفطرية التي قياساتها معها، وهذا ما لم يقبله الإيجي [الإيجي، المواقف، ج 1، ص 164 و165] والحقّ معه.

ثالثًا: الدور المذكور منحلٌّ؛ للتغاير بين المتوقّف والمتوقّف عليه، فالوجوب العقلي الّذي يتوقّف على النظر: عبارة عن الوجوب الناشئ عن أحد ملاكاته العقلية؛ كدفع الضرر

المحتمل أو لزوم شكر المنعم، بينما الوجوب العقلي للنظر الذي يتوقّف عليه النظر عبارة عن الوجوب الناشئ عن كونه من الأمور الكسبية التي تتطلّب البحث والاستدلال.

الوجه الثالث: ويقوم على التصديق بعدم حاكمية العقل، واستناد جميع الواجبات إلى الشارع دون غيره؛ وذلك لسببين:

السبب الأوّل: ما طرحه الفخر الرازي، وذلك بالتمسّك بقوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾ [سورة الإسراء: 15]، ووجه الاستدلال «أنّ الوجوب لا تتقرّر ماهيته إلّا بترتيب العقاب على الترك، ولا عقاب قبل الشرع بحكم هذه الآية، فوجب ألّا يتحقّق الوجوب قبل الشرع» [الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 7، ص 312].

ثمّ نقل أنّ هناك وجهين يضعّفان الاستدلال المذكور، ذكر الأوّل منهما دون مناقشة، وحاصله: انتفاء الوجوب العقلي يستلزم انتفاء الوجوب الشرعي؛ وذلك لأمور ثلاثة:

1- الوجوب الشرعي يجب الالتزام به إمّا شرعًا وإمّا عقلًا، فعلى الأوّل يثبت الوجوب العقلي، وعلى الثاني يلزم الدور؛ لتوقّف الوجوب الشرعي على نفسه.

2- استحقاق العقاب المترتب على الوجوب الشرعي عند الترك؛ إمّا يجب الاحتراز عنه أو لا يجب، فعلى الثاني لا معنى للوجوب، وعلى الأوّل، فوجوبه إمّا بالشرع أو العقل، والثاني منهما يثبت الوجوب العقلي، والأوّل يوجب عود التقسيم من البداية؛ لأنّه لا معنى للوجوب إلّا بسبب ترتّب العقاب عليه، وبالتالي يتسلسل الوجوب إلى ما لا نهاية، وهو باطل.

3- العفو الإلهي عن العقوبة على ترك الواجب، يكشف عن تقرّر ماهية الوجوب مع عدم العقاب، وليس منشأ ذلك التقرّر إلّا الخوف الحاصل من العقاب بمحض العقل، فيثبت الوجوب العقلي. [المصدر السابق، ص 312 و313]

اكتفى الفخر الرازي ببيان ما يرتضيه ويتبنّاه، وهو عبارة عن الفرق بين نحوين من الوجوب العقلي، أحداهما يرتبط بالإنسان، والآخر يرتبط بالله ﷻ، فالأوّل قال فيه: «لاجرم أنّ العقل وحده كافٍ في الوجوب في حقّنا» [المصدر السابق]، وأمّا الثاني فإنّ «مجرّد العقل لا يدلّ على أنّه يجب على الله تعالى شيء؛ لأنّه منزّه عن طلب النفع والهرب من الضرر، فامتنع أن يحكم العقل عليه بوجوب فعل أو ترك فعل» [انظر: المصدر السابق].

نتجاوز مناقشة نتيجة الرازي؛ لمنافاتها مع ما ذهب إليه من كون وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية وجوبًا سمعيًّا لا عقليًّا، واعتباره مذهب الأصحاب، مع أنّ الوجوب المذكور متّجه إلى فعل الإنسان دون الله تعالى.

نعود إلى الأساس الذي قام عليه الوجه الأوّل، وهو انتفاء الوجوب قبل الشرع؛ لانتفاء العذاب، لنسجّل عليه الملاحظات التالية، التي يعرف من خلالها أيضًا الموقف من الأمور الثلاثة التي نقلها الفخر الرازي:

الملاحظة الأولى: لا ملازمة بين نفي التعذيب واستحقاق العقوبة المترتّب على حكم العقل، فالآية المباركة تنفي فعلية العذاب عند عدم بعث الرسول، ويبقى العقل حاكمًا باستحقاق العقاب، التي تظهر ثمرته في إلزام المكلّف بالإتيان بالواجبات العقلية عند عدم العلم بالرسول. [الحلّي، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، ص 34]

الملاحظة الثانية: يتوقّف الاستدلال بالآية المباركة على حمل كلمة الرسول على الحجّة الظاهرة، وهي الرسل والأنبياء عليهم السلام بنحو الموضوعية، وهذا لا موجب له؛ لاحتمال إرادة المعنى العامّ للرسول الذي يساوق الحجّة الظاهرة والحجّة الباطنة (العقل)، أو حمل كلمة «الرسول» على الكناية عن البيان والدليل، دون أن يكون للحجّة موضوعيةٌ بالخصوص.

الملاحظة الثالثة: «هذه الآية تدلّ على ثبوت الأحكام العقلية، فإنّه لولا ثبوت الأحكام إلّا بالشرع، لما كان استحقاق التعذيب إلّا بالشرع، وإذا لم يكن استحقاق التعذيب ثابتًا قبل الشرع، لم يكن لنفي التعذيب قبل الشرع معنى؛ إذ لا يعقل التعذيب من غير استحقاق» [الحلّي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد، ج 4، ص 253].

الملاحظة الرابعة: الوجه المذكور يجعل الوجوب العقلي يدور بين فعليتين: الأولى فعلية العقاب، والثانية فعلية الاستحقاق، فانتفاء الفعلية الأولى يوجب انتفاء الواجبات العقلية، وعدم تقرّرها، وثبوت الفعلية الثانية هو الذي يوجب ثبوت الواجبات العقلية، كما تقدّم في الملاحظة الأولى.

وهذا الدوران من الأساس غير تامٍّ؛ لأنّ الواجبات العقلية وحكومة العقل ثابتة في مرحلة سابقة على مرتبة العقاب، وكذلك مرتبة الاستحقاق، وليست مترتّبةً على أحدهما.

السبب الثاني: التمسّك بقوله تعالى: ﴿**رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**﴾ [سورة النساء: 165]، وتقريب الاستدلال بالآية على مرجعية الوجوب الشرعي دون العقلي من خلال مجموع أمرين:

1- الوجوب المبحوث عنه هو الذي يترتب عليه الإلزام والتحريك، وأمّا الذي لا يبعث نحو الإلزام والتحريك فإنّه فاقدٌ لحقيقة الحكم وروحه، ولا قيمة له.

2- الوجوب الذي يدعو نحو الإلزام، ويكون ذا قيمة خصوص الوجوب الشرعي؛ لأنّه

السبيل الوحيد إلى قطع الاحتجاج من قبل الإنسان على الله تعالى، ولولا ذلك لما انسدّ باب الاحتجاج، وعليه: إذا كان الوجوب العقلي لا يوجب التأمين، فسوف يفقد الداعوية والمحرّكية على نحو الإلزام، وبالتالي يفتقد القيمة والتأثير، وهذا بخلاف الوجوب الشرعي.

والجواب عن ذلك:

أوّلًا: لا دلالة في الآية المباركة على نفي خصوصية التأمين عن الطريق العقلي بنحو الإطلاق، وحصر باب الاحتجاج بالطريق الشرعي، وإنّما هي في مقام بيان إتمام الحجّة على الإنسان بوجود الحجّة الظاهرة في حالات ما إذا كان العقل عاجزًا عن إدراك التكليف الإلهي.

وثانيًا: «الآية ناظرةٌ إلى الأحكام والموضوعات التي بيد الشارع حكمها وبيانها، وأمّا ما وراء ذلك فالعقل هو المحكّم» [سبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، ص 79] وفيه: لا قرينة على التخصيص المذكور.

المسلك الثاني: الوجوب العقلي

انتهى مسلك العدلية إلى استحالة كون وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية شرعيًّا؛ لأنّ «معرفة الله لا تنال إلّا بحجّة العقل، وما عداها (كالحجّة الشرعية) فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله، فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه، كنّا مستدلّين بفرع للشيء على أصل، وذلك لا يجوز» [المصدر السابق]، هذا أوّلًا.

وأمّا ثانيًا: فإنّ التأكيد على إرشادية الطريق الشرعي (النقلي) وموضوعية الطريق العقلي، وتلك الموضوعية العقلية تستند إلى مجموعة من النظريات، التي أهمّها:

الأولى: نظرية دفع الضرر المحتمل.

الثانية: نظرية لزوم شكر المنعم.

نستعرض فيما يلي بعض الأقوال والآراء حول هاتين النظريتين؛ لنسجّل عليهما ملاحظاتٍ أساسيةً في سياق بيان البواعث البحثية عن الرؤية الوجودية الإلهية:

قال الشيخ الطوسي: «ووجه وجوب النظر خوف المضرّة من تركه، وتأميل زوالها بفعله، فيجب النظر تحرزًا من الضرر، كسائر الأفعال التي تجري هذا المجرى» [الطوسي، الاقتصاد إلى طريق الرشاد، ص 97].

وقال في موضع آخر: «معرفة الله تعالى واجبة على مكلّف؛ بدليل أنّه منعم، فيجب شكره، فتجب معرفته» [الطوسي، الرسائل العشر، ص 93].

وقال العلّامة الحلّي: «الحقّ أنّ وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل، وإن كان السمع قد دلّ عليه بقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾ [سورة محمد: 19]؛ لأنّ شكر المنعم واجب بالضرورة، وآثار النعمة علينا ظاهرة، فيجب أن نشكر فاعلها، وإنّما يحصل بمعرفته، ولأنّ معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب بالضرورة» [الحلّي، نهج الحقّ وكشف الصدق، ص 51].

وقال المحقّق الحلّي: «أمّا أنّ معرفة الله واجبة؛ فلأنّها دافعة للضرر من خوف الوعيد أو لأنّها لطف في أداء الواجبات» [الحلّي، المسلك في أصول الدين، ص 98].

وقال المقداد السيوري: «والدليل على وجوب المعرفة سندًا للإجماع على وجهين: عقلي وسمعي، أمّا الدليل العقلي، فلوجهين: الوجه الأوّل: إنّها دافعة للخوف الحاصل للإنسان من الاختلاف، ودفع الخوف واجب؛ لأنّه ألم نفساني يمكن دفعه، فيحكم العقل بوجوب دفعه، فيجب دفعه.

الوجه الثاني: أنّ شكر المنعم واجب، ولا يتمّ إلّا بالمعرفة، أمّا أنّه واجب؛ فلاستحقاق الذمّ عند العقلاء بتركه، وأمّا أنّه لا تتمّ إلّا بالمعرفة؛ فلأنّ الشكر إنّما يكون بما يناسب حال المشكور، فهو مسبوق بمعرفته، وإلّا لم يكن شكرًا، والباري تعالى منعم، فيجب شكره، فيجب معرفته» [السيوري، النافع يوم الحشر، ص 11].

وقال ابن أبي جهور الأحسائي: «ودليل وجوبها - المعرفة - شكر المنعم، فإنّ المكلّف يرى آثار النعمة عليه، فيجب شكر منعمها عليه عقلًا، فتجب معرفته ليشكره بما يناسب كماله ويلائم جلاله، ولا يكفي معرفته بكونه منعمًا، بل لا بدّ من معرفته تفصيلًا؛ لوجوب كون الشكر مناسبًا لحال المشكور؛ لدفع الخوف الحاصل من الاختلاف، ودفع الخوف واجب عقلًا، ولا يحصل إلّا بالمعرفة، فتجب عقلًا» [الأحسائي، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، ص 76].

وقال ابن ميثم البحراني: «وأمّا أنّها ـ معرفة الله تعالى ـ واجبة فمن وجهين: الأوّل: أنّ دفع الضرر المظنون الذي يلحق بسبب الجهل بمعرفة الله واجب عقلًا، ووجوب دفع ذلك الضرر مستلزم لوجوب المعرفة.

الثاني: لو لم تجب معرفة الله تعالى عقلًا لما وجب شكر نعمه عقلًا واللازم باطل، فالملزوم مثله» [البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص 28].

بعد تمامية استعراض تلك الأقوال، نحاول تسجيل الملاحظات التالية:

الأولى: تمكّنت تلك النصوص أن تكون مرجعيةً بيانيةً لمجموعة من الدراسات الكلامية المتأخّرة، التي تعتني بدراسة البواعث البحثية عن الرؤية الوجودية الإلهية. [انظر: الخرازي، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، ج 1، ص 73]

الثانية: لم تخضع عملية انتخاب تلك النصوص - على كثرتها - للانتقائية المستعجلة والعشوائية اللامدروسة، وإنّما تمّت بعناية وتأمّل، تقوم على أساس مقدار ما يقدّمه كلّ نصٍّ من جواب عن الأسئلة المحورية التي ترتكز عليها النظريتان، التي سنعكسها عند دراستنا التفصيلية لكلٍّ منهما في أبحاث قادمة إن شاء الله.

فعلى سبيل المثال:

يُفهم من نصّ الشيخ الطوسي شمولية وجوب دفع الضرر المحتمل لكلّ ما يصدق عليه عنوان (المضرّة)، كما يكشف نصّ الحلّيين عن أحد مناشئ تحقّق الضرر وهو حصول الاختلاف، بيد أنّ المقداد السيوري يجعل الملاك في وجوب البحث عبارة عن الإجماع والسمع والعقل المرتكز على القبح الناشئ عن الذمّ العقلائي، وهذا ما لم نجده عند العلّامة الحلّي.

أمّا نصّ الأحسائي، فإنّه يشترط المعرفة التفصيلية، وعدم كفاية المعرفة الإجمالية في امتثال حكم العقل، كما يقف على ضابطة شكر المنعم، وأخيرًا نجد نصّ المحقّق يشخّص موضوع قاعدة دفع الضرر المظنون - وفق تعبير البحراني - وهو الخوف من الوعيد.

الثالثة: يخرج الباحث من خلال تلك النصوص برؤية واضحة المعالم، ومحدّدة الاتّجاهات، يمكن عن طريقها رسم الهيكلية العامّة لدراسة هاتين النظريتين، التي تحدّدها ثلاثة محاور:

المحور الأوّل: دراسة كلّ من موضوع النظريتين، وهو: دفع الضرر وشكر المنعم.

المحور الثاني: دراسة كلّ من محمول النظريتين، وهو: الوجوب.

المحور الثالث: دراسة التقريبات والإشكاليات.

إشكاليتان على وجوب البحث عن الرؤية الإلهية

يتفرّع وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية عن مجموع عاملين:

الأوّل: الشكّ والجهل بالرؤية الإلهية؛ لأنّه مع العلم والتصديق بها يكون البحث تحصيلًا للحاصل.

الثاني: إمكان تحصيلها؛ لاستحالة التكليف بما لا يُطاق.

وعليه: انتفاء أحدهما يستلزم انتفاء وجوب البحث؛ لتوقّفه عليهما، وقد يدلّل على

انتفائهما، بما يلي:

أمّا الأوّل: فباعتبار أنّ المعرفة الإلهية من المعارف الفطرية التي صبغت بها الطبيعة الإنسانية، ولازمت خلقته، ولم يطرأ عليها الشكّ والجهل، ليتوقّف تحصيلها على إقامة برهان الإن أو اللم؛ ولهذا لم يتجاوز دور الحجّة الظاهرة التذكير وتنبيه الغافلين. [الملكي، توحيد الإمامية، ص 77]

وأمّا الثاني: باعتبار أنّ البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية يسلك طريق المعرفة الحصولية، وهي تتوقّف على التصوّر والمفاهيم العقلية، ولمّا كان تعالى يمتنع تصوّره، فلا يمكن حينئذٍ البحث عنه. [المصدر السابق، ص 77]

تأسيسًا على ذلك تبرز إشكاليتان:

الإشكالية الأولى: البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية فرع الشكّ والجهل، وهما منتفيان؛ لفطرية المعرفة الإلهية.

الإشكالية الثانية: البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية فرع الإمكان، وهو منتفٍ؛ لتوقّفه على التصوّر الممتنع عليه ﷻ.

ويؤيّد ذلك رواية الكليني بإسنادها إلى عبد الأعلى، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أصلحك الله، هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال: لا، قلت: فهل كلّفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا**﴾ [سورة البقرة: 286] و﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا**﴾ [سورة الطلاق: 7]» [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 163].

حيث تقرّر الرواية: انتفاء الأداة المعرفية للرؤية الإلهية، وحصر طريقها بالبيان الإلهي، يوجب انتفاء البحث عنها؛ لاستحالة تحصيلها بالنظر والاستدلال العقلي، بخلاف معرفة الأحكام الشرعية، فإنّها ممكنة التحصيل إمّا بالاجتهاد أو الاحتياط أو التقليد. [الملكي، توحيد الإمامية، ص 108 و109]

جواب الإشكالية الأولى

يقفز الذهن في الوهلة الأولى إلى القول: عروض النسيان على المعرفة الفطرية بالله ﷻ يصحّح للعقل البحث عن الرؤية الإلهية، وذلك بالاستناد إلى أحد البواعث البحثية مثل: دفع الضرر المتحمل أو لزوم شكر المنعم وغيرهما.

والاعتراض عليه: ينبغي التفريق بين حكم العقل الإلزامي بتأسيس رؤية إلهية، وحكم العقل بالرجوع إلى الفطرة السليمة الباعثة نحو التصديق بالرؤية الإلهية، وعند عروض

الغفلة والنسيان عليها يحكم العقل بالثاني دون الأوّل الذي هو محلّ بحثنا.

وعليه لا بدّ من التفصّي عن الإشكالية من خلال أحد الجوابين التاليين:

الجواب الأوّل: متعلّق المعرفة الفطرية عبارةٌ عن الرؤية الوجودية الإلهية من جهة وجودها، وخصوصيتها التوحيدية، ومن الواضح أنّها (الرؤية الوجودية الإلهية) لا تقف عند هاتين الجهتين، بل تمتدّ إلى المبادئ الأصولية الأوّلية الأخرى، وبعض تفصيلاتها التي يحكم العقل بضرورة البحث عنها، استنادًا إلى تلك البواعث البحثية.

وبعبارة أخرى: تقوم الإشكالية على تحديد دائرة الرؤية الوجودية الإلهية بالجانبين الوجودي والتوحيدي، ومقتضى فطريتهما ينتفي وجوب النظر والبحث عنهما، وهذا خاطئ؛ لشمول وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية لما هو أوسع من ذلك، وبذات الملاكات البحثية، وهي لزوم دفع الضرر المحتمل وغيرها.

يؤيّد ذلك ما ذكره العلّامة الحلّي إذ قال: «أجمع العلماء كافّةً على وجوب معرفة الله تعالى، وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصحّ عليه، وما يمتنع عنه، والنبوّة والإمامة والمعاد» [الحلّي، الباب الحادي عشر، ص 11].

الجواب الثاني: المعرفة بالرؤية الوجودية الإلهية على قسمين:

أ- إجمالية. ب- تفصيلية.

والأولى على فرض فطريّتها وعدم عروض الشكّ والجهل عليها، يمتنع تحصيلها، وبالتالي لا تقع موضوعًا لحكم العقل بوجوب البحث عنها، وهذا بخلاف الثانية، فإنّها كسببية يحكم العقل بوجوب البحث عنها بمقدار ما يوجب الأمن من الوقوع في الضرر المحتمل، ويكون داخلًا في نطاق التكليف المقدور عليه.

وعليه حتّى لو جرى تضييق دائرة البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية بحيث لا تشمل غير البعد التوحيدي، فإنّ القول: بفطرية المعرفة التوحيدية، لا يلزم منه امتناع التحصيل؛ ضرورة تعدّد مراتبه العقدية التي يكشف عنها أمير المؤمنين علي عليه السلام بقوله:

«أوّل الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده، وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص 35].

إنّ المراتب الخمس التي جاءت في النصّ العلوي تحكي عن مقوّمات الرؤية الوجودية الإلهية التوحيدية، التي يُدرك الإنسان بعضها بالفطرة، والآخر بالنظر والاستدلال العقلي

الواقع موضوعًا لحكم العقل بوجوب البحث عنها.

جواب الإشكالية الثانية

علاج التنافي بين إمكانية البحث والمعرفة الحصولية الممتنعة بأحد الوجهين التاليين:

الوجه الأوّل: طريق المعرفة نحو بناء الرؤية الوجودية الإلهية لو كان منحصرًا في المعرفة العقلية الحصولية التي تتوقّف على توسّط المفاهيم الذهنية، لكان للإشكال مجال، بيد أنّ المكلّف بالبحث قد يسلك نوعًا آخر من المعرفة لا يتوقّف على الصور العقلية؛ كالمعرفة الحضورية والشهودية التي لا يقع الاستدلال العقلي في طريقها.

الوجه الثاني: صحّة الإشكالية تقوم على افتراض الملازمة بين إمكانية البحث عن الرؤية الإلهية، والتصوّر الممتنع على الذات الإلهية، وهذا لا دليل عليه؛ لأنّ نتيجة الاستدلال والنظر العقلي (المعرفة الحصولية) هي إثبات قضايا تصديقية يقينية إلهية؛ كالتصديق بوجود المبدإ الواجب بالذات، ووحدانيته، وصفاته الجمالية الذاتية العينية.

وتلك القضايا الإلهية المستكشفة عن طريق البرهان العقلي، لا يلزم من عقليتها تصوّر الذات الإلهية الممتع ذاتًا، وبذلك نستوعب دلالة الجملتين الإرسالية والإمساكية في حديث النبيّ ﷺ: «تفكّروا في خلق الله، ولا تفكّروا في الله تعالى» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 54، ص 348]، والتي كشفها قول أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام: «لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص 35].

إنّ مرجع الأمر في الحديث النبوي إلى إمكانية البحث والتصديق العقلي، يقول الإمام عليٌّ عليه السلام: «بصنع الله يستدلّ عليه، وبالعقول تعتقد معرفته، وبالنظر تثبت حجّته» [الصدوق، التوحيد، ص 35].

بينما مرجع النهي إلى الامتناع الذاتي؛ وذلك لسببين:

الأوّل: وقوع الذات الإلهية المقدّسة في دائرة التصوّر العقلي يجرّدها عن خصوصيتها الواجبية البسيطة من جميع الجهات، ويدخلها في ظلمة المحدودية وتيه التركيب وهلكة الاحتياج، وكلّ ذلك انقلاب محال؛ قال الإمام الباقر عليه السلام: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوع مثلكم، مردود إليكم» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 66، ص 293].

الثاني: حيثيات الفقدان التي تلازم القوى الإدراكية البشرية، وهي عبارة عن: النقصان والمحدودية والتناهي والمحاطية.

تستوجب استحالة إدراك كنه الحقيقية الإلهية للواجب بالذات سبحانه وتعالى من جميع الجهات، وفي

هـذا السـياق جـاء في مناجـاة العارفـين: «إلـهي قـصرت الألسـن عـن بلـوغ ثنائـك، كمـا يليـق بجلالـك، وعجـزت العقـول عـن إدراك كنـه جمالـك، وانحـسرت الأبصـار دون النظـر إلى سُـبحات وجهـك، ولـم تجعـل للخلـق طريقًـا إلى معرفتـك إلّا بالعجـز عـن معرفتـك» [المصـدر السـابق، ج 91، ص 150].

في ضـوء تلـك المعطيـات يمكننـا التكييـف بـين الوجـوب العقـلي للبحـث عـن الرؤيـة الإلهيـة، وروايـة عبـد الأعلى المتقدّمـة الـتي تجعـل البيـان الإلـهي الطريـق الحـصري إليهـا، وذلـك بأحـد البيانـين التاليـين:

البيـان الأوّل: مـا يسـتفاد مـن كلمـات الشـيخ الصـدوق عنـد بيـان قـوله عليه السلام: «اعرفـوا الله بـالله» [الصـدوق، التوحيـد، ص 286] وحاصلـه في مقدّمتـين:

الأولى: إدراك العقـل ضرورة البحـث عـن الرؤيـة الوجوديـة الإلهيـة يقـارن إدراكـه ضرورة الوقـوف على الطريـق إلى تحصيلهـا؛ لأنّ توقّـف داعويـة العقـل نحـو المعرفـة الإلهيـة على معرفـة طريقهـا، مـن بـاب توقّـف المـشروط على شرطـه.

الثانيـة: الطريـق إلى بنـاء الرؤيـة الوجوديـة الإلهيـة إن كان يتجـلّى في العقـول، فـالله عز وجل واهبهـا، وإن كان الأنبيـاء والرسـل والحجـج عليهم السلام فهـو تعـالى باعثهـم ومرسـلهم ومتّخذهـم حججًـا، وإن كان الفطـرة فهـو تعـالى محدثهـا.

فعـلى جميـع تقاديـر الأدوات البحثيـة تكـون المعرفـة الإلهيـة مـن صنـع الحـقّ تبـارك وتعـالى؛ كمـا جـاء في جـواب الإمـام الصـادق عليه السلام عنـد سـؤاله: «المعرفـة صنـع مـن هي؟ قـال: مـن صنع الله عز وجل، ليـس للعبـاد فيهـا صنـع» [المصـدر السـابق، ص 410].

ويترتّـب على ذلـك أن يكـون متعلّـق نـفي التكليـف بالمعرفـة الإلهيـة، وحـصر الطريـق إليهـا بالبيـان الـشرعي عبـارةً عـن المعرفـة الاسـتقلالية الخارجـة عـن حـدود السـلطنة الإلهيـة والقـدرة البشريـة، دون المعرفـة التبعيـة الـتي تسـتند إلى الله تعـالى اسـتناد الفعـل إلى المبـدإ المفيـض على نحـو الأمـر بـين الأمريـن، والجمـع بـين الفعلـين الطوليـين، وهمـا: فعـل الله تعـالى وفعـل الإنسـان. [المصـدر السـابق، ص 290]

البيان الثاني: نستكشف من خلال مجموع الأمرين التاليين:

الأوّل: دلالـة الوجوبـين العقـلي والـشرعي على ضرورة تحصيـل الرؤيـة الإلهيـة، والثـاني: تعليـل نـفي التكليـف بالمعرفـة الإلهيـة - في روايـة عبـد الأعلى - بأنّـه تكليـف بغـير المقـدور، تعـدّد مراتـب المعرفـة الإلهيـة، فبعـض منهـا واقـع فـوق القـدرة، وبالتـالي يمتنـع كسـبها والنظـر إليهـا،

كمعرفة الله تعالى وأفعاله على نحو الإحاطة التامّة بالكنه والحقيقة؛ لما عرفت سابقًا من استحالة إحاطة المتناهي بما هو في وجوده فوق اللامتناهي، وقصور المعرفة العقلية المفاهيمية عن إدراك الحقائق الوجودية على ما هي عليه، والآخر واقع تحت القدرة، وبالتالي يمكن تحصيلها والنظر إليها، وتعلّق الوجوب العقلي بها على نحو التأسيس، والوجوب الشرعي على نحو الإرشاد والتأكيد، وهذا النحو هو الواقع موضوعًا لحكم العقل بوجوب البحث عن الرؤية الإلهية، والوقوف على مسائلها بالمقدار الذي يندفع معه الوقوع في الضرر المحتمل.

الخاتمة

ممّا سبق ذكره يمكن للقارئ الكريم الوقوف على النتائج التالية التي تمخّضت عنها هذه المقالة:

1- البواعث البحثية تهدف إلى الجواب عن علّة البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية، بينما البواعث التصديقية تهدف إلى الجواب عن علّة التصديق بها.

2- أنّ البحث عن البواعث الاعتقادية في طول البحث عن البواعث البحثية، والبواعث الاعتقادية متأخّرة عنها في الرتبة المنهجية، وهذا هو الموجب لتقدّم مسألة النظر والمعرفة على بقية المسائل الكلامية.

3- ضرورة التمييز وعدم الخلط بين البواعث الاعتقادية والبواعث البحثية؛ لما يترتب عليه من آثار ونتائج ذات ارتباط وثيق بالرؤية الإلهية.

4- ثمّة نظريات تطرح على أنّها تمثّل بواعث اعتقادية بالرؤية الإلهية، مع أنّها تفتقد المستند العلمي الذي يثبتها، وتبتلي بعدم القدرة على الفصل بين البواعث البحثية عن الرؤية الكونيّة وغيرها.

5- ثمّة إجماع على وجوب البحث عن الرؤية الوجودية الإلهية من جميع المدارس الكلامية المعتمدة، والتي أبرزها: المدرسة الإمامية والمدرسة الاعتزالية والمدرسة الأشعرية.

الجهة التي وقع الاختلاف فيها هي تحديد طريق ذلك الوجوب، حيث ذهب مسلك العدلية (الإمامية والمعتزلة) إلى كونه وجوبًا عقليًّا، بينما اتّجه مسلك الأشاعرة إلى أنّ كونه وجوبًا شرعيًّا.

6- التأكيد على إرشادية الطريق الشرعي (النقلي) وموضوعية الطريق العقلي، وتلك الموضوعية العقلية تستند إلى مجموعة من النظريات، التي أهمّها: الأولى: نظرية دفع الضرر المحتمل، والثانية: نظرية لزوم شكر المنعم.

قائمة المصادر

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، التوحيد، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قمّ المقدسة.

الهادي، جعفر، الله خالق الكون، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الثانية، 1424 هـ.

التستري، القاضي نور الله، إحقاق الحقّ وازهاق الباطل، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

الحلي، مقداد بن عبد الله، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، تحقيق مجمع الفكر الإسلامي.

سبحاني، جعفر، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

الحلي، حسن بن يوسف المطهر، نهج الحقّ وكشف الصدق، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، 1982 م.

السيوري، مقداد بن عبد الله، النافع يوم الحشر، انتشارات الحرم الرضوي، 1408 هـ.

الأحسائي، محمد بن أبي جمهور، كشف البراهين في شرح رسالة زاد المسافرين، تحقيق وجيه بن محمد المسبح، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر.

البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام، تحقيق السيد أحمد الحسيني، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، 1406 هـ.

الخرازي، محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم، الطبعة العاشرة، 1423 هـ.

الملكي الميانجي، محمدباقر، توحيد الإمامية، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، مؤسسة الطباعة والانتشارات، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1388 ش.

الشريف الرضي، نهج البلاغة، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

الفخر الرازي، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420 هـ.

اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، 1425 هـ.

آلستون، ويليام و ديگران، دين وچشماندازهای نو، ترجمه‌ی غلام حسين توكلی، دفتر تبليغات اسلامی، قم، 1376 ش.

العاملي، زين الدين، حقائق الإيمان، تحقيق: مهدي رجائي، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1409 هـ.

المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب الاسلامية، الطبعة الأولى، 1378 ش.

الإيجي، عضد الدين، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجبل، بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

الحلي، جمال الدين بن يوسف، معارج الفهم في شرح النظم، تحقيق: حلي عيد الحليم، دليل ما، قم، 1386 ش.

جوادي آملي، عبدالله، نظرية العرفة في القرآن، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر، بيروت، 1417 هـ.

ملكم، هميلتون، جامعه‌شناسی دين، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، مؤسسه‌ی فرهنگی انتشاراتی تبيان، تهران، 1377 ش.

مطهری، مرتضی، مجموعه‌ی آثار، صدرا، تهران، 1384 ش.

الخشاب، مصطفى، علم الاجتماع ومدارسه، مكتبة الإنجلو المصرية، 2006 م.

مصباح اليزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، مؤسسة الهدى للتوزيع والنشر.

كاپلستون، فردريک، تاريخ فلسفه، ترجمه‌ی سيد جلال الدين مجتبوی، انتشارات سروش و علمی فرهنگی، تهران، چاپ دوم، 1368 ش.

ديورانت، ول وايزيل، تاريخ فلسفه، ترجمه‌ى عباس زرياب خوبي، انتشارات علمى و فرهنگى، تهران، 1401 ش.

الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرّسين بقمّ، 1363 هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد إلى طريق الرشاد، مطبعة الخيام، قم، 1400 هـ.

الحلي، حسن بن يوسف، الباب الحادي عشر، تحقيق: مهدي المحقق، الطبعة الأولى.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، تحقيق: مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، 1380 هـ.

Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Secularism and the relationship between religion and society

Zahraa' Al-Salem
PhD student in Islamic Theology, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: zohal.salem@gmail.com

Summary

The article studies and analyses the relationship between religion and society, and discusses how secularism dealt with religion as it is considered a well-established phenomenon in human societies. Therefore, we shall refer to the important foundations and elements of secularism that are specific to this topic, and then discuss the application of secularism to Islamic societies. We have followed the descriptive analytical approach that led us to certain results showing that secularism- despite its being the product of limited Christian thought that was unable to meet the needs and requirements of the new era, and despite its difference with the characteristics of Islam- was welcomed by some Islamic societies. These societies have drawn a way and direction to show the relationship between religion and man, through which they have embraced secularism in a special way, and been able to establish their authorities and governments with this thought, which called for limiting the role of religion in the social arena, considering it as a private individual matter, and removing its issues from the political government system, or limiting and restricting them.

The discussion of secularism, in terms of its dealing with the steadfast relationship between religion and politics, and evaluation of the types of applying secularism in Islamic societies, has opened the way for analyzing and criticizing this kind of thought from this side, whether theoretically or practically.

Keywords: secularism, religion, politics, the relationship between religion and politics, society

---

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 2, PP.84-109

Received: 2/8/2023; Accepted: 7/9/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

العلمانية وعلاقة الدين بالمجتمع

زهراء السالم
طالبة دكتوراه في الكلام الإسلامي، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني:
zohal.salem@gmail.com

الخلاصة

إنّ ما يهدف إليه المقال هو بحث وتحليل للعلاقة بين الدين والمجتمع، وكيف تعاملت العلمانية مع الدين؛ كونه يعدّ ظاهرةً مترسّخةً في المجتمعات البشرية؛ لذا سوف نشير إلى المباني والعناصر المهمّة للعلمانية التي تخصّ هذا الموضوع، ثمّ نتطرّق إلى البحث في تطبيق العلمانية على المجتمعات الإسلامية. وقد اعتمدنا طريقة التوصيف والتحليل التي ساقتنا نحو نتائج البحث إلى أنّ العلمانية - وإن كانت وليدة الفكر المسيحي المحدود الذي عجز عن إجابة احتياجات العصر الجديد ومتطلّباته، ومع اختلافها مع خصائص دين الإسلام - حظيت باستقبالٍ من قبل بعض المجتمعات الإسلامية. وقد رسمت هذه المجتمعات سبيلًا واتّجاهًا لبيان العلاقة بين الدين والإنسان، احتُضنت من خلاله العلمانية بنوعٍ خاصّ، واستطاعت أن تبني سلطاتها وحكومتها على صرح هذا الفكر الذي يدعو إلى تحجيم دور الدين في الساحة الاجتماعية، واعتباره أمرًا فرديًّا خاصًّا، وحذف قضاياه من نظام الحكومة السياسية أو حصرها وتقييدها.

إنّ البحث في العلمانية من جهة تعاملها مع العلاقة المترسخة بين الدين والسياسة، وتقييم أنواع تطبيق العلمانية في المجتمعات الاسلامية فسح المجال لتحليل هذا الفكر ونقده من هذه الجهة، سواء في الجانب النظري أو العملي.

الكلمات المفتاحية: العلمانية، الدين، السياسة، العلاقة بين الدين والسياسة، المجتمع.

مجلة الدليل، 2023 ، السنة السادسة، العدد الثاني، ص. 84 - 109
استلام: 8/2/ 2023 ، القبول: 9/7/ 2023
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

يعدّ الاتّجاه العلماني من المسائل المهمّة في العالم المعاصر، ويأتي بمعنى الحكومة اللادينية أو تهميش الدين وجعله أمرًا روحيًّا باطنيًّا، سواءٌ للفرد أو المجتمع، ولم تقتصر هذه المسالة على العالم المسيحي فحسب، بل حظيت باهتمامٍ واسع في العالم الإسلامي أيضًا.

والسؤال هنا: هل الدين أمر اجتماعي يا ترى؟ ماذا نفهم من مصطلح الدين؟ وهل يمكننا أن ندافع عن الدين كونه أمرًا اجتماعيًّا؟ إنّ الاتّجاه العلماني وأصحاب النزعة الإنسانية يرون أنّ الدين إن أراد الظهور في المجتمع فيجب أن يظهر على شكل راديكالي ومتطرّف، وتكون له نظرية أيديولوجية تحتوي وتغطّي جميع العلاقات، وعليه بدا الخوف من أن يُهمَّش العقل البشري ويبقى مكانه فارغًا في الحياة؛ وقد ظهرت هذه الفكرة في تاريخ المسيحية والإسلام، وفي هذا البحث سنحاول توجيه النقد نحو الفكر القائل بأنّ الدين أمر فردي وشخصي، ونبيّن أنّه بطبيعته أمرٌ اجتماعيٌّ، وأنّه أقوى حيويةً وأكثر تأثيرًا وديناميكيةً في وظائفة الاجتماعية.

المطلب الأوّل: تعريف المصطلحات

أوّلًا: الدين

عرّف أرباب اللغة الدين بالطاعة والجزاء والعادة [الفراهيدي، العين، ج 8، ص 73]، والانقياد والذلّ [ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 2، ص 319]، كما عرّف الراغب الدين بالطاعة والانقياد والتسليم. [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 175]

أمّا التعاريف الاصطلاحية للدين فهي متعدّدة وكثيرة، وتنظر إلى ماهية الدين تارةً وإلى وظائفه وظواهره الاجتماعية والنفسية على المتديّنين تارةً أخرى. وتارةً يعرّف بصورةٍ متطرّفة ترى أنّ الدين مشرف على جميع جوانب الحياة البشرية، وتارةً غير متطرّفة، وتارةً يقوم بتعريفه المتديّنون من خلال النصوص الدينية وما يمكن أن يستنبط منها من مفاهيم، وتارةً يقوم بذلك غير المتديّنين كما عرّفه جملة من المفكّرين والباحثين الغربيين؛ ولهذا يمكن نلاحظ وجود تعاريف متعدّدة للدين من جهات مختلفة: معرفية وظواهرية واجتماعية ونفسية ووظيفية.

وبما أنّ هذا البحث يتمحور حول قضايا الدين الإسلامي؛ باعتباره الدين الإلهي الذي نطمئنّ ببقائه على ما هو عليه، فسوف نقتصر على تقديم بعض التعريفات للمفكّرين

المسلمين. فقد جاء تعريف الدين على لسان السيّد الطباطبائي بأنّه مجموعة من المعتقدات والأسس وما يلازمها من أحكام وأنظمة متناسقة، والتي تدخل في نطاق عمل الإنسان في الحياة. [الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص 13]

أو أنّ الدين مجموعة من الاعتقادات والأخلاق والقوانين الفقهية والحقوقية الصادرة من الله تعالى لأجل هداية البشر وصلاحهم، فالدين مجعول إلهي. [جوادى آملى، منزلت عقل در هندسه‌ى معرفت دينى، ص 19]

ويقول الشيخ جوادي آملي في بحث آخر: إنّ الدين مجموعة من الاعتقادات والأخلاق والمقرّرات لأجل إدارة شؤون المجتمع الإنساني ونموّه، فإن كانت حقًّا تسمّى بالدين الحقّ. [جوادى آملى، شريعت در آينه‌ى معرفت، ص 94]

ثانيًا: السياسة

وأمّا الجذور اللغوية للسياسة فترجع إلى القيام على الدواب وترويضها، ومنها سرى الاستعمال إلى سياسة الوالي للرعية للقيام بأمورهم على نحو الإصلاح. [الفراهيدي، العين، ج 7 ، ص 336] وأمّا اصطلاحًا فتعرّف السياسة بأنّها إصلاح معاملة عامّة الناس فيما بينهم ونظمهم في أمور معاشهم، وتسمّى سياسةً مدنيةً. [التهانوي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، ص 993]

وهذا ما هو مشهود في يومنا، حيث تقوم السياسة برعاية شؤون الدولة سواءٌ الداخلية أو الخارجية، كما تقوم على توزيع النفوذ والقدرة ضمن حدود المجتمع.

ولذا يمكن القول بأنّ السياسة هي المعرفة واتّخاذ القرارات الخاصّة وتنفيذ أفضل الطرق لأجل المصالح الفردية أو الجماعية ضدّ الاحتمالات المترقّبة والمترصّدة. وهو على عاتق الحكومات أو عمّالهم من أصحاب القرار لأجل إدارة أمور الأفراد والجماعات والقطاعات المختلفة من السكان. [بشيريه، آموزش دانش سياسى، ص 29]

السياسة نشاط اجتماعي يسعى إلى تأمين النظم لحلّ النزاعات الناشئة من تنوّع الآراء والمصالح وتوفير الأمن الداخلي والخارجي، وذلك من خلال القوّة المتّكئة على الحقوق والقانون غالبًا. [فروينده، ما هي السياسة، ص 213]

فالسياسة بمعناها العامّ هي أيّ استراتيجية وطريقة ونهج لإدارة أو تحسين أيّ مسألة، سواءٌ كانت شخصيةً أو اجتماعيةً؛ وذلك من حيث الأمور التي تتعلّق بالحكومة والإدارة وتحديد الشكل والأهداف وكيفية العمل؛ وهي محاولة للحفاظ على السلطة أو الحصول عليها أو استخدام السلطة الحكومية لأغراض وطلبات مختلفة.

ثالثًا: العلمانية

العلمانيــة (Secularism) مفــردة أخــذت مــن (Secularis) بمعــنى «غــير المعنــوي» أو «غــير المقــدّس»، في مقابــل (Ecclesiasticalism) بمعــني «المعنويــة» أو «القدســية».

وقـد تُرجمـت هـذه المفـردة إلى العلمانيـة اشـتقاقًا مـن العلـم أو مـن العالـم، لكـن الظاهـر أن العَلمانيـة (بفتـح العـين) مشـتقّ مـن كلمـة (عالـم) وليـس مـن كلمـة (علـم)؛ إذ لا يتضمّـن هـذا الاصطـلاح موقفًـا مـن العلـم والمعرفـة، بـل العلمانيـة تعـنى بـدور الإنسـان في العالـم، وتؤكّـد على اسـتقلالية العقـل الإنسـاني، وتوظيـف الإنسـان للعقـل في شـتّى المجـالات، وجعـل دور الإنسـان في العالـم مشـتملًا على اكتشـافه - بنحـو مسـتقلّ عـن الديـن - الغايـات الـتي يجـدر بـه تحقيقهـا في هـذا العالـم، والوسـائل المؤدّيـة إلى تحقيقهـا. [عـادل ظاهـر، الأسـس الفلسـفية للعلمانيـة، ص 37 و38]

وقـد أخـذ مصطلـح «العلمانيـة» في سـيره التاريـخي عـدّة معـانٍ، كان أوّلهـا في معاهـدة وسـتفاليا سـنة 1648، إذ اسـتعمل لأجـل سـحب الأراضي مـن حيـازة الكنيسـة. ثـمّ اتّخـذ معـانٍ أخـرى تغيّرت مـع مـرور الزمـن، مـن قبيـل عـزل الكهنـة أو فصـل الديـن عـن السياسـة، أو هيمنـة الدولـة على الكنيسـة، أو تزويـر الديـن، وأخـيرًا إقصـاء الديـن من دائـرة الحيـاة الاجتماعيـة للإنسـان. [راسـتيتبار، سكولاريسـم از ظهـور تـا سـقوط، ص 121]

وبصـورة عامّـة يمكـن تعريـف العلمانيـة بأنّـه الفكـر الذي ينكـر وجـود الديـن في مختلـف جوانـب الحيـاة البشريـة، وهـو نزعـة تفضّـل وتعـزز إلغـاء الديـن وتهمّـش دوره مـن كلّ ميادين الحيـاة البشريـة كالسياسـة والحكومـة، والعلـم والعقلانيـة والأخـلاق وغيرهـا. ويتعامـل هـذا الفكـر مـع القضايـا الخاصّـة للنـاس دون التدخّـل في القضايـا الاجتماعيـة مـن قبيـل التربيـة والتعليـم والاقتصـاد والسياسـة ومـا شـابه؛ لأنّـه يذهـب إلى أنّ هـذه الأمـور يجـب أن تسـتند إلى العلـم. [قـدردان قراملكـى، سكولاريسـم در اسـلام و مسـيحيت، ص 134]

رابعًا: المجتمع

المجتمـع هـو مجموعـة مـن النـاس تعيـش معًـا في شـكل منظّـم، وضمـن جماعـة منظّمـة. والمجتمعـات أسـاس ترتكـز عليـه دراسـة علـوم الاجتماعيـات. وهـو مجموعـة مـن الأفـراد تعيش في موقـع معـيّن ترتبـط فيمـا بينهـا بعلاقـات ثقافيـة واجتماعيـة، يسـعى كلّ واحـد منهـم لتحقيـق المصالـح والاحتياجـات؛ ولذا يكـون بـين أفـراده نـوع مـن التعـاون إلى حـدٍ مـا.

يقـول الحكيـم أبـو نـصر الفـارابي: لا يمكـن أن ينـال الإنسـان الكمـال الذي لأجلـه جعلـت الفطـرة الطبيعيـة إلّا باجتمـاعات جماعـة كثـيرة متعاونـين، يقـوم كلّ واحـدٍ لـكلّ واحـدٍ ببعـض

مـا يحتـاج إليـه في قوامـه، فيجتمـع ممّـا يقـوم بـه جملـة الجماعـة لـكلّ واحـد جميـع مـا يحتـاج إليـه في قوامـه، وفي أن يبلـغ الكمـال؛ ولهـذا كـثرت أشـخاص الإنسـان، فحصلـوا في معمـورة مـن الأرض، فحدثـت منهـا الاجتمـاعات الإنسـانية. [الفـارابي، آراء أهـل المدينـة الفاضلـة ومضادّاتهـا، ص 112؛ كتـاب السياسـة المدنيـة، ص 73]

المطلب الثاني: العلاقة بين الدين والسياسة

مـن القضايـا المهمّـة في مجـال الفكـر الاجتمـاعي والسـياسي قضيّـة العلاقـة بـين «الديـن» و «السياسـة»، فهنـاك خـلاف وصراع جـادّ في العالـم الإسـلامي بـين المفكّريـن المسـلمين حـول النـوع والأسـلوب في هـذه العلاقـة. وانطلاقًـا مـن إنـكار أيّ ارتبـاطٍ بـين الديـن والسياسـة، عـدّ بعضهـم تدخّـل أحدهمـا في شـؤون الآخـر سـببًا لعـدم كفـاءة الآخـر، وبالتـالي أصرّوا على الفصـل التـامّ بينهمـا.

