الدليل

العدد الرابع والعشرون، السنة السابعة، ربيع 2024

24

Issn print: 2617 - 6912
Issn online: 2709 - 0337
Isc

مجلّة فصلية محكّمة تعنى بالدراسات والبحوث الفكرية

تصدر عن مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

Al-Daleel Journal is a quarterly peer-reviewed journal on intellectual studies and research

رئيس التحرير الأستاذ المساعد الدكتور فلاح سبتي

مدير التحرير صفا حسين عبد علي

هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو
الأستاذ الدكتور حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية
الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا
الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القوميّة
الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة
الأستاذ المساعد الدكتور محمدعلي محيطي أردكان، إيران، مؤسّسة الإمام الخميني
الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة البصرة
المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية
المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة
المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية

المراجع اللغويّ علي گيم

تصميم الغلاف محمدحسن آزادگان

الإخراج الفنّـيّ قاسم نورأحمدي

الناشر دار الدليل

العنوان البريديّ قسم بريد وتوفير كربلاء - ص. ب. 51
الموقع الإلكترونيّ www.aldaleel-inst.com/journals
البريد الإلكترونيّ info@aldaleel-journal.com
رقم الجوّال +964 7719094922

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة 2265 لسنة 2017

كربلاء - شارع السدرة - مجمع عطاء الوارث - الطابق الأول - مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

حقوق الطبع والنشر محفوظةٌ

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research @ Development Department

الرقم: ب ت 4 / 2638
التاريخ: 2019/03/20

No:
Date:

م / مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ٣٧٦ والمؤرخ في ٢٠١٩/١/٧ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد مجلة الدليل التي تصدر عن مؤسسة الدليل للدارسات والبحوث العقدية للترقيات العلمية، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ على اعتماد المجلة الملاكورة لاغراض النشر والترقيات العلمي وإدراجها ضمن موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية، راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دائرتنا بشأن تسجيلها ضمن موقع المجلات آنف الذكر وفهرسة جميع أعدادها.

... مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/ ٢٠

٣/١٩

www.aldaleel-inst.com/mag

محتويات العدد

ماهية ومباني نظرية الحقائق التأسيسية عند جون سيرل 4
محمد عبدالطليف حمودة

قراءة في آليات فهم الموروث الروائي 36
د. علي العلوي

دراسة وتحليل لإمكانية الفهم اليقيني في صدق القضايا الدينية 65
محمدباقرسعيدي روشن

محورية المفسّر بين التفسير المشهور والهرمنيوطيقا الفلسفية 87
محمد حسن الحمادي

الرؤية المادية ومالات التدافع المعرفي بين الليبرالية والماركسية 105
عدنان هاشم الحسيني

الأيديولوجيا السياسية في ضوء الرؤية الكونية الإلهية والمادّية 126
حيدر الحسيني

دور الافتراضات المسبقة في فهم النصّ الديني 161
غيور الحسنين

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

The Nature and Foundations of John Searle's Theory of Institutional Facts

Muhammad Abdul-Latif Hamudah
PhD candidate in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Algeria.
E-mail: mahdi.dj313@gmail.com

Reza Azariyan: Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iran.

Abstract

The topic of conventionalism, or institutional facts holds a special importance in contemporary discussions in epistemology, as it falls opposite to true and real concepts within the human epistemic system, including both concepts and assents. John Searle, a contemporary Western philosopher, dedicated his studies on social realities, and has unique views in this regard. He divided realities existing in this world into two: natural realities and institutional facts. Searle believed that natural realities are realities that exist independently from the perceiver, like trees, valleys, etc. As for institutional facts, their existence relies on a type of perception by the perceiver, like money, ownership, leadership, and so on. Among the problems Searle faced was his attempt to include institutional facts in the external world, and within material things. This led him to contradictions, because what is external cannot depend on the perception of the perceiver. When he rejected the immaterial and metaphysical realm, he also fell into the problem of a person being coerced, or predestined, because he had to analyse perception as it being something biological, formed within the nerve system of the brain. His claim that institutional facts originate from language also led him to a vicious circle, because that language itself would need language. In this paper, we used the analytical critical methodology in studying the theory of social realities according to John Searle, aiming at understanding this theory and its scope of usage.

Keywords: John Searle, institutional facts, Language, Will.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 1, PP.4-35
Received: 10/04/2024; Accepted: 29/05/2024
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

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

ماهية ومباني نظرية الحقائق التأسيسية عند جون سيرل

محمد عبدالطليف حمودة، طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، الجزائر.
البريد الإلكتروني: mahdi.dj313@gmail.com

د. رضا آذريان، أستاذ في الفلسفة الاسلامية ، جامعة المصطفى العالمية، ايران.

الخلاصة

تحتلّ الاعتباريات أو "الحقائق التأسيسية" أهمّيةً خاصّةً في مجال الأبحاث المعرفية المعاصرة؛ إذ تقع في قبال الحقائق والمفاهيم الحقيقية في المنظومة المعرفية لدى الإنسان، وتشمل كلًّا من التصوّرات والتصديقات. واهتمّ جون سيرل بمسألة الاعتباريات الاجتماعية؛ إذ يعدّ من أبرز فلاسفة الغرب المعاصرين، الذين بحثوا في مسألة الاعتباريات الاجتماعية، أو كما يسمّيها هو "بالحقائق التأسيسية"، وكانت له آراؤه الخاصّة في هذا المجال؛ إذ قسّم سيرل الحقائق الموجودة في العالم إلى قسمين: حقائق طبيعية وحقائق تأسيسية. وذهب إلى أنّ الحقائق الطبيعية هي الحقائق التي يكون وجودها مستقلًّا عن المدرك؛ كالأشجار والوديان ونحوها، وأمّا الحقائق التأسيسية فإنّ وجودها يعتمد على نوع إدراك المدرك، كالمال والملكية والرئاسة ونحوها. ومن أهمّ الإشكالات التي يواجهها سيرل محاولته إدراج الحقائق التأسيسية في عالم الخارج وضمن الأشياء المادّية، وهو ما أوقعه في تناقض؛ لأنّ ما في الخارج والعين لا يمكن أن يكون متوقّفًا على إدراك المدرك. كما أنّه بنفيه لما وراء الطبيعة وعالم المجرّدات وقع في مشكلة كون الإنسان مجبورًا؛ لأنّه اضطر إلى تحليل الإدراك وكأنّه مسألة بيولوجية تنشأ من الأجهزة العصبية الموجودة في الدماغ. كما أنّ ادّعائه بأنّ الحقائق التأسيسية تتقوّم باللغة أوقعه في مشكلة الدور؛ لاحتياج اللغة نفسها إلى لغة. واعتمدنا في هذا البحث المنهج التحليلي والنقدي في دراسة نظرية الاعتباريات الاجتماعية عند جون سيرل، وذلك في نطاق تحديد طبيعة هذه النظرية ووظائفها.

الكلمات المفتاحية: جون سيرل، الحقائق التأسيسية، الالتفات، إسناد الوظيفة، القواعد المقوّمة، اللغة، الإرادة.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السابعة، العدد الأول، ص. 4 – 35
استلام: 2024/04/10، القبول: 2024/05/29
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

إنّ من بين المباحث الفلسفية العميقة وذات الأهمّية البالغة في الفلسفة بحث الاعتباريات الاجتماعية، أو كما يسميها سيرل بـ"الحقائق التأسيسيّة". إلّا أنّ الكثير من الفلاسفة لم يفردوا له مجالًا مستقلًّا في منظومتهم الفلسفية. بينما نجد أنّ جون سيرل خصّص لهذه المسألة جانبًا مستقلًّا في منظومته الفكرية.

فلجون سيرل[1] إسهام كبير في مجال بيان ماهية الأمور الاعتبارية وكيفية وجودها والتفصيل في حيثياتها المختلفة؛ إذ حظي كتابه "بناء الواقع الاجتماعي" (The Construction of Social Reality) باهتمام كبير من قبل الفلاسفة. كما فصّل أكثر في المسألة في كتابه الثاني الذي أصدره عام 2010 تحت عنوان "إيجاد العالم الاجتماعي"، وردّ فيه على الكثير من الانتقادات الموجّهة لكتابه الأوّل. ونحن في هذا البحث نريد أنّ نبيّن رؤية جون سيرل حول ماهية الاعتباريات الاجتماعية والمباني التي اعتمدها في تحقيقه للمسألة، والإشكالات الواردة على نظريته.

ويرى جون سيرل بأنّ الاعتباريات الاجتماعية تأتي بعد تشكيل الاجتماع؛ لأنّها تتعلّق بوجود مجتمع إنساني، وسماتها تعتمد على الملاحظ. فالإنسان ما دام له وجود مادّي وطبيعي وحياة مادّية، فهو يسعى دائمًا لرفع احتياجاته ونيل الكمالات اللائقة به، ثمّ إنّه يجد أنّ رفع هذه الاحتياجات والوصول إلى تلك الكمالات لا يتيسّر بالحياة الفردية، فيضطرّ إلى الاجتماع، وعن طريق الاستخدام يبدأ بخلق هذه المفاهيم الاعتبارية [سيرل، العقل اللغة والمجتمع ، ص 172 و178]؛ لذلك تجد للاعتبار أهمّيةً كبيرةً في الحياة الاجتماعية للإنسان، فمن دونه لا تتيسّر للإنسان الحياة الاجتماعية؛ وذلك لأنّ الأمور المادّية الموجودة في الخارج لا تفي بتحقيق جميع أغراض الإنسان، بل تحقّق له جزءًا يسيرًا منها؛ لذلك فالإنسان يضطرّ إلى الاعتبار لخلق مفاهيم اعتبارية جديدة منتزعة من المفاهيم الحقيقية، ويحاول كذلك أن يمثّل بهذه المفاهيم الواقع الخارجي.

---

(1) جون روجرز سيرل (John Searle) من مواليد ٣١ تمّوز ١٩٣٢، هو فيلسوف أمريكي، وهو الآن أستاذ فخري في فلسفة العقل واللغة وأستاذ بكلّية الدراسات العليا بجامعة كاليفورنيا بيركلي. معروف على نطاق واسع لمساهماته في فلسفة اللغة وفلسفة العقل والفلسفة الاجتماعية، وقد بدأ التدريس في جامعة بيركلي في عام ١٩٥٩.
من أشهر أعمال جون سيرل: "أفعال الكلام"، "التعبير والمعنى"، "القصدية"، "العقول والأدمغة والعلم"، "إعادة اكتشاف العقل"، "بناء الواقع الاجتماعي"، "لغز الشعور".

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: تعريف الاعتبار

للاعتبار معانٍ متعدّدة منها:

1- يطلق الاعتباري في مقابل الأصيل، في بحث الوجود والماهية، فالذي يملأ الواقع الخارجي ويكون متحقّقًا بالذات هو الذي يتّصف بالأصالة، والذي لا يملأ الواقع الخارجي ويكون متحقّقًا بالعرض هو الذي يتّصف بالاعتباري. [السبزواري، شرح المنظومة، ص 65 و66]

2- يطلق الاعتباري على جميع المعقولات الثانية، سواء كانت فلسفيةً أم منطقيةً، وحتّى مفهوم الوجود يعدّ طبق هذا الاصطلاح من المفاهيم الاعتبارية، وكثيرًا ما استعمل هذا المصطلح في كتب شيخ الإشراق. [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 201]

3- يطلق الاعتباري على المفاهيم التي ليس لها مصداق خارجي ولا ذهني، وإنّما تصاغ عن طريق قوّة الخيال، كمفهوم "الغول" وتسمّى هذه المفاهيم بـ"الوهميات". [المصدر السابق، ص 201]

4- ويطلق تعبير "المفاهيم الاعتبارية" كذلك على المفاهيم الواقعة ضمن نطاق العقل العملي، سواء كانت مفاهيم قانونيةً أو أخلاقيةً أو اجتماعيةً. وبعبارة أخرى، المعنى التصوّري أو التصديقي الذي لا تحقّق له فيما وراء ظرف العمل، ومآل الاعتبار بهذا المعنى إلى استعارة المفاهيم نفس الأمرية الحقيقية، بحدودها لأنواع الأعمال التي هي حركات مختلفة ومتعلّقاتها للحصول على غايات حيوية مطلوبة، كاعتبار الرئاسة لرئيس القوم ليكون من الجماعة بمنزلة الرأس من البدن في تدبير أموره وهداية أعضائه إلى واجب العمل، واعتبار المالكية لزيد مثلًا بالنسبة إلى ما حازه من المال ليكون له الاختصاص بالتصرّف فيه كيف شاء، واعتبار الزوجية بين الرجل والمرأة ليشترك الزوجان فيما يترتّب على المجموع. [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 258 و259] وهذا المعنى هو المقصود في بحثنا هذا.

5- عرّف سيرل المفاهيم الاعتبارية بأنّها تلك المفاهيم التي يتوقّف وجودها على إدراك المدرك، وتحتاج للالتفات الفردي أو الجماعي مع إسناد وظيفة وشأن ما للأشياء الخارجية، مع إبرازها عن طريق اللغة [سيرل، بناء الواقع الاجتماعي، ص 158]، فتشمل كلًّا من المفاهيم الأخلاقية والحقوقية والاجتماعية.

ثانيًا: تعريف المؤسّسة

تعدّ المؤسسة أنظمةً ذات معايير مترابطة تنبع من القيم المشتركة والمعمّمة من خلال مجتمع معيّن أو مجموعات اجتماعية معيّنة، بوصفها إحدى طرقها الشائعة في التمثيل والتفكير والإحساس. وتمثّل جزءًا لا يتجزّأ من الحياة الاجتماعية، كما أنّها تعدّ مصدرًا للممارسات الاجتماعية المتكرّرة، والتي تضطلع من خلالها معظم الأنشطة الاجتماعية. وعلى هذا النحو تعدّ المؤسّسات شيئًا جوهريًّا بالنسبة إلى فكرة البنيان الاجتماعي والتنظيم البنيوي للنشاطات البشرية.

في البداية ظهرت هذه الفكرة بين علماء الاجتماع لتصف التقاليد والعادات الشعبية للمجتمع، والتي كان ينظر إليها على أنّها من الضروريات الأساسية لأيّ حضارة أو تقاليد ثقافية. وعلى سبيل المثال كان ويليام سمنر (William Sumner) ينظر إليها على أنّها مجموعة من العادات تتنامى بطرق غير مقصودة وغير مخطّط لها؛ إذ جرى تبني طرق معيّنة من التمثيل والتفكير والإحساس، وتمّ تكرارها عبر الزمن لتصبح طرق تعامل روتينيةً مسلّمًا بها. عرّف هربرت سبنسر (Herbert Spencer) المجتمعات بأنّها تتألّف من مؤسّسات محلّية وشعائرية وسياسية وإكليرية (أو دينية) وحرفية (أو مهنية) وصناعية. [سكوت، علم الاجتماع.. المفاهيم الأساسية، ص 357]

عبّر دوركهايم عن هذه الفكرة بنجاح؛ حيث أجملها في فكرة المبادئ القانونية أو الأخلاقية أو المعرفية الكامنة في الحقائق الاجتماعية الحصرية لمجتمع معيّن. على سبيل المثال أكّد دوركهايم أنّ الأعمال المنطقية الحسابية للناس في علاقاتهم الاقتصادية لا يمكنها أن تحدث إلّا بسبب الافتراض المسبق للأعمال لعنصر الاعتبار المعياري غير التعاقدي، الذي يعبّر عنها. يتمثّل هذا العنصر بتأسيس العقد الذي من خلاله يكون كلّ فرد ملزمًا بأداء مهامّه. كما تشكّلت كل الأفعال الاجتماعية بالطريقة نفسها. [المصدر السابق، ص 358]

فالحقائق التأسيسية تحتاج إلى مؤسّسة إنسانية؛ حتّى تقوم بفعل التأسيس لتلك المفاهيم الاعتبارية والتمثيل لها في الخارج؛ ولذلك سمّاها سيرل بـ"الحقائق التأسيسية"؛ لأنّها تحتاج إلى قصد جماعي، وإسناد وظيفة، وشكل معيّن من القواعد، والتي يسمّيها سيرل بـ"القواعد المقوّمة".

المبحث الثاني: ماهية نظرية الحقائق التأسيسية عند جون سيرل

أوّلًا: دور الابداع الذهني في الاعتبار

من المباحث المهمة التي لاقت رواجًا واسعًا في الفلسفة هي مسألة الإبداع الذهني (La créativit)، وهي التي تلعب الدور الأساسي في تشكيل الاعتباريات، فالاعتباريات هي نتاج إبداع الذهن على مستوى خلق المفاهيم. فعندما نضع مجموعةً من الخطوط والألوان مكان شخص ما فهو يدلّ على مستوى إبداع الذهن، فلو لم تكن عندنا القدرة على الإبداع الذهني، لما استطعنا أن نعكس الواقع في قالب اللغة.

فكوننا نرى النور المنعكس من المرآة شخصًا حقيقيًّا، يرجع ذلك إلى عمل يمارسه الذهن؛ لأنّنا عندما ننظر إلى المرآة فإنّ كلّ ما نراه في الواقع هو انعكاسٌ للنور، وليس شيئًا آخر، إلّا أنّنا نراه شخصًا حقيقيًّا أمامنا، فهذه الصورة الحيّة هي نتيجة إبداع الذهن؛ لأنّ الموجود في المرآة باتّفاق جميع العقلاء، ليس موجودًا حيًّا. أو عندما نشاهد فيلما على شاشة التلفاز، فإنّنا نغرق فيه حتّى نظنّ أنّه حقيقي، بينما نعلم بالبداهة أنّه ليس حقيقةً. ففي واقع الأمر عندما ننظر إلى شاشة التلفاز، فإنّ كلّ ما نراه هو مجموعة من الألوان، تتردّد بين التلفاز وشبكة العين، ولا يوجد شيء آخر في البين، إلاّ أنّنا نرى موجودات حقيقية وحيّة أمامنا، حتّى أنّنا في كثير من الأحيان إذا أعجبنا الفيلم نشعر وكأنّنا أصبحنا داخل ذلك المشهد، أي أنّنا نصبح نرى أنفسنا جزءًا من فضاء ذلك الفيلم، فكلّ ما يحدث فيه يؤثّر فينا سلبًا أو إيجابًا.

إلّا أنّ كلّ ذلك غير حقيقي، ولا وجود له في الواقع. إذن أين يوجد هذا الفضاء الذي عشنا فيه وكأنّه محيط واقعي؟ إنّ كل ذلك وقع في فضاء أنفسنا ويرجع إلى إبداعنا الذهني. فعندما نشاهد فيلمًا ما فنحن في الواقع الذين نخلق محتوى ذلك الفيلم في باطننا، وهذه النكتة لا يلتفت إليها عامّة الناس، فهم يظنّون أنّ لقطات الفيلم حقيقية، وأنّ ذلك المحتوى ينتقل إلينا عن طريق تلك الصور. بينما ذلك غير صحيح؛ لأنّ الذهن هو الذي يصنع ذلك المحتوى.

ثانيًا: رؤية سيرل حول الحقائق التأسيسية

يرى جون سيرل أنّ العالم الذي نعيش فيه يشتمل على نوعين من الحقائق، هما: الحقائق

الطبيعيـة والحقائـق التأسيسـية. والحقائـق الطبيعيـة هي الحقائـق الـتي لا تتوقّـف في حدوثهـا وبقائها على الإنسـان وأنمـاط فهمـه وإدراكـه، مـن قبيـل: الجبـال والأشـجار ووجـود الإنسـان والحيـوان ونحوهـا، إلّا أنّ الحقائـق التأسيسـية ترتبـط بالإنسـان وطريقـة فهمـه.

وقـد ذهـب سـيرل إلى القـول بـأنّ الاختـلاف بـين الحقائـق الطبيعيـة والحقائـق التأسيسـية أمـرٌ في غايـة الأهمّيـة، واعتـبره مـن المبـادئ والمبـاني النظريـة للأفعـال الكلاميـة. وقـد تحـدّث سـيرل حـول التمايـز والاختـلاف بـين هذيـن النوعـين مـن الحقيقـة، قائـلًا: «إنّ لبعـض الأمـور وجـودًا مسـتقلًّا عـن أيّ مؤسّسـة إنسـانية، وأنـا أطلـق على هـذا النـوع مـن الأمـور مصطلـح "الحقائـق الطبيعيـة". إلّا أنّ بعضهـا الآخـر يسـلتزم في وجـوده وجـود مؤسّسـة إنسـانية. إنّ الحقيقـة القائلـة بأنّ الأرض تبعـد عـن الشـمس بمسـافة 93 مليـون ميـل مـن مصاديـق الحقائـق الطبيعيـة ونماذجهـا، وإن الحقيقـة القائلـة: إنّ بـاراك أوبامـا رئيـس الولايـات المتحـدة الأمريكيـة نمـوذجٌ للحقيقـة التأسيسـية. إنّ الحقائـق التأسيسـية هي في الأسـاس حقائـق عينيـة وخارجيـة، ولكنّهـا إنّمـا تكـون حقائـق بشـكل عجيـب لمجـرّد كونهـا موضـع اتّفـاق أو قبـول النـاس بذلـك» [Searle, Making the social world, p10].

فسـيرل لاحـظ بـأنّ هنـاك وقائـع تتعلـق بإدراكنـا ونظرتنـا الخاصّـة للواقـع، كمـا إذا قلـت "أنـا مواطـن مـن مواطـني الولايـات المتحـدة الأمريكيـة" و"هـذه الورقـة الـتي أحملهـا في جيـبي هي ورقـة نقديـة مـن فئـة خمسـة دولارات" و"كـون أختـي الصغـرى قـد تزوجـت في الرابـع عـشر مـن ديسـمبر" و"كـوني أمتلـك حصـة في مقاطعـة بـيركلي" و"كـون فريـق كـرة القـدم الأمريكيـة قـد فـاز بالـكأس لعـام 1991"؛ وكلّهـا تسـمى بـ "الحقائـق التأسيسـية" (Faits institutionnels). [سـيرل، بنـاء الواقـع الاجتماعـي ، ص 33]

فالحقائـق التأسيسـية تحتـاج في تحقّقهـا إلى مؤسّسـات إنسـانية. مثلًا: وضـع صورة خاصّـة وصيغة محـدّدة للـزواج هي الـتي يتحقّـق بهـا الـزواج بـين زيـد وكلثـوم بتصرّفـات خاصّـة، وباعتبـار مفهـوم المالكيـة تتحقّـق ملكيـتي لقطعـة الأرض الفلانيـة، كمـا أنّ قطعـة النقـود الـتي تحمـل قيمـة 10 دولارات لا تتحقّق إلّا باعتبار مؤسّسة إنسانية لمفهوم النقود.

ويقابـل هـذا النـوع مـن الحقائـق حقائـق أخـرى طبيعيـة؛ كمـا إذا قلنـا "قمّـة جبـل إفرسـت مليئـة بالثلـج" أو "ذرّات الهيدروجـين لهـا إلكـترون واحـد" وغيرهـا مـن الأمثلـة. فالحقائـق الطبيعية مسـتقلّة عـن أيّ مؤسّسـة إنسـانية، ولا تتوقّـف على توافـق البـشر واعتبارهـم.

ثـمّ إنّ سـيرل يعتقـد بـأنّ الحقائـق التأسيسـية بمـا أنّهـا تتوقّـف على المؤسّسـات الإنسـانية، فـهي في مقـام الـبروز والبيـان تحتـاج إلى مؤسّسـة اللغـة، إلّا أنّنـا يجـب أن نفـرّق بـين الواقعيـات المـبرزة وإبـراز تلـك الواقعيـات. فـالذي يحتـاج إلى مؤسّسـة اللغـة هي جملـة " الأرض تبعـد عـن الشـمس بمسـافة 93 مليـون ميـل"، وأمّـا الحقيقـة الـتي تـم إبرازهـا؛ أي حقيقـة كـون الأرض بعيـدةً عـن الشـمس بمسـافة 93 مليـون ميـل، هي حقيقـة مسـتقلّة عـن أيّ مؤسّسـة. [المصدر السابق، ص 34]

ويعتقـد سـيرل بـأنّ الحقائـق التأسيسـية - وبصفـة عامّـة الحقائـق الاجتماعيـة - لهـا جنبـة ميتافيزيقيـة، أي أنّ بنيتهـا الوجوديـة شـبيهة بالحقائـق الطبيعيـة، فـلا تنحـصر بنيتهـا بالمـادّة، بـل بالإضافـة إلى الجانـب المـادّي والطبيـعي، لهـا جانـب غير مـادّي كذلـك. ومحتواهـا الميتافيزيـقي يتمثّل في توافـق النـاس عليها، والحيـث القصـدي (Intentionality) وغير ذلك. [المصدر السابق، ص 34 و35]

كمـا أشـار سـيرل إلى حيثيـة القصـد الجمـاعي (Collective intentionality) في بنـاء الواقعيـات الاجتماعيـة، حيـث قـال: «الواقعـة الاجتماعيـة هي فعّاليـة تضـمّ فاعلـين أو أكـثر لديهمـا قصديـة جمعيـة» [سـيرل، العقـل اللغـة والمجتمـع، ص 174]؛ مثـلًا إذا لاحظنـا الحيوانـات الـتي تصطـاد بشـكل جمـاعي، فـإنّ كلّ واحـد منهـا يلعـب دورًا في محـاصرة الفريسـة، وهـو يمـارس ذلـك الدور في إطـار عمليـة جماعيـة مشـتركة، فـهي عمليـة منظّمـة بشـكل عالٍ، ولـولا ذلـك لمـا تمكّنـوا مـن محـاصرة الفريسـة، وهـذا يـدلّ على وجـود قصـد جمـاعي في هـذه المجموعـة، والـشيء نفسـه بالنسـبة للطيـور الـتي تتعـاون في بنـاء عشّـها، ويتجـلّى هـذا الأمـر بشـكل واضـح وكامـل في المجتمعـات الإنسـانية، وهـذا يـدلّ على أنّ هـذه المجمـوعات لديهـا وقائـع اجتماعيـة.

تحليل ونقد

1- أنّ سـيرل وقـع في تناقـض عندمـا ادّعى مـرّةً بـأنّ الحقائـق التأسيسـية إنّمـا هي حقائـق قائمـة بالمؤسّسـة الإنسـانية، ومـرّةً أخـرى يقـول إنّهـا حقائـق عينيـة خارجيـة؛ لأنّ كونهـا عينيـةً خارجيـةً يعـني أنّهـا مسـتقلّة عـن المؤسّسـة الإنسـانية.

2- أنّ سـيرل خلـط بـين الوجـود الحقيـقي والاعتبـاري، فهـو يرى بـأنّ النقـود موجـودة في الخارج، بينمـا الموجـود في الخـارج هـو الورقـة مـع الألـوان والخطـوط المكتوبـة عليهـا، وأمّـا النقـود فـهي مفهـوم اعتبـاري قائـم بالذهـن. وعليـه فـإنّ النقـود لا تتحقّـق في العالـم المـادّي إلى جانـب الأشـياء المادّيـة، بـل هي مفهـوم قائـم بالذهـن ناظـر إلى الخـارج بـالادّعاء.

3- أنّ ادّعاء سـيرل بـأنّ للحقائـق التأسيسـية جنبـة وجوديـة مادّيـة يتعـارض مـع اعتقـاده، بأنّهـا

متقوّمة بتوافق الناس عليها، فكيف لشيء أن تكون له جنبة وجودية مادّية في الخارج بمجرّد توافق الناس عليه؟ مشكلة سيرل أنّه مرّة ينفي تحقّق الحقائق التأسيسية في الخارج، ويرى بأنّها قائمة بإدراك المدرك، ومرّة يتساؤل كيف، يمكن أن توجد في عالم مليء بالعناصر المادّية.

4- أنّ الواقعية الاجتماعية لا تنحصر بالقصد الجماعي، بل يمكن أن تنشأ من قصد فردي؛ ففي العصور القديمة مثلًا كان الملك هو الذي يعيّن كيف تطبع النقود والختم الذي تختم به، وأمّا بقيّة الناس فليس لهم دور في هذا الاعتبار بالرغم من أنّه اعتبار يتعلّق بالمجتمع، وكذلك بالنسبة للمدرسة والكنيسة وغيرها.

ثالثًا: أقسام الاعتباريات عند جون سيرل

قسّم جون سيرل الاعتباريات إلى حقائق اجتماعية وحقائق تأسيسية:

أ_ الحقائق الاجتماعية

الحقائق الاجتماعية هي الاعتباريات التي لا تحتاج في وجودها إلى نظام مؤسّساتي إنساني، مثل واقعة وجود شخصين يدفعان سيّارةً كي تبدأ بالسير. والحقائق الاجتماعية تتطلّب أشكالًا بسيطة من السلوك الاجتماعي. ويرى سيرل بأنّ القدرة التي توجد في السلوك الجماعي هي مسألة بيولوجية موجودة في الإنسان والحيوان بشكل عامّ، مفطور عليها، فهي لا تحتاج إلى آليات شأنية معقّدة. فعلى سبيل المثال ليس على الحيوانات كي تنتقل معًا في قطيع أن يكون لها لغة أو أدوات أو أعراف ثقافية. فليست الضباع بحاجة إلى أدوات لغوية أو ثقافية عندما تتحرّك متجهة في جماعة كي تفتكّ بأسد وحيد معزول، بالرغم من أنّ سلوكها منسّق بمهارة في استجابة بعضها لبعض. وعليه فإنّ الحقائق الاجتماعية لها مزيّة الانتقاء في السلوك المتّسم بالتعاون، كما تستدعي القصد العقلي الجماعي. [سيرل، بناء الواقع الاجتماعي ، ص 65 و71 و72]

فالحقائق الاجتماعية لا تحتاج إلى لغة وإلى فرض وظيفة، بل تحتاج إلى قصد عقلي جماعي وتتحقّق بشكل عفوي، كصيد الضباع حيوانًا وحيدًا معزولًا، فهي تعتبر أنّ هذا الحيوان يجب صيده بطريقة جماعية، ولكنّ هذا الاعتبار الظاهر في سمة التعاون الجماعي في الصيد ينشأ من الغريزة، ولا يحتاج إلى لغة وفرض وظيفة وشأن.

ب ـ الحقائق التأسيسية

والقسم الثاني من الاعتباريات يتمثّل في الحقائق التأسيسية، والتي تعدّ فرعًا خاصًّا من فروع الحقائق الاجتماعية، فتصديق مجلس النوّاب على قانون معيّن هو حقيقة تأسيسية، أمّا صيد الضباع أسدًا أو دفع شخصين لسيارة فليس من الحقائق المرتبطة بالمؤسّسة؛ لأنّ الحقائق المرتبطة بالمؤسّسة تحتاج إلى اللغة وإلى الأدوات والأعراف الثقافية. كما أنّها تحتاج إلى الفرض الجماعي للوظيفة، والتي تعدّ عنصرًا حاسمًا في صنع الحقائق التأسيسية؛ إذ يمكن للوظيفة أن تؤدّى وحسب بفضل الاتّفاق الجماعي عليها أو بفضل قبول الجماعة لها. [المصدر السابق، ص 72 و73]

ففي الحقائق التأسيسية بعد خلق المفهوم الاعتباري يأتي دور اللغة لانتقال المفهوم للآخرين وبعد تحقّق القصد الجماعي، يتمّ فرض وظيفة وإعطاء شأن لشيء أو شخص ما في الخارج حتّى تتحقق الحقيقة التأسيسية في الخارج. بينما الحقائق الاجتماعية تفتقد لإعطاء الوظيفة والشأن للأشياء والأشخاص، ولا تحتاج إلى اللغة والأفعال الكلامية لتحقيق تلك الوقائع الاجتماعية، بل مجرّد القصد فيها والتعاون الجمعي يكفي لتحقّقها.

رابعًا: كيفية وجود الحقائق التأسيسية

يرى سيرل بأنّ الحقائق التأسيسية لها بنية وتركيب معقّد، بحيث يتعلّق وجودها بملاحظة من يدركون هذه الظواهر. ولتفسير هذه العملية تطرّق سيرل إلى تحليل نسبة الحقائق التأسيسية مع وجودنا ككلٍّ، وأشار إلى نظريتين مهمّتين يقوم عليهما الواقع الخارجي، وهما النظرية الذرّيّة للمادّة (The atomic theory of matter) ونظرية التطوّر البيولوجي (Theory of biological evolution). وعدّ أنّ بعض الأنظمة الموجودة في الواقع هي السبب في بداية ظهور الحقائق التأسيسية، فذهب إلى أنّ الأجهزة العصبية الموجودة في الدماغ هي التي تؤدّي إلى الإدراك العقلي؛ لأنّه يرى بأنّ الإدراك العقلي هي مسألة بيولوجية؛ ولهذا فله طبيعة مادّية، وله في الوقت نفس طبيعة عقلية أيضًا. [المصدر السابق، ص 37 و38]

إنّ هذا التحليل الذي قدّمه سيرل يشير إلى أنّ ظهور الحقائق التأسيسية يبدأ من الواقع المادّي؛ أي عن طريق الأجهزة العصبية، ومن ثمّ يتّخذ طابعًا عقليًّا، فالاتّصالات العصبية هي التي تؤسّس لعملية الإدراك.

وبعد الإدراك العقلي للحقائق الطبيعية، يأتي القصد العقلي والالتفات إلى الواقع الخارجي،

أي محاولة فهم الواقع للتمثيل له والتعبير عنه. فالقصدية التي يشير إليها سيرل تنحصر فقط في الحالات الموجّهة، ولا تشمل الحالات غير الموجّهة؛ أي الحالات التي ليس لها سبب معلوم، فتحدث من دون أن يعلم الإنسان بسببها، كأن يشعر الإنسان بالسرور أو القلق من دون أن يعلم سبب ذلك، فالقصدية هي التوجّه والالتفات إلى شيء ما أو حالة ما، وإن لم تكن موجودةً في الخارج، كالخوف من وجود الغول، بينما لا وجود له في الخارج. [سيرل، القصدية بحث في فلسفة العقل ، ص 22 و25]

فبعد إدراك الواقع، وبعد عدم كفاية ما في الواقع لتلبية احتياجاته، يضطرّ الإنسان لصنع مفاهيم في ذهنه يمثّل بها للوجود، ويعبّر بها عن أشياء أخرى لتلبية احتياجاته. ومن هنا يجد نفسه مضطرًّا للّغة والكلام لإيصال ما صنع في ذهنه للآخرين والتفاهم معهم. فاللغة يستعملها الإنسان للتعبير عمّا في ذهنه والتمثيل لما يتصوّره، وخاصّةً لصنع الحقائق التأسيسية؛ لأنّها تحتاج إلى مؤسّسة إنسانية تشترك في نفس القصد العقلي، وهو ما يطلق عليه "القصد العقلي الجماعي". والفعل الكلامي الذي تحتاج له جميع الحقائق التأسيسية لكي توجد هو الفعل الكلامي التصريحي؛ لأنّ الحقيقة التأسيسية توجد مباشرةً بعد التصريح به.

فلأجل أن يصنع الإنسان نقودًا يتبادل بها السلع والخدمات، يحتاج إلى تفاهم المجتمع الإنساني الذي يعيش معه على رمز خاصّ يصطلحون عليه اسم النقود، حتّى تتمّ علمية التبادل عن طريقه، فمن دون التوافق على شيء واحد لا يمكن للإنسان أنّ يحصّل أغراضه من الطبيعة، فالقصد الفردي لا يكفي في تشكيل الحقائق التأسيسية. [سيرل، بناء الواقع الاجتماعي، ص 71 و72]

إنّ هدف سيرل هو إدراج الحقائق التأسيسية في البنية الوجودية لعالم الطبيعة، وبعبارة أخرى أراد سيرل إثبات وجود واقعيات غير طبيعية في عالم الطبيعة المليء بالذرّات المادّية. فسيرل يريد الانطلاق من حقائق طبيعية مادّية كالذرّات والجبال والأشجار وصولًا إلى حقائق اجتماعية محضة، كالمفكّات والكراسي ومنه إلى حقائق تأسيسية، كالمال والحكومة ونحوها.

ولأجل الوصول إلى الحقائق الاجتماعية نحتاج إلى حيثية القصد الجماعي، خلافًا للحقائق الطبيعية التي لا تحتاج إلى قصدية وتوجّه، وللوصول إلى الحقائق التأسيسية نحتاج بالإضافة إلى حيثية القصد الجماعي إلى إسنادًا للوظيفة من قبل مجموعة من الناس، بحيث تتقوّم الحقائق التأسيسية بهذا الإسناد، ومن دونه تفقد ماهيتها ووجودها. [المصدر السابق، ص 72]

كما أشار سيرل إلى أنّ استمرار وجود الحقائق التأسيسية يتعلّق باستمرار قبول أعضاء

المجتمع المعنيّين بوجود تلك الحقائق والاعتراف بها؛ لأنّ الحقائق التأسيسية لا توجد إلّا بإعطاء شأن لها من قبل المؤسّسة، ومن خلال ذلك الشأن تعيّن لها وظيفة خاصّة تقوم بها. فبقاء هذه الحقيقة التأسيسية منوط باعتراف أعضاء المجتمع وقبولهم ببقاء ذلك الشأن وتلك الوظيفة لتلك الحقيقة التأسيسية. [المصدر السابق، ص 158]

وعليه يمكن تلخيص العناصر الأساسية التي لها الدور المباشر في صنع الحقائق التأسيسية، فيما يلي:

أ- الالتفات الجماعي: وهو حصول حالة من التوجّه لغرض الشيء، ومن ثمّ التوافق الجماعي عليه، بحيث لولا هذا التوافق لا يمكن للحقائق التأسيسية أن توجد.

ب- إسناد الوظيفة: وهي إعطاء شأن ووظيفة خاصّة لشخص ما أو شيء ما، وهذا الشأن هو الذي تتقوّم به الحقيقة التأسيسية في الخارج.

ج- الفعل الكلامي التصريحي: إذ إنّ جميع الحقائق التأسيسية تحتاج في وجودها إلى الفعل الكلامي التصريحي؛ لأنّه هو الذي توجد عن طريقه الحقيقة التأسيسية مباشرةً بعد التصريح بها.

د- اللغة: وهي حاصل الالتفات الجماعي والفعل الكلامي التصريحي. ويعتقد سيرل بأنّ الحقائق التأسيسية هي أمور لغوية ذاتيًّا؛ لأنّ اللغة والرموز هي المقوّمة لوجودها. فبعد الالتفات والقبول الجماعي لمفهوم الحقيقة التأسيسية، يتمّ إيجادها عن طريق الفعل الكلامي التصريحي.

نقد وتحليل

1- أنّ سيرل يتناقض مع نفسه عندما يعدّ الإدراك مسألةً بيولوجيةً تنشأ من الأجهزة العصبية الموجودة في الدماغ؛ لأنّه في موضع آخر رأى الإدراك لو كان أمرًا ماديًّا لانتفى اختيار الإنسان، ومع انتفاء الاختيار لا مجال للاعتبار كما أقرّ هو بذلك. [سيرل، العقل، ص 186]

2- اعتقاد سيرل بأنّ "القصد العقلي الفردي لا يمكنه صنع حقيقة تأسيسية" مخالف للواقع؛ لأنّه يمكن أنّ يصنع الإنسان بمفرده حقيقةً تأسيسيةً عن طريق قصده العقلي الفردي، والجماعة تتبع ما قصده وتقرّ به فقط، وهذا ينطبق كذلك على مثال النقود. نعم، غالبًا ما يكون القصد العقلي الجماعي هو السبب في صنع الحقائق التأسيسية.

3- محاولة سيرل إدراج الحقائق التأسيسية في بنية الوجود المادّي، خطأ في التحليل، وخلط بين ما هو موجود بالذات والاستقلال وما هو موجود بالادّعاء. فالورقة في الخارج موجودة

بـالذات وبالاسـتقلال، وأمّـا النقـود فـهي موجـودة بـالادّعاء وبمشـاركة الوهـم؛ أي أنّ الورقـة في الخـارج عندمـا نسـمّيها نقـودًا لـم نضـف لهـا أيّ شيء مـادّي، وإنّمـا أضفنـا لهـا معـنى جديـدًا قائمًـا بالوهـم لتنظيـم الحيـاة الاجتماعيـة. والدليـل على ذلـك أنّـه بمجـرّد الإعـراض عـن ذلـك المفهـوم لا وجـود للنقـود في الخـارج، وهـذا بخـلاف الحقائـق المسـتقلّة عـن إدراك المـدرك.

المبحث الثالث: مباني نظرية الحقائق التأسيسية عند جون سيرل

أوّلًا: المباني المعرفية

أ ـ مطابق الحقائق التأسيسية (ظرف تحقّق محكيّها)

إنّ مسـألة مطابـق الاعتباريـات واتّصافهـا بالصـدق والكـذب، مـن المسـائل الـتي أولاهـا سـيرل أهمّيـةً كبـيرةً في بحـث الاعتباريـات أو الحقائـق التأسيسـية، بحيـث خصّـص لهـا فصـلًا مسـتقلًّا في كتابـه "بنـاء الواقـع الاجتمـاعي". ونجـد بأنّنـا ملزمـون على الإجابـة على بعـض الأسـئلة، وهي: هـل لقضيّـة "هـذه الورقـة هي عملـة نقديـة مـن فئـة عـشر دولارات" مطابـق في الخـارج؟ وهـل هي مـن سـنخ القضايـا الكاذبـة أو الصادقـة؟ أو أنّهـا خارجـة بالأسـاس مـن مجـال القضايـا الصادقـة والكاذبـة؟ وفي حالـة صدقهـا مـا المـلاك في ذلـك؟ وإذا كانـت صادقـةً هـل يكـون مطابقهـا موجـودًا في الذهـن أم في الخـارج أم فيهمـا معًـا؟

يـرى سـيرل أنّ الإدراكات الحقيقيـة تكـون صادقـةً فيمـا إذا كانـت الموجـودات في عالـم الخـارج هي بالفعـل على النحـو الذي تصوّرهـا بـه تلـك العبـارات. فالتمثيـل والوصـف الدقيق للعالـم الخارجي هـو الذي يجعـل الـكلام صادقًـا والقضيّـة مطابقـة للواقـع. فعبـارات "المـاء مكـوّن من الأوكسـيجين والهيدروجـين"، و"زيـد جالـس على الكـرسي"، و"الشـمس طالعـة" هي عبـارات تكتسـب صدقهـا أو كذبهـا بنـاءً على مـا يكـون عليـه الموضـوع فعـلًا في الخـارج، وبنـاءً على اتّصـاف الموضـوع بذلـك المحمـول فعـلًا في الخـارج أم لا [سـيرل، بنـاء الواقـع الاجتماعـي ، ص242]، وتسـمّى هـذه الحالـة بنظريـة "تطابـق الصـدق مـع الواقـع" (La théorie de la vérité par correspondance).

وينطلـق سـيرل في شرح بيـان نظريـة "تطابـق الصـدق مـع الواقـع" بـشرح جـذور كلمـة "صـادق" أو "الصـدق". ويشـير إلى أنّـه لا توجـد عبـارات صادقـة فقـط، بـل يوجـد أصدقـاء صادقـون، ومشـاعر صادقـة، ومؤمنـون صادقـون، وورثـة حقيقيـون (يسـتحقّون الإرث مـن الناحيـة القانونيـة أو الشرعيـة)، ونحـو ذلـك. وهـذا إنّمـا يكشـف عـن التشـابه بـين أفـراد ذلـك المصطلـح، كتشـابه أفـراد الأسرة الواحـدة.

فصدق تلك الأشياء والعبارات يرجع إلى تصريحها وتنصيصها بدقّة على ما عليه الأشياء في الواقع. فإذا قلت أنّ تلك الأشياء على هذه الشاكلة، فإنّه يمكن أن يعوّل عليها إذا ما كانت تلك الأشياء بالفعل على هذه الشاكلة.

فالصدق في حقيقة الأمر ينطوي على معاني الدقّة والجدارة والثقة وإمكان الاعتماد على الشيء. وقد نسب إلى أرسطو أنّه قال: «أن تقول الحقيقة يعني أن تقول من أيّ ضرب يكون هذا الشيء أو لا يكون». فصدق العبارات هو حدّ يطلق على مقدار ما تنطوي عليه العبارات أو يكتنفها من ثقة. [المصدر السابق، ص 252]

ومن جهة أخرى إذا قمنا بتحليل مصطلح "الواقعة" وجدنا أنّ جذورها ترجع إلى الكلمة اللاتينية "factum"؛ وهي تعني ما قد تمّ عمله أو تحقّق (fait accompli). وبعد اتّضاح مفهوم الصدق والواقعة يوضّح سيرل الصلة بين العبارات الصادقة والواقع. وبعبارة أخرى: ما معيار تطابق القضيّة مع الواقع؟

قلنا سابقًا: إنّ ما يجعل عبارة "الحشيش أخضر" مثلًا صادقةً، هو كونه في الواقع أخضر وحسب. ولكن نحتاج إلى مزيد من الدقّة لتحديد معيار يوضّح هذا التطابق. فالغرض من مفهوم الواقعة هو أن يكون لدينا تصوّر عمّا يقع خارج القضيّة، وبفضل نوع وجود الواقع تكون العبارة صادقةً.

إنّ الوقائع عبارة عن شروط، أي توجد شروط تحكم عالم الواقع. فالعبارة تتطلّب بالضرورة وجود شرط أساسيّ تحدّده لصدقها، وإذا توفّر هذا الشرط الأساسي، سيتوفّر في عالم الواقع هذا الشيء المطلوب الذي تقتضيه الضرورة. فعبارة "الحشيش أخضر" تعبّر عن شرط من الضروري توفّره كي تكون العبارة صادقةً، فصدق العبارة منوط بوجود هذا الشرط في عالم الواقع، وهو كون الحشيش الموجود في الخارج متلبّسًا باللون الأخضر. [المصدر السابق، ص 253 و254]

يعتقد سيرل أنّ معيار الصدق في القضايا هو تكرارها، مع حذف علامات التنصيص. فما يوفّر شروط الصدق للعبارة هو عبارة كذلك. أمّا ما يتوفّر عليه شروط الإذعان في العبارات الإنشائية كالأمر مثلًا، فليس هو تكرار الأمر، إنّما هو عبارة كذلك.

كما يميّز سيرل بين أقسام أفعال الكلام في تحديد معيار الصدق، وذلك بالتمييز بين مضمون أفعال الكلام المختلفة، فعبارة "غادر الغرفة" بوصفها أمرًا غير عبارة "هل ستغادر الغرفة" بوصفها استفهامًا، وهما غير عبارة "ستغادر الغرفة" بوصفها إخبارًا. [المصدر السابق، ص 258]

إلّا أنّها تشترك كلّها في مضمونها، وهو مغادرة الغرفة. فالإذعان في أفعال الأمر يتحقّق عندما يذعن من يتوجّه إليه الفعل لما تأمر به تلك الأفعال؛ لأنّها تأمر بفعله. فالمطابقة في أفعال الأمر هو توافق الواقع مع الكلمات وانطباقه عليها. وهذا على عكس الجمل الإخبارية، فالمطابقة فيها هي توافق القضيّة مع الواقع وانطباقها عليه. فأفعال الأمر والعبارات الإنشائية ككلّ تنطوي على محاولة جعل عالم الواقع يتغيّر ليوافق الكلمات. والشيء نفسه بالنسبة للوعود، ففي الوعود كذلك يوافق عالم الواقع الكلمات؛ لأنّ فكرة الوعد تنطوي على محاولة جعل العالم الخارجي يتغيّر ليوافق الكلمات.

وعليه فإنّ شأن الجمل الإخبارية شأن الجمل الإنشائية من حيث تحقّق التطابق بين ما لمضمون الألفاظ من معنى والواقع، إلّا أنّ الجمل الإخبارية تختصّ بتحقيق التوافق بين مضمون العبارة والواقع المستقلّ عن المدرك، وليس من هدفها أن تغيّر الواقع وتتصرّف فيه. بينما العبارات الإنشائية - التي هي مورد بحثنا - تجعل الواقع المخترع والمتعلّق بالمدرك، يوافق ما للمضمون من معنى. أي بعد تغيير الواقع، تسعى لتطبيق الواقع على مضمون العبارة. [المصدر السابق، ص 259]

إذن إنّ المفاهيم الاعتبارية تستمدّ التطابق من الفعل نفسه؛ فإنّ الأمر بمغادرة الغرفة الذي يأمر به زيد، ويتلقّاه عمرو في اللحظة (س)، يتمّ الإذعان له وحسب، لو أنّ عمرًا غادر الغرفة في اللحظة (س) بسبب الأمر. وعليه فإنّ الحقائق التأسيسية تحتاج إلى العبارات كي توجد، والعبارات تحتاج إلى تحقّق الحقائق التأسيسية كي تتطابق مع الواقع. فصدق القضايا الاعتبارية يتوقّف على توفّر شروط في عالم الواقع تكون جزءًا ممّا تتكوّن منه العبارة، فما يجعل القضايا الاعتبارية صادقةً هو ما عليه الأشياء في عالم الواقع بما لها من تماثل مع العبارة؛ لا بمعزل عن العبارة. على عكس المفاهيم الحقيقية؛ إذ يكون معيار صدقها هو ما عليه الأشياء في الواقع بمعزل عن العبارة. [سيرل، بناء الواقع الاجتماعي، ص 262]

ب- اللغة والاعتبار

من بين الأصول المهمّة التي اعتمدها سيرل في بيان ماهية الحقائق التأسيسية هي مسألة اللغة؛ إذ يرى سيرل بأنّ اللغة تعدّ جزءًا مهمًّا في بناء الواقع المؤسّسي، وأنّ الحقائق التأسيسية متقوّمة باللغة. إلّا أنّه يعتقد بأنّ الحقائق الاجتماعية لا تحتاج إلى اللغة؛ لأنّه يمكن أن يكون للمجتمعات الحيوانية كلّ أنواع السلوك التعاوني، وللأطفال كذلك القدرة على التفاعل

الاجتماعي، بينما نرى بأنّ هاتين الفئتين لا تمتلك عنصر اللغة. [المصدر السابق، ص 95]

فسيرل يرى بأنّ للّغة خصوصياتٍ ووظائف خاصّةً، ويذكر أربع وظائف مهمّة للّغة، هي:

1- الانتقال والارتباط: فإحدى الوظائف الأصلية للّغة انتقال المعلومات والمعاني للمخاطب، وبتعبير سيرل انتقال الحالات القصدية والالتفاتية ومحتواها، فسيرل يرى بأنّ الشيء الذي ينتقل بالأفعال الكلامية هو الحالات القصدية والالتفات. فمثلًا إذا أخبرنا شخصًا بخبر ما، فنحن في حقيقية الأمر ننقل له اعتقادنا. وذهب سيرل إلى أنّ الحالات القصدية هي عبارة عن انعكاس لما هو موجود في الكون، فهي تعكس الكون. مثلًا: اعتقادي بنبوّة المسيح عليه السلام يشير إلى أنّ المسيح نبيّ الله تعالى؛ وعليه فالشيء الذي ينتقل عبر الحالات القصدية والالتفاتية هي مجموعة من المعلومات حول الكون. [Searle, Making the social world, p71]

2- الفرق بين الانعكاس (التمثيل العقلي للأشياء) والإبراز: يعتقد سيرل بأنّ الانعكاس والتمثيل العقلي للأشياء هو بيان لوضع أمر من الأمور الموجودة في العالم، بينما الإبراز فهو إظهار حالة باطنية، كالألم والفرح. ويرى سيرل بأنّ التمثيل قابل للصدق والكذب، بينما الإبراز لا يقبل الصدق والكذب. فموضوع سيرل في المباحث المتعلّقة باللغة ومقصوده من الظواهر اللغوية، هو التمثيل اللغوي للأشياء لا الإبراز. [سيرل، بناء الواقع الاجتماعي ، ص 113 و114]

3- المعنى (المعنى المقصود للمتكلّم): هناك فرق بين المعنى الموضوع للجملة والمعنى الذي يريده المتكلّم، فمعنى الجملة أمر واضح. فالجملة لها معنى خاصّ وضعت له، بقطع النظر عن مراد المتكلّم منها، بينما المعنى الذي يريده المتكلّم، هو المعنى الذي أراده من الجملة في ظروف خاصّة، ويعتمد عادةً على مقاصده. وهذا المعنى يمكن أن يكون المعنى الموضوع للجملة أو معنى يختلف عنها. كما في موارد المجاز والاستعارة. [سيرل، العقل، اللغة والمجتمع، ص 206]

4- الوضع اللغوي: وهو يتعلّق بشروط انتقال المعنى للمستمع، وأمّا إذا أراد المتكلّم أنّ ينقل المعنى المقصود للمستمع بشكل منظّم ودائمي، فهو يحتاج إلى وسيلة، فهذه الوسيلة يجب أن تكون وضعيةً؛ لأنّه لا توجد وسيلة طبيعية يمكنها نقل المعنى المقصود بشكل دائمي وثابت؛ لأنّ المطلوب هو إمكانية نقل المعاني عن طريق الأفراد بشكل دائمي وثابت. بالإضافة إلى ذلك يجب أن تكون تلك الوسيلة مقبولةً من قبل المجتمع؛ لأنّه في غير هذه الحالة لا يكون الانتقال عموميًّا، ولا يشمل الجميع. وهذه الوسيلة في نظر سيرل تتمثّل في الوضع اللغوي، والذي يستتبع معنى ثابتًا وخاصًّا للجمل. ومن الواضح أنّ المعنى الوضعي

يتعلّق بنوع المصطلحات والجمل، وليس جملةً أو مصطلحًا خاصًّا يستعمله شخص معيّن في ظروف خاصّة.