فيمـا اعتقـد بعـض آخـر أنّ هنـاك علاقـةً عميقـةً بـين الديـن والسياسـة، وأقامـوا على ذلـك عـدّة اسـتدلالات موثّقـة. وعلى الرغـم مـن اختـلاف هـذه الفئـة الفكريـة على نوعيـة العلاقـة بـين الديـن والسياسـة، إلّا أنّهـم أجمعـوا على هـذا المبـدإ، وهـو وجـود علاقـة وثيقـة وارتبـاط متبـادل بـين الديـن والسياسـة.

أوّلًا: العلاقة بين الدين والسياسة في الفكر المسيحي

يعتقـد أوغسـطين (Augustine of Hippo) أنّ الدولـة والديـن لا يجتمعـان أبـدًا، فهنـاك حكومتان: الحكومـة الأرضيـة الـتي يقيمهـا البـشر والحكومـة السـماوية الـتي يقيمهـا القدّيسـون، وهي الحكومـة الـتي يحكـم فيهـا المسـيح؛ الحكومـة الأرضيـة غاصبـة ومنحطّـة، ولا يمكـن أساسًـا إقامـة حكومـة دينيـة على الأرض.

وقـد اسـتمرّت هـذه النظريـة مـن بدايـة ظهـور المسـيحية حـتّى القـرن الثـاني عـشر. ومـن عـصر تومـا الأكويـني في القـرن الثالـث عـشر الميـلادي أصبـح العلـم اللاهـوتي للمسـيحية عقلانيًّـا وأرضيًّـا بشـكل تدريـجي، بحيـث يمكـن تحقيـق أشـكال مختلفـة مـن الحكومـات الدينيـة على الواقـع الخـارجي، أوّلهـا الإكليروسـية (clericalism)، حيـث تنتـمي الملكيـة وسـيادة الدولـة إلى الكنيسـة، وجميـع النـاس رعايـا لهـا؛ إذ لـم يؤسـس بعـد مفهـوم المواطنـة آنـذاك.

والشـكل الآخـر مـن أشـكال الحكومـة الدينيـة هـو الملكيـة الدينيـة. والـتي تسـمّى قيـصر البابوية (Caesaropapism)، في هـذا النـوع مـن الحكومـة، ينفصـل المجـال الديـني عـن المجـال السـياسي،

لكـنّ القيـصر يتـولّى سـلطة البابـا أيضًـا، على عكـس حكومـة رجـال الديـن، حيـث يتـولّى البابـا سـلطة القيـصر.

ثانيًا: القائلون باتّحاد الدين والسياسة في الإسلام

أمّـا في العالـم الإسـلامي، فهنـاك أشـكال مختلفـة مـن الحكـم الديـني، مثـل الخلافـة ومجلـس أهـل الحـلّ والعقـد، أو الإمامـة. [حجاريان، سياست دينى و سياست عرفى، ص 4]

يعتقـد القائلـون باتّحـاد الديـن مـع السياسـة بـأنّ الأبعـاد الثلاثـة للديـن، أي الأيديولوجيـا والشريعـة والأخـلاق، تفـسّر لنـا مـدى العلاقـة الوثيقـة بـين الديـن السياسـة، وأنّ المسـائل الجوهريـة للديـن تشـير إلى أنّ هنـاك تلازمًـا ضروريًّـا بـين هذيـن المقولتـين. [عميد زنجانى، نسبت ديـن و سياسـت، ص 75]

ويسـتند القائلـون بتـلازم الديـن مـع السياسـة لبيـان أدلّتهـم على القـرآن والسـنّة والعقـل، معتقديـن بـأنّ هنـاك ارتباطًـا وثيقًـا بـين أعمـال الإنسـان وآخرتـه، فمـا تجـد عمـلًا دنيويًّـا إلّا وله تأثـير مصـيري على حياتـه الأخرويـة. ومـن جانـب آخـر، فـإنّ سـلوكيات الإنسـان وعاداتـه وثقافتـه في المجتمـع تتأثّـر بنـوع الحكومـة وأهدافهـا. [اكبريان ، دين و سياست، ص 329]

ثالثًا: القائلون بانفصال الدين عن السياسة

يعتقـد القائلـون بـضرورة انفصـال الديـن عـن السياسـة بـأنّ المفاهيـم والتعاليـم الدينيـة تختـصّ بالآخـرة ومصـير الإنسـان بعـد المـوت، فيمـا تتعلّـق حيطـة السياسـة بالحيـاة الدنيويـة للبـشر ونظرتـه إلى هـذا العالـم؛ وعليـه فـإنّ محوّطـة الديـن وسـاحته منفصلـة تمامًـا عـن حيطـة السياسـة.

ومـن جانـب آخـر، فـإنّ الديـن وأصـوله ومبادئـه تحظـى بقدسـية سـماوية خـالدة غـير قابلـة للنقـد، بينمـا تختـصّ السياسـة بالقضايـا الإنسـانية الخاضعـة للتغيـير والتحـوّلات السريعـة وفقًـا لظـروف المجتمـع، وقـد تحتـوي السياسـة تـارةً على أمـور غـير أخلاقيـة، فـلا يمكـن الجمـع إذن بـين المجالـين. [عميد زنجانى، نسبت دين و سياست، ص 72]

وقـد أكّـد عـلي عبـد الـرزاق أحـد المروّجـين للعلمانيـة بـأنّ القـرآن لـم يتطـرّق إلى الحكومـة والسياسـة قـطّ، وإنّ زعامـة الرسـول ﷺ لـم تكـن سياسـةً مدنيـةً، بـل كانـت زعامـةً دينيـةً فحسـب، ولـم يـشر الرسـول ﷺ طـوال حياتـه إلى مـا يسـمّى بـ «الدولـة الإسـلامية»؛ وإنّ الزعامـة الدينيـة قـد انتهـت برحيلـه ومـا لأحـد أن يخلفـه فيهـا؛ وأمّـا الدولـة السياسـية فقـد بـدأت بعـد رحيلـه، وذلـك حـين أحـسّ المسـلمون أن لا منـاص مـن تأسيسـها، وهـذه زعامـة جديـدة غـير الـتي كان عليهـا الرسـول ﷺ.

كما يشير عبد الرزاق إلى أنّ لقب «خليفة رسول الله» كان خطأً تسرّب إلى عامة المسلمين وإلّا فإنّ الخلافة ليس مقامًا دينيًّا كي ينوب عن صاحب الشريعة، والخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، ولا القضاء ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة. وإنّما تلك كلّها خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنّما تركها لنا، لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة. [عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، ص 102]

المطلب الثالث: مبادئ العلمانية

مبادئ العلمانية ونقصد بها الجذور والقواعد التي بني عليها صرح العلمانية، إذ انطلقت العلمانية بتعزيز العقل التجريبي وتحقيق حجّيته في المجتمع الغربي.

وفي الواقع أنّ العلمانية تقوم على أدلّة العقل التجريبي لوضع القوانين والحكم على المجتمع، وانفكاك المؤسّسة الدينية عن المؤسّسة السياسية، وعزل الدين وجعله مجرّد علاقة روحية فردية مع الله تعالى، وجعل الحكم البشري على المجتمع بديلًا للحكم الإلهي وتعاليمه السماوية.

أوّلًا: الاهتمام بالعلم والعقلانية

العقلنة أو العقلانية عبارة عن عملية يتمّ من خلالها استبدال مصادر شرعية في هذا العالم (من قبيل المصادر الدينية التقليدية) بمصادر معرفية أخرى، ويلعب عنصرا العقل والعقلانية دورًا كبيرًا في تشكيل هذه العملية. فالعقل هو قوّة الفهم والتمييز الإنساني مقارنةً بمصادر الفهم الأخرى كالوحي والسنّة، والعقلانية أيضًا عبارة عن توظيف العقل لإدارة الحياة الفردية والاجتماعية والاكتفاء بالفهم البشري المتعارف لأجل تعيين مصير البشرية، والحكم على شؤون العالم وظواهره بغضّ النظر عن أيّ أمرٍ ميتافيزيقي. وفي عملية عقلنة المجتمع وترشيده، سوف تضعف الدوافع الفردية والاجتماعية القائمة على الإلزامات الدينية، وتكون الأخلاق قائمةً على المتطلّبات الاجتماعية. [كريمي، ساحت اجتماعى سكولاريسم، ص 170]

أمّا في المجتمعات الديمقراطية، فيكون الناس أقلّ اضطرارًا إلى العمل نسبةً إلى المجتمعات الدينية؛ وذلك لأنّ الدوافع والعقوبات الميتافيزيقية كالميل إلى الفوز الأبدي والتسليم إلى العناية الإلهية هي التي تضطرهم إلى الالتزام، في حين أنّ الحياة الدنيوية المطلوبة هي من يكون الإنسان فيها متمتّعًا بالرفاه الفردي والاجتماعي ومتحرّرًا من أيّ قيود يفرضها عليه

نظـام يفـوق البـشر وطبيعتـه. [رحيمـى، سـير تحـول انديشـه و تفكـر عـصر جديـد در اروپـا، ص 100]

والعقلانيـة الـتي تعـدّ مـن المبـاني الـتي ترتكـز عليهـا العلمانيـة هي الاعتقـاد بـأنّ الإنسـان قـادر على فهـم جميـع المشـاكل باسـتخدام العقـل وحلّهـا، وعلى هـذا الأسـاس عـدّ الفكـر العلمـاني التعاليـم الدينيـة أمـورًا غـير عقليـة للغايـة. [المصدر السابق]

بعبـارة أخـرى، يسـتند العقـل إلى أسـس متينـة باسـتطاعتها أن تلـبّي مـا يحتاجـه الإنسـان، ولهـا القـدرة على حـلّ الـصراعات في المجتمـع، فللعقـل كلمـة الفصـل في الـنزاعات، وله القـدرة على إدارة حيـاة الإنسـان بشـكل مسـتقلّ عـن الـوحي والتعاليـم الإلهيـة.

جديـر بالذكـر أنّهـم حينمـا يطلقـون مفـردة العقـل فيقصـدون بـه مـا يمكـن أن يسـمّى بالعقـل الأداتي، وهـو مـا يرجـع إلى نـوع خـاص مـن الاسـتدلال العقـلي الذي يرجـع في صورتـه إلى التجربـة والاسـتقراء، ولا يقصـدون مـا هـو معـروف في الفلسـفة الإسـلامية مـن العقـل البرهـاني الميتافيزيـقي.

ومنـذ القـرن الثامـن عـشر فصاعـدًا، أدخلـت العقلانيـة إلى المجتمـع الغـربي بطريقـة قدّمـت الديـن على أنّـه مضـاد للعقلانيـة، كمـا يقـول جولدمـان (Goldman) (أحـد الفلاسـفة المعاصرين) في وصـف المجتمـع العقـلاني في القـرن الثامـن عـشر: «في مثـل هـذا المجتمـع لـم يعـد المواطـن يعتـبر حالتـه الاجتماعيـة نتـاج نعمـة الله أو غضبـه، بـل يعتبرهـا نتيجـةً لسـلوكه، سـواءٌ كانـت تصرّفاتـه مناسـبةً وناجحـةً أو فاشـلةً وغـير مجديـة» [گلدمـن، فلسفه‌ی روشـنگری، ص 71].

ومـن النتائـج الأخـرى المترتّبـة على محوريـة العقـل الأداتي ودوره في تطويـر الحضـارة الغربيـة باعتبـاره مسـتوحًى مـن علـم الرياضيـات التطـوّر والتجديـد المترتّـب على العقلانيـة الـتي تشـمل نبـذ الخرافـات وكلّ مـا يتعلّـق بالديـن؛ لذا يعـدّ بلاسـتر (Anthony Arblaster) بـأنّ توظيـف العقـل في الأمـور الدينيـة هتـك لمرجعيـة الديـن في الأمـور الفكريـة والعقديـة. [آر. بلاسـتر، ظهـور و سـقوط ليبراليسـم غـرب، ص 279]

ثانيًا: الأنسنة وأصالة الإنسان

وهـو المبـنى القائـل بمحوريـة الإنسـان في الكـون، وليـس محوريـة الله تعـالى الـتي يذهـب إليهـا الإنسـان التقليـدي، فالإنسـان اليـوم يريـد أن يتـصرّف في العالَـم حسـب رغباتـه وطموحاتـه، فيبـذل قصـارى جهـده ليتمتّـع ويلتـذّ ويفـرح ويشُـبع غرائـزه وشـهواته، فمحوريّـة الـلّذة والشـهوة وإشـباع الغرائـز النفسـانية مـن السـمات المهمّـة في رؤيـة الأنسـنة، كمـا تعـدّ الشـكّاكية والنسـبية وعـدم القطعيـة في اكتشـاف الحقائـق مـن السـمات الأخـرى للأنسـنة. إضافـةً إلى إخضـاع كلّ شيء

لمعيار العقل والعلم دون إيكالها إلى الأمور الغيبية، ولا يخفى أنّ العقل عند الفكر الهيومني هو العقل الأداتي المحاسِب. [عزيزي، الأسس الفكرية للعلمانية، ص 31 و32]

من هنا كانت الاتّجاه الأنسني من الركائز القويمة للفكر العلماني؛ وذلك لأنّه يعطي الدور المحوري للإنسان وميوله ورغباته لإدارة حياته الدنيوية والاجتماعية، وهذه هي الساحة التي تطلبها العلمانية التي تسعى إلى تحييد الدين عن قيادة شؤون الإنسان في المجالات الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة وغيرها. [المصدر السابق، ص 35]

كما تعدّ الإباحية والتجريبية والفلسفة الوضعية من المباني الركيزة في الفكر العلماني.

المطلب الرابع: عناصر العلمانية

هناك عناصر تقوم عليها العلمانية ولها الدور الأساس في تكوين هذا الفكر، وسنحاول تسليط الضوء على هذه الموارد:

أوّلًا: مرجعية العقل

يذهب أصحاب الفكر العلماني إلى مرجعية العقل ونفي مرجعية الدين، فلا يرون مرجعًا لإدارة المجتمع وتنظيم سياسته سوى العقل البشري، إنّهم يرون أنّ العقل البشري قادر على تقنين الحياة الاجتماعية وتنظيمها وفقًا للتطوّرات الحاصلة. فالعقل البشري أدرك ضرورة تناسب الحكومة مع التحوّلات الزمانية والمكانية، فقام بتأسيس حكومة وسياسة من صنيعة ونتاج فكر الإنسان، وليس من صنع الدين والشريعة. [العشماوي، الإسلام السياسي، ص 118]

وانطلاقًا من هذه المقولة، فإنّ للعقل القدرة على تبرير الأقوال والمبادئ الأخلاقية دون الرجوع إلى النصوص الدينية وتطبيقها كما يفهمها. فالعقل العلماني هو المبنى والأساس الذي يمكّنه تبرير المبدإ الأخلاقي بصورة مستقلّة من دون العلم بالقضايا الدينية والعقدية.

إنّ عقلًا كهذا هو العقل المحض الذي ولد وترعرع في العلمانية في أفكار غير إسلامية، في حين أنّ الإسلام يرفض استقلالية العقل ومرجعيته في كلّ شيء، فلا يمكن ترويج الفكر العلماني في المجتمع الإسلامي باستخدام العقل المحض. وأمّا المقصود في العلمانية الإسلامية هو تأسيس الحياة السياسية على العقل العملي الذي يخطّط به المسلمون أمورهم السياسية حسب ظروفهم الزمانية والمكانية، وليس العقل المحض الذي يذهب إليه الفكر العلماني.

وإلى ذلك يشير عبد الكريم سروش إلى العقلانية بعنوانها جوهرة العلمانية وينتقد العقلانية المحضة، ويذهب إلى إمكان الدفاع عن العلمانية، من خلال فصل العقل العملي

وتعميم حساباته على الربح والخسارة المادّية والمعنوية. [سروش، سنّت و سكولاريسم، ص 97]

ثانيًا: ثبات الدين والتغييرات الاجتماعية

يذهب الفكر العلماني إلى أنّ أحد الضروريات التي تمّ بها حذف الدين عن المجتمع هو استقرار الدين وثباته، في حين أنّ الحياة الاجتماعية تصاحبها دائمًا تغيّرات مستمرّة، وكلٌّ منها تترتّب عليها متطلّبات جديدة.

ونظرًا لتنوّع المتطلّبات وتغيّر الأحوال الاجتماعية والسياسية للمجتمع البشري، فإنّ القوانين والأنظمة الدينية غير قادرة على تنظيم شؤون الإنسان وتلبية ما يحتاجه. فالمجتمع هو ينظم شؤونه باستمرار وفق معايير غير دينية، وسوف تتأثّر المؤسّسات الدينية بهذه العملية لا محالة، وليس أمامها سوى تطبيق القوانين والأنظمة الحالية، والخضوع لقيم ومعايير المجتمع غير الديني، وفي خضمّ هذه الظروف والمتطلّبات تبرز ضرورة تحديث الدين وتطويره عصريًّا.

ويؤكّد ماكس فيبر (Max Weber) أنّ العالم الحديث قد تخلّى عن آلهته، وأنّ الإنسان المعاصر أخرج الآلهة من المشهد، وقام بعقلنة ما كان يحدّده الحظّ والعاطفة والرغبة والالتزام والانجذاب الشخصي، وأبدل ذلك بالحسابات والتنبّؤات. [كوزر، زندگی و انديشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی، ص 318]

وتبعًا لهذه العقيدة قالوا بأنّ الدين قد حال دون تطوير نظام اقتصادي معقول؛ لأنّه يفتقد عناصر عقلانيةً، وهذا ما سيجعل مقاومته مؤقّتةً أمام الأنظمة الاقتصادية والسياسية، وستسود العقلانية جميع الأنظمة الاقتصادية والبنيوية للمجتمع. [ريتزر، نظريه‌ی جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ص 35]

ويرى ويل ديورانت (Will Durant) أنّه مع قيام الثورة الصناعية وتقدّم المجتمع وعدم كفاءة القوانين الدينية، انفصلت القوانين الحقوقية عن الدين، فقام البشر بأنفسهم بصياغة القوانين، وأصبحوا أربابًا في ذلك. ويقول ديورانت: «إنّ تحوّل مؤسّسة الدين إلى مؤسّسة علمانية هو نتيجة الثورة الصناعية، ومنذ ذلك الوقت أصبح القانون - الذي كان بيد الله - عبارةً عن نظام يدوّنه الإنسان الذي قد يخطئ وقد يصيب» [دورانت، تاريخ تمدن، ج 2، ص 211].

وأمّا في المجتمعات الإسلامية، فعندما رأى المفكّرون أنّ العالم الإسلامي بانت عليه علامات التخلّف عن التقدّم الصناعي في الغرب، واجهوا سؤالًا كبيرًا سمّي بسؤال النهضة، وهو: لماذا تخلّف المسلمون؟ فما كان جواب بعض المفكّرين إلّا عدم حركية الدين وثباته

أمـام التغـيّرات والتحـوّلات الاجتماعيـة الواسـعة، وعلى أسـاس ذلـك عـدّوا تعزيـز العلمانيـة في المجتمـع خـير مخـرجٍ مـن هـذا التخلّـف.

ثالثًا: حكم الإنسان بدلًا من حكم الله!

ومعـنى حكـم الله تعـالى وسـيادته هنـا هـو الاعتقـاد بالحكومـة الدينيـة، واتّبـاع القواعـد والأنظمـة الـتي فرضهـا الله للبـشر في العقيـدة الدينيـة. الحكومـة الدينيـة هي حكومـة يتـمّ وضـع قوانينهـا وتنفذيهـا بمشـيئة الله ﷻ، ويتـولّى الحـكّام في هـذه الحكومـة هـذا المنصـب بمشـيئة الله أيضًـا. ولأجـل تحقيـق مشـيئة الله ﷻ لا بـدّ مـن اتّبـاع المنهـج العلـمي المقبـول.

ولذلـك فـإنّ الحكومـة الدينيـة هي حكومـة ترتبـط قوانينهـا بـالله ودينـه، بخـلاف الحكومـة العلمانيـة الـتي مـن سـماتها عـدم الارتبـاط بـالله تعـالى، إذ يتـمّ انتخـاب الحـكّام مـن قبـل الشـعب نفسـه، أو أنّ القوانـين يضعهـا الشـعب نفسـه؛ ولذا فـإنّ الحكومـة الدينيـة تتعـارض تمامًـا مـع الحكومـة العلمانيـة، ولا يمكـن إيجـاد التوافـق بينهمـا. نعـم، هنـاك مـن يريـد أن يفسـح للديـن مجـالًا في الحكومـة العلمانيـة بطريقـة يتنـازل بهـا الديـن للحكومـة العلمانيـة. وبالطبـع فـإنّ أصحـاب هـذا الـرأي لا يدعـون القـول بالحكومـة الدينيـة، بـل مـا يذهبـون إليـه هـو عـدم تعـارض الحكومـة الدينيـة مـع العلمانيـة. [ملكيـان، سكولاريسـم و حكومـت دينـى، ص 246 - 258]

نعـم، هنـاك أهـداف عامّـة تشـترك بهـا الحكومـة الدينيـة مـع الحكومـة العلمانيـة كالإدارة السياسـية للمجتمـع، لكـن يبـقى الهـدف الأسـاس للحكومـة الدينيـة هـو تهيئـة الأرضية المناسـبة لهدايـة الإنسـان وكشـف مواهبـه وتنميتهـا.

وعليـه يمكـن القـول إنّ المـؤشّر الأسـاس في تميـيز الحكومـة الدينيـة عـن غيرهـا هـو أنّ الحكومـات الدينيـة رغـم اختـلاف أهدافهـا السياسـية والاقتصاديـة والاجتماعيـة والثقافيـة، إلّا أنّ لهـا هدفًـا رئيسـيًّا وعامًّـا واحـدًا، وهـو توجيـه البشريـة نحـو النمـو الفـردي والجمـاعي الذي يسـمو بالإنسـان إلى القـرب مـن الله تعـالى، فالديـن الإلـهي جعـل نمـوّ الإنسـان ومواهبـه وقابلياتـه تصـبّ في هـدف واحـد، وبإمـكان صاحـب المواهـب المعنويـة أن يسـمو بالتقـرّب إلى الله تعـالى، كمـا بإمكان ذي المواهـب المادّيـة أن يتكامـل ويتقـرّب إلى الله أيضًـا مـن خـلال مواهبـه هـذه، وهذه هي الشـمولية الـتي منحهـا ديـن الإسـلام لمفهـوم العبـادة والتقـرّب إلى الله تعـالى. [رشـاد، چـرا ديـن و دنيـا، ص 16]

ومـن الأمـور الـتي ظهـرت تدريجيًّـا في العـصر الحديـث ومـا حـدث مـن تحـوّل في الفكـر الديـني، صياغـة مفاهيميـة تقسّـم العالـم والحيـاة والوجـود برمّتـه إلى قسـمين، وقـد قـام على هـذا التقسـيم مجموعـة مـن الثنائيـات المترابطـة، كالازدواجيـة الدينيـة والعرفيـة، والازدواجيـة الداخليـة والخارجيـة، والازدواجيـة الخاصّـة والعامّـة، والازدواجيـة الاختياريـة والإلزاميـة، والازدواجيـة

القلبيـة والجسـدية. وفي كلّ هـذه الثنائيـات ينسـب الجانـب الأوّل - أي الأمـر الباطـني القلـبي الخـاصّ والاختيـاري - إلى الديـن، والأمـر الخـارجي العـامّ الإلـزامي والمـادّي إلى العلمـاني، ومـن ثـمّ يقتـصر دور الديـن في إطـار الحيـاة الاختياريـة الخاصـة الـتي ليـس لهـا دور في السياسـة والحكـم بتاتًـا.

ثـمّ يُطـرح إطـار مفهـومي بخصـوص العلمانيـة، وكأنّ هنـاك ملعبًـا تتصـارع فيـه الأديـان والمعتقـدات والأنظمـة والأفـكار صراعًا لا نهايـة له، فيـأتي الفكـر العلمـاني ليختـم الـنزاع ويفتـح مجـالًا عامًّـا وسـاحة مسـتقلّةً تخـرج كلّ الـنزاعات الأيديولوجيـة والعقديـة؛ لتذهـب بهـا إلى ميـدان فـردي خـاصّ، وتبـقى الـنزاعات العامّـة للمجتمـع كالحكومـة والسياسـة؛ لـكي تعالـج وفـق المنطـق والعقـل والفكـر البـشري. [عسـگری، تقابـل حکومـت اسـلامی و حکومـت سـکولار، ص 88]

رابعًا: فصل الدين عن الحكومة

ليـس للمجتمـع العلمـاني حقائـق ثابتـة، فالحقائـق هي مـا يصنعـه أعضـاء المجتمـع؛ لذا قـد تختلـف الحقائـق مـن عـصرٍ إلى آخـر تبعًـا لمـا تقتضيـه الـضرورة في كلّ عـصر. إنّ العلمانيـة الـتي تبـدو بعيـدةً عـن الإلحـاد، تحـاول تقديـم الديـن بوصفـه علاقـةً روحيـةً قلبيـةً وشـخصيةً بـين الإنسـان والله تعـالى، أمّـا العلاقـات الاجتماعيـة، فينبـغي أن يحكمهـا العقـل والعلـم، ويتـمّ التشريع مـن خـلال الديمقراطيـة. [کریمـی، سکولاریسـم و سـاحت اجتماعـی، ص 172]

ومـن خصائـص العـصر الحديـث، التغيـير في نظـرة الإنسـان إلى كائنـات العالـم ومبدئـه ومنتهاه. فالطبيعـة الـتي كانـت رمـزًا للقداسـة ومظهـرًا لجمـال الله تعـالى، تحوّلـت إلى مخلـوق هامـد يجـب أن يسـتولي عليـه الإنسـان، خاصّـةً مـع تقييـد العلـم والديـن في إطـار الفهـم الإنسـاني، فلـم يعـد لزمـان الديـن ومكانـه أيّ قداسـة، بـل كلّ شيء يجـب إعادة قراءتـه على محـور التاريـخ والفهـم التاريـخي، وعلى هـذا الأسـاس يجـب أن يصبـح كلّ شيء معـاصرًا، وأن يتّخـذ شـكلًا يتناسـب مـع الزمـن الجديـد، هـذا النـوع مـن الفكـر العلمـاني يسـدل ظـلاله على كلّ مـكان؛ ولذا قيـل إنّ العلمانيـة عندمـا تسـتقرّ في حيـاة المتديّـن، فإنّهـا لا تسـمّيه كافـرًا، بـل تكيّـف نظرتـه الدينيـة مـع حقائـق العـصر. [سروش ، سـنت و سکولاریسـم، ص 10]

واعتقـد الفكـر العلمـاني بـأنّ جعـل الديـن أمـرًا شـخصيًّا فرديًّـا، وغيابـه مـن السـاحة الاجتماعيـة يصـبّ في مصلحـة الديـن ومنفعـة المجتمـع. فبإخـراج الديـن مـن حيـاة المجتمـع، سـوف لا تُنسـب أخطـاء علمـاء الديـن إلى الديـن، وأمّـا منفعـة المجتمـع فتكـون في اقتـدار أفـراده على تحديـد متطلّباتهـم ومشـاكلهم والسـعي إلى حلّهـا بأنفسـهم. [المصـدر السـابق، ص 44]

وقـد قـام ماركـس (Karl Marx) بتنزيـل الاحتياجـات الإنسـانية الأساسـية إلى أدنى مسـتوياتها،

واقتصرها بالحاجات المادّية، وإحالة العلاقات الاجتماعية والنظم الفكرية إلى فترات تاريخية، واختزال العلاقات الاجتماعية بعلاقة الإنتاج الاقتصادي التي يقيمها الناس مع بعضهم من خلال المشاركة في الحياة الاقتصادية. ووفقًا لما ذهب إليه ماركس، لا ينبغي البحث عن القوّة الدافعة للتاريخ في أيّ من العوامل فوق البشرية، كالعناية الإلهية أو الروح، بل إنّ البشر هم من يصنع التاريخ، وكما يقومون بتغيير الطبيعة، يقومون بتغيير أنفسهم أيضًا. [کوزر، زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی، ص 90]

فمن جانبٍ، يذكر ماركس أنّ «البحث عن الغذاء والملبس والمأوى كان الهدف الأساسي للإنسان في فجر التاريخ البشري، وإذا كسرنا البنية المعقّدة للمجتمع الحديث، فسنجد أنّ هذه الأهداف لا تزال تحتلّ المركزية في جهود الإنسان» [المصدر السابق، ص 76].

ومن جانبٍ آخر، يصرّ على أنّ «الأفكار والمقولات الفكرية، ما هي إلّا كالعلاقات التي تعبّر عن هذه الأفكار، فإنّها ليست أبديةً، بل هي منتجات تاريخية عابرة» [المصدر السابق، ص 77].

ومن آرائه «أنّ جميع علاقات الإنتاج، أي العلاقات التي يقيمها البشر مع بعضهم البعض أثناء استخدام المواد الخامّ والتقنيات الموجودة لتحقيق أهدافهم الإنتاجية، هي الأسس الحقيقية التي تبنى عليها البنية الفوقية الثقافية للمجتمع بأكمله» [المصدر السابق، ص 78] ومن هنا يتبيّن أنّ الدين مسألة شخصية غير كفوءة بإدارة المجتمع، وغير قادرة على حلّ شؤونه الاجتماعية والسياسية.

إنّ النظر إلى الدين بوصفه منافسًا للمؤسّسات الأخرى، بغضّ النظر عن أنّه يؤدّي إلى التخلّي عن الدين وتولّي المؤسّسات الأخرى واجباته، سوف يهيّئ الأرضية إلى تهميشه وانزوائه. وبذلك توفّرت المقدّمات لعقد مشروع عزل الدين عن المجتمع؛ ومن خلال تقسيم الأمور والظواهر إلى مقدّسة وغير مقدّسة وتعريف الدين على أنّه مقدس، يعرض دوركيم (mile Durkheim) إمكانية الجمع بين الدين والعالم بوصفه جهدًا عقيمًا للغاية. إذ يعتقد دوركيم أنّ الدين ظاهرة اجتماعية حدثت في سياق المجتمع، فالآلهة التي يعبدونها بشكل جماعي عبارة عن مظهر لقوّة المجتمع، تلك القوّة التي تعتلي على وجود البشر فتصبح مقدّسةً عندهم. [المصدر السابق، ص 82]

وقد خصّص دوركيم جزءًا كبيرًا من كتابه «الأشكال البدائية للحياة الدينية» إلى التحليل الواسع للدين البدائي، وخاصّةً ما يتعلّق بطوائف السكّان الأصليين الأستراليين ومعتقداتهم، وأوضح ما هي الوظائف الخاصّة بالدين. وقد صنّف الباحث هاري ألبر (Harry Alber) (أحد أتباع دوركيم) الوظائف الأربع الرئيسة للدين بأنّها قوّة اجتماعية تمنح الإنسان الانضباط

والسكينة والحيوية والسعادة. [المصدر السابق، ص 200]

ويذكر ويلسون (Wilson) أيضًا أنّ تراجع التديّن في العالم الجديد بسبب الفجوة الحاصلة بين الأمور المقدّسة والعلمانية. [شجاعی زند، عرفی‌شدن در تجربه‌ی مسیحی و اسلامی، ص 127]

وفي هذا الصدد يكتب ويل دورانت: «إنّ تحوّل مؤسّسة الدين إلى مؤسّسة علمانية هو نتيجة الثورة الصناعية؛ حيث تمّ تسليم التعليم الذي كان في يوم من الأيّام تحت سلطة الدين إلى أشخاص لا يؤمنون بالدين ولا يمتّون إليه بصلة، وتمّ تسليم التعليم العالي إلى العلماء الأكاديميين ورجال الأعمال» [دورانت، درآمدی بر تاریخ تمدن، ص 211].

المطلب الخامس: أنواع تطبيق العلمانية في المجتمع الإسلامي

لم يكن الإسلام دينًا جامدًا على جهة واحدة من أبعاد الإنسان والحياة، بل كان وما زال دينًا جامعًا لكلّ مجالات الحياة بما في ذلك المجال السياسي. والتاريخ يشهد بأنّ علماء الإسلام لم يقتصروا على العلوم الدينية من الفقه والتفسير والحديث أبدًا، بل كانوا إلى جنب ذلك يتمتّعون ويبحرون بالعلوم العقلية والاجتماعية والسياسية وغيرها؛ ولذا ظهرت في القرن الثاني وحتّى أواخر القرن الخامس الهجري حركة علمية ثقافية شبيهة بالحركة العلمية والثقافية في القرون الجديدة بأوربّا.

لذلك في تلك الفترة الذهبية للإسلام عاشت الأديان والمذاهب والمدارس الفلسفية واللاهوتية المختلفة مع بعضها بحرّية كاملة، ولم يكن بينها أي صراع أو مواجهة حادة؛ بل نشأ بينها نوع من التسامح والتعايش السلمي.

كما كانت في تلك الفترة حرية الكتابة والتعبير للعلماء والمفكّرين، سواءٌ المسلمين وغير المسلمين والذمّيين وغيرهم؛ ولهذا السبب برزت الثقافة الإسلامية في تلك الفترة بصورة واضحة.

ولكن منذ النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، بدأت القرون الوسطى للمسلمين، حيث ظهر تدريجيًا الفكر التعسّفي الجزمي، وأصحاب الحديث وما كانوا عليه من جمود الفكر، ممّا أدّى إلى تكفير أصحاب الفكر العلمي.

فعلى سبيل المثال نرى ما ذهب إليه الغزالي في النصف الثاني من القرن الخامس ومن بعده الفخر الرازي في القرن السادس وابن تيميّة في القرن السابع الهجري من أنّ الأفكار الفلسفية والمنطقية زندقة وانحراف عن الدين.

في حقبة الخلافة العثمانية التي استمرّت ما يقارب 700 عام، كان الفكر المتطرّف سائدًا أيضًا؛ ولذلك لم يبرز إبّان تلك الفترة أيّ فيلسوف أو مفكّر؛ ونتيجة لذلك خُلقت الأرضية لتغلغل الفكر العلماني في العالم الإسلامي من قبل بعض المسلمين، الذين عدّوا تخلّف المجتمع الديني بسبب تكفير العلماء والفقهاء، وما ذلك إلّا فعل الدين وتأثيره، فجعلوا فصل الدين عن السياسة هو الحلّ لهذا التخلّف، وقاموا بإنشاء مقاربات فكرية لإيجاد علاقة وارتباط بين المجتمع والسياسة والعلمانية في المجتمعات الإسلامية.

أوّلًا: الدين مسألة شخصية

يعدّ بعض مفكّري العالم الإسلامي الدين أمرًا فرديًّا وجدانيًّا وشخصيًّا تمامًا، فلا يجوز أن يتدخّل في مسيرة المجتمع، فيصدر القضايا الشرعية والقانونية وخاصّةً في عالمنا اليوم، إذ تعرّف الحياة الاجتماعية والسياسية بشكل مستقلّ عن الدين تمامًا، وتتمّ إدارتها في ضوء القوانين التجريبية والقانونية المستمدّة من العقل البشري؛ لأنّ الدين ليس لديه القدرة على تلبية ما يحتاجه الإنسان في حياته الاجتماعية والسياسية، ولم تكن رسالته إلّا لأجل حياة الإنسان الروحية وما يتعلّق بآخرته.

ويرى أصحاب هذه الرؤية أنّه ينبغي فصل القضايا التي هي في نطاق الفكر الإنساني والتي يمكن للإنسان أن يعرفها بالعقل والعلم، عن القضايا التي هي في نطاق الدين، وهنا كانت تكمن أيديولوجية الفكر العلماني الذي تجلّى في المجتمع الغربي، حيث أُبعد الدين عن ساحة الحياة الدنيوية وسيق نحو الكنيسة والمعنوية فحسب.

ويحصر بعض المتكلّمين الغربيين الدين في الإيمان الروحي بالله تعالى، ويعدّون الشريعة أمرًا عرضيًّا، كما يرى أحد الكتّاب أنّ عيسى وبولس الرسول وهو أعظم مفسّر للمسيحية في العهد الجديد، جعلا نجاة الإنسان بواسطة الإيمان بالله وبفضله وليس بواسطة الشريعة، بل إنّهما حاربا لأجل رفع الشريعة عن المسيحية. «كان كلٌّ من عيسى وبولس ضدّ الشريعة في الدين، أي أنّهما حاربا الاعتقاد باتّباع بعض القوانين واللوائح الدينية؛ لأجل نيل رضا الله والفوز بالآخرة. فإنّ العمل بالشريعة لأجل الحصول على الثواب في الآخرة أمر خاطئ؛ لأنّه يحوّل الدين إلى تجارة، والحال ليس كذلك؛ لذا طرح عيسى وبولس أنّ الإيمان هو طريق النجاة وليس الشريعة، وذكر هذا الاعتقاد بصورة ضمنية في تعاليم عيسى وبصورة صريحة في تعاليم بولس» [هوردرن، راهنمای الهیات پروتستان، ص 10 و11].

ويكتب هيجل (Hegel) عمّا إذا كانت الشريعة أمرًا عرضيًّا أو ذاتيًّا، فيقول: «هناك اتّجاهان في هذا الصدد؛ فاتّجاه يذهب إلى أنّ الدين عبارة عن تعاليم أخلاقية وأنّ المسيح كان

معلّمًا لتلك التعاليم، وليس للدين نحوٌ تشريعي بحالٍ من الأحوال؛ والاتّجاه الآخر يذهب إلى أنّ الدين يحتوي على مبادئ التقوى، وله أوامر ونواهٍ تهدف إلى الحصول على الفيض والنعمة الإلهية عن طريق المراسم العبادية والتشريعية وليس الأمور الأخلاقية فحسب» [هيجل، استقرار شريعت در مذهب مسيح، ص 63].

ثمّ يشير إلى الفرق بين هذين الاتّجاهين فيقول: «أمّا الاتّجاه الأوّل فإنّ الركن التشريعي في الدين ليس جزءًا لا يتجزّأ منه؛ ولذلك يمكن تركه وحذف، أمّا بالنسبة للاتّجاه الثاني فإنّ الركن التشريعي للدين هو المحور والأساس المقدّس الذي لا يمكن التغاضي عنه» [المصدر السابق، ص40 و41].

كما يرى بعض المفكّرين الإسلاميين أنّ أحد أسباب تخلّف العالم الإسلامي هو عدم الاهتمام بفصل الدين عن الحياة الاجتماعية والسياسية، فعلى سبيل المثال يرى زكي نجيب أنّ الدين أمر وتراث تاريخي له فائدته في عصر النزول وما يليه، وعلى إنسان اليوم أن يواجه نصّ الوحي بوصفه أمرًا فرديًّا وأن يخرج من محور البحث الذي كان يتداوله المفكّرون القدماء حول علاقة الإنسان بالله وبالرسول، إلى محورية علاقة الإنسان بالطبيعة والصناعة وزميله الإنسان. [زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، ص 95]

ثانيًا: الدين مسألة شخصية مع مراعاة القيم الدينية في المجتمع

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أنّه للدين ثلاثة مجالات، الأوّل هو التعاليم التي جاءت عن طريق الأنبياء، والآخر ما يعدّ جزءًا من القضايا الدينية التي لم تكن في الدين منذ بدايته، بل ظهرت في سياق التاريخ من قبيل التجميع والتأليف والتطوّرات الفكرية التي أثيرت في مسير الزمن، والأمر الأخير فيشمل التوقّعات وما ينتظره البشر من الدين.

يقول تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ [سورة البقرة: 62]. إنّ ما يشير إليه الوحي الكريم هو أنّ الذين آمنوا سواءٌ كانوا من اليهود أو النصارى أو غيرهم إن آمنوا بالله تعالى وعملوا صالحًا فإنّهم من أهل الدين. وعلى هذا الأساس يكون الدين هو ما أتى به الأنبياء، وإنّ كلّ ما أضيف إليه ليس مخالفًا له، لكنّه لا يعدّ من ضمن الأطر التي أتى بها الأنبياء برسالاتهم.

إنّ ما أتى به نبيّ الإسلام ﷺ من تعاليم يمكن تقسيمها إلى قسمين: العقيدة والشريعة، فالعقيدة هي العنصر المشترك بين تعاليم الأنبياء عليهم السلام، وأمّا الشريعة، فثمّة اختلاف بين شرائعهم تبعًا للظروف الزمانية والمكانية.

ولقد كان النبيّ ﷺ يخاطب الأفراد من الناس، فيبشّرهم بالجنة تارةً وينذرهم من العذاب تارةً أخرى، وكان حديثه في الدين يتمحور حول المسائل الفردية والعملية؛ لذا فإنّ جوهر الدين وماهيته هو العمل بالشريعة.

في هذا الاتّجاه نرى أنّ ما يقتضيه الدين يختلف عن أصل الدين، وإنّ ضمان التنفيذ لأي شريعة لا يتمّ إلّا بتطبيقها في المجتمع، فالدين ليس تنظيرًا وأيديولوجيا، وإنّ الأنبياء لم يأتوا لتعيين حقوق المجتمع وواجباته، بل جاءوا لتعيين حقوق الفرد وبيانها، وما يتعلق به من تكليف وواجبات. وإن الضمانة التنفيذية لإيمان الفرد وعقيدته وعمله عبارة عن الوعد الوعيد، والإنذار والتبشير الذي أتى به الأنبياء عليهم السلام.

ومن هذا المنطلق فإنّ اشتراط الدين يختلف عن أصل الدين، فشرط تطبيق أيّ شريعة هو تطبيقه في المجتمع. الدين ليس عقيدةً، والأنبياء لم يأتوا لتحديد حقوق المجتمع وواجباته، بل لتحديد حقوق الأفراد وواجباتهم والتعبير عنها. والضمانة التنفيذية الموجودة للناس على اعتقادهم وعملهم بتعاليم الأنبياء هي التبشير والتحذير؛ ولذا فإنّ المجال الديني مجال فردي وإن كان على المسلمين مراعاة المعايير الدينية عند حضورهم في المجتمع.

وذهب بعض القائلين بهذا الاتّجاه، بأنّه يمكن للدين أن يتدخّل في مسائل المجتمع، لكن بنسبة محدودة، مستدلّين على ذلك بأنّ رسالة الأنبياء عليهم السلام لم تكن لكسب القدرة والتصدّي للسلطة والرئاسة، لكنّها كانت لبعض الوظائف الاجتماعية؛ يقول تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**﴾ [سورة الحديد: 25]، فللدين وظائف اجتماعية، لكنّ تشكيل الحكومة لم يكن جزءًا من تعاليم الأنبياء.

ثالثًا: الحاكمية الدينية

الدين مجموعة من المعتقدات والقواعد والأوامر الأخلاقية التي أنزلها الله تعالى على أنبيائه لهداية الإنسان؛ ولذلك فإن كان الإنسان بطبيعته كائنًا اجتماعيًّا ومدنيًّا، وقد جاء الدين ليرشد الإنسان الذي يتمتّع بهذه الخصائص، فينبغي أن يكون الدين اجتماعيًّا كي يتوافق مع مخاطبيه، وإلّا يصبح لغوًا.

تذهب هذه النظرية إلى أنّ الإنسان يجب أن يضع جميع علاقاته في إطار الدين. إنّ الدين يقرّ بالعقل ويؤيّده، لكنّ عقول البشر قد تتعارض مع بعضها أحيانًا، فتحلّ النزاعات والخلافات، فكانت إحدى أهداف الدين الحكم والفصل بين ما تذهب إليه العقول البشرية. ففي المجتمعات البشرية، وعلى الرغم من وجود مذاهب وتيّارات متنوّعة، لا بدّ من وجود دين يكون له فصل الخطاب؛ ولذا يقول تعالى: ﴿**وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا**

﴿تَفَرَّقُوا﴾ [سورة آل عمران: 103].

التوحيد بالربوبية أحد الأبعاد الاعتقادية بالله تعالى، وربوبية الله بمعنى أن الله ﷻ خلق الإنسان وهو الذي يربّيه، وهذه التربية لا تقتصر على المجال الفردي البتّة، فهذا يخالف العدل الإلهي والحكمة بأن يتولّى تربية البشر في جانب ويهمله في جانبٍ آخر، وهذا الاعتقاد نوع من الشرك في ربوبيته ﷻ.

فتوحيد الله ﷻ يجب أن يكون في كلّ شؤونه من توحيد في ذاته وفي خالقيته وفي ربوبيته وفي حكمه، والتوحيد في حكم الله تعالى وملكه يشمل الجانب الاجتماعي للدين؛ إذ كيف يمكن لله الحكيم العادل أن يترك الإنسان يعيش في المجتمع دون أن يتولّى الحكم ووضع القوانين في هذا المجال؟ وكيف يتركه هو من يضع القوانين والأحكام لنفسه سواء أصابت أم لم تصب؟!

إنّ حقيقة الدين وموضوعيته مرتبطة بمجالات حياة الإنسان وطريقة سلوكه؛ إذ يتجلّى الدين بوضوح في أفعال الإنسان واختياره، بخلاف ما هو خارج عن إرادته ومنوط بإرادة الله تعالى، فليس في إطار الدين، فالدين بمعناه الخاصّ هو النظام القدسي الإلهي المختصّ بهداية الانسان وعمله بأبعاده من جوانح وجوارح.

فالمعتقدات والعمل والسلوك وكلّ عمل يقوم به الإنسان في الحياة هو من نطاق الدين، بل ويرى بعضهم أنّ الإنسان ليس له سلوك فردي، بل حتّى السلوك الفردي للإنسان يقع تحت تأثير الحياة الاجتماعية، وهذا ما أراده الدين وهدف إليه.

فالله ﷻ أظهر الدين، أي أنّ الدين موجود بالعلم والإرادة الإلهية، ولو كانت إرادة الله في الدين إرادة الخلق، لتحقّق الدين بمجرّد ما شاء الله، ولكنّ الله ﷻ شاء في الدين حسب إرادة البشر. إنّ وجود الدين يتعلّق بالعلم، وإرادة الله ﷻ أو وجود الدين بالمعرفة البشرية التي تعرف ما هو من الدين وما ليس من الدين لا تعدّ حقيقة الدين، بل تتحقّق حقيقة الدين عندما يمارس الإنسان الدين، سواء كان متديّنًا أو مناهضًا للدين، فإنّه يتحقّق في مجال حياة الإنسان؛ ولذلك فإنّ الدين يشمل أيضًا الجانب الاجتماعي.

لقد بيّن الله ﷻ أن تحقّق الدين بعلمه وإرادته التشريعية، ولو أراد أن يحقّقه بإرادته التكوينية لفعل، لكنّ حكمته اقتضت أن يكون الدين بإرادة الإنسان؛ إذن فالله تعالى من يعلم ما هو الدين وما حيطته ومجالاته، وليس علم الإنسان من يحدّد ما هو في حيطة الدين وما هو خارج منه، وحتّى لو أراد أن يحدّد ويعيّن فإنّ تحديده هذا لا يؤثّر على حقيقة الدين وواقعه، بل إنّ واقع الدين يتحقّق بعمل الإنسان وممارسته.

يقول السيّد الخميني بخصوص تدخل الدين في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية: «الإسلام مدرسة كاملة - بخلاف المدارس غير التوحيدية - تغطّي كلّ جوانب حياة الإنسان، بأبعادها الفردية والاجتماعية، المادّية والروحية، الثقافية والفكرية، بل وحتّى الشؤون السياسية والعسكرية والاقتصادية، فلم يهمل أيّ نقطة ولو كانت صغيرة جدًّا إلّا وأشرف عليها؛ لأنّ لكلّ نقطة في الحياة دورًا كبيرًا في تربية الإنسان والمجتمع، ولها دور في تقدّمه المادّي والمعنوي؛ بل ولم يغضّ النظر عن المعوّقات والعراقيل التي تواجه الإنسان في طريق الرشد والتنمية، سواءً على مستوى الفرد أو المجتمع إلّا وأشار إليها وأعطى حلولها» [الخميني، صحيفه‌ى امام، ج 21، ص 403].

فعلى ما يذهب إليه السيّد الخميني أنّ جميع أفعال الإنسان الفردية والاجتماعية وحتّى العلم والسلطة لها جانبان من الملكية والملكوتية، ولها ظاهر وباطن، وإن كان الجانب الملكي والظاهري منها يمكن الوصول إليه عن طريق العقل والعلم؛ لكنّ الجانب الملكوتي لا يمكن معرفته إلّا عن طريق الله ﷻ؛ ولذا يقول: «إنّ الحكومة الإلهية التي يقيمها البشر هي وحدها من تتكفّل وتضمن سعادة الإنسان ... ما نقوله هو أنّه لا يمكن لأيّ نظام مثل الحكومة الإسلامية أن يحكم ويثقّف البشر والأمم البشرية كما ينبغي؛ لأنّ الأنظمة غير التوحيدية والأنظمة التي أنشأها غير الأنبياء، إذا افترضنا أنّها جديرة بالثقة بنسبة 100٪، فإنّها تتصرّف حسب رؤيتها. وهل رؤيتها تسع الوجود الإنساني وتضمن تكامله في جميع الابعاد، أم أنّ رؤيتها محدودة؟ وبما أن رؤيتها محدودة، فإنّهم لا يستطيعون أن يؤدّوا دورهم بما تقتضيه السعة الوجودية للإنسان؛ لأنّ الإنسان رحلته من الطبيعة إلى فوق الطبيعة، حتّى يصل إلى حيث يوجد مقام الألوهية؛ فلا يمكن لهذا الإنسان أن يصل إلى مقام أعلى من مقام ملائكة الله، وبالترتيب الصحيح يمكن أن يكون له هذا المسار. عندما نقول بأنّه ليس لأيّ نظام كالحكومة الإسلامية أن يدير ويربّي الإنسان والشعوب كما يجب؛ لأنّ الأنظمة غير التوحيدية والأنظمة التي أقيمت من دون الأنبياء - إن افترضنا أنّها جديرة بالثقة بنسبة 100٪ - فإنّها لم تقدّم للشعوب سوى ما كانت تراه في رؤيتها المحدودة؛ لأنّ رؤيتها غير كافية بخصوص أبعاد الوجود الإنساني ومدى تنمية قدراته؛ لأنّ مراتب سير الإنسان من الطبيعة إلى ما فوق الطبيعة، بل إلى المقام الذي يفوق مقام الملائكة وهو مقام القرب الإلهي، لا يمكن أن تتصدى له الأنظمة البشرية، بل وليست قادرة على ذلك» [المصدر السابق، ج 8، ص 411].

الإنسان ليس كالحيوان كي يحتاج إلى الأكل والنوم فحسب، الإنسان كائن تتواجد فيه كلّ الكمالات الموجودة في العالم بالقوّة ويجب أن تصل إلى الفعلية. وإن رؤية جميع الأنظمة غير

الإلهية محدودةٌ بالطبيعة فحسب، ويمكنها تلبية الاحتياجات الطبيعية بشكل جيّد للغاية. على سبيل المثال كانوا يسافرون بالخيل والحمير، والآن بالطائرة، وكان الطبّ ناقصًا، والآن اكتمل، وكلّ العلوم الطبيعية كانت ولا زالت في تطوّر وتكامل. [المصدر السابق، ص 407]

لكنّ كلّ هذه هي حدود الطبيعة، ومع نموّ العلوم الطبيعية وتطوّرها، تظهر احتياجات الإنسان في الطبيعة، ولا تستطيع تلبية ذلك الجزء الماورائي المتفوّق على الطبيعة، ولا يستطيع أيّ من العلوم الإنسانية الوصول إليه. إنّ جميع الحكومات والأنظمة البشرية وغير الإلهية – حتّى لو فرضنا صلاحها – لا علاقة لها باستقامة ما يتعلّق بباطن الإنسان. ولكنّ المدارس التوحيدية، وأعلاها الإسلام، جاءت لتربية الإنسان وتزكيته ورفعه من مستوى الطبيعة إلى مستوى الروحانية، بل إلى أرقى درجاتها. [المصدر السابق، ص 414 و415]

يذهب السيّد الخميني إلى أنّ ساحة العلوم الطبيعية محدودة بالطبيعة ولا علاقة لها بباطن الإنسان؛ لذا فإنّ الدين لا ينظر للعلوم الطبيعية بنحو مستقلّ، بل ينظر إليها كوسيلة للوصول إلى المعنوية؛ ولذا يقول: «الإسلام لا ينظر إلى العلوم الطبيعية كعلوم مستقلّة، فكلّ العلوم الطبيعية وما ترتقيه من مراتب لا تصل إلى ما يريده الإسلام ويصبو إليه، الإسلام يريد أن يتحكّم بالطبيعة ويسوقها مع الجميع نحو الوحدة والتوحيد، فكلّ العلوم التي ترونها وتتحدّثون عنها في الجامعات ما هي إلّا ورقة من هذا العالم، بل ورقة رقيقة أكثر من غيرها من الأوراق، العالم من المبدإ الخيّر المطلق وإلى ما ينتهي إليه، موجودٌ واحدٌ وإن خطّه الطبيعي موجود في أدنى المراتب، بل وإنّ العلوم الطبيعية جميعها ذات درجة ضئيلة أمام العلوم الإلهية، كما أنّ الموجودات الطبيعية متدنّية جدًّا بالقياس الى الموجودات الإلهية» [المصدر السابق، ص 433].

الخاتمة

إنّ ما نستنتجه ممّا ورد في هذا البحث حول العلاقة بين الظاهرتين الأساسيتين في حياة الإنسان - أي الدين والسياسة في الإسلام - أنّ هناك ثلاث نظريّات عامّة:

النظرية الأولى تؤكّد فصل الدين عن السياسة، وترى أنّ الدين لا ينبغي أن يتدخّل في أيّ شأنٍ من شؤون السياسة والمجتمع؛ لأنّ السياسة أمرٌ جماعي ويجب أن تتمّ إدارته على أساس الفكر والحكمة الجماعية، أمّا الدين فهو أمر فردي وديني، ويأتي طرحه والكشف عنه في المجال الخاصّ للفرد فحسب.

ويعدّ علي عبد الرزاق المصري أحد روّاد هذه النظرية، فهو يرى بمختلف الاستشهادات من القرآن الكريم والأحاديث أنّه لا علاقة بين الدين والسياسة، لا من حيث التأسيس ولا من حيث المفهوم. وقد عدّ بعض المنظّرين الآخرين من أصحاب هذا الرأي أنّ رسالة الدين وهدفه منفصلة تمامًا عن رسالة السياسة وهدفها، ويذهبون إلى مبدإ الفصل بينهما.

وأمّا النظرية الثانية فتعتقد بأنّ السياسة تبنى على أساس إرادة المجتمع والعقل الجماعي، ولكنّه لا بدّ من مراعاة الظواهر والقيم الدينية، وأن تكون القيم الدينية لأكثرية المجتمع محترمةً.

وترى النظرية الثالثة أنّ الدين منظومة كاملة تبرمج حياة الإنسان بأجمعها بما فيها من أبعاد اجتماعية، ولكي يتّبع الإنسان هذه الخطّة السماوية لا بدّ من أن يستمدّ أموره الاجتماعية من الدين بما في ذلك السياسة والاقتصاد وكل شيء. تنص هذه النظرية على أن جوهر الدين اجتماعي وسياسي، وبدون السياسة الدينية لا يمكن ربط المجتمع بالدين ولا يمكن المطالبة بالتطبيق الصحيح للدين. وبسبب هذه الطبيعة الاجتماعية للدين، فإنّ السياسة يجب أن تبتني وترتكز على الدين. ومن هذا المنطلق، فإنّ مهمّة الدين هي إدارة حياة الناس على النحو الأمثل، والسياسة بدورها تهدف إلى تربية الإنسان وتنميته وتوفير السعادة له في الدارين؛ ولذا فإنّ فصل الدين عن السياسة لا معنى له بتاتًا. والمنظّر الرئيسي لهذه المجموعة هو السيّد الخميني الذي يرى أنّ من يقول بافتراق الدين عن السياسة أو من ينكر العلاقة بينهما، لم يعرف الإسلام أساسًا؛ لأنّ هناك الكثير من الأسباب والبراهين العقلانية والنقلية التي تشير إلى وجود هذه العلاقة بشكل عميق ورصين. ولم تكن مسألة الازدواجية والتفكيك بين الدين والسياسة مطروحةً في بادئ الإسلام، ولا في القرون التي تلته أصلًا، بل تمّ اختلاقها كمسألة تاريخية طرحت في العالم المعاصر تحت تأثير الثقافة الغربية.

وفي الختام لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الدين برنامج ومنظومة متكاملة لتربية الإنسان؛ ولذا لها

شـمولية واسـعة تغطّـي كلّ المسـاحات والمجـالات الـتي تصـبّ في تنميـة الإنسـان ورشـده وارتقائـه، وعليـه فـلا يمكـن أن يحـذف الحقـل السـياسي مـن هـذه الشـمولية، بـل يجـب توظيـف السياسـة تحـت ظـلّ الديـن الإلـهي؛ ليتحقـق للإنسـان الهـدف السـامي، ألا وهـو الفـوز في الداريـن.

قائمة المصادر

هیجل، استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه‌ی باقر پرهام، انتشارات آگاه، تهران، 1369 ش.

هوردرن، ویلیام، راهنمای الهیات پروتستان، ترجمه‌ی طاطه وس میکائیلیان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1368 ش.

رشاد، علی‌اکبر، چرا دین و دنیا، سایت رسمی آیت‌الله علی‌اکبر رشاد: https://rashad.ir

بشیریه، حسین، آموزش دانش سیاسی، نشر نگاه معاصر، تهران، 1382 ش.

بریجانیان، ماری، فرهنگ اصطلاحات فلسفه و علوم اجتماعی، ویراسته: بهاءالدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم، 1381 ش.

سروش، عبدالکریم، سنت و سکولاریسم، انتشارات صراط، 1392 ش.

بلاستر، آنتونی آر.، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه‌ی عباس مخبر، نشر مرکز، تهران.

قدردان قراملکی، حسن، سکولاریزم در مسیحیت و اسلام، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه، قم، 1379 ش.

کریمی، محمدکاظم، ساحت اجتماعی سکولاریسم، فصلنامه‌ی اسلام و مطالعات اجتماعی، 1395 ش.

گلدمن، لوسین، فلسفه‌ی روشنگری، ترجمه و درآمد منصوره (شیوا) کاویانی، نشر نقره، تهران، 1366 ش.

لطفی، لونیان، مذهب و متجددین، ترجمه و نشر نور جهان، تهران، 1339 ش.

دورانت، ویل، درآمدی بر تاریخ تمدن، جمعی از مترجمین، شرکت سهامی، تهران، 1365 ش.

ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقي، بيروت، 1998 م.

حجاریان، سعید، سیاست دینی و سیاست عرفی، مجله‌ی بازتاب اندیشه، شماره‌ی 4، 1379 ش.

عميد زنجانی، عباسعلی، نسبت دین و سیاست، مجلة قبسات، العدد 1، 1996 م.

اکبریان، علی، دین و سیاست، مجله‌ی کتاب نقد، شماره‌ی 2، 1388 ش.

قدردان قراملکی، محمدحسن، سکولاریسم در اسلام و مسیحیت، موسسه‌ی بوستان کتاب، قم، 1380 ش.

هگل، استقرار شریعت در مذهب مسیح، ترجمه‌ی باقر پرهام، انتشارات دانشگاه تهران.

زكي نجيب، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، القاهرة، 1993 م.

کوزر، زندگی و اندیشه‌ی بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، انتشارات علمی، 1400 ش.

رحیمی بروجردی، علیرضا، سیر تحول اندیشه و تفکر عصر جدید در اروپا، انتشارات علمی، 1370 ش.

شجاعی‌زند، علیرضا، عرفی‌شدن در تجربه‌ی مسیحی و اسلامی، انتشاراتی مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، 1380 ش.

سلیمانی امیری، عسکری، تقابل حکومت اسلامی وحکومت سکولار، مجله‌ی علوم سیاسی، شماره‌ی 32، 1384 ش.

گروه‌ی از نویسندگان، سکولاریسم از ظهور تا سقوط، ترجمه‌ی سیدرحیم راستی تبار و سیدمحمد حسین صالحی، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

المرسي، كمال الدين عبد الغني، من قضايا التربية الدينية في المجتمع الإسلامي، دار المعرفة الجامعية، 1998 م.

موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة في الإسلام، مكتبة أهل البيت عليهم السلام الإلكترونية.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، دار ومكتبة الهلال، مكتبة أهل البيت عليهم السلام الالكترونية.

ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الجيل، بيروت، 1420 هـ.

الراغب الاصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، بيروت، 1412 هـ.

المعجم الموحد لمصطلحات علم الأحياء، مكتب تنسيق التعريب، تونس، 1993 م.

عزيزي، مصطفى، الأسس الفكرية للعلمانية.. عرض ونقد، مؤسسة الدليل، كربلاء، 2020 م.

علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، مطبعة مصر (شركة مساهمة مصرية)، 1993 م.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان، آراء أهل المدينة الفاضلة ومضادّاتها، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012 م.

Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Interpretive Circle and the Process of Understanding (philosophical hermeneutics as an example)

Nisreen Shaker Hakim

PhD student in Comparative Interpretation, Bintul-Huda Foundation for Islamic Sciences, Iran.

E-mail: zahra599.569@gmail.com

Summary

Hermeneutic theory, since its coming into the field of religious understanding firstly, and all other fields of human understanding in general, has had a distinctive position that made the theory the focus of attention of scholars and thinkers. Hermeneutic theory has begun with the Bible in classifying, its being an effective tool in dealing with human sciences, and finally its involving in the ontological philosophical field; therefore, it has become, with the Bible, an ontological expression of human existence and an argument leading to it. One of the important concepts in the scope of hermeneutics is the concept of interpretive circle, which seas that the meanings of sentences are determined by the total meaning of the text. Understanding, then, is not pursued "vertically" by placing beliefs on top of foundations, but rather "circularly", in an explanatory movement back and forth between the possible meanings of our assumptions that, in turn, allow the question to arise. So, the pursuit of understanding is not constructed according to the principle of «higher and higher»; rather, it goes «deeper and deeper», and becomes «completer and completer.» Hence, this circle had a distinct meaning in the philosophical trend of Hermeneutics that relied on prejudgments and the revision of the conditions of understanding in order to get to the rightly mixture of horizon. What has distinguished this trend is its ontological necessity, infinite understanding and prejudgments.

The article discusses the historical development of Hermeneutic theory and its important schools and trends, defining the concept of interpretive circle within the philosophical hermeneutic trend.

Keywords: Hermeneutics, Hermeneutics trends, interpretive circle, philosophical Hermeneutics, prejudgments

---

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 2, PP.110-128

Received: 9/8/2023; Accepted: 2/9/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

CC BY NC

الدائرة التأويلية وعملية الفهم (الهرمنيوطيقا الفلسفية نموذجًا)

نسرين شاكر حكيم

طالبة دكتوراه في التفسير المقارن، مؤسسة بنت الهدى للعلوم الاسلامية، إيران. البريد الإلكتروني:

zahra599.569@gmail.com

الخلاصة

محطّ أنظار الباحثين والمفكّرين، ابتدأت النظرية الهرمنيوطيقية مع الكتاب المقدّس في تبويب فهمه وصيانته عن سوء الفهم، ثمّ إلى كونها أداةً فعّالةً في التعامل مع العلوم الإنسانية ودخولها أخيرًا الميدان الفلسفي الوجودي، وصارت معه تعبيرًا وجوديًّا حاكيًا عن الوجود الإنساني ودليلًا عليه، فهي ضرورة وجودية. ومن المفاهيم المهمّة في النطاق الهرمنيوطيقي مفهوم الدائرة التأويلية الذي يرى أنّ معنى الجمل يتحدّد من خلال المعنى الإجمالي للنصّ والمعنى الإجمالي يكون من خلال مجموع تلك الجمل. فالفهم إذن لا يتمّ متابعته «عموديًّا» من خلال وضع المعتقدات على قمّة الأسس، بل بالأحرى «دائريًّا»، في حركة تفسيرية ذهابًا وإيابًا بين المعاني المحتملة لافتراضاتنا التي تسمح بدورها للمسألة بالظهور. فالسعي وراء الفهم لا يبنى وفقًا لمبدإ «أعلى وأعلى» ؛ بل يذهب «أعمق وأعمق»، ويصبح «أكمل وأكمل»، وقد كان لهذه الدائرة معنى مميّزٌ في الاتّجاه الفلسفي للهرمنيوطيقا، حيث كان يعتمد على الأحكام المسبقة وتنقيح شروط الفهم للحصول على امتزاج الأفق بصورة صحيحة، وما تميّز به هذا الاتّجاه هو ضرورته الوجودية ولا نهائية الفهم لديه والشروط والأحكام المسبقة. عمد المقال إلى بحث التطوّر التاريخي للنظرية الهرمنيوطيقية، ثمّ بيان مدارسها المهمّة واتّجاهاتها والتعرّف على مفهوم الدائرة التأويلية وتبيانها في الاتّجاه الهرمنيوطيقي الفلسفي.

الكلمات المفتاحية: الهرمنيوطيقا، اتّجاهات الهرمنيوطيقا، الدائرة التأويلية، الهرمنيوطيقا الفلسفية، الأحكام المسبقة.

مجلة الدليل، 2023، السنة السادسة، العدد الثاني، ص. 110 - 128

استلام: 8/9/ 2023، القبول: 2/9/ 2023

الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة

© المؤلف

المقدّمة

احتلّت النظرية التأويلية (الهرمنيوطيقية – Hermeneutics) منذ اكتشافها موقعًا مهمًّا بوصفها علمًا للتفسير وتأويل النصوص، فقد كانت أداةً لدراسة النصّ الديني وتفسيره، فالهرمنيوطيقا عرّفت بأنّها علم للتعبير والتفسير والتأويل لأجل الحصول على المعنى. ويرجع أصل كلمة الهرمنيوطيقا إلى الفعل اليوناني hermeneueien الذي يعني «يفسّر» إلى الاله «هرمس» رسول آلهة الأولمب الرشيق الخطو الذي كان بحكم وظيفته ويتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطر هذه الكائنات الخالدة، ثمّ يترجم مقاصدهم وينقلها إلى أهل الفناء من بني البشر. [مصطفى، فهم الفهم، ص 24]

واختلفت التعاريف التي عرّف بها هذا العلم نتيجة المباني المعرفية لدى المتخصّصين به، فقد عرفه شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) بأنّه فنّ فهم حديث الآخرين بصورة واضحة، في حين اعتبره دلتاي (Wilhelm Dilthey) علمًا يتعهّد بتقديم المباني المعرفية للعلوم الإنسانية، ورآه هايدغر (Martin Heidegger) بأنّه الظاهر الوجودي وظاهرية الفهم الوجودي. [انظر: ساجدی، هرمنوتیک و منطق فهم حدیث، ص 37]

في حين يعرف بول ريكور (Paul Ricœur) الهرمنيوطيقا بأنّها فنّ الشرح وتوضيح الرموز، وخصوصًا الرموز ذات المعنى الواضح الصريح، ويعرّفها في كتابه «الرسالة الهرمنيوطيقية» بأنّها نظرية عملية في الفهم فيما يرتبط بتفسير المتون [کوزنز هوی، حلقه‌ی انتقادی، ص 12]. وإذا أردنا أن نؤرّخ للهرمنيوطيقا بوصفها علمًا أو فنًّا له قواعده ومبادئه الخاصّة به، فإنّنا نجدها بدأت مع شلايرماخر، وإسهامه في الهرمنيوطيقا يمثّل نقطة تحوّل في تاريخها؛ إذ لم يعد يُنظر إلى الهرمنيوطيقا على أنّها مادّة تخصّصية تتبع اللاهوت أو الأدب أو القانون، بل أصبحت هي فنّ الفهم؛ فهم أيّ قولٍ لغويٍّ على الإطلاق. فقد «كانت جهود شلايرماخر التأويلية ترمي إلى تحويل الفهم إلى علم منظّم، وذلك بتنظيم الملاحظات المتفرّقة في وحدة متماسكة منهجيًّا، فالفهم في رأيه يجري وفقًا لقوانين يمكن اكتشافها والتصريح بها، ولم يقتصر طموح شلايرماخر على وضع مجموعة من القواعد كما كان الحال في مبحث التأويل القديم، بل يرمي إلى كشف القوانين التي يعمل بها الفهم، وتحويل مبحث الفهم برمّته إلى علم منهجي يمكن أن يرشدنا في عملية استخلاص المعنى من نصٍّ ما» [مصطفى، فهم الفهم، ص 107].

ومن بعد شلايرماخر جاء فيلهلم دلتاي الذي يرى في الهرمنيوطيقا أساسًا لكلّ «العلوم الروحية» (Geisteswissenschaften) أي الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، أي كلّ تلك الأفرع البحثية التي تضطلع بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان، سواءٌ كانت هذه

التعبيرات إيماءاتٍ أو أفعالًا تاريخيةً أو قانونًا مدوّنًا أو أعمالًا فنّيّةً أو أدبيةً. وبذلك قام بتوسيع نطاق الهرمنيوطيقا، بأن وضعها في سياق التأويل في الدراسات الإنسانية، والكلمة المفتاحية في الدراسات الإنسانية، كما يراها دلتاي، هي كلمة «الفهم»، فإذا كان «التفسير» هو غاية العلوم، فإنّ المدخل الصحيح إلى الظواهر التي تضمّ الداخل والخارج هو «الفهم»، و«إذا كانت مهمّة العلوم أن «تفسّر» الطبيعة، فإنّ مهمّة الدراسات الإنسانية هي أن «تفهم» تعبيرات الحياة» [المصدر السابق، ص 124]. وقد نَحَت الهرمنيوطيقا منحًى مهمًّا بعد ظهور الاتّجاه الفلسفي على يد الفيلسوف الألماني هايدغر الذي نقل هذا العلم من الحيّز المعرفي السائد الى الحيز الوجودي. «فالفهم عند هايدغر هو قدرة المرء على إدراك ممكنات وجوده ضمن سياق العامل الحياتي الذي فيه، الفهم ليس موهبةً خاصّةً أو قدرةً معيّنةً على الشعور بموقف شخصٍ آخر، ولا هو القدرة على إدراك معنى الحياة على مستوًى أعمق، ولا هو أحد التعبيرات عن الحياة على مستوًى أعمق، الفهم ليس شيئًا نمتلكه، بل هو شيء نكوّنه، الفهم شكل من أشكال الوجود في العالم أو عنصر مكوّن من عناصر الوجود في العالم» [المصدر السابق، ص 222]. ويقول هايدغر: «إنّ الفهم ليس شيئًا نمتلكه بل هو شيءٌ نكوّنه» [المصدر السابق، ص 121]، وبذلك تكون عملية الفهم والتأويل أمرًا وجوديًّا وشكلًا من أشكال الوجود في العالم، فهو أصيل ولا ينفكّ عن الوجود الإنساني.

ثمّ نلحظ تطوّر الهرمنيوطيقا ليعود إلى أحضان النصّ مع العالم الفرنسي بول ريكور، إذ يعتقد بول ريكور بأنّ الهرمنيوطيقا عمليةٌ لفكّ الرموز، بحيث تنطلق من المعنى الظاهر للوصول إلى المعنى الباطن والمكنون. ولا يحصر موضوع التأويل بالنصوص الاصطلاحية، بل يرى أنّ نظامه التأويلي يشمل الرموز الموجودة في الرؤيا وفي الأساطير ورموز المجتمع واللغة. [إلهي راد، مفهوم الهرمنيوطيقا، ص 19]. فالهرمنيوطيقا تنتقل مع ريكور إلى حيّز رموز اللغة، فتكون في واقعها تأويلًا لرموزها، يقول ريكور: «إنّه ينطلق من النصّ ليصل عن طريق الدلالة القائمة إلى علم دلالة بنيوي؛ وذلك لكي يفسّر بطريقة منهجية المعاني المتعدّدة للرمزية» [ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، ص 270].

قد يعود الاختلاف في تحديد مفهوم الهرمنيوطيقا إلى كونها عمليةً تتضمّن مجموعةً من المفاهيم، وهذه المفاهيم تشير إلى أنواع مختلفة من العمليات التأويلية الممارسة على النصوص كالفهم والتفسير والشرح والتأويل والترجمة والتطبيق وغيرها، وهذه العمليات قد تكون متداخلةً أو منفصلةً عن بعضها. [انظر: شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 18 و19]

تهتمّ الهرمنيوطيقا كما رأينا بموضوعات رئيسية مثل ماهية النصّ وحقيقته، والمعنى

وحقيقة فهم النصّ، وكيفية تأثير القبليات والاعتقادات والآفاق الذهنية للمخاطب في تلقّيه للنصّ، وتعيّن الفهم وتفسير النصّ وطريقة فهم النصّ [ساجدى، هرمنوتيک و منطق فهم حديث، ص 36]، فالمهمّة الأساسية لها هي فهم النصوص وتحليلها والكشف عن أسرارها وارتباطها بالكون، وبذلك صارت منهجًا في العلوم الإنسانية تبحث الفهم على أنّه عملية أنطولوجية في الإنسان، وبذلك تشمل جميع الممارسات الفردية والاجتماعية وأهداف الإنسان وتصوّراته فتكون أداةً للفهم الصحيح بشكل عامّ.

اتجاهات الهرمنيوطيقا

بحسب التتبّع التاريخي للسير الهرمنيوطيقي نجدها كانت ضمن اتّجاهات ومدارس متميّزة، ويمكن تقسيمها إلى أربع مراحل [إلهي راد، الهرمنيوطيقا، ص 38] هي:

أوّلًا: الهرمنيوطيقا الكلاسيكية

وهي المرحلة التي سبقت أعمال شلايرماخر، حيث يُعدّ كتاب دان هاور «الهيرمينوطيقا المقدّسة أو منهج تأويل النصوص المقدّسة» الظهور الأوّل للهرمنيوطيقا في القرن السابع عشر. والشخصية الثانية التي أثرت التراث الهرمنيوطيقي هو الفيلسوف واللاهوتي في القرن الثامن عشر يوهان كلادينيوس (Johann Chladenius). فقد كتب كتابًا لأجل بيان أسس نظرية كاملة مرتبطة بالتأويل والتفسير انتشر سنة 1742 م، وسّماه: «مدخلٌ إلى التأويل الصحيح للكلام العقلي والكتب العقلية» [انظر: المصدر السابق]. ومن المهمّ القول إنّ الهرمنيوطيقا في هذه المرحلة تفتقد الطابع النظري والعلمي الذي يؤهّلها لتكون علمًا وفنًّا خاصًّا في فهم النصوص الدينية وتفسيرها. فقد كانت «مقتصرة على تفسير النصوص، وكانت توظّف فقه اللغة، حيث كانت مهمتها تكمن في توضيح الغموض ورفع اللبس اللذين يسبّبهما قدم كلّ مخطوط» [شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 24].

ثانيًا: الهرمنيوطيقا الحديثة

دخلت الهرنيوطيقا على يد شلايرماخر[1] ودلتاي مرحلةً جديدةً من التنظير والطرح العلمي الذي يجعلها علمًا ذا مبانٍ وأسس علمية، «فقد تجاوز تفسير النصوص الفعلية والبحث عن معناها، ليسلّط الضوء على عملية الفهم في حدّ ذاتها وعلى الشروط الضرورية لمقاربة النصوص وتفسيرها» [المصدر السابق، ص 25].

فقد واجه أهمّ مشكلة تقف في طريق الفهم الصحيح وهي «سوء الفهم»؛ إذ يعتقد بأنّ

1. يعتبر شلايرماخر الشخصية البارزة والمؤسّسة للهرمنيوطيقا الحديثة.

«سوء الفهم هو الأصل» [واعظى، درآمدى بر هرمنوتيک، ص 83]، ويكمن دور الهرمنيوطيقا في إزالة سوء الفهم هذا والحيلولة دون وقوعه، فتكون الهرمنيوطيقا عند شلايرماخر هي المنهج الذي يحول دون الوقوع في مزالق سوء الفهم. وقد عمل من أجل رفع سوء الفهم الذي يمكن أن يعتري العملية التفسيرية إلى التفريق بين منهجين وآليتين في النصّ: «المنهج الوضعي اللغوي، والمنهج النفسي؛ لأنّ القارئ أو المؤوّل لا يغوص على مراد النصّ إلّا بِمَلَكَة لغوية ثريّة، وقدرة على استبطان النفوس البشرية، وهذا التكامل المنهجي المشروط يتناغم ومنظور شلايرماخر إلى اللغة التي تعدّ متنفّسًا للفكر والوجدان والخاطر جميعًا، إنّها بعبارة أدقّ وأحكم: تشكيل لغوي ووجداني مستقلّ عن فكر المؤلّف، وهذا الاستقلال ييسّر عملية الفهم برفد من عامل آخر، وهو تواطؤ المخاطَب والمخاطِب على تشكيل هويّة اللغة» [أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 21]. فالفهم الحقيقي كما يراه شلايرماخر يكون في وضع المؤوَّل مكان المؤلّف، ليعيش ذهنيًّا تجاربه وأفكاره التي كانت سببًا في إنتاج النصّ، فيتمّ التركيز على لحظة انبثاق المعنى وقصد المؤلّف، فعملية التأويل على الصعيدين اللغوي والنفسي تعمل على إنتاج المعنى كما أراده المؤلّف، وهذا يتمّ من خلال عملية الإدماج بين فكري المؤوَّل والمؤلّف. [انظر: بريمي، سيرورة التأويل، ص 37 و38]

وقد اتسع مفهوم الهرمنيوطيقا عند دلتاي ليشمل كلّ العلوم الإنسانية والاجتماعية؛ فقد خرجت الهرمنيوطيقا من حيزها كعلمٍ للفهم لتكون مبنًى لكلّ فروع العلوم الإنسانيّة، بحيث يكون مؤوّلًا لكلّ الأمور المرتبطة بالإنسان، أعمّ من أن تكون سلوكًا شخصيًّا أو أفعالًا تاريخيةً أو قوانين اجتماعيةً أساسيةً، أو آثارًا فنّيةً أو تراثًا لغويًّا. [انظر: بالمر، علم هرمنوتيک، ص 109]

يرى دلتاي في الهرمنيوطيقا أساسًا لكلّ «العلوم الروحية»؛ أي الدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية، أي كلّ تلك الأفرع البحثية التي تضطلع بتفسير تعبيرات الحياة الداخلية للإنسان، سواءٌ كانت هذه التعبيرات إيماءاتٍ أو أفعالًا تاريخيةً أو قانونًا مدونًا أو أعمالًا فنّيةً أو أدبيةً. [مصطفى، فهم الفهم، ص 116]

فالتأويل عند دلتاي يكون عبارة عن إدراك ورؤية مميّزة لحياة الإنسان وتجاربه، وهذه الإدراك هو الذي يتولّى تطوير الفهم الإنساني لذاته، فيكون التأويل إعادة تأسيس موضوعي واكتشاف للذات الإنسانية، وهو حاصل عن طريق آلية التعبير، سواءٌ كانت تعبيرًا لنصّ مكتوب أو سلوك اجتماعي، يعني ذلك أنّنا لأجل فهم الحياة النفسية في تعبيراتها الآنية نحتاج لإعادة إنتاجها وبناءها. [انظر: بريمي، سيرورة التأويل، ص 41]

ثالثًا: الهرمنيوطيقا الفلسفية

مع مجيء الهرمنيوطيقا الفلسفية اتّخذت الهرمنيوطيقا مسلكًا جديدًا ابتعدت فيه عن الجانب المعرفي الإبستمولوجي لتشهد الفهم بكونه وجودًا، بل من أعظم الوجودات التي يعرفها الإنسان، «صار يُدّعى أنّ الهدف الأساس للهرمنيوطيقا هو التحليل الوجودي للفهم نفسه» [الهي راد، مفهوم الهرمنيوطيقا، ص 40]. وتميّزت المدرسة الفلسفية بأنّها لم تنظر للهرمنيوطيقا على أنّها أسلوب أو فنّ في الفهم، بل هي طريقة في تحليل نفس الفهم بوصفه تجلّيًا للوجود. وأهمّ شخصيتين في هذه المدرسة هما هايدغر الذي يعدّ المؤسّس لأفكارها والمشيّد لبنيتها المعرفية الأصيلة، ومن بعده تلميذه غادامير الذي عمل على تأصيل مبانيها المعرفية الوجودية. فـ«الفهم عند هايدغر هو قدرة المرء على إدراك ممكنات وُجودِه ضمن سياق العالم الحياتي الذي وُجد فيه. الفهم ليس موهبةً خاصّة أو قدرةً معيّنةً على الشعور بموقف شخصٍ آخر، ولا هو القدرة على إدراك معنى أحد تعبيرات الحياة على مستوًى أعمق. فـ«الفهم ليس شيئًا نمتلكه بل هو شيء نكوّنه».. الفهم شكلٌ من أشكال «الوجود في العالم»، أو عنصرٌ مكوّنٌ من عناصر «الوجود في العالم»، الفهم هو الأساس لكلّ تفسير، وهو متأصّلٌ ومصاحبٌ لوجود المرء وقائمٌ في كلّ فعلٍ من أفعال التأويل. [مصطفى، فهم الفهم، ص 222]

فنحن ندرك العالم من خلال إدراكنا لوجودنا، وهذا يتمّ من خلال مجموعة من الإحالات، فنحن ندرك الأشياء على الأساس الذي نمنحها إيّاه، فادراكنا للأشياء في العالم يؤسّس على أساس من «الرؤية المسبقة» و«الحكم المسبق». [انظر: بريمي، سيرورة التأويل، ص 46]

أمّا غادامير فلم يكن مهتمًّا بتبيين طريقة الفهم أو عرض قواعد تفسير المتون، لكنّه يدرس إمكانية تحقّق الفهم والعناصر المؤثّرة في ذلك، فكما كان كانط مهتمًّا بالحصول على شرائط تحقّق المعرفة، فإنّ غادامير كان يبحث عن سؤال أصلي هو: كيف يتحقّق الفهم وما شرائط تحقّقه؟ ويرى أنّ هذه الشرائط تكون متواجدةً في كلّ تفسير، وأنّ مهمّة الفيلسوف تكمن في الحصول على الطبيعة المشتركة للفهم. [انظر: نصرى، عناصر فهم در انديشه‌ى غادامير، ص 58]

وقد تحوّلت الهرمنيوطيقا مع غادامير إلى الجانب الفنّيّ، «فالفنّ باعتباره الفعل التخييلي الأكثر قدرةً على فتح الذات بشكل منتشر على آفاق النصّ» [ناصر، اللغة والتأويل، ص 73].

فتكون الهرمنيوطيقا الفلسفية هي طريقة بحث الهرمنيوطيقا من خلال أبعادها الوجودية (الفلسفية) عن إمكان ووجود الفهم والشرائط الدخيلة في تحقّقه، فيكون «الفهم وتفسير النصوص هو جزء وبُعد من أبعاد الإنسان الأساسية» [بالمر، علم هرمنوتيک، ص 42]. وتتميّز الهرمنيوطيقا الفلسفية والتي كانت وليدة القرن العشرين بأنّها دخلت حيّز التقصّي الفلسفي

الوجودي، معتبرةً أنّ الفهم ليس مجرّد بنية معرفية، بل واحدة من بنى الوجود الأساسية. ويرى هايدغر أنّ الفهم راسخ في تربة الوجود الإنساني قبل أيّ عملية تفسيرية، فكل الأشياء تتّسم بـ«المفسَّرية»، أي أنّها لا تتبدّى لنا مجرّدةً عاريةً، بل مفسرّةً بوصفها أشياء تقوم بهذه الوظيفة أو تلك، فنحن نفهم الجسر بوصفه شيء يؤدّي وظيفة الربط بين ضفّتين، وهذا المعنى الوجودي ينبع من ذات الأشياء قبل أن نقوم بتعبيرها أو فهمها. [انظر: قطّان، الهرمنيوطيقا الحديثة وفهم النصّ، ص 50 و51]

وأمّا تلميذه غادامير الذي أدام طريق أستاذه مع مزيد من التوسّع والمنهجية، فإنّ «غادامير هو من قُدِّر له أن يشتبك بالمشكلة الفلسفية الخاصّة بتأسيس أنطولوجيا جديدة لحدث الفهم» [مصطفى، فهم الفهم، ص 276]. فقد كانت محاولة غادامير في الفهم تتأثر بمحاولة أستاذه هايدغر، إذ تنظر إليها من زاوية الكينونة. فالفهم له انخراط تامّ بخبرة الكينونة في العالم. وطبقًا لكتابه المهمّ «الحقيقة والمنهج»، ليس من صلة بين قضيّة الفهم والمنهج، والفهم هنا - يضارع الحقيقة، فالفهم هو الذي يحدّد طبيعة التأويل، وهو أي «الفهم» محايث للذات الإنسانية وتصوّراتها للعالم، فهو فهم «اعتقادي» بمعنى ما. [انظر: ناظم، تأويلية الفهم، ص 153 و154]

الدائرة التأويلية

يعتبر مفهوم الدائرة التأويلية (hermeneutical circle) من المفاهيم المهمّة في الأبحاث الهرمنيوطيقية، بل تُعدّ أكثرها أصالةً وتخصّصًا.

تقوم الدائرة التأويلية على فكرة أنّنا نفهم الأجزاء عن طريق فهمنا للكلّ وفهمنا للكلّ يتمّ من خلال فهمنا للأجزاء. وكما كان يقول باسكال: «فإنّ تحقّق المعرفة الكاملة بالنصّ أمر غير ممكن من دون الأجزاء، والتعرف على الأجزاء غير ممكن بدون كامل النصّ» [شميسا، النقد الأدبي، ص 317] حسب الدائرة التأويلية فإنّ معنى الجمل يتحدد من خلال المعنى الإجمالي للنصّ، والمعنى الإجمالي يكون من خلال مجموع تلك الجمل. فالفهم إذن لا يتم متابعته «عموديًا» من خلال وضع المعتقدات على قمة الأسس، بل بالأحرى «دائريًا»، في حركة تفسيرية ذهابًا وإيابًا بين المعاني المحتملة لافتراضاتنا التي تسمح بدورها للمسألة بالظهور. فالسعي وراء الفهم لا يبنى وفقا لمبدإ «أعلى وأعلى» ؛ بل يذهب «أعمق وأعمق»، ويصبح «أكمل وأكمل»، أو ربما «أكثر ثراءً وثراءً». [Stanford Encyclopedia of Philosophy, p 6]

إذا أردنا أن نؤرّخ بدقّة للمسألة فسنجد في كتابات الفيلسوف الألماني أوجست بوخ (August Boeckh) إشارةً واضحةً للدائرة التأويلية الذي يراها متحقّقة بين الجزئين

النحـوي والتاريـخي لعمليـة فهـم أيّ نـصٍّ مـن النصـوص، والـتي لا يمكـن اجتنابهـا في حـال مـن الأحـوال، وكان ذلـك في معـرض كلامـه عـن الطـرق المختلفـة للتفسـير والفهـم.

[Grondin, What is the hermeneutical circle, p 5]

«إنّ هـذه الدائـرة تمنـح المـؤوّل أساسًـا للإصغـاء إلى النـصّ؛ لأنّ فعـل الإصغـاء ذاتـه لا يمتلك أيّ إمكانيـة اسـتدلالية إلّا مـن خـلال الجـدل مـع الكتابـة، والكتابـة بدورهـا لا تحقّـق رغبـة المشـاغبة لإرادة الحقيقـة مـن النـصّ، وهذا الدوران يسـترجع المعاني الـتي تؤطّرهـا اللحظة التزامنيـة لفعل الفهم التاريـخي دون أن تفقـد مرجعيّتهـا داخـل جسـد اللغـة وتمثّـل العالـم» [نـاصر، اللغـة والتأويـل، ص 47].

فالفهـم يتـمّ عـبر عمليـة إحاليـة، ففهـم الـشيء تكـون مـن خـلال مقارنتـه بآخـر معلـوم لدينـا، ومـا نفهمـه بعـدًا سـيدخل ضمـن وحـدات منظّمـة منسـجمة، فالأجـزاء المفـردة تكـوّن الدائـرة الكلّيـة، ونحـن نفهـم الجمـل المفـردة بإحالتهـا إلى الجملـة الكلّيـة والجملـة بدورهـا يعتّـم معناهـا الـكلّي على معـنى كلماتهـا المفـردة، وكذلـك الحـال في المفاهيـم الذهنيـة، فـكلّ مفهـوم مفـرد يسـتمدّ معنـاه مـن السـياق أو الأفـق الذي يوجـد فيـه، والأفـق يتكـوّن مـن العنـاصر نفسـها الـتي تكـون منهـا معناهـا، وقـد يتصـوّر مـن ذلـك وجـود مفارقـة أو تناقـض منطـقي (Paradox)، فـلا يتحقّـق الفهـم أصـلًا ويكـون الفهـم محـالًا، فنقـول إنّ هـذا الأمـر يكـون محـالًا إذا كان يحصـل بصـورة خطّيـة مسـتقيمة، أمّـا في حقيقـة الأمـر فتوجـد «قفـزة» إلى داخـل الدائـرة التأويليـة، ونحـن في الحقيقـة نفهـم الـكلّ والأجـزاء سـويّةً، ولـكي تعمـل دائـرة التأويـل فـهي تفـترض بالـضرورة عنـصرًا حدسـيًّا. [انظـر: مصطفـى، فهـم الفهـم، ص 57]

إنّ الدائـرة التأويليـة تعـني «أنّ عمليـة فهـم النـصّ ليسـت غايـةً سـهلةً، بـل عمليـة معقّـدة مركّبـة، يبـدأ المفـسّر فيهـا مـن أيّ نقطـة شـاء، لكـن عليـه أن يكـون قابـلًا لأن يعـدّل فهمـه طبقًـا لمـا يسـفر عنـه دورانـه في جزئيـات النـصّ وتفاصيلـه وجوانبـه المتعـدّدة» [أبـو زيـد، إشـكاليات القـراءة وآليـات التأويـل، ص 22].

وقـد تحقّـق الاسـتخدام الواسـع لمفهـوم الدائـرة التأويليـة مـع شـلايرماخر (دون اسـتخدام المصطلـح كمـا فعـل الهرمنيوطيقيـون مـن قبـل)، فقـد كان يـرى مهمّـة الفهـم دائـرةً بـين الـكلّ والأجـزاء، فلـكي نفهـم أجـزاء النـصّ علينـا معرفـة معنـاه إجمـالًا، وبعـد أن تعرّفنـا على الأجـزاء يتكـوّن لدينـا معرفـة إجماليـة للنـصّ تختلـف عـن سـابقها، فهـو يعتقـد بانحصـار تحقّـق الفهـم مـن خلالهـا. «ومعـنى ذلـك أنّ عمليـة تفسـير النـصّ - على المسـتوى اللغـوي الموضـوعي - تـدور في دائـرة، ولا بـدّ أن نسـتند إلى معرفـة كاملـة باللغـة مـن جانـب وبخصائـص النـصّ مـن جانـب آخـر» [المصـدر السـابق، ص 22].