وعليه مع اجتماع العناصر الأربعة السابقة - أي مع الاعتراف بهذه المسألة وهي أنّ الإنسان قادر على إظهار كلمات ذات معنى لأجل تمثيل أوضاع العالم، وانتقال تلك المعاني إلى مخاطبه عن طريق الاستفادة من الأوضاع اللغوية - يتحقّق الاعتبار. [Searle, Making the social world, p 79]

بالإضافة إلى كلّ ذلك، يرى سيرل بأنّ اللغة تحتوي على عنصر آخر ذاتي لها، وهذا العنصر هو عنصر التكليف، وهو من سنخ الالتزام؛ لأنّه يعتقد بأنّ اللغة يجب أن تتضمّن مجموعةً من الالتزامات الاجتماعية، وهذا ينشأ من خصوصية الاجتماع في انتقال المعنى ووضعية الوسائل اللغوية والالتفاتية وقصدية المعنى المراد من المتكلّم. ويعتقد سيرل بأنّ هذه الخصوصية التي للّغة هي العلّة الأصلية لتشكيل أسس المجتمع الإنساني. [سيرل، بناء الواقع الاجتماعي ، ص 70]

ويرى سيرل بأنّ مفهوم الالتزام يتألّف من خصوصيتين: الأولى مفهوم التقبّل والتعهّد (Undertaking)، الذي لا يمكن تغييره ونفيه بسهولة، والثانية مفهوم الإلزام (Obligation). فمثلًا عندما أعد شخصًا بأنّي سآتي لزيارته غدًا، فإنّي بذلك أكون أوّلًا قد قبلت هذا الأمر، وهو ذهابي لزيارته، بحيث لا يمكنني تغييره بسهولة، وثانيًا أكون قد أوجدت نوعًا من الإلزام لنفسي. فهاتان الخصوصيتان - وهما عدم التغيير والإلزام - موجودتان في الأفعال الكلامية. ويعتقد سيرل بأنّ هذا الالتزام أقوى من الالتزام بصدق نفس الاعتقاد (في الجمل الخبرية)؛ لأنّه بالرغم من وجود الالتزام في الجمل الخبرية، إلّا أنّني في الفعل الكلامي بالإضافة إلى الالتزام بمضمون القضيّة؛ فإنّه يجب عليّ إعطاء دليل مقنع إذا كان غير صحيح. كما يجب عليّ كذلك أن ألتزم بالصدق في إظهار تلك القضيّة، وفي حالة كونها كاذبةً فسأكون مسؤولًا عن ذلك. [Searle, Making the social world, p 82]

ويفرّق سيرل بين الحقائق التأسيسية اللغوية والحقائق التأسيسية غير اللغوية. فالقسم الأوّل هي عبارة عن حقائق ناشئة من اللغة، أي أنّ نفس العناصر اللغوية كالجمل، تعتبر حقائق تأسيسية؛ لأنّها تتعلّق بمؤسّسة اللغة. فلولا وجود مؤسّسة اللغة لم يكن لدينا شيء باسم الجملة والكلمة. فتقوّم هذا القسم من الحقائق باللغة واضح. ففي حقيقة الأمر أنّ

الحقائـق التأسيسـية اللغويـة ناتجـة عـن المعـنى. وأمّـا الحقائـق التأسيسـية غـير اللغويـة، فـهي لا تتعلّـق بالمعـنى، بالرغـم مـن أنّهـا متعلّقـة باللغـة، ولكنّهـا ليسـت جـزءًا مـن اللغـة، بـل هي عبـارة عـن حقائـق خارجـة عـن اللغـة، ولكنّهـا توجـد عـن طريـق اللغـة، كالنقـود والزوجيـة والملكيـة. فسـيرل يعتقـد بـأنّ الحقائـق التأسيسـية غـير اللغويـة متقوّمـة باللغـة. [Ibid, p109]

نقد وتحليل

1- أنّ سـيرل خلـط بـين تقـوّم الحقائـق التأسيسـية باللغـة وبـين كـون اللغـة واسـطة في إبـراز الحقائـق التأسيسـية، فاللغـة ليـس لهـا إلّا دور المـبرز للحقائـق التأسيسـية؛ لأنّ انتقـال المفاهيم للغير لا يتـمّ إلّا عـن طريـق اللغـة، ولكـن قبـل اللغة تكـون الحقيقة التأسيسـية تامّـة الاعتبـار، وتحتاج فقـط إلى الألفـاظ أو الرمـوز لإبرازهـا وانتقـال محتواهـا للغـير، وهـذا لا يجعـل مـن اللغـة مقوّمًـا لها.

2- أنّ اعتقـاد سـيرل بـأنّ الحقائـق التأسيسـية متقوّمـة باللغـة وفي الوقـت نفسـه قـوله بـأنّ الحقائـق التأسيسـيّة لا تحتـاج إلى اللغـة تناقـض صريـح؛ لأنّ الـشيء ينتـفي بانتفـاء مقوّماتـه، وهـذا أمـر واضـح.

3- تقـوّم الحقائـق التأسيسـية باللغـة يوقعنـا في إشـكالية الدور؛ لأنّ اللغـة أمـر اعتبـاري وتحتـاج إلى الاعتبـار، فـإذا كان الاعتبـار متقوّمًـا باللغـة، فسـنقع في الدور الصريـح.

ثانيًا: المباني الوجودية

أ_ الإرادة

يعتقـد سـيرل بـأنّ الإرادة تعـدّ مـن المكوّنـات الأصليـة في صنـع الفعـل الإنسـاني، ولكنّـه تـردّد في بـادئ الأمـر مـن كـون الإنسـان مريـدًا أو مجبـورًا. وهـو ينطلـق مـن تحليـل الأسـباب والعلـل الكونيـة للحـوادث الـتي توجـد في العالـم ويحـاول تعميـم ذلـك لعمليـة تحقـق الإرادة في الإنسـان.

فسـيرل يـرى بـأنّ كلّ حادثـة توجـد في هـذا العالـم لهـا مـن وراء تحقّقهـا أسـباب وعلـل كافيـة توجـد في سـياق معـيّن، تقـوم بتحديـد مسـار تلـك الحادثـة. فجميـع حـوادث العالـم لهـا علّتهـا الخاصّـة، مثـلًا إذا تركـت القلـم الذي في يـدي فسيسـقط على الطاولـة؛ لأنّ علّتـه التامّـة حـاضرة، وهي كافيـة لأن تحـدّد مسـاره في السـقوط- أي أنّـه يجـب أن يسـقط نحـو الأسـفل - فمـا هـو صـادق بخصـوص القلـم، يكـون صادقًـا كذلـك بالنسـبة إلى كلّ حادثـة في هذا العالـم. [سـيرل، العقـل، ص 173]

ومـن جهـة أخـرى، نلاحـظ بالبداهـة أنّنـا نمتلـك الإرادة والاختيـار التـامّ في القيـام بأفعالنـا

الإرادية، وهذا جزء من تجاربنا الواعية. في الوقت نفسه نرى بأنّ مسبّبات اتّخاذ القرار ومسبّبات الفعل تكون إجباريةً، فهي ليست بإرادتنا، فالشيء الذي يخضع لإرادتنا هو اتّخاذ القرار بشرب الماء والقيام بفعل الشرب، ولكن توجد هناك علل وأسباب أدّت إلى اتّخاذنا ذلك القرار لا تخضع لاختيارنا، بل نحن مجبورون عليها.

وعليه، نلاحظ أنّنا بين نقيضين: حرّية الإرادة وعدم حرّية الإرادة، وبعبارة أخرى إنّ الإنسان واقع بين الاختيار والجبر، وهذا تناقض صريح. مثلًا عندما أواجه أمامي في المطعم عدّة أطباق، ويكون هناك بدائل مفتوحة أمامي، فإذا أخترت منها طبقًا يناسبني، فسأواجه مشكلة تداخل كوني مختارًا في انتخاب الطبق وفي الوقت نفسه أكون مجبورًا للأسباب التي أدّت بي لذلك الاختيار.

إنّ سيرل لا يقبل التوافقية كطريق حلّ لهذه المشكلة، وهي أنّ الإنسان حرّ ومجبور في الوقت نفسه. وأوّل من طرح هذه الفكرة كما يعتقد سيرل هو ويليام جيمز (William James). ويرى المذهب التوافقي أنّ هذا الجمع لا يؤدّي إلى التناقض؛ لأنّ الحرّية لا تتعارض مع العلل والأسباب، بل تتعارض مع الإكراه والجبر. فالقول بأنّ الفعل حرّ لا يعني أنّه لا توجد له أسباب وعلل كافية سابقة عليه. [المصدر السابق، ص 175]

إنّ مشكلة سيرل لا تحلّ عن طريق التوافقية؛ لأنّه يركّز على كون قراراتنا وأفعالنا مسبوقةً بعلل تامّة تحدّد حدوثها. وبعبارة أخرى إنّ أفعالنا مسبوقة بمبادئ تكون هي العلّة التامّة في حدوثها، فهي محدّدة مسبقًا، كسقوط القلم من يدي على الطاولة؛ لأنّ حركته محدّدة بقوّة الجاذبية وقوًى أخرى تؤثّر فيه.

وقد عالج سيرل مشكلة تعارض كون الإنسان مريدًا ومجبورًا في الوقت نفسه من جهتين: جهة نيروبيولوجية (Neurobiologie) (علم السلوك العصبي)، وجهة سايكولوجية (Psychologie) (علم النفس). [المصدر السابق، ص 177 و178]

فمن الجهة السايكولوجية يرى سيرل بأنّ بعض حالاتنا النفسية تكون هي السبب الكافي لتحديد جميع أفعالنا الإختيارية. فبعض معتقداتنا وآمالنا ومخاوفنا وإدراكنا للواجبات والإلزامات، تكون هي السبب الكافي لتحديد جميع قراراتنا وأفعالنا.

إنّ الشخص المدمن على الخمر أو المخدّرات لا يتمتّع بالحرّية النفسية؛ لأنّه لا يستطيع السيطرة على نفسه. ونفس الشيء بالنسبة لقراري بالتصويت على زيد كمرشّح للانتخابات

الرئاسية، فهو قرار محدّد من قبل عوامل نفسية مسبقة. ولكنّ التجربة الحسّيّة الدقيقة تدعم الرأي الذي يقول إنّنا نمتلك حرّيةً نفسيةً في الكثير من الأفعال. فمثلًا إذا قرّرت الآن ما هي الوجبة التي أتناولها في الإفطار، أو في أيّ مكان سأقضي وقتي بعد الظهر، فهنا بالرغم من وجود أسباب نفسية تؤثّر على قراراتنا، ولكنّها لا تجبرنا على تحديد مسار هذه القرارات، وهذا خلافًا لمثال المدمن على الخمر أو المخدرات. [المصدر السابق، ص 179 .و180]

وأمّا من الناحية النيروبيولوجية، يعتقد سيرل حتّى مع فرض أنّ لدينا إرادةً حرّةً على المستوى النفسي، إلاّ أنّها ليست كافيةً لإثبات حرّية أفعال الإنسان؛ لأنّه توجد مرحلة قبل السايكولوجيا هي التي تحدّد أفعال الإنسان، وهي النيروبيولوجيا. فإنّ حالات الدماغ وحركة الأعصاب الموجودة فيه، تحدّد جميع حالات الإنسان النفسية الواعية منها وغير الواعية؛ لأنّ العلم التجريبي اكتشف أنّ أيّ تغيير يحدث في الحالات النفسية يرجع إلى تغيير في عمل الدماغ وشبكة الأعصاب الموجودة فيه. وهذا يرجع إلى أنّ الحالات النفسية هي عبارة عن صفات توجد في مرتبة أعلى من الدماغ؛ ولذلك لا توجد مجموعتان مستقلّتان من الأسباب نفسية ونيروبيولوجية، بل النفسي ليس سوى النيروبيولوجي، ولكنّه يوصف على مستوى أعلى. [المصدر السابق، ص 181]

ويعتقد سيرل أنّ التفسير الميكانيكي للدماغ يؤدّي إلى الجبر، أي أنّه إذا اعتبرنا بأنّ الدماغ عبارة عن آلة كبقية الآلات الميكانيكية، مثل محرّك السيّارة ومولّدات الكهرباء وغيرها، فإنّ الإنسان سوف يكون مجبورًا، وتكون أفعاله وقراراته محدّدة. وأمّا إذا فسّرنا الدماغ تفسيرًا كمّيًّا، أي إذا اعتبرنا الحركات النيروبيولوجية علّةً ناقصةً في حدوث الفعل، وبعبارة أخرى، أن تكون تلك الحركات جزء العلّة وليست علّةً تامّةً، فإنّ الإنسان حينئذٍ سوف يكون مختارًا في أفعاله وقراراته؛ لأنّ كلّ حالة من حالات الجهاز العصبي تكون مسؤولةً جزئيًّا فقط عن الحالة التي تأتي بعدها. وعليه فإنّ الإرادة الحرّة تكون ممكنةً بتفسيرنا للوعي تفسيرًا كمّيًّا. ولكنّ سيرل يميل أكثر إلى الفرضية الأولى، أي فرضية كون الإنسان مجبورًا في أفعاله. [المصدر السابق، ص 184 و185]

إنّ سيرل بعد كلّ هذه التحليلات، بقي يتخبّط في الاعتقاد بين كون الإنسان مجبورًا من الناحية النيروبيولوجية أو حرًّا من الناحية السايكولوجية؛ لأنّه يلاحظ بالبداهة أنّ لنا قناعةً بحرّيّتنا الشخصية، وهو أمر لا يمكن إنكاره؛ لأنّنا لا نستطيع القيام بأفعالنا إلّا إذا افترضنا الحرّيّة (الاختيار). [المصدر السابق، ص 186]

تحليل ونقد

1- صحيح أنّ لكلّ حادثة في هذا العالم علّةً خاصّةً. وبالنسبة للإرادة فهي معلولة للعلم وتصوّر أطراف الفعل، والعلم وإن كان معلولًا للمبادئ العالية، ولكنّ كلّ طرف من هذه الأطراف يمثّل جزء العلّة وليس العلّة التامّة؛ حتّى يكون الإنسان مجبورًا. فالنفس هي وعاء معدّ لقبول مختلف الصور من العقل الفعّال، وظرف النفس واستعدادها لقبول الصور يختلف باختلاف شدّة النفس وضعفها، ويتأثّر حتّى بالأسباب الوراثية، إلّا أنّ كلّ ذلك يعدّ من العلل المعدّة والعلل الناقصة، وهي لا تؤثّر في اختيار الإنسان.

2- أنّ الأسباب التي تكلّم عنها سيرل بوصفها عاملًا محدّدًا لجهة الفعل، هي في الحقيقة بمنزلة العامل الذي يمارس الإكراه على الإنسان في القيام بالفعل، والإكراه غير كون الإنسان مجبورًا على مستوى مبادئ الفعل. فالإنسان إذا أكره على القيام بفعل ما، فإنّه لا يريد حقيقةً القيام به، ولكنّ العامل المُكرِه يضطرّه للقيام به. وهنا يقوم الإنسان بالفعل بإرادته، ولكنّه يكره ترجيح ذلك الجانب للفعل؛ لأنّه يذعن بفساده، وهذا لا يتنافى مع كونه مختارًا.

3- أنّ تمييز سيرل بين بعض الأفعال النفسانية للإنسان - باعتبار أنّ الإنسان يكون في بعضها مجبورًا كالإدمان على الخمر، وفي بعضها الآخر يكون مختارًا كاختيار أحد أطباق الطعام في المطعم - غير صحيح، وترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ الإنسان في جميعها لا يفقد اختياره، حتّى في تلك الأفعال التي يكون مكرهًا على القيام بها، كما أشرنا له سابقًا؛ لأنّ الإكراه ينشأ أحيانًا من عامل خارجي، وأحيانًا أخرى ينشأ من عامل داخلي. بالنسبة للعامل الخارجي أشرنا له سابقًا، وأمّا بالنسبة للعامل الداخلي وهو تلك الأحاسيس والأفكار والصور المترسّخة في الإنسان التي تمارس دور المعدّ في صدور الفعل، فإنّها كذلك ليست علّةً تامّةً في صدور الفعل، ولكنّها تمارس دور المُكرِه الباطني على الإنسان، حتّى يرى نفسه وكأنّه مجبور على القيام بالفعل، ولكنّه بمجرّد تصحيح مساره الفكري وتقوية إرادته في مواجهتها، فإنّه سرعان ما يلتفت إلى أنّ له القدرة على مخالفتها، وهذا ما يقوم به المختصّون في مراكز ترك الإدمان.

4- يعتقد سيرل بأنّه لا توجد عندنا مجموعتان مستقلّتان من الأسباب والعلل نفسية ونيروبيولوجية، بل النفسي هو مستوى أعلى للنيروبيولوجي [المصدر السابق، ص181]، وهذا يشير إلى عدم اعتقاد سيرل بتجرّد النفس، وهو الأمر الذي يجعل من الإنسان موجودًا مجبورًا في أفعاله.

5- إذا كان الإنسان مجبورًا فلا معنى لقدرته على إيجاد الاعتبار؛ لأنّ صنع الحقائق التأسيسية

يتوقّف على كون الإنسان مختارًا، أي له القدرة على ترجيح أحد طرفي الفعل. فالحقائق التأسيسية تتغيّر من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان، كما قد تكون في الكثير من الأحيان في درجة عالية من التعقيد، وهذا ما يتطلّب كون الإنسان مختارًا، ليتمكّن من مواكبة تطوّرات الزمان.

ثالثًا: المباني الأنثروبولوجية

أ ـ الطبيعة البيولوجية

يعدّ سيرل من العلماء الطبيعيين[2]، أي أنّه يعتقد بأنّ الكون موجود مادّي، وكلّ ما هو موجود فيه يمكن تفسيره وفق الوقائع المادّية والمصطلحات والنتائج المأخوذة من العلوم الطبيعية، كالفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء. إلّا أنّه يعتقد بأنّه لا يمكن التسليم والقطع بجميع نتائج هذه العلوم، ما عدا نظريتين في العلوم الطبيعية، أي النظرية الذرّية للمادّة ونظرية التطوّر البيولوجي (تكامل الأنواع)، فهو يعتقد بأنّهما نظريتان قطعيتان لا يمكن التشكيك فيهما، بحيث يعدّ من لا يعرف هاتين النظريتن شخصًا غير متعلّم في المجتمع الذي نعيش فيه. ويعتقد سيرل بأنّ هاتين النظريتين يجب أن نتّخذهما مبنى لنا في تحليل الواقع، بحيث يجب أن تتناسب كلّ نظرية معهما حتّى تكون نظريةً صحيحةً.

ويرى سيرل أنّنا نعيش في عالم مليء بذرّات مادّية تسري داخل حقول الطاقة، بحيث يعيّن حدود تلك الأنظمة مجموعة من العلاقات السببية، كالجبال والكواكب ومركّبات الماء (H_2O) والأنهار والبلّورات والإنسان وغيرها، وبعض هذه الأنظمة الحيّة تشتمل على ذرّات الكربون ويدخل فيها الهيدروجين والنيتروجين والأوكسيجين بكثافة. وتتطوّر هذه الأنظمة الحيّة عن طريق الانتخاب الطبيعي، وبعض منها يطوّر أنواعًا من الأبنية ذات الأنسجة الخلوية، كالأجهزة العصبيّة التي تكون سببًا في الإدراك العقلي والحفاظ على سلامته. فهذه الحقائق وأمثالها الناظرة إلى نظام العالم المادّي والتي تقدّم من قبل العلوم الطبيعية كالفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء تسمّى بالحقائق العارية أو الحقائق الطبيعية (Brute facts) . ويسمّي سيرل هذا التصوير للعالم بـ "أنطولوجيا الوجود الأكبر"؛ وذلك لأنّ جميع الأنطلوجيات الأخرى يجب أن تقع بداخله وتعرّف وتبيّن على أساسه. [Searle, The Construction of social reality, p 6]

(2) الفلسفة الطبيعية أو فلسفة الطبيعة (من الكلمة اللاتينية: philosophia naturalis)، هي الدراسة الفلسفية للطبيعة والفضاء الكوني المادّي التي كانت سائدةً قبل تطوّر العلوم الحديثة، وتعدّ المقدّمة الأولى للعلوم الطبيعية مثل الفيزياء.

لذلك فسيرل يرى بأنّ جميع الحقائق قائمة على الحقائق الطبيعية، وتنشأ منها بطرق مختلفة، فنحن نعيش في عالم يتكوّن تمامًا من مركّبات مادّية تتحرّك في مسارات داخل شبكة من العلاقات تربط بين حقول الطاقة، اتسق بعضها داخل أنظمة، وبعض هذه الأنظمة أجهزة كائنات حيّة، وبعض من هذه الأجهزة قد نشأ عنها وتطوّر الإدراك العقلي، ومع الوعي يأتي القصد العقلي وتوجّهه لفهم الوجود وتمثيله والتعبير عنه، أو فلنقل قدرة الكائن الحيّ على أن يمثّل الوجود فيتصوّره ويصفه ويفهم حالاته والأمور الموجودة فيه. [سيرل، بناء الواقع الاجتماعي، ص 39]

فالمراحل الفيزيوكيميائية[3] على مستوى الأجزاء والذرّة وما تحت الذرّة تكون سببًا في بروز أنظمة عصبية داخل الدماغ، ومن خلال هذه الأنظمة تنشأ حالات نفسانية كالاعتقاد والميل والتوجّه. كما أنّ الظواهر النفسانية الفردية بدورها تكون سببًا لبروز ظواهر نفسانية جماعية، ثمّ يمكن أن تنشأ من خلال هذه الظواهر الجماعية مؤسّسات اجتماعية؛ كالدول والحكومات والشركات وغيرها. [Searle, Making the social world, p 4]

إنّ سيرل يعتقد بأنّ كلًّا من المادّيين (الذين ينكرون وجود ظواهر نفسانية غير قابلة للتحويل إلى ظواهر مادّية) وأتباع المذهب الثنوي (الذين يؤكّدون على وجود الظواهر غير المادّية) على خطإ! وكلّ واحد من هاتين النظريتين يشتمل على جزء من الحقيقة، فاعتقاد المادّيين بأنّ العالم متشكّل من ظواهر مادّية على حقّ، كما أنّ اعتقاد المذهب الثنوي بأنّ العالم يشتمل على ظواهر نفسانية غير قابل للتحوّل كذلك اعتقاد حقّ [سيرل، بناء الواقع الاجتماعي ، ص 29]، إلّا أنّه لا يوجد تعدّد في العوالم، بل هو عالم مادّي واحد، على مستويات مختلفة.

فسيرل يرى بأنّه لا يوجد تعارض بين هاتين النظريتين، ويعتقد بأنّ هضم هذا المطلب يعتمد على تصحيح تصوّرنا حول المفاهيم "النفسانية" و"المادّية"، ويسمّي طريقة الحلّ هذه بـ"الطبيعة البيولوجية" (Naturalisme biologique)، ويعرضها على شكل قضيّتين: [انظر: سرل، ذهن، مخ و علم ، ص 27 - 34]

القضيّة الأولى: جميع الظواهر النفسانية كالإحساسات والعواطف والحالات النفسانية والأفكار معلولة لمراحل مادّية كيميائية موجودة في الدماغ.

(3) الفيزياء الكيميائية (بالإنجليزية: Chemical physics) هي فرع من فروع الكيمياء والفيزياء ويدرس الظواهر الفيزيوكيميائية باستخدام فيزياء ذرّية وجزيئية وبصرية وفيزياء الموادّ المكثفة، أي أنّه فرع العلوم الذي يدرس العمليات الكيميائية من وجهة نظر فيزيائية.

مثـلًا: الألـم الناشـئ مـن مجموعـة مـن الحـوادث، يبـدأ بالانتشـار في جميـع أعصـاب البـشرة وتنتـهي مسـيرته في مناطـق حسّاسـة مـن الدمـاغ؛ لهـذا يمكننـا أن نـدّعي بـأنّ نظـام الأعصـاب المركـزي الواقـع في جـزء مـن الدمـاغ يعـدّ كافيًـا لإيجـاد الألـم، ولا يحتـاج إلى أمـور خارجيـة. والشـاهد عليـه هـو الألـم الخيـالي الذي يحـسّ بـه مـن قطعـت يـده، فإنّـه يبـقى يحـسّ بالألـم بالرغـم مـن أنّ يـده انفصلـت عـن بدنـه.

القضيّة الثانية: الظواهر النفسانية ليست إلّا الخصوصيات المتواجدة في أعلى الدماغ.

إذا كان الدمـاغ علّـةً للظواهـر النفسـانية، فكيـف يمكـن أن تكـون هـذه الظواهـر مـن خصوصيـات الدمـاغ؟ ألا يسـتلزم هـذا كـون الدمـاغ علّـةً لآثـاره، ونتيجـة ذلـك كونه علّةً لنفسـه؟

يقـول سـيرل في الجـواب على هـذا السـؤال بأنّـه لا يوجـد أيّ تعـارض بـين هاتـين القضيّتـين، والإشـكال المذكـور ناشـئ مـن الإدراك الصحيـح لمفهـوم العلّيـة. فهـؤلاء الأشـخاص يظنّـون بأنّـه كلّمـا أوجـد (أ) (ب)، يجـب أن يكـون (أ) مسـتقلًّا في الوجـود عـن (ب)، بحيـث يكـون (أ) هـو العلّـة و(ب) هي المعلـول. وهـذا التصـوّر السـاذج عـن أصـل العلّيـة وتعميمـه لجميـع المـوارد جعـل بعضهـم يقـع في تيّـار المذهـب الثنـوي، الذي يـرى أنّ الحـوادث الـتي تقـع في حـيّز الأمـور المادّيـة يمكـن أن تظهـر في حـيّز الحـوادث غـير المادّيـة (الأمـور النفسـانية). ويـرى سـيرل أنّ هـذه العقيـدة خاطئـة، وطريـق حلّهـا هـو عـرض تعريـف دقيـق حـول أصـل العلّيـة.

وفي التبيـين الدقيـق لأصـل العلّيـة، يعتقـد سـيرل بـأنّ خصوصيـات الذهـن معلولـة لمراحـل وتصرّفـات العنـاصر الجزئيـة للدمـاغ، أي الخلايـا العصبيـة. فسـيرل يـرى أنّ قبـول القضيّتـين 1 و2 يتـم بسـهولة بالنسـبة لميعـان المـاء أو جمـاد الطاولة. فنحـن نقبل بـأنّ هـذه الخصوصيـات هي معلولة لتصرّفـات عنـاصر السـطح الجـزئي، وفي الوقت نفسـه نعلـم بأنّهـا خصوصيـات السـطح الأعلى للنظام الدمـاغي، والمصنوعـة مـن العنـاصر الجزئيـة، وهي متحقّقـة في ذلـك النظـام. ونفـس الشيء بالنسـبة للحـالات النفسـانية، فـهي بنفـس هـذا المعـنى معلولـة لمراحـل الدمـاغ في سـطح الخلايـا العصبيـة (النورونـات) (Neurones)، وفي الوقـت نفسـه تكـون موجـودةً في الدمـاغ وتعـدّ مـن خصوصياته.

لذلـك فـإنّ الـوعي والعطش والألـم وبقيّـة الظواهر النفسـانية ليسـت أمـورًا موهومةً، وغـير قابلة للحـذف أو التحـوّل إلى الأمور المادّية، بل هي موجودة حقيقـة [Searle, Expression and Meaning, p 327]، ولكـن ليـس بعنـوان ظواهـر غـير مادّيـة موجـودة بشـكل مسـتقلّ عـن الدمـاغ، بـل هي مـن أوصـاف الدمـاغ وخصوصياتـه؛ فالدمـاغ هـو الذي يتّصـف بالـوعي أو بوصـف العطـش أو الألـم.

وفي الوقت نفسه نجد بأنّ هذه الظواهر معلولة للدماغ نفسه، أي أن يكون وصف وحيثية خاصّة من الدماغ علّةً لوصف وحيثية أخرى فيه، وخصوصيات السطح الجزئي للعلّة هي خصوصيات السطح الكلّي.

يقول سيرل: «الآن تقرؤون هذه العبارة "أنّ الأفكار العابرة في ذهنكم"؛ هي كذلك عبارة عن مراحل عصبية بيولوجية في الدماغ[4]، ولهذه المراحل خصوصيات منطقية، شبيهة بالخصوصيات المنطقية للفكر؛ لأنّها ليست إلّا وجود عصبي بيولوجي (بيوعصبي)[5] لتلك الأفكار» [Searle, Making the social world, p42].

إنّ تركيز سيرل على هذا المبنى وتسميته بـ "البيولوجية"، يرجع إلى اعتقاده بأنّ الظواهر النفسانية تبيّن على أساس المراحل العصبية الموجودة في الدماغ، والتي تعدّ مراحل بيولوجيةً، وأمّا أنّه أضاف له وصف "الطبيعية"، فلأنّه يعتقد بأنّ الظواهر النفسانية هي أمور طبيعية كالهضم وإنجاب الأطفال والبناء الضوئي[6]، ويتمّ تبيينها بالطريقة نفسها التي تبيّن بها الظواهر الطبيعية. [Searle, Biological Naturalism, p 329]

تحليل ونقد

إنّ الطبيعة البيولوجية التي أشار إليها سيرل تواجه عدّة إشكالات، من بينها:

1- أنّ سيرل بقبوله للفرق بين خصوصيات الأجزاء والكلّ، وكون خصوصيات الكلّ معلولةً لخصوصيات الأجزاء في الظواهر الطبيعية، يكون قد أسرى خواصّ الظواهر الطبيعية إلى الظواهر النفسانية. بينما هذا النوع من التبيين غير صادق حتّى في الظواهر الطبيعية، فمثلًا لا يمكن اعتبار ميعان الماء معلولًا للعلاقات بين جزيئاته (H_2O)، لأنّ جزيئات الماء نفسها ليست مائعةً؛ ولذلك لا يمكن أن تكون علّةً لميعانه. فالعلّة يجب أن تكون واجدةً لخصوصيات المعلول. [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 68]

---

(4) المقصود من الظواهر والمراحل البيولوجية، هي الظواهر المادّية الكيميائية المتعلّقة بالموجود الحيّ.

(5) العلوم العصبية (أو البيولوجيا العصبية): هي دراسة علمية للجهاز العصبي، وفرع متداخل التخصّصات لعلم الأحياء، يجمع بين الفسيولوجيا العصبية، والتشريح العصبي، والعلوم العصبية الجزيئية، والنماء العصبي، والعلوم العصبية الخلوية والحاسوبية، وعلم النفس لفهم الخصائص الأساسية والطارئة على العصبونات وشبكاتها الحيوية. وصف إريك كانديل فهم الأساس البيولوجي للتعلّم والذاكرة والسلوك والإدراك والوعي بأنه "التحدّي النهائي" لعلم الأحياء.

(6) البناء الضوئي (Photosynthèses): هي عملية تقوم من خلالها النباتات وبعض الكائنات الحية بتحويل الطاقة الضوئية من الشمس إلى الطاقة الكيميائية للغذاء.

2- قول سيرل بأنّ الظواهر النفسية توجد في الدماغ، والدماغ هو الذي يحسّ بالجوع والعطش والألم، لا تخلو من إشكال؛ لأنّه يمكنني القول بأنّي أحسّ بالعطش لأنّ حلقي جافٌّ، ولكن لا يمكنني القول بأنّي أحسّ بالعطش في حلقي، أو أنّ حلقي عطشان. فالحقّ أنّه أنا الذي أحسّ بالعطش؛ لأنّ الحلق لا يحسّ بشيء، إنّما أنا الذي أشعر بذلك الإحساس. ومع التنزّل إذا أردنا تعيين مكان للإحساس بالعطش أو الجوع أو الألم، فالأولى أن يكون الإحساس بالجوع في المعدّة لا في الدماغ، والإحساس بالألم في الرجل لا في الدماغ كذلك.

3- الإشكال الأساسي الذي يواجهه سيرل هو اعتقاده بأنّ الظواهر النفسانية هي أمور طبيعية ومادّية، بينما الظواهر المادّية لها خصوصيات لا يمكن نسبتها إلى الأمور النفسانية. فمثلا الاعتقادات والإحساسات والميول ليس لها جرم ولا وزن؛ لأنّ الشخص الذي يضيف إلى اعتقاداته اعتقاداتٍ جديدةً يومًا بعد يوم لا يزيد ذلك في وزنه وحجمه. كما أنّ من خصوصيات الأشياء المادّية الجهة، فيمكن أن أقول إنّ هذه الشجرة توجد في جهة اليمين أو اليسار، وأمّا الظواهر النفسانية فلا يمكن أن تكون لها جهة. والأمور النفسانية لا تقبل القسمة خلافًا للأمور المادّية. بالإضافة إلى إشكالات أخرى لا يسعها هذا البحث. [الطباطبائي، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج 1، ص 94 و95]

4- من جهة نجد بأنّ سيرل يعترف بأنّ المراحل المادّية على مستوى الأجزاء هي نفسها الظواهر النفسانية على مستوًى آخر. وهذا ما يشير إلى نوع من الوحدة والعينية بين الأمور المادّية والظواهر النفسانية، إذ يقول: «إنّ الأفكار التي تمرّ في أذهانكم موجودة كذلك في مراحل عصبية في الدماغ» [Searle, Making the social world, p 42]. ومن جهة أخرى نجد بأنّه ينتقد بشدّة مواقف الذين ينزلون الظواهر النفسانية إلى مستوى الأمور المادّية [سيرل، العقل، ص 228]، بينما نلاحظ بأنّ المطلب الأوّل متلازم مع المطلب الثاني؛ وعليه فقبول أحدهما وردّ الآخر يوجب الوقوع في التناقض.

5- أنّ طرح سيرل للسؤال القائل: كيف يمكن لعالم مادّي أن توجد فيه ظواهر غير مادّية كالإدراك والإرادة والقصد وكذلك الحقائق الاجتماعية والتأسيسية؟ [المصدر السابق، ص 188] غير صحيح؛ لأنّ العالم المادّي لا يمكن أن توجد فيه حقائق غير مادّية حتّى يطرح هذا السؤال؛ وذلك لأنّ غير المادّي لو كان موجودًا في العالم المادّي، لما كان العالم المادّي مادّيًّا، هذا خلف. ولو كانت فيه حقائق غير مادّية، لانقسم إلى عالمين لا عالم واحد، وهو ما ينفيه جون سيرل، فالعالم المادّي لا يمكن أن توجد فيه حقائق غير مادّية.

6- أنّ النشاطات الدماغية تعدّ أمورًا معدّةً للنشطات النفسية؛ كالإدراك، وليست علّةً لها. فمثلًا سلامة حركة الأعصاب في الدماغ تسهّل عملية الإدراك والتركيز، واختلالها يوجد صعوبةً في الفهم والإدراك.

ب- نظرية القصد العقلي (الالتفات) (Intentionality)

يطلق الفلاسفة مصطلح "القصد" على أحد أوصاف الذهن، والذي بواسطته يمكن للذهن التوجّه والالتفات إلى الأشياء أو الأوضاع المحيطة به والموضوعات المرتبطة بها أو الأمور الناشئة عنها. وتشمل هذه الحالات الاعتقادات والرغبات، والمقاصد والإدراكات والحبّ والبغض، والخوف والآمال.

وهذا يدلّ على أنّ مقصود سيرل من القصدية غير القصد المتعارف عندنا في الفلسفة، والذي يعني الإرادة. فمقصود سيرل من نظرية القصد العقلي هو الالتفات إلى الفعل وغايته؛ إذ يقول: «فالقصدية، إذا شئنا التكرار، هي المصطلح العامّ لجميع الأشكال المختلفة التي يمكن أن يتوجّه بها العقل، أو يتعلّق، نحو الأشياء أو الحالات الفعلية في العالم» [سيرل، العقل اللغة والمجتمع، ص 128].

وبعبارة أخرى إنّ الحيثية القصدية هي عبارة عن خصوصية في الذهن تفسّر حالاتٍ ذهنيةً تتعلّق بشيء ما، مثلًا الاعتقاد أو الأمل يجب أن يكون اعتقادًا وأملًا بشيء خاصّ[7]، فلا يمكن لهذه الأمور أن تكون من دون متعلّق، هذا بالنسبة للقصد العقلي الفردي.

إلّا أنّ سيرل تعمّق في البحث أكثر من ذلك؛ إذ انطلق من القصد العقلي الفردي ليصل إلى القصد العقلي الجماعي، والذي يعدّه أحد ركائز الاعتباريات الاجتماعية. فجميع البشر تشترك في هذه النقطة وهي القدرة على التوجّه والالتفات جماعيًّا نحو فهم الأشياء وتمثيلها والتعبير عنها، فهم يشتركون في حالات من القصد العقلي كالمعتقدات والرغبات والمقاصد. فمثلًا فريق كرة القدم يبدأ في مباراة كرة القدم بالتفات وتوجّه جماعي، فالمدافع مثلًا يحاول كسر هجوم الخصم بوصفه جزءًا من تنفيذ خطّ الدفاع، وليس لأجل هدف شخصي. [سيرل، بناء الواقع الاجتماعي، ص 55]

فسيرل يعتقد بوجود حيثية التفاتية في التصرّفات الجماعية، كما أنّه يرى بأنّ هذه الخصوصية لا تنحصر في نوع الإنسان بل تشمل الحيوان كذلك، فالكثير من الحيوانات التي تهتمّ بالعمل الجماعي تستخدم الالتفات الجماعي لأداء وظائفها، كمجتمع النحل والنمل.

(7) أي أن يلتفت أوّلًا إلى وجود ذلك الشيء وحدوده وخصوصياته ومن ثمّ يعتقد به، أو يأمل في الوصول إليه.

فالالتفات الجماعي يعدّ أساس المجتمع الإنساني والحيواني. فالبشر يشبهون الكثير من المجتمعات الحيوانية المستعدّة في الالتفات الجماعي، وهذا يعني أنّ الحيوانات كذلك لها استعداد لتشكيل المجتمعات. [المصدر السابق، ص 71 و72]

ومن هنا عدّ سيرل الواقع الإجتماعي غير منحصر في البشر، بل يشمل جميع الوقائع التي يشترك فيها شخصان على الأقلّ، يشتركان في حيثية القصد الجماعي. [المصدر السابق، ص 55]

إلّا أنّه يجب التنويه إلى أنّ للواقع الاجتماعي الذي يصنعه الحيوان وجودًا بسيطًا وساذجًا مقارنةً مع الإنسان، بالرغم من أنّ مقصودنا في هذا البحث هو القصد الجماعي الذي يصنعه الإنسان؛ لأنّ البشر يمكنه إيجاد حقائق اجتماعية خاصّة في سطح أعلى من الحيوانات، والتي يطلق عليها سيرل "الحقائق التأسيسيّة"؛ كالتحدث مع بعض وامتلاك الأشياء والزواج وتشكيل الحكومات إلى غير ذلك. ففي جميع الأفعال الجماعية إذا قام فرد بفعل ما، فمن الضروري أن تكون له حيثية قصدية جماعية، أي أنّ الفرد يقوم بالعمل الجماعي والمشترك باعتباره جزءًا من تلك الجماعة.

تحليل وعرض

يعتقد سيرل بأنّ العمل القصدي مركّب من القصد عند العمل والحركة البدنية، ويعتقد أنّ القصد عند العمل علّة للحركة البدنية. وإذا كان القصد عند العمل علّةً للحركة البدنية، ومجموعهما هو الذي يشكّل العمل، فما علّة تحقّق نفس العمل؟ إذا كان القصد السابق موجودًا، يرى سيرل أنّ علّة العمل هو نفس ذلك القصد، ولكنّه يعتقد بأنّ القصد السابق ليس ضروريًّا لتحقّق العمل؛ لأنّ الكثير من الأعمال القصدية تتحقّق من دون القصد السابق، والسؤال المطروح هنا هو: ما علّة تحقّق العمل في الموارد التي لا يتحقّق فيها القصد السابق؟

إنّ سيرل لم يتعرّض لهذه المسألة، وتركها من دون جواب، وهذا ما يستوجب نقصًا في نظريته؛ لأنّ الشيء الذي أدّى به إلى توضيح العمل القصدي هو أنّ العمل القصدي أساس لتشكيل المجتمع والحقائق التأسيسية. وعليه فإنّ التبيين الكامل للعمل القصدي الذي يكون قسم منه متعلّقًا بمعرفة علل ذلك العمل القصدي ومبانيه يؤدّي إلى التبيين الكامل والتحليل الدقيق للمجتمع والحقائق المتعلّقة به.

الخاتمة

نخرج في هذا التحقيق بمجموعة من النتائج، حيث نلخّصها على النحو التالي:

1- أولى جون سيرل مسألة الحقائق التأسيسية أو الاعتباريات الاجتماعية أهمّيةً كبيرةً، وقام بتوظيفها في مشروعه الفكري، فأبحاثه تؤكّد على مسألة الاعتبار، بعنوان كونها الركيزة الأساسية في الحياة الاجتماعية.

2- مع تتبّعنا لمباحث سيرل حول مسألة الحقائق التأسيسية، نلاحظ بأنّ هناك سؤالًا مهمًّا شغله ذهنه، واعتبره من أبرز الأسئلة في فلسفة العالم المعاصر. والسؤال هو كيف يمكن أن توجد في عالم مليء بالذرّات المادّية - تتحرّك في مسارات داخل شبكة من العلاقات تربط بين حقول الطاقة - أمور غير مادية؛ كالالتفات، والإرادة الحرّة، واللغة، والمجتمع، والأخلاق، والفنّ، ونحوها؟ فسيرل شغل حياته بالإجابة عن الأبعاد المختلفة لهذا السؤال.

3- أحد أبعاد هذا السؤال يتعلّق بماهية الحقائق الاجتماعية وبالخصوص ما يتفرّع عليها من حقائق يسمّيها سيرل بالحقائق التأسيسية، وكيف يمكن أن توجد في عالم مادّي، بحيث تناول سيرل هذا البحث تحت عنوان "أنطولوجيا الاجتماع". ويمكن تلخيص "أنطولوجيا الاجتماع" التي طرحها سيرل، أو فلسفته الاجتماعية في محورين:

الأوّل: ماهية الحقائق التأسيسية، والثاني: كيفية ظهور الحقائق التأسيسية.

في الجواب على السؤال الأوّل، قام سيرل بتوضيح ثلاثة جوانب للحقائق التأسيسية:

أوّلًا: أشار إلى الفرق بين الحقائق التأسيسية والحقائق الطبيعية، وذهب إلى أنّ الحقائق الطبيعية كالأشجار والوديان توجد مستقلّةً عن إدراك البشر وتوافقهم واعتباراتهم، بينما الحقائق التأسيسية كالنقود والملكية، يتوقّف وجودها على إدراك البشر ووجود مؤسّسات واعتبارات إنسانية.

ثانيًا: أشار إلى طريق وجود الحقائق التأسيسية وتبلورها؛ إذ رأى أنّ الحقائق التأسيسية ما دام تحقّقها يتوقّف على توافق مجموعة من الناس عليها وقبولها، فإنّها تكون ذهنيةً من الناحية الأنطولوجية، وما دامت أمرًا غير شخصي ولا تتوقف على الاعتقادات والأذواق الشخصية لأفراد الإنسان، فهي أمر عيني من الناحية المعرفية.

ثالثًا: أنّ العناصر التي يكون لها الدور الأساسي في صنع الحقائق التأسيسية هي: الالتفات الجماعي، وإسناد الوظيفة، والفعل الكلامي التصريحي (الإيقاعي) واللغة.

4- أنّ الهدف الأساسي من هذه التصريحات حسب جون سيرل هو إيجاد قدرات تكليفية؛ فالمهمّ من إسناد الوظيفة هو إعطاء قدرة (إيجابية أو سلبية) لأشخاص لهم علاقة مع الوظائف المسندة لهم.

5- أنّ سيرل لم يوضّح الأساس الذي تقوم عليه حيثية الالتفات الجماعي، بينما تشير الدراسات الاجتماعية إلى أنّ الالتفات الجماعي يقوم على أصل بذل الجهد من أجل الحياة، وعلى أصل الانسجام والتكيّف مع البيئة، وأنّ الالتفات يؤثّر على جهة حركة نظام الاعتباريات.

6- بقي سيرل متردّدًا في عنصر الإرادة، وهل الإنسان مجبور أم مختار، ولم يحسم الأمر في المسألة، إلّا أنّ تتبّع سير مباحثه يشير إلى أنّ الإنسان يجب أن يكون مختارًا، ولولا الاختيار لما تمكّن من صنع الاعتبار.

7- ميّز سيرل بين ملاك تطابق الحقائق التأسيسية على مستوى اللغة والكلام وعلى مستوى الواقع الخارجي، فالصدق في القضايا الاعتبارية يتوقّف على مطابقة الواقع للقضيّة، وأمّا على مستوى الواقع الخارجي، فملاك صدقها هو الإذعان بها أو الوفاء بها، بالنسبة لأفعال الأمر والوعود.

8- بعد تحليل سير مباحث جون سيرل نلاحظ أنّ نظرية الحقائق التأسيسية عنده هي نفسها نظرية الاعتباريات الاجتماعية المطروحة في الفلسفة الإسلامية، إلّا أنّ بحث الاعتباريات الاجتماعية أعمّ من بحث سيرل حول الحقائق التأسيسية. فالاعتباريات الاجتماعية تشمل المفاهيم التي تحتاج إلى مؤسّسة إنسانية وتحكمها قوانين خاصّة، وكذلك المفاهيم التي لا تعتمد على المؤسّسة. وأمّا جون سيرل فقد ركّز بحثه في الاعتباريات على الحقائق التأسيسية، أي تلك الاعتباريات التي يعتمد وجودها على المؤسّسة.

9- مشكلة سيرل أنّه أراد إدخال الحقائق التأسيسية في عالم الوجود المادّي، والوجود يعني التعيّن والتشخّص، وهذا يتعارض مع قولنا بأنّ الحقائق التأسيسية قائمة بإدراك المدرك. كما أنّه حصر العوالم في عالم المادّة، وهذا أوقعه في مشكلة كون الإنسان مجبورًا؛ لأنّه اضطرّ إلى تحليل الإدراك وكأنّه مسألة بيولوجية تنشأ من الأجهزة العصبية الموجودة في الدماغ، وهذا ما ينفي عنه الاختيار. كما أنّ ادّعائه بأنّ الحقائق التأسيسية تتقوّم باللغة أوقعه في مشكلة الدور؛ لاحتياج اللغة نفسها إلى لغة؛ لأنّ اللغة نفسها من الحقائق التأسيسية.

قائمة المصادر

أوستين، جون، نظرية أفعال الكلام العامة (كيف ننجز الأشياء بالكلام)، ترجمة: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء (المغرب)، 1991 م.

السبزواري، عبد الهادي، شرح المنظومة، منشورات بيدار، قم، ط 1، 1386 هـ.

سيرل، جون، افعال گفتارى الأفعال الكلامية]، معهد العلوم والثقافة الإسلامية، قم، ط 2، 1385 ش.

سيرل، جون، العقل اللغة والمجتمع، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 1، 1427 هـ.

سيرل، جون، العقل، ترجمة: ميشال حنا متياس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2007 م.

سيرل، جون، القصدية.. بحث في فلسفة العقل، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983 م.

سيرل، جون، بناء الواقع الاجتماعي، المركز القومي للترجمة، مصر، ط 1، 2012 م.

سيرل، جون، ذهن، مغز و علم الذهن والدماغ والعلم]، بوستان كتاب، قم، ط 2، 1388 ش.

سكوت، جون، علم الاجتماع.. المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2009 م.

الطباطبائي، محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم أصول الفلسفة والمذهب الواقعي]، منشورات صدرا، طهران، ط 2، 1406 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الاسلامي، قم، ط 12، 1416 هـ.

فيتجنشتاين، لودفيج، تحقيقات فلسفية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007 م.

مصباح يزدى، محمدتقى، آموزش فلسفه المنهج الجديد في تعليم الفلسفة]، نشر بين الملل، تهران، ط 8، 1388 ش.

Searle, John R., 2010. Making the social world: The Structure of human Civilization. New York: Oxford University Press.

Searle, John R, 1979, Expression and Meaning (studies in the theory of speech acts), London: Cambridge University press.

Searle, John R, 1983, Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind, London: Cambridge University Press.

Searle, John R, 1995(b), "The Construction of social reality", New York NY 10020: The free press.

Searle, John R, 1998, "Mind, Language and Society": Philosophy in the Real World. New York: Basic Books. (Also London: Weidenfeld and Nicolson, 1999).

Searle, John R, 2007, "Biological Naturalism", in Velmans, Max, and Schneider, Susan, ed. The Blackwell Companion to Consiousness, Blackwell

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

A Look into the Methodology of Understanding Hadith Heritage

Ali Al-Alawi
Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Knowledge, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: Alialihatam110@gmail.com

Abstract

In this study, we aim at looking into the methodology that experts in this field rely on in understanding religious texts, a fixed and defined methodology that jurists use to deduce a religious ruling, and also the propositions that religion has presented in revealing the meaning of understanding the text. We have presented the instruments the jurist relies upon for understanding, as it includes the process of understanding religious texts, even though what concerns us here in this study is the hadith heritage. What we concluded with is that this process of understanding is taken from a series of principles and laws that must be observed, and if it was not for them, there would be no correct and precise results that have a binding nature. The reader would also be able to use it as proof, due to the understanding he has of the text. We then looked into the necessary pre-assumptions in the procedure of understanding, that cannot be avoided, as they are within the necessary principles that must be activated within it and form the framework of how the process is followed. There are also harmful pre-assumptions that must be avoided in the process of understanding a text, as they form the basis of multiple understandings of one text, and the reader falls very distant from what the text really aims at saying.

Keywords: The Circle of Understanding, Pre-assumptions, Harmful pre-assumptions.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 1, PP.36-64
Received: 12/04/2024; Accepted: 08/05/2024
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

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

قراءة في آليات فهم الموروث الروائي

د. علي العلوي
أستاذ مساعد في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: Alialihatam110@gmail.com

الخلاصة

نحاول هنا أن نبحث المنهج والطريقة المعتمدة لدى المتصدّين لعملية الفهم الممارسة للنصوص الواردة من الشريعة، منهج مضبوط ومحدّد يعتمده الفقيه للوصول إلى الحكم الشرعي والقضايا التي جاءت بها الشريعة من خلال فهم النصوص الكاشفة عنها، وقد استعرضنا الآليات المعتمدة لدى الفقيه لدائرة الفهم، حيث شملت عملية الفهم كلّ النصوص الدينية، وإنّ كان ما يخصّنا في المقام هو الموروث الروائي، وقد اتّضح لنا أنّ عملية الفهم هذه تؤخذ فيها مجموعة من الضوابط والقواعد اللازم إجراؤها، ولولاها لا تكون النتائج صحيحةً ودقيقةً، ذات طابع إلزامي، يُحتجّ به عند القارئ المتلقّي للنصّ، وعطفنا البحث فيها على القبليات الضرورية لعملية الفهم، التي لا يستغنى عنها في هذه العملية، حيث تكون ضمن القواعد اللازم تفعيلها فيها، وتشكّل لها الإطار الذي لا بدّ أن تتمّ فيه، في قبال القبليات المضرّة التي لا بدّ أن تتجرّد منها عملية الفهم، حيث تشكّل النواة لكثرة القراءات من النصّ الواحد، وبها يبتعد المتلقّي كلّ البعد عمّا يراد منه.

الكلمات المفتاحية: حلقة الفهم، القبليات المطلوبة، القراءة الإسقاطية، القراءة المؤدلجة، القبليات المضرّ.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السابعة، العدد الأول، ص. 36 – 64
استلام: 2024/04/12، القبول: 2024/05/08
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

السؤال المطروح هنا حول كيفية ممارسة عملية الفهم للنصّ الديني، وبالتحديد الموروث الروائي، الذي يشكّل القسم الأكبر من النصوص الدينية، وإن كان ما نريد بحثه هنا لا يقتصر على الموروث الروائي، بل يشمل النصّ الديني القرآني، فإنّ عملية الفهم للنصوص الدينية ليست ممارسةً فوضويةً جزافيةً يمكن أجراؤها من دون الأخذ بنظر الاعتبار الآليات والوسائل اللازم ملاحظتها فيها، حتّى تكون العملية منتجةً للنتائج الصحيحة المطلوبة.

من هنا كان ولا بدّ من تحديد تلك الآليات لتكون هي المعيار لعملية الفهم عند القارئ لأيّ نصّ ديني. نعرض لها ضمن المبحثين الأوّل والثاني، وبمجموعهما تكتمل الصورة المطلوبة لما ينبغي أخذه في عملية الفهم.

المبحث الأوّل: الحيثيات التقييدية لقراءة الموروث الروائي

يمكن بحثها ضمن الجهات التالية:

الجهة الأولى: حلقة الفهم بين المتكلّم والمخاطب

هناك حلقة وصل بين عالم المتكلّم ومراداته وبين عالم المتلقّي وما يفهمه من كلام المتكلّم، لا بدّ من مراعاتها وأخذها بنظر الاعتبار عندما يريد المتكلّم إيصال تلك المرادات، وترتيب الأثر عليها، لو كانت ذات أثر ومصالح ومفاسد يريد المتكلّم توجيه المتلقّي والمخاطب لها، وهي لغة التفاهم الواحدة، إذ تشكّل هذه اللغة وسطًا ناقلًا للمرادات، فما أن يريد المتكلّم إطلاع المتلقّي على مراداتٍ له، عليه أن يستخدم وسطًا أمينًا يحفظ له تلك المرادات، ولا يعرّضها للضياع والابتذال، فتكون اللغة ذلك الوسط.

من هنا كانت الحاجة ماسّةً لذلك الوسط؛ إذ لا بديل عنه في إيصال تلك المرادات، فإنّ الشارع لم يبتكر له طريقة جديدة في إفهام مراداته ومقاصده، وهذا ما نجده ثابتًا في نقولاتهم التاريخية، فإنّ البديل لو كان موجودًا لوصل إلينا، خصوصًا مع أهمّية المادّة المنقولة - الشريعة بأكملها-، ولاستخدم بنحو كبير في شتّى المجالات الإسلامية التي لا بدّ من إيصال المرادات فيها، لكي يصاغ الإنسان طبقًا لها؛ لأنّه مطالب بالسير وفق الشريعة الإسلامية، بعد إيمانه بصاحبها، وأنّ له الحقّ في طاعته، وعدم معصيته؛ ولذا من اللازم تنظيم أمور هذا الانسان بمقتضى علاقته بخالقه، على نسق تلك المرادات.

الجهة الثانية: الفهم في دائرة المحاورات العقلائية

إنّ الشارع المقدّس قد لاحظ في تشريعاته وإخباراته للمخاطبين جريًا مع اللغة العرفية التي يستخدمها الناس في تفاهماتهم وإيصالهم لمراداتهم، تلك اللغة العرفية المسؤولة عن نقل المرادات، فهي لغة التفاهم المعتمدة بينهم. وقد صرّح بهذا المعنى قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِيْ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**﴾ [سورة إبراهيم: 4].