أمّا دلتاي فالفهم عنده كما عرفنا يرتبط بالادراك النفسي للحياة، ويرى أنّ هذا الإدراك يتحقّق بواسطة التجربة، فالتأويل عنده مبنيٌّ على عنصر التجربة أو الخبرة، «فالخبرة بالنسبة لدلتاي هي الافتراض المسبق الأساسي لمعرفة العالم التاريخي» [غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 316]، فالفهم عند دلتاي يكون من خلال الدائرة التي تكون من خلال الأجزاء، والأجزاء من خلال ذلك الكلّ، وهي متأصّلة في طبيعة الخبرة المعاشة، فالمعنى يكون من خلال مشاركتنا في الخبرة المعاشة، وهو ما نتمكّن من خلاله من فهم الحياة، فمفهوم الحياة عنده عبارة عن خبرة معاشة. [انظر: مصطفى، فهم الفهم، ص 85 و86]

فالخبرة المعاشة تمثّل السياق الذي يتم من خلاله الفهم فنحن نفهم دائمًا داخل أفقنا الخاصّ عن طريق الإحالة لخبرتنا، ونحن في عملية الفهم ندور بين الأفق الخاصّ الحاصل من خبرتنا المعاشة وأفق النصّ، «فعملية الفهم تتمّ عبر التفاعل الحيوي بين أفق النصّ بما هو نتاج تجربة حياتية يعرضها المؤلّف وبين أفق القارئ الذي تمثّله تجربته الخاصّة المتراكمة عبر حياته التي يستخدمها لفهم النصّ، وبانصهار هذين الأفق تنتج عملية الفهم، وعليه فالفهم حسب دلتاي هو انصهار خبرتَي / أفقَي النصّ والقارئ، وانصهار التجربتين من شأنه أن يعمل على تجديد معنى النصّ وتطويره وتعدّده [بوعود، جان غروندان قارئًا للدائرة التأويلية بحث في الجذور والتطوّرات، ص 10]، فتكون الدائرة التأويلية حسب دلتاي الدوران بين الجزء والكلّ، وهذا الكلّ يتّسع ليشمل تجربة الحياة نفسها، فتجربة ما جزئية في حياتنا تأخذ معناها من خلال تجاربنا الكلّية، وليست تلك الكلّية سوى نتاج لتجاربنا الحياتية الجزئية، فالجزء يؤثّر في الكلّ ويغيّر معناه كما يؤثّر الكلّي فيه ويغيّر معناه. [انظر: أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 29]

حاول هايدغر مثل دلتاي أن يفهم الحياة من خلال نفس الحياة، لكنّه هذه المرّة سيستفيد من الأسس الظاهراتية لأستاذه هوسرل (Edmund Husserl) وفهم الوجود (Being) بالوجود نفسه، فهو يعتقد بأنّ وعي الانسان لوجوده يمثّل المفتاح الأساسي لفهم الوجود، وهذه الفهم تاريخي وآني في الوقت نفسه، فهو ليس فهمًا ثابتًا ويتشكّل من خلال تجارب الإنسان الحيّة، فالفهم لا يقوم على أساس المقولات والوعي الإنساني، فهو يصدر من تجلّي ذات الشيء المواجه لنا. [انظر: المصدر السابق، ص 30 – 32]

وأمّا الدائرة التأويلية كما يراها هايدغر فهي اعتماد الفهم الحالي على سابقه، فالفهم لا يتحقّق دون فهم سابق، «فنحن في فهم النصّ لا نبدأ من فراغ بل نبدأ – كما في فهم الوجود – من معرفة أوّلية عن النصّ ونوعه، وحتّى الذين ينكرون ذلك فإنّهم يبدؤون في

التعامل مع النصّ من خلال إدراك نوعه مثلًا. [انظر: المصدر السابق، ص 33]، فـ«يعتقد هايدجر بأنّ الدائرة التأويلية تمثّل مستوًى أساسيًّا في الفهم الإنساني؛ إذ يعتقد بدورانها بين الوجود الإنساني (دازاين)[2] والعالم، فالفهم كما يراه هايدجر يعمل داخل دائرة تأويلية، فالفرد يفهم النصّ من خلال ماكان عنده من قبليات وأحكام مسبقة (preudice) في المرحلة الأولى، ثمّ يقارن بين قبلياته والموضوع نفسه، وبعد ذلك يقوم بالمرحلة الثالثة بإدخال قبلياته المعرفية التي حصل عليها من خلال إيرادها داخل النصّ، وهكذا تستمرّ هذه العملية حتّى تتمّ العملية الكاملة للفهم» [انظر: بهرامی، دور هرمنوتیکی در نگاه هرمنوتیستها و تفسیرگران قرآن، ص 351]. تتشكّل الدائرة بوصفها طريقةً للفهم والتفسير، فالفهم المسبق المنظّم على أساس الخبرات، بالإضافة إلى الدراسات حوله، تؤدّي إلى فهم، ومن هذا ننطلق إلى التفسير، والتفاعل مع النصّ لأجل تفسير النصّ وتوليد فهم جديد له، وهكذا تستمرّ عملية التفاعل هذه للحصول على تفسير واضح وكامل للنصّ. حيث تكون «عملية فهم النصوص عملية هرمنيوطيقية تدور في دائرة هي الدائرة التأويلية، تتّسع مع التصوّر الهرمنيوطيقي للوجود عند هايدجر» [أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 36]. يعتقد هايدغر بأنّ المهمّ هو الدخول في مجموعة العناصر غير القابلة للتجزئة، ومن تلك العناصر ننطلق لدخول النصّ وتفسيره والظفر بفهمه، «فالمهم لدينا ليس الخروج من الدائرة التأويلية، بل كيف ندخلها بصورة صحيحة» [بهرامی، دور هرمنوتیکی در نگاه هرمنوتیستها و تفسیرگران قرآن، ص 352].

فالدائرة التأويلية تتحقّق من خلال الاندماج الوجودي الذي يحصل بين الأحكام المسبقة لدى القارئ والنصّ، ونجاح هذه العملية يكون من خلال الدخول الصحيح والاختيار الموفق للقبليات التي تنسجم والنصّ لإحراز تعامل ناجح بينهما، والمقارنة بينها والحصول على تفسير جديد للنصّ، وهكذا تستمرّ الطريقة في دوران.

يعتقد هايدغر بعبثية الوصول الى فهم خالٍ من تكهّنٍ مسبق، فهو أمر محال، فالفهم عند الكائن الإنساني محكوم بالتصوّرات المسبقة؛ لذلك لايمكننا أن نجد فهمًا خاليًا منها. [انظر: غروندان، التأويلية، ص 57]

وقد انطلق غادامير من هايدغر في هذه المسألة فهو يرى الحضور الدائم للتصوّرات المسبقة في عملية الفهم، وباعتقاده يقوم الفهم المسبق في أساسه على التقاليد التي ينشأ و

2. الدازاين (dasein) كلمة ألمانية، تعني الوجود الحاضر أو الوجود المقابل للّا وجود. ويستخدم هايدغر هذه الكلمة للدلالة على كينونة الموجود الإنساني أو كيفية وجوده؛ أي الإنسان من حيث هو الكائن المنفتح على الكون في تغيّره وعدم استقراره، وهذا يعني أنّ الدازاين يختلف عن سائر الكائنات من حيث إنّه ينجز كونه، فماهية الإنسان إذن، وجوده وحقيقته نزوعه إلى ما يريد أن يكون، فهو من يصنع ذاته بذاته ويجاوز بفعله حدود الواقع وينفتح على العالم. [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 556]

يعيش في سياقها الفرد المؤوّل، وهذا ما يدعو إلى ضرورة الاهتمام بالتراث بما في ذلك نطاقه الفلسفي؛ وذلك لأنّه يمثّل الشروط القبلية المحدّدة لعملية الفهم من جهة، ويعبّر عن طبيعة الوجود الإنساني من جهة أخرى، وهذا يبرز أهمّية البعد التاريخي للإنسان، وعلى ذلك فالاتّجاه الهرمنيوطيقي الفلسفي يهدف الى إزالة التناقض بين التراث والتاريخ [غادامير، الحقيقة والمنهج، ص 382]، وهذا ما يبيّن لنا بالضبط أهمّية التراث في مجال العلوم الإنسانية.

فقد اهتمّ غادامير بالبحث عن تلك التصوّرات والأحكام المسبقة، ويعتقد بضروريتها للعملية المعرفية، فهي ذات معنًى إيجابي؛ لكونها ذات دور أساسي وقانوني في تشكّل بنيتنا المعرفية، فهي ليست سلبيةً بنحو تامّ، فقد تكون «ضرورية لوجودنا، فهي **تؤسّس** بالمعنى التامّ للكلمة آليتنا المعرفية وبفضلها يكون وجودنا أمرًا ممكنًا» [غادامير، فلسفة التأويل، ص 107]. فالأحكام المسبقة عند غادامير تمثّل عنصرًا أساسيًّا لا يمكن تجاوزه في أيّ عملية ذهنية؛ إذ تؤكد هذه التصورات على الماضي وتراه عنصر مؤثر في الحاضر والمستقبل، فالماضي مجموعة من الوقائع المرنة التي تمكّننا من التعامل بانسيابية مع النصّ فهمًا وتأويلًا. [انظر: شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ص 47]

وهكذا تتمّ الدائرة التأويلية باعتقاده، فهو يراها بين التصوّرات المسبقة وفهم النصّ، فالدائرة التأويلية تدور بين الفهم الذي هو الكلّ، والأجزاء التي تمثّلها التصوّرات المسبقة الحقيقية، فالفهم الحقيقية والواقعي ما يكون ناشئًا عن تصوّرات مسبقة حقيقية، وهي تتوافق معه تمامًا وتندمج معه لتوليد فهم جديد، ثمّ يكون هذا الفهم الجديد حكمًا قبليًّا لفهم آخر وهكذا، «وهذا ما يتمّ من خلال ما يعرفه غادامير بامتزاج الأفق (Fusion of horizons)[3]».

وبذلك فالدائرة التأويلية عند غادامير تقوم في أساسها على ما لدى الذات الإنسانية من معرفة أو أحكام مسبقة؛ ولهذا فهي تضع حدودًا ذاتيةً أثناء قراءة النصّ، وهذا ما ينعكس على فهم نصٍّ ما؛ لأنّه فهم قائم على توقّعات الذات أو إسقاطاتها، وبذلك فالذات لا تفهم إلّا ما تجده متوافقًا معها أو مع أحكامها المسبقة، وستكون هذه الإسقاطات موضع مراجعةٍ مستمرّة ودائمة انطلاقًا من تجدّدها تبعًا للموقف أو السياق، ممّا يؤدّي إلى ظهور عدّة تأويلات ستساعد في وضوح معنى النصّ وتبيين ارتباط الرموز بالعالم. [انظر: مصطفى، فهم الفهم، ص 12]

3. يشير هذا الاصطلاح إلى عملية التفاعل النشط بين أفق النصّ وأفق المفسّر؛ إذ يعتقد غادامير بعدم إمكان حصول الفهم خارج هذا الإطار.

الدائرة التأويلية في الهرمنيوطيقا الفلسفية

اتّضح ممّا سبق أنّ مفهوم «الدائرة التأويلية» من المفاهيم الأصيلة في الدراسة الهرمنيوطيقية عمومًا، والفلسفية منها على وجه الخصوص، يعتقد هايدغر بأنّ الهرمنيوطيقا ليست دائرةً مفرغةً، بل إنّها دائرة تمكّننا من معرفة الأصل، وبموجب هذه الإمكانية يمكن للتأويل أن يفرض نفسه كفضاء علمي خالص، وبالتالي يتحرّر من سيطرة الحدوس ومصطلحات المعرفة الشعبية، وهذه السمة العلمية في التأويل لا تكون إلّا من خلال عالم الأشياء نفسها.

فهذه المعرفة ليست بمعرفة منفصلة عن الوجود الإنساني، بل هي معرفة نابعة عنه متّصلة به تنشأ عنه وتعود إليه ولا تفارقه في حال من الأحوال. [انظر: هايدجر، الكينونة والزمان، ص 183]، من بعد ذلك نرى توسّع الأمر مع غادامير الذي ركّز على مسألة التراث وتأثيرها على الصياغة النفسية للأحكام والتصوّرات المسبقة واعتقاده بأهمّيتها وضرورتها لأجل تحقّق عملية الفهم، فالتراث يمثّل أفق الفهم الذي نعيش ونوجد فيه، من هذا «يرى غادامير أنّ أساس الهرمنيوطيقا يكون في التوتّر القائم بين الحاضر والماضي» [بوعود، جان غروندان قارئًا للدائرة التأويلية.. بحث في الجذور والتطوّرات، ص 15].

فقد تميّز النظر الهرمنيوطيقي الفلسفي بمجموعة من الأمور هي:

- **الضرورة الوجودية**

هدف هايدغر من التأمّل التأويلي ليس إثبات وجود الدائرة بقدر ما هو محاولة لتبيان أنّ هذه الدائرة ذات دلالة أنطولوجية، فالفهم الذي كان عبارة عن تحقّق الوجود الإنساني يتجلّى ويتحقّق من خلال الدائرة التأويلية، فهي ليست اختياريًّا يمكننا قبولها أو التخلّي عنها، بل هي نوع تحقّق وجودي ليس لنا إغفال النظر عنه وتجاهله، فهو طريقة للوجود والتعايش في هذه الحياة. [انظر: جمادى، زمينه و زمانه‌ى پديدارشناسى، ص 468]

فالأمر يتعلّق بضرورة وجودية لا يمكن الانفلات منها، فهو من أهمّ صفات الوجود الإنساني، فالهرمنيوطيقا «نظريةٌ في التكشّف الأنطولوجي.. هي نظرية أساسية في كيف يبزغ الفهم في الوجود الإنساني» [مصطفى، فهم الفهم، ص 325]. كما يعتقد هايدغر بأنّنا لا نستطيع نعت هذه الدائرة بالدائرة الفارغة، وكأنّها تنطوي على عيب ما، فهي تشتمل على إمكانية إيجابية وأصيلة لمعرفة ما يعّد أكثر أصالةً، وذلك غير ممكن إلّا إذا كان التأويل مهمّتنا الأولى والأخيرة، وأن نعمل على حماية موضوعنا العلمي من خلال تطوير توقّعاته وآرائه المسبقة حسب «ذات الأشياء». [انظر: البريمي، السيرورة التأويلية، ص 110]

إذن عملية الفهم التي تحصل للذات الإنسانية بالنظر للأحكام والشروط المسبقة التي تحدّد سياق الفهم ذات حركة دائرية بين الوجود الإنساني والعالم، فإدراك الذات يكون ذا أثر فاعل ومهمّ في إدراكنا للعالم والموجودات من حولنا.

- الفهم اللانهائي: من الأمور المهمّة التي تتميّز بها الدائرة التأويلية هي اللانهائية التي تقول بها، فهي وعلى عكس الدور المنطقي الذي يدور بين المجهول والمعلوم لإدراك الحقائق، فإنّ الدائرة التأويلية تخالف ذلك بالقول إنّ ما نبدأ ليس هو ما ننتهي إليه، فعملية الفهم نشطة وفعّالة ودائمة غير متوقّفة. [انظر: نيكويى، دور هرمنوتيكى و نقش آن در مطالعات ادبى فهم و نقد متون، ص 49]

إنّ عملية الفهم لدى الهرمنيوطيقا الفلسفية هي عملية نشطة فعّالة ودائمة يتّضح لنا من خلالها «لانهائية الفكر الإنساني، وأنّه ليس هناك ذلك الفهم الذي يبلغ حدّ اليقين أو الاكتمال، فالفهم يبقى دائمًا مفتوحًا أو تحسين متواصل لمعرفتنا بالعالم» [بعلي، مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة، ص 88]، فالفهم حسب الهرمنيوطيقا الفلسفية يكون من خلال حركة ذهاب وإياب تتشكّل منها دوائر متّسقة ومنسجمة، وهذا ما يعطينا المعيار الصحيح في التعامل بين الأجزاء والكلّ، وضمان عدم انحراف الفهم ضمن دورانه اللانهائي هذا.

- الأحكام المسبقة: ترى الهرمنيوطيقا الفلسفية مسألة الأحكام أو التصوّرات المسبقة أمرًا ضروريًّا لا يمكن الحيلولة دونه وفهم النصّ، بل إنّ عملية فهم النصّ تتوقّف عليه. والفهم - كما يراه هايدغر - سمة مهمّة أخرى، هي أنه يعمل دائمًا داخل مجموعة من العلاقات المؤوّلة من الأصل، داخل «كلٍّ علائقي». [مصطفى، فهم الفهم، ص 323]

إنّ الاحكام المسبقة تشكّل عناصر أساسيةً في عملية الفهم، وهي تعتمد على السياق التاريخي الذي يحكم البشر وتكون متحدّدةً من خلاله، «بمعنى أنّ الارتباط السياقي لمختلف التأويلات التي نسندها لنصٍّ ما وبالتالي فهمه، يعود أساسًا إلى الارتباط السياقي لافتراضتنا وأحكامنا المسبقة» [بريمي، السيرورة التأويلية، ص 111].

فالفهم كما يراه هايدغر عملية إسقاطية، يتمّ من خلالها إسقاط الوجود على إمكاناته وقدراته، فالإنسان من خلال عملية الفهم يقوم بإسقاط وجوده عليها، وبذلك يحدث عنده تقدّم في إدراك نفسه وذاته، هذا الإسقاط يكون مسبوقًا بمجموعة من الشرائط والظروف (العرف، التاريخ، الزمان واللغة) وكذلك يرى غادامير بأنّ عملية الفهم تبدأ بالإسقاط وللعرف والتاريخ دور مهمٌّ فيها، وفي هذه الأثناء يتكلّم غادامير عن عملية مزج الأفق (Fu-sion of Horizons)، إذ يمتزج أفق عرف التاريخ مع الحاضر وتمدّنا بفهم جديد [انظر: نيكويى، دور هرمنوتيكى و نقش آن در مطالعات ادبى فهم و نقد متون، ص 49 و50]، وبذلك تكون العملية

التأويليـة محـدودةً بالفهـم التاريـخي، فـ«كلّ تأويـل يبـقى دائمًـا مشروطًـا بالوضعيـة التاريخيـة الـتي ينتـمي إليهـا، ويكـون في المقابـل متعلّقًـا بواقـع النـصّ ذاتـه» [شرفي، مـن فلسـفات التأويـل إلى نظريـات القـراءة، ص 41].

يعتقـد غادامـير بـأنّ التاريـخ ليـس وجـودًا مسـتقلًّا أو منفصـلًا عـن وعينـا الراهـن وأفـق تجربتنـا الحاليـة، كمـا أنّ وجودنـا الراهـن ليـس معـزولًا عـن تأثـير تقاليدنـا الموروثـة، فوجودنـا تاريـخي ومعـاصر في آن واحـد، ونحـن لا نسـتطيع تجـاوز أفقنـا الحـاضر في فهـم التاريـخ وتقاليدنـا الموروثـة هي الـتي تشـكّل وعينـا الراهـن، فنحـن موجـودات نعيـش في إطـار التاريـخ، وهـذه التاريخية لنـا كالمـاء للسـمك يغـوص فيـه دون إدراكـه؛ لذلـك فـإنّ فهمنـا للتاريـخ لا ينشـأ مـن فـراغ، بـل يبـدأ مـن الأفـق الحاضر حـتّى يمـتزج بالتاريـخ» [انظـر: أبـو زيـد، إشـكاليات القـراءة وآليـات التأويـل، ص 42].

نقد الدائرة الهرمنيوطيقية

واجهت الدائرة الهرمنيوطيقية مجموعةً من المخالفين الذين عارضوها وقالوا بعدم إمكان تحقّقها؛ وذلك لأمور أهمّها:

1- مشابهتها للدور المنطقي الذي يلزم معه عدم تحقّق الفهم أساسًا.

والحقّ أنّ هذا غير متحقّق هنا؛ لأنّ الدائرة التأويلية ليست بعملية ثابتة بين طرفين تتمّ الحركة فيها بشكل روتيني ثابت بين الكلّ والجزء، لكنّها عملية سيّالة ونشطة، وكلا الطرفين في حال تغيّر وتبدّل، بحيث يطرأ على الأطراف عمليات (تنقيح وإصلاح وتكميل ونقد)، فنحن كالجالس في السفينة لأجل إصلاحها، وهو يستفيد من التقنيات المختلفة لذلك.

2- إغفال دور النصّ في العملية التفسيرية من خلال التأكيد على قصد المؤلّف أو المفسّر وتأثير أفقه في فهم النصّ.

والحقّ أنّه رغم اشـتراط هذه الأمور في تحقّق عملية الفهم، إلّا أنّها ليسـت سـوى شـبكة الصيد التي يلقى بها لجمع الصيد، دون أن تكون لوحدها ما يكفل ذلك، فتبقى أهمّية النصّ محفوظةً في كونه المادّة الأساس التي يُعمل على أساسها. [انظر: نيكويى، نقش دور هرمنوتيكى در مطالعات ادبى فهم و نقد متون، ص 49 - 51]

نتيجة البحث

مـرّت الهرمنيوطيقـا في مسـيرتها التعامليـة مـع النصـوص، بـدءًا مـن النصـوص الدينيـة الـتي مثّلـت الأرضيـة الـتي انبثقـت عنهـا، وانتهـاءً بمطلـق النصـوص ومطلـق الفهـم الإنسـاني بمحطّات عديـدة، ويمكننـا التعبـير بنحـو أدقّ بالاتّجاهـات الـتي رأت فيهـا أسـلوبًا للفهـم يضيـق أحيانـا ويتّسـع أخـرى ليشـمل أنحـاءً عديـدةً في الفهـم والوجـود الإنسـاني، فقـد كان انطلاقهـا بشـكل علمي مـع شـلايرماخر الذي رأى فيهـا الأمـل الوحيـد في فهـم النـصّ الديـني والحصـول على تأويلاتـه، إلى دلتـاي وقـد أعلى صرحهـا لتكـون الآليـة العلميـة الوحيـدة الـتي تمكّننـا مـن التعامـل مـع العلـوم الإنسـانية وبلـورة التجربـة الحياتيـة للإنسـان، حـتّى دخلـت مـع جهـود هايدغـر حـيّز الوجـود الإنسـاني الأصيـل، لتكـون عنوانًـا له ودليـلًا عليـه، فلـم تعـد الهرمنيوطيقـا ذلـك العلـم الذي تشـتمله الكتـب وتحـوزه الأقـلام، بـل هـو أداة بشريـة بامتيـاز يتجـلّى مـن خلالهـا الوجـود الإنسـاني ويتكامـل، وعاد غادامـير لـيزاوج بـين أفـكار أسـتاذه هايدغـر وتجربـة دلتـاي الحياتيـة ويخلـص إلى هرمنيوطيقـا ذات شروط فهـم جيّـدة، فنحـن لا نسـتطيع الفهـم دون الأحـكام المسـبقة، فعلينـا تهيئـة شروط فهـم جيّـدة، كمـا تعـدّ الدائـرة التأويليـة أحـد المفاهيـم الرئيسـة الـتي تقـوم عليهـا الهرمنيوطيقـا، سـواءٌ في حصولهـا مـن خـلال الدوران بـين الجـزء والـكلّ كمـا يـرى شـلايرماخر لتحصيـل الفهـم، أو دورانهـا بـين التجربـة الفرديـة الإنسـانية وإدراك تجربـة الحيـاة عنـد دلتـاي، أو دورانهـا بـين الوجـود الإنسـاني والوجـود الكـوني كمـا يراهـا هايدغـر، أو إسـقاط يحـدث مـا بـين إمكانيـات الإنسـان وإدراكـه لذاتـه، وأمّـا الدائـرة التأويليـة عنـد غادامـير فـهي تقـوم في أساسـها على مـا لدى الذات الإنسـانية مـن معرفـة أو أحـكام مسـبقة؛ ولهـذا فـهي تضـع حـدودًا ذاتيـةً أثنـاء قراءتهـا للنـصّ، وهـذا مـا ينعكـس على فهـم أيّ نـصٍّ لأنّـه فهـم قائـم على توقّعـات أو إسـقاطات الذات، وبذلـك فـالذات لا تفهـم إلّا ماتجـده متوافقًـا معهـا أو مـع أحكامهـا المسـبقة. فـهي وكمـا يتّضـح ممّـا سـبق آليـة معرفيـة للبنيـة الإدراكيـة البشريـة، وهي تتميّز بمجموعـة مـن الخصائص في الهرمنيوطيقـا الفلسـفية منهـا: الـضرورة الوجوديـة، فـهي ليسـت عمليـةً اختياريـةً للذهـن البـشري، بـل فعّاليـة حيويـة وجوديـة، بـل تعـدّ أهـمّ الفعاليـات الحيويـة الإنسـانية. ومنهـا: الفهـم اللانهـائي؛ إذ تعتمـد هـذه النظريـة على مبـنى لانهائيـة فهـم النـصّ، بـل إنّ دائرتيهـا تقتـضي اسـتمرارها وعـدم محدوديتهـا بحـدٍّ دون آخـر. ووجـود الأحـكام المسـبقة الـتي تمثّـل شرطًـا رئيسـيًّا، بـل قوامًـا لعمليـة الفهـم الـتي لا يمكـن لهـا التحقّـق مـن دونـه. وأمّـا النقـد الـوارد على الدائـرة التأويليـة فهـو يتمثّل بمشـابهتها بـالدور المنطـقي الذي يكـون معـه تحقّـق الفهـم محـالًا، وبلانهائيـة الفهـم على فـرض تحقّقـه، ونـفي دور النـصّ في عمليـة فهـم المـتن.

قائمة المصادر

بوعـود، أحمـد، جـان غرونـدان قارئًـا للدائـرة التأويليـة.. بحـث في الجـذور والتطـوّرات، بحـث مقـدّم للنـدوة الدوليـة «مـن النـصّ إلى الخطـاب وواقـع التلـقّي والتأويـل، جامعـة عبـد المالك السعدي، المغرب، 2019 م.

ريكـور، بـول، مـن الوجوديـة إلى فلسـفة اللغـة، ترجمـة سـعيد الغانـمي، المركـز الثقـافي العـربي، بيروت، 1999 م.

واعظـی، احمـد، درآمـدی بـر هرمنوتیـک، سـازمان انتشـارات پژوهشـگاه فرهنـگ و اندیشـه‌ی اسلامی، 1393 ش.

قطّـان، أسـعد، التأويـل والهرمنيوطيقـا (الهرمنيوطيقـا الحديثـة وفهـم النـصّ)، مركـز الحضـارة، بيروت، 2011 م.

حسن ناظم، تأويلية الفهم، الحياة الطيّبة، العدد 26، 2017 م.

بعـلي، حفنـاوي رشـيد، مسـارات النقـد ومـدارات مـا بعـد الحداثـة، دار اليـازوي العلميـة، 2013 م.

غادامـير، جـورج هانـز، فلسـفة التأويـل، ترجمـة محمـد شـوقي الزيـن، منشـورات الاختـلاف، 2006 م.

غروندان، جان، التأويلية، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، 2017 م.

غادامـير، جـورج هانـز، الحقيقـة والمنهـج، ترجمـة حسـن ناظـم وعـلي حاكـم صالـح، دار أويـا، طرابلس، 2007 م.

شميسا، سيروس، نقد ادبی، فردوس، تهران، 1383 ش.

جمادی، سیاوش، زمینه و زمانه‌ی پدیدارشناسی، نشر قفنوس، 1389 ش.

بريمي، عبد الله، السيرورة التأويلية، دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 2010 م.

بهـرامی، عبـدالله، دور هرمنوتیـکی در نـگاه هرمنوتیسـتها و تفسـیرگران قـرآن، پژوهشـهای قرآنی، شماره‌ی 62 – 63، سال 1389 ش.

نيكـوي، عليرضـا، دور هرمنوتيـكى و نقـش آن در مطالعـات ادبى فهـم و نقـد متـون، ادب پژوهى، شمارەى 3، 1386 ش.

بالمـر، ريتشـارد، علـم هرمنوتيـک، ترجمـة: محمدسـعيد حنـائى كاشـانى، هرمـس، مركـز بينالملـلى گفتگوى تمدنها، 1377 ش.

نـصر حامـد أبـو زيـد، إشـكاليات القـراءة وآليـات التأويـل، المركـز الثقـافي العـربي، المغـرب، 2014 م.

إلـهي راد، صفـدر، مفهـوم الهرمنيوطيقـا، تعريـب حسـنين الجمـال، المركـز الإسـلامي للدراسـات الاستراتيجية، بيروت، 2019 م.

مصطفى، عادل، فهم الفهم، رؤية للنشر والتوزيع، 2007 م.

سـاجدى، ابوالفضـل و ...، هرمنوتيـک و منطـق فهـم حديـث، مركـز بينالملـلى ترجمـه و نـشر المصطفى، 1396 ش.

ديويـد كوزنـز هـوى، حلقـەى انتقـادى، ترجمـەى مـراد فرهادپـور، انتشـارات روشـنگران، 1371 ش.

نـصرى، عبـدالله، عنـاصر فهـم در انديشـەى گادامـر، نامـەى حكمـت، شـمارەى 4، پايـيز و زمستان 1383 ش.

ناصر، عمارة، اللغة والتأويل، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007 م.

نيكـوي، عليرضـا، دور هرمنوتيـكى و نقـش آن در مطالعـات ادبى فهـم و نقـد متـون، ادبپـژوهى، شمارەى 3، پاييز 1386 ش.

طلبة، منى، الهرمينوطيقا.. المصطلح والمفهوم، مجلة أوراق فلسفية، العدد 10، في موقع:

aorakphalsaphia.com

هايدجر، الكينونة والزمان، ترجمة فتحي المسكيني، الكتاب الجديد، بيروت، 2012 م.

Refrence

Theodore George USA (Main Site) CSLI, Stanford University، Wed Dec 9, 2020، Stanford Encyclopedia of Philosophy.

Grondin، What Is the Hermeneutical Circle, The Blackwell Companion to Hermeneutics (Oxford, Blackwell, 2016).

Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Looking into the approach of understanding the narrative (Hadith) heritage

Ali Al-Alawi

Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Knowledge, Al-Mustafa International University. E-mail: alialihatam110@gmail.com

Summary

Here, we try to discuss the approach and method adopted by the scholars in charge of the process of understanding the texts contained in the Sharia; I mean the approach adopted by the jurist to get to the legal ruling and the issues of the Sharia. We have reviewed the foundations, on which the modernists› understanding has been based in their questioning of religious texts and the results coming out of them. After showing the serious complications of each foundation mentioned in the study, we discuss and refute that foundation. We have found the extent of systematic neglect and carelessness, and lack of scientific discipline in their foundations, claims and opinions.

It is well-known that this topic is of great importance to control the process of understanding the texts received from the [Divine] Legislator, in which this kind of understanding is the backbone of what the Legislator wants from human beings to do in all fields of life, including the newly arising issues that must be answered and given the judgment of God Almighty. This is because we, the Twelver Shia, believe that the Holy Sharia includes all the details of life and answers to all new matters and developments in all times.

Keywords: approach, understanding, narrative heritage, oneness meaning, reality.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 2, PP.129-160

Received: 12/7/2023; Accepted: 3/8/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

CC BY NC

Al-Daleel الدليل
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

قراءة في منهج فهم الموروث الروائي

علي العلوي

أستاذ مساعد في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية.

Alialihatam110@gmail.com

الخلاصة

نحاول هنا أن نبحث المنهج والطريقة المعتمدة لدى المتصدّين لعملية الفهم الممارسة للنصوص الواردة من الشريعة، وأعني المنهج الذي يعتمده الفقيه للوصول إلى الحكم الشرعي والقضايا التي جاءت بها الشريعة، وقد استعرضنا المرتكزات التي ابتنى عليها فهم الحداثيين في قراءتهم للنصوص الدينية، وما يتمخّض عنها من نتائج، وعطفنا البحث في كلّ ركيزة منها بعد بيان المضاعفات الخطيرة المترتّبة على اعتماد تلك الركيزة، بالردّ عليها ومناقشتها، حيث وقفنا على مدى التسيّب المنهجي، وعدم الانضباط العلمي في بناءاتهم وتشييدهم لدعاواهم ومقولاتهم.

ومن المعلوم ما لهذا البحث من الأهمّية الكبيرة والبالغة لضبط عملية الفهم للنصوص الواردة من الشارع، الذي يكون الفهم فيها العمود الفقري لما يريده الشارع من الناس، في جميع الحقول والمجالات، بما يشمل المسائل المستجدّة التي لا بدّ من الإجابة عليها وإعطاء حكم الله تعالى فيها لاعتقادنا نحن الامامية أنّ الشريعة المقدّسة تشمل كلّ مفاصل الحياة وتجيب عن مستجداتها في كل الأزمنة. وبعد هذا التحديد يتنقح لدينا لفظ ودفع كل القراءات الفوضوية التي لا تمتّ لواقع الشريعة بصلة.

الكلمات المفتاحية: المنهج، الفهم، الموروث الروائي، المعنى الوحداني، الواقع.

مجلة الدليل، 2023، السنة السادسة، العدد الثاني، ص. 129 - 160

استلام: 2023/7/12، القبول: 2023/8/3

الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة

© المؤلف

CC BY NC

المقدّمة

الواقع أنّ عملية الفهم تشكّل العصب والحجر الأساس لكلّ ما له علاقة بالنصّ سواء كان نصًّا إلهيًّا، أو أدبيًّا، أو تاريخيًّا، أو غيرها من النصوص التي تحكي عن المادّة المكوّنة لأيّ علم من العلوم. فما أن يأتي مفهوم النصّ حتّى يأتي معه الفهم الذي يعتبر طريقًا يتوصّل به إلى ما يريد إيصاله صاحب النصّ، أو حتّى مجرّدًا عمّا يريده صاحب النصّ، بناءً على رؤية بعض الاتّجاهات التي ذهبت بعيدًا بقراءتها لما يمكن أن يستخرج من النصّ، حيث جنحت بعملية الفهم للنصّ، لما يمكن أن يعطيه النصّ، وإن لم يكن مرادًا ومقصودًا لصاحب النصّ، فليس وظيفة الممارس لعملية الفهم الوقوف على ما يريده صاحب النصّ، بل تتشعّب عملية الفهم لتتّصف بالسيولية والمرونة التي لا يمكن أن تقف عند حدّ ما يؤدّيه المعنى المراد لصاحبه.

وقد أخذت الهرمينوطيقا (Hermeneutics) - كعلم من العلوم - على عاتقها مهمّة الكشف عمّا يراد من عملية الفهم، وتوابع هذه العملية، وأنّه هل يوجد ميزان يحكم عملية الفهم، فينتج باعتماده فهمًا صحيحًا مستقيمًا؛ أم أنّ الأمر ليس كذلك، فهو غير محكوم بضوابط وقواعد، بل كلّ ما يخرج مع الممارس، من نتيجة تكون هي المتّبعة، إلى غير ذلك من البحوث، فكانت المادّة المشكلة لهذا العلم. هذا وقد انعكست الهرمنيوطيقا على مجمل المجالات المعرفية، خصوصًا تلك التي تمثّل مادّة النصّ الديني، كالكتب الإلهية، والأخبار المروية، فتسرّبت منها رؤًى وأفكار، إن لم نقل إنّها نظريات، بالغ أصحابها في حشد التنظير لها، لمن يدّعي الانتماء إلى المؤسّسة الدينية بقسميها الكنسي والإسلامي، وبُني عليها لتفسير الواقع الديني الذي لا يقف عند فهمٍ محدّد منضبط، يكشف عن وحدة النتائج والمتحصّلات.

ومع ما أضفته الهرمنيوطيقا على عملية الفهم، بحيث نتج عنها محذور التعدّد في الفهم، وما يؤول إليه من نسبية المعرفة، إلّا أنّ الإسلام لم يقف عائقًا أمام عملية الفهم الممارسة من قبل المختصّين للتوصّل إلى مراداته ومقاصده التي عناها وأرادها من خطاباته وتشريعاته التي وجهها للناس، فأطلق عنان الفهم المنضبط لفهمها، والوقوف على المصالح والمفاسد التي تقف وراءها؛ بحيث يكون الفهم المتحصّل من النظر فيها كاشفًا عنها؛ لذا نرى هذا التوجّه واضحًا في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ [سورة النساء: 82]؛ والسنّة الشريفة، كما ورد عن بريد الرزّاز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: يا بنيّ، أعرف منازل الشيعة على قدر روايتهم ومعرفتهم، فإنّ المعرفة هي الدراية للرواية وبالدرايات للروايات يعلو المؤمن إلى

أقصى درجات الإيمان، إنّي نظرت في كتاب لعليٍّ عليه السلام فوجدت في الكتاب أنّ قيمة كلّ امرئ وقدره معرفته، إنّ الله - تبارك وتعالى - يحاسب الناس على قدر ما آتاهم من العقول في دار الدنيا» [الصدوق، معاني الأخبار، ص 2].

من هنا كانت عملية الفهم توأمًا ولازمًا لا ينفكّ عمّا يجعله الشارع من خطاباتٍ وتشريعاتٍ؛ إذ لولاها لما كان مجالٌ لتحصيل ما يريده الشارع من مخاطبيه، فالخطاب والتشريع يفرض عملية فهم له؛ لأنّها الطريقة الوحيدة التي يمكن من خلالها الوصول إلى تلك المرادات. هذا بعد وضوح لزوم تحصيل مرادات الشارع، وإنزالها على المستوى السلوكي للإنسان وتأطيره به. وهي نتيجة لا بدّ من الالتزام بها والعمل على طبقها، ما ذلك إلّا لوجود المقدّمات المفضية إليها والمقتضية لها، فإنّ التسليم بهذه المقدّمات يقتضي الالتزام بهذه النتيجة الحتمية، فبعد أن آمن الإنسان بالله سبحانه وتعالى، وأنّه مولاه وسيّده، وأنّ لهذا المولى تشريعاتٍ وقوانين، تنظّم مسيرته وحياته، فبحكم كونه عبدًا لذلك المولى، يكون لزامًا عليه التوفيق بين سلوكه في كافة المجالات وبين أحكام مولاه وتشريعاته، بحيث تكون وفقا لها، من هنا حتّى يستطيع أن يوفّق هذا التوفيق، ولا يتعدّاه، يلزم عليه الوقوف على مراداته ومقاصده التي ضمنها تلك القوانين والتشريعات، وحيث لا طريق يمكن أن يتوصّل منه إليها، إلّا بممارسة عملية الفهم، كان ولا بدّ من تحديد الآليات التي تنظّمها والشروط اللازم توفّرها فيها.

وحيث يمثّل الموروث الروائي الحجر الأساس لنظر الشارع المقدّس لكيفية تنظيم السلوك الفردي والمجتمعي للإنسان، بما يشمل حالة التعاطي بين الدول والبلدان بحيث ينضبط هذا السلوك، ويتأطّر بما يريده الشارع، وصولًا للهدف المنشود الذي خلق من أجله، باعتباره يحتلّ الجانب الأكبر المغذّي والمكوّن للمنظومة الإسلامية بأبعادها ومجالاتها المتعدّدة؛ وما دام الموروث الروائي يملك هذا الحجم من الأهمّية، كان ولا بدّ من تحصيل ما يؤسّس له في تكوين المنظومة الدينية، حيث تمثّل مادّته جزءًا كبيرًا من النصّ الديني، ومن المعلوم عدم إمكان تحصيل ذلك إلّا باستخدام عملية الفهم لاستخراج ما يصبو إليه الشارع من تشريعاته وقوانينه التي بثّها في الموروث الروائي.

وتنظيمًا للبحث واستيعابًا لما له مدخلية فيه، نتطرّق في هذا المقال أوّلًا إلى ما يرتبط بالجانب التعريفي لبعض المفردات الواردة في المقال، ثمّ نعطف البحث على المرتكزات التي يعتمد عليها المنهج المقابل للمنهج الصحيح، ومناقشتها؛ ليكون لنا وللقارئ مدخلًا مناسبًا لما سيتمّ تأسيسه من منهج صحيح لقراءة النصوص الدينية بعد ذكر بعض المباحث ذات الصلة بما نروم تحديده والوقوف عليه.

التعريفات

أوّلًا: المنهج

1ـ المنهج لغةً

عـرّف لغـةً بـأنّ «نَهَـجَ: طريـق نَهـج: واسـع واضـح، وطـرق نهجـة، ونَهَـج الأمـر وانهـج - لغتـان - أي وضـح. ومَنهـج الطريـق: وضّحـه. والمنهـاج الطريـق الواضـح» [الفراهيـدي، كتـاب العـين، ج 3، ص 392]، **وقريـب منـه مـا ذكـره** الجوهـري في الصحـاح قـال: «النهـج: الطريـق الواضـح، وكذلـك المنهـج والمنهـاج، وانهـج الطريـق، أي: اسـتبان وصـار نهجًـا واضحًـا بيّنًـا» [الجوهـري، الصحـاح، ج 1، ص 392].

2ـ المنهج اصطلاحًا

عـرّف المنهـج بتعريفـاتٍ عـدّة تتفـاوت قليـلًا في مضمونهـا نـوعًا مـا نذكـر بعضهـا، فقـد عـرّف بأنّـه «فـنّ التنظيـم الصحيـح لسلسـلة مـن الأفـكار العديـدة، إمّـا مـن أجـل الكشـف عـن حقيقـة مجهولـة لدينـا أو مـن أجـل البرهنـة على حقيقـة لا يعرفهـا الآخـرون» [عمـر، البحـث العلمـي، ص 48]؛ وعرّفـه عبـد الرحمـن بـدوي بأنّـه: «البرنامـج الذي يحـدّد لنـا السـبيل للوصـول إلى الحقيقـة أو الطريـق المـؤدّي إلى الكشـف عـن الحقيقـة في العلـوم» [بـدوي، مناهـج البحـث العلمـي، ص 5]؛ هـذا وقـد أشـار بـدوي إلى تعريـف مشـهور آخـر وهـو «الطريـق المـؤدّي إلى الكشـف عـن الحقيقـة في العلـوم بواسـطة طائفـة مـن القواعـد العامّـة تهيمـن على سـير العقـل وتحـدّد عملياتـه حـتّى يصـل إلى نتيجـة معلومـة» [المصـدر السـابق].

فتحصّـل أنّنـا عنـد إلقـاء نظـرة سريعـة على التعاريـف الـتي ذكرناهـا نجـد أنّهـا تتّفـق حـول محـور ومضمـون واحـد، وهـو أنّ المنهـج يشـتمل على جملـة مـن القواعـد يسـتعين بهـا الباحـث في بحثـه للوصـول إلى نتائـج معلومـة، مـن خـلال ترتيـب معلوماتـه الذهنيـة والأدلّـة الـتي يسـتخدمها، بالنحـو الذي يضمـن له نتائـج صحيحـة وسـليمة حـدّ الإمـكان.

ولذا سـيأتي منّـا في أبحـاث قادمـة الـكلام في تلـك القواعـد الـتي ينبـغي ملاحظتهـا عنـد إرادة تحديـد مـرادات الشـارع المقـدّس، بحيـث تكـون هـذه القواعـد مشـكلةً للمنهـج الصحيـح الذي يلـزم اتّباعـه عنـد التعامـل مـع النصـوص الدينيـة، وبدونـه لا يمكـن الوصـول إلى النتائـج المرجـوّة مـن تلـك النصـوص.

2ـ الفهم

عنـد الفحـص في كلمـات اللغويـين لتحديـد المعـنى المـراد مـن الفهـم، نجـد أنّهـا تـدور حـول معرفـة الـشيء والعلـم بـه وتعقّلـه، فـإذا وقـف على حقيقـة الـشيء بالعلـم بـه، يقـال عنـه إنّـه

فهمه وعرفه، قال الفراهيدي: «فهم: فهمت الشيء [فهمًا وفهمًا] عرفته وعقلته، وفهمت فلانًا وأفهمته: عرفته» [الفراهيدي، كتاب العين، ج 4، ص 61]؛ وذكر ابن منظور أنّ: «الفَهْمُ: معرفتك الشيء بالقلب. فَهِمَه فَهْمًا وفَهَمًا وفَهامة: عَلِمَه» [ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 459].

والظاهر أنّه لا يختلف المراد من الفهم اصطلاحًا عمّا ذكرنا في المعنى اللغوي له، إذ إنّ من يعلم ويعرف ما يراد من أيّ نصٍّ من النصوص، دينيةً كانت أو غيرها، بحيث يصل إليه المعنى الذي يريده المتكلّم أو الكاتب، يقال عنه أنّه فهم ووعى النص. فالفهم هو عملية الوقوف على ما يراد من النصّ، من خلال بيان المعنى والكشف عن المقصود والمدلول منه، حيث عبّر عنها دلتاي (Wilhelm Dilthey) بأنّها مفاتيح لفهم الطبيعة الداخلية للإنسان، ومن خلالها نلج إلى داخل الدراسات الإنسانية، والحال هذه فيما رسمه شلايماخر (Fried-rich Schleiermacher) وشيّده من قواعد لعملية الفهم، بل اعتبرها وفقًا لهذه القواعد علم منهجي يمكن أن يرشدنا في عملية استخلاص المعنى من أيّ نصّ. [انظر: مصطفى، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا.. نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ص61 و82]

3ـ الموروث الروائي

نعني به القسم الذي يمثّل الجزء الأكبر من النصّ الديني في الشريعة الإسلامية، فإنّ النصّ الديني في الشريعة الإسلامية، يمثّله القرآن الكريم والسنّة الشريفة الشاملة لروايات أهل البيت عليهم السلام. فكلّ حديث أو رواية وردت عن أهل بيت العصمة والطهارة داخلة فيه، وتسمى موروثًا روائيًّا؛ ولذا سوف تدخل فيه جميع الروايات التي تعالج القضايا الأخلاقية أو الفقهية أو العقدية أو غير ذلك من الأخبار والروايات التي تغطّي المساحات الأخرى غير المذكورة.

الحاجة إلى منهج فهم الموروث الروائي

إنّ أهمّية كلّ بحث تكمن في مدى الحاجة إليه، فكلّما كانت الحاجة ماسّةً وكبيرةً، اكتسبت دراسته أهمّيةً كبيرةً أيضًا تبعًا لتلك الحاجة.

ومن الواضح جدًّا أنّ الحاجة ملحّة جدًّا للبحث عن المنهج الاجتهادي المتّبع لعملية فهم النصوص الدينية، وما تفضي إليه من استنباط للأحكام الشرعية، وتحديد مرادات الشارع؛ لما له من الأهمّية البالغة التي تنعكس على تحديد موقف الشارع من مسائل الحياة بكلّ أبعادها في جميع العصور والأزمنة، فإنّ التطوّر الكبير والهائل الذي تمرّ به البشرية جيلًا

بعد جيل المستتبع لبروز مسائل جديدة يوجب على الفقيه تحديد الموقف العملي تجاهها والإجابة عنها وإعطاء حكم الله فيها لاعتقادنا بشمولية الشريعة لكلّ مجالات الحياة وفي كلّ الأزمنة.