فإنّ عامل الهداية وفقًا للآية مأخوذ فيه حيثية اللغة الواحدة، فعملية الفهم التي يمارسها القارئ المتخصّص للنصوص الدينية يلزم أن تكون وفقًا للظرف العرفي الحامل لتلك المادّة النصّية التي تشكّل الألفاظ والكلمات التي يصوغها المشرع العمدة فيها، وإنّما قلنا العمدة لأنّ التشريعات غير منحصرة بالقوالب اللفظية، بل بما يشمل الفعل والتقرير الموصل لمرادات الشارع، فإن السكوت يعدّ من الوسائل التي يحدّد من خلالها الحكم الشرعي؛ إذ إنّ التشريع ليس إلّا بيان الموقف من الشارع تجاه الحادثة الواقعة، وهو ما ينطبق على السكوت تمامًا، فإنّ سكوت المشرّع عن تقنين الإلزام بالفعل أو الترك يعني بالضرورة تشريعه للإباحة؛ فإنّ علمه بالمصالح والمفاسد الواقعية يحتّم مع السكوت من قبله أن لا إلزام في المقام يقتضي التشريع.

والمحصّل أنّ كلّ ما يبيّن موقف المشرّع، ويكشف عنه داخل في دائرة التشريع، وإلّا لم يكن الاحتجاج على العباد في محلّه.

وما دام القسم الأكبر الكاشف عن مرادات المتكلّم هو الألفاظ بصياغاتها القانونية، كان ولا بدّ أن تلحظ العلاقة القائمة بين اللفظ ودلالته على المعنى، فاللفظ حينما يوضع للمعنى، تكون عملية الوضع معبّرةً عن أنّ اللفظ ناقل لذهن المخاطب إلى المعنى الموضوع له، فلا يتعدّى حينئذٍ إلى العوارض والصفات الجانبية التي لا دخل لها في المعنى. نعم، قد تكون مشيرةً إلى المعنى، فيما لو كانت تساعد على إيضاحه وبيانه، وعليه لا مجال لدعوى أنّ العوارض والمواصفات ما دامت غير واضحة لنا، وأنّها متغيّرة من زمان إلى زمان آخر، بحسب تطوّر الزمن، وما يمكن أن يفضيه من تطوّر العلوم، المنتج للتغيّر في المواصفات والعوارض، فلا يمكن الوقوف على حقائق المعاني وتحصيل المرادات من الألفاظ؛ لوضوح أنّ وضع الألفاظ لمعانيها كان لإفهام المخاطب، فقضيّة الوضع لا تعدو كونها ظاهرةً وظيفتها الإفهام والتفاهم، وهي حاصلة من عملية الوضع لحاقّ المعاني، التي تنتج فهمًا وانتقالًا كاملًا لذهن المخاطب عند سماعه للّفظ، بحسب النظام العرفي الملحوظ في المحاورات العرفية واللغوية، مضافًا لما

قد تشكّل القرينة على فهم هذه المعاني بالنحو المراد للواضع والمتكلّم، فقد يستخدم المتكلّم اللفظ ويريد به مرادًا يفهم من خلال القرينة، فيريد في الحقيقة المعنى الذي تؤدّي إليه القرينة، فالقرينة لو وضعت بجنب ذلك اللفظ الموضوع لمعنى فسوف يكون معناها هو المحكّم في عملية الفهم والتفاهم؛ إذ إنّها دالّة بحسب قانون المحاورات الجاري عند أهل العرف والمحاورة على معنًى معيّن لو انضمّ إلى كلمة ذات معنى معيّن، فإنّ هذا المعنى لا يغيّر ممّا قلناه من أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني من دون ملاحظة العوارض والصفات الداخلة في الشيء المعبّر عنه باللفظ.

وبناءً على هذا لا يكون التغيّر المصاحب للتغيّر في النظريات العلمية في بيان حقيقة بعض الأشياء وتغيّرها من حيث المواصفات والخصائص الجديدة، مؤثّرًا على ظاهرة الفهم التي يحكمها قانون المحاورات العرفية، ما دام ما يفهمه العرف لم يتغيّر من المعنى المدلول عليه باللفظ. وعليه تفسّر ظاهرة ثبات الأحكام من أدلّتها وفقًا للنظرة المتقدّمة في تحكيم الفهم العرفي، في عملية الفهم والتفاهم.

وإذا كان الفهم العرفي هو المحكّم في دلالة الألفاظ على معانيها، فهذا يعني أن لا تعدّد في الأفهام بحسب النزعات الشخصية، والنظرات الفردية لما يستفاد من النصوص الدينية، وبالتالي من الطبيعي أن لا تكون لدينا نسبية في المعرفة الدينية التي اعتمدها الحداثيون في قراءتهم للنصوص الدينية.

من هنا كان لا بدّ من إعمال قواعد تحصيل الفهم الصحيح التي يستخدمها العقلاء وأهل المحاورات العرفية بحيث يكون المدار عليها في توليد الفهم العرفي المتقن والسليم من الأدلّة النصّية.

الجهة الثالثة: مواءمة الفهم للقطعيات العقلية

صحيح أنّ العمل بالموروث الروائي يتوقّف على تمامية جهتين: الأولى السندية، والثانية الدلالية، إلّا أنّ المقصود منه أنّ تمامية هاتين الجهتين إنّما تكون بعد الفحص عمّا يكون مخالفًا لمدلول الرواية المستدلّ بها، فقد تكون الرواية تامّةً سندًا، أو معتبرةً من حيث الضوابط العلمية لكون القرائن تساعد على اعتبارها، ودلالتها واضحة على ما تؤدّي إليه، لكن مع ذلك لا يمكن للفقيه الاستناد إليها في مقام العمل؛ إذ لا بدّ له من ملاحظة

القطعيات العقلية التي تشكّل حاجزًا ومانعًا من العمل بأيّ رواية فيما لو كانت مخالفةً للقواعد العقلية القطعية، فلو كان مؤدّى الرواية مخالفًا للقواعد العقلية، كان ولا بدّ من رفع اليد عن هذه الرواية، أو لا أقلّ من المصير إلى تأويل المؤدّى بما يتناسب مع مقتضى القاعدة العقلية؛ والسبب في ذلك يكمن أنّ نسبة إصابة القاعدة العقلية القطعية هي ٪100، وهذا يُلغي الاحتمال المخالف؛ باعتبار أنّ البناء والتحرّك إنّما يكون بعد كشف القاعدة عن الواقع بنسبة تامّة كاملة، وبالتالي لا يحتمل القاطع ولو احتمالًا ضعيفًا خلاف ما أدّت إليه القاعدة؛ ولذا يكون التحرّك طبقًا لها، في حين أنّ مستوى ما أدّت إليه الرواية هو الظنّ وإن كان معتبرًا، وهو محكوم نظرًا وعملًا للقاعدة العقلية، فإنّها تثبت ما أدّت إليه، وتنفي التزامًا كلّ ما خالفها؛ لقطعيتها.

من هنا كان للقواعد العقلية دور مهمّ في تنقية الموروث الروائي ممّا علق به من ترسّبات خلقها البعد الزمني والوضع والتحريف في الروايات، فإنّ اعتماد المنهج الصحيح في عملية فهم الروايات يشكّل ركنًا أساسيًّا ومرتكزًا تبنى عليه هذه العملية، فلولاه لما وصلنا إلى النتائج المطلوبة والمرادة. وعليه سوف تدخل القواعد العقلية القطعية في عملية الفهم؛ لتؤطّرها وتحميها ممّا قد يطرأ عليها، فهي بهذا تحافظ على أصالة عملية الفهم، فما يفهم من بعض الروايات من أنّ الإمام أمير المؤمنين عليه السلام قد سها وصلّى بالناس على غير طهر، ممّا لا يمكن قبوله؛ لمنافاتها لما قام عليه الدليل العقلي القطعي، وهو عصمته عليه السلام؛ إذ إنّ مقتضاها عدم صحّة أمور كهذه في حقّه، رغم أنّ الرواية قد رواها الشيخ الكليني والشيخ الطوسي رحمهما الله، إذ رواها في كتاب الصلاة عن عبد الرحمن بن العرزمي عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «صلّى عليٌّ عليه السلام بالناس على غير طهر، وكانت الظهر، ثمّ دخل فخرج مناديه أنّ أمير المؤمنين عليه السلام صلّى على غير طهر، فأعيدوا، وليبلّغ الشاهد الغائب» [الطوسي، الاستبصار، ج 1، ص 432، ح 5].

وقد ردّها بعض الأعلام؛ لمخالفتها لأصول المذهب الحقّ، المتمثّلة بقيام الدليل العقلي على عصمة الإمام؛ ولأجله تعجّب من درجها ضمن التراث الروائي للشيعة الإمامية بقوله: «إنّ مضمونها غير قابل للتصديق؛ لمنافاته العصمة وعدم انطباقه على أصول المذهب، ولا يكاد ينقضي تعجّبي من الشيخ والكليني لدى الظفر بهذه الرواية وأمثالها ممّا يخالف أصول المذهب، أنّهما كيف ينقلانها في كتب الحديث المستوجب لطعن المخالفين على أصولنا. على أنّ مضمون هذه الرواية مقطوع البطلان، كيف ولو كانت لهذه القصّة أيّ شائبة من الحقيقة لنقلها أعداؤه ومناوئوه في كتبهم، واشتهرت بينهم لتضمّنها أكبر طعن وتشنيع عليه عليه السلام،

مع حرصهم على تنقيصه بكلّ ما تيسّر لهم ولو كذبًا وافتراءً! ﴿**يُرِيدُونَ لِيُطْفِؤُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ**﴾ [سورة الصفّ: 8]. مع أنّها ليست مشهورةً عندهم ولا منقولةً في كتبهم إلّا نادرًا» [البروجردي، كتاب الصلاة (تقرير لأبحاث السيّد الخوئي)، ج 5، ق 2، ص 362]. على أنّ في الرواية – مضافًا لمخافتها للقواعد العقلية – ما يخالف الحقائق التاريخية الثابتة التي تشكّل قرينةً لا يمكن تخطّيها في قبول الرواية، وهذا أمر آخر لا بدّ من اعتماده أيضًا لتأطير عملية الفهم المستفادة من الأدلّة النصّية، فإذا كان المضمون الذي يفهم من الرواية مخالفًا للحقائق التاريخية الثابتة بالقطع واليقين، فلا مجال لقبوله والبناء عليه، فالرواية إذن لا بدّ أن تفهم وفقًا لهذه الحقائق؛ ولذا قطع السيّد الخوئي ببطلان الرواية، بانيًا قطعه هذا على حقيقة تاريخية، وهي تربّص أعداء الإمام عليه السلام ومناوئوه للتشنيع عليه والطعن به كلّما سنحت لهم الفرصة، ولو كانت موارد الطعن والتشنيع ليست بشيء، وزورًا وبهتانًا، فكيف لو كانت بهذه القوّة من إفادة التنقيص، وحينئذٍ عدم وجودها في مجاميعهم الحديثية ومصنّفاتهم التاريخية لأدلّ دليل على عدم صحّة مثل هذه الروايات.

إلّا أنّ الذي ينبغي الإشارة إليه هاهنا أنّ الحقيقة التاريخية المعتمدة التي تشكّل إطارًا محدّدًا لعملية الفهم، هي الحقيقة التارخية الثابتة التي لا يشوبها شكّ وشبهة، وعليه لا يُعبأ بالأمور التاريخية التي هي محلّ خلاف، أو التي لم ترق في وضوحها وثبوتها إلى درجة القطع واليقين. فالمهمّ في المقام وصول الحقيقة إلى درجة 100٪، كما في هجرة النبيّ صلى الله عليه وآله من مكّة إلى المدينة، أو صلح الحديبية الذي أجراه النبيّ صلى الله عليه وآله مع المشركين، أو قتل معاوية للصحابي الجليل عمار بن ياسر، وغيرها من الحوادث التي لا يُشكّ في تحقّقها في غابر الزمان.

وللنكتة نفسها ردّ أعلام الإمامية الروايات الدالّة على سهو النبيّ صلى الله عليه وآله في صلاة الفريضة رغم أنّ بعضها تامّ الإسناد، كما في رواية زيد بن عليّ عن آبائه عن عليّ عليه السلام، قال: «صلّى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله الظهر خمس ركعات ثمّ انفتل، فقال له القوم: يا رسول الله، هل زيد في الصلاة شيء؟ فقال: وما ذاك؟ قالوا: صلّيت بنا خمس ركعات، قال: فاستقبل القبلة وكبّر وهو جالس، ثمّ سجد سجدتين ليس فيهما قراءة ولا ركوع ثمّ سلّم، وكان يقول: هما المرغمتان» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 8، ص 233، ح 9]. إذ علّق عليها السيّد الخوئي بقوله: «ولكنّها بالرغم من صحّة سندها غير ثابتة عندنا؛ لمنافاة مضمونها مع القواعد العقلية، كما لا يخفى، فهي غير قابلة للتصديق» [البروجردي، كتاب الصلاة (تقرير بحث السيّد الخوئي)، ج 18، ص 41].

الجهة الرابعة: مواءمة الفهم للمسلّمات الدينية

ضابطة أخرى يعملها الفقيه لتأطير عملية الفهم بها، بحيث يكون الفهم منضبطًا بها، لا يخرج عنها، وهي توافق فهم مؤدّى الرواية مع المسلّمات والضرورات الدينية؛ إذ تكون الضرورات الدينية بمنزلة القواعد العقلية القطعية؛ ولذا تعدّ الضرورات الدينية حاكمةً على مرادات الموروث الروائي، ولها حق النقض لما يفهم منه، فتقوم بعملية تصويب للمراد المستحصل منه، كوجوب الصلاة والصيام والحجّ، وغيرها من الواجبات التي لا مجال للشكّ في جزئيتها وانتمائها للمنظومة الدينية.

وما نقصده من الضرورات الدينية هو الحقائق الدينية الثابتة، التي لا يرقى إليها الشكّ والشبهة، إذ يكون وضوحها وتلقّيها يدًا بيد، عبر الطبقات المتعدّدة، من أبرز مصاديق كونها من الدين، ولأدلّ دليل على ثبوتها وقطعيتها، فمفروغية كونها جزءًا من الدين ممّا لا إشكال فيه، وإنّما قلنا بشمول التلقّي يدًا بيد لما هو ضرورة دينية تحرّزًا عمّا وقع به بعضهم من حصر الضرورة الدينية بما لو كانت أدلّتها قطعيةً فقط، فلا بدّ من أدلّة على أن تكون قطعيةً لإثبات جزئيتها من الدين. في حين أنّ الوضوح والتلقّي يدًا بيد - بحيث لا إشكال في جزئيتها من الدين في كلّ الطبقات التي مرّت بها وتناقلتها - يصيّرها أيضًا قطعية الانتماء إلى الدين، فهي لا تحتاج إلى إقامة الدليل على كونها من الدين، وإن اشتمل إثباتها على أدلّة واضحة وقطعية، وما نريد أن نقوله هنا هو عدم الحاجة إلى أدلّة لإثباتها؛ كونها بنفسها تصلح للدليلية، فهي ممّا يستدلّ به، ودليل برأسه، فبعد فرض كونها ضرورةً دينيةً، وأنّ جزئيتها ليست محلًّا للإشكال، بل ثبوتها قطعي، ووضوحها وبداهتها لا غبار عليه؛ تصلح لأن تكون دليلًا لإثبات شيء، لو كانت الضرورة دليلًا عليه، أو نفي شيء، لو خالف تلك الضرورة.

فلا يقال إنّ الضرورة الدينية من الممكن أن يتسرّب إليها الشكّ، وإنّه يمكن المناقشة في جزئيتها بعد منافاة هذا الشكّ لثبوتها وجزئيتها وقطعيتها القاضية بعدم احتمال الشكّ، بل عدم إمكانه في هذه الصورة. فما يتناقل على بعض الألسن من التشكيك في دليلية الضرورات، وأنّه أين الدليل على ضرورات كهذه؟ أو أنّه قبل التلبّس بعنوان الضرورة، لم تكن ضرورةً، أي في بداية التكوّن، وانطلاقة الشريعة ليس صحيحًا؛ لوضوح أنّ تلقّيها من المعصوم عليه السلام على أنّها جزء من الدين يكفي انتسابها وقطعية ثبوتها؛ إذ إنّنا قلنا إنّ الضرورة تعني قطعيتها وثبوت كونها من الدين، بحيث لا يتسرّب أدنى شكّ إلى هذه النسبة؛ وعليه

لو ثبت ذلك بالتلقّي المباشر من المعصوم عليه السلام وقد ثبت، كان عنوان الضروريّ ملازمًا لها، وملتصقًا بها.

وبناءً على هذا يكون من غير المنطقي أن يقال إنّ الضروري نشوءًا وقبل التكوّن لم يكن ضروريًّا، بل يحتاج إلى مدّة من الزمن حتّى يصبح ضروريًّا؛ إذ لا نعني من الضروري غير كونه قد ثبتت جزئيته من الدين، وأنّ هذا من الوضوح بمكان بحيث لا يرقى إليه أدنى شكّ، وقد تلقّيت هذه الجزئية يدًا بيد، وجيلًا بعد جيل، حتّى وصلت إلينا وهي متلبّسة بهذا العنوان.

وقد ردّ بعض الأعلام ما نسب إلى بعض من كفاية الرضاء الباطني تمسّكًا برواية عبد الرحمن بن كثير عن الصادق عليه السلام قال: «جاءت امرأة إلى عمر فقالت: إنّي زنيت فطهّرني! فأمر بها أن ترجم، فأخبر بذلك أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: كيف زنيت؟ قالت: مررت بالبادية فأصابني عطش شديد فاستسقيت أعرابيًّا فأبى أن يسقيني إلّا أن أمكّنه من نفسي، فلما أجهدني العطش وخفت على نفسي سقاني فأمكنته من نفسي. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: تزويجٌ وربّ الكعبة!». إذ وصم هذا الخبر بأنّه مخالف للضرورة الدينية، وبالتالي فهو غير صالح للاستدلال به على كفاية الرضا الباطني. [انظر: السبزواري، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ج 25، ص 82].

والواقع أنّنا من خلال ملاحظة وجود ضرورات دينية مفروغ منها، مع الاعتراف بجزئيتها من الدين، يتّضح جليًّا خطأ المقولة القائلة بأنّ الفهم متحوّل ومتغيّر للنصوص الدينية؛ إذ إنّ فرض ضرورتها يعني ثباتها وعدم تحوّلها، وهي أمور كثيرة في المنظومة الإسلامية بمجالاتها المتعدّدة، كالصلاة والصيام والحجّ والجهاد، فضلًا عن أصولها كالنبوّة والمعاد، وغيرها من الموارد المتعدّدة التي اشتملت عليها الشريعة، كالأحكام المقطوع بثبوتها وجزئيتها للدين. وعليه تلك المقولة عهدتها على مدّعيها، بعد كون الواقع الموجود في المنظومة الإسلامية على خلافها، وهو ما يصلح نقضا عليها، هذا مضافا لعدم الدليل العلمي عليها، حيث اكتفى مدعوها ببعض الأمثلة والمقربات التي لا تعدو كونها مجرد أدبيات وإنشاءات لا أكثر لا ترقى إلى مستوى الدليل الفني القائم على الضوابط العلمية المعتبرة في أي دليل علمي.

وفي قبال الضرورات الدينية التي يسلّم بها أيّ أحد منتمٍ إلى الدين، هناك ضرورات المذهب، وهي الضرورات الخاصة بأفراد المذهب، فجزئيتها وثبوتها للمذهب ليس مثارًا للإشكال، ولا يتسرّب إليها شكٌّ في كونها من المذهب، كما في عصمة أهل البيت عليهم السلام، وكما في بعض الروايات الدالّة على أنّ الغشّ حرام، كما في رواية هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«ليس منّا من غشّنا» [الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 7، ص 12، ح 48]. فهو واضح الثبوت؛ إذ لم يناقش في ثبوته وجزئيته أيّ عالمٍ ينتمي إلى مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

وقد ردّ فقهاؤنا الأعلام بعض الروايات المخالفة لضرورات المذهب، وفي الحقيقة جعلت كضابطة أخرى يتمسّك بها في تنقية جملة من التراث الواصل إلينا، فعلى أساس هذه الضابطة ردّت كثير من الروايات المخالفة لأصول المذهب، كما في الروايات الدالّة على سهو النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام، حيث صرّح من قبل بعض الأعلام بأنّها مخالفة لأصول المذهب، وقد مرّت الإشارة إلى بعض النماذج منها.

وبدرجة أقلّ من الضرورات المذهبية توجد عندنا مسلّمات مذهبية؛ إذ يتّفق فيها علماء المذهب على أمر ما كثبوت الرجعة مثلًا، كما في الرواية عن الصادق عليه السلام، قال: «ليس منا من لم يؤمن بكرّتنا، ويستحل متعتنا» [الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 453، ح 4583]؛ أو بعض الأحكام الفقهية المسلّمة التي لم يشكّك في جزئيتها أحد من فقهاء الإمامية.

المبحث الثاني: تأثير القبليات في فهم الموروث الروائي

تعتمد القراءة الموضوعية الواقعية للنصّ الديني على إعمال القواعد والأدوات اللازم مراعاتها عند إرادة تحديد المراد من النصّ الديني؛ إذ تشكّل الأساس في عملية فهم النصّ الديني، من دون ملاحظة الأمور الدخيلة التي تعطي انطباعًا مختلفًا عمّا هو المقصود، فمن الطبيعي أن يبحث المتلقّي للنصّ الديني عمّا هو المطلوب منه؛ إذ هو المعنيّ والمخاطب بمقتضى العلاقة بين العبد ومولاه، وهو المسؤول عمّا يريده مولاه منه؛ ولذا لا بدّ من أن تتجرّد عملية الفهم هذه من كلّ المؤثّرات السلبية فيها؛ إذ معها تكون منتجةً لما هو خلاف المراد، وما يمكن أن يشكّل نواةً لكثرة القراءات وتعدّدها من النصّ الديني، فيبتعد المخاطب كلّ البعد عمّا يراد منه، والسبب في ذلك يرجع إلى أنّ القارئ له ممّن ينتمي إلى مقولة تعدّد القراءات - الحداثويون وغيرهم ممّن سار على منوالهم - كقراءته للنصوص الأخرى لا يركّز في قراءته على ما يمكن أن يستخرج من النصّ باعتباره كاشفًا عن مراد المتكلّم الذي أراد إيصاله لمخاطبه؛ إذ يعدّ المادّة الأصلية للمراد، بل يعطي حيّزًا كبيرًا ومساحةً واسعةً لذهنه وفكره وما يحمل من معطيات، من الممكن جدًّا أن تؤثّر على عملية الوصول إلى المراد، ويتعدّاه إلى الغوص في جوّ المتكلّم وزمانه، وما يرتبط بهما من سبب صدور الكلام أو ما يعبّر عنه بشأن النزول، وإن كنّا نقبل بإمكانية دخالته وقرينيته على تحديد المراد فيما لو

ساعد على تشكيل الظهور النوعي للكلام الذي هو المدار في الحجّية لما يستفاد من النصّ الديني؛ إذ إنّنا لا نؤمن بأنّ النصّ مفتوح من حيث المعنى إلى ما لا نهاية، وأنّ هذا المعنى يتولّد ضمن الحالة الخارجية لعلاقة اللفظ بالمعنى، من مسبقات ذهنية تؤثّر فيها البيئة والمحيط الخارجي، والزمان والمكان أشدّ التأثير، فنرى وفقًا لهذه الرؤية والقراءة تعدّد المنتج لما يمكن أن يفهم من النصّ الديني، ويكون كلّ ذلك المنتج نتاجًا طبيعيًّا لتلك الرؤية المنحرفة، فإنّ ما تفضي إليه هذه الرؤية بعد حذف ما تنتجه العلاقة القائمة بين اللفظ والمعنى ليس إلّا التعدّد في المعنى، وعدم الثبات فيه، وما يمكن أن نسمّيه بالقراءات القبلية التي لا تمتّ لروح النصّ الديني بصلة، بل هي قراءات جاهزة أو أشبه بالجاهزة لكونها محكومةً بالإطار المنتج لها.

فهناك إذن قراءتان للنصّ الديني، الأولى أساسها، ليس مادّة النصّ الديني، بل العامل الخارجي المتمثّل بذهنية القارئ المتأثّرة ببيئته ومحيطه وزمانه، فلا يكون المهمّ في المقام هو مراد الشارع، وما يحمله قالب النصّ الديني منه. والثانية يكون محورها ومدارها هو مادّة النصّ الديني بمعونة القرائن اللبّية أو السياقية أو الحالية؛ إذ يتشكّل نتيجة لذلك ظهور نوعي يكون هو الحجّة.

وما نقصده من القبليات إذن، هو حالة التشبّع الذهني للمخاطب والمتلقّي ببعض المعطيات والمعلومات المؤثّرة في سير الفهم للنصوص، دينيةً كانت أو غيرها، وسواء كان تأثيرها إيجابيًّا مطلوبًا لإنتاج عملية الفهم الصحيحة أو سلبيًّا انحرافيًّا عمّا يريده المتكلّم، فهي بهذا منتجة ولو على نحو الجزء للقراءة، فتكون القراءة ذات خلفيات ذهنية مناشئها متشكّلة من قضايا فكرية أيديولوجية أو اقتصادية أو اجتماعية أو غيرها، وبهذا تكون مختلفةً من قارئ لآخر تبعًا لاختلاف ذهنية القارئ وميولاته؛ ولذا يمكن بحث هذه القبليات في جهتين:

الجهة الأولى: قبليات مطلوبة لعملية الفهم

بناءً على ما تقدّم تكون لدينا جملة من القبليات المطلوبة والضرورية لعملية الفهم هذه، ويمكن الإشارة إليها على وجه السرعة ضمن المؤثّرات التالية:

المؤثّر الأوّل: معطيات قبلية تأخذ النمط الآلي، فتكون مؤثّرةً في عملية الفهم لكونها وسائل وآليات يتوصّل بها إليها، وهي متنوّعة ومأخوذة من عدّة علوم، كالقواعد المنطقية واللغوية الأدبية، بما يشمل طريقة أهل المحاورة العرفية والعقلائية لكيفية فهم النصوص،

هـذه الوسـائل يسـتعان بهـا على فهـم المضمـون واسـتخراج المـراد منـه.

المؤثّـر الثـاني: المعطيـات اليقينيـة، فقـد يكـون الظهـور المسـتفاد مـن النـصّ الديـني متعارضًـا، وغـير منسـجم مـع بعـض القواعـد القطعيـة، عقليـةً كانـت أو ضروريـةً، فـلا بـدّ هنـا مـن أن ترفـع اليـد عـن الظهـور؛ إذ تشـكل القاعـدة العقليـة أو الضروريـة قرينـةً على عـدم إرادة المـراد الجـدّي المـبرز بالظهـور، بـل يكـون المـراد الجـدّيّ طبقًـا لتلـك القرينـة العقليـة أو الضروريـة، وعليـه يكـون الفهـم محكومًـا لتلـك المعطيـات اليقينيـة؛ ولذا لا يمكـن القبـول بالروايـات الـتي ظهورهـا لا يتـلاءم مـع المعطيـات اليقينيـة، كإسـقاط الروايـات الدالّـة على صـدور السـهو مـن المعصـوم؛ لمخالفتـه لمعطـى العصمـة الثابـت بالدليـل العقـلي؛ وعليـه لا يمكـن الأخـذ بالظهـورات وترتيـب الأثـر عليهـا قبـل فحصهـا وفقًـا للمعطيـات اليقينيـة.

ومنهـا الظهـورات القرآنيـة المخالفـة للدليـل العقـلي، فـإنّ الدليـل العقلي يكـون بمنزلـة القرينة الـتي يحمـل المـراد الجـدّي عليهـا، كالآيـات الدالّـة بظهورهـا على جسـمية البـاري ﷻ، كقـوله تعـالى: ﴿**يَـدُ اللهِ فَـوْقَ أَيْدِيهِـمْ**﴾ [سـورة الفتـح: 10]، وقـوله ﷻ: ﴿**وَجَـاءَ رَبُّـكَ وَالْمَلَـكُ صَفًّـا صَفًّـا**﴾ [سـورة الفجـر: 22]؛ فهنـا لا مجـال إلّا لحمـل اليـد على القـوّة والسـلطة والهيمنـة، إذ تكـون هـذه المعـاني معـاني كنائيـةً توفيقًـا بينهـا وبـين المعطـى اليقيـني الثابـت بالدليـل العقـلي، وهـو تنزيـه البـاري ﷻ عـن الجسـمية. والحـال هـذه في الآيـات الدالّـة على صـدور المعصيـة مـن بعـض الأنبيـاء، كقـوله تعـالى: ﴿**وَعَـصَى آدَمُ رَبَّـهُ فَغَـوَى**﴾ [سـورة طـه: 121] المتنـافي مـع المعطـى القطـعي اليقيـني، وهو عصمة الأنبيـاء مـن الخطـإ والمعصيـة؛ ولذا لا بـدّ مـن الحمـل على معـنى يتوافـق والمعطـى اليقيـني. والسـبب في ذلـك يكمـن في أنّ الظهـورات المسـتفادة مـن النصـوص الدينيـة ليسـت نصًّـا في المراد، بـل ظاهر فيـه، وبالتـالي مـا دامـت ظاهـرةً فيـه فاحتمـال الخـلاف محفـوظ في الدلالـة، ولا مجـال لترجيـح الاحتمـال المخالـف للاحتمـال الظاهـر مـا لـم يكـن ثمّـة قرينـة قطعيـة على مخالفـة الاحتمـال الظاهـر، وفي مقامنـا القرينيـة موجـودة وهـو الدليـل العقـلي المثبـت للمعطـى اليقيـني القطـعي.

ولا نقصـد مـن المعطيـات القطعيـة وقوفهـا على القواعـد العقليـة، واختصاصهـا بهـا، بـل تتعدّى إلى المعطيـات القطعيـة الثابتـة بالنصـوص الدينيـة أيضًـا، فقـد يكـون المنتـج للمعطـى القطـعي هـو النـصّ الديـني، لكنّـه القطـعي بالطبـع؛ لأنّنـا نتكلّـم عـن ضبـط عمليـة الفهـم الممارسـة مـن قبـل القـارئ للنـصّ الديـني، فـإذا كان هـذا الفهـم لأوّل وهلـة مخالفًـا لمـا ثبـت بالأدلّـة القطعيـة، فحينئذٍ يلـزم أن يكـون هـذا الفهـم متوافقًـا مـع مـا هـو ثابـت قطعًـا في الشريعـة؛ إذ يكـون هـذا الثابـت قرينـةً على تحديـد المـراد في النصـوص ذات الدلالـة الظنّيـة. وأمثلتـه في المنظومـة الحديثيـة كثـيرة،

كما في الروايات الدالّة بوضوح على أنّ الصفات الكمالية لرسول الله ﷺ في أعلى الدرجات، بحيث لا يلحقه بها لاحق، بل هو مصدر كلّ كمال وأساسه؛ فمن يمتلك من الكمالات والفضائل الأخلاقية، وإن كانت بدرجات عالية، لا بدّ أن تكون هذه الكمالات بدرجة أقل من الرسول ﷺ، وبمقتضى هذا المعطى القطعي، توجّه بعض الروايات التي قد تصطدم بظهورها مع هذا المعطى بما ينسجم معه، كما في الحديث الوارد عن رسول الله ﷺ إذ قال: «أعطيت ثلاثًا وعليٌّ مشاركي فيها، وأعطي عليٌّ ثلاثًا ولم أشاركه فيها! فقيل: يا رسول الله، وما الثلاثة التي شاركك فيها عليٌّ؟ قال: لواء الحمد وعليٌّ حامله، والكوثر لي وعليٌّ ساقيه، والجنّة والنار لي وعليٌّ قسيمهما، وأمّا الثلاثة التي أعطي ولم أشاركه فيها: فإنّه أعطي شجاعةً ولم أُعط مثله، وأعطي فاطمة زوجةً ولم أعط مثلها، وأعطي الحسن والحسين ولم أعط مثلهما» [الجزائري، الأنوار النعمانية، ج 1، ص 123]؛ فإنّها دالّة على أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد أعطي شجاعة لم يعط مثلها رسول الله ﷺ، مع أنّه من المقطوع به أنّ الرسول ﷺ قد حوى أعلى درجات الكمالات والفضائل، فلا بدّ حينئذٍ من حمل الشجاعة على معنى إعمال الشجاعة وإنزالها على أرض الواقع، وليس على المعنى الظاهر منها، من كونها ملكةً نفسانيةً، ويكون الإعمال لازمًا لهذه الملكة. أو تحمل على أيّ معنى ينسجم والأمر المقطوع به في النصوص.

نعم، ينبغي أن يكون المعطى قطعيًّا؛ حتّى يشكّل قرينةً على ما يفهم من النصّ، وعليه فلا يكفي أن يكون دليله غير قطعي، كما في أحكام العقل غير القطعية، والتي أطلق الحداثيون لها العنان وحكّموها على معطيات النصوص الدينية الظنّية المعتبرة، التي تفهم من خلال أصالة الظهور المحكمة في موارد كهذه؛ إذ لا يمكن رفع اليد عن حجّية الظهور في موارد أحكام العقل غير القطعية، كما في رواية أبان بن تغلب التي حكّم فيها الراوي عقله، وقاس الحكم بحسب ما فهمه ممّا قبله، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعًا من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال: عشرة من الإبل. قلت: قطع اثنتين؟ قال: عشرون. قلت: قطع ثلاثًا؟ قال: ثلاثون. قلت: قطع أربعًا؟ قال: عشرون. قلت: سبحان الله! يقطع ثلاثًا فيكون عليه ثلاثون، ويقطع أربعًا فيكون عليه عشرون؟! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق، فنبرأ ممّن قاله ونقول: الذي جاء به شيطان! فقال: مهلًا يا أبان، هذا حكم رسول الله ﷺ، إنّ المرأة تعاقل الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا أبان، إنّك أخذتني بالقياس، والسنّة إذا قيست محق الدين» [الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 29، ص 352، ح 1]. فبحسب ما ذكر الإمام عليه السلام في زيادة الديّة تبعًا لزيادة الأصبع المقطوع، فتكون عشرين من الإبل في الأصبعين، بزيادة عشرة على الأصبع الواحد،

وثلاثين من الأبل بزيادة عشرة في ثلاثة أصابع، وبزيادة القطع للأربع لا بدّ أن تكون الدية محكومةً بالزيادة، بيد أنّ الإمام عليه السلام خطّأ هذا الاستنتاج العقلي، بل جعله ماحقًا للدين مزيلًا له من رأس.

وكما قلنا سابقًا عند كلامنا عن آليات فهم الموروث الروائي، إنّ عملية الفهم للنصوص لا بدّ أن تكون منضبطةً؛ إذ تمثّل لها بعض القضايا اليقينية والضرورية الإطار الذي لا بدّ أن تتمّ فيه عملية الفهم، كالقواعد العقلية والضرورية بقسميها، الدينية والمذهبية، مضافًا للمسلّمات الفقهية.

المؤثّر الثالث: جوّ النصّ، بما يشمل كلّ العناصر المؤثّرة في تحديد المراد منه، فيدخل فيه شأن النزول وسببه؛ إذ من الممكن أن يكون قرينةً على الفهم، وتحديد المراد الجدّي منه، فإنّه يساهم في بيان محلّ الكلام الذي ورد لأجله النصّ، فهو بهذا يوضّح حقيقة ما يعالجه النصّ، سواء كانت هذه الحقيقة والمسألة في زمان صدور النص أو في زماننا أو الأزمنة اللاحقة، فقد تجيء صياغة النصّ والتعبيرات المكونة له، متوافقةً وسبب نزوله، فتساعد بذلك على كشف المعاني المحمّلة بها النص، والمثال التالي يوضّح مدى مدخلية معرفة السبب لصدور النصّ في الإطار الذي يلزم أن تكون فيه عملية الفهم، بحيث يكون الفهم بدونه غير صحيح، ففي قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ**﴾ [سورة البقرة: 158] نفى عزّ وجلّ حرمة السعي بين الصفا والمروة، ولم يشر إلى وجوبه، وأنّه من الأعمال اللازم أداؤها في الحجّ أو العمرة، من هنا فهم بعضهم فهمًا خاطئًا أنّ السعي بين الصفا والمروة ليس واجبًا؛ إذ لو كان واجبًا لأشارت إليه الآية، ولما اكتفت بنفي الأثم والحرمة عنه، إلّا أنّ السبب الذي أوقع هذا الممارس لعملية فهم النصّ، هو عزل النصّ عن الجوّ الذي نزل فيه، فلو كان ملتفتًا لسبب نزول النصّ، والهدف الذي من أجله نزل النصّ، لوقف على السبب الكامن وراء عدم الإشارة إلى وجوب السعي، وهو إزالة الالتباس الذي حصل عند بعض الصحابة تجاه مفردة السعي، من أنّها من مختلقات الجاهلية ومفترياتها، ولا تمتّ إلى الإسلام بصلة؛ ولذا ركّزت الآية على معالجة هذه القضيّة المهمّة؛ إذ أثبتت أنّها من شعائر الله تعالى، ولم تكن بصدد نفي الوجوب للسعي، من خلال عدم ذكره له. [راجع: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 230]

وقد لاحظنا كيفية تأثير مفردة شأن النزول على عملية فهم النصّ الديني، وأنّها تمثّل له جوًّا وبيئةً لا بدّ من أن يفهم النصّ بمعيّتها.

وحينئذٍ؛ لا معنى لاختصاص النصّ بمورد نزوله، فيما لو قلنا إنّ لسبب النزول مدخليةً في تحديد المراد من النصّ، بل يبقى النصّ على شموله وعمومه في معالجة القضايا التي تعدّ صغرى للكبريات التي أنتجها النصّ؛ فإنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص مورده وسببه كما قيل في الأصول.

ويدخل في هذا الجوّ أيضًا بيئة الألفاظ المكوّنة للنصّ، بما تحمل من معانٍ؛ إذ لا بدّ أن تلاحظ هذه الألفاظ وفقًا لتلك البيئة التي تولّد فيها النصّ، فلا يكون فهم تلك الألفاظ بمعزل عن تلك البيئة والمحيط المستعملة فيه؛ باعتبار أنّ الشارع المقنّن قد لاحظ في تشريعاته لغة الكلام والمحاورة المستخدمة ضمن تلك البيئة وذلك المحيط. ولا نقصد من كلامنا هذا أنّ البيئة والمحيط الذي تولّد وصدر فيه النصّ أنّها تأخذ بعدًا تقييديًّا للنصّ، بحيث يكون النصّ خاصًّا بتلك البيئة، وبالتالي لا يصلح أن يكون لكلّ زمان ومكان، بل ما نرومه هو أنّ البيئة والمحيط اللذين يشكّلان جوّ النصّ الديني يساعدان الممارس لعملية فهمه على تحديد معنى المفردات اللفظية المكوّنة له، فإنّ الألفاظ الدالّة على معانيها لا بدّ أن تفهم ضمن تلك البيئة، وبالتالي سوف يتحدّد المعنى التركيبي للنصّ بمعونة الوقوف على ما يراد من كلّ مفردة لفظية في تلك الحقبة الزمنية، وهي عصر صدور النصّ، ولكي نقرّب الفكرة أكثر إلى الذهن نأخذ المثال التالي، وهي روايات النهي عن العمل بظواهر القرآن؛ باعتبار أنّ الأخذ بالظواهر من التفسير بالرأي، وقد نهت النصوص عن تفسير القرآن بالرأي، كما في رواية أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من فسّر القرآن برأيه، إن أصاب لم يوجر، وإن أخطأ خرّ أبعد من السماء» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 202، ح 66]. وفي رواية زيد الشحّام قال: «دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر عليه السلام فقال: يا قتادة، أنت فقيه أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون! فقال أبو جعفر عليه السلام: بلغني أنّك تفسّر القرآن؟ فقال له قتادة: نعم. فقال له أبو جعفر عليه السلام: فإن كنت تفسّره بعلم فأنت أنت وأنا أسألك - إلى أن قال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتادة! إن كنت إنّما فسّرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت، وإن كنت قد فسّرته من الرجال، فقد هلكت وأهلكت، ويحك يا قتادة ! إنّما يعرف القرآن من خوطب به» [المصدر السابق، ص 185، ح 25] وغيرها من الروايات، إذ أجيب عنها بابراز احتمال قويّ للمراد من الرأي، وهو الاتّجاه الذي تبنّته المدرسة الفقهية المعاصرة لعصر الصادقين عليهما السلام، التي اعتمدت العمل بالتخمينات والظنون الناشئة منها كالقياس والاستحسان والاستصلاح. [انظر: الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث الشهيد الصدر)، ج 4، ص 287]

وبناءً على هذا الاحتمال لا بدّ من ملاحظة المراد من اللفظ في ذلك الوقت، فإنّ هذه الطائفة من الروايات هاجمت ذلك المعنى المشبع بما حملته تلك البيئة فيه، فإنّ المعنى اللغوي للرأي وإن لم يكن يقصد منه ما أشير إليه في هذا الاحتمال، إلّا أنّ بيئة الروايات التي عالجت هذه المفردة وهاجمتها، قد أضفت عليه معنًى آخر؛ ولذا لا بدّ من أن ينظر إلى ما نهت عنه هذه الروايات من خلال البيئة المصاحبة للروايات، وبناءً على هذا يكون للبيئة والجوّ الذي صدرت فيه هذه الروايات مدخلية في تحديد المراد من مفردة الرأي الذي حوتها تلك الروايات الناهية. وعليه فالرأي والفهم المبنيّ على قريحة عرفية عامّة ليس محلًّا لنهي تلك الروايات.

المؤثّر الرابع: دائرة الفهم، فلا بدّ أن تتمّ عملية الفهم للنصوص الدينية ضمن إنتمائها ومجالها الإسلامي، فلا يخرج إطار الفهم للممارس لعملية قراءة النصوص الإسلامية، عن دائرتها الإسلامية، حيث تمثل البناء الذي يلزم أن تبنى عليه تلك العملية، ما دامت النصوص التي يراد قراءتها إسلامية، فإن الشريعة مصدرها الوحي، وأنّ دستورها القرآن أنزل على الرسول ﷺ لهداية البشرية، وأخراجها من الظلمات إلى النور، وبالتالي بناء البشرية بأفضل ما يمكن؛ ولهذا فهو لا يخضع للعوامل والمؤثّرات التي يخضع لها النتاج البشري، والسبب الذي يمكن أن يفرض هذا المؤثّر في عملية الفهم أو قل القبلية اللازمة لعملية الفهم هو اقتضاء الموقف العلمي لذلك، فإنّ ملاحظة الكتاب الكريم على أنّه كتاب سماوي، وأنّ الشريعة موحاة إلى رسول الله ﷺ، وليست من عنداياته، يؤسّس للقاعدة التي ينطلق منها لفهم كلّ تفصيلات القرآن والشريعة ككلّ، فما لم تلحظ الغاية والهدف الذي من أجله أنزل القرآن وأنزلت الشريعة، لا تتمّ عملية الفهم بشكلها المفترض. [راجع: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 309]

فإذا حاد هذا الممارس لعملية الفهم للنصوص عن إطاره هذا، وأخذ بدراسة النصوص في إطار فكري غير إسلامي، قد يكون منشؤه الواقع المعاش، فإنّ النتيجة التي يتوخّاها من دراسته هذه سوف تكون طبقًا للإطار الذي رسمه لقراءته، وهي نتيجة ليست مرادةً للمشرع قطعًا، وقد نظر لهذا المعنى السيّد محمدباقر الصدر بإهمال النصوص التي تحدّ من سلطة المالك، وتسمح في بعض الأحيان بانتزاع الأرض منه، من قبل بعض الممارسين لقراءة النصوص الدينية؛ إذ نشأ هذا الإهمال بحسب اعتقاد السيّد الصدر من الإطار الفكري الذي انطلق منه ذلك الممارس في قراءته، حيث جعل الملكية الخاصّة فوق سائر الاعتبارات، ورتّب على ذلك أنّ كلّ ما يخالف هذا الأصل يسقط عن الاعتبار ولا يؤخذ به؛ ولذا نجده

يـرد على النـصّ القائـل بـأنّ الأرض إذا لـم يعمرهـا صاحبهـا، أخذهـا منـه وليّ الأمـر، واسـتثمرها لحسـاب الأمّـة، بقـوله: إنّ الأولى عنـدي تـرك العمـل بهـذه الروايـة؛ فإنّهـا تخالـف الأصـول والأدلّـة العقليـة، ومـن ثـمّ علّـق السـيّد الصـدر على كلامـه هـذا بقـوله: «وهـو يعـني بالأدلّـة العقليـة: الأفـكار الـتي تؤكّـد قدسـية الملكيـة. بالرغـم مـن أنّ قدسـية الملكيـة ودرجـة هـذه القدسـية، يجـب أن تؤخـذ مـن الشريعـة، وأمّـا حـين تقـرّر بشـكل مسـبق، وبصـورة تتيـح لهـا أن تتحكّـم في فهـم النـصّ التشريـعي، فهـذا هـو معـنى الاسـتنباط في إطـار فكـري مسـتعار، وإلّا فـأيّ دليـل عقـلي على قدسـية الملكيـة الخاصّـة إلّا علاقـة اجتماعيـة بـين الفـرد والمـال؟! والعلاقـة الاجتماعيـة افـتراض واعتبـار، يشرّعـه المجتمـع أو أيّ مـشرّع آخـر لتحقيـق غـرض معـيّن، فهـو لا يدخـل في نطـاق البحـث العقـلي المجـرّد، ولا العقـلي التجريـبي. [الصـدر، اقتصادنـا، ص 386]

الجهة الثانية: قبليات مضرّة لعملية الفهم

وفي قبـال مـا هـو ضروري مـن قبليـات لعمليـة الفهـم نتعـرّض إلى بعـض القـراءات والقبليـات الـتي تعـدّ مـضرّةً، ومـن ثـمّ نتعـرّض إلى مـا يقابلهـا مـن قـراءة صحيحـة جامعـة لـكلّ مـا يلـزم أخـذه في عمليـة الفهـم، وطـاردة لـكلّ مـا يمكـن أن يكـون دخيـلًا فيهـا، يمكـن الاشـارة إليهـا ضمـن الأمـور التاليـة:

الأمر الأوّل: القراءة الإسقاطية

تعـني القـراءة الـتي لا تعتمـد النـصّ محـورًا، ولا تلـتزم بـه، بـل تمـرّ مـن خـلاله، ومـن فوقـه، آخـذةً في محورهـا الارتـكاز على المؤلّـف أو المجتمـع، وتتعامـل مـع النـصّ كأنّـه وثيقة لإثبـات قضية شـخصية أو اجتماعيـة أو تاريخيـة. [انظـر: الغذامـي، الخطيئـة والتكفـير مـن البنيويـة إلى التشريحيـة، ص 77]

والقـارئ فيهـا يلعـب الدور الأبـرز مـن خـلال إعمـال خلفياتـه الثقافيـة والبيئيـة المكوّنـة لمرتكزاتـه الذهنيـة، وبالتـالي فـهي تنطلـق مـن خـارج النـصّ، وفـق تصـوّرات القـارئ وبناءاتـه البعيـدة عـن واقـع النـصّ.

وبنـاءً على مـا ترتكـز عليـه هـذه القـراءة تكـون النتائـج جاهـزةً، والقـراءة أشـبه مـا تكـون بالممارسـة الروتينيـة الـتي لا تمـتّ لواقـع النـصّ بصلـة، بـل يسـعى فيهـا القـارئ لمطابقـة الحالـة المسـبقة الـتي اعتمدهـا، وفقًـا لذهنيتـه المتأثّـرة والمكوّنـة مـن البيئـة والمحيـط، أو لذهنيـة المؤلّـف بحسـب بيئتـه ومحيطـه أيضًـا. فينطلـق الممـارس لعمليـة القـراءة للنصـوص مـن أحـكام مسـبقة وقبليـة تعمـل على توظيـف النـصّ على خـلاف مـؤدّاه، طبقًـا لتلـك الأحـكام القبليـة. وبهـذا فـهي

تختلف عن الوسائل والأدوات اللازم توفّرها في القراءة المنضبطة، التي تشتمل على مجموعة من القبليات الضرورية؛ إذ إنّها تساهم في استحصال نتائج صحيحة بعد إعمالها، لا أنّها تشكّل أحكامًا متّخذةً في مرحلة سابقة على عملية الفهم، وما يراد من النصّ يدور مدارها، بل لا يراد منه إلّا تلك الأحكام والنتائج المسبقة. فمثلًا نجد بعض الحداثيين يلغي بعض الحدود التي شرّعها الله تعالى، رغم صراحة الأدلّة في ثبوت حدود كهذه، كحدّ السرقة، فالقرآن صريح الدلالة في ثبوت قطع اليد كحدٍّ للسرقة، بمقتضى قوله تعالى: ﴿**وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا**﴾؛ اعتمادًا منه على حكم مسبق أخذه قبل قراءة الآية، وهو أنّ قطع اليد ظلم، وبالتالي العقل يقبح عملية القطع ليد السارق؛ إذ اليد لو قطعت قيمتها نصف الدية، فهل تقطع لأنّها سرقت مقدارًا أقلّ بكثير عن قيمتها الواقعية؟! وهذا ظلم، وحينئذٍ لا بدّ من أن يقرأ النصّ وفقًا لهذا الحكم المسبق؛ ولذا نراه يفسّر القطع - رغم أنّ القرآن أشار بصراحة إلى متعلّق القطع، وهي الأيدي - بأنّه قطع طريق السرقة على السارق، من خلال تربيته وتعليمه بحيث يمتنع عن ممارسة السرقة.

وقد غفل هذا الممارس لعملية قراءة هكذا نصوص، عن أنّ قيمة اليد إنّما تكون نصف الديّة لو كانت محترمةً وأمينةً، فالشارع أعطى قيمة ليد كهذه، وهي متلبّسة بعنوان الأمانة والاحترام، أمّا بعد أن ينقضي عنها التلبّس، فتتلبّس بعنوان آخر، وهو الخيانة، فلا يكون لها قيمة، فالمشرع هو الذي يعطي لها قيمة طبقًا للعناوين المنطبقة عليها، فمن أعطى لها قيمة وفقًا لاشتمالها على عنوان له قيمته عند المشرّع، هو الذي سلب عنها تلك القيمة فيما لو تعنونت بعنوانٍ سالبٍ للقيمة، بل عنوان تترتّب عليه أحكام وحدود قرّرها المشرع وفقًا لعالم المصالح والمفاسد التي نشأت منها تلك الأحكام. وفي هذا الصدد أورد السيّد الصدر اعتراضًا لطيفًا على من يستدلّ على حرمة انتزاع المال من المالك، بأنّه قبيح عقلًا؛ باعتبار أنّ القباحة ناشئة من حالة الغصبية التي يتلبّس بها المنتزع للمال من مالكه، في حين أنّ انطباق عنوان الغصبية على الانتزاع، كما أفاده، إنّما يكون وفقًا لما يقرّره الشارع، من دون ملاحظة أيّ حكم سابق عليه، فقد يكون الانتزاع مقبولًا عند الشارع، بل يكون من اللازم فعله من قبله وفقًا للصلاحيات الممنوحة من الشارع المقدّس، وبالتالي يخرج عن عنوان الغصبية، ليدخل في عنوان آخر، أو قل لا ينطبق عليه عنوان الغصبية بل عنوان آخر بحسب ما قرّره الشارع، فلا يكون في هذه الحالة قبيحًا. [راجع: الصدر، اقتصادنا، ص 386]

الميل النفسي وفهم النصّ الديني

يمكن أن يكون الميل النفسي للممارس لعملية فهم النصوص الدينية حالةً وقبليةً مسبقةً تؤثّر سلبًا في قراءته، فتخرج القراءة طبقًا لذلك الميل النفسي؛ إذ يحاول القارئ للنصّ في هذه الحالة أن يفهم كلّ المعطيات الموجودة في النصّ وفقًا لذلك الميل، بل يحاول أن يجمع كلّ المعلومات التي تنفع ميله ويغضّ النظر عن معلومات ومعطيات تخالف ميله، فتخرج القراءة غير صحيحة وغير مرادة لمشرّع النصّ، ويمكن التنظير لهذا المعنى بشخصين كلّ منهما يمارس عملية فهم لنصوص واحدة، لكن ينطلق كلّ واحد منهما من ميله النفسي، فيميل الأوّل إلى اكتشاف الجنبة الاجتماعية، وما يتصل بالأحكام المجتمعية، فيوظف هذا الميل تلقائيًّا في عملية فهمه لهذه النصوص، ويميل الثاني إلى اكتشاف الجنبة الفردية، وما يتّصل بالأحكام ذات الطابع والسلوك الفردي، فيوظّفه أيضًا في ممارسته لعملية الفهم، فالنتائج المستحصلة من ممارستهما لعملية الفهم لهذه النصوص سوف تكون مختلفةً، بحسب ما بذل من جهد ناشئ من ميله النفسي، بمعنى أنّ ما يحصله من نتائج سيكون متناسبًا طرديًّا مع الحالة السابقة التي مثّلها ميله النفسي؛ إذ أضفى على بحثه ودراسته الجانب الذاتي للباحث، بل طغى عليه، وبالتالي خفت عنده الجانب الموضوعي الذي ينبغي أن يكون عليه البحث العلمي، والنتيجة الخطيرة التي تترتّب على هذا النوع من الممارسة لقراءة النصوص الدينية، هي الاعوجاج في عملية الفهم، بعد عدم ملاحظة كلّ المعطيات المؤثّرة في العملية، ولعلّ المثال الواضح على مدى تأثّر عملية فهم النصوص - واستنباط الحكم الشرعي منها - بالميل النفسي للممارس لعملية الفهم، النصّ الوارد عن رسول الله ﷺ الذي جاء فيه: «أنّ النبي قضى بين أهل المدينة في النخل: لا يمنع نفع بئر. وقضى بين أهل البادية: أنّه لا يمنع فضل ماء ولا يباع فضل كلإٍ»؛ والملاحظ في هذا النصّ أنّ النهي الوارد فيه، قد يكون تعبيرًا عن حكم شرعي عامّ، له شموليته وجريانه في كلّ زمان ومكان، حاله حال التكاليف الشرعية الأخرى، وقد يكون هذا النهي من النبي ﷺ نهيًا حكوميًّا لا شرعيًّا؛ باعتبار أنّ النبيّ ﷺ كان يمارس وظيفتين: الأولى التبليغية والتشريعية، والثانية: حكومية؛ لكونه حاكمًا ووليًّا للأمر، فيصدر هذا النهي بهذا الاعتبار وفقًا للصلاحيات التي منحها له الشارع؛ ولذا سوف يرتبط هذا النهي بالظروف والمصالح التي شخّصها وليّ الأمر. وبناءً على هذا فالباحث الموضوعي لا بدّ من أن يلاحظ كلا التقديرين في دراسته لنصوص كهذه، وتعيين أحدهما وفقًا للقرائن المتوفّرة والمحيطة بالنصّ. أمّا أن يُفرض النبيّ ﷺ ابتداءً أنّه مشرّع ومبلّغ، ويهمل الجانب الحكومي فيه، فهذا يعدّ موقفًا

مسبقًا اتّخذه الممارس لعملية الفهم، ومن ثمّ بنى عليه عملية فهمه لهذا النصّ. ففهمه لم ينشأ من النصّ، بل نشأ من حالة الاعتياد التي تشبّع بها ذهنه تجاه شخصية رسول الله ﷺ، بالصورة التي رسمها له، طبقًا لنظرته المحدودة عنه. [راجع: الصدر، اقتصادنا، ص 393].

التفسير بالرأي قراءة إسقاطية

لعلّ التفسير بالرأي يمثّل الحالة البارزة للقراءة الإسقاطية التي لا تمتّ لروح النصّ وحاقّه بصلة؛ إذ يسقط القارئ للنصّ رأيه عليه، ويفهمه وفقًا له، وقد أشار إليه السيّد محمدباقر الصدر في إعمال الذاتية للممارس لعملية الفهم للنصوص، في قبال الموضوعية اللازم أجراؤها في عملية كهذه؛ إذ وصفه بأنّه من أشنع الأعمال، ورغم أنّه رأي أعمله على النصّ، بيد أنّه قد يختلف مع الاجتهاد الشخصي؛ إذ إنّ الاجتهاد الشخصي قد يستند إلى الدليل والبرهان، فلو تحقّق هذا الاستناد فسوف يكون موضوعيًّا، ويخرج عن الشخصي، قال الصدر: «أيّ تحكيم موقف مسبق على النصّ القرآني ومحاولة تأويله بما ينسجم مع الرأي المتبنى والمرغوب للمفسّر، فإنّه قد شاعت مذاهب واتّجاهات وآراء حاول صاحب كلٍّ منها أن يستدلّ بالقرآن على مذهبه ورأيه، وهو استغلال للقرآن في واقعه، ولكن بصورة استدلال. والحاصل المراد التفسير بما يرغبه الإنسان وما توافق مصلحته لا ما يقتضيه الموضوع في نفسه، وهذا من أشنع الأعمال، وجدير أن يعبّر عنه بالكفر والهوى؛ إذ هو مساوق مع تحريف الحقائق والدلائل، وبالتالي عدم الإيمان بمرجعية القرآن الكريم. والفرق بينه وبين الاجتهاد الشخصي أنّ الاجتهاد الشخصي قد يكون موضوعيًّا، أي على أساس البرهان والدليل العقلي كما في تفاسير المعتزلة، بخلاف هذا المسلك في تفسير القرآن» [الهاشمي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث الشهيد الصدر)، ج 4، ص 287].

ورغم مضاعفات القراءة الإسقاطية وخطورتها على فهم النصوص الدينية؛ إذ إنّها لا تمتّ بصلة إلى المراد من النصوص، وليس لها شغل بالمرادات التي تحملها تلك النصوص؛ إذ إنّ الملحوظ فيها العامل الخارجي، سواءٌ القارئ بذهنيته المشبعة بالظروف البيئية ومحيطة الخارجي المعاش فيه؛ إذ تكون هي المعيار في الفهم؛ إلّا أن محمد عابد الجابري عدّ هذا النمط من القراءة هي المنتجة والفاعلة، وناجحة في نصوص كهذه، وهذا ما نلاحظه عندما حدّد المعيار في تقسيم القراءة؛ إذ ذكر أنّ المعيار في عملية تحصيل قراءة معبّرة وناجحة هو القارئ للنصّ لا النصّ بعينه، فقسّم القراءة تبعًا لهذا المعيار إلى ثلاثة: [انظر: الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 11 - 13]

القراءة الأولى: القراءة الاستنطاقية التي عدّها قراءةً واعيةً لكونها تأويلًا تحاول بكلّ إخلاص أن تساهم في إنتاج معنى النصّ، وإعادة بنائه في بنيان متماسك ومنسجم؛ ليكون معبّرًا عن رؤًى وتصوّرات للمؤلف والقارئ معًا، فإنّ هذه القراءة تتشكّل من بعدين: الأوّل: البعد الذي يتحدّث منه مؤلّف النصّ، والثاني: البعد الذي يتحدّث منه القارئ، ومن هنا تكون القراءة ناجحةً إذا استطعنا توظيف البعدين معًا في بناء جديد يبدو متناسقًا ومتماسكًا. وهذه القراءة لها مستويان أيضًا: الأوّل: مستوى البناء الذي ينطق به النصّ، والثاني: مستوى استنطاق النصّ، وذلك للكشف عن بناء آخر ملازم للبناء المباشر المقدّم. ورغم أهمّية هذه القراءة إلّا أنّه يبقى شيء قد يسجّل عليها، وهي أنّها تعمل على إخفاء التناقضات والأيديولوجيات المتصارعة في النصّ بعد تبريرها وتذويبها عن طريق التأويل. وما نلاحظه في هذه القراءة أنّ الملحوظ فيها هو المؤلّف والقارئ للنصّ؛ إذ عدّ الأهمّ فيما لو أخذنا بالبعدين اللذين لا بدّ من لحاظهما في القراءة، وما دام كذلك فهو يمثّل نمطًا من أنماط القراءة الإسقاطية على النصّ، وإن كانت التسمية مختلفةً بحسب ما أفاده الجابري، إلّا أنّ المعنى واحد كما هو واضح، بعد أخذه القارئ للنصّ معيارًا في صدق قراءة كهذه.

القراءة الثانية: القراءة الاستنساخية، أو ما يطلق عليها ذات البعد الواحد: هي قراءة تكون خاضعةً للنصّ، ترى وترصد ما يراه ولا شيء خارجه، فهي لا تكشف إلّا ما يكشفه النصّ، ولا تتكلّم إلّا بلسان النصّ؛ لتقدّم لنا تعبيرًا مطابقًا لوجهة النظر الصريحة المكشوفة التي يتبنّاها صاحب النصّ دون سبر أغوار نصّه وكشف ألغازه، ورغم كونها الأقرب للقراءة الموضوعية، إن لم نقل إنّها هي، نرى أنّ الجابري يسمّيها بالاستنساخية تضعيفًا لها، وجعلها قراءةً تجترّ ما يريده النصّ لا غير، مع أنّ ما نصبو إليه في القراءة للنصّ الديني هو تحديد مرادات المشرّع التي تكشف عنها النصوص التي أوصلها للقارئ المتلقّي.

القراءة الثالثة: القراءة التشخصية: وهي بحسب تعبيره تحاول أن تكشف المستور، والمسكوت عنه في النصّ، كما تحاول أن تبرز عمليات التهميش والإقصاء في النصّ، وهي تجاهد لكي تقوم بموالفةٍ بين القراءتين السابقتين: القراءة الاستنساخية، والقراءة الاستنطاقية؛ من أجل كشف تناقضات النصّ وتشخيصها، سواء على مستوى السطح أو العمق أو البناء، وكشف تناقضات ونقائض المتكلّم في النصّ. ويتحدّد هدف هذه القراءة في تفكيك النصّ والكشف عن تهافت النصّ وتعريته من تناقضاته ونقائضه. فالهدف الأسمى لهذه القراءة هو تشخيص العلامات اللامعقولية في النصّ.

ويبدو أن لما ذكره محمد عابد الجابري جذورًا ترجع إلى ما قسّمه جون ستروك، عندما ميّز بين نوعين من القراءة [راجع: ستروك، البنيوية وما بعدها، ص 17]، سمّى الأولى بالقراءة الكامنة؛ إذ يلحظ فيها العلاقات القائمة في النصّ نفسه، ولا تتعدّاه إلى غيرها، وهي بهذا اللحاظ كامنة ومحفوظة في النصّ، وهي القراءة نفسها التي أسماها الجابري"استنساخية". وسمّى الثانية بـ "القراءة المتعالية"، وهي القراءة التي تأخذ بنظر الاعتبار العامل الخارجي، والنصّ فيها معبّر وليس أساسًا في القراءة المنتجة، إنّما الأساس فيها الظروف والبيئة الاجتماعية والثقافية للقارئ، مضافًا للمعطيات التاريخية المحيطة بالنصّ، وهي مقاربة لما ذكره الجابري في القراءة الاستنطاقية والتشخصية.

ونرى هنا أنّه من الطبيعي أن تخرج النتائج وفقًا للمنهج المتّبع من قبلهم، وما أخذوه من معيارٍ في تقسيم القراءة، وفهمهم للنصوص، بما فيها الدينية منها؛ فكما هو معلوم لا يستثنون النصوص الدينية فيما صنّفوه من قراءة، وما لحظوه من معيارٍ لهذا التصنيف، مع أنّنا قلنا إنّ مقتضى النزاهة العلمية والسير العلمي لبحوث قراءة النصوص الدينية، هو قراءتها وفقًا لمجالها وإطارها الإسلامي؛ كي تخرج النتائج منضبطةً وصحيحةً، ومرادةً لمشرع تلك النصوص، إذ يريد إيصالها للمخاطب والمتلقّي، بما تحمل من معانٍ ومقاصد لوحظ فيها عالم المصالح والمفاسد الواقعية التي نشأت منه، لا أن تقرأ في إطارٍ فكريٍ غريب عنها، وأجنبي عن بحوث كهذه.

الأمر الثاني: القراءة السطحية

تعني القراءة التي لا تلامس المعاني الواقعية للنصّ الديني، حتّى على مستوى الظهور، فهي غير منتجة لنتائج صحيحة؛ لأنّها لا تبتني على المقدّمات التي يلزم أخذها في قراءة النصوص، ولا على الوسائل اللازم توفّرها عند إجراء عملية القراءة، ومن الطبيعي أن يأخذ القارئ للنصّ أيّ معنى أو احتمال يمكن أن ينساق إلى الذهن، بلا تدبّر وإمعان نظر، وفي الحقيقة القارئ بهذه القراءة يقف على القشور التي هي غير مرادة للمشرّع، ولا يتعدّاها إلى اللبّ والمراد الذي ينبغي تحصيله من النصّ لو أعمل قواعد الفهم والوسائل اللازم أخذها فيه.

ولعلّ منها الكثير من القراءات التي يقوم بها غير المختصّ في الحقل الديني؛ إذ إنّ الحقل الديني اختصاص كسائر الاختصاصات التي لها قواعدها وضوابطها اللازم إجراؤها لتخرج النتائج مضبوطةً ومتقنةً، فيعاب عقلائيًّا على المتطفّل على أهل الاختصاص، والمزاحم لهم في تخصّصهم، من هنا لا يصغى للدعوات التي تتبنّاها بعض الفئات المنحرفة، والتي تحاول

جاهـدةً فصـل النـاس عـن القيـادة العلمائيـة، بحجّـة أنّ المكلّـف قـادر على الرجـوع للنصـوص الدينيـة ليأخـذ منهـا مبتغـاه، مـن دون الحاجـة إلى المجتهـد الجامـع للشرائـط؛ باعتبـاره يمثّـل حالـة التخصّـص، الـتي ينبـغي أن لا تغفـل في قـراءة النصـوص الدينيـة، فـإنّ قـراءة النصـوص الدينيـة واسـتنتاج مـا يـراد منهـا، بمـا يشـمل اسـتنباط الأحـكام الشرعيـة منهـا، تبتـني على جملـة مـن المقدّمـات والقواعـد الضروريـة مأخـوذة مـن علـوم أخـرى، لا بـدّ مـن تنقيـح الحـال فيهـا، والوقـوف على النتائـج النهائيـة، كعلـمي الأصـول والرجـال، واللغـة والبلاغـة والتفسـير، فضـلًا عـن المقدّمـات المأخـوذة بوصفهـا قواعـد فقهيـةً تنقّـح في البحـث الفقـهي، والقواعـد الـلازم ملاحظتهـا في ممارسـة عمليـة الفهـم مـن قبـل المختـصّ، والـتي تمثّـل القبليـات الضروريـة بحيـث تكـون الإطـار الذي ينبـغي أن تتـمّ فيـه عمليـة الفهـم. وإذا أردنـا أن نلامـس الواقـع بنحـو أدقّ، نقـول إنّ الحـركات الداعيـة إلى عـدم وجـوب التقليـد، وإنّ لـكلّ شـخص قابليـة قـراءة النصـوص الدينيـة، وتحديـد مـا يريـده منهـا، تمثّـل الحالـة والمصـداق الأبـرز للقـراءة السـطحية للنصـوص الدينيـة، ونحـن لا نخالـف إمكانيـة قـراءة النصـوص الدينيـة مـن كلّ شـخص، فـهي غـير موقوفـة على أحـد، لكـن يلـزم ويشـترط أن تكـون هـذه الإمكانيـة مسـبوقةً بتحصيـل جملـة مـن القواعـد والمعدّات الـلازم أخذهـا في عمليـة القـراءة، وبعبـارة أدقّ إنّ الإمكانيـة لقـارئ النـصّ الديـني لا تتحقّـق إلّا بعـد إتقـان جملـة مـن القواعـد والضوابـط المؤثّـرة في عمليـة القـراءة للنـصّ الديـني، فالإمكانيـة تسـتبطن الضوابـط والقواعـد الـلازم توفّرهـا في ممارسـة فهـم النصـوص وقراءتهـا. وعليـه كان ولا بـدّ لغـير المتخصّـص غـير المجتهـد الجامـع للشرائـط وغـير المحتـاط مـن الرجـوع إلى أهـل الاختصـاص، وهـو المجتهـد الجامـع للشرائـط؛ لوضـوح عـدم قـدرة الجميـع على تحصيـل الضوابـط والقواعـد الـتي ينبـغي مراعاتهـا في قـراءة النـصّ الديـني، واسـتنباط الأحـكام منهـا.

الأمر الثالث: القراءة المؤدلجة

تعـني القـراءة الـتي تؤثّـر فيهـا الحالـة الفكريـة المسـبقة للقـارئ للنـصّ، فالقـارئ ينطلـق مـن إطـار يؤطّـر فيـه عمليـة قراءتـه، لكـن ليـس أيّ فكـر ينطلـق منه، بـل حالـة المذهبية التي تسـيطر على فكـر القـارئ، فيحـاول أن يفهـم النصـوص وفقًـا لتلـك الحالـة. وبتعبـير السـيّد الصـدر ينبـغي أن تكـون لقـارئ النـصّ حالـة مـن الاندمـاج الفكـري مـع مـا يُقـرأ، لا أن يفـرض حالـة مذهبيـة حسـب واقعـه المذهـبي الذي ينتـمي إليـه، ويفهـم النـصّ وفقًـا لهـا، كمـا يفعـل الكثـير مـن أصحاب المذاهـب؛ إذ يحاولـون أن يفـسّروا القـرآن والنصـوص الدينيـة ككلٍّ بنحـوٍ ينسـجم مـع متبنّياتهـم المذهبيـة؛ لـكي يفرضـوا بهـذه المحاولـة توجّههـم المذهـبي والعقـدي على مخرجـات النصـوص، وهي

في الواقع محاولة توفيق وتبرير للمذهب الذي ينتمي إليه القارئ والنصّ الديني، وهي قراءة معوجّة لا تنتمي لما يريده المشرّع من تلك النصوص. [راجع: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 312]

نعم، ليس المقصود منها القواعد والقضايا التي ثبتت بالأدلّة القطعية، كالأدلّة العقلية، والضرورات الدينية والمذهبية؛ فإنّها قبليات لازمة لعملية الفهم؛ إذ إنّها تشكّل جزءًا لا ينفكّ من عملية الفهم، والسبب في ذلك يرجع إلى أنّ المشرّع الحكيم أخذ في عملية تشريعه لأحكامه ملاحظة كلّ الحيثيات الدخيلة في تحصيل المراد، فعندما جعل أحكامه وقوانينه لاحظ كلّ العناصر الدخيلة والمكوّنة لتلك الأحكام والقوانين، ولم يجعلها بمعزل عنها، وبناء على هذا لا بدّ من التوفيق بين كلّ هذه الحيثيات لتخرج النتائج صحيحةً ومنضبطةً، كما هو الحال عند تشريعه للعامّ وملاحظة الخاصّ بنظر الاعتبار، وكذا الحال في المطلق والمقيّد، أو الدليل الحاكم والدليل المحكوم.

الأمر الرابع: القراءة الموضوعية

نعني بها القراءة التي ترتكز على محور أساسي وبنائي يكون المقوّم لها، بحيث لو فُقد وانعدم لانعدمت الموضوعية الموصوفة بها القراءة، وهو الالتزام بالنصّ وما يخرج منه من نتائج، فمادّة هذه القراءة هي النصّ، وقد سمّى روبير اسكاربيت القراءة التي تشرع من النصّ لتقف على ما يراد منه، من خلال تحليله تحليلًا دقيقًا بما يكشف عن مداليله وخباياه، بـ"القراءة العارفة" [راجع: مؤنسي، القراءة والحداثة.. مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية، ص 211]، في حين نرى أنّ محمد عابد الجابري قد أسمى القراءة التي تنطلق من النصّ - إذ يكون هو مادّة القراءة، وترصد ما يعبّر عنه النصّ، ولا شيء خارجه، فهي لا تتكلّم إلّا بلسان النصّ، ولا تكشف إلّا عمّا يريده صاحبه - بـ "القراءة الاستنساخية". [راجع: الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص 11]

فالفهم فيها إذن يكون موجّهًا للنصّ وما يُستفاد منه، بمعونة القرائن الحالية والسياقية؛ إذ تكون موجّهةً لفهم ذي القرينة المتن - ففرض قرينيتها، يفرض متنًا تكون هي صالحة لتوجيه ما يفهم منه، وتحديد المراد منه، فلا مراد من دون ملاحظتها، أي أنّ المشرّع لاحظ عند تشريعه كلّ ما له مدخلية في بيان مراده وتحديده بما في ذلك القرائن المؤثّرة فيه، وحتّى الارتكازات المجتمعية النوعية التي تشكّل قرائن متّصلةً قد أخذها المقنّن عند تقنينه للنصوص، وبما يشمل القواعد العقلية والضرورات الدينية والمذهبية التي تعدّ إطارًا لازمًا تجري فيه عملية الفهم؛ إذ يمكن اعتبار هذه القواعد قرائن ثابتةً ينبغي أن يحدّد وفقًا لها المراد من النصّ المقروء.

ومـن الطبيـعي لـكي تكـون القـراءة موضوعيـةً لا بـدّ أيضًـا مـن إعمـال كلّ القواعـد والضوابـط الـلازم أخذهـا في عمليـة الفهـم، كالقواعـد الـتي تعـدّ آليـاتٍ ووسـائل تتـمّ فيهـا عمليـة الفهـم.

إذن تتحقّـق القـراءة الموضوعيـة بملاحظـة مجموعـة مـن العوامـل، الـتي تشـكّل الإطـار الذي ينبـغي أن تتـمّ فيـه هـذه القـراءة، ويُشـكّل المـدار والأسـاس فيهـا النـصّ.

وبهـذه المواصفـات تكـون هـذه القـراءة في مقابـل القـراءة المعتمـدة مـن قبـل بعـض الحداثيين، إن لـم نقـل أغلبهـم، فـإنّ المرتكـز الذي تنطلـق منـه قراءتهـم، بحيـث يكـون الأسـاس فيهـا هـو ذهنيـة المفـسّر والقـارئ للنـصّ، بمـا تحمـل مـن خلفيـة ثقافيـة كوّنتهـا بيئتـه ومحيطـه الخـارجي، فتكـون القـراءة بعيـدةً كلّ البعـد عـن واقـع النـصّ، ومـا يريـده المـتن فيـه، ومـا لـم تكـن كذلـك فـهي خارجـة عـن دائـرة الموضوعيـة، وهنـا نـرى أنّهـم فـسّروا الموضوعيـة في قـراءة النصـوص، حـتّى الدينيـة منهـا بمـا يتناسـب مـع مرتكزهـم الذي انطلقـوا منـه، وهـو الاعتمـاد على ذهنيـة المفـسّر والقـارئ للنصـوص.

ومـن الطبيـعي وفقًـا لهـذه النظـرة أن تختلـف النتائـج المتحصّلـة مـن كلا القراءتـين، بحسـب المحـور والمرتكـز الذي تـدور حـوله وتعتمـده القـراءة. نعـم، لنـا بوصفنـا باحثـين عـن الحقيقـة أن نحـدّد القـراءة الصحيحـة الـتي يلـزم أن تعتمـد في قـراءة النصـوص الدينيـة، ونخطّـئ القـراءة الأخـرى وفقًـا للمعايـير والأدلّـة المثبتـة لصحّـة القـراءة الأولى والنافيـة للثانيـة.

خصوصًـا إذا أخذنـا بنظـر الاعتبـار أنّ المطلـوب في قـراءة النصوص الدينية الكاشـفة عـن الأحكام التكليفيـة هـو التنجـيز والتعذيـر، ومـا دام الـكلام في التنجـيز والتعذيـر - بمعنى مـا يكـون منجّزًا على المكلّـف ومدخـلًا للتكليـف في العهـدة، ومعـذّرًا له تجـاه ما لـم يدخـل في العهدة - يمكـن توجيه حصـول الاختـلاف فيمـا بـين الفقهـاء أو القارئـين للنـصّ الديـني؛ إذ إنّ مـن المعلـوم أنّ المعذّريـة والمنجّزيـة إنّمـا تتـلاءم مـع عـدم انكشـاف المـراد الواقـعي للشريعـة، بعـد إعمـال الضوابـط والقواعـد المطلـوب أخذهـا في عمليـة الفهـم. فـإنّ المهـمّ في تحصيـل المعذّريـة والمنجّزيـة هـو تطبيق القواعـد الحاكمـة في عمليـة الفهـم، وعليـه فليـس المهـمّ هـو لـزوم تحصيـل الواقـع حـتّى تحصـل المنجّزيـة والمعذّريـة. نعـم، يكـون إعمـال الضوابـط على درجـة عاليـة مـن الدقّـة، بحيـث تسـتوعب كلّ النـكات والحيثيـات الدخيلـة في تحصيـل الفهـم الدقيـق والصحيـح، الذي لا يعـدو كونـه مطابقًـا مـع المـرادات الـتي تريـد أن تكشـف عنهـا الشريعـة بنصوصهـا. وهـذا بالطبـع في النصـوص الـتي تريـد أن تخـبر عـن التكاليـف المتوجّهـة إلى المكلّفـين، أمّـا في النصـوص الـتي تريـد أن تخـبر عـن أمـور أخـرى، وتبـيّن حقائـق ليسـت مـن جنـس الأحـكام التكليفيـة، فالحـال فيهـا يكمـن في

أقربيـة المعـنى المسـتحصل مـن عمليـة الفهـم لواقـع المـراد، إن لم يكـن مطابقًـا له بالدرجـة الأولى، وليـس ذلـك إلّا بإعمـال القواعـد والضوابـط الصحيحـة الدخيلـة في إنتـاج الفهـم، سـواءٌ مـا كان منهـا مرتبطًـا بالمـتن بشـكل مبـاشر، كالقرائـن اللفظيـة والحاليـة والسـياقية، أو غـير مبـاشر كالقرائن والقواعـد الخارجـة عـن المـتن، الدخيلـة في فهمـه وتفسـيره، كالقواعـد العقليـة والضروريـة، حيـث تشـكّل قبليـاتٍ ضروريـةً لصحّـة عمليـة الفهـم، وإنتاجهـا بالنحـو المطلـوب كما أسـلفنا ذلك سـابقًا.

وهنـا قـد تثـار شـبهة حـول خـروج القـراءة عـن موضوعيتهـا، مـن خـلال إدخـال عنـصر الرأي وإعمـال النظـر والتأمّـل فيمـا يفهـم مـن المـتن، واسـتخراج الظهـورات منـه، اعتمـادًا على القرائـن وخصوصًـا السـياقية منهـا؛ إذ تحتـاج إلى ملاحظـة دقيقـة وإعمـال نظـر من قبـل القارئ للنـصّ، وكما هـو واضـح فـإنّ الظهـورات ليسـت بمسـتوًى واحـدٍ مـن الوضـوح، فـإنّ منهـا مـا يحتـاج إلى تلـك الدقّـة والألمعيـة والنباهـة للوصـول إليـه؛ فتكـون عمليـة الفهـم وصـولًا لما هـو الظاهـر منها مشـوبةً بظاهـرة إعمـال الـرأي المنـهيّ عنـه؛ لأنّـه يحـرّف فهـم القـارئ عمّـا يـراد مـن النصـوص الدينيـة.

إلّا أنّ جوابهـا واضـح، فـإنّ الدقّـة وإعمـال الـرأي والألمعيـة إنّمـا يحتـاج إليهـا، وتكـون ضروريـةً في القـراءة؛ لـكي يتوصّـل بهـا إلى الدالّ، إذ الاسـتيعاب للنـكات والقرائـن، ومـا يمكـن أن يُشـكّل خصوصيـاتٍ مسـاعدةً لتحديـد ظهـور الـكلام في المعـنى المعـيّن، بحيـث لـو التفـت إليهـا، وأطلـع عليهـا الآخـر، لوصـل إلى ذلـك الظهـور الذي وصـل إليـه القـارئ. نعـم، لـو كان إعمـال الدقّة والألمعيـة مؤثّـرًا في إثبـات المدلـول، فسـوف يكـون هنـاك مجـال للقـول بـأنّ تحصيـل الظهـورات مشـوب بحيثيـة إعمـال الـرأي، السـلبية في عمليـة الفهـم مـن النصـوص. [راجـع: الهاشـمي، بحـوث في علـم الأصـول (تقريـرٌ لأبحـاث الشـهيد الصـدر)، ج 4، ص 286]

ولـكي تكـون القـراءة موضوعيـةً لا بـدّ أن تكـون بعيـدةً كلّ البعـد عـن الانتقائيـة، بمعـنى أنّ البحـث يكـون شـموليًّا لاسـتيعاب جميـع النصـوص المرتبطـة بالموضـوع المبحـوث، لا أن تلاحـظ بعـض النصـوص دون بعضهـا الآخـر؛ فـإنّ الـكلام الصـادر منهـم عليهم السلام يمثّل كلامًـا واحـدًا متّصلًا، يفـسّر بعضـه بعضًـا، فيـه المقيّـد والمطلـق والعـامّ والخـاصّ. وحـتّى تتّضـح الصـورة النهائيـة المطلوبة والمـرادة، فـلا بـدّ مـن معاينـة كلّ النصـوص الـتي لهـا مدخليـة في رسـم تلـك الصـورة؛ ولذا نلاحـظ أنّ السـبب الكامـن وراء بعـض القـراءات المغلوطـة، هـو الاقتصـار على بعـض النصـوص في القـراءة، في حـين أنّ القـراءة سـوف تختلـف لـو لاحـظ جميـع مـا له ربـط، ومـا يسـاعد في فهـم تلـك النصـوص. كمـا هـو الحـال في نصـوص الملاحـم والفـتن، ونصـوص علامـات الظهـور، حيـث يقطـع النظـر فيهـا على بعـض النصـوص المعالجـة لمسـألة مـا، دون ملاحظـة كلّ النصـوص المرتبطـة بهـا.

الخاتمة

والنتائج التي يمكن تحصيلها من كلّ ما تقدّم كالآتي:

1- لكي تكون عملية الفهم للنصوص الدينية منتجةً للنتائج الصحيحة؛ لا بدّ من توفّرها على جملة من الآليات والحيثيات:

الأولى: مراعاة حلقة الفهم القائمة بين المتكلّم والمخاطب.

الثانية: أن يكون الفهم في دائرة المحاورات العقلائية.

الثالثة: مواءمة الفهم للقطعيات العقلية.

الرابعة: مواءمة الفهم للمسلّمات الدينية.

2- هناك جملة من المؤثّرات الضرورية لعملية فهم النصوص الدينية:

الأوّل: معطيات قبلية تأخذ النمط الآلي؛ لكونها وسائل وآلياتٍ يتوصّل بها إليها، وهي متنوّعة ومأخوذة من عدّة علوم، كالقواعد المنطقية واللغوية الأدبية الثاني: المعطيات اليقينية، بحيث يكون المراد الجدّي المتحصّل من النصوص الدينية طبقًا لتلك المعطيات، فلا يمكن القبول بالروايات التي ظهورها لا يتلاءم مع تلك المعطيات اليقينية، كإسقاط الروايات الدالّة على صدور السهو من المعصوم؛ لمخالفته لمعطى العصمة الثابت بالدليل العقلي.

الثالث: جوّ النصّ، بما يشمل كلّ العناصر المؤثّرة في تحديد المراد من النصّ.

الرابع: دائرة الفهم، فلا بدّ أن تتمّ عملية الفهم للنصوص الدينية ضمن انتمائها ومجالها الإسلامي، فلا يخرج إطار الفهم للممارس لعملية قراءة النصوص الإسلامية، عن دائرتها الإسلامية.

3- يلزم على قارئ النصوص الدينية اجتناب القراءات غير الصحيحة، المبتنية على قبليات مضرّة، كالقراءة الإسقاطية والسطحية والمؤدلجة.

4- يمكن أن يكون الميل النفسي للممارس لعملية فهم النصوص الدينية حالةً وقبليةً مسبقةً تؤثّر سلبًا في قراءته، فتخرج القراءة طبقًا لذلك الميل النفسي، فيحاول قارئ النصّ في هذه الحالة أن يفهم كلّ المعطيات الموجودة في النصّ وفقًا لذلك الميل.

5- لعلّ التفسير بالرأي يمثل الحالة البارزة للقراءة الإسقاطية التي لا تمتّ لروح النصّ وحاقّه بصلة؛ إذ يسقط قارئ النصّ رأيه عليه، ويفهمه وفقًا له.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

الطوسي، محمد بن الحسن، الاستبصار، تحقيق وتعليق حسن الموسوي الخرسان،تصحيح محمد الآخوندي، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الرابعة، 1363 ش.

الصدوق، علي بن محمد، من لا يحضره الفقيه، تصحيح وتعليق: علي أكبر غفاري، الناشر: منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقمّ المشرّفة، الطبعة الثانية.

الجزائري، نعمة الله، الأنوار النعمانية، الناشر: دار القارئ، بيروت، الطبعة الأولى، 1429 هـ.

الغذامي، عبد الله، الخطيئة والتكفير من البنيوية الى التشريحية، الطبعة الرابعة، 1998 م.

الجابري، محمد عابد، الخطاب العربي المعاصر.. دراسة تحليلية نقدية، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، الطبعة الأولى، 1994 م.

ستروك، جون، البنيوية وما بعدها، ترجمة: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد 206.

مؤنسي، حبيب، القراءة والحداثة.. مقاربة الكائن والممكن في القراءة العربية، الناشر: اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000 م.

الصدر، محمدباقر، المدرسة القرآنية، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الأولى، 1421 هـ.

البروجردي، مرتضى، كتاب الصلاة (تقرير لأبحاث السيد الخوئي)، منشورات مدرسة دار العلم، قم، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيد الشهيد الصدر)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، مطبعة فروردين، الطبعة الخامسة، 1417 هـ.

الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان، مؤسسة بوستان كتاب قم، الطبعة الثانية، 1425 هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، تحقيق وتعليق: حسن الموسوي الخرسان، تصحيح: محمد الآخوندي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1364 ش.

الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام

لإحيـاء الـتراث، قـم المشرّفـة، الطبعـة الثانيـة، 1414 هـ.

السـبزواري، عبـد الأعلى، مهـذب الأحـكام في بيـان الحـلال والحـرام، النـاشر: دفـتر آيـة الله العظـمى سـبزواري، الطبعـة الرابعـة، 1417 هـ.

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

An Study and Analysis on the Possibility of Definite Understanding in the Truthfulness of Religious Propositions

Muhammad Baqir Saeidi
Associate Professor, Quranic Studies Department, Hawzah and Universities Studies Centre, Iran.
E-mail: dmbsaeidi@rihu.ac.ir
Husain Rizaei
PhD candidate, Quran and Hadith Sciences, Hawzah and Universities Studies Centre, Iran.

Abstract

Religion is made up of various dimensions, like beliefs, values and commands, and they are real issues that a person is able to know. The foundations of religious reality and its examples are also clear to understand, and so are cases of primary religious values, which can be understood and verified through demonstrative arguments. This means itt is possible to acquire certainty of them through reason. The criterion of truthfulness of legislative commands, like prayer and fasting, is their reliance on theological principles. It is also possible to refer the philosophy of religious behavioural commands back to primary religious propositions as well, and the united actions of humans stem back to the realities that are based on rational arguments. As for commands of values and behaviour, even though they go back to the framework of imperative sentences, but with correct analysis, it is based on factual benefits, and go back to true realities. As for the particulars of acts of religious devotion and their details that are explained in narrations of the Sunnah, or apparent meaning of the Quran that result in speculative indication, they also result in a considerable understanding that leads to rational validity. They are accepted as certain within the understanding of principles or jurisprudence, or at least specific speculation that results in absolute assurance, which is equal to common certainty. According to this criterion, the method of research in religious propositions and proving its validity and truthfulness is based on the type of proposition, and with the goal of explaining the possibility of definite understanding that comes from truthfulness of religious propositions. The outcome of this is analytical refutation of the sceptical theory and religious vagueness that claims that it is not possible to achieve certainty in religion. This view is attributed to relativists who claim the influence of knowledge in prior suppositions.

Keywords: Religious Propositions, Meaning, Reality, Truthfulness, Definite Understanding, Logical Certainty, Common Certainty.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 1, PP. 65-86
Received: 10/03/2024; Accepted: 29/04/2024
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

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

دراسة وتحليل لإمكانية الفهم اليقيني في صدق القضايا الدينية

محمدباقرسعيدي روشن، أستاذ مساعد في قسم علوم القرآن، مركز بحوث الحوزة والجامعة، إيران.
البريد الإلكتروني: dmbsaeidi@rihu.ac.ir

حسين رضايي، طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، مركز بحوث الحوزة والجامعة، إيران.

الخلاصة

يتكوّن الدين من أبعاد عديدة كالعقائد، والقيم، والأوامر، وهي أمور واقعية يمكن للإنسان التعرّف عليها. وكما أنّ مباني الواقعية الدينية وشواهدها ونماذجها أمورٌ مشخّصة، فكذلك الحال في قيم الدين الأساسية يمكن إحراز صدقها بالقياس البرهاني، ويمكن تحصيل اليقين بها عن طريق "العقل". إنّ ملاك صدق الإلزامات التشريعية من قبيل الصلاة والصوم هو استنادها إلى الأصول العقدية. كما يمكن إرجاع فلسفة الأوامر السلوكية الدينية إلى القضايا الدينية الأساسية، وأفعال الإنسان الموحِّد ترجع جذورها إلى الحقائق القائمة على الاستدلال العقلي، وأمّا الأوامر القيمية والسلوكية وإن جاءت في إطار جُمل إنشائية، لكنّها بحسب التحليل الصحيح هي قائمة على مصالح نفس أمرية، وترجع إلى الحقائق الواقعية. وأمّا جزئيات الأمور التعبّدية الدينية وتفاصيلها ممّا تمّ بيانها بواسطة نقل السنّة أو ظواهر الكتاب المفيدة للدلالة الظنّية، فإنّها تُنتج ظهورًا معتبرًا وتؤدّي إلى حجّية عقلائية، وإلى القطع الأصولي أو الظنّ النوعي، وتوجِب الاطمئنان الجزمي، وهو ما يعادل اليقين العرفي. وعلى أساس المعيار المذكور فإنّ منهج التحقيق في القضايا الدينية وإثبات صدقها يكون بحسب نوع القضية، وبهدف تبيين إمكان الفهم اليقيني الناشئ عن صدق القضايا الدينية، ويُثمر هذا ردًّا تحليليًّا على نظرية الشكوكية والغموض الديني التي تدّعي عدم إمكان تحقّق الفهم اليقيني للدين، كما هو ردٌّ على النسبيين الذين يدّعون تأثر العلم بالفروض القبلية.

الكلمات الأساسية: القضايا الدينية، المعنى، الواقع، الصدق، الفهم اليقيني، اليقين المنطقي، اليقين العرفي.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السابعة، العدد الأول، ص. 65 – 86
استلام: 2024/03/10، القبول: 2024/04/29
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

لا ريب أنّ فهم الدين فهما يقينًا يقوم قبل كلّ شيء على أصل فهم الدين وحصول المعرفة الدينية. والمعرفة الدينية مركّبةٌ من عنصرين وهما العلم والدين. إنّ المعرفة أو العلم بمعنى معرفة الواقع، والدين بمعنى مجموعة الاعتقادات، والقِيَم، والمناهج العملية المُوجِّهة لحياة الإنسان فرًدا وجماعةً، دنيا وآخرةً. وفي ضوء التعريف المتقدّم يتّضح أنّ مقصودنا من المعرفة الدينية ليس الاصطلاح الموسَّع الذي يشمل: "كلّ علمٍ مفيدٍ ولازمٍ ونافعٍ للمجتمع الإسلامي" [مطهری، ده گفتار، ص 178]، ولا: "تفسير قول الله وفعله" [جوادی آملی، منزلت عقل در هندسه‌ی معرفت دینی، ص 140]. وكذلك لا نريد "العلوم الناشئة في المجتمع الإسلامي من قبيل الفلسفة، والمنطق، وما سواها"، أو "العلوم المدوّنة بهدف تفسير وشرح الكتاب والسنّة، من قبيل أصول الفقه، وعلوم القرآن، والأدبيات وما إلى ذلك". وإنّما مرادنا من المعرفة الدينية في هذا المقام هو: "ذلك النسق المعرفي الذي يكون فيه الموضوع والمحمول أو أحدهما داخلًا في دائرة مسائل الدين (المحاور الثلاثة المتقدّمة) أو يكون الوحي هو طريقه الوحيد". وعلى أساس هذا التعريف تكون المعارف العقلية البرهانية في المحاور الثلاثة (عقائد الدين الأساسية، والقيم، وأصل الأوامر السلوكية)، وكذلك المعارف المرتبطة بمحاور الدين الثلاثة، وتفاصيل كلّ واحدٍ منها ممّا تمّ تلقّيه عن طريق الوحي حصرًا من خلال الكتاب والسنّة، هي التي تمثّل "العلم الديني الخاصّ". وإلى جانب هذا الاصطلاح الخاصّ، فإنّ المعارف التي تُحصَّل على أساس هذا المبنى تكون أوّلًا قائمةً على أساس الرؤية الكونية التوحيدية والقيم المترتّبة عليها، وثانيًا: تدخل في نطاق رسالة الدين، وثالثًا: يتمّ إنتاجها عبر الاستفادة من العقل البرهاني، والمصادر الخاصّة للوحي (الكتاب والسنّة)، أو التجربة، وهذه المعارف يمكن أن تتّصف بصفة "العلم الإسلامي". وفي ضوء ما تقدّم بيانه نصل إلى المسألة الأصلية وهي: هل يمكن الحصول على معرفة يقينية في القضايا الدينية؟ وما ملاك الصدق والتطابق مع الواقع في القضايا؟

المبحث الأوّل: أنواع اليقين وكيفية تحصيله

أوّلًا: اليقين المنطقي واليقين العرفي

ما المراد من اليقين في المعرفة الدينية؟ اليقين في اللغة هو: «العِلْم وَإِزَاحَةُ الشَّكِّ وتحقيقُ الأَمر» [ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 457]، وفي الاصطلاح هو: «التصديق المطابق للواقع الثابت» [الطوسي، أساس الاقتباس، ص 360 – 361]، واليقين المنطقي هو أشهر أنواع اليقين في المنطق، ويرى ابن سينا في برهان الشفاء أنّه منوطٌ بالعلم بثبوت المحمول لموضوعٍ، وكذلك العلم باستحالة نفي هذا المحمول عن ذلك الموضوع. [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 51] ومن الواضح أنّ تحقّق هذين الشرطين في غاية الصعوبة، لكنّه ممكنٌ وليس محالًا. والطريق الأصلي لتحصيل اليقين هو ما جرى بيانه في المنطق، أي أن تستنتج القضيّة من البدهيّات، وذلك بواسطة الشكل الأوّل من أشكال القياس. نعم، في بعض الشروط يتحقّق ذلك حتّى في الإدراكات الحسّية إذا تراكمت إلى مقدارٍ كبير وأيّد بعضها بعضًا إلى درجة لا يشكّ فيها الإنسان العاقل، ولا يحتمل معه إمكانية خلافها. واليقين بهذا المعنى في متناول الإنسان، وكذلك يريد الدين هذا اليقين منّا. [مصباح يزدى، علم دينى، جلسەى سوم] جديرٌ بالذكر أنّ اليقين المنطقي ناظرٌ إلى الواقع نفسه والشيء المُدرَك، لا المُدرِك وفاعل المعرفة. وأمّا النوع الآخر من اليقين فهو اليقين العُرفي أو بحسب التعريف المعاصر هو اليقين النفسي. واليقين العرفي باعتباره صفةً لفاعل المعرفة هو عبارة عن تصديق الإنسان بقضيّة تصديقًا جازمًا بحيث لا يحتمل خلافها. إنّ اليقين المنطقي في رؤية الفلاسفة المسلمين لا يتحقّق إلّا من خلال طريقين وهما: البرهان، والاستقراء التامّ [انظر: ابن سينا، الشفاء، ص 220 – 224]، والبرهان هو قياسٌ يتألّف من مبادئ ومقدّمات يقينّة ويفيد اليقين [المصدر السابق، ص 78]، والاستقراء هو: «كلّ كلّيّ لوجود ذلك الحكم في جزئيات ذلك الكلّي، إمّا كلّها وهو الاستقراء التامّ، وإمّا أكثرها وهو الاستقراء المشهور» [المصدر السابق، ص 557]. والسبب في حصول اليقين المنطقي من الاستقراء التامّ هو اكتشاف علّة الحكم من خلال تتبّع جميع جزئيات المفهوم الكلّي.

في ضوء ما تقدّم من توضيح نسأل: هل المقصود من "اليقين" في إمكان الفهم اليقيني للدين هو اليقين المنطقي؟ أو أنّ المقصود هو اليقين النفسي؟ والجواب الإجمالي عن هذا السؤال هو: يمكن أن يكون كلا النوعين من اليقين مقصودًا في هذا المجال. والمراد من اليقين في المعرفة الدينية الناظرة إلى المسائل الأساسية والعقدية في الدين ممّا ينحصر طريق التحقيق بطريق "العقل" وحده، أو ما يمكن فيه البحث والتحقيق العقلي، هو اليقين

المنطقي. وأما المراد من اليقين في ذلك القسم من مسائل الدين التي ينحصر منهج استنباطها بالطريق الوحياني والنقلي، فيمكن أن يكون اليقين العرفي والنفسي، وهو ما يُساوي الجزم والاطمئنان العقلائي.

ثانيًا: كيفية تحصيل اليقين الديني

وأمّا السؤال القائل: هل في مقدور الإنسان الوصول إلى معرفة يقينية بالدين؟ وعبر أيّ طريقٍ يمكنه الوصول الى المطالب اليقينية في الدين؟ فينبغي أن نقول في جوابه: أوّلًا: في مقدور الإنسان كشف الواقع وتحصيل العلم اليقيني، فإنّ العلم الحضوري عينُ الواقع. والعلوم الحصولية المأخوذة من العلوم الحضورية من قبيل الوجدانيات والبدهيات الأوّلية مطابقةٌ للواقع؛ لأنّها انعكاسٌ للعلوم الحضورية دون واسطة. والعلوم الحصولية الأخرى أيضًا إذا انتهت إلى البدهيات الأوّلية عبر مقدّمات برهانية فإنّها تُنتج اليقين المنطقي. وعلى هذا الأساس نجد أنّ المتألّهين عبر التاريخ وكذلك المفكّرين المسلمين جميعًا، تبنّوا نظرية إمكان تحقّق المعرفة اليقينية بالدين. وتقف هذه النظرية في مقابل رؤية الشكّاكين الدينيين (Religious skepticism) التي تدّعي عدم إمكان تحقّق الفهم اليقيني للدين. ويعدّ ديفيد هيوم رائدَ الشكوكية الدينية في العصر الجديد، ولكنّ الشكوكية الدينية المصحوبة بالإلحاد لم تقف عند هيوم، وما تزال مستمرّةً حتّى يومنا هذا بشكل أو بآخر. إنّ هذه النظرية قائمةٌ على البنية المعرفية الحسّية التجريبية، وتقف في الجانب المقابل للرؤية العقلية في المعرفة التي ترى انفتاح طريق كسب المعرفة اليقينية ومعرفة الواقع. إنّ فلسفة العلم القائمة على العقل ترى أنّ القضايا المعرفية تنقسم في المرتبة الأولى إلى نوعين: القضايا المعرفية البعدية (Apostoriori) ويرتبط إثبات صدقها بالتجربة من قبيل قضيّة "المعدن يتمدّد بالحرارة"، والقضايا المعرفية القبلية (Aspriori)، وهي القضايا التي لا يمكن أن تكون التجربة طريقًا لإثبات صدقها. إنّ إثبات صدق قضيّة: "الزوايا الداخلية للمثلّث تساوي 180 درجة" متوقّف على العقل والتصور الدقيق للمحمول والموضوع. وبناءً على هذا المنهج فإنّ إثبات صدق القضايا القبلية يكون عبر العقل لا التجربة. هذا مضافًا إلى أنّ الاختبار والتجربة نفسها لا تؤدّي إلى نتيجة قانونية ما لم تقم على مجموعةٍ من الفروض العقلية القبلية. وعلى أساس النظرية العقلية يكون مناط الاعتبار المنطقي وصدق القضايا النظرية القائمة على الاستدلال، هو الإرجاع إلى البدهيات الأوّلية. وقد قلنا فيما سبق إنّ البدهيات الأوّلية هي قضايا يتوقّف التصديق بها على مجرّد التصوّر الدقيق للمحمول والموضوع والنسبة بينهما. والقضيّة البدهية من قبيل: "اجتماع النقيضين

محـالٌ" وليـس هنـاك أيّ حاجـةٍ للحـسّ في تصـوّر المفاهيـم الـتي تتكـوّن منهـا هـذه القضيّـة، ولا في التصديـق بهـا، وإنّمـا تُفهـم بالعقـل فقـط. وبنـاءً عليـه تعـدّ البدهيـات الأوّليـة أوضـح القضايـا القبليـة، ويكـون اعتبارهـا الذاتي منشـأً وأساسًـا للقضايـا النظريـة كلّهـا.

وبنـاءً على مـا تقـدّم فإنّـه على مبـنى النظريـة المعرفيـة العقليـة، يمكـن أن تـؤدّي المعرفـة الدينيـة إلى اليقـين المنطـقي؛ باعتبارهـا أحـد مصاديـق العلـم الحصـولي، وذلـك في صـورة انتهائهـا إلى البدهيـات الأوّليـة، وحالهـا حـال أيّ صـورة ذهنيـة ومعلـوم بـالذات، فـهي تحـكي عـن معلومهـا بالعَـرَض وواقعـه، وتتطابـق مـع "واقـع الديـن"، وتتّصـف بالصـدق. وبهـذا فإنّـه كمـا يمكـن تحصيـل اليقـين المنطـقي في معرفـة الوجـود، فكذلـك لا يوجـد أيّ إشـكالٍ في تحصيـل اليقـين المنطقي في مسـائل الديـن الأساسـية، وخاصّـةً في الأصـول العقديـة الثلاثـة. وفي هـذا المجـال وخاصّـةً فيمـا يرتبـط بأصـل التوحيـد هنـاك اسـتدلالات برهانيـة قائمـة على القيـاس مـن الشـكل الأوّل، ومسـتنتجة مـن البدهيـات يمكـن مـن خلالهـا إثبـات وجـود الله، والوصـول إلى اليقـين المنطـقي بذلـك. إذن يمكـن في مسـائل الديـن الأساسـية الوصـول مـن المقدّمـات البدهيـة إلى نتائـج نظريـة قريبـة مـن البداهـة على أسـاس المنهـج الصحيـح، ويمكـن الوصـول إلى اليقـين المنطـقي في عقائـد الديـن الأساسـية مـن قبيـل وجـود الله، والمعـاد، والنبـوّة، وحقّانيـة القـرآن. ومـن الطبيـعي أنّـه إلى جانـب هـذه العقائـد الأساسـية، توجـد عقائـد أخـرى في الديـن ظنّيـة، ولا يتوفّـر فيهـا سـوى اعتقـاد إجمـالي يقيـني، مـن قبيـل كيفيـة الـبرزخ والحيـاة البرزخيـة، وجسـمانية المعـاد وكيفيتـه، والجنّـة الـتي كان فيهـا آدم وحـوّاء، وعـدد أنبيـاء الله وملائكتـه، ومـا إلى ذلـك. وفي هـذه المـوارد لا يـؤدّي فقـدان الاعتقـاد اليقيـني بهـذه التفاصيـل إلى إلحـاق الـضرر بتديّـن الإنسـان المسـلم.

وهنـا يجـب إضافـة ملاحظـة وهي أنّ ادّعاء النسـبيين القائـل بتأثّـر المعرفـة الدينيـة اليقينيـة بالفـروض الذهنيـة القبليـة لدى العلمـاء، ممّـا يـؤدّي إلى إشـكال تحصيـل العلـم اليقيـني في جميـع الحقائـق الواقعيـة ومنهـا الحقائـق الدينيـة غـير تـامٍّ؛ لأنّ القـول بتأثّـر مطلـق العلـم، وتأثّـر كلّ أنواع النظريـات اليقينيـة بنـوعٍ مـن الفرضيـات القبليـة والميـول الثقافيـة، أمـرٌ بعيـدٌ عـن الصـواب ومخالـفٌ لمـا عليـه الواقـع في دنيـا العلـوم. إنّ القوانـين المنطقيـة الرياضيـة وكذلـك الحـال في القوانـين العقليـة البدهيـة لا يمكـن أن تختلـف نتيجـةً لمفروضـات أو ميـول الأشـخاص. وعلى هـذا الأسـاس هنـاك إمكانيـة في مختلـف العلـوم النظريـة ومنهـا المعرفـة الدينيـة لتحقـق المعرفـة النظريّـة اليقينيـة القائمـة على المنطـق العلـمي الصحيـح النـقي مـن الفـروض القبليـة.

ثالثًا: معيار صدق القضايا الدينية

ما مناط صدق القضايا الدينية ومعيارها؟ وفي الجواب يجب التفصيل بين مختلف القضايا، وكذلك التعاليم الدينية وتفاصيلها وفروعها. إنّ الدين والنصوص الدينية من كتابٍ وسنّةٍ بتحليلٍ عامٍّ تشتمل على نوعين من المضمون: النوع الأوّل: يشمل المعارف والقضايا الخبرية، والنوع الثاني: يشمل التعاليم القيمية والسلوكية. وقسم المعارف في هذه النصوص يمكن أيضًا تقسيمه إلى مجموعتين، الأولى: المعارف الخاصّة، والثانية: المعارف العامّة. والمراد من المعارف الخاصّة هو تلك الفئة من معارف الدين التي تشكّل الأساس الديني والاعتقاد التوحيدي. والمقصود من المعارف العامّة هو جميع القضايا الخبرية المندرجة في مضمون الكتاب والسنّة في مختلف المواضيع المتنوّعة التي تعدّ من اللوازم المعرفية للفكر التوحيدي بنظام الوجود، والعالم، والطبيعة وظواهرها، والإنسان والمجتمع، وإن كان التصديق الاستدلالي بتفاصيل تلك المعارف لا يعدّ أساسًا للاعتقاد التوحيدي، ولا يمثّل شرطًا في تحقّقه. وإلى جنب هذه الاعتقادات والرؤية الكونية الدينية (معرفة الوجود، ومعرفة الإنسان و... إلخ) هناك قيم خاصّة مترتّبة عليها، يطلبها الدين ويهتم بها، من قبيل العدل حسنٌ، والظلم قبيحٌ. وأخيرًا هناك التعاليم السلوكية الواردة في الكتاب والسنّة وهي أيضًا يمكن التفكيك بينها في رؤية، ففي المرحلة الأولى يوجد أصل تلك التعاليم من قبيل الدعوة إلى الصلاة والصوم والحجّ والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والوفاء بالعهد، والصدق في الكلام، وتجنّب المحرّمات كالكذب والغيبة والبهتان وشرب الخمر والزنا وأمثالها. وفي المرحلة الثانية تأتي الفروع والجزئيات والتفاصيل المرتبطة بها. وبناءً عليه يمكن بنظرة عامّة التمييز بين عدّة فئات من المضامين المترابطة مع بعضها في الوقت نفسه، ويكون ذلك التمييز وفقًا لحيثيات مختلفة.

وبعبارة أخرى إنّ القضايا العقدية من قبيل التوحيد والمعاد والنبوّة هي أكثر القضايا التي تمثّل أساس الدين الإسلامي، وإثبات صدقها مبنيٌّ على العقل البرهاني، كما أنّ إثبات صدق هذه القضايا يمثّل أساسًا لإحراز الواقع في سائر القضايا، وكذلك التعاليم الدينية في الإسلام.

الف ـ القضايا العقدية

إنّ قضايا المعرفة الدينية إذا كانت من قبيل القضايا العقلية القبلية المستندة إلى الدليل العقلي،

فـفي هـذا الفـرض يمكـن الوصـول إلى اليقـين المنطـقي فيهـا، ولا حاجـة فيهـا إلى المنهـج التجريبي. ومعيـار صـدق هـذه القضايـا هو إرجاعهـا إلى البدهيّـات الأوّليـة. وكما نعلـم في إطار الرؤيـة الكونية الإسـلامية أنّ أهـمّ الاعتقـادات الدينيـة هي قضايـا عقليـة فلسـفية يمكـن الحديـث عـن إمكانيـة إثباتهـا بالمعيـار العقـلي وكشـف مطابقتهـا للواقـع، والطريـق مفتـوح أمـام تحصيـل اليقـين المنطـقي بهـا. ومـن أهـمّ العقائـد الأساسـية الـتي بُـني عليهـا ديـن الإسـلام الاعتقـاد بوجـود الله، وبالعلـم والقـدرة والحكمـة الإلهيـة في خلـق العالـم والإنسـان، والتدبـير التكويـني والتشريـعي للحـقّ ﷻ في نظـام الوجـود، ومعرفـة حقيقـة وجـود الإنسـان وهويـة النفـس الإنسـانية المجـرّدة الـتي تُـلازم الحيـاة الأخرويـة، والمسـائل المرتبطـة بذلـك النمـط مـن الحيـاة، وضرورة احتيـاج النـاس للديـن، وضرورة النبـوّة وطريـق الـوحي على مسـتوى الربوبيـة الخاصّـة والسـنن الإلهيـة في مصـير الإنسـان، وإحـراز حقّانيـة نبـوّة نـبيّ الإسـلام محمّـد ﷺ باعتبـاره خاتـم الأنبيـاء والمرسـلين، وإثبـات القـرآن باعتبـاره آخـر - وأكمـل - وحي إلـهي للبـشر.