ولا يخفى على كلّ باحث لبيب أنّ البحث في مناهج العلوم وطريقة الاستدلال على مطلب ما، له من الأهمّية الكبيرة في تحديد مسيرة كلّ بحث ما يجعله بحثًا متماسكًا ودقيقًا يبدأ من نقطة معيّنة وينتهي كذلك، ولمّا كان البحث الفقهي بما ينتجه من أحكام شرعية تحدّد وظيفة المكلّف تجاه الله تعالى في المسائل الجديدة المستحدثة - بحيث يشكّل عصب الحياة للإنسان السائر نحو الكمال - هو المسؤول عن هذه العملية؛ كان من اللازم البحث في المنهج المتبع في استنباط تلك الأحكام ممّا ينعكس ذلك على ضبط عملية الاجتهاد في تلك المسائل عند الممارس لها، مضافًا لدقّة النتائج المستخرجة - التي أقرب ما تكون إلى الواقع - ومتانتها.

وللوقوف على ما نرومه من عملية الفهم هذه، وأنّه فهم منضبط وليس فهمًا عشوائيًّا بلا آليات وقواعد يرتكز عليها، ويتولّد منها، ويخضع لها، بحيث تخرج تبعًا للالتزام بتلك الضوابط والقواعد القراءات الشاذّة والمنحرفة؛ وهذا «ما شهده علم اللغات من ظهورٍ أفضى إلى وضع بحوث جديدة حول ظاهرة اللغة، حيث صار من المعلوم تدريجيًّا أنّ اللغة ظاهرة تاريخية، وأنّ شروط وإمكانيات البيان إنّما هي ظواهر تاريخية متحوّلة عبر الزمن، وكذلك عملية الفهم ذات خصوصية تاريخية تجعل شروطها وأدواتها متغيّرةً على امتداد العصور» [مجموعة من الباحثين، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، ص 499]. وتتقلّل فرص تعدّد الأفهام التي قد تنشأ من عدم ملاحظة ما ينبغي لحاظه في النصّ، لتخرج القراءة صحيحة مستقيمةً، مطابقةً لما هو المراد منها؛ كما وينعكس الالتزام بها على الظاهرة المشوّهة لفهم الدين والنصّ الديني التي خرجت بوادرها من قبل المستشرقين، وتبنّاها ونظّر لها الحداثيون الذين روّجوا وبشدّة لكيفية فهم النصّ الديني، فصرّحوا بأنّ الوقوف على المراد من النصّ الذي وقف عليه الصحابة المعاصرين للنصّ - حينما فهموا من النصّ فهمًا واحدًا بحسب ما يظهر من سياقات الكلام ودلالاته - يؤدّي إلى إنعزال النصّ عن الواقع المعاصر، فتكون هناك فجوةً بين ذلك النصّ، وما يريد أن يعالجه؛ ولهذا البعد والتغيّر الزماني والمكاني ينتج تحوّل تلك النصوص بذلك الفهم السابق لها إلى خرفات وخزعبلات، قال نصر حامد أبو زيد: «التمسّك بهذا التفسير ... استنادًا إلى سلطة القدماء يؤدّي إلى ربط النصّ بالأفق الفعلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأوّل من المسلمين، وهذا الربط يتعارض تعارضًا جذريًّا مع المفهوم المستقرّ في الثقافة، من أنّ دلالة النصّ تتجاوز حدود الزمان والمكان، [ثمّ قال:] إنّ

الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنصّ، وقصر دور المفسّر الحديث على الرواية عن القدماء، يؤدّي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع، فأمّا أن يتمسّك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحوّلونها إلى عقيدة، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه الحقائق الأزلية بوصفها حقائق نهائيةً، والتخلّي عن منهج التجريب في درس الظواهر الطبيعية والإنسانية؛ وأمّا يتحوّل العلم إلى دين، ويتحوّل الدين من ثمّ إلى خرافات وزعبلات، وبقية من بقايا الماضي» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 222]؛ فإنّ هذا يقع ضمن الدائرة الفردية للممارس لعملية الفهم، فما يصل إليه، وما يستخرجه من النصّ يكون الحجّة عليه، من دون إعمال تلك القواعد والآليات الحاكمة على عملية الفهم، فآمنوا بتعدّد القراءات للنصّ الديني، وأنّها متكثّرة، وإن تناقضت وتعاكست؛ حيث حذف دور صاحب النصّ تمامًا في إشباع كلامه بالمعنى المراد له، ولم تأخذ بنظر الاعتبار البنيات التركيبة التي ركبها صاحب النصّ، وصاغ بها كلامه. فلا صورة واقعيةً للدين، بل هناك صور متكثرة بعدد الأفراد القارئين له، فيصبح بذلك دينًا فرديًّا، قد تكون للمسبقات الفردية دخلًا في تكوّنه وصيرورته، وبذلك يخرج عن كونه دينًا هاديًا، وجد لسوق الناس للحقائق الإلهية والغايات العليا التي خلق الإنسان من أجل الوصول إليها . فيكون النصّ بذلك خاضعًا لعملية الفهم، وإن لم تكن محكومةً بالآليات والضوابط المعتمدة فيها، بل خاضعًا للواقع المعاش، وإن كان واقعًا منحرفًا فاسدًا. والحقيقة فهؤلاء يرون أنّ النصّ الديني - بما يشمل الموروث الروائي - ظاهرة تاريخية مرتبطة بذلك الزمان والمكان الخاصّين، فهو يعالج تلك الحقبة بما فيها من أحداث تفرض نفسها على فهم النصّ، فيكون الفهم مطابقًا لتلك الفترة، ولا تتعدّاها إلى غيرها، بل من اللازم في الفترة التي تلي تلك الفترة من لحاظ النصّ وقراءته وفقًا للأحداث والزمان والمكان المستقبلي، فهُم في حلٍّ من تلك النصوص بما تحمله من معانٍ تخاطب تلك الفترة، ويتوجّب على اللاحقين غير المعاصرين أن يفهموا النصوص بطريقة أخرى، أي بحسب ما يتناسب وعصرهم، وهذا الطرح يرجع بجذوره إلى تلك الشبهة التي أثيرت قديمًا، وهي اختصاص الخطاب بالمشافهين، ولا يشمل الغائبين، فهي بذلك شبهة قديمة جذرًا ومنشأً، حديثة طرحًا وصياغةً.

ولأجل هذه الخطورة التي يتسبّب بها هذا الفهم المعوجّ، بل الطريقة اللامنهجية لممارسة عملية الفهم، التي تفضي إلى الانفكاك والانعزال عن مقاصد المتكلّم ومراداته التي يكشف عنها كلامه والألفاظ المصاغة بها، والمستمع والمخاطب الممارس لعملية الفهم؛ كان ولا بدّ من تحديد المنهج لعملية الفهم وضبطه ضبطًا دقيقًا.

قراءة في مرتكزات المنهج الحداثي

في مقابل المنهج الصحيح هناك من انتهج طريقًا آخر في قراءة النصّ الديني وتحديد مقاصد الشريعة، أدّى انتهاجه هذا الطريق لحالة من العبثية والفوضوية في الكشف عن مرادات الشارع؛ إذ ابتعد كلّ البعد عمّا هو مراد من نصوص الشارع وخطاباته، وهو ما سنكتشفه ونقف عليه من خلال ملاحظة ما اتّسم به هذا الطريق من خصائص ومقوّمات تشكّل العمود الفقري لكيفية قراءته للنصوص الدينية، الذي يشكل الموروث الروائي القسم الأكبر منها .

ومتى ما حدّدنا تلك الخصائص له، نصل إلى نتيجة لا يشوبها شكّ، بأنّ هذه الخصائص كأنّها وضعت بعناية فائقة، لكي يبقى الإنسان في حالة من التعويم تجاه ما يريده الشارع منه؛ ليبقى بعيدًا كلّ البعد عمّا يحقّق له السعادة والكمال في الدارين. وعليه هناك توظيف لهذا الطريق لجعله بديلًا للمنهج الصحيح اللازم اتّباعه في تشخيص ما يفضي عنه كلام الشارع وخطاباته؛ خصوصًا في الأزمنة المتأخّرة؛ إذ يكشف هذا التوظيف عن الدواعي الكامنة وراءه، والتي يمكن أن تمثّل المناشئ الموجبة له.

المرتكز الأوّل: إضفاء الصبغة التاريخية على النصوص الدينية

تأطير النصّ بكونه نتاجًا تاريخيًّا أنشأه النبيّ ﷺ ليعالج به ظرفًا زمانيًّا خاصًّا، وحالةً استثنائية في زمانه بالتحديد، إذ يعبر عنه بـ «تاريخية النصّ الدينيّ»، فالنصّ بتلك الصياغات يساهم في تشخيص الحلول لما هو موجود في تلك الفترة لا غير، حيث دخالة المناسبات والظروف المختصة بتلك الفترة، ممّا يؤدّي إلى تعطيل النصّ تجاه الواقع المعاصر، وبالتالي لا مجال إلّا باللجوء إلى ما يقرأه العقل وينتجه من قوانين تكون بديلةً عن نصوص الشارع المقدّس.

فهو بناءً على هذه النظرة ولّد لتلك البيئة الثقافية آنذاك، فهي المحدّدة لشكله وشمائله وحدوده واطاره الذي يكون فاعلًا فيه دون غيره، وبهذا فلا يكون له دور في البيئات الثقافية الأخرى، التي هي ظرف زماني جديد مختلف تمامًا عن السابق، فما أن تتغيّر تلك الثقافة، لا بد من المصير إلى تغيّر تلك النصوص المرتبطة بها، من هنا يؤسّس بعض الحداثيون منهجه لكيفية قراءة النصوص الدينية، حتّى صيّرها من القضايا البدهية التي لا تحتاج إلى إثبات، فيقول بهذا الصدد: «إنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عامًا، وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بدهيةً ومتّفقًا عليها، فإنّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنصّ يعود لكي يطمس

هـذه الحقيقـة البدهيـة، ويعكّـر مـن ثـمّ إمكانيـة الفهـم العلـمي لظاهـرة النـصّ» [أبـو زيـد، مفهـوم النـصّ، ص 24]؛ ومـن ثـمّ يبـيّن معـنى التشـكّل للنصـوص في الثقافـة والواقـع، بحيـث يكـون هـو المؤثّـر فيهـا وليـس غـيره، يقـول: «وحـين نقـول تشـكّلت فإنّنـا نقصـد وجودهـا المتعـيّن في الواقـع والثقافـة بقطـع النظـر عـن أيّ وجـود سـابق لهمـا في العلـم الإلـهي أو في اللـوح المحفـوظ» [المصدر السـابق، ص 25]. وبهـذا يعـدّ المـدار في مصداقيـة النـصّ على الثقافـة والبيئـة آنـذاك، فمـا تقبلـه الثقافـة والبيئـة يكـون نصًّـا ذا مصداقيـة، ومـا ليـس كذلـك لا يكـون ذا مصداقيـة؛ ولذا قـد يختلـف اتّجـاه الثقافـة في اختيـار النصـوص مـن مرحلـة تاريخيـة إلى مرحلـة تاريخيـة، فتنـفي مـا سـبق لهـا أن تقبّلتـه، أو تتقبّـل مـا سـبق لهـا أن نفتـه مـن النصـوص، ونتيجـةً لخضوعهـا للقوانـين الثقافيـة الإنسـانية، فـهي بهـذه الحيثيـة قـد تأنسـنت، فتخـرج بذلـك عـن كونهـا مصـدرًا إلهيًّـا، ثابتًـا لا يتغـيّر، بـل تخضـع كغيرهـا مـن النصـوص البشريـة، للمنهـج الحديـث لقـراءة النصـوص، المسـمّى بالهرمنيوطيقـا، ويترجـم نـصر حامـد أبـو زيـد هـذا المعـنى، مـن خـلال الإيمـان أنّ الـوعي التاريـخي العلـمي بالنصـوص الدينيـة يتجـاوز أطروحـات الفكـر الديـني قديمًـا وحديثًـا، الذي يجعـل مصـدر النصـوص وجاعلهـا هـو المحـور لاهتماماتـه، ونقطـة انطلاقـه في تحديـد مراداتـه؛ ليدخل في مرحلـة الاعتمـاد على مـا أفرزتـه العلـوم اللغويـة الحديثـة، الـتي تجعـل نقطـة الانطلاقـة فيهـا هـو المتلـقّي بمـا يحوطـه مـن واقـع اجتمـاعي تاريـخي. [انظـر: أبـو زيـد، نقـد الخطـاب الدينـي، ص 200]

وهـذا مـا فعلـه محمـد أركـون أيضًـا، حينمـا عـدّ النـصّ القـرآني مجـرّد ظاهـرة تتناغـم وتتفاعـل مـع فـترة تاريخيـة بعينهـا، فرسـم إطـارًا محـدّدًا للنـصّ الديـني لا يتعـدّاه مـن حيـث الزمـان والمـكان، وأراد مـن خـلال ذلـك التعامـل معـه كغـيره مـن النصـوص المحكومـة بظرفهـا الزمـاني والمـكاني، قـال: «اسـتخدمت هنـا مصطلـح الظاهـرة القرآنيـة، ولـم اسـتخدم مصطلـح القـرآن عـن قصـد، لمـاذا؟ لأنّ كلمـة قـرآن مثقلـة بالشـحنات والمضامـين اللاهوتيـة، وبالتـالي فـلا يمكـن اسـتخدامها كمصطلـح فعّـال مـن أجـل القيـام بمراجعـة نقديـة جذريـة لـكلّ الـتراث الإسـلامي، وإعادة تحديـده أو فهمـه بطريقـة مسـتقبلية استكشـافية، فأنـا هنـا أتحـدّث عـن الظاهـرة القرآنيـة كمـا يتحـدّث علمـاء البيولوجيـا عـن الظاهـرة البيولوجيـة، أو الظاهـرة التاريخيـة» [أركـون، الفكـر الأصـولي واسـتحالة التأصيـل، ص 199]؛ ومـن الواضـح أنّ إلصـاق التاريخيـة بالنـصّ الديـني، وجعلـه ضمـن دائـرة محـدّدة لا يمكـن له الخـروج منهـا، يفـضي إلى تجريـده مـن عموميتـه وشـموليته لمعالجـة مجـالات الحيـاة كافّـةً على طـول الخـطّ الزمـاني والمـكاني المتغـيّر. وهي نتيجـة مسـتحصلة قهريـة لـكلّ مـن قـال بتاريخيـة النـصّ الديـني، فـلا إلـزام له بطبيعـة النـصّ الديـني ومـا يقتضيـه مـن معـنًى ثابـت غـير متغـيّر منـذ زمـن صـدوره، وإلى أن يـرث الله الأرض ومـن عليهـا، نراهـا بوضـوح لا لبـس فيـه عنـد العشـماوي وغـيره مـن الحداثيـين، قـال: «فقاعـدة تفسـير آيـات القـرآن وفقًـا لأسـباب تنزيلهـا

تـؤدّي إلى واقعيـة هـذه الآيـات، وتنتـهي على تاريخيتهـا، وتفـرض ربطهـا بالأحـداث، ومـن ثـمّ ينبغي تفسـير القـرآن بأسـباب تنزيلـه لا بعمـوم ألفاظـه» [العشـماوي، تحديـث العقـل الإسـلامي، نقـلًا عـن: الإسـلام والعـصر.. تحدّيـات وآفـاق، ص 104]؛ إذن يكـون الارتـكاز على التاريخيـة بوصفهـا منهجًـا إسـقاطيًّا في قـراءة النصـوص الدينيـة عنـد هـؤلاء، بحيـث انعكـس بشـكل واضـح على النصـوص الشريعـة الـتي تعالـج جملـةً مـن المشـاكل الـتي تقـع في المجتمـع، فعُـدّت نصوصًـا لهـا مـن المحدوديـة الزمانيـة الـتي لا تتعدّاهـا، كمـا في النصـوص الـواردة في مجـال العقوبـات، الـتي تشـكّل جـزاءً لمـا صـدر مـن المكلّـف مـن فعـل، كالقصـاص وحـدّ السرقـة؛ إذ ربطـت فاعليّتهـا بذلـك المقطـع الزمـاني، الذي له خصائصـه الاجتماعيـة والأخلاقيـة المختلفـة تمامًـا عـن المناسـبات والظـروف الاجتماعيـة والاقتصاديـة والسياسـية في زماننـا، إذ مـن الطبيـعي تغيّرهـا بعـد طـروّ مقطـع زمـني آخـر، غـير الذي كان في زمـن ورود تلـك النصـوص، وبهـذا الصـدد يقـول أحـد الحداثيـين الجـدد: «أقـلّ الحلـول شرًّا وأدناهـا مـضرّةً؛ لأنّهـا على مـا فيهـا مـن وحشـية تمثّـل وقايـةً لمجتمـع تلـك الفـترة ممّـا هـو أكـثر وأعنـف وأكـثر فضاعـةً؛ ولهـذا السـبب فـإنّ القـرآن لـم ينـصّ آنـذاك على جرائـم تقـام فيهـا الحـدود إلى جانـب مخالفـات أخـرى يعاقـب عليهـا بالسـجن، وإنّمـا اقتـصر القـرآن على ذكـر الحـدود؛ لعـدم وجـود السـجن في الجزيـرة آنـذاك» [الـشرفي، الإسـلام والحرّيـة.. الالتبـاس التاريخـي، ص 89].

ومـا نلاحظـه في هـذا الأمـر الذي اعتمـد عليـه الحداثيـون في تفسـيرهم للنـصّ الديـني، هـو أنّـه يفتقـد إلى الدليـل والمسـتند، فهـو مجـرّد ادّعاء منشـؤه الوهـم والخيـال، بـأنّ النصـوص لا بـدّ وأن تقـرأ بهـذه الطريقـة، فـفي أيّ قضيّـة تذكـر إذا كان الهـدف منهـا الوصـول إلى مـا هـو الواقـع والبنـاء عليـه في مقـام العمـل، ينبـغي بناؤهـا وتأسيسـها على بنـاء محكـم، يرتكـز على أسـس وضوابـط علميـة، تشـكّل البنـاء التحـتي لهـا، لا أن نفـرض أمـرًا غـير مسـتدلٍّ ونبـني عليـه مـن دون تقديـم مسـتندٍ له؛ إذ إنّ مـا فـرض يشـكّل عامـلًا وارتـكازًا مهمًّـا في قراءتهـم للنصـوص الدينيـة، فمـا لـم يتصـدّ الدليـل لإثباتـه لا مجـال للبنـاء عليـه في قـراءة النـصّ الديـني، فـإنّ مـن حقّنـا أن نسـألهم عـن كيفيـة تحكيـم القـراءة التاريخيـة للنصـوص الدينيـة، وأنّ الثقافـة والبيئـة المتغـيّرة لارتباطهـا بالعنـصر الزمـاني والمـكاني المتغـيّر، تسـبّب تغـيّرًا في قـراءة النصـوص الدينيـة؛ إذ مـن الواضـح في هـذا البنـاء قيديـة الزمـان والمـكان في عمليـة فهـم النصـوص الدينيـة، ومـا دام الأمـر كذلـك، فمـن المعلـوم احتيـاج هـذه القيديـة المفترضـة لدليـل يثبتهـا ويعطيهـا مشروعيـةً لتحديـد مـا هـو المـراد مـن النصـوص الدينيـة، في حـين إنّنـا نجـد عنـد متابعتنـا للنصـوص الدينيـة أنّهـا نصـوص عامّـة شـاملة لـكلّ زمـان ومـكان، ولـم يلحـظ فيهـا أنّهـا مقيّـدة بفـترة زمانيـة أو مكانيـة معيّنـة، أو أنّهـا خاصّـة بالمشـافهين في زمـن النـصّ ولا تتعـدّى إلى غيرهـم مـن الغائبـين غـير الحاضريـن، مـا يشـكّل دليـلًا قويًّـا على خـلاف تلـك الفرضيـة الـتي بنـوا عليهـا قراءتهـم للنصـوص الدينيـة. ومـن أحـقّ

بصاحب الشريعة المصدّر لتلك النصوص لنستخبره في أخذ قيدية التاريخية لنصوصه أو عدم أخذها، وبمرور سريع على المصدر الأوّل للتشريع، وهو القرآن الكريم – الذي حملوا آياته على القراءة التاريخية – نراه يلفظ هذه القراءة بنحو تامّ وقاطع، عندما يؤسّس للشمولية والعمومية لكلّ زمان ومكان بنحو واضح لا يرقى إليه شكّ، من خلال جملة من الآيات، كقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا**﴾ [سورة الأعراف: 158]؛ فما جاء به من رسالة تحمل في طيّاتها نصوصًا تكون للناس كافّةً على اختلاف مشاربهم وأزمانهم؛ لكونه رسولًا إليهم جميعًا. وكقوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا**﴾ [سورة سبإ: 28]؛ وكذلك ما تدلّ عليه جملة من الآيات المشرّعة لبعض العبادات، فإنّ الخطاب الوارد فيها هو خطاب شمولي للناس كافّةً، كقوله تعالى عند تشريعه للحجّ: ﴿**وَلِلهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا**﴾ [سورة آل عمران: 97].

هذا مضافًا إلى الإطلاق الزماني الموجود في النصوص الدينية، والذي يمنع من المصير إلى التاريخية، فبعد وضوح كونها قيدًا زائدًا في دليل الخطاب، لو كان يريده لأخذه فيه، وإذ لم يأخذه إذن لا يريده، كما أنّه ليس من القيود الارتكازية التي لا تحتاج إلى بيانها لفظًا في دلالة الخطاب؛ إذ لا يفهم العرف ارتكازية هذا القيد، وبالتالي لا يتّكل المشرّع في عدم ذكره على ارتكازيته، ومعه لا بدّ من أخذه لو كان دخيلًا في جعله لأحكامه، فمع عدم أخذه إذن لا مدخلية له في جعله لأحكامه.

والحقيقة أنّ إبراز خصيصة كهذه عند أصحاب هذا المنهج، وأخذها لتكون عاملًا أساسيًّا في قراءتهم للنصّ الديني، يراد منه التنصّل بسهولة من كون النصوص الدينية نصوصًا ثابتةً تحكم كلّ مفاصل الحياة ومجالاتها، من دون ملاحظة دخالة المقطع الزمني الذي يشكّل ظرفًا للثقافة والبيئة آنذاك؛ ولذا نرى أنّ هناك عملية توظيف لبعض المسائل المرتبطة بالعامل البيئي والاجتماعي، التي تكون لها دخالة في تغيير الحكم تبعًا للتغيّر الذي يطرأ على موضوعه، فما أن يلاحظوا تغيّرًا في بعض الأحكام حتّى يصيروا للقول بعدم ثبات الشريعة في أحكامها وتشريعاتها، من دون الأخذ بنظر الاعتبار أنّ هذا التغيّر إنّما حصل نتيجةً للتغيّر الذي حصل لمصاديق ذلك العنوان الكلّي الذي انصبّ عليه الحكم بحسب ما يقتضيه دليله، فإنّ ذلك الحكم لم يُصبه التغيّر إطلاقًا لثبات موضوعه. نعم، الذي حصل له التغيّر هو مصاديق ذلك الموضوع، وهكذا كان توظيفهم لعنصر أسباب النزول؛ فقد أخذ حيّزًا كبيرًا في تنظيراتهم لمحدودية النصّ الديني؛ إذ جعل قرينةً على أنّ النصّ يعالج قضيّةً معيّنةً وفقًا لما يفرضه السبب الذي أدّى لصدور النصّ، يقول نصر حامد أبو زيد: «إنّ كلّ آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاصّ استوجب انزالها، وإنّ الآيات التي انزلت ابتداءً – أي

دون علّة خاجية – قليلة جدًّا. وقد أدرك علماء القرآن أنّ السبب أو المناسبة المعيّنة هي التي تحدّد الإطار الواقعي الذي يمكن أن يفهم الآية أو الآيات من خلاله» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 97]؛ ومع أنّنا لا ننكر أنّ أسباب النزول قد يكون لها دور في تحديد المراد من النصوص الدينية، إلّا أنّ هذا لا يجعلها مختصّةً بالحادثة التي نزلت النصوص لمعالجتها؛ إذ إنّ حال القوانين التي توضع لمعالج قضيّة معيّنة غالبًا ما يلمسها المشرّع ابتداءً، وثمّ يضع العلاج الناجع الذي يعالجها بالتحديد، ويعالج كلّ القضايا المماثلة لها وإن اختلف المقطع الزماني والمكاني بالنسبة للحادثتين. مع أنّه لم يعترض أحد من العقلاء على قانونية القانون، عند تسريته لقضايا أخرى مماثلة موضوعًا لجعل القانون؛ باعتباره جعل من قبل المشرّع نتيجةً لمعالجته لقضيّة خاصّة، في زمان خاصّ، هذا حتّى مع وجود الفترة الزمنية المتطاولة بين جعل القانون وبين القضايا الجديدة الحادثة في الأزمنة المتلاحقة. وأيّ عاقل يقبل الاعتراض على هذه التسرية والتغطية للقضايا والمسائل بدعوى صدور القانون في حقبة زمنية معيّنة لحادثة معيّنة.

المرتكز الثاني: تحويل النصّ الإلهي إلى نصّ لغوي بشري

ولعلّ هذا العامل الذي أخذ كأساس ثانٍ عند الحداثيين في كيفية قراءتهم للنصوص الدينية، أهمّ من العامل الأوّل من حيث التأثير في كيفية القراءة، وهو سلب صفة إلوهية النصّ الديني، وبالتالي سلب قداسته التي يضفيها ارتباطه بمصدره كإله عارف بالمصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء، فينتقل بذلك من نصّ إلهي مقدّس إلى نصّ بشري خاضع للمحاكمات النقدية، حاله في ذلك حال كلّ كلام بشري، يمكن أن يفهم بحسب القبليات المعرفية التي يمتلكها القارئ للنصّ، فلا يكون ملزمًا تجاه النصوص باستخراج مراد الإله الناشئ من إدراكه للمصالح والمفاسد في الأشياء، ذلك المراد الذي هو حقيقة ثابتة، غير متغيّرة، يلزم الإنسان باعتباره تابعًا لمولاه باكتشافها، وهو ما سمّاه بعضهم بالتحرّر من سلطة النصّ، قال: «التحرّر من سلطة النصوص، ومن مرجعيتها الشاملة، وهي ليست إلّا دعوةً لإطلاق العقل الإنساني حرًّا» [أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص 146]، وبرّر ذلك بأنّ مسألة التحرّر هذه لا تتصادم مع النصوص الدينية، بل هي في الواقع تتصادم مع «السلطة التي أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص، فحوّلوها قيودًا على حركة العقل والفكر» [المصدر السابق]، فنصر حامد أبو زيد يدرك تمامًا أنّ البقاء على قداسة النصّ الديني باعتباره نصًّا إلهيًّا يكشف عن حقيقة ثابتة، لا بدّ من الرجوع إليها والبناء عليها في كلّ زمان ومكان، وبالتالي يمنع ذلك من التخبّط في فهم ذلك النصّ، بأفهام وألوان متعدّدة، وليت شعري أيّ تقييد لحركة العقل والفكر فيما لو آمنّا بمراد ثابت وحداني، تكون

وظيفة القارئ للنصوص الدينية اكتشافه، ومن ثمّ البناء عليه بوصفه مرجعًا معتمدًا لا غير، وهذا ما نلاحظه عند أبي زيد عندما ركّز على إلغاء تلك المرجعية الشاملة.

وقد نقل بنحو أوضح في بيان المعنى الذي ذكرناه، في كلمات محمد أركون، حيث نقل عنه: «إذا استمررنا في النظر إلى القرآن كنصّ ديني متعالٍ، أي يحتوي على حقيقة تجعل حضور الله حاضرًا، فإنّنا لا نستطيع عندئذٍ أن نتجنّب مشاكل التفكير الثيولوجي، والبحث الثيولوجي، فالثولوجيا ليست محصورةً بالمفتي أو الإمام أو الشيخ، الثيولوجيا تعني: عقلنة الإيمان» [عبد الرحمن، سلطة النصّ، ص 34].

وقد ركّزوا على ممارسة إلغاء عنصر إلوهية النصّ الديني وقداسته من خلال شطب كلّ المفردات التي يمكن أن تعطي ذلك الطابع، فأخذوا بالتعبير عن القرآن الكريم بالظاهرة القرآنية، لإضفاء أنّه ظاهرة بشرية كسائر الظواهر الأخرى، فلا ميزة له عليها، وبالتالي يُتعامل معه من دون الإيمان بوحدانية المعنى المراد فيه، كما يشهد له عبارة محمد أركون المتقدّمة، والذي ذكر فيها أنّه استخدم مصطلح الظاهرة القرآنية بدل القرآن الكريم عن قصد، لإلغاء ما تحمله عبارة القرآن من شحنات ومضامين مثقلة باللاهوتية.

كما وقاموا بإلغاء اتّصاف كلام النبيّ ﷺ بأنّه كلام إلهي باعتباره لا ينطق عن الهوى كما وصفه وأسّس له القرآن الكريم، وإبداله بمفردة الخطاب النبوي، ليووحون للقارئ بأنّ كلام النبيّ ﷺ ليس كلامًا إلهيًّا، بل كلام بشري عادي تحكمه البناءات البشرية.

وكيف لنا إلغاء هذه الخصوصية التي ركّز عليها القرآن نفسه، في جملة من آيات، قال تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۞ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ۞ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ [سورة الواقعة: 77 - 79]؛ وقوله تعالى: ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ۞ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ**﴾ [سورة البروج: 21 و22] وآيات أخرى جاءت بهذا الصدد.

من هنا يتبيّن أنّ طبيعة النصّ الديني تختلف عن النصوص البشرية الأخرى، فهو وحي أنزله الله ﷻ على نبيّه الكريم، ليخرج به الناس من الظلمات إلى النور، ويهديهم إلى صراط مستقيم، وبالتالي عند إرادة قراءته لاستخراج المراد منه لا بدّ من أخذ هذه الحيثية، وهو كونه إلهيًّا، ناشئًا من واقع نفس أمري مرتبط بعالم الواقعيات والمصالح والمفاسد. وبالتالي سوف يلغى عامل الزمان والمكان؛ إذ لا تأثير له في ذلك العالم؛ ولهذا المعنى أشارت بعض الروايات، فقد أسند الشيخ الصدوق ﵀ رواية عن أبي الحسن الرضا عن أبيه الكاظم ﵉، تدلّ على هذا المضمون، قال: «إن رجلًا سأل الإمام الصادق ﵇، فقال له: ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلّا غضاضة؟ فقال ﵇: لأنّ الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون

زمـان، ولا لنـاس دون نـاس، فهـو في كلّ زمـان جديـد، وعنـد كلّ قـوم غـضّ إلى يـوم القيامـة» [الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج 1، ص 93]؛ ومـن ثـمّ فـإنّ هـذه الطبيعـة الـتي فرضناهـا وقرّرناهـا إلهيـةً، ذات حقيقـة ثابتـة، تقتـضي أن يلحـظ فيهـا حقيقـة أخـرى، لا يمكـن غـضّ الطـرف عنهـا، أبرزتهـا جملـة مـن النصـوص – القرآنيـة والروائيـة – وهي كونهـا ذات مغـزًى هـادٍ لمـن خوطـب بـه، وأنّهـا تشـكّل عامـل إنـذار وبـشرى أيضًـا، وهي بهـذا اللحـاظ تـأبى الحمـل والاختصـاص على فـترة زمنيـة معيّنـة، فـأيّ مـبرّر يفـضي إلى هـذه النتيجـة بحيـث يكـون النـصّ الديـني عامـل هدايـة وتزكيـة، وإنـذارًا وبـشرى، وإنقـاذًا مـن الظلمـات إلى النـور لفئـة معيّنة دون أخـرى، وفي زمـان دون آخـر، وهـل هـذا إلّا الظلـم بعينـه، الذي يريـد الحداثيـون التنصّـل منـه في قراءتهـم للنـصّ الديـني؟ ولا أظـنّ أنّهـم يقبلـون بهـذا التفكيـك، إن كانـوا يحترمـون عقولهـم وفطرتهـم الـتي فطرهـم الله تعـالى عليهـا، بحيـث يكـون مهتمًّـا سـاعيًا لهدايـة البشريـة في مقطـع زمـاني دون آخـر، وهـو القائـل في كتابـه العزيـز: ﴿**وَمَـا أَنْزَلْنَـا عَلَيْـكَ الْكِتَـابَ إِلَّا لِتُبَـيِّنَ لَهُـمُ الَّذِي اخْتَلَفُـوا فِيـهِ وَهُـدًى وَرَحْمَـةً لِقَـوْمٍ يُؤْمِنُـونَ**﴾ [سورة النحل: 64]؛ وكمـا في قـوله تعـالى: ﴿**الـر كِتَـابٌ أَنْزَلْنَـاهُ إِلَيْـكَ لِتُخْـرِجَ النَّـاسَ مِـنَ الظُّلُمَـاتِ إِلَى النُّـورِ بِـإِذْنِ رَبِّهِـمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيـزِ الْحَمِيـدِ**﴾ [سورة إبراهيم: 1]، وغيرهـا مـن الآيـات المشـيرة بوضـوح إلى المعـنى المتقـدّم.

المرتكز الثالث: اعتماد المدلول المتولّد في ذهن المتلقّي

ولعـلّ أخطـر مـا يواجـه عمليـة قـراءة النـصّ الديـني هـو جعـل المحوريـة في دلالـة النصـوص على معانيهـا، ليسـت على العلاقـة القائمـة بـين اللفـظ والمعـنى، والـتي تفـضي إلى معـنًى ثابـت محـدّد ممكـن الوقـوف عليـه واكتشـافه؛ بـل المعـنى للنـصّ كامـن في ذهـن المتلـقّي له، بحسـب الخزيـن الذي يحملـه كلّ ذهـن، وإذا اخذنـا بنظـر الاعتبـار أنّ ذلـك الخزيـن تترجمـه الثقافـة الـتي يحملهـا القـارئ للنـصّ، وبذلـك سـوف تكـون عندنـا عـدّة قـراءات ناشـئة مـن اختـلاف الخزيـن تبعًـا لاختـلاف الثقافـة المنعكسـة فيـه، حيـث الظـروف والمناسـبات الاجتماعيـة المتفاوتـة مـن شـخص إلى شـخص آخـر، ومـن جيـل إلى جيـل، ويشـتدّ هـذا الاختـلاف عنـد طـروّ التغـيّر الزمـاني والمـكاني. وهـذا مـا ينقلـه نـصر حامـد أبـو زيـد عـن بعـض اتّجاهـات الفكـر المعـاصر، بقـوله: «إنّ عمليـة فهـم النصـوص لا تبـدأ مـن قـراءة النـصّ، بـل تبـدأ مـن الدوال الرابطـة بـين الثقافـة الـتي تمثّـل أفـق القـارئ وبـين النـصّ» [أبـو زيـد، مفهـوم النـص، ص 89]، وعليـه تكـون مداليـل الألفـاظ على معانيهـا خـارج دائـرة العلاقـة بـين اللفـظ والمعـنى، والمـلاك فقـط يكـون لمـدى قابليـة الذهـن للتفاعـل مـع مـا أخطـره اللفـظ فيـه، فـلا معـنى وحـداني موضـوعي اعتمـده الشـارع المقـدّس في خطاباتـه ونصوصـه الدينيـة، أراد مـن مخاطبيـه العثـور عليـه بتحديـده وفقًـا لنظـام اللغـة المعتمـد في المحـاورات العرفيـة، ومـن ثـمّ ترتيـب الأثـر عليـه.

وهـذا في الحقيقـة أسـهل في تحميـل النـصّ الديـني لرغباتهـم ومآربهـم، فتكـون العمليـة أقـلّ مؤونـة فيمـا لـو كان الطابـع الأسـاس الذي يقـوم عليـه فهـم النـصّ مرتبـط بالنـصّ بقراءتـه الداخليـة والخارجيـة والحاليـة؛ إذ سـوف يحكـم النـصّ بعامـل داخـلي يمثّـل الأسـاس في فهمـه واسـتخراج المعـنى منـه، ممّـا يسـتدعي ذلـك وحـدة المعـنى وعـدم تعـدّده وفقًـا للقرائـن المأخـوذة فيـه.

هـذا ولـو أخذنـا بنظـر الاعتبـار أنّ النـصّ الديـني ناشـئ مـن مصالـح ومفاسـد شـخّصها الشـارع في متعلّقـات الأحـكام وموضوعاتهـا قبـل جعلـه لهـا، فسـوف يكـون الأمـر أصعـب على مـن يقـول بـأنّ مدلـول النـصّ كامـن في ذهـن المتلـقّي مـن دون دخالـة لمـا يعطيـه النـصّ مـن مدلول دلّـت عليـه علاقـة اللفـظ بالمعـنى، بحسـب الجملـة التركيبيـة الـتي تؤثّـر فيهـا القرائـن الحاليـة والسـياقية فضـلًا عـن اللفظيـة المـبرزة في الألفـاظ، فنحـن لا نوافـق بتاتًـا ولا نتّفـق مـع القائلـين بـأنّ المصلحـة والمفسـدة إنّمـا تنشـأ مـن الحكـم المتـولّد مـن رأي المجتهـد أو القـارئ للنـصّ الديـني، فتكـون متأخّـرةً رتبـةً عمّـا حكـم بـه المجتهـد، فلسـنا مصوّبـةً حـتّى تكـون المصالـح والمفاسـد - الواقـع - تابعـةً لـرأي المجتهـد. فالشـارع الجاعـل للنصـوص له مـرادات ومعـانٍ واقعيـة فيهـا، جعـل الألفـاظ دالّـةً عليهـا بحسـب نظـام اللغـة، ولـم تكـن له طريقـة أخـرى لأفهـام مراداتـه ومقاصـده، إلّا الطريقـة المعتمـدة عنـد العقـلاء في محاوراتهـم وأحاديثهـم، وإلّا لأشـار إليهـا وأوضحهـا، كبديـلٍ للطريقـة العقلائيـة العرفيـة المعتمـدة. وواقـع الأمـر أنّ المعـنى الواحـد المـراد لا يقتـصر على النصـوص الدينيـة، بـل تتعـدّى هـذه الحقيقـة إلى المحـاورات الاجتماعيـة بـين النـاس، فإنّهـا قائمـة على المعـنى المسـتخرج مـن العلاقـة القائمـة بـين اللفـظ والمعـنى، في إطـار مـا تـؤدّي إليـه الجملـة التركيبيـة، وعلى هـذا الأسـاس تقـوم المفاهمـات وحـلّ الخصومـات والاحتجاجـات، ولـولا هـذا المعـنى الوحـداني الـتي تـدلّ عليـه الألفـاظ الصـادرة مـن المتحاوريـن لمـا بـقي للنظـم الحياتيـة للنـاس أثـر ولا عـين، ولمـا قـام حجـر على حجـر بعـد إسـقاط حجّيـة دلالـة الألفـاظ على معانيهـا؛ إذ ينقطـع التواصـل بـين النـاس؛ لأنّـه لا معـنى متبـادرًا يمكـن الاتّـكاء عليـه، ويكـون هـو المعتمـد في كلامهـم وكتاباتهـم، ولا يمكـن إجـراء القانـون وإعمـاله على أيّ أحـد؛ إذ لـكلّ شـخص أن يـدّعي خـلاف مـا وضعـه صاحـب القانـون. وهكـذا يُسرى الأمـر إلى سـائر القطـاعات الحياتيـة المختلفـة.

المعنى الوحداني

قـد تثـار بعـض التسـاؤلات حـول المعـنى الوحـداني الذي هـو المقصـود للمتكلّـم الشـارع، محورها إمكانيـة تحصيلـه وفقًـا للظهـور الحاصـل عنـد المخاطـب، فمـا يُخطـر في ذهـن المخاطـب مـن مدلول

يكـون هـو المعتمـد، وإن كان على خـلاف قصـد المتكلّـم، أيّ أنّ ذلـك المعـنى الوحـداني يتحـدّد طبقًا لمـا هـو كامـن في ذهـن المخاطـب، بحسـب ثقافتـه وبيئتـه الاجتماعيـة المكوّنـة له، وبالتـالي سـوف يتعـدّد ذلـك المعـنى الوحـداني لتعـدّد منشـإ صيرورتـه وتـولّده، وهـو مـا عبرّنـا عنـه باختـلاف الثقافـة مـن شـخص إلى شـخص، فضـلًا عـن الاختـلاف مـن جيـل إلى جيـل وعـصر وعـصر. وبعبـارة أخـرى أبسـط إذا كان المعتمـد في حجّيـة النـصّ الديـني، هـو الظهـور فلمـاذا لا يكـون هـذا الظهـور هـو الظهـور الحاصـل عنـد المخاطـب، في زمانـه وظروفـه الاجتماعيـة الخاصّـة، وعليه يكـون كلّ شـخص مـولّدًا لظهـور مختلـف عـن الظهـور المتـولّد لشـخص آخـر؛ إذ إن دلالـة اللفـظ على معنـاه مرتبطـة بمـا يخطـر مـن مدلـول في ذهـن المخاطـب، ومـن الطبيـعي أن مـا ينتجـه ذهـن المخاطـب مـن مداليـل ليـس بمسـتوًى واحـد؛ لارتباطهـا بالجنبـة الثقافيـة والبيئيـة الـتي يحملهـا كلّ شـخص، وهي مختلفـة مـن شـخص لآخـر. وبنـاءً على هـذا سـوف يعـود المحـذور المسـجّل على مـا تمسّـك بـه الحداثيـون في قراءتهـم للنـصّ الديـني، مـن أنّ المدلـول الكامـن في ذهـن المتلـقّي هـو المعتـبر في فهـم النـصّ الديـني وليـس دلالـة النـصّ المسـتقاة مـن علاقـة اللفـظ بالمعـنى والقرائـن المحيطـة فيـه، وبمـا تشـكّله الجملـة التركيبيـة له.

إلّا أنّنـا لـو لاحظنـا مـا قـاله علماؤنـا الأعـلام في بحـث الظهـور، وأنّـه أيّ الظهـورات هـو الحجّة، والمعتمـد في القـراءة للنـصّ الديـني، لوجدنـا وضوحًـا في الجـواب عـن التسـاؤل المذكـور، فـإنّ الظهـور الحجّـة في القـراءة هـو الظهـور المقـارن لعـصر التشريـع، ذلـك الظهـور هـو الحجّـة، على أن لا يكـون هـذا الظهـور ظهـورًا شـخصيًّا فرديًّـا، بـل ظهـورًا نوعيًّـا موضوعيًّـا، قائمًـا على القرائـن المكوّنـة والمـولّدة له، فـإنّ الظهـور لا يعـدّ موضوعيًّـا إلّا إذا دلّـت عليـه القرائـن وأثبتتـه، ومـع وجود قرائـن كهـذه مثبتـة له، يكـون فهمـه غـير متعـسّر لكثيريـن، لفـرض وجـود القرائـن المكوّنـة له، وبذلـك قـد يتّحـد المعـنى المفهـوم مـن النـصّ الديـني، لانحفـاظ القرائـن وتوفّرهـا فيـه، فتكـون القـراءة موحّـدةً، بحسـب المعـنى المسـتحصل منـه.

يبـقى السـؤال عمّـا هـو المـبرّر لجعـل الظهـور ظهـورًا موضوعيًّـا نوعيًّـا لا ذاتيًّـا، فـلا يكتـفى بالظهـور الشـخصي للقـارئ، مـن دون مطابقتـه للظهـور الموضـوعي، هـذا أوّلًا، وثانيًـا: على أن يكـون هـذا الظهـور ظهـورًا مقارنًـا لعـصر النـصّ الـشرعي، فـإنّ الحجّيـة ثابتـة لذلـك الظهـور، فهـو المعتمـد في قـراءة النـصّ الديـني وفهمـه، وليـس الظهـور الحـالي. وثالثًـا: يقـع السـؤال عـن كيفيـة إثبـات ظهـور كهـذا مـع واقعيـة البعـد الزمـني بيننـا وبـين عـصر النـصّ.

في مقـام الجـواب عـن التسـاؤل الأوّل، لا بـدّ لنـا مـن الوقـوف على المـراد مـن الظهـور الذاتي، والموضـوعي أوّلًا، أمّـا الذاتي فيقصـد منـه ذلـك المعـنى الذي ينتقـل إليـه ذهـن المتلـقّي لوحـده دون

غيره، بحكم الظروف الخاصّة لذهنه، التي كوّنتها عوامل البيئة الاجتماعية المختلفة من شخص إلى شخص آخر. وأمّا الموضوعي فيقصد منه دلالة الكلام على المعنى الذي ينتقل إليه ذهن المتلقّي بموجب قواعد اللغة المتّخذة وأساليبها المعتمدة للفهم والتفهيم، بحيث لا يكون ذلك المعنى متعدّدًا بحسب تلك العلاقات والأساليب، بل معنى وحداني ينسبق إلى كلّ ذهن فيما لو راعى ذلك النظام اللغوي العرفي، إذن فدلالة الكلام لها واقع ثابت، غير متغيّر، مع قطع النظر عن عملية الفهم التي تمارس من قبل شخص معيّن.