وبنـاءً على هـذا فـإنّ هـذه المـوارد إذا كانـت القضيـة الدينيـة فيهـا نظريـةً، يجـري إثباتهـا مـن بالاسـتفادة مـن المقدّمـات والأصـول البدهيـة. فيكـون معيـار معرفـة الحقائـق وتميـيز الصـادق مـن القضايـا عـن الـكاذب في دائـرة القضايـا الدينيـة النظريـة، يتـمّ مـن خـلال الإرجـاع إلى البدهيـات العقليـة، واسـتنتاج القضايـا العقليـة الدينيـة مـن البدهيـات، وبذلك يثبـت الصدق على هـذا المبنى.

وينبـغي أن نشـير هنـا مضافًـا إلى مـا تقـدّم إلى أنّ هـذا لا يعـني انحصـار منهـج إثبـات الصـدق في هـذه الفئـة مـن القضايـا بهـذا الطريـق؛ لأنّـه توجـد ضمـن أصـول العقائـد الدينيـة (أصـول الديـن) قضيّـة أساسـيّة وهي "الله موجـودٌ"، وهـذه القضيّـة تمثّـل أساسًـا لجميـع الاعتقـادات الدينيـة، ومضمـون هـذه القضيّـة - أي وجـود الله - يعـدّ القاعـدة لجميـع حقائـق الوجـود. وصـدق هـذه القضيّـة الـتي هي أسـاسٌ لأصـول الديـن كلّهـا، لا ينحـصر بمنهـج وطريـق واحـد. إنّ طريـق تحقـق العلـم الحصـولي بهـا هـو البرهـان العقـلي (مـن قبيـل برهـان الإمـكان والوجـوب، وبرهـان الصديقـين وغيرهمـا)، وهنـاك طريـق التجميـع التجريـبي لمفـردات صغـرى برهـان النظـم، كمـا يتوفّـر أيضًـا طريـق الفطـرة وهـو طريـقٌ باطـنيٌّ، وكلّ هـذه الطـرق فعّالـة في مسـار إثبـات الصـدق وحصـول اليقـين المنطـقي في هـذه القضيّـة. وفي نظريـة المعرفـة لدى العلمـاء المسـلمين يعـدّ علـم المعلـول بعلّتـه المفيضـة لوجـوده مـن أقسـام العلـم الحضـوري، وفي العلـم الحضـوري الـتي لا توجـد واسـطةٌ بـين العالـم والمعلـوم لـكي نحتـاج إلى إثبـات المطابقـة. ونتيجـةً لهـذا الوجـدان الباطـني - وهـو كسـائر أنحـاء الوجـدان الباطـني الأخـرى ليـس بحاجـة إلى أيّ حـسٍّ خـارجيٍّ - تنعكـس

في الذهن قضيّة "الله موجودٌ" كقضية وجدانية، وكما قلنا إنّ الوجدانيات أيضًا من القضايا القبليّة وهي مفيدةٌ لليقين المنطقي. وكذلك إثبات النفس المجردّة لدى الإنسان كعنصر ممهّد لإثبات المعاد يتمّ وفقًا لهذه الرؤية.

وفي دائرة الفكر التوحيدي هناك أصل آخر مطروحٌ في مضمار إنتاج المعرفة، ويتحقّق نتيجةً للإيمان الصادق: ﴿**وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ**﴾ [سورة محمّد: 17].

وفي ظلّ هذا الأصل يمكن أن تتحقّق بعض الاعتقادات نتيجةً للعلم الحصولي في بادئ الأمر، لكن في مرحلة كمال الإيمان يُفتح أمام الإنسان المؤمن طريقٌ آخر نحو المعرفة لا يُفتح لغير المؤمن: ﴿**أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا**﴾ [سورة الأنعام: 122].

إنّ الاعتقاد بالمعاد والحياة الأبدية من هذا القبيل أيضًا، يبدأ من علم اليقين والاستناد إلى البراهين العقلية، ثمّ يصل إلى عين اليقين. ومن الطبيعي أنّ هذا النوع من المعرفة يرتبط بنطاق ما بعد القبول بالمعتقدات الدينية، ويأتي ثمرةً للتمسّك بالإيمان التوحيدي، وبيانه لمجرّد الإشارة إلى انفتاح مختلف الطرق لكسب المعرفة وتحصيل اليقين.

ب ـ سائر القضايا المعرفية

عدى القضايا العقدية التي يعدّ القبول والاعتقاد بها معيارًا للإسلام والتوحيد، يوجد في الكتاب والسنّة الكثير من القضايا التي تناولت مختلف المواضيع في تفاصيل عالم الآخرة، والمسائل الكونية، ومعرفة الطبيعة، وخلق الإنسان ونشأته على الأرض، والمسائل التاريخية، والقضايا الوصفية للمجتمع، والمسائل المرتبطة بمجال العلوم الاجتماعية. فما هو مناط صدق هذه القسم من القضايا المعرفية؟ بعد إحراز الصدق والقبول بأصول الدين والرؤية الكونية التوحيدية، والإذعان باعتبار طريق المعرفة الوحيانية باعتباره طريقًا معرفيًّا مستقلًّا إلى جانب العقل والتجربة، وعلى القاعدة فإنّ القضايا المندرجة تحت الوحي تعدّ محرَزةً لأنّها مستندةٌ إلى الوحي، وليست هناك حاجة إلى إثباتها بطريق من الخارج، وتثبت حقّانية هذه القضايا وصدقها استنادًا إلى القضايا العقدية الثابتة؛ فإنّه حينما يثبت بالبرهان العقلي وجود الله وصفاته وأفعاله، وحينما يثبت بالبرهان العقلي أنّ القرآن وحيٌ من الله تعالى، فحينئذٍ لا توجد حاجة لإقامة البرهان على كلّ واحدة من القضايا المعرفية الواردة في القرآن كالقضايا التي تتحدّث عن الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية، أو موجودات هذا العالم، أو موجودات

العالم الآخر، والموجودات المجرّدة أو المادّية، وأحداث الماضي، أو الأخبار المرتبطة بالمستقبل ممّا ورد في القرآن والسنّة القطعية؛ لأنّ المفروض صحّة هذه القضيّة الأساسية وهي أنّ كلام الله تعالى وكلام المعصوم صادقٌ.

لكن في الوقت نفسه يمكن البحث والتحقيق في هذه القضايا أيضًا، وذلك في ضوء أنّ الإسلام يدّعي الحكاية عن عالم الواقع ونفس الأمر، وأنّ "الحقّ" يعني المطابقة للواقع، وهو وصفٌ ذاتيٌّ للقرآن المجيد. [انظر: سورة البقرة: 30 و252؛ سورة آل عمران: 30؛ سورة يونس: 76 و94]

كما أنّه وصف عَرَضيٌّ لسنّة أهل البيت عليهم السلام القطعية، وعليه فإنّ القضايا الإسلامية الواردة في نصوص الكتاب، وكذلك في السنّة بشرط صحّة السند وقطعية الدلالة ممّا يحكي عن عالم الواقع ويتساوق مع معطيات العقل والتجربة، يمكن بحثها ودراستها بواسطة الشواهد "العقلية" أو "التجريبية" أيضًا.

رابعًا: القيم والتعاليم السلوكية

تقدّم الكلام حول قسم القيم الدينية وأنّها ناشئةٌ عن الرؤية الكونية التوحيدية، ومبنيّةٌ على الحقائق المرتبطة بوجود الله وأفعال الباري وصفاته. وهنا نشير إلى أنّ الفلسفة النهائية للقيم والفضائل الأخلاقية كلّها في رؤية الإنسان الموحّد يتم تفسيرها في إطار تقرّب الإنسان تقرّبًا وجوديًّا إلى الله عزّ وجلّ، وكونه كادحًا إليه في نشأته. وبناءً على هذا فإنّ قيم الدين الأساسية مضافًا إلى اعتبارها بمناط الوحي، يمكن إحراز صدقها أيضًا بالطريق القياسي البرهاني وتحصيل اليقين عن طريق "العقل".

وفي خصوص تعاليم الدين السلوكية نقول: بعد إثبات صدق أصول الدين والقيم الناشئة عنها، يُبنى أصل التعاليم السلوكية أيضًا على الأصول العقدية التي تحكي بلسان مباشر عن الحقائق العينية المرتبطة بوجود الله وصفاته الكمالية، وهوية وجود الإنسان الواقعية، وحقيقة عالم البعث ما وراء الماديّة. إذن ملاك صدق أصل الإلزامات التشريعية - من قبيل الصلاة والصيام والجهاد والحجّ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والخمس والزكاة، والصدق، وأداء الأمانة، والعفاف وما إلى ذلك، وكذلك المنهيّات العبادية أو الحقوقية والأخلاقية من قبيل الفسق والفجور، وشرب الخمر، والكذب، والبهتان وما إلى ذلك - قائمٌ على الأصول العقدية.

إنّ فلسفة الأوامر السلوكية الدينية ترجع إلى قضايا واقعية في معرفة الله، ومعرفة الإنسان، ومعرفة البعث والمعاد، ومعرفة الوحي؛ لأنّ أعمال الإنسان الموحّد وسلوكياته ترجع جذورها إلى

الحقائق العقلية المستدَلّ عليها. وبهذا يكون أصل التعاليم والإلزامات والنواهي السلوكية كلّها راجعٌ إلى حقائق الوجود ومستندٌ إلى الدليل العقلي، سواءٌ كانت تلك التعاليم ناشئةً من الدليل الجزمي والقطع الأصولي (اليقين بالمعنى الأعمّ)، أو الدليل الظنّي ممّا تمّ إثباته بالظنون المعتبرة.

خامسًا: آثار القيم وإمكانية تقييم التعاليم

لم نتعرّض فيما تقدّم بيانه إلى ملاحظة، وهي أنّ بعض النصوص الدينية بيّنت آثار الأوامر التشريعية، وكمثال لذلك ما ورد في كلام الإمام الرضا عليه السلام في آثار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: «لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهُنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيُسْتَعْمَلَنَّ عَلَيْكُمْ شِرَارُكُمْ فَيَدْعُو خِيَارُكُمْ فَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ» [الكافي، الكليني، ج 5، ص 56].

إنّ مفاد هذا الحديث وأحاديث أخرى كثيرة في هذا الباب [انظر: المتّقي الهندي، كنز العمال، ج 13، ص 557] هو "أنّ ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يؤدّي إلى انهيار النظم الاجتماعي"، وهذه القضيّة في الدرجة الأولى حقٌّ وصادقةٌ بتوسّط كونها قضيّةً دينيةً، والقبول بها باعتبارها وحيًا قطعيّ السند والدلالة. لكن مع ذلك فإنّ مضمون هذه القضيّة يحتوي على ملاحظة أخرى جديرة بالتأمّل، وهي أنّ الآثار السلبية الخطيرة لترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يمكن تحليلها ودراستها تجريبيًّا ووفق المنهج الإحصائي.

وكذلك ما ورد في الآية الشريفة التي تبيّن الطريقة الصحيحة لبيع الأشياء الموزونة، قال تعالى: ﴿**وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾ [سورة الإسراء: 35]، وهو ممّا يمكن خضوعه للتجربة، فإنّ الغشّ في الوزن يؤدّي إلى شيوع سوء الظن بين الناس، وضياع الثقة فيما بينهم.

ومفاد الكلام المتقدّم يتضمّن ملاحظةً، وهي أنّه مضافًا إلى الاعتبار الذاتي للقضايا الدينية، يمكن إقامة الاستدلال العقلي عليها، أو إقامة الشواهد التجريبية (العينية) كذلك. لكنّ هذا لا يعني أنّ ملاك صدق القضايا الدينية الفرعية هو العقل أو التجربة. وبناءً عليه فإنّ تقييم القضايا الدينية وإثباتها على أساس الشواهد التجريبية أو العقلية لا يعني التنازل عن "الاعتبار الاستقلالي والذاتي للنصوص الدينية"، وإنّما هو بمعنى إضافة أدلّة أخرى للمفروضات الدينية.

سادسًا: فلسفة القيم

مضافًا إلى ما تقدّم من مطالب، هناك ملاحظة أخرى مهمّة في باب أصل الأوامر الإنشائية والتشريعات العبادية، والقوانين، والأحكام الأخلاقية الدينية، وهي أنّها في ظلّ الرؤية الكونية التوحيدية الإسلامية، وفلسفة القيم وما ينبغي وما لا ينبغي، ترجع كلّها إلى الأمور الواقعية. وأساس هذه الأمور الواقعية هو وجود الخالق وربّ العالمين والمعبود المطلق، وإنّما وُضعِت هذه القيم كلّها من أجل تقرّب الإنسان إلى تلك الذات المقدّسة التي ليس كمثلها شيء. والجهة الأخرى من الأمور الواقعية التي تمّ وضع القيم من أجل تحقّقها هو نيل الخير والسعادة، وتحصيل الكمال الإنساني في ظلّ الحياة الإيمانية الطيّبة. وبعبارة أخرى إنّ اعتبار الأحكام التعبّدية نفسها وكذلك القوانين والأحكام الأخلاقية، والنواهي الدينية، قائمٌ على المصالح والمفاسد نفس الأمرية وفي متعلّقات الأحكام. وكلّ أمر ديني قطعي، وكلّ نهي ديني مسلّم، يتمّ تفسيره في ظلّ هذه المصلحة أو المفسدة العينية فيما يرتبط بحياة الإنسان وبناء هويته الإرادية في الارتباط بخالق الوجود.

وبناءً على هذا فإنّ أصل الأوامر القيمية والسلوكية مع أنّه تمّ صياغتها في قوالب الجمل الإنشائية، لكنّها بحسب التحليل الدقيق والصحيح ترجع إلى الحقائق والأمور الواقعية. وهذه الأوامر على سبيل المثال شبيهة بالوصفة الطبّية التي تشتمل على تعليمات باستخدام مجموعة من الأدوية، ونهي عن تناول بعض الأطعمة أو القيام ببعض الأعمال، لكنّ أمر الطبيب في ذاته يتضمّن كبرى خفيّةً، وهي: أيّها المريض، إذا كنت تريد الشفاء فإنّ طريق ذلك هو الالتزام بهذه الأوامر والتعليمات. وعلى أساس هذا التحليل يكون معيار صدق التعاليم القيمية كمعيار صدق القضايا المعرفية، وذلك من خلال العقل والإرجاع إلى البدهيات.

يتعرّض الأستاذ مصباح يزدي لمناط الصدق في الأصول الأخلاقية الكلّية والقوانين بلحاظ حكايتها عن الثبوت الواقعي ونفس الأمري بغضّ النظر عن اعتبار نظام قيمي خاصّ من قبيل قضية "العدل حسنٌ"، و"لا ينبغي ظلم أيّ إنسان"، و"لكلّ إنسانٍ الحقّ في الحياة"، و"لا ينبغي قتل أيّ إنسان دون وجه حقّ"، وبعد أن يشير إلى فلسفة الأخلاق والقانون الغربيين، ونقدهما، يقول: «إنّ القضايا الأخلاقية والقانونية تتعلّق بالسلوك الاختياري للإنسان، ذلك السلوك الذي يصبح وسيلةً للوصول إلى الأهداف المطلوبة، وتكون قيمتها ناشئةً من كونها مطلوبةً كوسيلة ومقدّمة. إنّ الأهداف التي يسعى الإنسان لتحقيقها إمّا أن تكون تأمين الحاجات الطبيعية والدنيوية وإشباع الغرائز الحيوانية، أو تأمين المنافع والمصالح الاجتماعية

والحيلولة دون الفساد والفوضى، أو الوصول إلى السعادة الأبدية والكمال المعنوي والروحي، أمّا الأهداف الطبيعية والحيوانية فإنّها لا تكون منشأً لإضفاء القيمة على الحركات التي هي مقدّمة لها، فهي إذن لا ارتباط لها بالأخلاق والقانون بشكل ذاتي. وأمّا تأمين المصالح الاجتماعية التي تصطدم - شئنا أم أبينا - بالمنافع واللذّات الفردية، فهي تعتبر من موارد القيمة، وكذا الاهتمام بالسعادة الأبدية الذي يستلزم غضّ النظر عن جانب من الرغبات المادّية والدنيوية، فإنّه موردٌ آخر للقيمة، والأهمّ من الجميع هو أن يكون الدافع للسلوك هو الوصول إلى الكمال الحقيقي للإنسان، والذي مصداقه من وجهة النظر الإسلامية هو القرب من الله تعالى، وبناءً على هذا يمكن القول إنّ القيمة في جميع الموارد تنبع من غضّ النظر عن مطلوب من أجل الوصول إلى مطلوب أرفع منه».

ثمّ يتكلّم حول ملاك الصدق في القضايا القانونية: «لقد ذكروا للقانون أهدافًا متنوّعةً، وأعمّها وأشملها هو تأمين المصالح الاجتماعية، وهو يتشعّب إلى فروع متعدّدة ومن ناحية أخرى فقد ذكروا للأخلاق أهدافًا مختلفةً أيضًا، وأرفعها هو الكمال النهائي للإنسان في ظلّ القرب من الله ﷻ، وكلّما كان هذا الهدف هو الدافع لسلوك الإنسان - سواء أكان فرديًّا أم اجتماعيًّا - فإنّه سيتّصف بالقيمة الأخلاقية . إذن حتّى السلوك الذي يتعلّق بالقانون يمكن إدراجه ضمن نطاق الأخلاق بشرط أن يتمّ بدافع أخلاقي». ثمّ يصل إلى نتيجةٍ وهي أنّ: «لهذه الأهداف المذكورة حيثيتين: إحداهما كونها مطلوبةً للإنسان بحيث تؤدّي إلى صرف النظر عن المطلوبات الأحطّ قيمةً، ومن هنا ترتبط برغبة الإنسان الفطرية في الوصول إلى السعادة والكمال، وهي حيثية نفسية وتابعة للمعرفة والمبادئ العلمية والإدراكية، والأخرى هي حيثيتها التكوينية، وهي أمر خارجي ومستقلٌّ تمامًا عن الميل والرغبة والتشخيص والمعرفة عند الأفراد، وكلّما أخذنا بعين الاعتبار فعلًا بما له من ارتباط بالهدف المطلوب منه من جهة كونه مطلوبًا فإنّه ينتزع منه مفهوم "القيمة"، وكلّما لاحظناه من جهة علاقته الوجودية بالنتيجة المترتّبة عليه فإنّنا ننتزع منه مفهوم "الوجوب" أو "اللا بدّ"، الذي يعبّر عنه باللغة الفلسفية بـ "الضرورة بالقياس". والآن وبعد الالتفات إلى هذه المقدّمات فإنّنا نستطيع أن نستنتج أنّ الملاك في صدق القضايا الاخلاقية والقانونية وكذبها، أو صحّتها وخطئها هو مدى تأثيرها في الوصول إلى الأهداف المطلوبة، ذلك التأثير الذي لا يكون تابعًا لرأي أحد ولا لسليقته ولا لرغبته، وإنّما هو من الواقعيات الموصوفة بنفس الأمر، ومثل سائر الروابط العلّيّة والمعلولية» [مصباح يزدي، المنهج الجديد، ص 246 - 250].

سابعًا: تفاصيل الأحكام العبادية والقانونية والأخلاقية

هناك سؤالٌ يستحقّ التأمّل فيه والإجابة عنه وهو: هناك قسمٌ من الدين لا يمكن تحصيل اليقين فيه، وينحصر طريق الوصول إليه بالظنون، فما معيار الاعتماد على المعارف الدينية فيه؟ إنّ هذا القسم يشمل تفاصيل الأحكام والأمور التعبّدية في الدين التي تم بيانها بواسطة نقل السنّة أو ظواهر الكتاب، من قبيل عدد ركعات الصلاة اليومية، وفروع صلاة المسافر، وصوم المسافر، وفروع مسائل الحجّ، وأمثال هذه الأحكام الفرعية. وهنا يجب الالتفات إلى أنّ مصدر تفاصيل الأحكام العبادية والقانونية، والأخلاقية القرآنية على عدّة أنحاء، فأحيانًا يمكن أن تكون هذه التفاصيل ناشئةً عن الدلالة الظنّية المستفادة من ظواهر القرآن الكريم. وأحيانًا تكون هذه التفاصيل مستنبطةً من سنّة المعصومين عليهم السلام، وسنّة المعصومين أيضًا يمكن أن تكون واصلةً إلينا بخبر الواحد، أو بالخبر المحفوف بالقرينة، أو بالخبر المتواتر. وعلى أيّ حال فإنّ هذا الطريق ربّما يكون منشأً للظنّ النوعي واعتباره يرجع إلى سيرة العقلاء وتأييد الشارع، وقد يكون بسبب حصول العلم العرفي والاطمئنان العقلائي أو القطع الأصولي. وكما هو معلومٌ لا شيء من هذه النتائج يعدّ يقينًا منطقيًّا، بل هو اطمئنان عرفي عقلائي، وهو طبعًا يتّصف بالاعتبار والحجّية، لكنّ الاعتبار والحجّية شيء واليقين المنطقي شيء آخر.

وبناءً على هذا يتّضح أنّه في عصر غيبة المعصوم عليه السلام من المتعسّر، بل وأحيانًا من المتعذّر الوصول إلى اليقين المنطقي بنحوٍ مستقلٍّ في بعض القضايا المعرفية، وتفاصيل التعاليم الدينية ظنّيّة الدلالة، أو في مجملات القرآن، وخاصّةً في المنقولات الروائية. ومن الواضح أنّ هذه الصعوبة ليست بمعنى عدم كشف بعض هذه المضامين الدينية عن الواقع، وإنّما هي ناشئة عن حرمان المجتمع من حضور الحجّة الإلهية المعصومة في عصر الغيبة؛ لأنّه في صورة حضور المعصوم عليه السلام وإمكان الاتّصال المباشر به، يكون حصول اليقين المنطقي في هذا القسم من الأمور الدينية التعبّدية أمرًا ميسورًا، والجزم والقطع الحاصل من تقليد المعصوم عليه السلام يساوي التحقيق والبحث المؤدّي إلى اليقين المنطقي. [جوادی آملی، شناخت‌شناسی در قرآن، ص 239]

ثامنًا: كفاية العلم المتعارف وإتمام الحجّة

هنا مطلبٌ جديرٌ بالاهتمام، وهو أنّه يكفي الجزم والعلم المتعارف والاطمئنان العقلائي في مجال معرفة مسائل الدين العملية، وكذلك القضايا الوصفية في النصّ الديني ممّا لا يعدّ

مضمونه جزءًا من أركان العقيدة الدينية، ولا هي صريحة قطعية من حيث الدلالة، وذلك من قبيل الأحداث والوقائع التي جرت على الأمم السابقة، وأوصاف حوادث عالم الآخرة وأمثالها. وعلى أساس هذا المعيار يكون طريق إحراز صدق هذا السنخ من القضايا، وكذلك العبارات القيمية في التعبّديات الدينية هو إرجاعها إلى قضايا الدين الأصلية. أي أنّنا بعد أن أحرزنا باليقين المنطقي صدق قضايا وجود الله، وثبوت المعاد، وصحّة النبوة، وصدق رسالة رسول الإسلام محمّد ﷺ، وحقّانية القرآن وأنّه كلام الله، ففي هذه الصورة نحن نستند إلى هذه القضايا العقلية الأساسيّة محرزة الصدق، وانطلاقًا منها يكون ما تمّ بيانه في نصوص القرآن ممّا فهمناه في ضوء المنهج العقلائي لفهم النصّ، حجةً علينا ويتمتّع بالاعتبار، سواءٌ كان ذلك في مجال ما جرى على الأمم السالفة، أو الأوامر المرتبطة بكيفية أداء تكليفٍ ما من قبيل الحجّ، والخمس، والإنفاق، وحقوق العشرة وآدابها في مجال العلاقات بين الناس. وبناءً على هذا لا توجد ضرورة للبحث والتحقيق المستقلّ في مجال إحراز صدق كلّ واحدةٍ من القضايا القبلية، وكذلك تفاصيل الأوامر السلوكية القرآنية، والقضايا والأوامر الدينية المنقولة عن المعصومين عليهم السلام؛ لأنّ هذه القضايا لا يمكن البرهنة عليها في بعض الموارد بسبب كونها نقليةً، فلا سبيل أمامنا سوى الاكتفاء فيها بالعلم المتعارَف (الاطمئنان) أو اليقين النفسي (الجزم). وحتّى في الموارد التي يمكن فيها الوصول إلى اليقين المنطقي، فإنّ تحصيل مثل هذه المعرفة ليس في متناول الجميع. إذن صدق كلام الله والنبيّ ﷺ يمكن إثباته بالبرهان المنطقي، ويؤدّي إلى اليقين المنطقي، وحينما نصل بالطريقة العقلائية إلى الاطمئنان بأنّ هذه القضيّة كلام الله، أو أنّ هذا الأمر صادرٌ عن المعصوم، فإنّ هذا العلم الجزمي كافٍ، وليس هناك ضرورة أن يصل كلّ شخصٍ إلى اليقين المنطقي في كلّ واحدةٍ من القضايا من جزئيات الأوامر السلوكية. نعم، هذا الكلام لا يُلغي أهمّية الجهود المبذولة في هذه المسألة. [حسين زاده، صدق گزاره‌های دینی، مجله‌ی معرفت فلسفی، شماره‌ی 8]

وبعبارة أخرى إنّ منطق الوحي، وخطاب الأنبياء الإلهيين ذو مستويات، وهو شامل، للمخاطبين جميعًا، ويستوعبه الناس كلّهم سواءٌ كانوا من المفكّرين ذوي الدقّة العلمية، أو من الناس العاديين. وهذا الخطاب يبدأ من المستوى الأدنى وهو فهم عامّة الناس، ويرتقي إلى أن يصل لمستويات عليا لا يدركه فيها سوى المتعمّقين من أفراد الأمّة بما يتناسب مع يتمتّعون به من رؤية واسعة، تمكّنهم من التأمّل في المسائل المطروحة في النصوص الدينية. وأساس هذا المنطق قائمٌ على السهولة وقدرة المخاطبين في التعلّم وتحصيل اليقين المنطقي، أو تحصيل

الاطمئنان، وذلك بحسب المواضيع الدينية، وبما يتناسب مع قابليات كلّ مخاطَب، وخاصّةً أنّ المخاطبين بالدين ليسوا فئةً خاصّةً، وإنّما هم الناس جميعًا في مختلف مستوياتهم الفكرية.

وبعبارة أخرى إنّ قيمة المعارف الدينية في نطاق القضايا المعرفيّة ظنّيّة الدلالة وفي جزئيات الأوامر السلوكية المأخوذة من ظواهر الكتب أو سنّة المعصوم عليه السلام يمكن بيانها على أساس "الحجّة" وفقًا لاصطلاح علماء أصول الفقه المسلمين. والحجّة في اللغة هي البرهان الكاشف عن غرض المُستدِلّ [ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 228]، وفي اصطلاح علم أصول الفقه تأتي بمعنى "المنجِّز والمُعذِّر". [الموسوي الخميني، تهذيب الأصول، ج 2، ص 154]

وفي ضوء هذا الاصطلاح حينما يصل الإنسان المعتقد بالله وبالآخرة في مجال معرفة التكليف الديني إلى حكم شرعي أمرًا كان أو نهيًا استنادًا إلى ظواهر الكتاب، أو الظنّ المعتبر والقطع الأصولي، فإنّه يمتلك حجّةً أمام الله، فإذا كانت المعرفة العقلائية المعتبرة (الدليل) التي وصل إليها الشخص بأمر الشارع أو نهيه مطابقةً للواقع فهي منجّزة، وإذا كانت مخالفةً للواقع فهي مُعذّرة [1]؛ والحجّة بالمفهوم المشار إليه هي وصفٌ اعتباريٌّ لـ "الظنون المعتبرة"؛ لأنّ الظنّ بنفسه فاقد لوصف الحجّية، والشرع المقدّس من أجل مصلحة رفع الحرج أيّد الطريقة العقلائية في اعتبار بعض الظنون، وجعلها حجّةً ودليلًا على أحكامه. [الموسوي الخميني، أنوار الهداية، ج 1، ص 189]

تاسعًا: القطع الأصولي واليقين النفسي

من المناسب هنا أن نُشير إلى هذه الملاحظة بشيءٍ من الاختصار، وهي: هل "حجّيّة القطع" في المنجزّية والمعذّرية حالها حال حجّية الظنون المعتبرة مرتبطةٌ باعتبار **الشرع**، أم أنّ الحجّية ذاتية للقطع؟ اختلفت إجابات الأصوليين المسلمين عن هذا السؤال، لكنّ تحقيق الحال في هذه المسألة يرتبط بنوع النظرة إلى "القطع"، فالقطع لغةً بمعنى الإزالة والإبانة، والانكشاف والعلم، وفي اصطلاح علم الأصول هو بمعنى التصديق الجازم بأمرٍ ما، أي الاعتقاد الذي لا يتضمّن احتمال الخلاف. كما أنّ التصديق المصحوب باحتمال الخلاف يُسمّى "الظنّ" أو العلم الاطمئناني الذي هو أعلى مراتب الظنّ. وبملاحظة أنّ "العلم" هو "التصديق الثابت المطابق للواقع"، يتّضح أنّ اصطلاح "العلم" أخصّ من "القطع"، وبذلك يشمل

(1) جاء في المعجم الأصولي: التنجيز: ثبوت المسؤولية على المكلّف، والتعذير: نفي المسؤولية عن المكلّف تجاه الحكم الواقعي. صنقور، المعجم الأصولي، ص 449 و450]

القطع العلم، والجهل المركّب، والاعتقاد التقليدي أيضًا. [المظفر، أصول الفقه، ج 1، ص 17 و18]

وببيان آخر القطع واليقين من أقسام الإدراك الحصولي، وكلّ علم حصوليٍّ هو طريقٌ إلى الواقع، لكنّ ذلك لا يعني أنّه مطابقٌ للواقع بالضرورة. فإذا كانت المعرفة الحصولية مطابقةً للواقع فهي صادقةٌ، وإلّا هي كاذبة. إنّ هوية اليقين والقطع باعتبارهما صفةً نفسانيةً هي الكاشفية فحسب، وليس الكاشفية عن الواقع بالضرورة، فإذا كانت الكاشفية عن الواقع ذاتيةً للقطع، لزم أن يكون القطع ملازمًا للواقع، ولا يحتمل فيه الخطأ، لكنّ هذه الملازمة مفقودةٌ، ولا يمكن نفي وقوع الخطإ في القطع واليقين النفسي. لكن هل الحجّيّة - أي منجّزية القطع ومعذّريته - ذاتية للقطع؟ أم هي صفةٌ خارجةٌ عن القطع ثابتةٌ له بالاعتبار العقلائي؟ تقدّم أنّ الأصوليين مختلفون في الإجابة عن هذا السؤال، فالشيخ الأنصاري وبعض الأصوليين ذهبوا إلى أنّ الحجّية ذاتية للقطع، ولا يمكن فيها الجعل والرفع [الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 4؛ الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص 258]، لكن في مقابل هؤلاء ذهب أصوليون آخرون من ذوي الاتّجاه الفلسفي إلى أنّ الحجّية ليست ذاتيةً للقطع، بل لا يرى هؤلاء أيضًا أنّ الكاشفيّة عن الواقع ذاتيةٌ للقطع [الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ج 2، ص 178]؛ لأنّ الذاتي لا ينفصل عن ملزومه مطلقًا، بينما القطع أحيانًا يُطابق الواقع، ولا يطابقه أحيانًا أخرى. وبناءً عليه تكون حجّية القطع أيضًا بحسب اعتبار العقلاء. [الموسوي الخميني، تهذيب الأصول، ج 2، ص 178]

وبملاحظة ما تقدّم بيانه يكون القطع واليقين المراد في علم أصول الفقه هو اليقين النفسي، والتصديق الجزمي، والاطمئنان العقلائي الذي لا يُحتمل معه الخلاف ظاهرًا، لا اليقين المنطقي والمطابقة للواقع والصدق الذي لا يحتمل الخلاف معه واقعًا.

الخاتمة

1- بحث هذا المقال في إمكان الفهم اليقيني لصدق القضايا الدينية، وانتهى إلى أنّ الفهم اليقيني للدين قائمٌ قبل كلّ شيءٍ على أصل فهم الدين، وحصول المعرفة الدينية. ومرادنا من المعرفة الدينية في هذا المقام هو ذلك النسق المعرفي الذي يكون فيه الموضوع والمحمول أو أحدهما داخلًا في دائرة مسائل الدين أو محاوره الثلاثة (عقائد الدين الأساسية، والقيم، وأصل الأوامر السلوكية) أو يكون ينحصر طريق الوصول إليه بالوحي. وعلى أساس هذا التعريف يكون "العلم الديني الخاصّ" عبارةً عن المعارف العقلية البرهانية في المحاور الثلاثة المتقدّمة، وكذلك المعارف المرتبطة بهذه المحاور، وتفاصيل كلّ واحدٍ منها ممّا تمّ تلقّيه عن طريق الوحي حصرًا من خلال الكتاب والسنّة.

2- المقصود من "اليقين" في إمكان الفهم اليقيني للدين هو كلا النوعين من اليقين. والمراد من اليقين في المعرفة الدينية هو اليقين المنطقي وذلك في المسائل العقدية الأساسية في الدين ممّا ينحصر طريق التحقيق فيه بطريق "العقل" وحده، أو ما له قابلية التحقيق العقلي. وأمّا ذلك القسم من مسائل الدين التي ينحصر منهج استنباطها بالطريق الوحياني والنقلي، فإن اليقين المراد فيها يمكن ان يكون اليقين العرفي والنفسي.

3- في الجواب عن السؤال القائل: هل في مقدور الانسان الوصول إلى معرفة يقينية بالدين؟ ينبغي أن نقول: أوّلًا: في مقدور الإنسان كشف الواقع وتحصيل العلم اليقيني، والعلم الحضوري هو عينُ الواقع. والعلوم الحصولية المأخوذة من العلوم الحضورية من قبيل الوجدانيات، والبدهيات الأوّلية مطابقةٌ للواقع؛ لأنّها انعكاس للعلوم الحضورية دون واسطة. والعلوم الحصولية الأخرى أيضًا إذا انتهت إلى البدهيات الأوّلية عبر مقدّمات برهانية، فإنّها تُنتج اليقين المنطقي. وعلى هذا الأساس نجد أنّ المتألّهين كلّهم عبر التاريخ والمفكّرين المسلمين جميعًا تبنّوا نظرية إمكان تحقّق المعرفة اليقينية بالدين. وتقف هذه النظرية في مقابل رؤية الشكّاكين الدينيين التي تدّعي عدم إمكان تحقّق الفهم اليقيني للدين. وكما يمكن تحصيل اليقين المنطقي في معرفة الوجود، فكذلك في مسائل الدين الأساسية وخاصّةً في الأصول العقدية الثلاثة وليس هناك أيّ إشكال في تحصيل اليقين المنطقي فيها. فيمكن إثبات أصل التوحيد باستدلالات برهانية قائمة على القياس من الشكل الأوّل ومستنتجة من البدهيات، وبذلك يمكن إثبات وجود الله، والوصول إلى اليقين المنطقي فيه. وأمّا ادّعاء النسبيين القائل بتأثّر العلم بالفروض الذهنية القبلية عند العلماء ممّا يؤدّي إلى إشكال تحصيل العلم

اليقيني في جميع الحقائق الواقعية ومنها الحقائق الدينية، فهو غير تامٍّ؛ لأنّ القول بتأثّر مطلق العلم بنوعٍ من الفرضيات القبلية والميول الثقافية أمرٌ بعيدٌ عن الصواب، فإنّ القوانين المنطقية الرياضية وكذلك الحال في القوانين العقلية البدهية لا يمكن أن ترتبط بالمفروضات أو الميول والرغبات.

4- ما معيار صدق القضايا الدينية؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال يجب التفصيل بين أنحاء القضايا، وكذلك القيم والتعاليم الدينية وتفاصيلها وفروعها. فإنّ المعيار في صدق القضايا العقدية هو إرجاعها إلى البدهيات الأوّلية، بغضّ النظر عن كون العلم الحضوري مناطًا أصل التوحيد وتجرّد النفس. وبعد إحراز الصدق والقبول بأصول الدين والرؤية الكونية التوحيدية، والإذعان بطريق المعرفة الوحيانية باعتباره طريقًا معرفيًّا مستقلًّا إلى جانب العقل والتجربة، تصبح القضايا المندرجة تحت الوحي محرزةً لأنّها مستندةٌ إلى الوحي، وليست هناك حاجة إلى إثباتها بطريق من الخارج. وفي الوقت نفسه في ضوء أنّ الإسلام يدّعي الحكاية عن عالم الواقع ونفس الأمر، كما أنّ "الحقّ" بمعنى المطابقة للواقع هو وصفٌ ذاتيٌّ للقرآن الكريم، وهو وصفٌ عرضيٌّ لسنّة أهل البيت عليهم السلام القطعية، فإنّ هذا السنخ من القضايا ليس بحاجة إلى بحث وتحقيق، لكن لا بأس في البحث والتحقيق فيها من باب تحصيل الشواهد المؤيّدة.

5- أنّ الفلسفة النهائية للقيم والفضائل الأخلاقية كلّها في رؤية الإنسان الموحّد يتمّ تفسيرها في إطار تقرّب الإنسان تقرّبًا وجوديًا إلى الله وكونه كادحًا إليه في نشأته. وبناءً على هذا تكون قيم الدين الأساسية مضافًا إلى اعتبارها بمناط الوحي، يمكن إحراز صدقها أيضًا بالطريق القياسي البرهاني وتحصيل اليقين عن طريق "العقل". إنّ ملاك صدق أصل الإلزامات التشريعية من قبيل الصلاة والصوم هو قيامها على الأصول العقدية.

إنّ فلسفة الأوامر السلوكية الدينية ترجع إلى القضايا الدينية الأساسية، وأفعال الإنسان الموحّد ترجع جذورها إلى الحقائق القائمة على الاستدلال العقلي. وأصل الأوامر القيمية والسلوكية، وإن كانت في إطار جمل إنشائية، لكنّها بحسب التحليل الصحيح قائمة على مصالح نفس أمرية، وترجع إلى الحقائق الواقعية. وأمّا جزئيات الأمور التعبّدية الدينية وتفاصيلها التي تمّ بيانها بواسطة نقل السنّة أو ظواهر الكتاب من قبيل عدد ركعات الصلاة اليومية، وفروع صلاة المسافر، وصوم المسافر، وفروع مسائل الحجّ، وأمثالها ممّا له دلالة ظنّية، أو كان منقولًا في سنّة المعصومين عليهم السلام، فهو ينتج ظهورًا معتبرًا وحجّية عقلائية في النصوص القرآنية

والقطع الأصولي أو ظنًّا نوعيًّا، ويؤدّي إلى الظنّ والاطمئنان الجزمي، وهو ما يعادل اليقين النفسي، لا اليقين المنطقي. وفي معرفة مسائل الدين العملية، والقضايا الوصفية التي لا تعدّ من أركان الاعتقاد الديني، وليست صريحةً ولا قطعية من حيث الدلالة، يكفي تحقّق الجزم وهو العلم المتعارَف والاطمئنان العقلائي.

6- على أساس هذا المعيار، يكون طريق إحراز صدق هذه القضايا، وكذلك الجمل الإنشائية القيمية في التعبّديات الدينية هو أن نرجعها إلى قضايا الدين الأصلية.

إنّ قيمة المعارف الدينية في دائرة القضايا المعرفية ظنّية الدلالة وفي جزئيات الأوامر السلوكية المأخوذة من ظواهر الكتب أو سنّة المعصوم عليه السلام يمكن بيانها على أساس "الحجّة" وفقًا لاصطلاح علماء أصول الفقه المسلمين. والحجّة صفةٌ اعتباريةٌ لـ"الظنون المعتبرة". والشرع المقدّس أيّد الطريقة العقلائية في اعتبار بعض الظنون لمصلحة رفع الحرج، وجعلها حجّةً على أحكامه. لكن هل "حجّيّة القطع" حالها حال حجّية الظنون المعتبرة في المنجّزية والمعذّرية مرتبطة باعتبار الشارع، أم أنّ الحجّية ذاتية للقطع؟ اختلفت إجابات الأصوليين عن هذا السؤال. وينبغي أن يُقال إنّ هويّة اليقين والقطع كصفة نفسانية، هي مجرّد الكاشفية، لا الكاشفية عن الواقع، ومن هنا يمكن وقوع الخطإ في القطع. والنتيجة هي أنّ حجّية القطع تكون أيضًا باعتبار العقلاء وتأييد الشارع.

قائمة المصادر

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1970 م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، دفتر انتشارات اسلامى، قم.

الآخوند الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت، قم، 1409 هـ.

جوادى آملى، عبدالله، شناخت‌شناسى در قرآن، دفتر انتشارات اسلامى، قم، 1374 ش.

جوادى آملى، عبدالله، منزلت عقل در هندسه‌ى معرفت دينى، نشر اسراء، قم، 1386 ش.

حسين‌زاده، محمد، معيار صدق گزاره‌هاى دينى معيار صدق القضايا الدينية]، مجله‌ى معرفت فلسفى، شمارهٔ 8.

طباطبائى، سيد محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، با تعليقات استاد مرتضى مطهرى، ج 1 و2 و5، صدرا، تهران.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، دفتر تبليغات اسلامى، قم.

الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، أساس الاقتباس، تصحيح مدرّس رضوي، دانشگاه تهران، 1361 ش.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1365 ش.

مصباح يزدى، محمدتقى، آموزش فلسفه، ج 1 و2، سازمان تبليغات اسلامى، طهران، 1368 ش.

مصباح يزدى، محمدتقى،علم دينى (سخنرانى در جمع اساتيد مراكز آموزش عالى قم) العلم الديني (محاضرة ألقاها على جمع من أساتذة مراكز التعليم العالي في قم)، پايگاه اطلاع‌رسانى آثار آيت‌الله مصباح موقع إعلام مؤلفات آية الله مصباح، 1391 ش.

مطهرى، مرتضى، شرح مبسوط منظومه، ج 1 و2، انتشارات حكمت، 1367 ش.

مطهرى، مرتضى، ده گفتار عشر مقالات، انتشارات صدرا،چاپ سى و سوم، تهران، 1390 ش.

المظفر، محمد رضا، أصول الفقه، انتشارات معارف اسلاميه، تهران، 1386 هـ.

الموسوي الخميني، روح الله، تهذيب الأصول، اسماعيليان، قم، 1382 هـ.

الموسوي الخميني، روح الله، أنوار الهداية في التعليقة علي الكفاية، موسسه‌ى تنظيم و نشر آثار امام خمينى، 1385 ش.

الموسوي الخميني، روح الله، آداب الصلاة، موسسه‌ى تنظيم و نشر آثار امام خمينى، 1383 ش.

المتقي الهندي، علاء الدين، كنز العمال، تحقيق بكري الحياني، صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1409 هـ.

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

The Centralisation of the Interpreter Between the Common Interpretation and Philosophical Hermeneutics

Muhammad Hasan al-Hammadi
PhD candidate in Islamic Jurisprudence and Teachings, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: alhmadymhmd668@gmail.com

Abstract

Among the important issues widely discussed in scientific circles in general, and in particular religious circles, is the issue of "understanding text" and the correct method in dealing with text. There is the famous view that primarily relies on the external understanding of the text to know what the purport of the speaker, because the objective is to know what the speaker wants to say. There is also the view of philosophical hermeneutics that holds a different view, where it relies of the centralisation of the interpreter. It does not want to know what the speaker says, but rather its goal is to achieve a reliable understanding of what the reader understands, based on his potential and education. The reader dictates the new text and can have a different result, and another reader can have another result, with eternal understandings to one text. This study looks into the centralisation of the interpreter in these two methods and its foundations. We have relied on the analytical critical methodology to reach a correct understanding of the Quranic text, because some Muslim researchers have fell under the influence of philosophical hermeneutics and have applied it to the holy Quran. This research shows the errors of this theory through arguing with evidence how to reach the purport of the speaker, which opposes the method of those who rely on philosophical hermeneutics.

Keywords: Heidegger, Gadamer, Interpretation, Hermeneutics, Philosophical Hermeneutics.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 1, PP. 87-104
Received: 14/04/2024; Accepted: 25/05/2024
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

محورية المفسّر بين التفسير المشهور والهرمنيوطيقا الفلسفية

محمد حسن الحمادي

طالب دكتوراه في الفقه والمعارف الاسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: alhmadymhmd668@gmail.com

الخلاصة

من المسائل المهمّة التي انتشرت بين الأوساط العلمية بصورة عامّة والدينية بصورة خاصّة مسألة قراءة النصّ، والطريقة الصحيحة للتعامل معه، فهناك قراءة مشهورة تعتمد بصورة أساسية على الظواهر في فهم النصوص للوصول إلى مراد المتكلّم؛ لأنّ غاية ما تريد الوصول إليه هو مراد المتكلّم، كما أنّ هناك قراءةً هرمنيوطيقيةً فلسفيةً لها رأي آخر في هذه المسألة؛ إذ إنّها تعتمد على محورية المفسّر، فهي لا تريد الوصول إلى مراد المتكلّم، بل إنّ هدفها هو القراءة المعتمدة على ما يتوصّل إليه قارئ النصّ معتمدًا على قبلياته وثقافته، فالقارئ هو المنشئ لنصٍّ جديد يمكن لقارئه أن يصل إلى نتيجة ثالثة، وهكذا تتكثّر القراءات إلى ما لا نهاية. وهذا البحث هو دراسة في محورية المفسّر في كلا التفسيرين وأسس تلك المحورية. واعتمدنا في هذا البحث على المنهجين التحليلي والنقدي للوصول إلى القراءة الصحيحة للنصّ القرآني؛ باعتبار أنّ بعض الباحثين المسلمين قد تأثّروا بالهرمنيوطيقا الفلسفية وأجروها على القرآن الكريم؛ لذلك بيّن الباحث خطأ هذه النظرية من خلال المباني المعتمدة والمستدلّ عليها للوصول لمراد المتكلّم، وهذا يخالف طريقة أصحاب الهرمنيوطيقا الفلسفية.

الكلمات الأساسية: هايدغر، جادامر، المفسر، الهرمنيوطيقا، الهرمنيوطيقا الفلسفية.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السابعة، العدد الأول، ص. 87 – 104

استلام: 2024/04/14، القبول: 2024/05/25

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

المقدّمة

تعدّ الهرمنيوطيقا الفلسفية من أهمّ النظريات في العصر الحديث لقراءة النصوص. وهذه النظرية التي وضع أسسها ونظّر لها الفيلسوف الشهير مارتن هايدغر (Martin Heidegger) المتوفّى في عام 1976، وأكمل بنيانها وشيّد أركانها أحد أهمّ طلبته الذي هو هانز جورج جادامر (Georg Gadamer-Hans) المتوفّى في عام 2002، وهذه القراءة وإن كانت ليست مختصّةً بقراءة النصوص الدينية، لكنّ الأثر الأهم الذي يمكن أن يظهر إنّما هو في النصوص الدينية التي لها بعد كبير على حياة الناس من الجهة الاعتقادية والتشريعية والأخلاقية، بل والمعرفية بصورة عامّة.

وبما أنّ المسألة أخذت هذا البعد الذي يشكل أقدس ما يمكن أن يُتصوّر، ألا وهو الدين المرتبط بأقدس الموجودات وهو الله تعالى، الذي ليس كمثله شيء لا في ذاتٍ ولا صفةٍ ولا فعلٍ، فهو الكمال المطلق، فلا بدّ والحال هذه أن ننظر إلى كلامه كما يريد هو لا كما نريد، والهرمنيوطيقا الفلسفية تلغي دور المتكلّم، وتعطي الدور الأساس للقارئ في قراءة النصوص، فهل يمكن أن نتعامل مع النصّ الإلهي بهذه الطريقة؟ لذلك لا بدّ من البحث عن هذه الحقيقة، عن طريق التفريق بين دور المفسّر عند المشهور الذي كتبت على طبقه كلّ المنظومة الدينية، فهل يعطي مشهور العلماء للمفسّر دورًا في عملية تفسير النصوص؟ وما هذا الدور من جهة سعته وضيقه؟ ومن جهة أخرى ما نظرة الهرمنيوطيقا الفلسفية من هذه الجهة؟ وما الآثار المترتّبة على كلا الرأيين؟ وسيكون البحث في عدّة مباحث:

المبحث الأوّل: المفاهيم

قبل الدخول في الموضوع الذي نحن بصدد بحثه لا بدّ من التعرّف على أهمّ المفاهيم الواردة في عنوان البحث، وهي كالتالي:

أوّلًا: التفسير المشهور

أ ـ التفسير

1- التفسير لغةً: فسر الفاء والسين والراء كلمةً واحدة تدلّ على بيان شيءٍ وإيضاحه. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص 346]

وقال الراغب: «الفَسْر والسَفْر يتقارب معناهما كتقارب لفظيهما، لكن جعل الفسر

لإظهار المعنى المعقول. وجعل السفر لإبراز الأعيان للأبصار. فقيل سفرت المرأة عن وجهها وأسفر الصبح. وقال تعالى: ﴿**وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا**﴾ أي بيانًا وتفصيلًا» [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 47].

فالتفسير بمعنى بيان ما لم يكن واضحًا من الألفاظ بعبارات أكثر وضوحًا، وإيضاح المبهم من الكلمات.

2- التفسير اصطلاحًا: إنّ أكثر من تعرّض لتعريف هذه المفردة هم مفسرو القرآن الكريم؛ باعتبارهم معنيين ببيان مراد الله تعالى في آياته، ومع ذلك فقد ذُكرت عدّة تعريفاتٍ حول هذه المفردة:

منها: بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 5]

ومنها: علم يبحث عن مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية. [الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ج 1، ص 41]

ومنها: هو إيضاح مراد الله تعالى من كتابه العزيز، فلا يجوز الاعتماد فيه على الظنون والاستحسان، ولا على شيء لم يثبت أنّه حجّة من طريق العقل، أو من طريق الشرع للنهي عن اتّباع الظنّ، وحرمة إسناد شيء إلى الله بغير إذنه. [الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص 421]

ولا يخفى أنّ هذه التعريفات تنسجم مع التعريف المشهور، لكنّها لا تنسجم مع ما يتبنّاه دعاة الهرمنيوطيقا الفلسفية؛ لذلك سيتّضح تعريف مفردة التفسير عندهم من خلال تعريف مصطلح الهرمنيوطيقا إن شاء الله تعالى، فمجال كلا المفردتين هو النصّ.

ب- المشهور

1-المشهور لغةً: الشَّهْر والأَشْهُر عدد، والشُّهُور جماعة. والمشاهَرة: المعاملة شَهْرًا بشَهْرٍ ... والشُّهْرَة: ظهور الشيء في شُنْعة حتّى يَشْهَرَه الناس، ورجل مَشْهُور ومُشَهَّر. [الفراهيدي، كتاب العين، ج 3، ص 400]

شهر: الشين والهاء والراء أصلٌ صحيح يدلّ على وضوحٍ في الأمر وإضاءة. من ذلك الشهر، وهو في كلام العرب الهلال، ... والشهرة: وضوح الأمر ... وقد شُهِر فلانٌ في الناس بكذا، فهو مشهور، وقد شَهَروه. ويقال أشْهَرْنا بالمكان، إذا أقَمنا به شهرًا. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 222]

ممّا تقدّم من كلام أهل اللغة يتبيّن أنّ المراد من الشهر والشهرة هو ظهور الشيء كما ذكر الخليل، ووضوحه كما ذكر بن فارس، وهكذا هي كلمات أهل اللغة لا تتعدّى ذلك، فيكون المعنى في اللغة هو ظهور الأمر ووضوحه، أمّا الاستعمالات فعديدة منها استخدام هذه الكلمة في الشهر المكوّن من 30 يومًا.

2- المشهور اصطلاحًا: قد ذكر هذا المصطلح في علم الأصول، وقسّم الأصوليون الشهرة إلى ثلاثة أقسام، الأولى هي الشهرة الروائية: التي تعني بأنّ رواية من الروايات يشتهر نقلها في الكتب الروائية. والثانية هي الشهرة العملية: التي تعني اشتهار العمل برواية من الروايات في مقام الاستنباط، والثالثة هي الشهرة الفتوائية: التي تعني: إفتاء المشهور بحكمٍ من الأحكام الشرعية. [صنقور، المعجم الأصولي، ج 2، ص 238 و239]

وهذا المعنى وإن ذكره علماء الأصول فإن مرادهم المشهور في علم الفقه، ويمكن أن يُعرّف بتعريف جامع: هي اتّفاق معظم أهل الخبرة في فنٍّ على مسألة من المسائل.

وهذا المعنى قريب من المراد في هذا البحث، لكن المعنى الدقيق من مصطلح المشهور المقصود في عنوان البحث هو: اتّفاق علماء المسلمين على الطريقة التي تسالموا عليها عبر الأجيال بالاستعانة بالظواهر وغيرها من الضوابط للوصول لمراد الله تعالى في كتابه. وهذا المعنى من القراءة للنصوص يكون في قبال المعنى الذي ذهب إليه أصحاب الهرمنيوطيقا الفلسفية؛ فإنّهم لا يرتضون به ويتبنّون وجهة نظر مغايرة لها بالاعتماد على قارئ النصّ.