وبناءً على هذا يكون الظهور الموضوعي هو المعتمد في قراءة النصّ الديني، إذ إنّه يمثّل موضوعًا للحجّية، فما يكون حجّةً هو الظهور الموضوعي، والسبب في ذلك يكمن في أنّ ظاهر حال كلّ متكلّم أنّه يتابع قوانين عرفه ولغته، ولا يخرج عن هذا السير العقلائي، ولمّا كانت هذه المتابعة والجري إنّما تكون للعرف بعنوانه العامّ، وليس عرفًا خاصًّا يتشكّل عند فئة معيّنة أو أفراد معيّنين، فإنّ عرفًا كهذا لا يمكن أن يكون أداةً للتواصل العامّ التي يراد منها إيصال المراد من خلالها للناس كافّةً، فقد يكون مختصًّا بالسامع المتلقّي، والمتكلّم غير مطّلعٍ عليه، فاللغة إيصالية احتاج إليها الاجتماع، بمعنى أنّ الإنسان اجتماعي بطبعه، فهو لا يخرج عن هذه الطبيعة المفطور عليها، فإذن هو يحتاج إلى ما ينظّم تلك الحالة الاجتماعية التي تفرز نوعًا من التلاقي في المصالح بينه وبين أفراد جنسه، والتعارض بينها نتيجة لميل كلّ شخص وما ينسجم مع نفعه ومصلحته التي قد تتقاطع مع نفع ومصلحة غيره، وكلّ ذلك وغيره ممّا يحتاجه الإنسان لينظّم له عيشه وديمومته في الحياة، اقتضى الحاجة إلى لغة عامّة تكون هي المعتمد والمرجع لضبط كلّ ما له مدخلية في علاقات الإنسان مع الآخرين، وبالمجالات والحقول كافّةً، تكون من خصوصيات هذه الأداة الإيصالية ثبات المعنى المستخرج والمنساق من اللفظ في الذهن العرفي العامّ؛ ليتشكّل من خلال هذا الثبات نظام لغوي غير متغيّرٍ يصحّ الاستناد والاعتماد عليه؛ ليتمكّن من خلاله المتكلّم من إيصال كلّ مراداته ومقاصده التي ضمّنها وفقًا لهذا النظام اللغوي، فإنّ الهدف كما هو واضح من التشريعات الإلهية يكمن في سوق الإنسان نحو الهدف المنشود، والذي لا يمكن تحقّقه ونيله إلّا بالتعرّف على مرادات الشارع، التي لا طريق للاطّلاع عليها إلّا بالطريق العقلائي العرفي المعتمد عندهم لتفهيم مراداتهم، وبالتالي تحصيل حاجاتهم الدنيوية والأخروية، إذ لا طريق ثانيًا يمكن أن نقول إنّه الطريق البديل المعتمد عند الشارع في إيصال مراداته، ويشتدّ الأمر إلحاحًا في حاجتنا للظهور الموضوعي وليس الذاتي للكشف عن مرادات الشارع، إنّ هذه المرادات تأخذ طابعًا واحدًا في كلّ الأزمنة والأمكنة، فلا تعدّد في المراد المصاغ بهذه الألفاظ اللغوية، وبالسياقات التركيبية الخاصّة للجمل، بل هناك معنًى

وحدانيّ يراد إيصاله إلى عموم الناس، بمقتضى شمولية الشريعة وعالميتها.

وبهذا سوف يكون الظهور الموضوعي هو الموصل لذلك المراد والمعنى الواحد الذي لاحظه الشارع في تشريعاته، فإنّ الظهور هذا من الأصول العقلائية، بحيث إنّ العقلاء يبنون على الأخذ بظاهر كلام كلّ متكلّم، وما يعطيه كلامه في أقربية أحد المعاني بحسب نظام اللغة، وانسباقه إلى ذهن المتلقّي عند إطلاق اللفظ ضمن الجمل التركيبية وسياقاتها البنائية، ومن المعلوم أنّ الأصول العقلائية إنّما تأخذ اعتبارها عنهم باعتبارها كاشفًا نوعيًّا عن مرادات المتكلّم، وليس كاشفًا لدى شخص دون آخر.

وبهذا يمكن تحصيل هذا الظهور من خلال ملاحظة «ما ينسبق من اللفظ إلى الذهن من قبل أشخاص متعدّدين مختلفين في ظروفهم الشخصية بنحو يطمئن بحساب الاحتمالات أنّ انسباق ذلك المعنى الواحد من اللفظ عند جميعهم إنّما كان بنكتة مشتركة هي قوانين المحاورة العامّة لا لقرائن شخصية؛ لأنّ هذا خلف اختلافهم في الملابسات الشخصية» [الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيد الصدر)، ج 4، ص 293].

وبناءً على ذلك، ما دام الأمر يدور مدار الكاشفية عن مراد الشارع، وأنّها لا تكون إلّا من خلال ذلك الظهور الموضوعي النوعي لدى عامّة الناس، الذين يشكّلون العرف العامّ، فسوف يكون ظهور عصر النصّ هو الظهور الكاشف عن المراد، لا الظهور الحالي للقارئ للنصّ، والسبب يكمن كما يقول السيّد الصدر ﵀ في «أنّ أصالة الظهور ليست تعبّديةً، بل أصل عقلائيّ مبنيّ على تحكيم ظاهر حال المتكلّم في الكشف عن مرامه، ومن الواضح أنّ ظاهر حاله الجري وفق أساليب العرف واللغة المعاصرة لزمانه، لا التي سوف تنشأ في المستقبل» [المصدر السابق]، إذن يتحدّد المراد وفقًا لنظام اللغة المصاحب لعصر صدور النصّ، إذ هو الكاشف عن المراد.

إمكانية تحصيل الظهور الموضوعي

قد ينقدح في الذهن هذا التساؤل، وهو عدم إمكانية الوقوف وتحصيل ذلك الظهور لبعد الفترة الزمنية بيننا وبين ذلك العصر، مع أنّه قد يقال إنّ الظهور قد يقع في دائرة التغيّر والتبدّل بحكم تغيّر اللغة، التي تناط بالوضع الفكري والثقافي للمجتمع، بحيث تغطّي كلّ حاجاته، وبالمجالات والحقول في ذلك المقطع الزماني والمكاني كافّةً، وباعتبار تطوّر واتّساع تلك الحاجات وتشعّبها، يتطوّر تبعًا لذلك الوضع الفكري والثقافي، ما يلقي بظلاله على مدى تغطية اللغة لتلك الحاجات، إذ يلزم من هذا التطوّر تطورٌ في اللغة واتّساعٌ في أساليبها أيضًا، ممّا يعني عدم ثباتها في الأزمنة اللاحقة لزمن صدور النصّ، فيما لو كانت تلك الأزمنة

مغيّرة لمدلول كلمة أو لما يفهم من التركيبة البنائية لجملة كاملة. وعليه فغاية ما يمكن تحصيله من الظهور هو الظهور الموضوعي المنكشف بالظهور الذاتي، فإنّ ما يتبادر وينساق إلى ذهن كلّ إنسان يكون مشخّصًا للظهور الموضوعي ومنطبقًا عليه، فيكون هناك تطابق بين الظهور الذاتي والظهور الموضوعي النوعي، إلّا أنّه ليس نوعيًّا موضوعيًّا لعصر صدور النصّ.

وهذه المشكلة لا تجعلنا نتنازل عن أنّ موضوع حجّية الظهور هو الظهور الموضوعي لعصر صدور النصّ؛ إذ بالإمكان حلّها من خلال الاعتماد على أصل عقلائي آخر، يبني عليه العقلاء في قضاياهم الحياتية؛ إذ إنّهم يرتّبون الآثار على ما تفيده وتدلّ عليه النصوص وإن كانت قديمةً، كما في نصوص الأوقاف والوصايا، فإنّ فهمها إنّما يكون طبقًا لما يفهمه ويستظهره قارئ الوصيّة والوقف، وإن كان بينه وبين زمن الواقف والموصي زمنًا طويلًا. وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على وحدة الظهور الموضوعي، وعدم تغيّره بمرور الزمان، فما كان ظهورًا موضوعيًّا في عصرنا لتطابقه مع الظهور الذاتي للقارئ للنصّ، يكون هو الظهور الموضوعي في زمن النصّ. ولكون هذا البناء العقلائي يشكّل تهديدًا لأغراض الشارع ومقاصده، لاحتمالية سراية هذا البناء إلى المجال الشرعي، فنجدهم يبنون على ظهورات كهذه فيما يستظهرونه ويستنبطونه من أدلّة الأحكام، فلو لم يكن مرضيًّا للشارع، ومقبولًا عنده لمنع وردع عنه، وحيث لا نجد ما يصلح للمانعية والرادعية، يكون عدم ردعه دليلًا على إمضائه لبناء العقلاء وطريقتهم.

هذا مضافًا إلى إمكان الاستناد إلى البناء المتشرّعي، فإنّ المتشرّعة يبنون أيضًا على ظواهر النصوص الواصلة إليهم في زمانهم، رغم وجود الفترة الزمنية الطويلة الفاصلة بينهم وبين مصدر النصّ؛ إذ من الواضح وجود تلك الفترة بين أصحاب الأئمّة المتأخّرين، وبين مصادر النصوص الأولى، فإنّ أصحاب الإمام العسكري عليه السلام مثلًا، كانوا يعملون بالنصوص الواصلة إليهم من النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة المتقدّمين، طبقًا لما يستظهرونه منها في لغة زمانهم وعرفهم، مع ملاحظ أنّها فترة حافلة بالأحداث والمتغيّرات التي قد تضفي بظلالها على واقع قراءة النصوص وما يستظهر منها.

وما يمكن أن يقال هنا لبيان الأساس الذي قام عليه هذا البناء، هو أنّ ظاهرة وقوع التغيّر في اللغة وظهوراتها، من الصعوبة بمكان، فإنّ الثبات في الظهورات هو المحكم على طول الخطّ الزماني، فإنّ الإنسان العرفي يرى بحسب طبعه وعادته عدم التغيّر في اللغة، بل يرى أنّ التغيّر إن حصل فهو لا يعدو كونه حالةً استثنائيةً لا يبنى عليها في مقام العمل

وترتيب الآثار، فحتّى لو احتملناها في استظهاراتنا، فإنّه بالإمكان التخلّص منها بنفيها بأصالة ثبات الظهورات، وعدم تغير اللغة، لانحفاظ الكاشفية فيها نوعًا عن مرادات المتكلم. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الصدر)، ج 4، ص 294]

وبهذا يتمّ الجواب عن السؤالين الثاني والثالث.

المعنى الوحداني ومطابقة الواقع

يبقى شيء لا بدّ من التنبيه عليه والإلفات له، هو أنّ ما ذكرناه من المعنى الوحداني للنصّ، المستكشف بالظهور الموضوعي في زمن صدور النصّ، لا يُشترط فيه حتّى يكون ظهورًا موضوعيًّا حجّةً، أن يكون مطابقًا لواقع المراد من النصّ، لوضوح عدم إمكانية إحراز الواقع من خلال الظهورات وإن كانت موضوعيةً، لبقاء احتمالية عدم اصابة الواقع قائمةً، بل يكفي فيه توفّره على إعمال الضوابط والقواعد بنحو صحيح وممنهج عند ممارسة عملية القراءة للنصّ الديني، وعليه فالظهور وإن التزم الفقيه بكونه ظهورًا موضوعيًّا للنصّ، إلّا أنّه مع ذلك قد لا يكون مصيبًا لذلك المعنى الوحداني المراد للشارع، وعليه لا يلتزم الفقيه بأنّ قراءته للنصّ الديني هي قراءة مطابقة للواقع بنحو القطع واليقين، بل يبقي الباب مفتوحا لخطإ ما استظهره من النصّ، نتيجة لعدم إعماله للقواعد والأدوات اللازم اتّخاذها في قراءته، أو لمدخلية ظروفه الحياتية الخاصّة المؤثّرة في قراءته للنصّ، ممّا يؤدّي إلى إدخال الذاتية غير الموضوعية في قراءته.

فذلكة تعدّد الاستظهارات!

قد لا يصل قارئ النص لذلك المعنى الوحداني المقصود للشارع بعض الأحيان، مع أنّه قد يتصوّر أنّه قد أخذ بنظر الاعتبار كلّ الآليات والأدوات التي ينبغي للقارئ اتّباعها، ومنها إعمال ضوابط العلاقة بين اللفظ والمعنى، ضمن تركيبة الجملة السياقية والحالية، والحال ليس كذلك، فهناك بعض الحيثيات بحسب نظام اللغة والمحاورة، لا بدّ من ملاحظتها لم يلحظها، أو أنّه يُدخل ظروفه الخاصّة وبيئته المعاشة ممّا يؤثّر على طبيعة ما يفهمه من اللفظ، وبالتالي لا يكون الظهور الذي فهمه من النصّ الديني ظهورًا موضوعيًّا نوعيًّا، بل يبقى الذي فهمه ظهورًا ذاتيًّا غير متطابق مع ذلك الظهور النوعي الذي هو مصبّ الحجّية؛ ولذا قد نرى اختلافًا في النتائج المتحصّلة من نصّ واحد عند بعض الفقهاء، وما ذلك إلّا لأجل ما تصوّر القارئ أنّه قد أخذ كلّ ما ينبغي أخذه في قراءته للنصّ الديني، مع أنّ الحيثيات التي ينبغي أخذها ككلٍّ للخروج بنتيجة تلامس المعنى الوحداني من خلال ذلك الظهور الموضوعي، منخرمةٌ في بعض القراءات.

ولذا قد تتعدّد الاستظهارات للنصّ الديني الواحد، بحسب إعمال تلك الضوابط العلمية اللازم اتّباعها، أو إدخال الذاتية في واقع القراءة، المفروض عدم مدخليتها، وكلّها تكون في دائرة الاجتهاد المشروع، المبرئ للذمّة، وإن لم تطابق الواقع كلّها؛ بل يطابق أحد الاجتهادات فقط واقع المعنى الوحداني المراد، المنكشف بالظهور الموضوعي. وكتقريب لهذا المعنى فإنّ ما ذكره السيّد الصدر في استنباطه للمذهب الاقتصادي الإسلامي خير شاهد عليه، إذ اعتبر المذهب الاقتصادي الإسلامي ممارسة اجتهادية تبتني على ما يفهمه الفقيه من النصوص الخاصّة بذلك، فهي تتقوّم بما يقرأه منها، ليشكّل من خلالها رؤيته الاقتصادية، فإنّ «تلك الأحكام والمفاهيم التي تتوقّف عليها الصورة [صورة المذهب الاقتصادي] نتيجةٌ لاجتهاد خاصّ في فهم النصوص، وطريقة تنسيقها والجمع بينها. وما دامت الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي اجتهاديةً، فليس من الحتم أن تكون هي الصورة الواقعية؛ لأنّ الخطأ في الاجتهاد ممكن؛ ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكّرين إسلاميّين مختلفين أن يقدّموا صورًا مختلفةً للمذهب الاقتصادي في الإسلام، تبعًا لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كلّ تلك الصور صورًا إسلاميةً للمذهب الاقتصادي؛ لأنّها تعبّر عن ممارسة عملية الاجتهاد التي سمح بها الإسلام وأقرّها، ووضع لها مناهجها وقواعدها، وهكذا تكون الصورة إسلاميةً ما دامت نتيجة لاجتهاد جائز شرعًا، بقطع النظر عن مدى انطباقها على واقع المذهب الاقتصادي في الإسلام» [الصدر، اقتصادنا، ص 403].

وهذا على خلاف القائلين بتعدّد القراءات وأصحابها، فإنّهم لا يلتزمون بما التزم به الفقهاء، بل يلتزمون بعكس التزام الفقهاء تمامًا؛ إذ يذهبون إلى صحّة قراءتهم، وإن تعدّدت واختلفت وتناقضت، فليس هناك معنى موضوعي يبحث عنه من خلال تشخيص الظهور الموضوعي النوعي، برجاء تحصيله والبناء عليه.

وبناءً على ما قلناه يندفع ما ذكره بعضهم من إمكانية التعدّد في الظهور الموضوعي الحجّة، من دون الالتزام بحجّية الظهور الموضوعي في زمن صدور النصّ فقط، بل يكون الظهور الموضوعي المعاصر حجّةً أيضًا لمن حصل له، من دون الحاجة إلى أصالة ثبات اللغة التي توحّد لنا بين الظهورين الموضوعيين، في زمن صدور النصّ، وفي زماننا، مصرّحًا بأنّه لا ضرورة للإصرار على إحراز الظهور الموضوعي في عصر الصدور، بل يمكننا القول: إنّ من كانوا موجودين عصر الصدور لهم ظهور موضوعيّ خاصّ ضمن الشروط والسياقات الفكرية الموجودة عندهم آنذاك، وفي زماننا هناك ظهور موضوعيّ آخر ضمن الأجواء الفكرية والثقافية والأطر المعرفية الموجودة حاليًّا، ويمكن أن يكون أعمق من ظهور عصر النصّ والصدور، ثمّ أردف كلامه هذا بالتنظير له بأنّ النصّ الديني ليس منحصرًا بالروايات والأحاديث لكي

نبحث عن ظهوره في عصر الصدور، بل هناك القرآن الكريم الذي تمثّل نصوصه رسالة الإسلام الخاتمة، ومن المعلوم أنّه لم ينزل لمجتمع صدر الإسلام فقط، بل هو رسالة الله إلى الناس في كلّ زمان ومكان إلى قيام يوم الدين، ولا مبرّر لأن يكون فهمنا من القرآن هو عين ما فهمه الناس وقت النزول. وهذا البيان جارٍ على مستوى جميع معارف الدين، سواءٌ وافق ما فهمه السابقون أو خالفه؛ لأنّه يمثّل ظهورًا موضوعيًّا قائمًا على أسس ومناهج معرفية مختلفة.

ووجه الاندفاع يكمن في عدم وضوح الرؤية لما هو المقصود من الظهور الموضوعي، فإنّ المراد من الظهور الموضوعي هو دلالة الكلام على معنًى معيّن ثابت في واقع الأمر، بحسب الأساليب اللغوية والمحاورات العرفية القائمة بين الناس للتفهيم والتفاهم؛ إذ يشكّل هذا الظهور كاشفًا نوعيًّا عن مراد المتكلّم؛ لأنّه يمثّل أصلًا عقلائيًّا اعتمده العقلاء في كشفهم عن مرادات المتكلّم. وعليه فما نريده من الظهور الموضوعي، هو الكشف عن مراد المتكلّم (الشارع)، ولا يكون الظهور موضوعيًّا إلّا بمراعاة الجري طبقًا لأساليب اللغة والعرف المعتمدة في التفهيم والتفاهم، وحينئذٍ؛ باعتبار أنّ كلام الشارع المتكلّم قد صدر في ذلك الزمان، فلا بدّ أن تكون اللغة والعرف اللازم اتّباعه لتحصيل مراده هو عرف ذلك الزمان ولغته؛ إذ إنّ ما يكشف عن مراده هو الظهور النوعي الموضوعي، وهو مرتبط بأساليب اللغة والعرف آنذاك، وعليه تكون آلية تحصيل الظهور الموضوعي الذي هو المعتمد لتحصيل مراد الشارع في خصوص زمان صدور النصّ. فنحن في الحقيقة نريد أن نحدّد مراد متكلّم قد تكلّم في حقبة زمنية محكومة بأساليب وعلاقات لغوية وعرفية محددة، يكون ملاحظتها منتجًا لما يفهمه القارئ للنصّ من ظهور موضوعي، ونتيجة ذلك كلّه أنّ الكاشفية عن المراد لا تتمّ إلّا من خلال الظهور الموضوعي النوعي، والظهور الموضوعي لا يمكن تحصيله إلّا من خلال أساليب اللغة والعرف المرتبطة بزمان صدور الكلام من المتكلّم، وهذا معنى جري المتكلّم في إفهام مراداته طبقًا للأساليب اللغوية والمحاورات العرفية في زمانه؛ وعليه فالمتكلّم لا يريد إفهام مراداته طبقًا للأساليب اللغوية والمحاورات العرفية التي لم تكن قائمةً في زمانه، بل ستحصل في أزمنة متعاقبة طويلة؛ لأنّه خلاف ظاهر حاله، كعاقل من العقلاء، يجري مجراهم في بناءاتهم واستظهاراتهم من أيّ كلام.

ثمّ إنّ ما ذكره في مقام التنظير لكلامه بعدم الضرورة للإصرار على حجّية الظهور الموضوعي لعصر النصّ فقط، لا يحمل أيّ جنبة من المقوّمات العلمية، فإنّ التفكيك بين الظهور المستفاد من الروايات والظهور القرآني لا وجه له، بعد أن قبلنا بأنّ الظهور ما هو إلّا أصل عقلائي وليس تعبّديًّا، وهذا الأمر محسوم حتّى عند المنظّر، فهو لم يرفع اليد

عن عقلائية أصالة الظهور، ومع التسليم بهذا كيف له أن يفكّك بين الاثنين، فأصالة الظهور كما تجري في الروايات، وهي المحكمة فيها، تجري أيضًا في القرآن، وهي المحكمة فيه. وكون القرآن بنصوصه يمثّل رسالة الإسلام الخاتمة، لا يعني أنّ نصوص الروايات ليس لها نصيب من هذه الرسالة، بل نصيبها هو الأكبر كما لا يخفى. فرسالية الإسلام مشتركة بين القرآن والسنّة – وهو مقتضى حديث النبيّ ﷺ: «إنّي تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ما إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدي أبدًا» – وعليه لا معنى حينئذٍ؛ لجعل القرآن لكلّ زمان ومكان من دون ملاحظة نصوص السنّة، كما يفهم من كلامه بالتفريق بينهما في هذا المجال.

هذا مضافًا إلى أنّه لا ضير في كون القرآن لكلّ زمان ومكان، وهو ما تعتقد به الشيعة الإمامية الاثني عشرية، والقول بما ذهب إليه علماؤنا من حجّية الظهور الموضوعي في زمن النصّ، إذ لا تنافي بين الاثنين، بحيث يكون المصير إلى حجّية الظهور الموضوعي في عصر النصّ، لا يتلاءم مع الاعتقاد بأنّ القرآن لكلّ زمان ومكان، وعليه فنحن نقول بأنّ القرآن لكلّ زمان ومكان، وتحديد المراد منه إنّما يكون بحسب الظهور الموضوعي النوعي في زمن صدوره؛ لأنّه الكاشف عنه بحسب المحاورات العرفية والأساليب اللغوية المتعامل بها آنذاك.

العلوم البشرية وفهم الموروث الروائي

اتّسمت حياة الإنسان منذ أن خلقه الله تعالى بحالة من التغيّر والتبدّل، وعدم الركون لطبيعة واحدة تحكم حياته، والواقع أنّ هذا المعنى يتلاءم مع طبع الإنسان الذي فطره الله تعالى عليه، فإنّ طبيعة الإنسان تقضي بعدم الجمود، والتوقّف على وضع واحد، فمنذ بواكير عمره التي بدأها بالتعرف على ما حوله وتسخيره ليخدم مصالحه، نراه قد أخذ بتنظيم وضعه الحياتي من خلال استغلال الموارد الطبيعة بنحو ينسجم مع حياته البدائية، وإلى أن توسّعت معرفته وإدراكاته، التي نتج عنها توسّعه في اكتشافاته وسيطرته على بيئته ومحيطه الذي يعيش فيه.

وبناءً على هذا، فحالة التطوّر والتقدّم المصاحبة لحياة الإنسان ممّا لا شكّ فيها. ومن الطبيعي أن تكون هذه الحالة غير محصورة بمجال من المجالات، بل تشمل الحقول المعرفية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها، وهو معنى شمولية معرفته وتوسّع إدراكاته، بعد عدم الدليل على محدوديته في جانب معيّن، وانحصاره في حقل من الحقول.

وهـذا يفـضي بطبيعتـه إلى واقـع متغـيّر متحـرّك[1]، فالواقـع الموجـود في الزمـان السـابق غـير الواقـع الموجـود في زماننـا، ومـا ذلـك إلّا لارتباطـه بتطـوّر العلـوم وتوسّـعها بشـكل مذهـل وكبـير، ممّـا ينعكـس ذلـك على الواقـع المعـاش، ويكـون المرتكـز فيـه تحـوّل جميـع المعـارف البشريـة، ومـن ضمنهـا المعـارف الدينيـة، يقـول الدكتـور سروش عـن هـذا التحـوّل: «لا بـدّ أن يحصـل هـذا التحـوّل في جميـع الشـؤون وجميـع المـدركات تضطـرب وتـصرخ بشـكل متناغـم ومتناسـق، والإنسـان الذي فهمـه لـكلّ شيء في سـيلان وجريـان، فـإنّ فهمـه الديـني سـيتجدّد أيضًـا» [سروش، القبـض والبسـط في الشريعـة، نقـلًا عـن: لاريجـاني، المعرفـة الدينيـة، ص 22]؛ ويشـبه التطـوّر الحاصـل في المعرفـة الإنسـانية بكـبر الجزيئـة الكيميائيـة المسـتمرّ، بحيـث تكـون مصاحبـةً دائمًـا بامتزاجهـا بعوامـل جديـدة تكـون بديلـةً عـن عنـاصر أخـرى كانـت موجـودةً سـابقًا، لتحـلّ محلّهـا وتأخـذ مكانهـا، مكوّنـةً بذلـك طبيعـةً وهويـةً جديـدةً، فـلا بقـاء للعنـاصر القديمـة بعـد التحـوّل، فيتبـدّل تبعًـا لذلـك معناهـا ومفادهـا، وعليـه فالحقيقـة البسـيطة المتكوّنـة تتقـدّم ببـطء وهـدوء، لتتغـيّر مـن خلالهـا كلّ جغرافيـا المعرفـة، بحيـث تحـرّك كلّ المعـارف مـن مكانهـا.

ثـمّ ينـحى باتّجـاه متقـدّم نحـو القول بـأنّ «العلـوم ومن خـلال أنحـاء التبـادل: أ- منطـقي وإنتاجي. ب- المنهـج المعـرفي. جـ- الإنتـاج والـصرف (إعطـاء زاويـة الرؤيـة، توسـعة وتضييـق المعـنى وهدايـة الفهـم). د- مسـألة الخلـق. هـ- المعرفـة. و- الجـدل؛ فإنّهـا تؤثّـر في بعضهـا وتشـترك في أفراحهـا وأتراحهـا، وتؤيّـد أصـل الترابـط الـكلّي والتحـوّل المتقابـل والمسـتمرّ للعلـوم» [المصـدر السـابق]؛ ثـمّ يخلـص إلى دعـوى خطـيرة جـدًّا يبـني عليهـا كلّ مـا نظـر بـه لـضرورة التغـيّر في الفهـم للنصـوص الدينيـة، يقـول: «إنّ مدّعانـا الكبـير أنّ سرّ تبـدّل المعرفـة الدينيـة (قابليـة التبـدّل الـتي هي واقعيـة تحتـاج إلى التفسـير) ليـس سـوى معرفـة جديـدة ... لا تـترك المعـارف السـابقة على حالهـا» [المصـدر السـابق]، والسـبب في ذلـك أنّ «القضايـا الـتي وقعـت مـورد التأييـد أو الإثبـات في العلـوم المختلفـة، فإنّهـا تتراتبـط ببعضهـا بنحـو خـفي، ويؤثّـر كلّ مـن قوّتهـا وضعفهـا ببعضهـا البعـض، والمـدّعى الذي وقـع مـوردًا للتأييـد في علـم مـا، فإنّـه في النهايـة سـيخدم سـائر العلـوم، وهـو كذلـك في منظـار العلّيـة حيـث ننظـر إلى العالـم، فـإنّ اخـضرار الورقـة يرتبـط مـع احمـرار الـورد، واصفـرار البقـر وابيضـاض الحمـام» [المصـدر السـابق، ص 23].

مـن هنـا عطـف البحـث وفقًـا لهـذه النظـرة على أنّـه لا بـدّ أن تكـون عمليـة الفهـم متطـوّرة بمـا يتـلاءم والواقـع المفـرز مـن تطـوّر العلـوم واتّسـاعها؛ للارتبـاط الحاصـل بـين الواقـع المعـاش وظاهـرة الفهـم، فـإنّ هنـاك عمليـةً مناغمـةً بينهمـا، لمدخليتهـا الحتميـة في سـائر العلـوم

1. ما نقصده من الواقع، هو الواقع الخارجي .

والتخصّصات. وبالتالي سوف ينعكس على فهم النصوص الدينية باعتبارها تعالج واقعًا متغيّرًا بنفسه، فلا بدّ أن تكون محكومةً بهذا التغيّر، ممّا يعني أنّ هناك تطوّرًا تكامليًّا للفهم الديني يغطّي ظاهرة التغيّر المصاحبة لتكامل العلوم بنحو عام، فكلّ تغيّر يحدث في المعارف اللادينية ينتج تغيّرًا في المعرفة الدينية. وبناءً على هذه النظرة لا يوجد فهم ثابت يمكن الاعتماد عليه، ويقف عنده فهم النصّ الديني. والحاصل الذي تقرّره هذه النظرة هو القول بالنسبية المطلقة في فهم النصّ الديني، فلا يوجد فهم على الإطلاق لا يخضع لدائرة النقد والخطإ.

إلّا أنّ هذا البناء الفوقاني، يبتني على نكتة وأساس لا بدّ من التسليم به أوّلًا؛ حتّى نخرج بنتيجة أنّ الفهم للنصّ الديني محكوم بالتغيير والتطوّر، ولا يمكن أن يقف على فهم ثابت في كلّ المعارف الدينية، وهذا الأساس هو أنّ جميع المعارف تتغيّر بما فيها المعارف الدينية، للتغيير المفروغ منه في جميع العلوم والمعارف الأخرى، فإنّ هناك ترابطًا وثيقًا بين العلوم والمعارف، وما أن يحصل تغيير في بعضها حتّى يصل التغيير إلى بعضها الآخر، وباعتبار أنّ التغيّر محسوم في المعارف والعلوم غير الدينية، فلا بدّ إذن أن ينعكس على المعرفة والفهم الديني، فتحكم بالتغيير أيضًا.

والحال أنّ هذا الأساس ليس صحيحًا إطلاقًا؛ إذ أيّ دليل يثبت هذا المدّعى الكبير والخطير، فلا دليل في الواقع عليه إلّا أن يدّعي المدّعي له أنّه استقرأ كلّ المعارف الدينية، ووجد أنّها قد تغيّرت بمجرّد حصول التغيير في المعارف والعلوم غير الدينية، وأنّى له ذلك! إذ إنّ أيّ قدرة يمتلكها المدّعي تؤهّله للمضيّ باستقراء كهذا يحكم من خلاله بهذه الكلّية. نعم، قد ساق المدّعي لهذا الارتباط في التحوّل والتغيير مجموعةً من الشواهد والمؤيّدات التي لا ترقى لمستوى كونها شاهدًا ومؤيّدًا، بعد إمكان مناقشتها وردّها، فضلًا أن تكون دليلًا يمكن الاعتماد عليه في مقام تشييد هذا المدّعى، هذا أوّلًا.

وثانيًا: أنّ ما صُوّر على أنّها «مسلّمة غير قابلة للنقاش» لا يمكن القبول به، فإنّنا بمراجعة سريعة لمجمل المعارف الدينية في الفقه والتفسير وغيرهما، نرى الثبات وعدم التغيير في بعض الأفهام، منذ عصر صدور النصّ إلى زماننا الحالي، فهناك ثبات للفهم في كثير من أحكام الصلاة والزكاة والخمس والحدود والقصاص والديّات، وغيرها، فلا يشكّ أحد في حكم الصوم للحاضر مثلًا ضمن مجموعة من الشرائط، ولا أنّ الصلاة واجبة على كلّ حال، هذا فضلًا عن أصول العقيدة الإسلامية، التي لم يتردّد أيّ عالم في عدّها من الأصول، كالنبوّة والمعاد. نعم، يمكن أن يكون هناك خلاف في بعض الجزئيات غير المؤثّرة

على أصل الفهم.

وقد يعترض على ما تنتجه لنا ممارسة عملية الاجتهاد في الواقع الديني؛ باعتبارها تمثّل تعبيرًا خاصًّا لفهم معيّن يقوم به الممارس، مع الأخذ بنظر الاعتبار احتمالية عدم مطابقته لواقع النصّ الديني.

والحقيقة أنّ ما نرومه من فهم النصّ الديني المنتج للمعرفة الدينية، لا يكون على وفق فهم آحاد العلماء والفقهاء، بحيث حتّى لو كانت هذه الأفهام متضاربةً وغير متّسقة ومنسجمة، بل ما يتعدّى الفهم الآحادي، إلى الفهم المجموعي للشريعة بما يشمل جميع الحقول والمجالات، المستغرق لجميع العلماء، والمبنيّ طبقًا للقواعد المعتمدة، فلا يقف تحصيله على المسالك النقلية، بل يشمل المسالك العقلية، في حين نرى أنّ سروش وغيره قد خصّصوا المعرفة الدينية بأنّها المعرفة الحاصلة من فهم الكتاب والسنّة وسيرة أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وذهب إلى أمر آخر لا يمكن القبول به إطلاقًا، وهو أنّ الفهم المتحصّل من الشريعة حتّى وإن كان مطابقًا للشريعة مئةً بالمئة، لا يمكن وصفه بأنّه هو الشريعة، مع أنّ هذا الأمر مغالطة ليس إلّا، تنطوي على حالة التمسّك بالفرق بين عملية الفهم والشريعة، وهذا الأمر لا نعترض عليه، فإنّهما أمران، لكنّ هذا الأمر إنّما يكون صحيحًا قبل عملية التطابق الحاصلة بين الاثنين؛ إذ إنّ ما يفهمه الشخص قد لا يكون مطابقًا لما هو المراد، ولما هو واقع الشريعة المعبّر عنها بالنصوص الدينية، وبما يشمل غيرها من المستقلّات العقلية، وقد يكون مطابقًا له، وحينئذٍ بعد المطابقة يكون الفهم المحصّل للمراد ولواقع الشريعة هو الشريعة، فإنّ نسبة الفهم المتحصّل على أنّه شريعة لا غبار عليها، ولا يمكن التشكيك بصحّتها وعدم جدواها.

إذن فهذا الأمر من الواضح أنّه لا يمكن القبول به، إذ لا يمكن المصير إلى أنّه لا يوجد في النصوص الديني ما يكون معبّرًا عن واقع ثابت، مطابق لما تريده الشريعة، يمكن للقارئ المتخصّص للنصّ الوقوف عليه، من خلال ممارسة عملية فهم منضبطة ومنظّمة، وفقًا لآليات معتمدة لدى أهل اللغة والمحاورة؛ لوضوح منافاته لكثيرٍ من الآيات الواصفة لما نُزّل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأنّه بيان ونور وهداية للناس، كقوله تعالى: ﴿**هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ [سورة الأعراف: 203]؛ وقوله تعالى: ﴿**هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ**﴾ [سورة آل عمران: 138]؛ وقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ**﴾ [سورة المائدة: 15]؛ وغيرها من الآيات الواردة بهذا الصدد. وما دام كذلك فلا يمكن القبول بكونه ذا معنى عائم وغير ثابت بحيث يصح الاتّكاء والبناء على ما جاء

فيه نفيًا أو إثباتًا لأيّ قضيّة؛ إذ كيف يمكن لنا أن نتصوّر أنّ القرآن الكريم كتاب هداية وبيان، وفي الوقت نفسه لا يمكن الحصول منه على شيء ثابت، يشكّل عاملًا وأساسًا للهداية وإراءة الطريق. فيمكن أن يكون هاديًا لطائفة من الناس، غير هادٍ لطائفة أخرى؛ وذلك لاختلاف الفهم بين الطائفتين. وهل يصحّ التمسّك به باعتباره الثقل الأكبر - كما ورد في حديث الثقلين - مع أنّنا لا نستطيع الوقوف على مراداته، وما ذلك إلّا لنقص في فهمنا، بحيث لا يمكن من خلاله الوصول إلى معانيه، والحال كذلك في وصفه لنفسه بأنّه نور وبصائر للناس.

والآيات المصرحة بلزوم اتّباع ما جاء به القرآن، كقوله تعالى: ﴿**وَهَـٰذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ**﴾ [سورة الأنعام: 155]، وقوله تعالى: ﴿**اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾ [سورة الأعراف: 3]؛ إذ لا يمكن أن يتحقّق الاتّباع المأمورون به، من دون وضوح وثبات لما يراد اتّباعه، فإنّ الاتّباع فرض الاستقرار والوضوح في المتّبع، فلا معنى للأمر في اتّباع المردّد، غير الثابت، فما دام يتّصف بكونه متحرّكًا سيّالًا في معانيه ومراداته، فلا إمكانية عملية تمكّن الإنسان من ترتيب الأثر على ما يحصّله من معانٍ ومرادات؛ إذ الفرض لا واقع أمريًّا ثابتًا في المقام، يكشف بنصوصه، ويمكن أن يقال عنه أنّه مراد الشارع المقدّس.

مضافًا للآيات الدالّة بما لا مجال فيها للشكّ، على أنّ الله ﷻ قد أوكل للنبيّ ﷺ عملية تعليم المسلمين للكتاب والحكمة، وقد أشارت جملة من الآيات إلى هذه الوظيفة الرئيسة التي ألقيت على عاتقه ﷺ؛ كقوله تعالى: ﴿**وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ**﴾ [سورة البقرة: 151].

فكيف تتمّ عملية التعليم هذه، مع فرض عدم وجود فهم يمكن الركون إليه، فهم يبقى متحرّكًا، غير ثابت على طول الخطّ، وهل يمكن الادّعاء بحصول عملية التعليم من قبله ﷺ، من دون ملاحظة وجود واقع ثابت، مشار إليه من خلال المعاني المتحّصلة من عملية الفهم؟ [انظر: آملي لارجاني، مقالة القراءات الجديدة للمصادر الدينية في مدار النقد]

الخاتمة

قد اتّضح ممّا تقدّم في البحث، النتائج التالية:

أ- لولا عملية الفهم لما كان هناك طريق لتحصيل مرادات المشرّع من قبل مخاطبيه، فهي عملية لا تنفكّ لما يجعله الشارع من قوانينه وتشريعاته؛ فإنّها تُعدّ الطريقة الوحيدة للوقوف على تلك المرادات.

ب- الطريقة اللامنهجية لممارسة عملية الفهم، تفضي إلى الانفكاك والانعزال بين مقاصد المتكلّم ومراداته، التي يكشف عنها كلامه والألفاظ المصاغة بها؛ والمستمع والمخاطب، فلا حقيقة ثابتةً في البين، مطلوب من المخاطب أن يزاول عملية الفهم بقواعده وآلياته المعتمدة ليقف عليها، ويبني سلوكه طبقًا لها.

ج- أنّ أهمّية المنهج المتّبع لعملية فهم النصّ الديني تبرز تبعًا لأهمّية العملية الاجتهادية، إذ تكون بينهما علاقة طردية في الأهمّية، فكلّما كانت عملية الاجتهاد ضروريةً - بما تحمل وتعطي من ديناميكية وحركية للشريعة في الإجابة عن متطلّبات الحياة المعاصرة في كلّ زمان ومكان – وذات أهمّية بالغة، كان المنهج الذي يؤطّرها ويحكمها ضروريًّا بتلك الأهمّية.

د- أنّ مواكبة الفقه لمتغيّرات العصر ومستجدّاته لا تعني التنازل عن الثوابت، بل تعني إيجاد الحلول والأحكام المناسبة طبقًا للقواعد والضوابط المعتبرة التي لا تتغيّر بتغيّر الزمان، والاستجابة بهذا المعنى لا تعني الخروج عمّا تقتضيه الأدلّة المعتمدة عند الفقيه الممارس لعملية الاستنباط.

هـ- اتّسم منهج تعدّد القراءات بجملة من الخصائص، شكّلت المحور الأساس لكيفية قراءة النصوص الدينية، فكانت:

الخصوصية الأولى: إضفاء الصبغة التاريخية على النصوص الدينية، ليكون بذلك نتاجًا تاريخيًّا أنشأه النبيّ ﷺ، ليعالج به ظرفًا زمنيًّا خاصًّا، وهو وليد ذلك الظرف وتلك البيئة المحدّدة لإطاره وفاعليته فيها دون غيرها.

الخصوصية الثانية: تحويل النصّ الإلهي إلى نصّ لغوي بشري، وسلب قداسته التي يضفيها ارتباطه بمصدره كإله عارف بالمصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء، وهو ما يعني سلب صفة إلوهية النصّ الديني.

الخصوصية الثالثة: اعتماد المدلول المتولّد في ذهن المتلقّي، فالمعنى للنصّ كامن في ذهن المتلقّي له، بحسب الخزين الذي يحمله كلّ ذهن، وبذلك تكون عندنا عدّة قراءات ناشئة من

اختلاف الخزين تبعًا لاختلاف الثقافة المنعكسة فيه، حيث الظروف والمناسبات الاجتماعية المتفاوتة من شخص إلى شخص آخر، ومن جيل إلى جيل.

الخصوصية الرابعة: القطيعة مع الفقهاء، وهي قطيعة مع المتخصّصين، من السلف الصالح والمتأخّرين، فأخذوا يفكّكون بين النصوص الإلهية، والمتخصّصين بقراءتها، فعملوا على قطع الرابطة بين أهل الذكر، وبين نصوص صاحب الذكر.

الخصوصية الخامسة: عدم الثبوت القطعي للنصّ الديني، وخصوصًا القرآن الكريم، حيث ركّز عليه تركيزًا كبيرًا، جعله محورًا أساسيًّا للتشكيك في مصدريته كمنظومة متكاملة تعالج مختلف القضايا الحياتية، ما يفضي إلى ضرورة محاكمة القرآن وفقا للتاريخ الواقعي المحسوس، إذ ما كان موثوقًا وهو التاريخ الواقعي ينبغي أن يكون هو المتسيّد في نقدنا وتقييمنا للقرآن.

و- لا دليل على أنّ جميع المعارف تتغير بما فيها المعارف الدينية، فكون الفهم للنصّ الديني محكومًا بالتغيير والتطوّر، ولا يمكن أن يقف على فهم ثابت في كلّ المعارف الدينية، مجرّد دعوى عهدتها على قائلها، وما ذكر من شواهد مؤيّدات لهذه الدعوى لا تصلح كشاهد، فضلًا أن تكون صالحةً للدليلية.

ز- أنّ وضوح الثبات وعدم التغيير في بعض الأفهام، منذ عصر صدور النصّ إلى زماننا الحالي - فهناك ثبات للفهم في كثير من أحكام الصلاة والزكاة والخمس والحدود والقصاص والديّات وغيرها - لدليلٌ ناصعٌ على بطلان دعوى التغيير في جميع المعارف، حتّى الدينية منها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

لاريجاني، صادق، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش .. دراسة نقدية لنظرية قبض وبسط الشريعة، ترجمة: الشيخ محمد شقير، دار الهادي، 1429 هـ.

آملي لارجاني، صادق، مقالة القراءات الجديدة للمصادر الدينية في مدار النقد، مؤسسة الصدرين للدراسات الاستراتيجية.

الصدوق، محمّد بن علي، عيون أخبار الرضا، تصحيح وتعليق وتقديم: حسين الأعلمي، مطابع مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1984 م.

عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطة النصّ.. قراءات في توظيف النص الديني، سيناء للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الثانية.

أبو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1995 م.

الشرفي، محمد، الإسلام والحرّية.. الالتباس التاريخي، دار الجنوب للنشر، الطبعة الثانية، 2002 م.

أركون، محمد، الفكر الأصولي واستحالة التأصل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1999 م.

عمر، محمد زيان، البحث العلمي.. مناهجه وتقنياته، المطبعة: خالد – حسن الطرابيشي .

بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الطبعة الثالثة، 1977 م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، إيران، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

أبو زيد، حامد نصر، مفهوم النصّ دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة السابعة، 2008 م.

مجموعة من الباحثين، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، إعداد: عبد الجبار الرفاعي، طبع ونشر: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2002 م.

الصدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقمّ المشرفة، 1415 هـ.

الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، (تقرير لأبحاث السيّد محمدباقر الصدر)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، المطبعة فروردين، الطبعة الخامسة، 1997 م.

الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان، مؤسسة بوستان كتاب قم، الطبعة الثانية، 1425 هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1990 م.

البوطي، محمد سعيد ومضان، الإسلام والعصر.. تحدّيات وآفاق، إعداد وتحرير: عبد الواحد علواني، دار الفكر، دمشق، 1998 م.

أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، الطبعة الثانية، 1994 م.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 1984 م.

مصطفى، عادل، فهم الفهم.. مدخل إلى الهرمنيوطيقا.. نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مؤسسة هنداوي CIC، 2017 م.

Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Interpretive relativism between philosophical hermeneutics and objective interpretation.. Gadamer and Sadr as an example

Abdul-Aziz Al-Sawafi

PhD student in Interpretation and Qur'anic Sciences, Aalul-Bayt International University, Iraq.

E-mail: a.alsawafi@aldaleel-inst.com

Summary

The article studies the topic of interpretive relativism in the interpretation of the Holy Qur›an, in terms of the points of compatibility and incompatibility in both the philosophical hermeneutics of Gadamer and the objective interpretation of Al-Sadr. The article's aim is to answer a fundamental question: What is the nature of interpretive relativism acceptable to both of them? And what is its level? The answer to this question requires the descriptive approach in defining both interpretive relativism and Gadamer›s philosophical Hermeneutics, and the objective interpretation of Al-Sadr, besides applying the critical analytical approach in analyzing the foundations, on which both methods of the Qur›an interpretation were based to know the nature and levels of interpretive relativism arising from them. It has been concluded that interpretive relativism arising from the making use of philosophical hermeneutics is absolute and true interpretive relativism; therefore, it cannot be accepted; because this means that the Holy Qur›an is a cultural product fit to its own era, and this leads to denying the immortality of the Islamic religion and its superiority over other religions, whereas the interpretive relativism arising from Al-Sadr's objective interpretation is a restricted interpretive relativism, arising from the nature of understanding the Qur›an as a transcendent speech, whose purpose is to guide man. Therefore, it can be accepted in the interpretation of the Qur›an.

Keywords: interpretive relativism, philosophical hermeneutics, objective interpretation, Gadamer, Al-Sadr.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 2, PP.161-194

Received: 5/7/2023; Accepted: 10/8/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

CC BY NC

النسبية التفسيرية بين الهرمنيوطيقا الفلسفية والتفسير الموضوعي.. غادامير والصدر نموذجًا

عبد العزيز الصوافي

طالب دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، جامعة آل البيت عليهم السلام العالمية، العراق. البريد الإلكتروني:
a.alsawafi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

تناولت هذه المقالة بحث النسبية التفسيرية في تفسير القرآن الكريم، من جهة نقاط التوافق والاختلاف فيها لدى كلٍّ من الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير والتفسير الموضوعي عند الصدر. والهدف من ذلك الإجابة على سؤال جوهري مفاده: ما طبيعة النسبية التفسيرية المقبولة لديهما؟ وما مستواها؟ والإجابة على هذا السؤال تطلب اعتماد المنهج الوصفي في تعريف كلٍّ من النسبية التفسيرية والهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير. والتفسير الموضوعي عند الصدر، وتوظيف المنهج التحليلي النقدي في تحليل المباني التي قام عليها كلا الأسلوبين في تفسير القرآن؛ لمعرفة طبيعة النسبية التفسيرية الناشئة عنهما ومستوياتها. وقد تم التوصّل إلى أنّ النسبية التفسيرية الناشئة عن توظيف الهرمنيوطيقا الفلسفية هي نسبية تفسيرية مطلقة وحقيقية؛ ولذا لا يمكن قبولها؛ لأنّها تعني أنّ القرآن هو نتاج ثقافي يناسب عصره، وهذا ما يقود إلى نفي خلود الدين الإسلامي وقيموميته على غيره. بينما النسبية التفسيرية الناشئة عن أسلوب التفسير الموضوعي عند الصدر هي نسبية تفسيرية مقيدة، ناشئة عن طبيعة فهم القرآن باعتباره كلامًا متعاليًا والغرض منه هداية الإنسان؛ ولذا يمكن قبولها في تفسير القرآن.

الكلمات المفتاحية: النسبية التفسيرية، الهرمنيوطيقا الفلسفية، التفسير الموضوعي، غادامير، الصدر.

مجلة الدليل، 2023، السنة السادسة، العدد الثاني، ص. 161 - 194

استلام: 2023/7/5، القبول: 2023/8/10

الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة

© المؤلف

المقدّمة

يمثّل النصّ الإلهي الموحى القيمة الأقدس في حياة الأمم والشعوب وفي ثرائها الروحي وتأثيراتها السلوكية، وأنظمة القيم الأخلاقية وانتظام علاقاتها الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ولعلّ من أهمّ الهواجس التي طالما شغلت الإنسان، الفهم الصحيح للنصوص الدينية، فلقد أدّى تقادم الزمن والابتعاد عن عصر نزول الوحي إلى صعوبة الظفر بهذا الأمر.

ولعلّ من أهمّ التيّارات الجديدة التي تغزو العالم بصورة عامة، والعالم الإسلامي بصورة خاصّة في المرحلة الراهنة، بعض الآراء في تغيّر الشريعة والأحكام الدينية، التي ترجع في جوهرها إلى بعض النظريات في فهم النصّ أمثال الهرمنيوطيقا الفلسفية القائلة بتعدّد القراءات ونسبية المعرفة والحقيقة؛ باعتبارها أهمّ النظريات تأثيرًا وانتشارًا في فهم النصّ في العصر الحديث، ولها تأثير بارز في فهم النصّ الديني حتّى ضمن الدائرة الإسلامية، وفي الواقع المعاصر عند بعض المفكّرين المسلمين المعاصرين أمثال: نصر حامد أبو زيد في كتابه: "نقد الخطاب الديني"، وعبد الكريم سروش صاحب "نظرية القبض والبسط للشريعة"، ومحمد مجتهد شبستري صاحب "هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة ونقد القراءة الرسمية للدين»، وغيرهم من القائلين بحتمية اختلاف القراءات للنصوص من شخص إلى آخر، ومن عصر إلى عصر آخر نتيجة تأثير المعارف الخارجية على فهم النصوص الدينية، وبعدم إمكانية معرفة مقاصد المتكلّم، بل وبضرورة عدم محاولة معرفتها بدعوى أنّ المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة، وأنّ الشريعة الخالصة لا وجود لها إلّا عند الشارع ﷻ.

وقد وجد هذا التيّار الفكري - الداعي لنسبية معرفية مطلقة - أنصارًا في الوسط الإسلامي واستندوا لمقولاته لإعطاء فهم جديد للنصّ الديني وفقًا لأفق المرحلة ومقتضيات العصر بزعمهم.

والملاحظ في الدائرة الإسلامية أنّ هنالك اتّجاهاتٍ مختلفةً بخصوص كيفية استخدام آليات الهرمنيوطيقا الفلسفية في فهم النصوص الدينية المقدّسة، فبعضهم يرفض ذلك المنهج جملةً وتفصيلًا، بينما يؤيّده آخرون بكلّ قوّة، وهذا يعود - في أغلب الظنّ - لمحاولة بعض مفكّري العرب والمسلمين تطبيق تلك الآليات على القرآن الكريم تطبيقًا متعسّفًا، من دون إدراك بعض النتائج والآثار الخطرة التي قد تتمخّض عنها تلك المحاولات.

لكنّ المهمّ هنا هو أن يتمّ التعامل مع مثل هذا الأمر بلغة العقل والمنطق، ومن هنا

فإنّ المنهج الذي علينا اتّباعه واختياره ينبغي أن يتلاءم مع نوع النصّ المراد تفسيره وفهمه (القرآن الكريم)، ويطابق منطق العقل من خلال اعتماد الاستدلالات المنطقية والعقلية.

تنبع أهمّية هذا البحث من أنّه يتناول الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير (1900 – 2002) فيما تمثّله من رؤية معاصرة في أسلوب فهم النصّ وتفسيره، وأنّها الأكثر شهرةً ونفوذًا وحداثةً في العصر الحديث، وخاصّةً في مجال تفسير النصوص والنصّ الديني. ويتناول التفسير الموضوعي وهو الأسلوب التفسيري القرآني الذي يتميّز عن التفسير الترتيبي بكونه الأسلوب الأنجع في تحديد الموقف القرآني والنظريات القرآنية المختلفة في قبال النظريات والمذاهب البشرية الأخرى.

وهدف هذا البحث هو محاولة معرفة ماهية النسبية التفسيرية الناتجة عن الهرمنيوطيقا الفلسفية وحدودها عند غادامير للتفريق بينها وبين نوعية ومستويات النسبية التفسيرية المقبولة في حدود التفسير الموضوعي عند السيّد الصدر (1933 – 1980)، وبالتالي نفي كون القرآن نتاجًا ثقافيًّا يناسب عصره فقط، بل وإثبات خلود الدين الإسلامي وشريعته وقيموميته على غيره.

والهدف من هذه المقارنة والمقاربة أيضًا هو دفع شبهة طالما ألصقت بالتفسير الموضوعي عند السيّد الصدر على وجه الخصوص، وقام عليها أصل فكرة الهرمنيوطيقا وهي أنّ أسلوب التفسير الموضوعي عامّةً، والسيّد الصدر بالخصوص من خلال الإتيان بالموضوع المراد بحثه من واقع التجربة البشرية سيجعل منه تفسيرًا نسبيًّا خاضعًا للزمان والمكان؛ ولذا لا بدّ من تحديد الخطوط الفاصلة بين الهرمنيوطيقا التي قالت بنسبية المعرفة مطلقًا وبين التفسير الموضوعي عند السيّد الصدر الرافض لها.

المحور الأوّل: كلّيات ومفاهيم

إنّ تحرير معاني المصطلحات وبيان ما يكتنفها من تقسيمات وخصائص وقيود له دور أساسي في التصوّر الصحيح لها، وبالتالي دقّة الحكم المترتّب عليها وكيفية التعامل معها.

المطلب الأوّل: التفسير لغةً واصطلاحًا

أوّلًا: معنى التفسير

أ- التفسير لغةً: ذكر أرباب المعاجم اللغوية بأنّ التفسير لغةً له معانٍ متعدّدة كالبيان

والإيضاح والإظهار، ومنشأ ذلك هو اختلافهم في تحديد الأصل الاشتقاقي الذي جاءت منه كلمة "تفسير"، فمنهم من ذهب إلى أنّ الجذر هو (الفسر)، بمعنى الإبانة، قال صاحب لسان العرب: «الفَسْرُ: الْبَيَانُ. فَسَر الشيءَ ... أَبانه، التَّفْسيرُ مِثْلُهُ، وقال ابْنُ الأَعرابي: الفَسْرُ: كَشْفُ المُغَطّى، والتَّفْسير كَشف المُراد عَنِ اللَّفْظِ المُشْكل، والتأْويل: رَدُّ أَحد الْمُحْتَمَلَيْنِ إِلَى مَا يُطَابِقُ الظَّاهِر» [ابن منظور، لسان العرب، ج 5 ، ص 55].

ومنهم من ذهب إلى أنّه مقلوب الجذر عن (السفر)، فيقال: «(سَفَرَتِ) الْمَرْأَةُ (سُفُورًا) كَشَفَتْ وَجْهَهَا فَهِيَ (سَافِرٌ) بِغَيْرِ هَاءٍ» [الفيّومي، المصباح المنير، ص 106].

وعلى الرغم من الاختلاف في الأصل الاشتقاقي للكلمة، إلّا أنّ المعنى اللغوي متقارب على كلا الرأيين؛ لأنّ كليهما يحمل معنى: الكشف وإزاحة الستار والغطاء.

إذن التفسير لغة هو البيان والوضوح، وكشف القناع عن اللفظ المشكل، أي عندما يكون لدينا لفظ مبهم، ويكون هذا الإبهام مانعًا من الوصول إلى المعنى الحقيقي، فإنّ التفسير يُستخدم لرفع هذا الإبهام عن اللفظ المشكل، وعليه فالتفسير معناه الكشف وإزالة الغموض عن ذلك اللفظ المشكل، وهو ما يتّفق مع معنى التفسير الاستعمالي في القرآن الكريم، نظير قوله تعالى: ﴿**وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا**﴾ [سورة الفرقان: 33].

ب_ التفسير اصطلاحًا

وقد عرّف بتعريفات متعدّدة:

1- عرفه الزركشي بأنّه «يُعْرَفُ بِهِ فَهْمُ كِتَابِ اللهِ الْمُنَزَّلِ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ ﷺ وَبَيَانُ مَعَانِيهِ وَاسْتِخْرَاجُ أَحْكَامِهِ وَحِكَمِهِ» [الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 13].

وأورد عليه أنّ التعبير بالفهم لكتاب الله تعالى أعمّ من التفسير الذي هو مجرّد الكشف وإزاحة الستار عن مقصود الله تعالى في آيات القرآن الكريم، فالفهم يشمل التفسير والتأويل معًا .

2- وعرّفه السيّد الخوئي بأنّه: «إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز» [الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص 379].

3- وعرّفه السيّد الطباطبائي بأنّه: «بيان معاني الآيات القرآنية، والكشف عن مقاصدها ومداليلها» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 4].

ويتميّز هذا التعريف باشتماله بالإضافة لبيان معاني الآيات القرآنية مسألة الكشف عن

مقاصدها ومداليلها أيضًا، فالآيات القرآنية لها معنى ظاهري)المراد الاستعمالي(وتضمّ في الوقت نفسه الأهداف والمقاصد الإلهية (المراد الجدّي)، الذي يتّضح من خلال التفسير، وهذا ما يمثّل غرضًا أساسيًّا يتوخّاه المفسّر.

المطلب الثاني: معنى التفسير الموضوعي وأقسامه

أوّلًا: معنى التفسير الموضوعي

اختلف المفسّرون في تعريفه، تبعًا لاختلاف نظرياتهم واتّجاهاتهم، وما يهمّنا في هذا البحث هو تعريف محمدباقر الصدر له؛ إذ عرفه بأنّه: «الدراسة القرآنية لموضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية ... تستهدف تحديد موقف نظري للقرآن الكريم، وبالتالي للرسالة الإسلامية من ذلك الموضوع ... ينطلق فيها المفسّر من واقع الحياة ... ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني حول ذلك الموضوع ... ويبدأ مع النصّ القرآني ... [ف]المفسر يسأل والقرآن يجيب ... في حوار مع القرآن الكريم واستنطاق له» [انظر: الصدر، المدرسة القرآنيّة، ص 11 - 17].

وقد سمّاه أيضًا «التفسير التوحيدي»؛ لأنّه «يوحّد بين التجربة البشرية والقرآن الكريم في سياق واحد، لا بمعنى أنّه يحمل التجربة البشرية على القرآن ...، بل بمعنى أنّه يوحّد بينهما في سياق بحث واحد لكي يستخرج نتيجة هذا السياق الموحّد من البحث، يستخرج المفهوم القرآني الذي يمكن أن يحدد موقف الإسلام تجاه هذه التجربة أو المقولة الفكرية التي أدخلها في سياق بحثه» [المصدر السابق، ص 23].

ثانيًا: أقسام التفسير الموضوعي

ينقسم التفسير الموضوعي على أسس متنوّعة، وما يهمّنا في هذا البحث ما جرت فيه القسمة على أساس وجود الموضوع ومنشئه. فينقسم إمّا إلى تفسير موضوعي داخلي، يكون الموضوع الذي يدور حوله البحث مأخوذًا من داخل القرآن، وإمّا إلى تفسير موضوعي خارجي؛ إذ يكون فيه موضوع البحث من خارج النصّ القرآني لديهم. [معرفة، التفسير والمفسّرون، ج 2، ص 142]

وتعدّ طريقة انتقاء الموضوع من داخل القرآن الطريقة الأشهر للتفسير الموضوعي، ولدى الكثير من المفسّرين أمثال: ناصر مكارم الشيرازي وجعفر سبحاني وجوادي آملي، وأمّا طريقة انتقاء الموضوع من خارج القرآن، فأشهر من قال بها محمدباقر الصدر ومحمدهادي معرفة. [انظر: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 11؛ معرفة، التفسير والمفسّرون، ج 2، ص 1037]

المطلب الثالث: معنى النسبية التفسيرية وأقسامها

أوّلًا: معنى النسبية التفسيرية

هذا المصطلح مركّب لفظي مؤلّف من كلمتي النسبية والتفسير.

أمّا التفسير فقد جرى التطرّق إليه سابقًا؛ ولذا لا بدّ من بيان معنى النسبية (relativism) في هذا المركّب اللفظي.

وهنا يلاحظ أنّ معنى النسبية يختلف باختلاف متعلَّقاته، أو المضاف إليه فيها، كالتالي:]انظر: الشيرازي، نسبية النصوص والمعرفة واللغة، ص 18]

أ- نسبية الحقيقة: ويراد بها نسبية المعلوم؛ أي ما هو موجود في عالم العين؛ أي أنّه ليس في الواقع الخارجي حقيقة واحدة نبحث عنها.

ب- نسبية المعرفة: ويراد بها نسبية العلم في مقابل نسبية المعلوم، وهو ما يتحقّق في عالم الوجود الذهني الذي يكون في قبال عالم الوجود العيني، ومن هنا يقصد بالنسبية هنا نسبية المفاهيم الذهنية، وهي «ما يعرفه الإنسان» ويطلق عليه «معرفة» أو «علم».

ولهذا المذهب جذوره التاريخية، فقد حمل لواءه في القرن الثامن عشر ديفيد هيوم (David Hume) (ت 1776 م) وهو من رواد مذهب الشكّ في العصر الحديث، يقول هيوم: «لو امتددنا ببحثنا إلى ما وراء المظاهر الحسّيّة للأشياء فإنّ معظم النتائج التي نصل إليها ستكون مليئةً بالشكّ وعدم اليقين، والطبيعة الحقيقية لموضع الأجسام ستكون مجهولةً، ولا تعرف غير آثارها المحسوسة» [بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة ، ص 122].

وكان لهيوم تأثيره في عمانوئيل كانط (Immanuel Kant) (ت 1804 م) ونظريته امتداد لنظرية الشكّ عند هيوم، وتتبنّى (نسبية المعرفة) التي فرّق فيها بين الشيء في ذاته، والشيء كما يظهر لنا. [انظر: كانت، نقد العقل المحض، ص 64].

ج- النسبية التفسيرية: هي نسبية تتعلّق بفهم النصوص.

ويصطلح عليها أيضًا بالنسبية الدلالية أو نسبية اللغة التي تربط عالم الوجود العيني بعالم الوجود الذهني، وحينها تكون النسبية في الألفاظ أو الدوال التي تشكل الرابط بين عالم ما في الذهن وعالم ما في العين والخارج.

د- النسبية المطلقة: ويراد بها نسبية كلّ تلك الوجوه السابقة؛ أي أنّه ليس في الواقع

الخارجي حقيقة واحدة نبحث عنها، كما أنّ معارفنا أيضًا نسبية، بحيث لا يمكن أن يكتسب الإنسان علومًا ومعارف صادقةً، وأخرى خاطئةً أو كاذبةً؛ بل كلّها صحيحة على قول في النسبية، أو كلّها ظنّية على قول آخر، أو كلّها ممّا يخضع لعامل الزمن والظروف، فقد تنقلب معادلة الصحيح والخاطئ، على رأي ثالث.

وكذلك اللغة أيضًا ذات دلالات ومفاهيم متحرّكة ليس لها معنًى ثابت نحتكم لديه، فكلّ شخص له فهمه الذي غالبًا ما يختلف عن فهم غيره، بل مدلولات الألفاظ في حالة من التغيّر والتشكّل الدائم. [انظر: الشيرازي، نسبية النصوص والمعرفة واللغة.. الممكن والممتنع، ص 18]

والمراد من النسبية (relativism) هنا في هذه المقالة هي النسبية التفسيرية المتعلّقة بفهم النصوص، لا سيّما النصوص الدينيّة، وهي النسبيّة المستحدثة في القرن التاسع عشر، والمرتبطة بمباحث الهرمنيوطيقا. [المصري، المعرفة بين الإطلاق والنسبية وأثرها في العقيدة، مجلة الدليل، العدد الثاني، ص 244]

وإن وجدت هنالك جذور للقائلين بالنسبية التفسيرية في النصوص الدينية في العالم الإسلامي قبل الغرب بعدة قرون! من قبيل قول ابن عربي: «اعلم أنّ الآية المتلفّظ بها من كلام الله بأيّ وجه كان، من قرآن أو كتاب منزل أو صحيفة، أو خبر إلهي، فهو آية على ما تحتمله تلك اللفظة من جميع الوجوه؛ فإنّ منزّلها عالم بتلك الوجوه كلّها، وعالم بأنّ عباده متفاوتون في النظر فيها، وأنّه ما كلّفهم في خطابه سوى ما فهموا عنه، فكلّ من فهم من الآية وجهًا، فذلك الوجه هو مقصود بهذه الآية في حقّ هذا الواجد له، وليس يوجد هذا في غير كلام الله؛ ... ولهذا كان كلّ مفسّر فسّر القرآن ولم يخرج عمّا يحتمله اللفظ، فهو مفسّر» [ابن عربي، رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن، ج 1، ص 11]، أي بمعنى: أنّ ما يفهمه المفسّرون مطابق لمراد الله من الآيات؛ لأنّ الله اختار كلماتٍ وجملًا ذات معانٍ كثيرة، وكلّ مفسّر يعرف في مرتبة خاصّة تليق به، أو بمعنى أنّ القرآن وباعتباره كلام الله المتعالي له مستويات مختلفة في الفهم تتفاوت بين قارئ وآخر كلّ بحسب استعداده وقابلياته.

وليس المقصود من النسبية التفسيرية مجرّد الحقيقة المقيّدة التي تقابل نفس الحقيقة؛ لأنّ هذا البعد في إطلاق الألفاظ ونسبيتها ليس موضوع البحث؛ بل ما يهمّنا في تعبير المطلق والنسبي هو المفهوم الفلسفي الوجودي، وهذا الاصطلاح لا يساويه اصطلاح العموم والخصوص أو المطلق والمقيّد عند الأصوليين. [انظر: حلي، المطلق والنسبي في القرآن، مجلّة التجديد، العدد السادس والعشرون، ص 54]

ثانيًا: أقسام النسبية التفسيرية

تنقسم النسبية التفسيرية بحسب منشئها إلى مستويين:

أ- النسبية التفسيرية المقيّدة

وهي النسبية التفسيرية الناشئة عن الاعتقاد بالنسبية المعرفية.

- ويذهب أصحابها إلى أنّ جميع التفسيرات المتعدّدة للخطاب الديني لا تصل لقصد المتكلّم؛ وإن كان هناك قصد ثابت وحقيقة ثابتة وراء خطابه، ولكن لا يمكن الوصول إليها لأجل تأثّر الإنسان بخلفياته دائمًا. [انظر: جوادي آملي، نسبية المعرفة، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، العدد 15، ص 150]

ب- النسبية التفسيرية المطلقة

وهي النسبية التفسيرية الناشئة عن الاعتقاد بنسبية الحقيقة.

ويذهب أصحابها إلى أنّ جميع التفسيرات المتعدّدة للخطاب الديني لا تصل لمراد المتكلّم وقصده؛ لأجل أنّ هنالك نزعاتٍ مثاليةً تشكّك في أصل الوجود الخارجي، وهي نزعات سفسطائية قادت إلى زعزعة أيّ قيمة للمعرفة.

ومثل هذه المذاهب في النسبية أو الشكّ يمكن تطبيقها على نظرية الفيلسوفين الألمانيين مارتن هايدغر (Martin Heidegger) (ت 1976 م) وهانز جورج غادامير (George Gadamer) (ت 2002 م) وأمثالهما. فقد ذهبوا إلى أن جميع القراءات والتفسيرات المختلفة على حقٍّ ومصيبةٌ للواقع، مع ما بينها من اختلاف وتناقض. وهذا يلزم منه (نسبية الحقيقة)، أي أنّه لا توجد حقيقة مطلقة وثابتة؛ بل كلّ ما عرفه الإنسان حسب خلفياته هو الحقيقة.

المطلب الرابع: الهرمنيوطيقا الفلسفية لغةً واصطلاحًا

أوّلًا: الجذر اللغوي للهرمنيوطيقا

بالرغم من الاتّفاق على أنّ كلمة «هرمنيوطيقا» (Hermeneutic) في أصلها ترجع إلى اللغة اليونانية إلّا أنّه اختلف في تحديد المادّة اللغوية الأولى والجذر اللغوي لهذه الكلمة، فبعضهم يرى أن كلمة «هرمنيوطيقا» مشتقّة من الفعل اليوناني (Hermeneuein) بمعنى «يفسّر». [انظر: عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل الى الهرمنيوطيقا، ص 24]

في حين يرى آخرون أن المصطلح مأخوذ من كلمة (Hermeneutikikos) بمعنى التوضيح

وإزالة الغموض من الموضوع. وإنّ هذا المصطلح يعود في جذوره اللغوية إلى كلمة "هرمس" (hermes) أي رسول الآلهة في اليونانية؛ باعتبار أنّ هناك ارتباطًا في الجذر المعرفي بين الهرمنيوطيقا وهرمس، وهو الملاك الذي كان يتقن لغة الآلهة ثمّ يترجم مقاصدها وينقل رسائل الآلهة وتعاليمها إلى الأرض. [انظر: الأزرقي، منطق فهم القرآن، ص 84]

ثم سمّيت عملية تفسير أيّ متن ونداء بذلك.

ثانيًا: الهرمنيوطيقا الفلسفية اصطلاحًا

من الواضح أن معرفة معنى الهرمنيوظيقا الفلسفية بمعناها الاصطلاحي لا تساعد عليه المعرفة اللغوية لكلمة الهرمنيوطيقا، نتيجة ما عَرَضَ كلمة «الهرمنيوطيقا» من تغيير خلال مراحل التاريخ المختلفة إلى عصرنا الحالي؛ إذ اختلفت أقوال المدارس الفكرية في تفسير الهرمنيوطيقا، تبعًا لتغيّر معنى الهرمنيوطيقا من معنًى إلى آخر ومن تفسير إلى آخر؛ لذلك كلّه ارتأى بعض الباحثين ضرورة إبقاء الكلمة كما هي وعدم ترجمتها، بل تعريبها فقط إلى (الهرمنيوطيقا)؛ نظرًا لأنّها تتميّز بالشمولية في دلالتها على كلّ الممارسات والعمليات التأويلية من تفسير وشرح وفهم وتأويل وترجمة وتطبيق، بل إنّ «الهرمنيوطيقا» أضحت باختلاف مدارسها، تحمل مفاهيم متداخلةً، أو متقابلةً، متعاكسةً، بل ومتناقضةً أيضًا. [انظر: الشيرازي، نقد الهرمنيوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة، ص 46]

ولذا نجد تعريفاتٍ اصطلاحيةً متعدّدةً ومختلفةً للهرمنيوطيقا قديمًا وحديثًا من قبل أصحابها، ولكنّها تعريفات متفاوتة ومختلفة حسب الاتّجاهات والمراحل التي انتقل فيها هذا المصطلح وتطوّر، وما يهمّنا تعريفها عند غادامير [انظر: المصدر السابق، ص 84 و85]، إذ عرّف الهرمنيوطيقا بأنّها البحث عن حقيقة الفهم وفلسفته، أو أنّها سلطة بعض المسائل الفلسفية على فهم النصّ.]انظر: غادامير، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 86]، وبذلك أصبح هدف الهرمنيوطيقا بيان حقيقة الفهم وأسسه الوجودية.

إنّ تعاريف هايدجر وتلميذه غادمير للهرمنيوطيقا، أدّت إلى تحوّل عميق في أصل النظرة إلى الهرمنيوطيقا، ففي هذه النظرة الجديدة دخلت الهرمنيوطيقا مرحلةً جديدةً حيث انتقلت من مرحلة البحث المعرفي للفهم باعتبارها أداةً وقواعد من أجل الوصول إلى مراد المؤلّف أو المتكلّم، إلى مرحلة البحث الفلسفي عن حقيقة الفهم وشروطه. [انظر: معتصم السيّد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي، ص 42]

المحور الثاني: مباني الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير والتفسير الموضوعي عند الصدر

ومرادنا من المبنى في هذا البحث هو: كلّ ما يقوم عليه فهم النصّ؛ لأنّه من خلال معرفة المباني المؤسّسة لفهم النصّ يتّضح لدينا منشأ وطبيعة النسبية في قراءة النصوص الدينية.

المطلب الأوّل: أركان الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير

إنّ أركان الهرمنيوطيقا الفلسفية الأساسية والتي شيّدت عليها مقولة الفهم والنسبية التفسيرية لدى غادامير هي التي جعلت الهرمنيوطيقا الفلسفية لا تقبل بوجود فهم ثابت وواحد . وأهمّ أركانها:

أوّلًا: قبليات المفسّر

والمقصود منها «الأحكام المسبقة» أو «المعرفة المكتسبة على مدى حياة الفرد»؛ إذ يؤكّد غادامير أنّ عملية الفهم تبدأ أوّلًا من بوّابة الذات، وتلعب الأحكام المسبقة دورًا أساسيًّا فيها.

وتفترض الهرمنيوطيقا الفلسفية أنّ فهم أيّ نصّ من النصوص يتوقّف على طرح أسئلة عليه، وتلك الأسئلة لا يمكن أن تطرح ما لم تكن هناك معلومات مسبقة - أي قبليات لدى المفسّر - لأنّ من يطرح الأسئلة لا بدّ له من معرفة ما يسأل عنه ولو إجمالًا. [انظر: شبستري، هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة، ص 20]

أنصار الهرمنيوطيقا الفلسفية ذهبوا إلى أنّ تحقّق الفهم مرتبط بالقبليات، وهذه القبليات لا يمكن ان تنفكّ عن المفسّر، بل إنّه يعتمد عليها بنحو لا إرادي في فهم النصّ. [انظر: الجمال، مباني فهم النصّ عند الشهيد الصدر، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد: 59 و60، ص 302]

ثانيًا: الميول والتوقّعات التي توجّه المفسّر

ويفترض هذا الركن أنّ المفسّر (القارئ) حينما يذهب إلى النصّ، إنّما يذهب ولديه توقّعات وفرضيات مسبقة حول إجابة النصّ، وأنّ إجابة النصّ ستعطيه النتائج نفسها التي يحملها القارئ في ذهنه مسبقًا قبل قراءته النصّ؛ ولذا يشدّد هذا الركن على أنّ اختلاف القراءات يرجع لهذه الميول والتوقّعات، وليس بسبب الدلالة الذاتية للنصّ على المعنى.

ويعدّ هذا الركن أحد العوامل الأساسية لنشوء النزعة النسبية في تفسير النصوص الأمر الذي يتقاطع مع وجود المعتقدات والقيم الدينية الثابتة.

ثالثًا: استنطاق التاريخ واستفهامه

ويفترض هذا الركن أنّ التحليل التاريخي المحايد والعلمي هو الذي يدلّنا على معنى النصّ وفهمه. [انظر: شبستري، هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة، ص 24] وهنا لا يقصد الهرمنيوطيقيون من استنطاق التاريخ أو استفهامه الإحاطة بقواعد اللغة وأسلوب الحوار في عصر المؤلّف وضوابطهما، وإنّما المقصود من ذلك التحليل التاريخ ذاته من خلال معرفة الظروف والأحوال التاريخية التي أحاطت بتأليف النصّ، وما ظروف المخاطبين بالنصّ وواقعهم.

رابعًا: تشخيص بؤرة النصّ

والمقصود به تشخيص بؤرة معنى النصّ أو مركزه:

ويقصدون بالبؤرة هي محور كلّ معطيات النصّ الذي تتكدّس عنده المعاني؛ ولذا زعموا أنّ تشخيص هذه البؤرة هو الذي يساعد على فهم كلّ معاني النصّ.

خامسًا: ترجمة النصّ

وهنا لا يقصد من الترجمة المعنى التقليدي للترجمة - ترجمة لغة إلى لغة أخرى - بل المقصود هو نقل النصّ من عصر المؤلّف إلى عصر المفسِّر، ومحاولة فهم تجارب الماضين بالأسئلة التي تفرضها التجارب المعاصرة [شبستري، هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة، ص 28]؛ أي أن تجري الترجمة حسب الظرف التاريخي والتجربة الذاتية التي يخوضها المفسّر أو قارئ النصّ؛ باعتبار أنّ المفسّر يعيش إطارًا وظروفًا تاريخية تختلف عن الظروف التي عاشها المؤلّف؛ ولذا لا بدّ من ترجمة معنى النصّ إلى الإطار التاريخي للمفسّر.

المطلب الثاني: مباني التفسير الموضوعي عند الصدر

أوّلًا: إمكان فهم النصّ

يرى مفسّرو الإسلام عمومًا أنّه بالإمكان الوصول إلى قصد المؤلّف، وقد اتّفق أصوليو الشيعة على إمكان فهم النصوص الدينية؛ بينما فصل الإسترآبادي - وهو من الأخباريين - بين عدم إمكان فهم القرآن الكريم دون الرجوع إلى السنّة التي يمكن فهمها وإمكان فهم السنّة. [انظر: الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 104 و269 - 271]

وهو بذلك خالف مجرى السيرة العقلائية وسيرة المتشرّعة، وكذا الهدف الأصلي للقرآن الكريم والمتمثّل بهداية عموم الناس.

ثانيًا: الظهور اللفظي الذاتي والموضوعي

كما هو معلوم فإنّ الظهور اللفظي لأيّ نصّ لغوي يشتمل على نوعين: أحدهما الظهور الشخصي، والآخر الظهور الموضوعي.

الأوّل يتأثّر بالظروف والعوامل الشخصية للذهن التي تختلف من فرد لآخر بحسب أنسه الذهني؛ ولذا هو ظهور معين وذاتي لكلّ إنسان يختلف من فرد إلى آخر تبعًا إلى أنسه وعلاقاته الذهنية الشخصية. فيحصل عنده ظهور لمعنًى من لفظٍ ما، على خلاف الظهور الحاصل عند أبناء العرف.

الثاني: الظهور الموضوعي، ويراد به الظهور بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العامّ. وهذا النوع من الظهور يتميّز بكونه ذا واقع محدّد يتمثّل في كلّ ذهن يتحرّك بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العامّ، فهو ظهور مشترك بينهم.

وموضوع الحجّية هو الظهور الموضوعي وليس الذاتي؛ لأن حجية الظاهر قائمة على أساس أنّ ظاهر حال كلّ متكلّم إرادة المعنى الظاهر من اللفظ، ومن الواضح أنّ ظاهر الحال هذا إنّما يراد به المعنى الظاهر موضوعيًّا، لا ما هو الظاهر نتيجةً لملابسات شخصية في ذهن هذا السامع أو ذاك [انظر: المصدر السابق، ج2، ص165-166] ودليل حجّيته هو سيرة العقلاء.

وقد ميّز السيّد الصدر تبعًا لبقية الأصوليين بين نوعي الظهور اللفظي، بخلاف أصحاب الهرمنيوطيقا الفلسفية الذين لم يميّزوا بينهما بأن أرجعوا المعنى بزعمهم إلى شعور الإنسان به في قلبه، وأنّ النصّ ما هو إلّا تدوين لهذه الحقائق.

ثالثًا: القبليات الضرورية لفهم النصّ

ومن خلال مطالعة آثار السيّد الصدر، يمكننا العثور على جملة من تلك القبليات، وأهمّها:

أ- الفهم اللغوي

وهذه من القبليات الضرورية لفهم النصّ، أيّ نصٍّ كان، ففي مثل النصّ القرآنيّ لا بدّ من الإلمام باللغة العربية؛ فالقرآن نزل بها.

والاطّلاع على قواعد المحاورة العُرْفية مندرجٌ ضمن هذه القبلية، فهو ضروريٌّ أيضًا في مقام فهم النصّ. وقد فصّل السيّد الصدر كغيره من الأصوليين هذا البحث في مباحث الألفاظ من علم أصول الفقه. [انظر: الصدر، دروس في علم الأصول، مباحث الألفاظ]

ب- إطار النصّ

والمقصود به ضرورة أن يفهم المفسِّر النصّ ضمن الظرف الذي صدر فيه، ومع ملاحظة إطاره الخاصّ، فيجب أن لا يُخْرِج النصّ عن إطاره وظرف صدوره، ثمّ يفسّره، وهذا الإطار للنصّ قد يكون تاريخيًّا، وقد يكون فكريًّا.

والمقصود بالإطار التاريخي هو محاولة فهم الكلمات والعبارات المستَخْدَمة في النصّ في ضوء القرائن التاريخية الحافّة بصدور النصّ، إذ يذكر الصدر عدّة نماذج لهذا الإطار، نذكر منها: أسباب صدور النصّ، والعادات والتقاليد، والارتكاز الاجتماعي.

وأمّا الإطار الفكري فالمقصود منه النظام الفكري الحاكم عند المؤلّف أو المتكلّم، والذي ينعكس في خطابه ونصّه، وهذا أمر يقتضيه الموقف العلمي، فلا يجوز أن نتعامل مثلًا مع نصٍّ إسلامي بأطر فكرية غير إسلامية، فلا بدّ من فهم الإطار الفكري للنصّ بشكّل صحيح حتّى تنجح عملية فهم النصّ وتفسيره. [الصدر، اقتصادنا، ص 310]

ج- الارتكاز الاجتماعي

والمقصود من الارتكاز الاجتماعي أنّ الشخص الذي يحاول فهم النصّ لا يمكنه أن يصل إلى معناه النهائي اعتمادًا على الدلالات اللفظية فقط، سواء كانت وضعيّةً أو سياقيّةً؛ لأنه شخصٌ عاش الحياة الاجتماعية مع سائر العقلاء، وبالتالي له ذهنيّةٌ موحَّدة معهم، مضافًا إلى ذهنيّته الخاصّة.

وإنّ دور هذا الارتكاز الاجتماعي العامّ تُفْهَم في ضوئه النصوص بنحوٍ أوسع أو أضيق من الدلالة اللغويّة، وهذا هو المراد بالفهم الاجتماعي للنصّ. [انظر: الصدر، ومضات، ص 189 و190]

د- المستوى المعرفي للمفسِّر

ذهبت بعض الأساليب التفسيرية من التفسير التقليدي والهرمنيوطيقا الكلاسيكية إلى كفاية الإلمام بالقواعد اللغوية؛ لأجل الوصول إلى فهمٍ صحيح للنصّ. بيد أنّ السيد الصدر لا يكتفي بهذا المقدار من المعرفة، «بمعنى أنّه يعتبر الإلمامَ بالقواعد اللغويّة فقط غيرَ كافٍ للوصول إلى فهمٍ صحيح للنصّ، وإن كان أمرًا ضروريًّا ولازمًا» [الجمّال، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد 59 و60، ص 281]، فقد سعى السيّد لأن يسلّط الضوء على الجانب الاجتماعي ويبيّن دوره في فهم النصّ.

رابعًا: القبليات المضرّة في فهم النصّ

وهي تلك الطائفة من المعارف والميول التي تؤثّر بنحو سلبي في فهم النصّ، فيعمد المفسِّر

أو القارئ إلى إعمال هذا النوع من القبليات وإسقاطها على النصّ، دون الاعتماد على قرينة أو دليل يبرّر له هذه العملية الفهمية. والمطّلع على كلمات السيّد الصدر وكتبه، يجده قد حذّر من عدد من هذه القبليات المضرّة، وأهمّها: إسقاط الأفكار المسبقة على النصّ مثل فعل بعض المستشرقين الذي يعتمدون مقاييس محدّدةً لدراسة أيّ كتاب أو نتاج بشري، ثمّ يحكّمون هذه المقاييس على القرآن الكريم، ممّا يؤدّي إلى وقوعهم في الاستنتاجات الخاطئة.

خامسًا: الحوار بين المفسِّر والنصّ

وهي مسألة منهجية تعرض لها السيّد الصدر عند بيانه لأسس التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، وبيّن العلاقة التفاعلية بين المفسّر والنصّ، إذ ينطلق المفسّر من واقع الحياة إلى النصّ القرآني. أي استشراف موقف السماء من تجربة الأرض بتثوير وتوظيف النصّ الإلهي المتعالي الذي لا يحدّه زمان أو مكان في معالجة التجارب البشرية المتجدّدة. [انظر: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 19]

وبذلك تميّز التفسير الموضوعي عند السيّد الصدر عن المشهور بسمة اعتماده على جدليّة حركة المفسِّر بين الواقع والقرآن، ومحاورته واستنطاقه للقرآن، بينما اقتصر تعريف المشهور على الموازنة بين الآيات التي تشترك في موضوع واحد فحسب.

المحور الثالث: نقاط التشابه والافتراق بين الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير والتفسير الموضوعي عند الصدر

بعد التعرّف على أهمّ الأركان التي اعتمدها المفسّرون للنصّ القرآني بالأسلوب الموضوعي من خارج القرآن، وأهمّ مباني الهرمنيوطيقا الفلسفية، ننتقل إلى ذكر المشتركات والاختلافات، ونبدأ بنقاط الاشتراك، وبعد ذلك نستعرض نقاط الاختلاف.

المطلب الأوّل: نقاط الاشتراك بين الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير والتفسير الموضوعي عند الصدر

يُلاحظ وجود بعض نقاط التلاقي بين التفسير الموضوعي عند السيّد الصدر خاصّةً مع الهرمنيوطيقا الفلسفية، ومن أهمّها:

أوّلًا: اهتمام الصدر الخاصّ بالركن الخارجي للتفسير الموضوعي[1]، وهو بذلك يتميّز عن غيره من المفسّرين التقليديين.

1. والمقصود بالركن الخارجي معلومات المفسّر السابقة، والمعتقدات والميول التي وفّرتها له الخبرة الإنسانية في قبال الركن الداخلي، وهو النصّ القرآني.

وليست حاجة التفسير الموضوعي والتفسير عمومًا بحسب رأي السيّد الصدر إلى العلوم العصرية والخبرات العلمية والمعارف البشرية ناشئةً من نقص في أسلوب بيان القرآن، بل هي قائمة على أساس توفير أرضية الفكر والعقل المناسبين للمفكّر الذي يتوخّى الكشف عن مفاهيم القرآن الحقيقية، وبيان الرؤية القرآنية الواقعية.

فالمفسّر في التفسير الموضوعي يهتمّ بعلوم عصره لفهمٍ أعمق وأدقّ لمراد الله تعالى وتفسير كتابه، وينطلق بذلك من فكرة: «كل من كان حظّه من العلوم أوفر كان نصيبه من علم القرآن أكثر» [الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 2، ص 25].

وهذا أمر لا شكّ فيه فإن إدراك مفاهيم القرآن المتعالية والميزات اللفظية للآيات القرآنية يتطلّب قدرةً عقليةً وفكريةً مناسبةً، وهذا يتوفّر بشكل أفضل في حالة امتلاك المفسّر لقدرات علمية أوسع وأدقّ؛ لأنّ قدرة المفسّر على فهم الأمور بشكل أدقّ وأعمق هي حصيلة معرفته السابقة. [انظر: بابايى، روششناسى تفسير قرآن، ص 318]

ولهذا نجد السيّد الصدر كثيرًا ما يركّز على قبليات المفسّر النافعة، بل وعدّ الاهتمام بها أمرًا أساسيًّا لا بدّ منه للوصول إلى نظريات الإسلام ومواقفه. [انظر: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 27]

وبذلك تكون علوم المفسَّر بمثابة الآذان التي يستمع من خلالها المفسّر لصوت الحقّ القرآني وبقدر ما يكون لديه خبرات أكثر سيكون تفسيره ذا فائدة ومثمرًا أكثر.

إنّ أدنى تأمّل في المباني التفسيرية لدى الصدر سيظهر للباحث التشابهات الموجودة بين أفكاره وبين الطرح الهرمنيوطيقي الفلسفي، فكما جرى التأكيد في الهرمنيوطيقا الفلسفية على مقولة الافتراضات المسبقة، ومعلومات القارئ، وتأثيرها على عملية الفهم، وتُعرَض مقولات، مثل: قبليات وأولويات المفسّر واندماج الآفاق بوصفها أدواتٍ لهذا الطرح الهرمنيوطيقي، نجد أيضًا أنّ فكر السيّد الصدر أكّد استخدام المواريث العلميّة، والخبرات البشريّة من قِبَل المفسّر؛ بوصفها شرطًا أساسيًّا في التفسير الموضوعيّ، ومن وجهة نظره تمّ عرض مقولات أخرى، من قبيل الاستنطاق ومحاورة النصّ. [انظر: المصدر السابق، ص 17]

السيّد الصدر وخلافًا لوجهة نظر الكثير من المفسّرين والباحثين التقليديين في علوم القرآن وتفسيره، الذين يعتقدون أنّ على المفسّر أن يفرغ عقله من أنواع الافتراضات والقناعات والخبرات السابقة؛ لكي لا يبتلي بالتفسير بالرأي، هو يرى أنّه لفهم الكلام بشكل أفضل لا بدّ للمفسّر أن يستخدم الافتراضات التي أتيحت له من الخبرات البشرية ليستفيد منها، وليعرضها على النصّ القرآني لتصحيح ما يمكن تصحيحه منها.

فتأثير خلفيات المفسّر وأحكامه ومعلوماته المسبقة هي بمثابة شرط وجودي لحصول عملية الفهم في التفسير الموضوعي، فهي التي تثير عملية الفهم.

فمعلومات المفسّر السابقة تكون داعمةً وموضّحةً للكتاب من جهة، ومن جهة أخرى هذه المعارف الإنسانية هي التي تخلق في عقل المفسّر الأسئلة، وتقول له ماذا يسأل القرآن؟ ومن أيّ منظار يرى المواضيع؟

ثانيًا: طريقة السيّد الصدر في التفسير الموضوعي تشابه إلى حدٍّ ما طريقة التعامل مع النصّ عند غادامير بلحاظ اعتمادهما طريقة طرح الأسئلة، فكلاهما يطرح الأسئلة على النصّ المراد فهمه أو تفسيره. وإنّ النصّ الديني مبهم في بعض جوانبه ولا يمكن فهمه إلّا بطرح الأسئلة والتساؤلات لاستثارته.

من البدهي أنّ معارف الإنسان وخبراته العلمية في نموٍّ متطوّرٍ وتكاملٍ لا يتوقّف؛ ولذا يكشف أسلوب السؤال في كلّ زمان للإنسان حقائق جديدةً وفي مختلف العلوم.

والمفسّر الموضوعي للقرآن من خلال اعتماده طريقة طرح الأسئلة ينطلق من مسلّمة اعتبار العلاقة بين القرآن والواقع علاقةً جدليةً معرفيةً؛ ولذا لا يمكن التفكيك بينهما، مستندًا في كلّ ذلك إلى حقيقة أنّ القرآن كتاب تدويني للوجود في مجال الهداية والصلاح، والوجود كتاب الله التكويني.

وهذه الطريقة لدى السيد الصدر في توجيه الأسئلة (الاستنطاق) تشابه إلى حدٍّ ما الطرح الهرمنيوطيقي الفلسفي القائل بأنّ هناك حوارًا جدليًّا دائمًا بين المفسّر والنصّ؛ لأنّ الفهم لن يكون متاحًا دون سؤالٍ واستفهامٍ أيضًا. وفي الأساس فإنّ الفهم يبدأ بالسؤال والاستفهام، والسؤال بدوره مسبوقٌ بعددٍ من الفرضيات. [انظر: شبستري، هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة، ص 23]

ثالثًا: اندماج الأفق (Fusion of horizons)[2]

ابتكر غادامير مصطلح «اندماج الآفاق»، ويعني أن عملية التفسير أو الفهم إنما هو عبارة عن دمج أفق المفسر والمؤلف (امتزاج أفق المفسر مع أفق النص)، وهو نتيجة لحصول التوافق بينهما بالحوار.

ويكون هذا الحوار بين النصّ وبين الفهم المسبق للقارئ على نحو الدور الهرمنيوطيقي. فالقارئ يذهب نحو النصّ انطلاقًا من أحكامه المسبقة، فيصغي للكلام أو يقرأ النصّ، ثمّ يرجع مرّةً أخرى إلى هذه القبليات والأحكام المسبقة وقد يعدّل عليها. ثمّ ينظر مرّةً أخرى

2. الأفق المقصود منه هنا هو وجه النظر والموقف الذي يتمّ من خلاله النظر إلى الأشياء.