ثانيًا: الهرمنيوطيقا

أ- الهرمنيوطيقا لغةً: هذا المصطلح من الفعل اليوناني (ἑρμηνεύω وتقرأ: hermēneuō) وهي تعني يفسّر أو يترجم، وقد يكون بمعنى المفسّر، أو كلّ ما من شأنه أن يزيل الغموض عن الموضوع، ويرفع الالتباس عن المطلب، وعادةً ما يكون هناك علاقة واضحة بين الاشتقاق اللغوي وبين كلمة هرمس، وهي اسم لشخصية أسطورية يعدّه الإغريق رسول الآلهة، والملاك الذي ينقل رسائلها ودساتيرها في الأرض، أو إله الطرق والتجارة. [انظر: بهرامي، الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، مجلّة الحياة الطيّبة، العدد 8، ص 33]

ب- الهرمنيوطيقا اصطلاحًا: إنّ للهرمنيوطيقا معاني عديدةً تابعةً لمراد صاحب المصطلح، فليس لها معنى واحد، فلدينا عدّة أنواع للهرمنيوطيقا، فمنها النفسية ومنها الكلاسيكية ومنها اللغوية وغيرها من الأنواع، لكنّ الذي نريد البحث عنه هو الهرمنيوطيقا الفلسفية

على وجه الخصوص؛ ولذلك سنذكر التعريف الذي ذكره المقنّن الأوّل لهذا النوع من الهرمنيوطيقا، ألا وهو هايدغر حيث عرّفها بأنّها عملية فهم الأشياء. [بهشتي، الهرمنيوطيقا.. المقتضيات والنتائج، نقلًا عن مجموعة من الباحثين، علم الكلام الجديد، ص 558]

المبحث الثاني: الأسس التي يقوم عليها فهم النصّ القرآني عند المشهور

من المسائل المهمّة التي شغلت المسلمين قديمًا وحديثًا هي مسألة فهم النصوص الدينية، سواءٌ أكانت قرآنيةً أو روائيةً، والأسس التي يقوم عليها فهم النصوص هي التي جعلت الأفهام مختلفةً، وفي بعض الأحيان متباينةً، فحدثت صراعات فكرية أدّت في كثير من الأحيان لإصدار أحكام قاسية جدًّا فيما بين المسلمين أنفسهم، كالتكفير والتضليل والتقاطع، ومن أهمّ الأسباب التي دعت إلى ذلك هو الأسس التي تقوم عليها قراءة هذه النصوص، ومع ذلك فإنّ هناك ركائز مشتركةً بين العلماء في قراءة النصوص وفهمها، والعنصر المشترك هو الوصول لمراد صاحب النصّ والبحث عن مقصوده، فالمفسّر له حدود لا يمكنه تجاوزها في الطريقة التي يستجلي فيها فهم النصّ الديني، وهذه الحدود تقيّد المفسّر وتجعله يسير وفقًا لضوابط وأصول قرّرت في العقيدة والشريعة والمعارف الأخرى، فلكلّ مجالٍ منهجه الخاصّ. نعم، لقارئ النصّ أن يجتهد في الجمع بين الآيات والروايات، لكنّ استنباطه من مجموع ما يؤمن به من النصوص لا بدّ أن يخضع للضوابط العامّة التي أسسها في القواعد الأصولية والتفسيرية، فهناك عدّة ضوابط لا بدّ أن يلتزم بها في قراءة النصوص، فهدف المفسّر أن يبحث بقدر طاقته ووسعه عن مراد صاحب النصّ، ويحاول قدر الإمكان العثور على مراده على وفق النقاط الآتية:

أوّلًا: كما هو مبحوث في علم الاصول أنّ الألفاظ بصورة عامّة تنقسم إلى النصّ والظاهر والمجمل؛ فلا بدّ أن يحدّد المستنبط والمستظهر للكلام كيفية دلالة اللفظ على معناه.

وبما أنّ النصّ هو اللفظ الذي ليس له إلّا معنى واحد كقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ**﴾ [سورة النساء: 4]، فلا شكّ في دلالتها على تحريم الزواج من الأُمّ؛ لأنّ لفظ التحريم نصٌّ صريح ولا يوجد معنى آخر يمكن أن يراد منه.

أمّا المجمل فهو: اللفظ الذي له دلالات على معانٍ مختلفة من دون أن يكون هناك معنى أكثر ظهورًا من غيره، وبذلك لا يفهم العرف منه معنى محدّد، ولا ينسبق إلى الذهن العرفي أيٌّ من هذه المعاني.

أمّا الظاهر فهو اللفظ الذي له معانٍ متعدّدة، لكنّ أحد هذه المعاني أظهر من غيره بحسب الفهم العرفي، فهو الذي ينسبق إلى الذهن دون غيره من المعاني فيتحدّد المعنى من خلال ذلك. [انظر: الحسيني الفيروزآبادي، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، ج 2، ص 398]

وهذا التقسيم الذي ذكره الأعلام تترتّب عليه نتائج مهمّة، منها أنّ اللفظ الذي يكون نصًّا في الحرمة أو الوجوب، لا يختلف في معناه أيّ فردٍ من الناس؛ إذ لا يمكن لأيّ عاقل أن يقرأه إلّا بمعناه الواضح الصريح، فمن هذه الجهة يتّفق الجميع على تحديد المعنى؛ ولذلك لا يمكن أن يقع فيه الخلاف، فلا كلام لنا فيه.

أمّا القسم الثاني وهو: المجمل فلا كلام لنا فيه أيضًا؛ إذ إنّ معناه لم يتحدّد، فلا يمكن استخراج مراد المتكلّم منه أصلًا، إلّا أن تحيطه قرينة خارجية، وهذه القرينة تخرجه عن كونه مجملًا؛ إذ يتحدّد معناه بواسطتها.

والقسم الثالث هو الذي وقع فيه البحث والنزاع، فبعد الاتّفاق على كون المعنى الظاهر هو المراد للمتكلّم، لكنّ هذا الظهور قد يختلف تبعًا للذوق اللغوي والقرائن المتّصلة والمنفصلة والداخلية والخارجية؛ ولذلك نرى اختلافًا في الاستنباطات من النصوص الدينية[1].

فلا بدّ على مفسّر النصوص أن يؤسّس هذا الأساس المهمّ في عملية الفهم، وإلّا فإنّه سيقع في الفوضى الفكرية[2].

وعلى أساس ذلك يمكن القول بأنّ دور المفسّر هو الاستظهار من النصوص للوصول إلى المعنى الظاهر من اللفظ على طريقة أهل المحاورة العرفية، على أن يحاول - قدر الإمكان - أن يخرج عن القبليات التي تؤثّر على استنباطه وفهمه للنصّ، ولا يحقّ له الخروج عن هذا المبدإ؛ لأنّه خروج عمّا اتّفق عليه العقلاء من الأخذ بالظواهر، فالمفسّر ملزم بالسير على الطريقة العقلائية لفهم مثل هذه النصوص.

فإن قيل بأنّ النصّ الديني - كتابًا كان أو سنّةً - لا يمكن فهمه على وفق الظواهر في

(1) لا ريب في أنّ هناك أسبابًا أخرى تسبّب الاختلاف في الوصول للنتائج، كالتعارض بين النصوص وصحّة سندها وغيرها من المسائل التي تؤدّي إلى تغيّر في العملية الاستنباطية، لكنّ بحثنا لا يتطرّق إلى هذه الزوايا من النقاش؛ باعتبار أنّ البحث في قراءة النصوص عند المشهور وعند أصحاب الهرمنيوطيقا الفلسفية، وإذا نظرنا إلى النظرية الهرمنيوطيقية، فإنّها لا تتعرّض لمثل هذه الأبحاث أصلًا فليس هذا ميدانها، وفي قبال ذلك لا بدّ من الالتزام بذلك في قراءة المشهور حتّى تتّحد جهة البحث من جانب المشهور والهرمنيوطيقا الفلسفية.

(2) وهذا هو المتّفق عليه عند المشهور إلّا طائفة من الأخباريين؛ إذ إنّهم لم يقبلوا بتفسير النصّ القرآني إلّا من خلال الروايات الصادرة عن النبيّ صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام؛ نتيجةً للمبنى الذي ذهبوا إليه بأنّ القرآن لا يفهمه أحد إلّا المعصوم.

زماننا؛ إذ ربما تغيّرت الأفهام بمرور السنين والأيام، فبيننا وبين عصر النصّ أكثر من 1000 سنة، فكيف يكون فهمنا مقبولًا واللغة في معرض التطوّر من جهة المفردات والتراكيب؟ فإنّ الفهم الذي يكون حجّةً إنّما هو الفهم المزامن والمعاصر لزمن صدور النصّ لا الفهم البعيد عن عصر النصّ.

وقد أجاب الأصوليون عن هذا السؤال على وفق أصل بنوا عليه وهو: أصالة عدم النقل، أي أنّ الأصل هو أنّ اللفظ استعمل فيما وضع له، وتبدّل الاستعمال يحتاج إلى دليل، وأخذوا هذا الأصل أخذ المسلّمات وإن ناقشوا في مدركه، واعتمد بعضهم على حكم الفطرة الذي يقرّر عدم رفع اليد عن الحجّة بلا حجّة، على أنّ الكلام في مورد الشكّ لا في مورد العلم أو الاطمئنان بعدم النقل. [سبحاني، تهذيب الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الخميني)، ج 1، ص 86]

والحجّة في هذا المورد هو الظهور واللا حجّة هو الشكّ بأنّ هناك نقلًا قد حصل في معنى هذا اللفظ أو ذاك.

مضافًا إلى أنّ الظهور الذي يكون حجّة ويجب العمل بمقتضاه إنّما هو الظهور الموضوعي لا الظهور الذاتي، قال السيّد محمدباقر الصدر: «إنّ موضوع أصالة الظهور هل هو الظهور الذاتي أو الموضوعي. والمراد بالظهور الذاتي الظهور الشخصي الّذي ينسبق إلى ذهن كلّ شخص شخص، وبالظهور الموضوعي الظهور النوعي الذي يشترك في فهمه أبناء العرف والمحاورة الذين تمّت عرفيتهم، وهما قد يختلفان لأنّ الشخص قد يتأثّر بظروفه وملابساته وسنخ ثقافته أو مهنته أو غير ذلك، فيحصل في ذهنه أنس مخصوص بمعنى مخصوص لا يفهمه العرف العامّ عن اللفظ. ومن هنا يعلم أنّ الظهور الذاتي الشخصي نسبي ... قد يختلف من شخص إلى آخر، وأمّا الظهور الموضوعي فهو حقيقة مطلقة ثابتة» [الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الصدر)، ج 4، ص 292]

ثانيًا: أنّ يلتزم بما يقرّره صاحب النصّ في تفسير كلامه، فإنّ الأمر المهمّ الذي نريد الوصول إليه هو مراد المتكلّم، وإذا بيّن صاحب النصّ طريقةً معيّنةً أو حدّد حدودًا لفهم كلامه، فلا بدّ أن نتقيّد بها ولا نخرج عنها مطلقًا، وكمثال على ذلك قول الله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**﴾ [سورة آل عمران: 7]، ففي هذه الآية يُقسّم الله ﷻ كتابه إلى محكم ومتشابه، فعلى الباحث في تفسير القرآن أن يُحيط

علمًا بالآيات المحكمة، والآيات المتشابهة ويُرجع المتشابهات إلى المحكمات، فعدم مراعاة هذه المسألة لا تؤدّي إلى اعوجاج في فهم النصّ القرآني فحسب، بل تؤدّي إلى الضلال والانحراف عمّا يُريده صاحب النصّ، فالنصّ القرآني لم ينزل من الله ﷻ إلّا للاعتقاد بمضمونه العقدي وامتثال أحكامه العملية والأخلاقية، وهناك مسائل كثيرة بيّنها الله تعالى عن طريق كتابه الكريم أو عن طريق رسوله ﷺ وأهل البيت عليهم السلام دخيلة في فهم النصّ الديني، وكشاهد على ذلك ما رواه عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عن ابْنِ شُبْرُمَةَ، قَالَ: «مَا ذَكَرْتُ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عليه السلام إِلَّا كَادَ أَنْ يَتَصَدَّعَ قَلْبِي، قَالَ: "حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ جَدِّي، عَنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ". قَالَ ابْنُ شُبْرُمَةَ: وَأُقْسِمُ بِاللهِ مَا كَذَبَ أَبُوهُ عَلى جَدِّهِ، وَلَا جَدُّهُ عَلى رَسُولِ اللهِ ﷺ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: مَنْ عَمِلَ بِالْمَقَايِيسِ، فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ، وَمَنْ أَفْتَى النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ - وَهُوَ لَا يَعْلَمُ النَّاسِخَ مِنَ الْمَنْسُوخِ وَالْمُحْكَمَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ - فَقَدْ هَلَكَ وَأَهْلَكَ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 106]. من خلال ذلك نريد الوصول إلى حقيقة وجوب اتّباع القواعد والأسس التي يقرّرها الناطق بالكتاب الكريم للوصول لمراده ومرامه ومن ثمّ تحقّق الهدف الذي يصبو إليه، فلا يجوز للمفسّر أن يستقلّ في فهمه من دون اتّباع التقييدات والتحديدات التي يقرّرها صاحب النصّ؛ لكي يخرج بنتيجة مرضية لديه، وقد نهت النصوص بشدّة من التفسير بالرأي[3]: كقوله تعالى: ﴿**قُلْ آللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ**﴾ [سورة يونس: 59]، وقوله تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا**﴾ [سورة الإسراء: 36] وكذلك في قوله تعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لا تَعْلَمُونَ**﴾ [سورة الأعراف: 33]. وقد ورد في رواياتٍ عديدة الذمّ المغلّظ على التفسير بالرأي، كما روى عن رَسُولُ الله ﷺ أنّه قال: «وَمَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدِ افْتَرَى عَلَى اللهِ الْكَذِبَ» [ابن بابويه، كمال الدين وتمام النعمة، ج 1، ص 256].

ثالثًا: أن يكون للمفسّر مؤهّلات لتفسير النصّ الديني بصورة عامّة والنصّ القرآني بصورة خاصّة، فلا يجوز لكلّ شخص أن يُفسر النصّ[4]، بل لا بدّ من اتّصافه بصفات عديدة. وقد اشترط العلماء في تفسير النصّ القرآني عدّة شروط، وهذه الشروط تقلّل من عدد الأفراد الذين يريدون تفسير النصّ القرآني، فليس لكلّ شخصٍ أن يرد هذا المورد، وقد ذكر الدكتور

(3) هناك آراء متعدّدة في معنى التفسير بالرأي أحدها: تفسير المتشابه الذي لا يعلمه إلّا الله. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 89. إذ ذكره بوصفه أحد الآراء لا أنّه يتبنّاه.

(4) وكلامنا حول النصّ القرآني، أمّا النصّ الروائي والجمع بينه وبين الآيات للخروج، فهو خارج عن موضوع البحث.

محمدعلي رضائي كلامًا لطيفًا حول هذه المسألة، وجمع الأقوال والشروط حيث بيّن: أنّ هناك شروطًا أساسيةً وشروطًا كماليةً، والشروط الأساسية تبيّن الحدّ الأدنى من شروط المفسّر، وذكر أحد عشر شرطًا، منها: معرفة علوم اللغة العربية وآدابها، ومنها: معرفة علوم القرآن، ومنها: العلم بالفقه وأصوله، ومنها: العلم بقواعد التفسير، وغيرها من الشروط المهمّة، أمّا شروط الكمال فهي الشروط التي تُعمّق الفهم وتوسّع الأفق لدى المفسّر، إلّا أنّها ليست إلّا شرطًا كماليًّا، وذكر علم الكلام مثالًا على ذلك. وفي آخر البحث ذكر بعض العلوم لها فائدة في العملية التفسيرية، كعلم المنطق والمدارس الفلسفية والأخلاقية وفلسفة العلوم وغيرها من المسائل المفيدة التي لها أثر فهم كتاب الله تعالى. [انظر: رضائي أصفهاني، منطق تفسير القرآن، ص 98 - 108]

ومن هنا يُعلم أنّ المفسّر بقدر نصيبه من العلم والمعرفة، يمكنه الوصول إلى النتائج الأكثر نضجًا والأعمق غورًا في تفسير النصّ القرآني، والوصول لأسراره وأهدافه وغاياته، فالمفسّر له دور أساسي في استنطاق القرآن والوصول لمقاصده، لكنّ المحور الأساسي هو النصّ والبحث عن مراد المتكلّم، فإنّه وإن كانت للمفسّر شروط للدخول في العملية التفسيرية إلّا أنّ هذه الشروط تؤهّله لفهم ما أراد صاحب النصّ، لا أن يكون هو المحور في هذه العملية.

المبحث الثالث: الأسس التي يقوم عليها فهم النصّ عند أصحاب نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية

تعدّ النظريات الهرمنيوطيقية الحديثة أدواتٍ جديدةً لفهم النصوص بصورة عامّة والنصّ الديني بصورة خاصّة، ومنذ القرن السابع عشر الميلادي - وهو القرن الذي ظهرت فيه النظريات الهرمنيوطيقية الحديثة - وإلى الوقت الحاضر إذ تطوّرت هذه النظريات وأخذت أبعادًا عديدةً من هرمنيوطيقا شلايرماخر ودلتاي إلى نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية التي ظهرت في أواسط القرن الماضي على يد الفيلسوف الشهير مارتن هايدغر (Martin Heidegger) وهانز جورج جادامر (Georg Gadamer-Hans)، وهي من النظريات الخطيرة والجديرة بالقراءة والبحث؛ إذ تأثّر بها كثير من المفكّرين العرب والمسلمين كنصر حامد أبو زيد ومحمد أركون وعبد الكريم سروش وغيرهم فضلًا عن المفكّرين الغربيين، فأصبحت من النظريات الرائجة وعليها مدار البحث، ولكي تتّضح معالمها، وتتبيّن طريقتها في التفكير؛ سنذكر أهمّ الأسس التي تعتمد عليها ضمن نقاط:

أوّلًا: أنّ هذه المدرسة تفسّر الفهم على وفق وجود الإنسان؛ نظرًا للمذهب الفلسفي الذي

آمنوا به في تفسير الوجود [5]، فالفهم ليس شيئًا خارجًا عن حقيقة الإنسان، بل هو من المكوّنات الرئيسة له، وعلى هذا فالفهم أمرٌ غير مرتبط بالألفاظ والمفردات والجمل، بل هو الذي يوجدها نتيجةً لوجوده السابق عليها، أضف إلى أنّ ارتباط الإنسان بالأشياء الخارجية وحصول النسب بينه وبينها هو الذي يسبّب المعرفة بها عن طريق معرفة الأغراض والفوائد التي تترتّب على استعمالها، فكلّ شيء يرتبط به إنّما هو نتيجة معرفته بفوائدها، فالمعرفة في الحقيقة متوقّفة على معرفة هذه الفوائد. [انظر: عزيزي، الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل والفهم.. عرض ونقد، ص 64 و65]

وعلى هذا فإنّ الفهم هو أحد مكونات الإنسان، وهو شيءٌ داخل في حقيقة وجوده، ولا يمكن أن يُفصل عنه بأيّ حال من الأحوال.

ثانيًا: أنّ عملية الفهم عبارة عن امتزاج أفق المفسّر مع النصّ، بمعنى أنّ لكل مفسّر قبلياتٍ تؤثّر في العملية التفسيرية، بل إنّ هذه القبليات شرط لحدوث الفهم المطلوب، وما لم تحصل عملية الامتزاج هذه فلا وجود للفهم أصلًا. فالإضافة التي تكون بسبب القبليات شرطٌ أساسي للفهم، وهذه القبليات إمّا أن تكون معلوماتٍ مرتكزةً عند الإنسان تكوّنت بمرور الزمن، أو من الرؤية المسبقة المعبّر عنها بالأفق الذهني، أو التصوّرات المسبقة التي تجعله يفسّر النصّ نتيجةً لتلك التوقّعات، وهو الذي سمّاه هايدغر بـ "الموقف التأويلي"، فالموقف التأويلي هو نتاج القبليات على جميع الأبعاد. وقد تقدّم جادامر خطوةً إلى الأمام في هذا المضمار، وجعل من الفهم أمرًا جدليًّا وحوارًا مستمرًّا بين النصّ والقارئ، على نحو السؤال والجواب المستمرّ، وهو ما يعبّر عنه بعض علماء الهرمنيوطيقا بـ "امتزاج الآفاق"، وبناءً على ذلك فإنّ عملية الفهم تبدأ بالقارئ والمفسّر وتنتهي بالقارئ والمفسّر أيضًا، وهو المعبّر عنه في بعض العبارات بـ "الحركة الدائرية أو الحلقية"، فبداية الفهم من القارئ؛ إذ يمتزج أفقه مع أفق النصّ ويتولّد عن هذا الطريق فهم آخر، وهكذا تكون عملية الفهم متجدّدةً إلى غير نهاية. [انظر: المصدر السابق، ص 65 و66 و74؛ سعيدي روشن، تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه، ص 139 و143 و144]

يقول جادامر: «إنّ الظاهرة التأويلية تدلّ ضمنًا أيضًا على أولوية الحوار، وعلى بنية السؤال والجواب، فالنصّ التاريخي الذي يصير موضوعًا للتأويل، يعني أنّه يطرح على المؤوّل سؤالًا؛ لهذا يتضمّن التأويل دائمًا علاقةً بالسؤال الذي طُرح على المؤوّل، ويُعمّي فهم النصّ فهم هذا

(5) إذ انطلقوا من الوجود الإنساني لتفسير حقيقة الوجود العامّ ومعناه.

السؤال، ولكنّ هذا يحدث من خلال إحرازنا أفقًا تأويليًّا، ونحن نميّز الآن هذا الأفق بأنّه أفق السؤال الذي في داخله يتقرّر معنى النصّ، فالشخص الذي يريد أن يفهم عليه أن يسائل ما يقع وراء ما يقال ... ونحن نفهم معنى النصّ من خلال اكتساب أفق السؤال وحسب، أفقٍ يتضمّن إجاباتٍ أخر ممكنةً ... فإنّ منطق العلوم الإنسانية هو منطق السؤال» [جورج، الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، ص 491 و492].

ثالثًا: أنّ المُتوخّى من قراءة النصّ ليس الوصول إلى قصد المؤلّف ومراده أصلًا، بل يمكن القول إنّ المؤلّف هو أحد قرّاء النصّ، وليس له ميّزة على غيره من القرّاء، فالقارئ والنصّ يكون أحدهما في مواجهة الآخر من دون أن يهدف القارئ معرفة مراد المتكلّم، بل يكون في حوار متبادل بينه وبين النصّ، وبذلك فقط يمكن أن يحصل الفهم المطلوب. [انظر: رضائي أصفهاني، دروس في المناهج والاتّجاهات التفسيرية للقرآن، ص 364 نقلًا عن: احمد واعظى، درآمدى بر هرمونتيک، ص 59]

وفي ضوء ذلك فإنّ النظرية الهرمنيوطيقية تعطي المحورية للمفسّر لا للنصّ؛ لأنّ الفهم عندها غير مرتبط بالألفاظ والمفردات والجمل، بل القارئ هو الذي يوجده نتيجةً لوجوده السابق عليها.

بهذه النقاط تمّ ما أردناه من التفصيل والتوضيح للمباني التي يعتمد عليها المشهور، وكذلك المباني التي يعتمد عليها دعاة الهرمنيوطيقا الفلسفية، وتجدر الإشارة بأنّ هناك تفصيلاتٍ وتفرعاتٍ لم نذكرها رعايةً للاختصار، أضف إلى أنّ ما ذُكر هو أهمّ المباني التي تسلّط الضوء على نظريات كلٍّ من الطرفين.

المبحث الرابع: تقييم المنهجين والرأي المختار

قبل تقييم كلّ من وجهتي النظر لا بدّ من التركيز على مسألة مهمّة، وهي أنّ الكلام في المقارنة بين المنهجين لتفسير القرآن الكريم، أمّا سائر النصوص الأدبية والفلسفية والقانونية فلا شأن لنا بها أصلًا؛ باعتبار أنّ الأثر الحقيقي الذي نتوخّاه هو النصّ القرآني، فإنّ نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية طابت لبعض دعاة المسيحية ليبرّروا مخالفة النصوص التي جاءت في الكتاب المقدّس للنظريات والمسلّمات العلمية الحديثة، أمّا المسلمون فهم في سعة من هذا الجانب؛ لأنّ العلم يوافق نصوصه ولا يخالفها؛ ولذلك يمكن القول إنّ التعامل مع النظريتين سيكون أكثر حياديةً من هذه الجهة، وسيكون الكلام عبر عدّة نقاط:

أوّلًا: أنّ أهمّ ما يواجه النظريات العلمية أن تكون النظرية مبطلةً لنفسها، ونظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية قد ابتليت بهذه المعضلة، فإذا كانت النظرية الصحيحة هي نظريتهم - وهم يقولون ذلك بضرس قاطع - فيأتي السؤال التالي وهو: لماذا كانت نظريتكم ثابتةً رغم أنّكم تقولون إنّ لكلّ شخصٍ قراءةً تخصّه، فإذا فتحتم المجال بتعدّد الفهم والقراءات فعليكم أن تقولوا أيضًا بصحّة ما يرتئيه الآخرون نتيجةً للقبليات التي آمنوا بها وجزمتم بتأثيرها على القارئ، وبما أنّكم لا تقولون بصحّة ما يدّعيه المشهور - وهو البحث عن مراد المتكلّم - فقد وقعتم في التناقض.

ثانيًا: أنّ أصالة الظهور الذي تمسّك به المشهور إنّما هو أصلٌ عقلائيٌّ سار عليه جميع العقلاء، وهم مارسوه في جزئيات حياتهم، ويحاسبون بعضهم على طبقه، وهكذا هم يقرؤون النصوص المكتوبة وفق هذا الأصل الأصيل؛ ولذلك نرى حتّى مَن يكتب كتابًا أو رسالةً فهو في الحقيقة يضع في حسبانه أنّ الناس سيفهمون كلامه على وفق هذه السيرة المتسالم عليها عبر الأجيال، فإلغاء دور الماتن والاستقلال بالفهم وفق القبليات المذكورة في غير محلّه؛ لأنّه يخالف ما تسالم عليه العقلاء.

ثالثًا: أنّ نظر علماء المسلمين للنصوص الدينية القرآنية والروائية من حيث كيفية فهمها تابع لرأي المشرع في ذلك؛ لأنّه هو المؤلّف للنصّ ولا بدّ لقارئه أن يتّبع الأسس التي يقرّرها صاحب النصّ - وهو الشارع المقدّس - لتفسير كلامه، وهذا يعني في عين الحال لابديّة فهم كلامه لكي يتّبع، لا تحميل ثقافة القارئ على كلامه، بل العكس هو الصحيح، أعني لا بدّ للقارئ من أن يحاول قدر طاقته أن يبتعد عن المؤثّرات النفسية والأحكام المسبقة لكي يصل إلى حقيقة ما أراد الله تعالى للامتثال له؛ فأهمّ ما يمكن أن يناله العبد هو ما قصده الله تعالى في كلامه؛ لكي يمتثله أو يعتقد به أو غير ذلك، لا أن يُحمّل ثقافته على النصّ، فالله تعالى لا يريد منه أن يمتثل لما يمليه عليه فكره، بل يريد منه أن يمتثل أوامره وينتهي عن نواهيه، فإنّا نعتقد بأنّها ناتجة عن مصالح واقعية، فلا بدّ أن نمتثل ما يريده ﷻ لا ما نتأثّر به من ثقافة، فالله ﷻ قد وعد خلقه بأنّ في امتثال أوامره والانتهاء عن نواهيه ما يحقّق السعادة المنشودة والهداية للبشرية جمعاء، فكيف يهتدي الإنسان؟ هل يهتدي بقبلياته، أم بما يريد الله تعالى؟! هذا من جهة الشريعة.

وكذلك الكلام في أمر العقيدة؛ فإنّ الاعتقاد بشيء لا بدّ أن يكون له تحقّق في الخارج، فنحن نعتقد بالتوحيد، والله تعالى واحدٌ في الخارج، ونعتقد بأنّه عادلٌ وهو كذلك واقعًا

وخارجًا، لا يصدر منه إلّا العدل، وكلّ العقائد الحقّة من هذا القبيل.

في جانب العقيدة فهو يتكلّم عن أمر خارجي له تحقّق عيني، فعندما يقول الله تعالى في كتابه: ﴿**قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ**﴾ مثلًا، فإنّ معنى ذلك أنّ الله تعالى في الخارج أحدٌ فردٌ لا يتعدّد، بل لا يمكن أن يتعدّد، فهذه الجمل والقضايا لها ما يقابلها خارجًا. وهذا الأمر سارٍ في جميع ما يلقيه الله تعالى إلى خلقه من قصص الأنبياء والأخبار عمومًا، وكذلك المسائل الأخلاقية التي لها آثار واقعية، فكيف يمكن والحال هذه أن نقرأ النصّ بمعزل عن صاحبه.

رابعًا: أنّ الذي يتأثّر بالمحيط ولا يمكنه أن يخرج من القبليات المركوزة في وجوده هو الإنسان، فالإنسان الذي يكون متقلّب الأحوال، متأثّرًا بما حوله من الأحداث، متّصفًا بالغفلة والنسيان والسهو، يتأثّر بضغوطات الحياة، لا يمكن أن نقارنه بصاحب النصّ الخالي من كلّ هذه التأثيرات؛ ولذلك فإنّ النصّ الديني لا بدّ أن يُقرأ قراءةً مختلفةً حتّى لو تنزّلنا وقلنا إنّ القبليات لا بدّ أن تؤخذ بنظر الاعتبار في غير النصوص الدينية؛ لأنّ الله تعالى لا يحدّه مكان ولا يقيّده زمان، بل هو فوق الزمان والمكان غير متأثّر بهما مطلقًا، فلا يمكن أن يُتعامل مع نصوصه كما يُتعامل مع نصوص البشر.

خامسًا: أنّ السيرة القائمة على الأخذ بظواهر الكلام الإلهي - منذ نزول الكتب المقدّسة إلى القرن العشرين الميلادي الذي ظهرت فيه الهرمنيوطيقا الفلسفية - إنّما نشأت من فهم المنزّل عليهم النصوص وهم الأنبياء، فلو كانت هناك بدائل عن هذه الطريقة لبيّنها لنا الأنبياء والأئمة عليهم السلام لفهم كلامهم، وبما أنّه لا توجد طريقة بديلة، إذن هم أيّدوا العمل بالظاهر، فالله عزّ وجلّ يعلم كيف سيفسّر الإنسان كلامه، فأنزل الكتاب على وفق الطريقة المعهودة التي عمل بها المعصوم، أضف إلى ذلك أنّ الله تعالى أمر عباده بالتدبّر بالآيات لفهم المراد، وهذا يدلّ على رفضه للنهج المستحدث (الهرمنيوطيقا الفلسفية)، ولا يمكن أن يُخفي الله تعالى طريقته التي يريد أن يُفهم كلامه على طبقها كلّ تلك القرون، حتّى جاءنا هايدغر وغادامر ليعلّمونا كيف نفهم كلام ربّنا!

سادسًا: أنّ الواقع يشهد بفساد النظرية التي دعا لها المنظّرون للهرمنيوطيقا الحديثة (الفلسفية)، فإنّ القرّاء والمتلقّين للنصوص متّحدون غالبًا في الفهم، ولا يوجد فهم لكلّ قارئ، بدليل أنّ القارئ للتفاسير منذ القديم وإلى اليوم لا يجد اختلافًا في فهم الظواهر غالبًا.

نعم، يوجد اختلاف في قبول الروايات التفسيرية والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه ... لكنّ الأغلب يستنتجون نفس النتائج من الظواهر، وهذا يبرهن على أنّ الذي يفهم اللغة يمكنه أن يفهم ما يفهمه الآخرون. نعم، هناك من يفسّر كلام الله على خلاف الظاهر؛ ولذلك وضع بعض العلماء أصولًا لضبط المعنى الظاهر من غيره، وقد تقدّم أنّ السيّد محمد باقر الصدر قسّم الظهور إلى نوعين: الظهور الذاتي والظهور الموضوعي، وقال إنّ الحجّة هو الظهور الموضوعي دون الذاتي؛ فإنّه ليس بحجّة. وبخلاف ذلك ذكر أصحاب الهرمنيوطيقا الفلسفية حيث قالوا إنّ لكلّ مفسّر قراءةً تخصّه؛ لأنّ ظروف كلّ فرد متفاوتة والبيئة مختلفة، بل قالوا إنّ للشخص الواحد قراءاتٍ مختلفةً بحسب الأجواء والمحيط الذي يعيشه، وهذا باطل بالوجدان وبما تقدّم من البيان.

وبهذه النقاط يمكننا أن نطمئنّ بأنّ الرأي المشهور هو الذي ينبغي أن نركن إليه ونسير على وفقه لا ما قاله أصحاب نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية، فالرأي الصحيح المستند إلى الأدلّة الصحيحة إنّما هو ما تبنّاه مشهور المفسّرين، وإنّ الأسس التي اعتمدوا عليها هي التي يساعد عليها الدليل، أمّا الرأي الآخر فهناك عدّة إيرادات أوردت عليه.

الخاتمة

تبيّن من خلال البحث عدّة أمور نذكرها على شكل نقاط:

1- أنّ القراءة الهرمنيوطيقية الفلسفية إنّما نشأت في القرن العشرين؛ إذ ابتكرها ونظّر لها الفيلسوف الشهير مارتن هايدغر المتوفّى عام 1976، وأكمل بنيانها وشيّد أركانها أحد أهمّ طلبته الذي هو هانز جورج جادامر المتوفّى عام 2002.

2- أنّ للهرمنيوطيقا معاني عديدةً منها النفسية والكلاسيكية واللغوية وغيرها من الأنواع، لكنّ البحث انصبّ حول الهرمنيوطيقا الفلسفية، وقد عُرّفت بأنّها: عملية فهم الأشياء.

3- أنّ الألفاظ تنقسم إلى النصّ والمجمل والظاهر، وقد تمّ التركيز على الظاهر؛ فهو موضع الكلام دون غيره من الأنواع.

4- أنّ الظهور المبحوث عنه ينقسم إلى الظهور الذاتي والموضوعي، وأنّ الحجّة منهما إنّما هو الظهور الموضوعي كما قرّر في علم الأصول.

5- أنّ هناك شروطًا أساسيةً للمفسّر لتكون النتائج أكثر نضجًا وأعمق غورًا في تفسير النصّ القرآني والوصول لأسراره وأهدافه وغاياته، فالمفسّر له دور أساسي في استنطاق القرآن والوصول لمقاصده، لكنّ المحور الأساسي هو النصّ والبحث عن مراد المتكلّم؛ فإنّه وإن كانت للمفسّر شروط للدخول في العملية التفسيرية، إلّا أنّ هذه الشروط تؤهّله لفهم ما أراد صاحب النصّ، لا أن يكون هو المحور في هذه العملية.

6- أنّ النظرية الهرمنيوطيقية تعطي المحورية للمفسّر لا للنصّ؛ لأنّ الفهم عندها غير مرتبط بالألفاظ والمفردات والجمل، بل القارئ هو الذي يوجده نتيجةً لوجوده السابق عليها.

7- أنّ الرأي الصحيح المستند إلى الأدلّة إنّما هو ما تبنّاه مشهور المفسّرين، وإنّ الأسس التي اعتمدوها هي التي قام عليها الدليل، دون ما تبنّاه أصحاب الهرمنيوطيقا الفلسفية.

قائمة المصادر

الحسيني الفيروزآبادي، مرتضى، عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، مكتبة الفيروزآبادي، قم، الطبعة الرابعة، 1400 هـ.

السبحاني، جعفر تهذيب الاصول، تقريراً لأبحاث السيد الخميني، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران، الطبعة الأولى،1423 هـ.

الهاشمي الشاهرودي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقرير لأبحاث السيّد الصدر)، موسّسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقًا لمذهب أهل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الثالثة، 1417 هـ.

رضائي أصفهاني، محمدعلي، منطق تفسير القرآن، مجمع المصطفى العالمي للترجمة والنشر، الطبعة السابعة، قم، 1440 هـ.

عزيزي، مصطفى، الهرمنيوطيقا وإشكالية التأويل والفهم.. عرض ونقد، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، الطبعة الأولى، 2020 م.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، نشر الهجرة، قم، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

سعيدي روشن، محمدباقر، تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه، المعهد العلمي العالي للثقافة والفكر الإسلامي، دار الولاء، بيروت، الطبعة الأولى، 2004 م.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1390 هـ.

الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1418 هـ.

الخوئي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، موسّسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1430 هـ.

صنقور، محمد، المعجم الأصولي، مؤسّسة السيدة المعصومة عليها السلام، الطبعة الثالثة، 2013 هـ.

بهـرامي، محمـد، الهرمنيوطيقـا وعلـم التفسـير، مجلّـة الحيـاة الطيبـة، العـدد 8، السـنة الثالثـة، لبنـان، بـيروت، صيـف 2004 م.

ابن بابويه، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، طهران، الطبعة الثانية، 1395 ش.

سـبحاني، جعفـر، المدخـل إلى العلـم والفلسـفة والإلهيات، مؤسّسـة الإمـام الصـادق عليه السلام، 1429 هـ

غادامـير، هانـز جـورج، الحقيقة والمنهـج الخطوط الأساسـية لتأويلية فلسـفية، ترجمة: حسـن ناظم وعـلي حاكـم، دار أويـا للطباعة والنـشر والتوزيع، والتنميـة الثقافية، الطبعـة الأولى، 2007 م.

واعظى، أحمد، در آمدى بر هرمنوتيک، انتشارات سازمان، چاپ هفتم، 1393 هـ.

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

Materialism and the Results of Epistemic Conflictions Between Liberalism and Marxism

Adnan Hashem Al-Husseini
Lecturer of Islamic jurisprudence and philosophy at al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: adnanha2010@gmail.com

Abstract

This study researches two primary materialist trends, Liberalism and Marxism, as far as their formulation, their influence in the realm of thought and epistemology, and the struggle between them in order to take lead in materialism. Liberalism is a product of secularism, which created the pillars of liberalist thought when it included the human into what is called Humanism, which focuses on the human and makes the human being the center and master of the universe without any equal. For them, the universe ultimately serves the human. Opposite to this was the forming of Marxism, which made the society submit to dialectical production and the relations of production under material dialectics and the history of social evolution, which resulted in Communism. The paper concludes that these two methods are incompetent, due to the epistemic inconsistency between them in solving human problems. It was required for the nature of this research to rely on the descriptive-analytical methodology.

Keywords: Materialism, Epistemic Inconsistency, Liberalism, Marxism, Humanism.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 1, PP. 105-125
Received: 10/04/2023; Accepted: 29/05/2023
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

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

الرؤية المادية ومالات التدافع المعرفي بين الليبرالية والماركسية

عدنان هاشم الحسيني

مدرّس الفقه والفلسفة الإسلامية في جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: adnanha2010@gmail.com

الخلاصة

يتناول البحث قراءة الاتجاهين الرئيسيين للفكر المادي وهما الاتجاه الليبرالي والاتجاه الماركسي من حيث اسباب النشوء والتاثير في الساحة الفكرية والمعرفية، والصراع بينهما من اجل ريادة الفكر المادي. ان الفكر الليبرالي من منجزات العلمانية التي وفّرت دعائم الفكر الليبرالي حينما ادلجت الانسان ضمن ما يسمى الانسانوية التي تتمركز حول الانسان وتجعله مركز الكون وسيده بلا منازع فالانسان مرجعية الكون النهائية. ومقابل ذلك نشأت الماركسية التي جعلت المجتمع خاضعا لجدلية ادوات الانتاج وعلاقات الانتاج ضمن مادية جدلية وتاريخية في التطور الاجتماعي تنتهي بمرحلة الشيوعية. ويصل البحث الى عدم امكان التقاء هذين الاتجاهين لشدة التنافر المعرفي بينهما في حل المشكلة الانسانية. واقتضت طبيعة البحث اعتماد المنهجين الوصفي والتحليلي.

المفردات الدلالية: الفكر المادي، التدافع المعرفي، الفكر الليبرالي، الفكر الماركسي، الفكر الانساني.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السابعة، العدد الأول، ص. 105 – 125

استلام: 2024/04/10، القبول: 2024/05/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

المقدّمة

إنّ فهم الفكر المادّي الحديث ضروري لمعرفة ما آل إليه الفكر العالمي بشكل عامّ، فهذا الفكر لم يكن ولادة مرحلة فكرية واحدة، بل كانت هناك عدّة مراحل تلاحقت تباعًا، وتلاقحت حتّى وصل إلى ما نحن فيه اليوم. وكانت الانطلاقة عصر النهضة في إيطاليا في القرن الرابع عشر، فهي البداية للفكر المادّي الذي يربط نفسه بالأرض ومحورية الإنسان، وليس يعني انطلاق الفكر المادّي نهاية الفكر الديني بقدر ما يعني أنّه فرض نفسه ليكون واقعًا فكريًّا جديدًا. إنّ عصر النهضة هو العصر الذي سادت فيه التجريبية وخفّت حدّة التحولات الفلسفية الكبرى، فهو عصر الاكتشافات والاختراعات التي مهّد لها تطوّر تقنيات النقل البحري مع رحلات كولومبوس (Columbus) وفاسكودي غاما (Vasco da Gama)، تلك الرحلات التي مهّدت للتوسّع الأوروبي ونشر معارفه إلى بلاد نائية عنه. [انظر: محمد زيعور، فرضية الإنسان في الفلسفة وعلم النفس، ص 89]

ومنذ تلك اللحظة بدأ إثبات الذات قبال الفكر الديني الذي لا ينتهي، سواء في أوروبا أو في النصف الثاني من الكرة الأرضية حيث الشرق.

شهد القرنان السابع عشر والثامن عشر مرحلة ما يسمّى عصر التنوير الذي برز فيه تيّارا العقلانية التي تدعو إلى معرفة الحقيقة اعتمادًا على مبادئ الفكر المجرّدة، وأبرز روّاده ديكارت (Descartes) وسبينوزا (Spinoza) وليبنتز (Leibniz)، والتجريبية التي اعتبرت أسس المعرفة تستند إلى الإدراك الحسّي. كما أظهر فلاسفة هذا العصر بروزًا في الرياضيات والفيزياء والسياسة. وكان هناك موقف حاسم من الدين أو التفكير الديني وضرورة الفصل بين ما هو من الدين وما هو خرافة، أو كما يقال اخضاع الدين للعقل. كما يعدّ هذا العصر عصر الاكتشافات العلمية، وصعود الطبقة المتوسّطة بفعل التطوّر الاقتصادي. إضافةً إلى ذلك فلقد وفّرت الليبرالية الصاعدة نظريةً وصمت العصر بوصمتها من خلال شعارها الشهير "دعه يعمل دعه يمرّ".

أمّا في الجانب السياسي وعلاقة الحاكم بالمحكوم فكان هناك قفزة هندسية لا تخفى؛ إذ إنّ انتشار مقولة الحقّ الطبيعي وفّرت الأجواء المناسبة لصياغات جديدة حول حقوق الإنسان وعلاقة الفرد بالسلطة، وتحوّل نظرية العقد الاجتماعي وتقسيم السلطات، ومراقبة الشعب لسلطة الدولة إلى واقع على الأرض. [انظر: المصدر السابق، ص 109 - 110]

يلخّص عبد الوهاب المسيري أسس الفلسفة المادّية بما يلي:

الإيمان بوحدة الطبيعة وخضوعها لقوانين ثابتة حتمية ذات نسق رياضي صارم لا يتغيّر تبعًا للخصوصيات، وتتحرّك تلقائيًّا، وبقانون السببية الحاكم على الزمان والمكان، والإيمان بعدم وجود علّة غائية لسيرورة الطبيعة، وعدم الإيمان بالغيبيات، فالطبيعة نظام كلّي تحتوي كلّ قوانين تفعيلها، فهي علّة ذاتها ومدركة لها بذاتها. [انظر: المسيري، الفلسفة المادّية وتفكيك الإنسان، ص 15 و16]

إنّ ظهور الفكر المادّي مرتبط بالموقف من نظرية المعرفة وإمكانية الوصول إلى الحقيقة والعلاقة بين الواقع والوهم. قال ماركس: «أمّا الأب الحقيقي للمادّية الإنكليزية فهو باكون. وهو يعتبر أنّ علم الطبيعة هو العلم الصحيح، والفيزياء القائمة على تجربة الحواسّ، هي القسم الأهمّ من علم الطبيعة. وإنكساغوراس وأصوله المتماثلة وديموكريتس وذرّاته هما مرجعاه المفضّلان. والحواسّ في مذهبه معصومة عن الخطإ، وهي ينبوع كلّ معرفة. والعلم علم تجريبي، ووظيفته إخضاع معطيات الحواسّ لطريقة عقلانية. والاستقراء والتحليل والمقارنة والملاحظة والاختبار كلّها هي الشروط الرئيسية للطريقة العقلانية. إنّ الخاصّة الأولى الرئيسة من الخصائص الملازمة في الأصل للمادّة هي الحركة، لا من حيث إنّها حركة آلية ورياضية وحسب، بل من حيث إنّها أيضًا، وبخاصّة، اندفاع، ومبدأ حياة، وتوتر، وعذاب ... واستنادًا إلى باكون عرض هوبس الفكرة التالية: إذا كانت حواسّنا هي مصدر كلّ معارفنا، فليست المفاهيم والأفكار والتصوّرات، سوى أشباح العالم المادّي المجرّد، بدرجات متفاوتة، من شكله الحسّي ... وبما أنّ حواسّنا لا تحسّ غير الأشياء المادّية، فإنّنا لا نعرف شيئًا عن وجود الإله، وجودي أنا فقط أكيد وثابت، وكلّ هوًى إنساني هو حركة آلية، تبدأ أو تنتهي. وأغراض البواعث هي الخير، والإنسان خاضع للقوانين التي تخضع لها الطبيعة نفسها، والقوّة والحرّية متماثلان.

لقد جعل هوبس من الباكونية نهجًا متناسقًا، ولكنّه لم يقدّم أدلّة أدقّ لدعم مبدئه الأساسي القائل إن أصل المعارف والأفكار هو في عالم الحواسّ، فجاء لوك وقدم الأدلّة لدعم مبدإ باكون وهوبس في مؤلّفه حول أصل الإدراك البشري» [أنجلس، الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية، ص 9]. وحينما يقال إنّ الفكر المادّي مرتبط بالحسّ فذلك لأنّه لا يؤمن بأنّ وراء عالم المحسوس بالحواسّ المعروفة عالمًا آخر؛ ولذلك ارتبط الفكر المادّي بالإلحاد، فالإلحاد والمادّية صنوان صعب افتراقهما.

ولقد تبلور في الفكر المادّي اتّجاهان رئيسيان هيمنا هيمنةً شبه كاملة على الساحة الفكرية الأوروبّية بشقّيها الغربي والشرقي، هما الفكر الليبرالي والفكرالماركسي.

المطلب الأوّل: الفكر الليبرالي

إنّ الليبرالية بوصفها نظامًا فكريًّا تبلور ليتحوّل إلى مذهب فلسفي أثّر تأثيرًا بالغًا في الخيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب. ولا يمكن إغفال هذا التحوّل الفكري الكبير في سيرورة الفكر ككلٍّ وتبيّن حقيقته. إنّ لأيّ سياق فكري يتحوّل إلى واقع معاش إرهاصاتٍ خاصّةً أثّرت في إنشائه، من السهل أن نسمّيها أسبابًا، ولكنّ هذه الأسباب كانت معاناةً فكريةً واحتياجاتٍ إنسانيةً أدّت شيئًا فشيئًا إلى تبلور فكر قد يكون حلًّا لمشكلة الإنسان في زوايا الأرض.

وفي سياق البحث نحتاج إلى إلقاء الضوء على المصطلح؛ ليفتح لنا باب فهم هذه المنظومة الفكرية. إنّ الترجمة العربية لمصطلح الليبرالية (Liberalism) هي "التحرّرية"، وهو مشتقٌّ من (Liberty) أي الحرّية.

ولكن مع وضوح الاصطلاح لغويًّا، يرى بعض المفكّرين الغربيين أنّ الليبرالية مصطلح عريض يلفّه الكثير من الغموض والإبهام. [انظر: سترومبرج، تاريخ الفكر الاوروبي الحديث، ص 337]

وكما يقول الطيّب بو عزّة: «مفهوم زئبقي ينفلت من التحديد والتعريف» [بو عزة، نقد الليبرالية، ص 23] وقد يكون الغموض بسبب أنّه لم يسبق وأن فكّر أحد بتحوّل حقٍّ شخصيٍّ في ممارسة الحياة العامّة والخاصّة إلى أيديولوجيا ذات أنساق معيارية معيّنة.

وفي "المعجم الفلسفي" عرّفت الليبرالية بأنّها «مذهب يقوم على احترام حرّية الفرد واستقلاله ومنحه أكبر قدر ممكن من الضمانات ضدّ أي تعسّف» [المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص 43]، وأمّا موسوعة لالاند فلقد ذكرت 4 شروحاتٍ للّيبرالية كلّها تشير إلى الاستقلال عن المؤثّرات الخارجية، وهي ليبرالية سياسية تعطي للمواطن أكبر قدر من الضمانات تجاه السلطة، وليبرالية تعبّر عن نفسها كمذهب فلسفي ينبذ شرطية الدين للاجتماع البشري، وليبرالية المذهب الاقتصادي الذي يرنو الى عدم تدخّل الدولة في العلاقات الاقتصادية، وليبرالية احترام استقلال الآخر. [انظر: لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2، ص 725]

أمّا جون ستيوارت ميل فيعرّفها بأنّها «إطلاق العنان للناس ليحقّقوا خيرهم بالطرق التي يرونها طالما لا يحرمون الغير من مصالحهم أو لا يعوّقون جهودهم لتحقيق تلك المصالح، فكلّ فرد يعدّ أصلح رقيب على ثروته الخاصّة سواء أكانت هذه الثروة جسمانيةً أم فكرية أم روحية» [المصدر السابق، ص 22]. ومثل ذلك ما ورد عن توماس هوبز عندما قال إنّ الليبرالية تعني «غياب العوائق الخارجية التي تحدّ من قدرة الإنسان على أن يفعل ما يشاء» [عبد العزيز كامل، معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، ص 34]. أمّا الموسوعة الميسّرة للأديان والمذاهب فلقد جاء فيها أنّ الليبرالية «مذهب رأسمالي ينادي بالحرّية المطلقة في الميدانين الاقتصادي والسياسي، ففي الميدان السياسي وعلى النطاق الفردي يؤكّد المذهب على القبول بفكر الغير وأفعاله، ولو كانت متعارضةً مع المذهب بشرط المعاملة بالمثل، وفي إطارها الفلسفي تعتمد الفلسفة النفعية والعقلانية لتحقيق أهدافها، وفي النطاق الاجتماعي هي: النظام السياسي المبنيّ على أساس فصل الدين عن الدولة، والتعدّدية الأيديولوجية والتنظيمية الحزبية والنقابية من خلال النظام البرلماني الديمقراطي بسلطاته الثلاث، وفي كفالة حرّية الفرد بما فيها حرّية المعتقد» [الموسوعة الميسّرة للأديان والمذاهب، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ج 2، ص 1135].

قال مراد وهبة: الليبرالية «نظرية اقتصادية تقوم على مبدإ المنفعة الشخصية، وأنّ المنفعة العامّة هي مجموع المنافع الشخصية، كما أنّها نظرية سياسية ترقى إلى مستوى الأيديولوجيا؛ إذ تزعم أنّ الحرّية أساس التقدّم، فتعارض السلطة المطلقة سواء كانت دنيويةً أو دينيةً» [مراد وهبة، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، ص 538].

ولا أجد داعيًا إلى الاسترسال في تعداد تعاريف الليبرالية؛ إذ اتّضح من جملة التعريفات المذكورة مفهوم الليبرالية والمحور الذي تدور في فلكه الحرّية الفردية بكلّ مستوياتها وتمثّلاتها، وغايتها رفع كلّ ما يعتبر حاجزًا أمام تحقيق رغبات الإنسان وميوله، فالحرّية في الفكر الليبرالي انتقلت من مقولة تملّك الاختيار الفردي في ممارسة الحياة إلى مذهب فلسفي يؤدلج الحياة العامّة ويبلور جميع مناحي الحياة، ويكون ذلك من أشرف وظائف الدولة.

إنّ ما يفهم من الحرّية هو عدم استعباد الإنسان من قبل إنسان آخر، وأوضح مصداق لذلك هو قضيّة الاسترقاق والعبودية التي كانت تمارس في القرون المنصرمة، وحتّى الفقه الإسلامي عالج قضايا العبيد وكان مصطلحا "الحرّ" و"العبد" بارزين على السطح ضمن هذا المستوى فحسب. [انظر: النجفي، جواهر الكلام، ج 23، ص 249]

ثـمّ اسـتخدمته الشـعوب الـتي كانـت تريـد الخـلاص مـن الاسـتعمار المعـروف، وحـتّى أنّـه أصبح شـعارًا عنـد بعـض الأحـزاب في العالـم الثالـث. وأمّـا أن يكـون مفهـوم الحرّيـة ذا نسـق أيديولوجي يعـبّر عـن رؤيـة كونيـة معيّنـة للحيـاة، متجـاوزًا للقيـم المعنويـة والأديـان واضعًـا أسسًـا للحيـاة الاقتصاديـة والسياسـية والاجتماعيـة، فهـذا هـو الأمـر الجديـد الذي غلّـف المفهـوم. فالفـرد يتحرّر مـن أيّ شيء؟ لا مـن سـيّد يسـتعبده بعـد الأسر، ولا مـن اسـتعمار يجثـم على صـدر شـعبه، بـل يريد التحـرّر مـن القيـم الحاكمـة في المجتمعات، والتي تتعلّـق بالصواب والخطإ أو بتعاليم الديـن، فلا وجود لمعايـير ينسـجم الفـرد طبقهـا في تصرّفاتـه وسـلوكياته في حياتـه الفرديـة والجماعيـة، وما تلـك القيم إلّا أداة صاغهـا أفـراد متسـلّطون لإخضاع الآخريـن. [انظر: أحمـد أبـو زيـد، دلالات الليبرالية، جريـدة الحياة] ويمكـن ذكر أهمّ النقاط التي يتضمّنها الفكر الليبرالي:

- تقديس حرّية الفرد وجعلها في أعلى مستوًى من الاهتمام الوظيفي الحكومي والمعرفي.

- نبـذ جميـع مـا يمكـن أن يشـكّل عائقًـا أمـام رغبـات الإنسـان وميـوله، ومنهـا الديـن والثوابت الاجتماعيـة والعرفية.

- الليبرالية منظومة معرفية تشـكّل مذهبًا فلسـفيًّا له رؤيته الكونية المتجـرّدة عن الارتباط بالغيب.

- هـذه المنظومة تضمّنـت خياراتٍ اقتصاديةً واجتماعيةً وسياسـيةً ذات طابع اجتياحي اسـتحواذي.

المطلب الثاني: تأثير الفكر الليبرالي على الفكر الإنساني

ليـس مـن الصعـب اسـتنتاج أنّ الفكـر الليـبرالي مـن منجـزات العلمانيـة؛ لأنّ العلمانيـة وفّرت دعائـم الفكـر الليـبرالي حينمـا أدلجـت الإنسـان ضمـن مـا يسـمّى بـ"الإنسـانية" الـتي تتمركـز حـول الإنسـان وتجعلـه مركـز الكـون وسـيده بـلا منـازع فالانسـان مرجعيـة الكـون النهائيـة. وهـذا معنـاه ان الانسـان اصبـح موضـوع لايديولوجيـا مبتكـرة - ادلجـة الانسـان - الذي يعيـش التمركـز حـول ذاتـه رافضـا لاي قيـم وغيبيـات تفقـده اطـلاق العنـان لفعلـه، فالانسـان هـو مقيـاس كل شـئ غـير خاضـع لاي تعميـم او اطـلاق، ذو قوانـين نابعـة مـن ذاتـه.

وعندمـا يعيـش الانسـان مرجعيـة ذاتـه سـوف يتجاهـل المرجعيـات الاخـرى ويحّـول اي نسـق جمـاعي في سـلوكياته الى مـا يعـد نفعـا شـخصيا له، ومـن ذلـك الفئـة الاثنيـة الـتي ينتـمي اليهـا او امتـه، وتدريجيـا تحولـت الانسـانوية الى فلسـفة تسـمّت بالامبرياليـة، تلـك الفلسـفة الـتي تريـد

السيطرة على العالم وامتلاكه؛ بعد ان امتلكت اسباب القوة، ومن ثم جعل جميع البشر وسائل تحقيق غاياتها المادية [انظر: المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج1، ص267].

حينما هيمن الفكر الليبرالي على الساحة المعرفية والفكرية في أوربّا والعالم الغربي، أضحى واقعًا معاشًا من قبل المؤمنين به، وطفق الجميع يعمل وفق ما يمليه ذلك الفكر، وتحوّل ذلك المفهوم الخاصّ من الحرّية الذي بلورته العلمانية (الليبرالية) - الذي يرفع جميع الموانع والقيود القيمية التي من الممكن أن تكون حاجزًا أمام رغبات الإنسان الطاغية - إلى نسق خاصّ جماعي من أجل السيطرة على الآخرين بعد أن انقلب كلّ شيء في العالم إلى مجال للاستثمار، فحركة الاكتشافات العلمانية التي تطوّرت لتصبح إمبرياليةً عاتيةً اشتركت فيها جميع دول أوربّا لإبادة ملايين الناس ونهب ثرواتهم، وما غزو الصهيونية لفلسطين إلّا تعبير عن العلاقة بين العلمانية والليبرالية؛ فالصهيونية في «جوهرها حركة داروينية علمانية حوّلت فلسطين والفلسطينيين الى مادّة استعمالية (تطرد خارج فلسطين)، بل حوّلت الجماعات اليهودية في العالم إلى مادّة من العقل المادّي المطلق. ولم يتوقّف مسلسل العنف الإمبريالي (العلماني) حتّى الآن ... سواء في حركة الاغتيالات أو الانقلابات أو مساندة النخب الحاكمة الفاسدة في العالم الثالث» [المصدر السابق، ص 119 و120].

فالإنسان الليبرالي اعتقد أنّه محور العالم، وكلّ هذا العالم مادّي وينبغي أن يتمّ استثماره من أجل نيل أعلى مراتب اللذّة الحسّيّة. إنّ الليبرالية باعتبارها الإنسان محور العالم تكون قد دخلت مدخلًا عقديًّا وأحلّت الإنسان محلّ الإله، أو إنّها جعلت من الإنسان هو الإله، ولكن أيّ إله؟ هو الإنسان الغربي المتسلّح بالمطلقات المادّية، مطلق البقاء للأصلح وصراع البقاء والفكر الدارويني، ومطلق خضوع الانسان لعلاقات الإنتاج وأدواته، وعدّت قيم السوق من العرض والطلب والاستهلاك هي القيم المعيارية في العلاقات الإنسانية.

ونحن في غضون البحث عن نتائج الليبرالية لا بدّ من القول إنّ الليبرالية عاشت مراحل من التطوّر، وكلّ مرحلة شهدت نتائج متطوّرةً وفق الثوب الذي ترتديه، فمرحلة الليبرالية الكلاسيكية ركّزت على الحرّية والمساواة في الشأن السياسي، ومجّدت شؤون الفرد وحقّه بالتصرّف الحرّ في الشأن الاقتصادي وحرّية التعبير في الحياة السياسية والحقوق الدستورية والشأن الديني، وفي تطوّر لاحق برزت على الساحة الغربية بدايات سبعينيات القرن العشرين النيوليبرالية التي نظّرت لتقليل تدخّل الدولة في الاقتصاد وتقليص القطاع العامّ لصالح القطاع الخاصّ. ويمكن القول إنّ هذه الليبرالية الجديدة تميّزت بأعلى مستوى من التطبيق

الرأسمالي، فهي رأسمالية أكثر قتامةً في تحكّمها بمصير الإنسان فردًا أو شعبًا، فعصرها هو عصر إبعاد الحكومات عن التدخّل في شؤون الاقتصاد، وجعل حركة السوق حرّةً دون إعاقتها بإجراءات من شأنها تقليل سلطة الطبقة الرأسمالية على مسارات تطوير رأس المال، وهذا ما يعني تقليص حجم الضوابط التي تحمي الطبقة الفقيرة، وإرهاق البيئة بمضاعفات الاحتباس الحراري وعدم الاهتمام بصحّة الفرد. إنّ السوق غير المقيّدة أفضت إلى انعدام التوازن في توزيع الثروات على المستوى العالمي، ونزل الخطّ البياني للدول الفقيرة كي يبيّن أنّها أصبحت أكثر فقرًا، بعكس الدول الغنيّة التي ازدادت ثرواتها، وموروست الضغوط من أجل فتح أسواق الدول النامية كي تستقبل حجم الانتفاخ السلعي المصدّر إليها من تلك الدول، وهذا ما كان ترجمةً صارخةً لمفهوم الانفتاح الاقتصادي. [انظر: الأمير، رأسمالية الليبرالية الجديدة (النيوبرالية)، ص 46]

ويمكن القول إنّ مسألة تدخّل الدولة في الاقتصاد تضعف وتقوى بحسب ما تمرّ به المجتمعات الغربية من ظروف اقتصادية أو سياسية، يقول الطيّب بو عزّة: «لقد شهدت المجتمعات الغربية خلال تلك اللحظة التاريخية مجموعة أحداث وتحوّلات جذرية في بنياتها السياسية ونظمها وطرائق إدارتها للمجتمع؛ إذ خلّفت الحرب العالمية الأولى واقعًا دوليًّا جديدًا شهد بروز ظواهر وقوًى جديدة، بفعل انتصار الثورة البلشفية عام 1917 ونشأة النظام الاشتراكي، ثمّ ظهور الأنظمة الفاشية لاحقًا؛ إذ برز شرط واقعي جديد تمثّل في بروز نظم، وإن كانت شهدت انحطاطًا على مستوى الحرّيات؛ فإنّها في المقابل أنجزت بفعّالية ملحوظة نقلاتٍ هائلةً في مجتمعاتها خاصّةً على مستوى التصنيع، وذلك بفعل السلطة الإطلاقية للدولة، وهيمنتها على إدارة العملية الاقتصادية» [بو عزة، نقد الليبرالية، ص 103].

وما يهمّنا حجم تأثير كلّ ذلك على الفكر والواقع المعاش، وبالتالي أثر الفكر الليبرالي ليس على الوعي الغربي فحسب، بل حتّى على الوعي الشرقي وبالأخصّ العربي والإسلامي، وأصبحت الفردية والمنفعة والاستهلاك عاملًا حاسمًا في خيارات الفرد اليومية والاستراتيجية، وشاعت مقولة الحرّية وفقًا للنمط الغربي في النصف الأوّل من القرن العشرين، وازدادت في النصف الثاني منه، ثمّ بلغت الأوج منذ بداية القرن الحادي والعشرين مع انتشار التراكم المعلوماتي الحاسوبي وخرافة نهاية التاريخ وتسليع الإنسان والعولمة التي تمثّل آخر منتجات الليبرالية.

إنّ العالم اليوم يعيش النتائج السيّئة للّيبرالية بكلّ مكوناتها وأقسامها التي جعلت العالم يفقد التوازن بين التطوّر التقني المادّي البحت الخالي من الأهداف الإنسانية القيمية، وبين متراكم التفاهة البشرية، فكلّما تطوّرت الآلة في المصنع زاد ذلك من تتفيه الإنسان وتحويله

إلى وجودٍ غير منتمٍ وغير شاعر، وجودٍ مركّب قلق كئيب مثقل بالاحتياجات المادّية، ساعيًا إلى سدّ منافذ جسده (المعروفة) بالالتصاق بأيّ شيء حسّي مادّي، مخلدًا إلى الأرض يأكل التراث أكلًا لمًّا، لا يرنو بطرفه إلى السماء، ولا يأبه بالمعنى والروح. فواقع إنسان اليوم الذي يعرف بأنّه الإنسان الاقتصادي هو واقع "أريد أن أعيش"، ويقصد بالعيش النشوز عن كلّ ما يمكن أن يكون مانعًا عن الاستمتاع الحسّي بأعلى مستوياته، فهو الإنسان الذي يدمن الأسواق باحثًا عن لذّة الاستهلاك المغرم بالدعايات التجارية، غلّفته الدهشة الأشيائية، فهو يريد كلّ شيء يعرض على شاشات التلفاز، التي تجعل أحلامه لا تنتهي، يريد بيوتًا فارهةً وليس بيتًا واحدًا، ومركباتٍ يشعر معها بالعلوّ الطبقي. إنّ مقولة "أريد أن أعيش" تختزل في داخلها كلّ معاني التنازل عن قيم البنى الفوقية للإنسان، مثل الجهاد والدفاع ومصلحة الوطن وحفظ حريم الأعراض، فيتنازل الإنسان الاقتصادي عن كلّ قيمة تحرمه الاستمرار في الشعور باللذّة، وبالتالي استطاع حرّاس الليبرالية بناء منظومة اقتصادية غير منتهية من خلال استغلال الأطفال والنساء والشباب خصوصًا بواسطة العرض السلعي، والبدن هو أسّ هذه المنظومة، فلا يفتأوا يخترعون ما يؤكل وما يلبس وما يركب وما يقتنى إرهاقًا لجيب الأب! حتّى التنمية أصبحت بمفهوم اليوم تدلّ على الرفاه الاستهلاكي وليس الرفاه القوامي ، والفرق بينهما أنّ الرفاه الاستهلاكي غاية في نفسه بينما الرفاه القوامي[1] رفاه غائي هدفه حفظ كرامة الإنسان وإقامة العدل بين الناس والوصول إلى حياة مطمئنّة يستطيع من خلالها الفرد أن يصبّ اهتمامه في الأمور التي تساعد على كماله المعنوي في الحياة، لا أن ينشغل بما يشارك به الحيوان.

لقد أشار شهريار زرشناس أنّه بظهور عالم جديد منذ القرن الرابع عشر تسيطر عليه النظرية الإنسانية ظهر الإنسان الجديد وهو الإنسان الحداثي، وأوضح أنّ الصورة المثالية لهذا الإنسان ماهية سمّيت "الإنسان البرجوازي"، وهو مفهوم جديد لا يشير أبدًا إلى انتماء طبقي إلى الطبقة البرجوازية، بل يشير إلى نمط ماهية معيّنة هي الإنسان الحداثي بطبيعته التاريخية المستحدثة، التي يمكن أن يكون عليها كلّ فرد ومن أي طبقة كان، سواء كان رأسماليًّا أو فلّاحًا أو عاملًا، فالإنسان البرجوازي هو صورة مثالية يحاول أن يصل إليها ويعيشها كلّ حداثي يعيش الهدف النفعي والاقتصادي النفسي في علاقته مع العالم ومع الآخرين. إنّه الحيوان الاقتصادي الذي لا يعرف حدودًا أمام منافعه الذاتية وأرباحه [انظر: زرشناس، الليبرالية، ص 18 و19]، ممّا قاد إلى تبلور العولمة بوصفها مفهومًا إشاريًّا إلى واقع جديد.

(1) نسبةً إلى الآية 67 من سورة الفرقان: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾.

ويمتاز الفرد البرجوازي بما يلي:

1- محورية جني الأرباح في نطاق الحيوان الاقتصادي.

2- النظرة الاستثمارية والأداتية لسائر الأفراد وللبيئة الاجتماعية، (سواء كانت عن وعي أو عن غير وعي)، وهي نزعة مبنيّة على رؤية تنمو من التكبّر، وهي راسخة في فكر الإنسان الحداثي وفي سلوكه وكلامه، وهي في الأساس جزء من عالمه الخاصّ الذي يعيشه.

3- الانهماك بالاستغراب والتورّط به أمر متجذّر في الجانب الإنساني من الفرد الحداثي وفي طبيعة علاقته مع الكون، وهو ما يكشف مدى ابتعاد هذا الإنسان عن الحقّ والحقيقة.

4- الانهماك بالبعد الرأسمالي واعتماده ثالوث المال والربح ورأس المال (وفق المنظور الحداثي والعلماني)، وهو ما يكشف عن نزول الإنسان إلى مستوى بات يعبّر عنه بـ"الحيوان الاقتصادي النفعي المتاجر".

5- اعتماد العقل الحداثي (العقل ذو النزعة الإنسانية) الذي غالبًا ما يكون رافضًا للقضايا الغيبية، ويميل للاستقلالية في التفكير؛ الأمر الذي يؤدّي إلى إنكار الولاية الإلهية بمختلف الأشكال والأساليب؛ إذ يتباهى بإعراضه عن الحقّ والحقيقة. وهو أشبه ما يكون بالنزعة الفكرية التي اعتمدها الفلاسفة في عصر التنوير؛ إذ يؤكّد مخالفتها ومجابهتها للتعاليم الدينية، وكتعريف كانط بالتنوير؛ إذ يعدّه معادلًا لنبذ العبودية لأيّ موجود بمن فيهم الله، أو كالآراء الفلسفية والأيديولوجية التي اعتمدها الحداثيون والكثير من أتباع نظرية ما بعد الحداثة المعاصرين» [المصدر السابق، ص 20].

المطلب الثالث: الفكر الماركسي

الماركسية نظرية شاملة للواقع نظّرت للحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية طبقًا لما يدّعى الديالكتيك المادّي الجدلي القائم على التناقض الداخلي للأشياء في عالم الطبيعة، ورفعت شعار الاشتراكية العلمية طبقًا لذلك؛ ونتيجة لذلك يعبر عن الماركسية بالمادّية الجدلية. وهي علمية؛ لأنّها تدرس القوانين التي تحكم الطبيعة من قوانين الفيزياء وغير ذلك وتطبيقها على المجتمع، فتوصف آنذاك بالمادّية التاريخية. [انظر: جورج بوليتزر و جي بيس موريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، ج 1، ص 13 و14]

فكما أنّ التناقض يحكم عالم الطبيعة فهو يحكم على المجتمع، فتتطوّر المجتمعات بسبب ذلك، ويحصل الانتقال الطبقي الحتمي طبقًا لشروط معيّنة. يقول ستالين: «الماركسية هي العلم الذي يقوم بدراسة قوانين تطوّر الطبيعة والمجتمع، وهي العلم الذي يدرس ثورة الطبقات المضطهدة المستغلّة، كما أنّها العلم الذي يصف لنا انتصار الاشتراكية في جميع البلدان، وأخيرًا هي العلم الذي يعلّمنا بناء المجتمع الشيوعي» [المصدر السابق، ج 1، ص 15].

إنّ السلبيات التي عاشها المجتمع الأوربّي في عهد انحدار الإقطاعية حثّت بعض المفكّرين على الكتابة حول الاستغلال والاضطهاد وضرورة تغيير الواقع، فنادوا بالعدالة الاجتماعية والمساواة في الملكية والتوزيع العادل للثروات، وشاعت فكرة الشيوعية السوائية. وكتب الإنكليزي توماس مور (Thomas More) كتابه "يوتوبيا" التي يصف فيها الحياة المثالية في جزيرة وسط المحيط، فالحياة في هذه الجزيرة لا يوجد فيها ملكية خاصّة ولا نقود، والثروة ينبغي أن تكون في أيدي الجميع، والأعمال تجري بشكل جماعي، وما ينتجه سكّان الجزيرة يوضع في مخازن عامّة يأخذ كلّ واحد منها بحسب حاجته مجّانًا، كما أنّ العمل يكون دون مقابل. وكلمة "يوتوبيا" معناها "المكان الذي لا وجود له"، أي أنّه مكان خلقه خيال الكاتب، وبسبب الأفكار التي سطّرها في كتابه؛ ظهر له أتباع ونتج عن ذلك الاشتراكية الطوباوية. وتوصف عادة الاشتراكية الطوباوية بأنّها الاشتراكية غير العلمية في مقابل الاشتراكية العلمية التي ظهرت على يد أنجلز (Engels) وماركس (Marx) ولينين (Lenin). [ميناييف، نشوء الاشتراكية العلمية ومبادئها، ص 13]

وجرت محاولة ثانية لعرض حالة مجتمع يعيش بعيدًا عن الملكية الخاصّة، وذلك في القرن السابع عشر من قبل الإيطالي تومازو كامبانيلا (Tommaso Campanella) في كتابه "مدينة الشمس". [انظر: ميناييف، نشوء الاشتراكية العلمية ومبادئها، ص 13]

إنّ ما جاء في هذين الكتابين مجرّد أحلام عاشت في الخيال الخصب للكاتبين، ولم يظهرا للعالم أي خطوة في اتّجاه تنفيذ سمات المجتمع المتمنّى. وخلال القرن الثامن عشر كانت هناك محاولات لتقديم مشاريع لتحقيق فكرة المساواة في الملكية وبقية الأفكار التي نادى بها توماس مور وكامبانيلا، وكان ذلك على يد الكاتبين الفرنسيين موريلي (Morelli) وجان موليه وجبريل مابلي. [انظر: المصدر السابق، ص 17]

وبحلول القرن التاسع عشر كثرت الإشكالات على الاشتراكية الطوباوية التي لم تنتقل

إلى تقديم حلّ علمي للنظام الاجتماعي، ولكنّها بقيت في الإطار التنظيري[2]، وإلى ذلك أشار ميناييف إلى أنّ الطوبائيين نقدوا النظام الرأسمالي بقوّة، ولكنّهم لم ينتقلوا من مرحلة النقد والتظلّم إلى مرحلة عملية يستطيعون من خلالها تشريح طبيعة النظام الرأسمالي علميًّا وتطوّراته، فقصروا عن وضع المعالجات الكفيلة بتغييره، وغفلوا عن الطبقة العاملة المنظّمة والواعية التي تمثّل شرطًا في التطوّر القادم بواسطة التغيير الثوري، فهم رأوا فقط الفقر بوصفه فقرًا - كما يقول ماركس - وتمنّوا أن يتغيّر تلقائيًّا [انظر: ميناييف، نشوء الاشتراكية العلمية ومبادئها، دار التقدم، موسكو، ص40].

وعلى أساس ذلك ولدت الماركسية بوصفها ردّ فعل قويّ تجاه الليبرالية، حينما كتب كارل ماركس كتابه المعروف "رأس المال"، الذي كان وصفًا للنظام الراسمالي وتطوّره ومستقبله، وتناول فيه السلع والأجور وطرح فيه نظريته حول القيمة العمّالية للسلع كبديل للقيمة الاستخدامية والتبادلية لها. [انظر: كارل ماركس، رأس المال، ج 1، ص 53]

وكان كلّ من ماركس وأنجلز متأثّرين بفلسفة هيجل الذي كان قد هيمن على الفلسفة الألمانية بشكل تامّ [انظر: محمود عثمان، الفكر المادّي الحديث وموقف الإسلام منه، ص 67]، على أنّ ماركس لم يكمل إعجابه بهيجل واستقلّ عنه معارضًا فكرة أنّ الوعي سابق للمادّة، بل إنّ المادّة هي التي تخلق الوعي. إنّ إنجلز أكثر تأثيرًا في إنشاء الفكر الماركسي في ثوبه المعروف، فعلى الرغم من انتمائه لعائلة ثرية مالكة للمصانع، إلّا أنّه انتفض بسبب رؤيته للاستغلال البشع الذي يتعرّض له العمّال من قبل أصحاب المصانع، وهاله ما شاهده من ظروف النساء والأطفال والمراهقين العاملين في لندن. فكان يكتب المقالات الناقدة للأغنياء ويدافع عن الفقراء والعمّال. وكان ماركس هو الذي ينشر تلك المقالات ونتج عن ذلك اتّفاق فكري بين الاثنين تبلور في ما يسمّى "البيان الشيوعي" [راجع: ماركس، أنجلز، البيان الشيوعي]، وكتاب "الأيديولوجية الألمانية" [راجع: ماركس، أنجلز، الأيديولوجية الألمانية، ص 19]. وكانا رائدي الحركة الاشتراكية ولا سيّما الاشتراكية العلمية. [انظر: ميناييف، نشوء الاشتراكية العلمية ومبادئها، ص 19]

وغير خفيٍّ أنّ الثورة الصناعية كانت عصرًا للأغنياء وأصحاب رؤوس الأموال الذين ترجموا الصيغة الأولى للإمبريالية في الواقع. إنّ البؤس الذي عانته الأغلبية الساحقة من

(2) ولكن تبيّن بعد ذلك وللشيوعيين أنفسهم أنّ الماركسية ما هي إلّا فكر طوباوي رغم أنّهم انتقلوا إلى الممارسة على أرض الواقع، وإنّ صفة العلمية التي ألصقوها بأيديولوجيتهم ما استطاعت بناء نظام اجتماعي حقيقي يلبّي طموحات الإنسان الذي خضع لهم ضمن بقعة الممارسة (الاتّحاد السوفيتي السابق).

العاملين ولّد فكرًا مناوئًا للإمبريالية اعتمد على فكرة مادّية مضادّة للفكر المادّي الليبرالي، وهي فكرة جدلية قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، إنّ تطوّر قوى الإنتاج رهينة بمستويات وسائل الإنتاج وتطوّرها الحتمي الذي يبلور نوع علاقات الإنتاج، فإذا امتلك وسائل الإنتاج من أرض وأبنية تجميع وتسويق ومصانع فرد واحد، تتحوّل علاقات الإنتاج إلى سيطرة الفرد وخضوع الفلاحين أو العمال؛ فهي علاقة خضوع وعبودية، أمّا إذا كان المجتمع بأكمله يمتلك وسائل الإنتاج؛ فسوف تتطوّر قوى الإنتاج تبعًا لذلك، وتبلور علاقات إنتاج تعاونية تعمّها المساواة والحرّية وتختفي حالة السيّد والعبد. إذن هناك تطور وعلاقات جدلية مستمرّة بين وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج، فكلٌّ منها يؤثّر في الآخر، ونتيجة هذا التفاعل نشوء طبقة جديدة على أنقاض الطبقة السابقة. إنّ هذا ما اقتضته المادّية التاريخية التي صاغها ماركس وأنجلز طبقًا للمادّية الديالكتيكية الهيغلية في تفسير الظواهر الاجتماعية، وفي ذلك قال ماركس في كتابه "رأس المال": «إنّ طريقتي الديالكتيكية من حيث أساسها لا تختلف عن طريقة هيغل وحسب، بل وتناقضها بصورة مباشرة. وبالنسبة لهيغل فإنّ عملية التفكير التي يحولها حتّى تحت اسم الفكرة إلى ذات مستقلّة، هي خالقة الواقع الذي لا يشكّل سوى مجرّد مظهر لتجلّيها الخارجي. أمّا عندي فعلى العكس، فالمثالي ما هو إلّا مادّي منقول إلى رأس الإنسان ومحوّل فيه» [ماركس، رأس المال، ج 1، ص 27].

إنّ فهم النظرية الماركسية يرتبط بشكل كبير بفهم المقصود من الديالكتيك، تلك المفردة التي اعتمدها هيغل (Hegel) في نظريته المعروفة. [انظر: ستالين، المادّية الديالكتيكية والمادّية التاريخية، ص 5]

إنّ الديالكتيك تعني المجادلة، وهي من الصناعات الخمس المعروفة في علم المنطق والتي تشمل: البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة، قال ستالين (Stalin): «تأتي كلمة ديالكتيك من (Dialego) الإغريقية، وتعني المجادلة، المناقشة. في العصور الغابرة كان الديالكتيك فنّ التوصّل إلى الحقيقة عن طريق كشف التناقضات في مجادلة الغريم والتغلّب على هذه التناقضات. كان ثمّة فلاسفة في العصور القديمة اعتقدوا أنّ كشف التناقضات في الفكرة وتصادم الأفكار المتناقضة كان أفضل وسيلةٍ للتوصّل إلى الحقيقة. هذه الطريقة الديالكتيكية في الفكر امتدّت فيما بعد إلى الظواهر الطبيعية، وتطوّرت إلى الأسلوب الديالكتيكي لتفهّم الطبيعة، الأسلوب الذي يعتبر الظواهر الطبيعية في حركة دائمة وتطرأ عليها تغييرات دائمة، ويعتبر تطوّر الطبيعة نتاجًا لتطوّر الظروف في الطبيعة نتيجة التفاعل المتبادل بين قوى الطبيعة المتضادّة. إنّ الديالكتيك في جوهره هو النقيض المباشر للميتافيزيقا» [المصدر السابق، ص 6].

استفادت الماركسية من الديالكتيك نظرية اجتماعية مفادها أنّ هناك صراعًا طبقيًّا دائمًا بين الطبقات في المجتمع يحدّده الزمان والمكان، وفي كلّ مرحلة هناك طبقة واحدة تنتصر بفعل السائد من علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج، وإن طبقة البروليتاريا هي المنتصرة في ظلّ إخضاع النظام الاجتماعي والسياسي للاشتراكية وديكتاتورية الطبقة العاملة وصولًا للشيوعية.

المطلب الرابع: تأثير الفكر الماركسي على الفكر الإنساني

أثارت الماركسية زوبعةً فكريةً في العالم، واحتلّت زاويةً من الفكر الإنساني لا تخفى تأثيراتها على جميع أنماط البني الاجتماعية والسياسية والعسكرية واستراتيجيات القوى العظمى في العالم.

إنّ الثورة البلشفية في روسيا القيصرية هي من نتائج هذا الفكر ومن تبنّاه من قادة الحزب الشيوعي، تلك الثورة التي غيّرت وجه العالم وجعلته ينقسم انقسامًا حادًّا - ولا سيّما بعد الحرب العالمية الثانية - إلى معسكرين شرقي اشتراكي وغربي رأسمالي، وتبلور الصراع عسكريًّا إلى حلفي وارشو بقيادة الاتّحاد السوفيتي وحلف الناتو بقيادة الولايات المتّحدة.

كان للفكر الماركسي دور لا يخفى في الإلحاد أو الفكر المادّي عمومًا؛ فلقد قدّم نفسه على أنّه ممثّل العلم والتفكير العلمي البحت، وباقي الأفكار تكون من قبيل الخرافات والأساطير التي تخدّر الإنسان عن المطالبة بحقوقه.

ومن نافل القول أنّ الماركسية أثّرت في نظرية المعرفة، وما زال تأثيرها قائمًا إلى اليوم على الرغم من فشل النظرية عمليًّا في الاتّحاد السوفيتي الذي انتهى بدوره مع نهاية تلك التجربة. فالديالكتيك ليس تعبيرًا عن اختلاف وجهات نظر فحسب، بل هو أمر كامن في صميم الموجودات، فما من شيءٍ إلّا وهو يحمل نقيضه في داخله، فهيجل حينما ادّعى ذلك فهو في الواقع قد ابتدع قانونًا عامًّا يختلف عمّا درج عليه الفكر البشري منذ أن وجد. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 267]

فكما أنّ مبدأ عدم التناقض يمثّل قوام علم المعرفة البشرية والفهم، فإنّ الفلسفة المثالية الهيجلية اعتبرت مبدأ التناقض أساس الوعي، فالوجود عبارة عن مجموعة تناقضات ضمن مراحل (الإثبات - النفي - نفي النفي).

والنقطة الأخرى التي آمن بها هؤلاء أنّ الوعي والفكر هو انعكاس للواقع، وأنّ التناقضات

في الفكـر انعـكاس للتناقضـات الـتي يحويهـا الواقـع، وهـذا مـا عـبّر عنـه لينـين (Lenin) بقـوله: «فجـدل الأشـياء ينتج جـدل الأفكار، وليـس العكس» [جورج بوليتـزر، المادّيـة والمثاليـة في الفلسـفة، ص 83].

فالحقيقـة في الفكـر الماركـسي تنمـو وتتطـوّر طبقًـا لتطـوّر الواقـع المحكـوم بقانـون التناقـض الداخـلي، فالفكـرة الواحـدة منطبـق للصحّـة والخطـإ في الوقـت نفسـه، وكلّمـا حكمـت على قضيّـة بأنّهـا حـقٌّ ومعـبّرةٌ عـن الواقـع فـهي تحمـل جانـب الخطـإ الحتـمي الخـاصّ الذي يمثـل صـورة التناقـض المسـؤول عـن النمـوّ والتكامـل.

ولكـن مـا قلنـاه حـول فشـل التطبيـق لا يعـني انتهـاء تأثـير الماركسـية في السـاحة الفكريـة، بـل مـا زال تأثيرهـا قائمًـا ولـو بتغيـير أسـلوب الطـرح، وتغيـير بعـض المقـولات الـتي لـم تعـد مناسـبةً لعالـم اليـوم. انظـر: تورمـي، تاونزنـد، المفكّـرون الأساسـيون مـن النظريـة إلى مـا بعـد الماركسـية، ص 322 - 330]

وليسـت نكبـة سـقوط التجربـة في الاتّحـاد السـوفييتي أوّل إنـاء كـسر في الماركسـية، فلقـد سـبق وأن خفتـت حـدّة النظريـة الماركسـية في نهايـات القـرن التاسـع عـشر، وعورضـت مـن قبـل برنشـتاين وتروتكـسي وغيرهـم الذيـن عارضـوا التغيـير العنـفي الثـوري في الوصـول إلى الاشـتراكية وأبدلوهـا بنظريـة التغيـير التدريـجي، فالظـروف الـتي عاشـها ماركـس وأنجلـز قـد تغـيّرت ولـم يتحقّـق مـا افترضـوه مـن انسـحاق الطبقـة العاملـة وازديـاد عذاباتهـا، فالعمّـال تحسّـنت ظروفهـم المعيشـية وحسّـنت الرأسـمالية طريقـة تعاملهـا معهـم، وآتـت النقابـات أكلهـا حينمـا نجحـت بفـرض ظـروف للعمـل تغيـب فيهـا عوامـل الظلـم والبطـش. ولكـن مـع ذلـك قـام لينـين بإدخـال تعديـلات معرفيـة جديـدة على النظريـة، ونجـح بإقامـة ثـورة دمـج فيهـا البروليتياريـا مـع الفلّاحـين. إذن هنـاك عمليـة قبـض وبسـط في التعامـل مـع النظريـة الماركسـية وفشـل تجربـة في مـكان مـا لا يعـني مـوت النظريـة، فالبيـان الشـيوعي الذي أطلقـه ماركـس وأنجلـز وإن اخفـق في قـراءة المسـتقبل في بعـض البنـود، ولكنّـه أثبـت تحقّـق قراءتـه حينمـا نجـح في حـدس أنّ تراكـم رأس المـال الداخـلي سـيقود حتمًـا إلى نظـره خـارج الحـدود؛ ممّـا يفـضي إلى سـيطرة وهيمنـة على ثـروات الشـعوب، وبـروز الإمبرياليـة في أبشـع صورهـا.

لقـد أعاد الماركسـيون عمومًـا قـراءة الماركسـية بمـا ينسـجم مـع الظـروف المحلّيـة في كلّ مـكان تواجـدوا فيـه، في إصرار على التمسّـك بالماركسـية مـع بعـض التغيـير في الإكسسـوار، وعدّوهـا إعادة تقييـم ومراجعـة.

ومـن هنـا يبـدو أنّ التدافـع بـين الفكـر الليـبرالي والماركـسي لا يـكاد يجـد له نهايـة قريبـة؛

لأنّ هناك بونًا شاسعًا بين الفكر الليبرالي والفكر الماركسي، ويمكن القول باستحالة التقاء مساحات التفكير والتنظير بين الطرفين، ممّا يؤدّي إلى حتمية بقاء الصراع والتنازع بين الطرفين. إنّ الليبرالية أرست مرتكزاتٍ أساسيةً في فكرها، فهي تقدّس الحرّية الفردية، وتعلي شأن المصلحة الذاتية، واحتضنت نظريةً بيولوجيةً مفادها البقاء للأقوى، والمجتمع المتقدّم هو المجتمع الخاضع للقويّ واستبعاد الضعيف، وأمّا اقتصاديا فاتّبعت المنافسة الحرّة وعدم تقييد النشاط التجاري. [انظر: طلال حامد خليل، المرتكزات الفكرية للّيبرالية.. دراسة نقدية، مجلّة دفاتر السياسة والقانون، العدد 15]

وأين من ذلك النظرية الماركسية التي تقدّم المصلحة الاجتماعية على الفردية ونوازعها، بل كلّ تنظيرها العلمي في مادّيتها الجدلية التاريخية قائمًا على أساس التطوّر الاجتماعي وصولًا إلى المجتمع الشيوعي في آخر المطاف، وهذا رهن بالابتعاد عن الفردانية خلال تلك الرحلة الطويلة، والهيمنة على وسائل الإنتاج من قبل الحكومة في مرحلة الاشتراكية، وتقييد كلّ نشاط صناعي وتجاري بقيود تأميمية، ولا ينال الفرد المنتِج إلّا كفاف العيش من الضروريات.

تؤمن الماركسية إيمانًا كاملًا بأنّ الرأسمالية تحفر قبرها بيديها من خلال البروليتاريا، فكلّما نمت الصناعة والتجارة الكفيلان بتطوّر المجتمع الرأسمالي الليبرالي، عنى ذلك نموّ الطبقة العاملة التي تغاير الرأسمالية في الغاية، وبالتالي زوال الرأسمالية ينمو من الداخل الرأسمالي [انظر: مينايف، نشوء الاشتراكية العلمية ومبادئها، ص 70]، فطبيعة العلاقة بين البروليتاريا والرأسمالية هو الصراع والتساحق. تعاني الطبقة العاملة من الاستغلال، وتتمتّع الطبقة الرأسمالية بالربح الناتج عن عمل أولئك، فهي علاقة مستغِلٍّ ومستغَلٍّ، وخطّت المادّية التاريخية بقلمها الديالكتيكي التنظيري قدر حتمية الثورة الدائمة ضدّ الفكر الليبرالي وأداته الرأسمالية ولا توجد أيّ فرصة للالتقاء.

الخاتمة

تمّ التوصّل من خلال البحث إلى ما يلي:

1- الفكر المادّي لم يكن ولادة مرحلة فكرية واحدة، بل كانت هناك عدّة مراحل تلاحقت تباعًا وتلاقحت حتّى وصل إلى ما نحن فيه اليوم.

2- شهد القرنان السابع عشر والثامن عشر مرحلة ما يسمّى "عصر التنوير" الذي برز فيه تيّارا العقلانية التي تدعو إلى معرفة الحقيقة اعتمادا على مبادئ الفكر المجرّدة، وأبرز روّاده ديكارت وسبينوزا وليبنتز، والتجريبية التي اعتبرت أنّ أسس المعرفة تستند إلى الإدراك الحسّي.

3- أنّ ظهور الفكر المادّي مرتبط بالموقف من نظرية المعرفة وإمكانية الوصول إلى الحقيقة والعلاقة بين الواقع والوهم.

4- ارتبط الفكر المادّي بالإلحاد، فالإلحاد والمادّية صنوان يصعب افتراقهما.

5- أنّ الليبرالية كمنتظم فكري تبلور ليتحوّل إلى مذهب فلسفي أثّر تأثيرًا بالغًا في الخيارات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الغرب.

6- الحرّية في الفكر الليبرالي انتقلت من مقولة تملّك الاختيار الفردي في ممارسة الحياة إلى مذهب فلسفي يؤدلج الحياة العامّة، ويبلور جميع مناحي الحياة، ويكون ذلك من أشرف وظائف الدولة.

7- اعتقد الإنسان الليبرالي بأنّه محور العالم، وكلّ هذا العالم مادّي وينبغي أن يتمّ استثماره من أجل نيل أعلى مراتب اللذّة الحسّية.

8- أنّ الليبرالية باعتبارها الإنسان محور العالم تكون قد دخلت مدخلًا عقديًّا، وأحلّت الإنسان محلّ الإله، أو أنّها جعلت من الإنسان إلهًا.

9- ولدت الماركسية بوصفها ردّ فعل قويًّا تجاه الليبرالية، حينما كتب كارل ماركس كتابه المعروف "رأس المال"، الذي دعا فيه إلى اشتراكية وسائل الإنتاج والرفاه للجميع.

10- هناك تطوّر وعلاقات جدلية مستمرّة بين وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج، فكلٌّ منها يؤثّر في الآخر، ونتيجة هذا التفاعل نشوء طبقة جديدة على أنقاض الطبقة السابقة.

11- استفادت الماركسية من الديالكتيك نظرية اجتماعية مفادها أنّ هناك صراعًا طبقيًّا دائمًا بين الطبقات في المجتمع يحدّده الزمان والمكان، وفي كلّ مرحلة هناك طبقة واحدة تنتصر بفعل السائد من علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج، وأنّ طبقة البروليتاريا هي المنتصرة في ظلّ اخضاع النظام الاجتماعي والسياسي للاشتراكية وديكتاتورية الطبقة العاملة وصولًا للشيوعية.

12-كان للفكر الماركسي دور لا يخفى في الإلحاد أو الفكر المادّي عمومًا؛ فلقد قدّم نفسه على أنّه ممثّل العلم والتفكير العلمي البحت، وباقي الأفكار تكون من قبيل الخرافات والأساطير التي تخدّر الإنسان عن المطالبة بحقوقه.

13- لقد آمن الجدل الهيجلي بقضيّة التناقض، ضاربًا بذلك ما قام عليه الفكر البشري وما يسمّى المنطق الكلاسيكي والمتمثّل بمبدإ عدم التناقض.

14- أنّ كلًّا من الفكرين الليبرالي والماركسي ما زال تأثيرهما قائمًا في الساحة المعرفية؛ ولذلك نشأ ما يدعى الليبرالية الجديدة وما بعد الماركسية.

قائمة المصادر

أبو زيد، أحمد، دلالات الليبرالية، جريدة الحياة، 2004 م.

الأمير، فؤاد قاسم، رأسمالية الليبرالية الجديدة (النيوبرالية)، دار الغد، مصر، 2019 م.

أنجلز، فريدريك، الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية، دار التقدّم، موسكو، 2006 م.

لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2008 م.

بو عزّة، الطيّب، نقد الليبرالية، تنوير للنشر والإعلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 2013 م.

زرشناس، شهريار، الليبرالية، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العبّاسية المقدّسة، الطبعة الأولى، 2017 م.

زيعور، محمد، فرضية الإنسان في الفلسفة وعلم النفس (من العهد اليوناني إلى العهد المعاصر)، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 2007 م.

ستالين، جوزيف، المادّية الديالكتيكية والمادّية التاريخية، ترجمة: حسقيل قوجمان.

سترومبرج، دونالد، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي للنشر والتوزيع والاعلان، الطبعة الثالثة، 1994 م.

الصدر، محمدباقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، 2009 م.

عبد العزيز كامل، معركة الثوابت بين الإسلام والليبرالية، مجلّة البيان، 2008 م.

ماركس، كارل، رأس المال، ترجمة: فهد كم نقش، دار التقدّم، موسكو، 1985 م.

المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002 م.

المسيري، عبد الوهاب، الفلسفة المادّية وتفكيك الإنسان، دار الفكر، دمشق، 2007 م.

مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار الوثائق، 1983 م.

الموسوعة الميسّرة للأديان والمذاهب، الندوة العالمية للشباب الإسلامي.

مينايف، نشوء الاشتراكية العلمية ومبادئها، دار التقدّم، موسكو.

وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، معجم المصطلحات الفلسفية، دار قباء الحديثة للطباعة

والنـشر والتوزيـع، القاهـرة، الطبعـة السـابعة، 2007 م.

النجـفي، محمدحسـن، جواهـر الـكلام، تصحيـح وتحقيـق وتعليـق: رضـا أسـتادي، المكتبـة الإسـلامية، الطبعـة السادسـة، 1404 هـ.

جـورج بوليـتزر وجي بيـس موريـس كافـين، أصـول الفلسـفة الماركسـية، ترجمـة: شـعبان بـركات، منشـورات المكتبـة العصريـة، بـيروت، 2009 م.

ف. كيللي، م. كوفالزون، المادّية التاريخية، ترجمة: أحمد داود، دار الجماهير، دمشق.

عثمـان، محمـود، الفكـر المـادّي الحديـث وموقـف الإسـلام منـه، مكتبـة الأنجلـو المصريـة، القاهـرة، 1977 م.

ماركس، أنجلز، البيان الشيوعي، منشورات الجمل، ألمانيا، 2016 م.

ماركس، أنجلز، الايديولوجية الالمانية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق.

بوليتزر، جورج، المادّية والمثالية في الفلسفة، ترجمة: إسماعيل المهدوي.

طـلال حامـد خليـل، المرتكـزات الفكريـة للّيبراليـة.. دراسـة نقديـة، مجلّـة دفاتـر السياسـة والقانـون، العـدد 15، 2016 م.

تـورمي، سـايمون، تاونزنـد، جونـز، المفكّـرون الأساسـيون مـن النظريـة إلى مـا بعـد الماركسـية، ترجمـة: محمـد عنـاني، مركـز المحروسـة للنـشر والترجمـة، الطبعـة الأولى، 2016 م.

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

Political Ideology According to the Divine and Material Worldview

Haydar Husaini
Phd Candidate in Political Jurisprudence, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: skhalili938@gmail.com

Abstract

This paper discusses political ideology according to two worldviews: the divine and the material. The importance of this study stems from two aspects. First: the importance of a worldview and its fundamental effect in the ideological system a person has in all his theoretical and scientific dimensions. Second: the major importance political ideology has, which is the ideology that influences the formulation of theories and political stances. It is clear that politics holds a central importance in a human's life, throughout history, because a human is social in nature, so he cannot be without political order and laws in its general sense. This study has more importance in the time we are in now, where we see a clear increase in the influence of politics and political ideology in every aspect of our lives. This research aims at conducting a comparative study between two fundamental types of worldviews, and they are the divine worldview, and the material worldview, and it argues that each of these two worldviews lead to a political worldview that is different theoretically, in its foundations and theories, and also different in practice, as far as its methods, means and practical results, in what each worldview leads to.

The methodology used in this paper is a comparative study methodology, comparing between the divine worldview and the material worldview.

Keywords:Worldview, Divine Worldview, Material Worldview, Political Ideology.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 1, PP. 126-160
Received: 02/04/2024; Accepted: 29/04/2024
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

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

الأيديولوجيا السياسية في ضوء الرؤية الكونية الإلهية والمادّية

حيدر الحسيني
طالب دكتوراه في الفقه السياسي، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: skhalili938@gmail.com

الخلاصة

يتناول هذا المقال دراسة الأيديولوجيا السياسية في ضوء الرؤيتين الكونيتين الإلهية والمادّية، وأهمّية هذا المقال تنشأ من جهتين، الأولى: أهمّية الرؤية الكونية وتأثيرها الأساسي في المنظومة الفكرية للإنسان في مختلف المجالات النظرية والعملية، والجهة الثانية: الأهمّية الكبرى التي تحظى بها الأيديولوجيا السياسية، وهي الأيديولوجيا المؤثّرة في صناعة النظريات والمواقف السياسية، ومن الواضح أنَ السياسة حظيت بأهمّية محورية في حياة الإنسان على مرّ العصور؛ لأنّ الإنسان كائن اجتماعي بالطبع فلا يمكنه الاستغناء عن النظم والقوانين السياسية بمعناها العامّ، ويزداد البحث أهمّيةً في عصرنا الراهن الذي شهد زيادةً واضحةً في تأثير السياسة والأيديولوجيا السياسية في كلّ نواحي حياتنا، ويسعى هذا المقال إلى إجراء دراسة مقارنة بين النمطين الأساسيين من الرؤية الكونية، وهما: الرؤية الكونية الإلهية، والرؤية الكونية المادّية، ويقوم بإثبات أنّ كلّ واحدة من هاتين الرؤيتين الكونيتين تؤدّي إلى أيديولوجيا سياسية تختلف في الجانب النظري - من حيث المباني والنظريات، وكذلك في الجانب العملي من حيث الطرق والأساليب والنتائج العملية - عمّا تؤدّي إليه الرؤية الكونية الأخرى. والمنهج الذي عملنا وفقًا له في هذا المقال هو المنهج التوصيفي والتحليلي للمقارنة بين الرؤيتين الكونيتين الإلهية والمادّية.

الكلمات المفتاحية: الرؤية الكونية، الرؤية الكونية الإلهية، الرؤية الكونية المادّية، الأيديولوجيا، السياسة.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السابعة، العدد الأول، ص. 126 – 160
استلام: 2024/04/02، القبول: 2024/04/29
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

لا ريب أنّ الإنسان كائن يسعى وراء الكمال، بل هو الهدف الأسمى الذي يسعى وراءه، ومن هنا لا بدّ قبل كلّ شيء معرفة كمال الإنسان الحقيقي، والشرط الأساسي لمعرفة كمال الإنسان هو معرفة الإنسان نفسه، فما لم نعرف الإنسان لا يمكننا معرفة كماله، فمن يرَ الإنسان ذا بُعدٍ واحدٍ وهو البُعد المادّي، ويقم بتفسير جميع الحالات النفسية والروحية للإنسان بتفسيرات مادّية صرفة، يفسّر كماله بالكمال المادّي فقط، وذلك خلافًا لمن يرى أنّ الإنسان ذو بُعدين أحدهما مادّي، والآخر معنوي وروحي مجرّد عن المادّة، وهو البُعد الحقيقي وجوهر الإنسانية؛ فإنّه يفسِّر كمال الإنسان تفسيرًا آخر يختلف تمامًا عن مجرّد الكمال المادّي، ويرى أنّ كمال الإنسان بكمال روحه وحالاته المعنوية، كما أنّ الإنسان محبٌّ بطبعه للسعادة وطالبًا للراحة النفسية والمادّية، ومن الواضح أنّ الكمال أمرٌ حقيقيٌّ ويقابله النقص، وأمّا السعادة فهي شعورٌ وإحساس داخلي يشعر به الإنسان عند تحقّق بعض الأمور من قبيل النجاح والربح، ويمكن القول إنّ الكمال مبدأ للسعادة، أي أنّه يؤدّي إلى الشعور السعادة، فالعلم كمالٌ يؤدّي إلى الشعور بالسعادة، وأمّا فيما يرتبط بمحلّ بحثنا فنقول إنّ الأيديولوجيا السياسية (Political ideology) يمكن أن تكون من مبادئ ومقدّمات تحقيق الكمال للإنسان وما يستتبعه من سعادة، فإنّ الأيديولوجيا عامّة والسياسية منها خاصّة إذا أقيمت على رؤية كونية صحيحة فإنّها ستؤدّي إلى تأسيس نظريات صحيحة، ويستتبع ذلك نتائج نافعة تُساعد في تحقيق كمال الإنسان وسعادته، وأمّا لو كانت الرؤية الكونية (Worldview) خاطئةً، فإنّ الأيديولوجيات الناشئة عنها والنظريات القائمة على أساسها تكون فاسدةً، وتكون نتائجها العملية وخيمةً على الإنسانية، والرؤية الكونية الصحيحة هي التي تُلاحظ الوجود كلّه لا تتجاهل أو تُنكر منه شيئًا، كما أنّها لا تُضيف إليه شيئًا وهميًّا غير موجود؛ لأنّ إنكار شيء من مراتب الوجود أو إثبات ما ليس بموجود يؤدّي كلاهما إلى رؤية كونية ناقصة أو وهمية، والرؤية الكونية المادّية تتجاهل أهمّ قسمي الوجود، ألا وهو الوجود المجرّد، وعالم ما وراء الطبيعة الذي هو بحسب التحقيق الفلسفي أعلى مرتبة من الوجود المادّي؛ لأنّه علّة له ومتقدِّم عليه، كما أنّ الوجود المجرّد له مراتب أيضًا أعلاها [1] واجب الوجود (الله تعالى) الذي هو علّة العلل ومنشأ كلّ وجودٍ وكمال وخير وسعادة، كما في قوله تعالى:

(1) قال الشيخ فياضي في "شرح نهاية الحكمة": «فالطولية هي مراتب الوجود الّتي كلّ سابقة منها أقوى من لاحقتها، وعلّة لها، وكلّ لاحقة منها أضعف من سابقتها، ومعلولة لها» [الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، ج 1، ص 88 مع تعليق الشيخ غلام رضا فياضي].

﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [سورة الرعد: 16]، فإنّ من يتجاهله أو يُنكر وجوده تكون رؤيته الكونية ناقصةً، ونتائجها ناقصةً طبعًا.

اتّضح أنّ الرؤية الكونية الصحيحة هي الأساس لكلّ بناء فكري وعملي، ونحن نرى أنّها الرؤية الكونية الإلهية؛ لأنّها قائمة على البراهين والأدلّة القطعية، وبناءً على تلك البراهين تتبنى هذه الرؤية سعة عالم الوجود واشتماله على بُعد أعلى من الوجود المادّي، كما تلاحظ هذه الرؤية الوجود الحقيقي كلّه لا تتجاهل منه شيئًا، وتُلاحظ الإنسان ببُعديه المادّي والمعنوي، وترى أنّه روح وجسد، وتسعى إلى تلبيهة احتياجات كلا القسمين مع التركيز بنحو أكبر على الروح؛ لأنّها حقيقة الإنسان وجوهره وموطن كماله وسعادته الأبدية، مع عدم إغفالها احتياجات البدن لما لها من أهمّية في حياة الإنسان المادّية، ومن تأثير على الروح، ونحن نحاول في هذا المقال بعد بيان المفاهيم أنْ نستعرض أهمّ الاختلافات بين الرؤيتين الإلهية والمادّية فيما يؤدّيان إليه من أيديولوجيات سياسية، ثمّ نذكر أهمّ النتائج التي تتمخّض عنهما.

والهدف من هذا المقال هو تسليط الضوء في دراسة مقارنة على الرؤيتين الكونيتين المتقابلتين وهما الرؤية الكونية الإلهية، والرؤية الكونية المادّية، ودراسة تأثيرهما في بناء الأيديولوجيا السياسية، فالرؤية الكونية الإلهية تختلف عن الرؤية الكونية المادّية فيما ينشأ عنها من أيديولوجيات سياسية، وبما أنّ المسألة المحورية في السياسة هي الحُكم والسلطة ومنشأ مشروعيتها، فلا بدّ أوّلًا من البحث عن منشإ مشروعية الحاكمية والسلطة.

اتّضح ممّا مرّ أهمّية الأيديولوجيا السياسية؛ لأنّها تقع ضمن مقدّمات تحقيق الكمال والسعادة للإنسان، والأيديولوجيا السياسية إذا أقيمت على رؤية كونية صحيحة تؤدّي إلى نظريات سياسية صحيحة، كما تؤدّي إلى نتائج عملية نافعة للإنسان في دنياه وآخرته.

والمنهج الذي اتبعناه في هذا المقال هو منهج الدراسة المقارنة بين الرؤيتين الكونيتين الأساسيتين وهما الرؤية الكونية الإلهية، والرؤية الكونية المادّية.

المبحث الأوّل: المفاهيم

الرؤية لغةً: تنقسم الرؤية إلى قسمين رؤيةٌ بالعين وهي تختصّ برؤية الأشياء المادّية، ورؤية معنوية وهي بمعنى العلم والمعرفة، قال في صحاح اللغة: «الرؤية بالعين تتعدّى إلى

مفعـول واحـد، وبمعـنى العلـم تتعـدّى إلى مفعولـين. يقـال: رأى زيـدًا عالمًـا» [الجوهـري، الصحـاح، مـادة رأى]، وقـد ورد نفـس هـذا النـص في لسـان العـرب وأضـاف في اللسـان: «الرُّؤيَـةُ النَّظَـرُ بالعَـيْن والقَلْـب» [ابـن منظـور، لسـان العـرب، مـادة رأى].

الرؤيـة في بحثنـا: اتّضـح مـن كلام اللغويـين أنّ للرؤيـة معنيـين أساسـيين وهمـا الرؤيـة بالعـين وتختـصّ بالأشـياء المادّيـة وتتعـدّى إلى مفعـول واحـد، والرؤيـة بمعـنى العلـم والإدراك، وتتعـدّى إلى مفعولـين ومنـه قـوله تعـالى: ﴿**وَيَـرَى الَّذِيـنَ أُوتُـوا الْعِلْـمَ الَّذِي أُنْـزِلَ إِلَيْـكَ مِـنْ رَبِّـكَ هُـوَ الْحَـقَّ وَيَهْـدِي إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيـزِ الْحَمِيـدِ**﴾ [سـورة سـبإ: 6]. ومـن الواضـح ممّـا تقـدّم أنّـه يُقصـد مـن الرؤيـة المسـتعملة في تركيـب "الرؤيـة الكونيـة" معـنى العلـم والإدراك.

الكـون لغـةً: قـال في لسـان العـرب: «الكَـوْنُ: الحَـدَثُ...، والكائنـة: الْحَادِثَـةُ...، الْكَائِنَـةُ: الأَمـر الْحَـادِثُ. وكَوَّنَـه فتَكَـوَّن: أَحدَثَـه فَحَـدَثَ...، وكَـوَّنَ الـشيءَ: أَحدثـه...، وَاللهُ مُكَـوِّنُ الأَشـياء يُخْرِجُهَا مِـنَ الْعَـدَمِ إِلَى الْوُجُـودِ» [ابـن منظـور، لسـان العـرب، مـادة: كـون].