إلى النـصّ بنظـرة جديـدة. فهـذا الذهـاب والإيـاب مـن النـصّ وإليـه يسـتمرّ حـتّى ينتـهي إلى توافـق وانسـجام بـين النـصّ وبـين القـارئ، وبعبـارة أخـرى: في قـراءة النـصّ يندمـج أفـق القـارئ دائمًـا مـع أفـق النـصّ، ويتشـكّل الفهـم في الدور بـين هذيـن الأفقـين. [إلهـي راد، الهيرمينوطيقـا، ص 146]

طريقـة السـيّد الصـدر في التفسـير الموضـوعي مشـابهة إلى حـدٍّ مـا وفي جانـب منهـا الدور الهرمنيوطيـقي في حصـول الفهـم، فلـمّا رأى أنّ لخلفيـات المفسّر وتجاربـه وافتراضاتـه السـابقة أثـرًا في حـدوث الفهـم، وعـدّه شرطًـا ضروريًّـا ووجوديًّـا لأصـل عمليـة الفهـم؛ فهـو يوافـق بذلـك على مـا ذهبـت إليـه الهرمنيوطيقـا الفلسـفية مـن اعتبـار حقيقـة الفهـم، إنّمـا هي عمليـة امـتزاج وتوافـق بـين أفـق النـصّ وأفـق المفسّر (المـاضي والحـاضر). وهـذا يعـني أننـا لـم نفهـم النـص وحـده، بـل كانـت لخلفياتنـا تأثيرهـا البـارز في عمليـة الفهـم وتعميقـه؛ وأنّ فهـم النـصّ بـلا شـكٍّ سـيتلوّن بتلـك الخلفيـات، وكلٌّ منهمـا سيكتسـب مـن الآخـر.

المطلـب الثـاني: نقـاط الافـتراق بـين الهرمنيوطيقـا الفلسـفية عنـد غادامـير والتفسـير الموضوعي عنـد الصدر

أوّلًا: إمكانية تجاوز الموانع التاريخية للفهم من عدمه

يـرى الصـدر أنّ النـصّ القـرآني وإن وُلد في ظـرفٍ تاريـخيّ محـدّد، ولكـنّ هـذا لا يمنـع إمكانية فهمـه، فـلا بـدّ مـن ملاحظـة ذلـك الظـرف؛ حـتّى نتمكّـن مـن فهمـه بشـكل صحيح.

وقـد قـدّم السـيّد الصـدر حـلًّا لتجـاوز هـذه المسـافة التاريخيـة بـين المفسِّر والنـصّ، ويشـترك في هـذا الحـلّ المبـاني التاليـة: الظهـور الموضـوعي في عـصر النـصّ، والقبليـات الضروريـة لفهـم النـصّ.

بينمـا النظريـة الهرمنيوطيقيـة الفلسـفية ونتيجـة تبنّيهـا نسـبية المعرفـة والحقيقـة تلـتزم بتاريخيـة فهـم النـصّ الديـني، أي أنّ لـكلّ زمـان ومـكان، بـل ولـكلّ شـخص، قـراءةً محـدّدةً للديـن وفهمًـا خاصًّـا للنصـوص الدينيـة، الأمـر الذي يسـتلزم أنّ لـكلّ عـصر دينًـا أو شريعـةً، أو قـراءةً جديـدةً لذلـك الديـن على الأقـلّ، وهـذا معنـاه لابدّيـة تغـيّر المفاهيـم والمعتقـدات الدينيـة في كلّ عـصر، وهـذا فيـه تنـافٍ مـع جوهـر الديـن وتصـادم مـع حقائقـه؛ باعتبـار أنّـه يمثّـل رسـالة تغييريـة وجذريـة لـكلّ منـاحي حيـاة الإنسـان، وعلى مـرّ العصـور والأمكنـة.

ثانيًا: في الموضوعية وتشخص المعنى

وجـود المعـنى في داخـل النـصّ أم خارجـه هي قضيّـة خلافيـة بـين الهرمنيوطيقـا الفلسـفية والتفسـير الموضـوعي عمومًـا، إذ توجـد اتّجاهـات متعـدّدة: فمثـلًا في التفسـير الهرمنيوطيـقي

الفلسفي المعنى غير موجود في داخل النصّ، بل هو خارجه؛ لأنّ المعنى بزعمهم يشعر به الإنسان في قلبه، وأنّ النصّ ما هو إلّا تدوين لهذه الحقائق.

ولذلك لا يمكن الحديث عن الحقيقة الموضوعية أو المعنى الذي قصده المؤلّف، بل التفسير هو "امتزاج أفق المفسّر مع أفق النصّ" وتوافقهما.

بينما يذهب أصحاب التفسير الموضوعي والتفسير عمومًا إلى أنّ الحقيقة القرآنية هي حقيقة موضوعية مستقلّة، ومحفوظة داخل النصّ، ولا ربط لها بذاتيات المفسّر وقبلياته المضرّة بعملية الفهم للنصّ.

بعبارة أخرى: إنّ عملية التفسير عمومًا هي عملية كشفٍ وإبانةٍ لمعنى النصّ.

وإنّ عملية الانطلاق من الواقع إلى النصّ إن وجدت بحسب طريقة السيّد الصدر في التفسير الموضوعي إنّما الغرض منها بيان مراد النصّ ذاته في قضيّة من القضايا. أي أنّ الغرض من ذلك هو التعرّف على المراد والقصد الجدّي للمتكلّم. [انظر: شبستري، هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة، ص 26] كما أنّ معنى الحقيقة يختلف بين الصدر وغادامير، فبينما يرى الصدر موافقًا للمشهور في نظرية المعرفة أنّ الحقيقة بمعنى مطابقة القضيّة والفكر للواقع العيني، نجد أنّ معنى الحقيقة عند غادامير موجود في داخل شخص المفسّر، وهي بذلك تساوي الفهم، فكلّ ما يفهمه المفسّر فهو الحقيقة النسبية لا غير، فكلّما حصل الفهم من شيء ظهرت حقيقته النسبية. ولازم هذا أنّه لا يوجد فهم خاطئ مغلوط، ومنطلقه في ذلك أنّه يعدّ معضلة الفهم معضلةً وجوديةً وليست منهجيةً. [انظر: أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، ص 73]

ثالثًا: الاهتمام بالقواعد اللغوية وإمكانية وقابلية الفهم والتفسير

الألفاظ حسب الهرمنيوطيقا الفلسفية لا تشكّل أهمّيةً في فهم المعاني؛ لذلك فقد أقصتها وفي أحسن الأحوال منحتها دورًا هامشيًّا لا قيمة له. في حين القراءة الأصولية تنظر إلى اللفظ بوصفه حاكيًا عن المعنى، فهنالك علاقة بين اللفظ والمعنى ناشئة عن عملية الوضع، وهذا أمر نلمسه في الخارج واقعًا وجليًّا بين المتحاورين في واقع اللغة في عملية المحاورة.

رابعًا: الاهتمام بمحورية المؤلّف والنصّ لا محورية المفسِّر

إنّ الفكر الإسلامي عمومًا يؤمن بمحورية المؤلّف والنصّ معًا في تفسير النصّ الديني لا بمحورية المفسّر كما تدّعي النظرية الهرمنيوطيقية الفلسفية.

وبعبارة أكثر تفصيلًا:

ما المعيار والهدف من معرفة المتن وتفسيره؟ هل هو استكشاف مراد الماتن؟ أو هو

معرفة المتن نفسه وتعيين معناه الذاتي - مع قطع النظر عن مراد الماتن - فكأنّ الماتن حينئذٍ أحد قرّاء المتن؟

فعلى الأوّل: لا بدّ في تفسير وفهم المتن من لحاظ خصوصيات المتكلّم الماتن وحالاته الشخصية والشرائط الزمانية والثقافية الحاكمة عليه.

وعلى الثاني: لا بدّ في تفسير وفهم المتن من الاقتصار على القواعد اللفظية الوضعية وأساليب الحوار العامّة، مع قطع النظر عن خصوصيات شخص الماتن وحالاته وشرائطه الثقافية.

والجواب على ذلك: أنّه لا ريب في أصالة قصد الشارع في المتون الشرعية وموضوعيته؛ فاعتماد منهج الشارع المقدّس في خطاباته وتشريعاته على أساس المحاورات العقلائية لا مناص منه في تحكيم أساليب الحوار العرفي بينهم في استكشاف مراد الشارع من خطاباته.

وقد استقرّت سيرة عقلاء العالم من أيّ عصر وجيل في محاوراتهم وتشريعاتهم على الاتّكال على القرائن الحالية والمقامية الحافّة بكلامهم، وعلى الخصوصيات الزمانية والمكانية مضافًا إلى القرائن اللفظية الوضعية وقواعد الحوار العقلائية العامّة.

خامسًا: ضرورة التحرّز من تأثير الافتراضات المسبقة من عدمه

يعدّ مفسّرو القرآن عمومًا التحرّز من الافتراضات السابقة من مباني التفسير الأساسية. كما أنّ هنالك الكثير من القواعد والضوابط تمّ تأصيلها لدى المفسّرين الموضوعيين بهدف التحرّز من تلك الافتراضات المسبقة المضرّة بعملية التفسير، من قبيل مراعاة خصائص القرآن الكريم أو التدقيق التامّ قبل التقعيد أو التأصيل أو تجنّب الحشو والاستطراد في التعليق أو العناية بالتفسير التحليلي وغيرها، بينما في نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية وعند غادامير خصوصًا فإنّهم يستنطقون النصّ بواسطة فرض قناعاتهم التي هي نتاج لقبليات المفسّر.

سادسًا: الاختلاف في منشإ تعدّد القراءات للنصّ وصحّتها

فبينما تؤمن نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية بتعدّد القراءات وتجعل جميع تلك التفسيرات صحيحة، فلا يوجد معيار لتقويم الصحيح والخاطئ منها، بل لا مبرّر لنقد هذه التفسيرات المختلفة، نجد في قبال ذلك أنّ الأصوليين قديمًا وحديثًا - والسيّد الصدر من أبرز المعاصرين - ونتيجة إيمانهم بمحورية القرآن الكريم والتسليم له بالصدق، يرفضون هذا المستوى من تعدّد القراءات.

وأمّا ما نجده من تعدّد قراءاتٍ للنصّ الديني بالوجدان فيرجع لأسباب قد تتعلّق بشخص المفسّر وقبلياته، أو الطريقة التي اتّبعها في التفسير، أو نتيجة أدوات الإثبات التي اعتمدها

في التفسير؛ ولذا قد تتعارض الآراء التفسيرية فيما بينها، وهذا لا يعني أنّها تكون بأجمعها صحيحةً خصوصًا على مبنى من يقول بالتخطئة ويرفض التفسير بالرأي كما هو رأي السيّد الصدر.

من وجهة نظر التفسير القرآني عمومًا لا مانع من تعدّد التفسيرات للنصوص، إذا كانت بنحو الطولية أو بنحو البطون لا العرضية، وأنّ تلك القراءات معانٍ مشتركة ومتوافقة مع المعنى الظاهر للنصّ، أو أنّها من لوازمه أو مدلولاته الالتزامية بحيث لا يتنافى أحدها مع الآخر ويتكامل بها المعنى الظاهر، فمثلًا لفظ الشمس في القرآن الكريم، معناها الوضعي واللفظي معروف، وهو معنًى واحد لا يتغيّر حسب الظروف، ولكن حقيقة الشمس وتركيباتها، وكذلك لوازمها ومعطياتها وآثارها على الكائنات الحيّة وغير الحيّة التعرّف عليه أمر متغيّر، فربّما تعدّدت وتطوّرت واختلفت معرفتنا حسب تغيّر البشر أو تطوّره، ومثل هذه التعدّد والاختلاف في التعرّف على حقائق الأشياء أو لوازمها لا يمكن إنكاره، ولكنّ التعدّد والاختلاف في معناه غير صحيح.

سابعًا: الاختلاف في وجود معيار لتقييم التفسيرات الصحيحة من عدمه

لمّا كان معنى النصّ في مفهوم الهرمنيوطيقا الفلسفية حصيلة امتزاج فضاءين على مستوى المعنى، فضاء للنصّ وفضاء للمفسّر، وبما أنّ الخلفية الفكرية للمفسّر لها مدخلية في فهم النصّ لديهم، فهذا معناه أنّ لكلّ نصٍّ تفسيراتٍ متعدّدةً غير متناهية (النصّ المفتوح)؛ أي انفتاح الدلالة في النصّ لعددٍ لانهائيٍّ من التفسيرات والتأويلات، وتلك التفسيرات تتعدّد بحسب تعدّد المفسّرين وخلفياتهم وظروفهم المتعدّدة المختلفة (تعدّد الحقّ بتعدّد القراءات)؛ بل حتّى المفسّر الواحد ربّما اختلفت تفسيراته باختلاف ظروفه؛ ولذا أنكرت الهرمنيوطيقا الفلسفية وجود معنًى معيّن ونهائي ومطلق للنصّ.

وبذلك نتوصّل إلى أنّه في ضوء النظرية الهرمنيوطيقة الفلسفية لا يمكن الحكم على أنّ هذا التفسير صحيح وذاك باطل أو صحيح أو لا أقل ترجيح تفسير على آخر؛ إذ لا يوجد تفسير ثابت ونهائي يمثّل قصد المؤلّف حتّى يكون هو المعيار الصحيح.

بينما نجد المفسّرين الموضوعيين وانطلاقًا من اعتقادهم بإمكانية فهم القرآن، وبمحورية كلٍّ من المؤلّف والنصّ يرفضون القول السابق.

ثامنًا: الاختلاف في الهدف من تفسير النصّ القرآني

الاختلاف في الهدف والمقصد عند كلٍّ من أصحاب الهرمنيوطيقا الفلسفية والتفسير

الموضوعي الذي يأخذ موضوعه من خارج القرآن. فبينما يسعى السيّد الصدر من خلال التفسير الموضوعي إلى تحديد موقف نظري للقرآن الكريم، وبالتالي للرسالة الإسلامية من موضوع من موضوعات الحياة والكون [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 17]، فإنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية هدفها هو تعليل حصول الفهم وقواعده، وتفترض أنّ أيّ نصٍّ إذا أريد فهمه فلا بدّ بدايةً من عملية تفسيرية له، فهي أشبه بنظرية في المعرفة منها أن تكون تفسيرًا لنصٍّ له مؤلّف، ولا تبحث عن منهج معيّن للتفسير.

المحور الرابع: مناقشة الهرمنيوطيقا الفلسفية وتقييمها عند غادامير والتفسير الموضوعي عند الصدر

بعد عرضنا نقاط الاشتراك والاختلاف بين الأسلوبين، ننتقل لمناقشة كلّ من الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير والتفسير الموضوعي عند الصدر وتقييمهما من خلال مطلبين:

المطلب الأوّل: مناقشة الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير وتقييمها

أوّلًا: مناقشة أركان الهرمنيوطيقا الأساسية

وهذه الأركان هي التي شيّد الحداثيون الهرمنيوطيقيون عليها مقولة النسبية التفسيرية المطلقة؛ إذ يمكن مناقشتها وإثبات وهنها في ذاتها وتهافتها فيما بينها بما يأتي:

مناقشة الركن الأوّل: قبليات المفسّر وعلاقتها بالدور الهرمنيوطيقي

من اللوازم الفاسدة لهذا الركن مقولة: إنّ كلّ تفسير صحيح ومشروع، فعلى ذلك لا مجال لأن ينتقد الآخرون على غادامر رأيه، بل لا مجال لأن ينتقد غادامر آراء مخالفيه وتفسيراتهم؛ لأنّ النقد والحوار الذي يزعم اعتماده متفرّع على فهم كلامه وكلامهم، فلو قالوا: إنّ كلّ نظرية متأثّرة بخلفيات المفسّر هي صحيحة ومشروعة، ومنها النظريات المخالفة لهذه النظرية، فلماذا وصموا سائر النظريات بالباطل وعدم الصحّة، وحصروا الصحّة بنظريتهم؟!

مناقشة الركن الثاني: الميول والتوقّعات التي تواجه المفسّر

وهذا الركن كما هو واضح أعطى المحورية والدور للقارئ وجرّد النصّ من أيّ محورية، حتّى أصبح النصّ شبه فارغ من أيّ معنًى، فيأتي المفسّر ليملأه بما يريد.

والتهافت الوارد على هذا الركن هو أنّ المفسِّر يأتي ليعطي النصّ معناه، ثمّ بعد ذلك يدّعي أنّ هذا هو معنى النصّ.

وإن الهدف الأساس في فهم النصّ القرآني وتفسيره هو فهم مقصود الماتن؛ وذلك لعدم إسناد ما هو خارج عن مراده إليه؛ لأنّه سوف يكون كذبًا وافتراءً عليه، وذلك ما يحكم العقل العملي ببطلانه. فالحقيقة هي المطابقة بين المعنى والواقع الخارجي، بينما معنى الحقيقة عند غادامير موجود في داخل شخص المفسِّر، وهي بذلك تساوي الفهم، فكلّ ما يفهمه المفسّر فهو صحيح بزعمهم. ولازم هذا أنّه لا يوجد فهم خاطئ مغلوط.

ويمكن مناقشة هذا التفسير للحقيقة ورفضه لعدّة أسباب:

1- أنّ هذا التفسير للحقيقة لا يدعمه دليل ولا برهان.

2- أنّ القول بأنّ الحقيقة هي الفهم يستلزم التورّط في النسبية المعرفية المطلقة، وهذه النسبية المعرفية المطلقة تدمّر نفسها بنفسها؛ لأنّ هذا التعريف للحقيقة يستلزم أن يكون نقيضها حقًّا وصادقًا، كما يستلزم انعدام المعيار والميزان والضابطة في تمييز الصدق من الكذب والحقّ من الباطل فيما يفهمه الإنسان من النصوص والحقائق. [گرنت، تاريخچهى مكاتب تفسيرى و هرمنوتيكى كتاب مقدس، ص 329]

مناقشة الركن الثالث: استنطاق التاريخ واستفهامه

هذا الركن يكرّر محاولة إقصاء دور الألفاظ في الدلالة على معانيها لصالح التاريخ والتحليل التاريخي؛ حتّى تغدو عملية تفسير النصّ وكأنّها صنيعة التحليل التاريخي.

وهو أمر يجحده العقل والوجدان، فالهرمنيوطيقيون يغفلون عن أنّ الألفاظ إذا كان لها معانٍ ظاهرية وصريحة فهي لا تحتاج إلى التفسير، بل يمكن فهمها بمجرّد التمكّن من اللغة ومدلولاتها وقواعدها وآدابها. وإن لم تكن الألفاظ متّسمةً بالصراحة والظهور الجليّين فعلى المفسّر كشف النقاب عن معانيها فحسب، وقد أشار كلٌّ من مؤلّفي القاموس والمفردات ولسان العرب إلى أنّ التفسير هو كشف المغطّى وإظهار المعنى المعقول، وعليه فالأمور الظاهرة الجليّة لا تستلزم التفسير.

والخلاصة في الموقف من هذا الركن (استنطاق التاريخ واستفهامه) أنّه صحيح إذا كان ضمن دلالات الألفاظ، أمّا إذا كان في إطار ظروف المؤلّف التاريخية وظروف مخاطبيه، فليس له هذا الدور الحاسم كما هو ديدن الهرمنيوطيقا في التقليل من دور الدلالة اللفظية والتركيز على التحليل التاريخي لظروف المؤلّف ومخاطبيه؛ لأنّ ذلك سوف يجرّ عملية التفسير إلى منزلق النسبية وما يترتّب عليه من تعدّد التفسيرات بعدد المفسّرين، وحصول الفوضى والتضارب في عملية تفسير النصّ. [انظر: بهشتي، الهرمنيوطيقا المقتضيات والنتائج، قضايا إسلامية معاصرة، العدد السادس، ص 155]

ثانيًا: مناقشة لوازم النسبية التفسيرية المطلقة ونتائجها

إنّ غادامير قال بالنسبية المعرفية ونسبية الحقيقة المطلقتين معًا، وإنّهما يترتّب عليهما تعدّد التفسيرات بعدد المفسّرين، وأهمّ اللوازم الفاسدة الناشئة عن ذلك:

المستوى الأوّل: لوازم فاسدة ناشئة عن النطاق الداخلي لهذا النظرية (الهرمنيوطيقا الفلسفية)، وأهمّها:

1- وقوع الفوضى والتضارب والتناقض في عملية فهم النصّ القرآني، وشيوع الشكّ والتردّد واللاأدرية في المعرفة البشرية عمومًا والدينية على وجه الخصوص، فلا يبقى شيء له حقيقة ثابتة، وخاصّةً مع القول بشمول الهرمنيوطيقا الفلسفية للنصّ والعمل والكلام ومواقف الإنسان وأمثالها، وإذا سادت هذه النظرة، فسوف يفقد النظام الاجتماعي توازنه، وتنعدم الثقة المتبادلة بين أفراد المجتمع، فلا يعتمد على كلام أحد أو عمله، وتسود نسبية الأخلاق وبالتالي تتزعزع الكثير من القيم الأخلاقية الثابتة.

2- أنّ القائلين بنسبية غادامير إذا اعتبروا مفهوم النسبية من المفاهيم المطلقة وحقيقة من الحقائق في التعامل مع النصّ القرآني، فإذن ليست النسبية بنسبية دائمًا وبذلك تنقض النسبية نفسها ولا تكون قاعدة كلّية؛ لأنّها حتّى تتحقّق لا بدّ أن يصدق نقيضها عليها فكيف يحقّ لهم ادّعاء النسبية بعد ذلك. [انظر: الشيرازي، نقد الهرمنيوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة، ص 26]

3- إذا كان طريق فهم مراد المؤلّف في الواقع مسدودًا كما يزعمون، فإنّ العقلاء بما هم عقلاء لم يكونوا ليسعوا إلى تدوين آرائهم ونظريّاتهم في قراطيس وكتب؛ لأنّ غايتهم لن تتحقّق في إيصال ما يريدون إيصاله من معارف للآخرين. بل إنّ انسداد باب فهم النصوص المكتوبة سيسري أيضًا إلى فهم النصوص المسموعة، وسينسدّ باب التعليم والتعلّم مطلقًا، وبذلك يتبيّن أنّ إثبات النسبية التفسيرية المطلقة هو نسف للفهم لا إثبات نسبيته، أي أنّها تنقض نفسها بنفسها.

المستوى الثاني: لوازم فاسدة ناشئة عن النطاق الخارجي لنظرية (الهرمنيوطيقا الفلسفية)

ويقصد بها نقد النسبية التفسيرية لدى غادامير من المنظار الديني، وأهمّها عدم انسجام النسبية المطلقة لدى غادامير مع روح القرآن ومبادئه وأهدافه؛ وذلك للأمور التالية:

أ- عدم اتّحاد الموضوع الذي ننسب إليه حكم النسبية التفسيرية وهو القرآن الكريم مع بقية النصوص البشرية وخصوصًا الأدبية منها.

وبيان ذلك: أنّ الباعث الأكبر لتأسيس الهرمنيوطيقا عمومًا هو أنّها شكّلت لتكون نوعًا من الدفاع المنطقي ضدّ الإنجيل المحرّف بتأويله نتيجة مخالفة الكثير من نصوصه للعلم والمنطق، فكيف يجوز اعتمادها في تفسير القرآن مع الاختلاف الكبير بين القرآن وتلك الكتب السماوية المحرّفة في أسباب التأسيس والثقافة التي نشأت فيها، والسياق التاريخي الذي مرت به، فالقرآن خالف الكتب السماوية التي سبقته بأنّه لم تطله يد التحريف، ولم يشهد في تاريخه صراعًا مع العلم والمنطق.

ولذا فإنّ الهرمنيوطيقا إن أمكن تطبيق بعض فرضياتها على النصوص البشرية وخصوصًا الأدبية منها، فإنّها لا تصدق على النصوص الوحيانية لفظًا ومعنًى كالقرآن الكريم، وهنالك الكثير من الآيات الصريحة النافية لشبهة الوحي النفساني عند المستشرقين، وما ذكره عبد الكريم سروش في كتابه «الصراطات المستقيمة» من دعوى وحيانية المعنى القرآني وبشرية ألفاظه من النبيّ ﷺ يعارض الكثير من الآيات الصريحة والظاهرة من قبيل قوله تعالى: ﴿**نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ**﴾ [سورة الشعراء: 193]، وغيرها من الآيات الكريمة.

ب- أنّ المفسّر يحاول التعرّف على تعاليم السماء من خلال نصوصه؛ لأنّها هي التي أرسلها الله لطفًا للبشر لتكاملهم وسعادتهم في الدنيا والآخرة، وبعد القول بعدم تمكّن البشر من جعل الشريعة المتكاملة، لضرورة احتياج البشر للوحي، وعدم كفاية العقل والحسّ في ذلك، فالمطلوب فهم تلك المعاني والتعاليم من النصوص الدينية، فإذا لم يمكن فهمها وإنّما يفهم منها معاني ممزوجةً بخلفيات كلّ قارئ للنص، فعندئذٍ كيف يمكن إيصال تلك التعاليم الإلهية بشكل صحيح.

ج- أنّ خضوع الإنسان جبريًّا لخلفياته وقبلياته من مفاهيمه ومعلوماته ومقبولاته ومتبنياته السابقة في تفسير النصّ كما تزعم الهرمنيوطيقا الفلسفية، لا يتناسب وهدف الشرائع في هداية البشر، فإنّ عجز الشارع المقدّس عن إيصال تعاليمه، أو عجز البشر عن فهمها خلاف الغاية والهدف من إرسال الأنبياء وإنزال الشرائع.

د- أنّ الكثير من الآيات والأحاديث الشريفة الثابتة تخالف فكرة النسبية التفسيرية المطلقة عند غادامير حيث عبر القرآن عن نفسه بأنّه نور وفرقان وبيان وهادٍ وشفاء وموعظة وذكر مبين. كما تأمر الكثير من الروايات بالتمسّك بالقرآن، وأخذ الأحكام منه وعرض الروايات عليه والتأمّل والتدبّر فيه وأنّه سبيل هداية، وأنّه يخرج الناس من الظلمات إلى النور وغيرها من الخصائص التي لا تتلاءم مع هذه النظرية، فإذا لم يكن له

معنًى معيّن يريد إيصاله أو لا يمكن الوصول لقصد الشارع فيه، أو لا يفهم منه إلّا خلفيات المفسّر، فكيف تعرض عليه الروايات ويأمر بالتمسّك فيه ويوصف بالأوصاف السابقة؟!

كما أنّه إذا كانت استنتاجاتنا من القرآن قابلةً للتردّد والتشكيك، فإنّ الأمر باتّباع القرآن سيكون في هذه الحالة بلا معنى، بل فوق طاقة البشر، فوفق ما تقودنا إليه النسبية التفسيرية المطلقة عند غادامير أن ما يمكن أن يتّبع في كلّ عصر أو ما يتّبع فعلًا، إنّما هو مجرّد ظنون وتخيّلات يمكن أن تطابق الواقع كما يمكن أن لا تكون كذلك.

ومن الواضح أنّه لا يمكن للقرآن مع هذا الفرض أن يكون بيانًا للناس أو بصائر لهم إلّا في الحالة التي يمكن للناس أن ينالوا فيها الفهم المطابق لمعاني الكتاب، فاذا كانت أفهامنا عن القرآن الكريم ناقصةً بشكل دائم، فكيف يمكن أن يكون القرآن بيانًا لنا أو بصائر كذلك؟ويقول الإمام علي عليه السلام: «وعليكم بكتاب الله فإنّه الحبل المتين» [نهج البلاغة: الخطبة 156]؛ أي أنّ كتاب الله هو الملجأ لمن تمسّك به، فإذا كان افتراضنا أنّ استنتاجاتنا من القرآن قابلةٌ للترديد والتشكيك، ولا يمكن في أيّ حال من الأحوال التوصّل إلى يقين بمضمون هذا الكتاب المقدّس ومن ثمّ فهمه، فهل يمكن أن يكون تمسّكنا به ذا معنى؟! بل الصحيح أنّ التمسّك به لا يكون إلّا إذا أمكن الوصول ولو إلى مرتبة من مراتب معانيه.

ويقول عليه السلام في موضع آخر: «وشاهدًا لمن خاصم عليه» [نهج البلاغة: الخطبة 198]، أي أنّ القرآن الكريم شاهد لمن أراد التمسّك به في مقام المخاصمة، فلم يقل الإمام: إنّ ظنونكم أو تصوّراتكم التي حصلتم عليها من الكتاب والسنّة هي الحجّة وشاهدكم لدى المخاصمة، بل قال: إنّ القرآن شاهد بذاته، وهذا يعني إمكانية الوصول إلى فهم القرآن ولو برتبة نازلة منه ليكون بذلك موردًا للاحتجاج ومستمسكًا في الخصام.

هـ- أنّ لازم هذه النظرية عدم وجود مبرّر لتخطئة بعض التفسيرات والآراء؛ لأنّ كلّ واحد يفهم حسب خلفياته، وكلّها تفاسير مشروعة، وليس للنصوص فهم واضح معيّن، ولكنّ هذا لا يتلاءم مع تأكيد القرآن على فهم معانيه، وذمّ التفسير بالرأي، وذمّ بعضهم ممّن يتّبع ما تشابه عليه بأن يفرض على القرآن خلفياته: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾ [سورة آل عمران: 7]، وكذلك سيرة الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام والأحاديث الكثيرة في ردّ الكثير من التفسيرات والآراء الخاطئة والباطلة للنصوص الدينية أو القرآنية أو الحديثية، سواءٌ من المسلمين أو غيرهم.

و- أنّ العقيدة والالتزام والإيمان الديني والمعرفة الدينية، لها الكثير من الآثار الفاعلة في الإنسان في الدنيا فضلًا عن الآخرة.

وهي متوقّفة على اليقين، والوصول لقصد الشارع المقدّس إنّما يتمّ من خلال سلوك الطرق والأساليب العقلائية المتعارفة في فهم النصّ، والتي استخدمها الشارع؛ ولذا لا بدّ من تجنّب التفسير بالرأي، ورفض نسبية المعرفة، ولكن هذه النظرية - الهرمنيوطيقا الفلسفية - تؤكّد ضرورة التفسير بالرأي والنسبية التفسيرية والتغيّر الدائم فيه، وتاريخية الفهم، وعدم وجود المعيار لتمييز القراءة الصحيحة عن غيرها، وعدم وجود المنهج التفسيري. [المازندراني، دروس تمهيدية في القواعد التفسيرية، ص 100 و101]

وعدم إمكان الوصول لفهم معيّن مطابق لقصد الشارع، ونتيجة ذلك كلّه هو الشكّ المطلق واللاأدرية، وعدم امتناع التناقض، وتزعزع الإيمان والروح والمعرفة الدينية المتوقّفة على اليقين والإيمان بمعالم وأسس ومعتقدات وتعاليم دينية معيّنة ثابتة.

وختامًا فإنّ هذه النظرية ذات ضرر بالغ ولا ثمرة منها في تفسير النصوص الدينية وخصوصًا القرآن؛ اللّهُمَّ إلّا أن يقال أن أهمّية بحث هذه النظرية المعاصرة تنبع من اعتمادها على البحوث الجديدة حول المعرفة الدينية والتعدّدية الدينية وتعدّد القراءات، وأنّها الأكثر تأثيرًا في هذا المجال من غيرها من النظريات الهرمنيوطيقية في بعض القضايا المطروحة في الوسط الإسلامي، أمثال إمكان القراءات المختلفة للدين أو النصّ الديني، ودعوى تاريخية فهم النصّ الديني وتغييره المستمرّ، ومدى دور المفسِّر ومحوريّته بدلًا عن الاهتمام بقصد المؤلّف أو النصّ ومحوريته، وغيرها من القضايا والبحوث المعاصرة، وهذا ما اقتضى من المفسّرين التقليديين نقدها من جهة والقيام بمراجعة تأصيلية في مباني التفسير وقواعده أكثر فأكثر. ولعلّ من أهمّ تلك الثمرات طرح أسلوب التفسير الموضوعي عند الصدر كأسلوب تفسيري جامع بين الأصالة والمعاصرة معًا.

المطلب الثاني: مناقشة النسبية التفسيرية عند السيّد الصدر وتقييمها

اعترض بعض الكتّاب على أسلوب التفسير الموضوعي للقرآن الكريم ومخالفته لأسلوب المشهور من جهة أنّ ذلك يستلزم بعض اللوازم الفاسدة، وأهمّها: التأثّر أو التلوّث بالتجارب البشرية، وهذا ما قد يقود إلى النسبية التفسيرية غير المتلائمة مع كون القرآن الكريم كتابًا إلهيًّا متعالياً، نتيجة فرض الرأي المسبق على القرآن الكريم، وإجراء المقارنة غير الضروريّة بين رأي المفسِّر والقرآن. [انظر: التميمي، أصول وقواعد التفسير الموضوعي للقرآن، ص 161]

ويرون أنّ عملية الحوار مع القرآن واستنطاقه تقابل في الحقيقة الآراء البشريّة ومواقفها وحصيلة تجاربها مع القرآن، أو تمثّل تطبيقًا لمجموعة الأفكار البشريّة على المعارف القرآنيّة، مع أنّ تفسير القرآن في كلا الاتّجاهين الموضوعي والتجزيئي عبارة عن فهم مراده تعالى، سواءٌ كان للبشر رأيٌ ونظر أو لا.

ويجاب على ذلك الإشكال بأنّه قد أغمض النظر عن إحدى الخلفيّات الفكريّة التي تقوم عليها أطروحة التفسير الموضوعي لدى الصدر، وهي حكومة القرآن الكريم على الواقع وقدرته المتجدّدة وغير المحدودة على معالجة قضاياه.

أي أنّ هذا الإشكال لم يلتفت لخصوصية القرآن، فصحيح أنّ الغرض من تفسير القرآن عمومًا هو فهم مراده تعالى، سواءٌ كان للبشر رأيٌ ونظر أو لا؛ لكنّ غرض الصدر أن يتشبّع المفسّر بالتجارب البشريّة، ثمّ يحضر مائدة القرآن بهذه الخلفية.

فهو أشبه بحال من ينقّب عن النفط وهو يقطع بوجوده تحت الأرض، لا بعقليّة عابر السبيل الذي لا يملك ما ينبّهه إلى التطلّع إلى ما تحت الثرى! وهذا ما يجعل ثمرات التفسير الموضوعي أكثر تمظهرًا وتجدّدًا.

وقد أجاب الصدر عن هذه الشبهة بما معناه أنّ رسالة التفسير الموضوعي في كلّ مرحلة وفي كلّ عصر أن يستحضر المفسِّر التجربة البشرية، ويطرحها بين يدي القرآن الكريم ليستنطقه؛ رغبةً في إيجاد أجوبة لكلّ ما طرح من مشكلات وإشكالات. إنّ استحضار هذه التجارب البشرية لا يعني أنّها ندٌّ للقرآن أو في خط التساوي معه، وإنّما القرآن هو المرجع، له مطلق القيمومة والعطاء المستجدّ، وهو الطريق الوحيد للحصول على النظريات الأساسية للإسلام نحو مواضيع الحياة البشرية المختلفة. [انظر: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 18]

كذلك نجد الشيخ جوادي آملي يبيّن أنّ الاستفادة من المعلومات والخبرات البشرية تعمل على رشد التفسير وإنمائه، قائلًا: «هناك فرق بين التحميل والتحمّل، وكلّما استفاد الإنسان ممّا تمنحه التجربة البشرية ومن كتاب الكون كلّما كانت قدرته على تحمّل معاني الآيات القرآنية أقوى وأكثر» [جوادى آملى، تفسير موضوعى، ج 1، ص 74]

ومن جهة أخرى إذا افترضنا أنّ «النصّ الإلهي»، لا يسلم من آفة التغيير والتحوير والتشويه البشري - كما يزعمون - عندما يتحوّل إلى (مفاهيم) في أذهان الناس، لكن أليس الله ﷻ بقادر على إيجاد (مرجعيات) فكرية تصحيحية، وتصحح المسار؟ بحيث ترشد لمكمن الخطإ، وتحدّد التغيير الطارئ واتّجاهاته.

ومن أهمّ تلك المرجعيات: محكمات القرآن والكثير من قواعد المنطق وقواعد النحو والصرف والبلاغة، وحجّية الظهور، وغيرها.

كما أنّه تعالى قرّر - إضافةً للمرجعيات المنطقية والطبيعية وغيرها - مرجعياتٍ بشريةً معصومةً، يعدّ كلٌّ منها هو الحكم الفصل في أيّ اختلاف في معنى النصّ أو دلالاته، ولدى

تعـدّد المفهـوم عنـه. قـال تعـالى: ﴿**وَلَـوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُـولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْـرِ مِنْهُـمْ لَعَلِمَـهُ الَّذِيـنَ يَسْـتَنبِطُونَهُ مِنْهُـمْ**﴾ [سورة النساء: 83]، وقـوله تعـالى: ﴿**وَأَنزَلْنَـا إِلَيْـكَ الذِّكْـرَ لِتُبَـيِّنَ لِلنَّـاسِ مَـا نُـزِّلَ إِلَيْهِـمْ وَلَعَلَّهُـمْ يَتَفَكَّـرُونَ**﴾ [سورة النحل: 44].

وهـذه (المرجعيـة) تعـدّ مـن صميـم مهـامّ الأنبيـاء عليهم السلام، بينمـا الهرمنيوطيقـا الفلسـفية بخلافـه تقبـل أن يكـون هنـاك معـانٍ متعـدّدة أو حـتّى متناقضـة لنـصٍّ واحـد مـن دون وجـود معيـار أو مرجعيـة تصحيحيـة واضحـة.

الخاتمة

وأهمّ ما توصّلنا إليه من نتائج يمكن تلخيصه بالنقاط التالية:

1- أنّ أسلوب التفسير الموضوعي عند السيّد الصدر يختلف كثيرًا مع الهرمنيوطيقا الفلسفية، وبالأخصّ تلك التي يطرحها غادامير، ولكنّ ذلك لا يعني عدم وجود مساحاتٍ للتلاقي بينهما، وسببها إمّا توارد الأفكار أو تأثّر بعض المفسّرين المعاصرين بتلك الأفكار الحداثوية.

2- النظر إلى القرآن الكريم بوصفه كلام الله تعالى وأصلًا موضوعيًّا وواقعيًّا في مجال قراءة النصّ أمر لا محيص عنه، وكذلك الاهتمام بالمؤلّف والنصّ ومحوريته بدلًا عن الاهتمام بدور المفسّر ومحوريته في تفسير النصّ. وهذا لا يمنع غالبًا من تطبيق الآليات العقلائية المتعارفة في فهم النصوص المتعالية؛ لأنّ الله تعالى صاغ خطابه القرآني بالأسلوب المتعارف بين العقلاء.

3- إيمان الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير بموت المؤلّف، وإقصاء قصد المؤلّف لصالح الناقد أو القارئ أو المفسّر أمر لا يمكن القبول به، خصوصًا بالنسبة إلى القرآن الكريم؛ لأنّ هدف مفسّر القرآن الأساسي مهما كان أسلوبه ومنهجه واتّجاهه في التفسير يبقى دائمًا السعي لاستكشاف مراد الله ﷻ وقصده من النصّ.

4- التاريخية عند الصدر تقوم على أسس تأويلية قصدية لا تفرّط بمراد المؤلّف في النصّ، كما لا تغفل الدور الكبير للواقع في عملية استنطاق النصّ وتفجير الدلالات المؤجّلة فيه.

5- أنّ نظرية غادامير تؤدّي إلى النسبية التفسيرية المطلقة؛ لأنّ قوله بتاريخية الفهم وتأثير الخلفيات يؤدّي لذلك، كما أنّ غادامير لم يذكر معيارًا لتمييز التفسير الصحيح عن غيره لتزول النسبية التفسيرية المطلقة لديه.

6- أنّ النسبية التفسيرية التي يمكن نسبتها للقرآن الكريم في التفسير الموضوعي والتفسير القرآني عمومًا هي نسبية معرفية مقيّدة ناشئة من كون مسألة فهم القرآن باعتباره كلام متعالى، والغرض منه هداية الإنسان، يقتضي أن ينطوي على مراتب معرفية متعدّدة.

7- النزاع والفرق الحقيقي بين التفسير التقليدي والتفسير الموضوعي عند الصدر وبين التفسير الحداثوي عند غادامير ليس في إثبات أصل النسبية التفسيرية من عدمها، وإنّما في إطلاقها أو تقييدها، وفي حقيقتها هل هي مجرّد نسبية معرفية أم نسبية معرفية ونسبية في الحقيقة أيضًا.

8- مقارنة أسلوب السيّد محمدباقر الصدر بهرمنيوطيقا غادامير تسفر عن تقدّم الأولى على الثانية؛ لأنّها تحافظ على قداسة النصّ الديني، وتدعو إلى إقامة علاقة جدلية مع الواقع، على النقيض من الثانية التي تفرّط بالدلالة، وتقيم العلاقة الجدلية بين المسبقات الذهنية للقارئ والواقع بذريعة النصّ.

9- التوصّل إلى قبول القراءات الطولية المتعدّدة للنصّ المتعالي الواحد أو الكشف عن لوازم الكلام بما لا يقدر ولا يحصى وفق ضوابط معيّنة حسب قدرة اللفظ على الإيحاء عن طريق الرمز، وعدم قبول القراءات العرضية اللانهائية للنصّ المتعالي الواحد؛ لأنّ ذلك يؤدّي لا محالة إلى فوضى التفسير نتيجة الوقع بالتناقض والتنافي بين تلك القراءات، وعندئذٍ لا تصحّ نسبتها لله تعالى.

10- الإشكال الكلّي على نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية عند غادامير أنّها ونتيجة نسبيتها المطلقة آكلة لنفسها؛ لأنّها نظرية متهافتة ضعيفة ونتيجة كلّ ذلك العديد من اللوازم الفاسدة بعضها داخلية ترتبط بمبانيها وأركانها، وبعضها خارجية ترتبط بعدم ملائمتها وصلاحيتها لتفسير القرآن الكريم وفهمه.

فأمّا الداخلية منها فمن قبيل: أنّها تتسبّب بوقوع الفوضى والتضارب والتناقض في عملية فهم النصّ القرآني، وأمّا الخارجية منها فمن قبيل: أن من شأن النسبية المطلقة الناشئة عنها أن تقود إلى انتفاء الفائدة من البعثة والعقيدة والالتزام والإيمان الديني والمعرفة الدينية، المتوقّفة على اليقين، وبالتالي ضياع الكثير من الآثار الفاعلة لها في الدنيا فضلًا عن الآخرة.

11- من مجمل النقود التي وجّهت لمقولة النسبية التفسيرية المتبنّاة من قبل الهرمنيوطيقا الفلسفية يتّضح الفرق الشاسع بين متانة أسلوب التفسير الموضوعي وواقعيته بالمقايسة مع فرضيات القراءة الهرمنيوطيقية وأركانها التي مثلت الهرمنيوطيقا الفلسفية غايتها ومنتهاها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

الإسترابادي، محمدأمين، الفوائد المدنية والشواهد المكّية، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الآراكي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1429 هـ.

غادامير، هانز جورج، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ترجمة: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، راجعه على الألمانية: جورج كتوره، دار أويا للطباعة والنشر، ط 1، 2007 م.

الشيرازي، مرتضى، نسبية النصوص والمعرفة، الممكن والممتنع، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط 1، 1432 هـ.

الشيرازي، مرتضى، نقد الهرمنيوطيقا ونسبية الحقيقة والمعرفة واللغة، مؤسّسة التقى الثقافية، بيروت، ط 1 ، 2013 م.

الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء.

أبو زيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 5، 1999 م.

بابايي، على اكبر و ديگران، روش‌شناسى تفسير قرآن، منشورات سمت، طهران، 1379 ش.

الأفريقي، ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1405 هـ.

الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 1415 هـ.

الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مكتبة لبنان، 1987 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مطبوعاتى اسماعيليان، قم.

الصدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر

العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصية للشهيد الصدر، ط 1، 1421 هـ.

الصدر، محمدباقر، المدرسة القرآنية، مؤسّسة دار الكتاب الإسلامي، إيران، ط1 ،1424 هـ.

الصدر، محمد باقر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط 2، 1986 م.

معتصم السيد أحمد، الهرمنيوطيقا في الواقع الإسلامي بين حقائق النصّ ونسبية المعرفة، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1430 هـ.

رابرت م. گرنت ديويد تريسى، تاريخچەى مكاتب تفسيرى وهرمنوتيكى كتاب مقدس ترجمەى ابوالفضل ساجدى، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه، تهران، چاب دوم، 1393 ش.

شبستري، محمد مجتهد، هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة، طهران، ط 4، 1379 ش.

مكارم الشيرازي، ناصر، نفحات القرآن، بمساعدة مجموعة من الفضلاء، مؤسّسة أبي صالح للنشر والثقافة، مطبعة الحيدري.

سبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، مؤسّسة التاريخ العربيّ، بيروت، ط 3، 2010 م.

معرفة، محمّدهادي، التفسير والمفسّرون في ثوبه القشيب، تنقيح ونشر: الجامعة الرضويّة للعلوم الإسلاميّة، مشهد المشرّفة، 1426 هـ.

إلهي راد، صفدر، الهرمنيوطيقا.. منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة، تعريب: حسنين الجمال، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، ط 1، 1440 هـ.

بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1975 م.

كانت، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2017 م.

ابن عربي، رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن، جمع وترتيب: محمود الغراب، مطبعة نضر، دمشق، 1410 هـ.

جوادى آملى، عبدالله، تفسير موضوعى، انتشارات اسراء، قم، 1374 ش.

الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، مكتب الإعلام الإسلامي، فرع خراسان، ط 1، 1417 هـ.

الأزرقي، أحمد، منطق فهم القرآن، مركز الهدف للدراسات الإسلامية، قم، ط 2، 2011 م.

عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2007 م.

المجلات والمواقع الإلكترونية

- مجلّة الدليل، مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، العدد 2، 2018 م.
- مجلّة التجديد، ماليزيا، الجامعة الإسلامية، العدد 26، 2009 م.
- مجلّة الاجتهاد والتجديد، مركز البحوث، العدد 59 – 60، بيروت، 2021 م.
- مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، العدد 6، 1999 م.
- مجلة قضايا إسلامية معاصرة، بيروت، العدد 15، 1422 هـ.