الكـون اصطلاحًـا: قـال الجرجـاني: «عنـد أهـل التحقيـق "الكـون" عبـارة عـن وجـود العالـم مـن حيـث هـو عالـم لا مـن حيـث إنّـه حـقٌّ، وإن كان مرادفًـا للوجـود المطلـق العـامّ عنـد أهـل النظـر وهـو بمعـنى المكـوّن عندهـم» [الشريـف الجرجـاني، التعريفـات، ص 81]. وكذلـك «الكـون عنـد أهل النظـر مـرادف للوجـود المطلـق العـامّ، ويطلـق على وجـود العالـم مـن حيـث هـو عالـم، لا مـن حيث أنّـه حـقّ، أو على العالـم مـن جهـة مـا هـو ذو نظـام محكـم» [صليبـا، جميـل، المعجـم الفلسـفي، ص 247].

الكـون في الاصطـلاح العلـمي الحديـث: كلّ مـا حولنـا، مـن النجـوم الـتي نراها ليـلًا في السـماء، والـتي تتجمّـع في مجمـوعات تعـرف بالمجـرّات، إلى الفضـاء الواقـع بـين هـذه المجـرّات، ومـا يوجـد بـه مـن غازات وغبـار كـوني، بالإضافـة إلى أيّ شيء يقـدّر له الوجـود وراء حـدود مـا نـراه. [مجموعـة مؤلفـين، الموسـوعة الإسـلامية العامـة، ص1207]

ويـراد مـن الكـون في بحثنـا هـذا هو المعـنى العلمي وهـو المعـبّر عنـه بالإنجليزيـة (worldview) أي النظـرة إلى العالـم أو الكـون، غايـة الأمـر أنّ نظـرة الإلـهي للكـون، أو الرؤيـة الكونيـة الإلهيـة تُلاحـظ العالـم بمـا هـو أثـر ومعلـول لـلإله، والرؤيـة الكونيـة المادّيـة تـراه مسـتقلًا موجـودًا بذاته، كمـا أنّ الكـون نفسـه يختلـف سـعةً وضيقًـا بـين الرؤيتـين، فـفي الرؤيـة الإلهيـة تـراه يشـمل مضافًا إلى عالـم المـادّة عوالـم أخـرى مـن المجـرّدات، وأمّـا الرؤيـة المادّيـة، فإنهـا ضيّقـة تقتـصر على المـادّة وخواصّهـا وآثارها.

وبناءً على ما تقدّم يمكننا تعريف الرؤية الكونية بأنّها: «مجموعةٌ من المعتقدات والنظرات الكونية المتناسقة حول الكون والإنسان، بل وحول الوجود بصورةٍ عامّةٍ» [مصباح يزدي، دروس في العقيدة الاسلامية، ص 22]. ومن الواضح أنّ استعمال الكون في هذا التعريف لا يشمل مطلق الوجود.

الإلهية: الإلهية لغة نسبة إلى الإله، و:«إلاهٌ، عَلَى فِعالٍ بِمَعْنَى مَفْعُولٍ؛ لأنّه مأَلُوه أَي مَعْبُودٌ، كَقَوْلِنَا إمامٌ فِعَالٌ بِمَعْنَى مَفْعول لأَنّه مُؤْتَمٌّ بِهِ» [ابن منظور، لسان العرب، مادّة "ألـه"].

الإلهية اصطلاحًا: «تطلق على كلّ من يعتقد بأنّ مبدأ الوجود لهذا العالم هو إله، قادرٌ، عالمٌ، حيٌّ، ترجع إليه جميع الكمالات الوجودية في العوالم الإمكانية» [العبود، الرؤية الكونية الإلهية الدوافع والمناهج، ص 15].

ثالثًا: الرؤية الكونية الإلهية: هذا المصطلح مركّب من ثلاث مفردات تقدّم بيانهما، وعليه يكون المقصود من الرؤية الكونية الإلهية: النظرية التي تعتقد بأنّ عالم الوجود يشمل عالم المادّة، وعالم ما وراء المادة وهو ما يُسمّى بعالم ما وراء الطبيعة، وأهمّ موجودٍ في دائرة عالم ما وراء الطبيعة واجب الوجود أو الإله أو الخالق الذي لولاه لما وجدت الممكنات، وكذلك تؤمّن هذه الرؤية بتأثير عالم ما وراء الطبيعة في بناء الأيديولوجيا عامّة والسياسية خاصّة، كما تؤمن باستمرار حياة الإنسان بعد الموت في عالمٍ آخر وهو عالم الآخرة، فالإنسان كائنٌ دائم الحياة لا يفنى بالموت، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى: ﴿**وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾ [سورة العنكبوت: 64].

رابعًا: الرؤية الكونية المادّية وهي النظرية القائمة على الاعتقاد بعالم المادّة فقط، وإنكار ما وراء الطبيعة فهي تحصر عالم الوجود بالمادّة لا غير ولا تؤمن بما سواها، ومن الطبيعي أنّه على أساس هذه الرؤية أنّه لا معنى لما وراء الطبيعة، كما أنّه لا معنى لأيّ تأثير لما سوى المادّة في بناء الأفكار والأيديولوجيات، وخاصةً الأيديولوجيات السياسية، ومن الطبيعي أنّ الرؤية الكونية المادّية لا تؤمن بوجود الروح ولا بعالم الآخرة؛ لأنّ ذلك كلّه يدخل فيما وراء الطبيعة الذي تنكره هذه الرؤية [2].

خامسًا: الأيديولوجيا مصطلح غربي دخيل على اللغة العربية تعني في أصلها علم الأفكار،

(2) أشار القرآن الكريم إلى هذه الرؤية بقوله: ﴿**وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ**﴾ [سورة الأنعام: 29]. ومن الواضح أنّ المادّيين في كلّ العصور - وخاصّةً المعاصرين - يرون أنّ الحياة تقتصر على هذه الحياة الدنيا؛ لأنّ الإنسان جسدٌ فقط، وإذا مات يتحلّل جسده، ولا معنى لاستمرار حياته بعد موته.

لكـنّ معناهـا شـهد تغيـيراتٍ كثـيرةً؛ ولذلـك نجـد لهـا تفسـيراتٍ عديـدةً [انظـر: العـروي، مفهـوم الأيديولوجيا، ص 9]، ويمكـن القـول إنّ للأيديولوجيـا معنيـين اصطلاحيـين، أحدهمـا أعمّ مـن الآخر:

1- مطلـق النظـام الفكـري والعقـدي، فتشـمل الأفـكار النظريـة الخالصـة، والأفـكار العمليـة المتعلّقـة بسـلوك الإنسـان.

2- النظـام الفكـري المحـدّد لنمـط سـلوك الإنسـان. وعندمـا تسـتخدم الأيديولوجيـا في قبـال الرؤيـة الكونيـة، فالمقصـود منهـا هـو المعـنى الخـاصّ الّذي يعـني مجموعـة الأفـكار العمليـة الّـتي تحـدّد الشـكل العـامّ لسـلوك الإنسـان. [مصبـاح يـزدي، دروس في العقيـدة الاسـلامية، ص 23]

ونحن نستخدم مصطلح الأيديولوجيا في المعنى الثاني وهو المعنى الخاصّ.

وبنـاءً على مـا تقـدّم تكـون الرؤيـة الكونيـة مجموعـةً مـن النظريـات والأفـكار المنسـجمة حـول الكـون والإنسـان، بـل وحـول الوجـود بصـورة عامّـة وتـدور حـول مـا هـو موجـود، والأيديولوجيا هي النظـام الفكـري العمـلي أي النظام الباحث في سـلوك الإنسـان وأفعاله أو مـا ينبغي فعله ومـا لا ينبغي.

سادسًـا: السياسـة لغـةً: فقـد ورد في لسـان العـرب: «كان بنـو إسرائيـل يسوسـهم أنبياهـم، أي تتـولّى أمورهـم كمـا يفعـل الأمـراء والـولاة بالرعيّـة، والسياسـة القيـام على الـشيء بمـا يُصلحـه» [ابـن منظـور، لسـان العـرب، مـادّة سـوس].

وللسياسـة في الاصطـلاح تعريفـات كثـيرة تـدور كلّهـا حـول محـور السـلطة والحاكميـة وإدارة شـؤون النـاس مـن قبيـل تعريفهـا بأنّهـا: "فـنّ الحكـم" كمـا هـو منقـول عـن سـقراط، وكذلـك المنقـول عـن أفلاطـون مـن أنّهـا "فـنّ حكـم النـاس برضاهـم"، وكذلـك هي: "علـم الحكومـة، وفـنّ علاقـات الحكـم". وتطلـق على مجموعـة الشـؤون الـتي تهـمّ الدولـة أو الطريقـة الـتي يسـلكها الحـكّام. [جاسـم زكريـا، المدخـل إلى علـم السياسـة، ص 3]

وأمّـا تركيـب "الأيديولوجيـا السياسـية" الـتي يُعـبّر عنهـا أيضًـا بعبـارة "المذهـب السـياسي" فـهي بمعـنى البرنامـج السـياسي المتكامـل الذي تقدّمـه العقيـدة أو الرؤيـة الكونيـة، وقـد اسـتخدم علماء الاجتمـاع السـياسي مصطلـح الأيديولوجيـا السياسـية للإشـارة إلى مجموعـة مفاهيـم نلخّصهـا في «معالجـة التسـاؤلات حـول الحاكـم وكيـف يتـمّ اختيـاره، ومـا ميادين ممارسـة الحكـم، كمـا أنّ الأيديولوجيـا السياسـية تؤثّـر في مجموعـة مـن قيـم الحيـاة الرئيسـية، وتضمـن برنامجًـا للدفـاع عـن النظـم الاجتماعيـة الأساسـية وإصلاحهـا أو هدمهـا، كمـا أنّهـا تعـبّر عـن الطابـع المعيـاري

والأخـلاقي على مسـتوى الشـكل والمحتـوى» [أحمـد أنـور، النظريـة والمنهـج في علـم الاجتـماع، ص 8 و9].

المبحث الثاني: أقسام الرؤية الكونية ومقوّماتها

أوّلًا: أقسام الرؤية الكونية

يمكن تقسيم الرؤية الكونية من حيث أسس المعرفة وأساليبها إلى أربعة أقسام:

1 – الرؤيـة الكونيـة الفلسـفية: وهي الرؤيـة الناشـئة عـن النظـر والتأمـل العقـلي البرهـاني، فهـذه الرؤيـة الكونيـة المقصـود منهـا هـو مـا يتـم إثباتـه بالطريقـة العقليـة غـير التجريبية.

وبمـا أنَّ موضـوع الفلسـفة هـو الموجـود بمـا هـو موجـود فـهي أشـمل الـرؤى لأنهـا لا تغفـل عن شيء مـن الوجـود، نعـم البحـث الفلسـفي يختـص بالأمـور الكليـة ولا يتعـرض للمسـائل الجزئية.

2 – الرؤيـة الكونيـة العلميـة: وهي مـا يتوصـل إليـه الإنسـان أو علمـاء الطبيعـة مـن رؤيـة عامـة حـول الوجـود مـن خـلال معطيـات العلـوم التجريبيـة.

وبمـا أنَّ موضـوع العلـوم التجريبيـة موضوعهـا هـو المـادة وخواصهـا، ومـا يمكـن أنْ يقـع تحـت المشـاهدة والتجربـة الماديـة، فـإن الرؤيـة الكونيـة القائمـة عليهـا لا تشـمل الوجـود كلـه حـتى بنـاءً على أصحـاب هـذه الرؤيـة لأن الوجـود كلـه لـم ينكشـف علميّـا حـتى الآن، والبحـوث العلمية تكتشـف أشـياء جديـدة باسـتمرار يومـا بعـد يـوم ممـا يـؤدي إلى تغيـير هـذه الرؤيـة تبعـا لهـا، كمـا أنَّ هـذه الرؤيـة مـن وجهـة نظـر الفلسـفة الميتافيزيقيـة تُعـدُّ رؤيـة كونيـة ضيّقـة الأفـق وناقصـة لأنهـا تختـص بطبقـة مـن الوجـود، أو بعالـمٍ واحـدٍ مـن عوالمـه وهـو عالـم المـادة.

3 – الرؤية الكونية الدينية: وهي الرؤية الحاصلة عن طريق النقل أو ما جاءت به الأديان.

وبمـا أنَّ هـذه الرؤيـة الكونيـة ناشـئة مـن الديـن، والديـن منشـؤه خالـق الوجـود العالِـم بـكل تفاصيلـه، فإنهـا رؤيـة كونيـة شـاملة.

4 – الرؤيـة الكونيـة العرفانيـة: وهي الرؤيـة الحاصلـة عـن طريـق الكشـف والشـهود، وتهذيـب النفـس والسـلوك نحـو الله. ويـرى أصحـاب هـذه الرؤيـة أنهـا شـاملة. لكنهـا على أقـل تقديـر تختـص بفئـة مـن النـاس وهـم الذيـن يتحقـق لهـم الشـهود كمـا هـو واضـح. [أنظر: مصباح اليـزدي، الإيديولوجيـة المقارنـة، ص19]

ثانيا: مقومات الرؤية الكونية الإلهية

بالتأمل في الرؤية الكونية الإلهية يُعلم أنها تستفيد بمستويات مختلفة من مصادر المعرفة الأربعة (العقل، والنقل، والتجربة، والشهود)، وإن كان الثقل الأساسي فيها يقوم على الرؤية الكونية الفلسفية، فإن الرؤية الكونية الفلسفية تُقدِّم رؤية شاملة حول الوجود كله، كما أنها قائمة على الاستدلال والبرهان، لكنها تختص بالأمور الكليّة ولا تتعرض للجزئيات، ومن هنا يُمكن ملء المناطق التي يكون موضوعها جزئيا بواسطة النقل والتعبّد الذي يمكنه الوصول إلى الجزئيات التي لا تبلغها الفلسفة وبذلك تكتمل الرؤية الكونية الإلهية من خلال التعاضد بين الرؤية الكونية الفلسفية والرؤية الكونية الدينية، وكذلك يمكن الاستفادة من معطيات العلم التجريبي في تفسير أو تكميل الرؤية الكونية الإلهية، وأما الشهود والعرفان والرؤية الكونية العرفانية الناشئة عنه فإنها تُمثِّل تجربة شخصية وخاصة ولذلك يتوقف الاستفادة منها تحقيق الحال في العرفان ومبانيه وبعد التسليم بذلك يمكن مساهمتها في بناء الرؤية الكونية الإلهية وإلا فلا، وليس هذا مجال البحث في تحقيق هذه المسألة.

ثالثا: مقوّمات الرؤية الكونية المادية

المصدر المعرفي الرئيسي الذي تقوم عليه الرؤية الكونية المادية هو الحس والتجربة، وكذلك تعتمد على نوع من الاستدلال العقلي أو الفلسفي، ومن هنا تقوم هذه الرؤية على العلوم التجريبية وخاصة علمين أساسيين وهما:

علم الفيزياء في مجال معرفة المادة ومكوناتها وتفسير العلاقات القائمة بينها وكيفية نشوئها وهل هي أزلية أم لا وما إلى ذلك من تساؤلات. ويتفرّع من الفيزياء علم الكونيات (Cosmology)[3] الذي يتصدى لتفسير الفضاء بما يحتويه من كواكب ونجوم ومجرات وغيرها مما يتألّف منه الكون المادي بشكل عام.

وعلم الأحياء في تفسير ظهور الحياة والكائنات الحية، وكذلك تقوم بتفسير جميع الظواهر الإنسانية من أخلاق ودين وما إلى ذلك على أساسٍ ماديّ.

ومن الواضح أنَّ هذه الرؤية الكونية ليس فيها أيُّ مجال للدين فضلا عن العرفان.

---

(3) عرّفه في معجم مصطلحات العربية بقوله: "علم الكونيات، الكُزْمُولوجيا Cosmology: فرعٌ من الفلسفة ينصبُّ على دراسة القوانين العامة للكون في أصله، وتكوينه، ونظامه". [مجدي وهبة وكامل المهندس، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص 257].

المبحث الثالث: أنواع الأيديولوجيا ومجالاتها

تقدّم أنَّ الأيديولوجيا هي مجموعة الأفكار العمليّة الّتي تحدّد الشكل العامّ لسلوك الإنسان، فهي النظام الفكري العملي أي الباحث في سلوك الإنسان وأفعاله أو ما ينبغي فعله وما لا ينبغي، وفي ضوء هذا البيان للأيديولوجيا، سنقتصر هنا على أهم أنواع الأيديولوجيا والمجالات التي تؤثِّر فيها وهي الاجتماع، والاقتصاد، والسياسة:

أولًا: الأيديولوجيا الاجتماعية

المراد من الأيديولوجيا هنا هي تلك الأفكار التي تلعب دورًا هامًّا في البُعد الاجتماعي، ويمكنها تحقيق الوحدة والانسجام على المستوى الاجتماعي من خلال تحديد مسار الرأي العام نحو وجهةٍ معيّنة وهدف موحَّد [انظر: خاكي قراملكي، الأيديولوجيا دراسة في المصطلح والمفهوم وحقول الاستعمال، ص203].

تتطرق النظريات الاجتماعية في تحليلاتها النظرية إلى بيان القواعد الحاكمة على الأنظمة الاجتماعية، وتُقيّم مستوى أدائها، وتعُدُّ المنظومة القِيميّة المتغيّر الاساسي في مجال التكامل المرجو للمجتمع أكثر من أي شيء آخر، ولا نبالغ في الحقيقة لو وصفناها بكونها محورًا حقيقيا وارتكازيا للثقافة الشمولية الحاكمة على المجتمع؛ وهذه المنظومة القِيميّة يمكن تسميتها إيديولوجيا اجتماعيّة. [انظر: المصدر السابق، ص 205]

ثانيًا: الأيديولوجيا الاقتصادية:

إنَّ من وظائف الأيديولوجيا في الاقتصاد رسمُ هيكلٍ عامٍ لنظام اقتصادي متناسقٍ، وفي ضوء النمط الأيديولوجي يتبلور النظام الاقتصادي للمجتمع، ومن هنا فإن الأيديولوجيا تساهم في توحيد المنظومة الاقتصادية، كما أنّها تُمثِّل معيارًا لتقييم الأمور والحكم عليها [انظر: المصدر السابق، ص 184] وتتنوع الأيديولوجيات الاقتصادية إلى رأسمالية، واشتراكية، وإسلامية وغيرها. ومن هنا يُبيِّن الشهيد الصدر أنَّ الاقتصاد الإسلامي ليس منفصلا عن الرؤية الكونية والإيديولوجيا قائلًا: "ارتباط الاقتصاد الإسلامي بمفاهيم الإسلام عن الكون والحياة وطريقته الخاصة في تفسير الأشياء، كالمفهوم الإسلامي عن الملكية الخاصة وعن الربح. فالإسلام يرى أنّ الملكية حقّ رعاية يتضمّن المسئولية وليس سلطاناً مطلقاً. كما يعطي للربح مفهوماً أرحب وأوسع ممّا يعنيه في الحساب المادّي الخالص" [الصدر، اقتصادنا، ص341].

ثالثًا: الأيديولوجيا السياسية

الأيديولوجيا السياسية هي مجموعة النظريات والأفكار في المجال العملي، والّتي تحدّد الشكل العامّ للسلوك السياسي، وعليه فهي النظام الفكري العملي السياسي أي الباحث فيما ينبغي فعله وما لا ينبغي في المجال السياسي. ومن الواضح أنَّ الإيديولوجيا تلعب دورًا هامًا في مجال السياسة فهي تُساهم في إيجاد الانسجام والتلاحم في المجتمع، وتؤثِّر في تعيين الوجهة السياسية للقادة والنخبة السياسية، كما أنها تُحدد مسار مختلف الشرائح الاجتماعية في هذا المضمار. [انظر: خاكي قراملكي، الأيديولوجيا، ص194]

تقدّم أنَّ الرؤية الكونيّة الخاصة تؤدي إلى الأيديولوجيا خاصة تتناسب معها، وأن الكونية الإلهية تنتج عنها أيديولوجيا سياسية تتناسب مع أصولها ومبادئها، كما أنَّ الرؤية الكونيّة الماديّة تؤثر في الأيديولوجيا السياسية ومن ثم في السياسة نفسها ومن هنا يقول أحد الباحثين:

"تؤثر الأيديولوجيا على السياسة بطرق مختلفة. فمن الممكن أن تحمل الأيديولوجيا نظرة أو منظور محدد يمكن من خلاله فهم العالم وتفسيره. وعلى سبيل المثال يمكن القول إن الذين يتبنون النّظريّة الماديّة التّاريخيّة لهم طبيعة تفسير للظواهر الاجتماعيّة والإنسانيّة وتحليلها، وكيفية التّعاطي معها بطريقة مختلفة عن غيرهم. ووفقًا لذلك نرى أن هذه الأيديولوجيات هي المحدد الأساسي للأهداف السياسيّة والملهمة للفعل السياسي أيضًا. من زاوية أخرى فإنّ معظم رجال السياسة يمتلكون أفكارًا، ومعتقدات وقناعات يحاولون طرحها وتطبيقها عند حيازتهم للسلطة" [زلغوط، الأيديولوجيا ووظائفها السياسيّة، مجلة أوراق ثقافية، مجلد 3،عدد 12].

كما يرى عالم الاجتماع كارل مانهايم (Karl Mannheim) أنّ الأيديولوجيا تؤثِّر في المجال السياسيّ لأنّها: "منظومة فكرية تتعلق بالنّظام الاجتماعيّ والسياسيّ القائم دفاعًا عنه، أو تغييرًا له" [غيضان، الإيديولوجيا في الدين والسياسة، مجلة الاستغراب، شتاء 2017].

المبحث الرابع: أثر الرؤية الكونية على الأيديولوجيا السياسية

أولا: العلاقة بين الرؤية الكونية والأيديولوجيا السياسية

الرؤية الكونية – كما تقدم – هي: "مجموعةٌ من المعتقدات والنظرات الكونيّة المتناسقة حول الكون والإنسان، بل وحول الوجود بصورةٍ عامّةٍ"، وهذه المعتقدات موضوعها الكون

والإنسان، كما أنَّ الأيديولوجيا السياسية هي النظام العملي الذي يقوم بتنظيم العلاقة بين السلطة والناس، وكذلك يُنظِّم علاقات الناس فيما بينهم، كما تضع الأيديولوجيا السياسية الضوابط المُحددة لتعاملهم مع العالم المحيط بهم بنحو عام فتضع القوانين لضبط هذه العلاقات كلها، ومن هنا تتضح حاجة هذه الأيديولوجيا إلى أنْ تقوم على رؤية كونية محددة لا محالة. ومن المفروض أنْ يكون التأثير من جهة واحدةٍ أي أنَّ التأثير هو للرؤية الكونية في الأيديولوجيا السياسية فقط، وأما تأثير الأيديولوجيا السياسية في الرؤية الكونية فهو غير منطقي وباطل، لكن ربما يقع بعض الناس في هذا الخطأ المنهجي فتؤثر الأيديولوجيا السياسية التي نشأوا عليها في تبنيهم لرؤية كونية خاصة تتناسب معها، كما هو الحال في تأثير العواطف والمشاعر والتقليد الناشئ عنهما لدى كثير من الناس في تحديد متبنياتهم الفكرية وتحديدهم للحق والباطل، فحبهم للآباء مثلا يدفعهم إلى تقليدهم ويجعلهم يعتقدون أنهم على حق، مع أنَّ الترتيب الصحيح هو معرفة الحق أولا ثم يتبعه الحب والبُغض والسلوك العملي.

وبناءً على ما تقدّم يمكن بيان العلاقة بين الرؤية الكونيّة والأيديولوجيا السياسية من خلال الإجابة عن سؤالين مهمين وهما:

السؤال الأول: هل هناك علاقة بين الرؤية الكونية والأيديولوجيا عامة والسياسية خاصة؟

والجواب عن هذا السؤال هو: "إن أي أسلوب وأية فلسفة في الحياة لا بد أن يكونا مبنيين شئنا ذلك أم أبينا - على لون خاص من الاعتقاد والنظر والتقييم للوجود، وعلى لون معين من التفسير والتحليل...، ويعتمد كل واحد من الأديان والشرائع، والمبادئ والفلسفات الاجتماعية على رؤية كونية معينة". [مطهري، الرؤية الكونية التوحيدية، ص8]

ومن هنا يُعلم أنَّ أي نظرية أو فلسفة في الحياة أو أيديولوجيا لا بد من قيامها على رؤية كونية معيّنة، ويؤدي اختلاف الرؤية الكونية إلى اختلاف الأيديولوجيا الناشئة عنها بلا ريب، وكما هو واضح إنَّ أي سلوك عملي يتخذه الإنسان لا بد من قيامه على عقيدة أو رؤية كونية محددة، وهذا الارتباط يُمثِّل حقيقةً واقعيّة يدركها العقل بتحليل كل من الفكر والعمل، فيصل إلى نتيجةٍ مفادها أنَّ كل عملٍ لا بد من نشوئه عن فكر وإرادة وهو معنى قولنا أنه لا يمكن نفي هذا الارتباط بين السلوك العلمي والعقيدة.

السؤال الثاني: ما هو نوع العلاقة بين الرؤية الكونية والأيديولوجيا عامة والسياسية خاصة؟

أجيب عن هذا السؤال بعدّة أجوبة:

الجـواب الأول: الرؤيـة الكونيـة تـولّد بصورة ذاتيـة أيديولوجيـا خاصة بهـا، أي أنَّ الرؤيـة الكونية علّـة تامـة للأيديولوجيـا، واختـلاف الأيديولوجيـات نتيجـة قهريّـة لاختـلاف الـرؤى الكونيـة.

النقـاش: إنَّ القـول بالعليّـة التامـة غـير صحيـح، وسـتتضح عـدم صحـة هـذا الجـواب عنـد بيـان الجـواب الثالـث.

الجـواب الثـاني: الأيديولوجيـا لا علاقـة لهـا بالرؤيـة الكونيـة مطلقـا، والمسـألة ذوقيـة فيمكـن اختيـار أي أيديولوجيـا مـع أي رؤيـة كونيـة.

النقـاش: هـذا الجـواب باطـلٌ أيضـاً، لأنّ أصـل العلاقـة بـين الرؤيـة الكونيـة والأيديولوجيـا واضـحٌ، وإنمـا الـكلام في طبيعـة هـذه العلاقـة، وهـو مـا سـيتضح بنحـو أكـبر في الجـواب الثالـث.

وبعد النقاش في هذين الجوابين يمكن اختيار جواب آخر وهو:

الجـواب الثالـث: هنـاك علاقـة بـين الرؤيـة الكونيـة والأيديولوجيـا بنحـو عام والسياسـية بنحـو خـاص، لكنهـا مـن قبيـل علاقـة المعلـول بعلتـه الناقصـة والمـشروط بشرطـه الـلازم، فالأيديولوجيا بحاجـة إلى رؤيـة كونيـة، لكـن الرؤيـة الكونيـة لا تكـفي لوحدهـا لتعيـين أيديولوجيـا بشـكل ذاتي، وإنمـا ينبـغي ضـم مقدمـات أخـرى إليهـا لـكي تنشـأ أيديولوجيـا معينـة، وهـذه المقدمـات تختلـف مـن قضيّـة لأخـرى، ونوضّـح ذلـك بالقضيّـة القائلـة: "الله موجـودٌ" كإحـدى قضايـا الرؤيـة الكونية، لا يمكـن أنْ نسـتنتج منهـا وحدهـا قضيّـة "يجـب عبـادة الله" كقضيّـة إيديولوجيـة لاحتياجنـا إلى مقدمـات أخـرى فـإن مجـرّد إثبـات وجـود الله، لا يُثبـت وجـوب عبادتـه، بـل يجـب بالإضافـة إلى ذلـك إثبـات صفاتـه الكماليـة الـتي يترتـب عليهـا اسـتحقاقه للعبـادة مـن قبيـل أنـه المالـك الحقيـقي وأنـه المـولى الحقيـقي، وأن المالكيـة والمولويـة الحقيقيـة تسـتوجب الطاعـة ومـا إلى ذلـك مـن مقدّمـات، ولكننـا مـن دون القضيّـة الأولى لا يمكـن إثبـات القضيّـة الثانيـة، وعليـه إذا كانـت الرؤيـة الكونيـة صحيحـة، والمقدمـات الملحقـة بهـا صحيحـة، وطريقـة التنظيـم والاسـتنتاج صحيحـة، تنشـأ حينئـذ أيديولوجيـا صحيحـة. [انظـر: مصباح اليـزدي، الإيديولوجيـة المقارنـة، ص 12 – 13]

هـذا هـو الترتُّـب الصحيـح بـين الرؤيـة الكونيـة والأيديولوجيـا، لكـن هـذا الترتيـب وهـو كمـا قلنـا على نحـو العلـة الناقصـة أو الـشرط الـلازم إنمـا يتـم بـين الإيديولوجيـا كنظـام فكـري عمـلي منسـجم داخليـا، والرؤيـة الكونيـة كنظـام فكـري نظـري منسـجم كذلـك، وأمـا الأيديولوجيـات والـرؤى الكونيـة الملفّقـة الـتي لـم يـراعَ فيهـا الانسـجام المنطـقي الداخـلي فـلا يتوقّـع منهـا أنْ تكـون بينهـا مثـل هـذه العلاقـة والارتبـاط. [انظـر المصدر السـابق]

ثانيا: الرؤية الكونية الإلهية والمادية الآثار والنتائج في الأيديولوجيا السياسية

لا شكّ أنَّ الفارق الأساسي بين الرؤيتين الكونية الإلهية والمادية يكمن في أنَّ الإلهية تؤمن بعالم ما وراء الطبيعة، وخاصة الإله الخالق للكون، والرؤية الكونية المادية لا تؤمن بعالم ما وراء الطبيعة ولا بالإله، من الطبيعي أنَّ الإيمان يترتّب عليه لوازم نظرية وعملية، والرؤية الكونية المادية تُنكر ذلك وما يترتب عليه من لوازم، وأما الاختلاف بينهما في مجال الأيديولوجيا السياسية فإنه مترتبٌ على اختلافهما في الرؤية الكونية طبعا، وبعد اتضاح الفارق الأساسي بين الرؤية الكونية الإلهية والمادية سوف نُطلق على الأيديولوجيا السياسية الناشئة عن الرؤية الكونية الإلهية عنوان: الأيديولوجيا السياسية الإلهية، وعن الناشئة عن الرؤية الكونية المادية عنوان: الأيديولوجيا السياسية المادية.

الف- الأيديولوجيا السياسية الإلهية اللوازم والنتائج

تنطلق الايديولوجيا السياسية الالهية من رؤية كونية تؤمن بما وراء الطبيعة، وأهم موجود فيه هو واجب الوجود (الله تعالى) كما تؤمن بصفات كمالية ثابتةٌ له بالبراهين والأدلة القطعية لا مجال هنا للبرهنة عليها بل نأخذها مفروضات مُسلَّمة - وأهم تلك الصفات فيما يرتبط ببحثنا هي: العلم المطلق، والحكمة التامّة، والعدل الحقيقي المطلق، وبناءً عليه تعتقد هذه الرؤية بـ"محورية الله" فهو منشأ الوجود، والقانون، والأخلاق، والسياسة، وكل شيء، ولذا لا بد أنَّ تلتزم بلوازم هذا الاعتقاد وأهم لوازم هذا الاعتقاد هي:

1 - إنَّ الخالق لا يترك خلقه سُدىً دون تزويدهم بكل ما يحتاجونه ماديا ومعنويا لأن ذلك لا يتناسب مع صفاته الكمالية (من الحكمة والرحمة وكمال الجود) فلا بد أنْ يهتم بهداية الناس وإرشادهم إلى ما فيه صلاحهم مما لا يمكنهم بأنفسهم الوصول إليه وذلك من خلال إيصال التعاليم والنصائح والأحكام إليهم بالطريق الذي يراه مناسبا (وهو طريق الأنبياء كما تعتقده الأديان السماوية).

2 - بما أنَّ هذا الإله عالم وعلمه مطلق (كما ثبت بالبراهين الفلسفية) فلا بد أنْ يكون على المستوى التكويني (الخلق) والتشريعي وإصدار القوانين في غاية الكمال.

3 - إنَّ هذا الإله عادل لا يظلم ولا يمكن يساوي بين المُحسن والمسيء في هذه الدنيا، ومن لوازم العدل إعطاء كل ذي حق حقه، وبما أنَّ مسرح الحياة الدنيا لا يتحقق فيه هذا الأمر فلا بد من الاعتقاد بتحققه في عالم آخر، وهو ما تؤمن به الأديان السماوية من المعاد ويوم الجزاء.

وبناءً على ما تقدم هناك عناصر أساسية ثلاثة في الرؤية الكونية الإلهية وتنعكس على الأيديولوجيا السياسية الإلهية وهي:

الأول: الله سبحانه وتعالى بصفاته الكمالية المطلقة، وهو مبدأ الوجود ومحوره.

ويترتب على هذا أنَّ الله هو منشأ القانون، وأنه الحاكم الحقيقي.

الثاني: الإنسان ذو الجانبين المادي والمعنوي، ولا بد للمبدأ الحكيم أنْ يُلبي احتياجات خلقه المادية والمعنوية، وأهم عنصر في المجال المعنوي هو التواصل معهم وهدايتهم عبر صفوةٍ من خلقة وهم الأنبياء.

ويترتب على هذا بعثة الأنبياء، ولزوم طاعتهم.

الثالث: الحياة ذو الجانبين المادي والمعنوي، وأنها لا تقتصر على الحياة الدنيا بل تستمر في عالم آخر وهو عالم الآخر ة؛ لأن الرؤية الكونية الإلهيّة تؤمن بالمعاد تحقيقا للعدل الإلهي، ودفعًا للعبث عن الإله الحكيم، قال تعالى: ﴿**أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ**﴾ [سورة المؤمنون: 115]

ويترتب على هذا ضرورة لحاظ امتداد حياة الإنسان إلى ما وراء الموت في بناء الأيديولوجيا السياسية الإلهية.

ومن هنا يُعلم أنَّ أية أيديولوجيا سياسية قائمة على الرؤية الكونية الإلهية الصحيحة يجب أنْ تلاحظ وتأخذ بعين الاعتبار هذه العناصر، وأنْ تضع سياساتها وفقا لها.

النتائج المترتبة على الأيديولوجيا السياسية الإلهية:

1- الإيمان بالتشريعات الصادرة عن هذا المبدأ، ولزوم إطاعتها.

2- الإيمان بأن السلطة والحاكمية الحقيقية لله سبحانه.

3- الإيمان بالإنسان على أنه موجودٌ ذو بعدين مادي ومعنوي.

4- الإيمان بالمعاد وما يترتب عليه من التزامات.

ب- الأيديولوجيا السياسية الماديّة الآثار والنتائج

تنطلق هذه الايديولوجيا من رؤية كونية تؤمن باقتصار الوجود على المادة ولوازمها، ولذلك

لا تعتقد بوجود ما وراء الطبيعة، ومن ثَمَّ لا تعتقد بأي تأثير له في الكون عامة، وفي الإنسان خاصة، وكذلك تُنكر العالم الآخر والحياة بعد الموت.

ويترتب على هذه الأيديولوجيا لوازم وهي:

إنكار الرسالات السماوية، وإنكار وجود الأنبياء كأشخاص مرتبطين بالسماء، والاعتقاد بالإنسان ككائن ماديّ موجود ضمن عالم الطبيعة والمادة، منبثقٌ عن هذا العالم متأثرٌ به في وجوده المادي والمعنوي (بالمعنى الذي يتناسب مع الرؤية المادية)، وعليه تؤمن بـ"محورية الإنسان" في ظل الطبيعة، فالإنسان في إطار الطبيعة المادية هو منشأ القانون، وهو منشأ الأخلاق، وهو منشأ السياسة وما إلى ذلك.

وبناءً على ما تقدم فإن العناصر الأساسية في الأيديولوجيا السياسية الماديّة هي:

الأول: عالم الطبيعة، ويقوم هذا العالم مقام المبدأ في الرؤية الكونية الإلهية باعتباره منشأ الإنسان والمؤثِّر الأساسي فيه.

الثاني: الإنسان ذو البُعد الواحد وهو محور الوجود.

الثالث: الاقتصار على التصديق بالحياة الدنيا والسعي إلى تلبية احتياجاتها.

النتائج المترتبة على الأيديولوجيا السياسية المادية:

1- الإيمان بأن الإنسان هو مبدأ تشريع القوانين وتُسمّى هذه القوانين بالقوانين الوضعيّة.

2- الاقتصار في تشريع القوانين على البُعد المادي من الإنسان وتجاهل الجانب الروحي لعدم الإيمان به.

3- تجاهل المعاد في عملية تشريع القوانين لعدم الإيمان به.

4- الاعتقاد بأن السلطة والحاكمية للإنسان، لعدم الاعتقاد بوجود ما وراء المادة وخاصة الإله.

المبحث الخامس: أهم الفوارق بين الأيديولوجيا السياسية الإلهية والأيديولوجيا السياسية المادية

أولا: الاختلاف بين الأيدولوجيتين في منشأ القوانين والتشريعات

مما لا شك فيه أنَّ هناك صفات يجب توفرها فيمن يقوم بعملية تشريع القوانين وأهمها صفتان:

الأولى: ينبغي أن يكون المشرع متمتعاً بما لا نهاية له من المعرفة بكل المصالح الفردية والاجتماعية والجسمية والروحية والمادية والنفسية، لكي يتمكن من وضع قانون يشمل أبعاد كيان الإنسان كلها.

الثانية: ينبغي أن يكون المشرع بعيداً عن الأنانية والتعصب الفئوي ويضع القانون طبقاً للحق والعدالة...، وهكذا يجب أن يكون المشرع ـ فضلاً عن الوعي بالمصالح والمفاسد ـ شخصاً لا تؤدي به أنانيته وتعصبه الفئوي إلى إضاعة الحق والعدالة. [مصباح اليزدي، الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، ص 33 - 34]

الف ـ الأيديولوجيا السياسية الإلهية والتشريع:

تعتقد الأيديولوجيا السياسية الإلهية أنَّ الله هو صاحب الحق في تشريع القوانين لأنّه الخالق والمالك الحقيقي وهو ما يعطيه حق التصرّف في ملكه [انظر: عاشور، تأملات في الفكر السياسي، ص 49]، كما أنه يتصف بصفات الكمال المطلقة وأهمها العلم، والعدل والانصاف مما يجعله الوحيد القادر على تشريع الأحكام المثالية للإنسان. وقد أشار الله سبحانه إلى أنَّ نبيّه لا يحكم الا بما أنزل الله من أحكام وقوانين فضلا عن غيره من الحكام: ﴿**فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ**﴾ [سورة المائدة: 48].

أهم الفروق بين التشريع الوضعي والتشريع السماوي:

1- القانون الوضعي تنظيم بشري صاغه الإنسان وفقا لعلمه المحدود، والتشريع السماوي جاء من عند الله الخالق العالم الحكيم، ولا يستوي عقلا - ما صنعه الناس مع ما صنعه رب الناس.

2- الذين يضعون القانون الوضعي بشر خاضعون للأهواء والنزعات، وتتغلب عليهم العواطف البشرية، فيقعون تحت تأثيرها فتحيد بهم عن تقدير الحق، ومهما ارتقى الناس في سلم المعرفة فإنهم لا يستطيعون أن يدركوا حقائق الأمور، فتكون القوانين الوضعية عرضة للتغيير والتبديل، فتظل الحياة الإنسانية في اضطراب دائم. وأما الشريعة فهي وحي إلهيٌّ منزّه عن ذلك كله، فهي تنزيل الحكيم العليم، الذي يعلم أحوال عباده وما يصلح معاشهم ومعادهم، وما يحقق لهم الخير في دنياهم وأخراهم، يقول سبحانه وتعالى ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾ [سورة الملك: 14].

3- قواعد القانون الوضعي مؤقتة تختص بمجموعة خاصة من الناس وفي عصر معيّن، وأما قواعد الشريعة فإنها لم تأتِ لقوم دون قوم، أو عصر دون عصر، كما في قوله تعالى: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا**﴾ [سورة سبأ: 28]، وقوله: ﴿**وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ**﴾ [سورة الأنعام: 19]

4- القانون الوضعي لا يتناول سوى المعاملات المدنية، ولا صلة له بعقيدة التوحيد، وأما الشريعة الإلهية الحقّة فإنها تتناول الايمان بالله ورسله وعالم الغيب، وعلاقة العبد بربه، وسلوكه الأخلاقي.

5- إنَّ تأثير القوانين الوضعية لا يصل إلى النفس الإنسانية ولا يمكنه ردعها عن الشر، وذلك خلافا للشريعة الإلهية الحقّة التي تنطلق من مبدأ الحلال والحرام وتهذيب النفوس وتزكيتها، والإيمان بالآخرة، وبذلك تُربِّي النفوس والضمائر مما يمثِّل رادعًا باطنيًّا أشدُّ تأثيرا من الرادع الخارجي. [انظر: القطّان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص19]

ب- الأيديولوجيا السياسية الماديّة والتشريع:

بما أنَّ الأيديولوجيا السياسية الماديّة لا تؤمن بما وراء الطبيعة ولا بالإله الخالق، لذلك ترى أنَّ الحق في تشريع القوانين يرجع إلى الناس أنفسهم، فالناس هم من يضعون القوانين لأنفسهم، فحق التشريع ثابتٌ للفئة التي يتم انتخابها، فالبرلمان باعتباره السلطة التشريعية هو الذي يملك حق إصدار التشريعات والقوانين [انظر: عاشور، تأملات في الفكر السياسي، ص 50]، ولذلك فإنّه: "من المسلَّمات التي لا تقبل الجدل أن التشريع حقٌّ ثابتٌ للبشر في الأنظمة الديمقراطية" [الهي بخش، حق التشريع بين النظام الديمقراطي والإسلام، ص230]. كما أنَّ "الدساتير البشرية بلا استثناء تُعطي حق التشريع للإنسان، في صورة أفرادٍ منتخبين، وأفراد غير منتخبين" [المصدر السابق، ص255]

وفي ضوء ما تقدّم يتضح أنَّ التشريعات والقوانين البشرية قاصرة بسبب قصور المُشرِّع لها، كما أنّها محدودة بمجموعة خاصة من الناس وهم اللذين لاحظهم الشخص المشرِّع عن وضعه للقانون، وكذلك تختص بزمان محدد، فلا يمكن للإنسان أنْ يضع قانونا يشمل البشرية كلها، كما لا يمكنه وضع قانون يشمل العصور كلها، لأن الإنسان المُقنن مهما كان عالما لا يحيط بالمستقبل ولا بكل الظروف الزمانية والمكانية، ومن هنا تكون القوانين والتشريعات الصادرة عنه محدودة وبحاجة إلى تعديل وتجديد مستمرين، ورغم كل التعديلات تبقى ناقصة ومليئة بالإشكالات.

وقد يُقال: لا بأس بذلك فالإنسان يضع القوانين ثم يجربّها لفترة من الزمن، وحينما يكتشف فيه ثغرات أو إشكاليات يقوم بتعديلها حسب الحاجة.

وفي الجواب نقول: إنَّ مجال التجارب في المجالات الاجتماعية ليس كمجال التجارب في العلوم الطبيعية، فهناك بينهما فوارق عديدة تؤثِّر تأثيرًا بالغا في النتائج المترتبة عليهما [انظر: الصدر، المدرسة الإسلامية، ص 25 – 32]، فإذا حصل خلل في التجربة الطبيعية يمكن تداركه بدون خسائر أو بأقل الخسائر، لكن الحال ليس كذلك في مجال التجارب الإنسانية وخاصة وضع القوانين إذ يمكن أنْ تترتب عليها أضرار جسيمة لا يمكن تداركها، وتؤثر في بناء المجتمع والأسرة، وفي سلامة الإنسان الماديّة والمعنوية كما نلاحظه في بعض القوانين التي تسنّها التشريعات الغربية المعاصرة من إباحة العلاقات غير الشرعية، والشذوذ، وتشريع قوانين تساهم في هدم الأسرة، فإن مثل هذه القوانين لا يمكن معالجة أضرار بتعديلها بعد حين.

ج- الموازنة بين الأيديولوجيتين:

لا ريب أنَّ الأيديولوجيا السياسية الإلهية من الناحية النظرية تُقدِّم صورة أعلى في مجال تشريع القوانين، فإن المُشرِّع فيها هو خالق الإنسان العالم بكل خفاياه واحتياجاته، المحيطُ بماضيه وحاضره ومستقبله، وهو العادل الذي لا يظلم، والحكيم الذي لا يعبث، ومن هنا تكون تشريعاته كاملة لا يعتريها النقص، بخلاف الأيديولوجيا السياسية الماديّة التي توكل أمر التشريع إلى الإنسان بما يحمله من رؤية ناقصة وبما يمتلكه من علوم ناقصة دائمة التكامل، فتكون تشريعاته ناقصةً تبعا لعلومه وتصوراته الناقصة، ولو تجاوزنا جهة النقص هذه نواجه مشكلةً أخرى وهي أنَّ الإنسان يمتلك ميولا ورغبات شخصية وفئوية، وتتلاعب بها الرغبات والأهواء والشهوات، وكل هذه الأمور لها تأثيرٌ في الأحكام والتشريعات الصادرة عنه وخاصة اتباع الهوى الذي يُضل الإنسان عن طريق الحق. وقد أشار الله سبحانه إلى التأثير السلبي للهوى قائلا: ﴿**يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ [سورة ص: 26].

ثانيا: الاختلاف بين الأيديولوجيتين في منشأ مشروعية السلطة والحاكميّة ونطاقها

وهذا البحث هو الأهم في الأيديولوجيا السياسية فنقول: إنَّ القاعدة الأوليّة العقلية

في السلطة تقول: (لا سلطة لشخصٍ على غيره ممن يتساوى معه)، إذ لا مبرر لأن يتحكم شخصٌ فيمن هو مثله وفي مرتبته، نعم للمالك أنْ يتصرف ويحكم في ملكه بحق السلطنة، فمن له الملك له السلطنة تبعا له، وإذا أردنا أنْ نتعرف على الفارق الأساسي بين الأيديولوجيا السياسية الإلهية والأيديولوجيا السياسية المادية في منشأ السلطة يمكننا أنْ نقول:

تؤمن الأيديولوجيا السياسية الإلهية بوجود المبدأ المتعال (الله سبحانه وتعالى) وترى الإسلامية منها على أقل تقدير أنه مبدأ كلِّ شيء سواء بالبرهان العقلي الفلسفي، أو بالدليل النقلي القطعي ﴿**اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ**﴾ [سورة الزمر: 62]، ولذلك ترى أنه محور الوجود كله (المحورية الإلهية)، فكل ما سواه مخلوق له خاضع تكوينا لإرادته، وهو المالك الحقيقي لمراتب الوجود كلها مجرّدة أو مادية لأنه المُنشِئُ لها، ويترتب عليه أنه فقط من يمتلك السلطة التكوينية الحقيقية، وله تبعا لهذه السلطنة سلطنةٌ أخرى وهي السلطنة التشريعية والحق الحكم: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ**﴾ [سورة الأنعام: 57]، وهذه السلطة التشريعية حقٌّ أصيلٌ تابع للمالكية الحقيقية التي يتمتع بها، كما أنَّ له وحده الحق في تفويض الحكم لمن يراه صالحا لذلك: ﴿**قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ**﴾ [سورة آل عمران:26].

لا تؤمن الأيديولوجيا السياسية المادية بأي شيءٍ خارج عالم المادّة، ومن هنا نجدها تحصر الوجود كلها في الوجودات المادية، وبناءً على ذلك تتبنى (محورية الانسان) وترى أنَّ الإنسان مالكٌ لنفسه وله الحق المطلق في التصرف فيها، نعم لا سلطة لأحد على أحد بحسب القاعدة الأولية كما تقدّم، وبذلك تُرجِع هذه الرؤية حق الحاكمية والسلطة إلى الناس أنفسهم فكل إنسان يحق له حكم نفسه والتصرف فيها بما يشاء شرط أنْ لا يضر بغيره، وبما أنَّ الانسان كائن اجتماعي بالطبع ولا بد له من أنْ يعيش ضمن مجموعة وهي ما نسميه المجتمع، ولا بد للمجتمع الإنساني من نظام يلتزم به وحاكمية تقوده، كما أنه لا يمكن للجميع أنْ يتصدوا لعملية الحكم، فإن الناس يمكنهم الاتفاق على اختيار من يحكمهم، وهو ما يُسمى بالعقد الاجتماعي[4]، وتوجد نظريات مادية أخرى من قبل السلطة للأقوى، أو اللاسلطوية (الأناركية: Anarchism) والتي يُطلق عليها أيضاً (الفوضوية) التي تذهب بكل اتجاهاتها

(4) العقد الاجتماعي: اتفاق افتراضي بين الأفراد أقاموا من خلاله الدولة حتى ينجوا من عدم النظام أو الفوضى. [اندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية هامش ص54]. وهناك كتاب يحمل عنوان: العقد الاجتماعي أو مبادئ الحق السياسي من تأليف جان جاك روسو حيث وضع نظريته حول أفضل طريقة لإقامة المجتمع السياسي في مواجهة مشاكل المجتمع.

إلى أنَّ: "السلطة السياسية في كلِّ أشكالها، وخاصةً في شكل الدولة، شريّرةٌ وغير ضروريةٌ معًا، ولذلك يتطلع الفوضويون إلى قيام مجتمع بدون دولة من خلال إلغاء القانون والحكومة" [أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ص215].

ثالثا: الاختلاف في منشأ السلطة القضائية

وهو مترتبٌ على من بيده التشريع ومن له الحكم والسلطة، فيتم تعيين السلطة القضائية نتيجة لتحديد الموقف فيهما. فإن الرؤية الكونية الإلهية ترى حق التشريع بيد الله سبحانه وحده، وكذلك الحق في الحاكمية والسلطة له سبحانه وينصب لذلك من يراه مناسبا، ويتبع ذلك السلطة القضائية فإن القاضي والقضاء في الرؤية الكونية الإلهية شأنٌ إلهي يتبع السلطتين التشريعية والتنفيذية، وأفضل بيانٍ لذلك ما ورد في القرآن الكريم: ﴿**يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ [سورة ص: 26]. فإن القضاء تابعٌ لجعل الله إنسانًا معيّنًا خليفة له في الأرض بما يمتلكه من مواصفات خاصة، وعليه أنْ يحكم بين الناس بالحق، وكذلك خطابه لنبيه ﷺ: ﴿**وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ**﴾ [سورة المائدة: 49]، فالحكم يجب أنْ يكون بما أنزل الله، أي مستندًا إلى الرؤية الإلهية، وليس نابعًا من الرؤية الإنسانية.

وأما الرؤية الكونية المادية فبما أنها تجعل الإنسان محورًا لها، فإن السلطة التشريعية والتنفيذية ترجع إلى الناس، وتتبعهما السلطة القضائية فإنها شأنٌ إنسانيٌّ تابع لتشريعاته التي يراها مناسبةً بحسب المصالح والمفاسد التي يحددها.

المبحث السادس: أهم الأيديولوجيات السياسية الماديّة المعاصرة

هناك الكثير من الأيديولوجيات السياسية في عالمنا المعاصر من قبيل: الليبرالية، المحافظة، الاشتراكية، القومية، اللاسلطوية (الفوضوية)، الفاشستية، الأصولية الدينية. [انظر: أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ص5]. وبعض هذه الأيديولوجيات ذات أبعاد عديدة أخلاقية وسياسية واقتصادية، وبعضها خاص بالمجال السياسي، والمهم في بحثنا هو بُعدها السياسي، ونحن في هذا البحث سنقتصر على أهم الأيديولوجيات المؤثّرة السائدة في عالم السياسة المعاصر

والـتي تتبناهـا الأنظمـة السياسـية المعـاصرة وتتخذهـا منهاجهـا لهـا، وهي (الليبراليـة، والاشـتراكية، والشـيوعية، والقوميـة، والدينيـة) فنسـعى إلى وضـع كل واحـدة مـن هـذه الأيديولوجيـات تحـت الرؤيـة الكونيـة المناسـبة لهـا سـواء إلهيـة أو ماديّـة.

أوّلًا: الأيديولوجيا الليبرالية (Liberalism):

الليبراليـة في الأصـل مصطلـحٌ أجنـبيٌّ مُعـرّب، مأخـوذ مـن (Liberalism) في الإنجليزيـة، و(Liberalisme) في الفرنسـية، وتعـني: (التحرريـة)، ويعـود اشـتقاقها إلى (Liberty) في الإنجليزية، و (Liberte) في الفرنسـية، بمعـنى الحريـة [انظـر: شحاته صقـر، الإسلام والليبرالية، ص23]. ويُعد الفيلسـوف التجريـبي الإنجلـيزي "جـون لـوك" (John Locke) مـن أهـم روّاد الليبراليـة في عـصر النهضـة مـن خـلال النظريّـة السياسـية والمبـادئ الـتي تبناهـا في بعـض رسـائله وأهـم تلـك المبـادئ عنـد لـوك هي: حـق الحيـاة والحفـاظ عليهـا، وحـق الحريّـة الذي يتسـاوى فيـه الجميـع، وحـق الملكيـة الخاصـة لـكل إنسـان [انظـر: عبـد المنعـم عبـاس، راويـة، جـون لـوك إمـام الفلسـفة التجريبيـة، ص 106]

والليبراليـة اليـوم تُمثِّـل أيديولوجيـا أو مذهـب فكـري يركـز على الحريـة الفرديـة، ويعتقـد أنَّ الوظيفـة الأساسـية للدولـة هي حمايـة حريـات المواطنـين مثـل حريـة التفكـير، والتعبـير، والملكيـة الخاصـة، والحريـة الشـخصية وغيرهـا، ويقـوم هـذا المذهـب على أسـاس علمـاني يـدور حـول محـور الإنسـان ويـرى أنّـه مسـتقل بذاتـه في إدراك احتياجاتـه، كمـا أنَّ النظـام الليـبرالي الجديـد بـدأ يضـع الإنسـان بـدلا مـن الإله في كل المجـالات، فالنـاس بعقولهـم المفكـرة يمكنهـم أن يفهمـوا كل شيء، ويمكنهـم أن يطـوروا أنفسـهم ومجتمعاتهـم عـبر فعـل نظـامي وعقـلاني [انظـر: مجموعـة مـن المؤلفـين، موسـوعة المذاهـب الفكريـة المعـاصرة، ج1، ص190].

أهـم القيـم الليبراليـة: الفـرد، الحريـة، العقـل، العدالـة، التسـامح. [انظـر: أنـدرو هيـود، مدخـل إلى الأيديولوجيـات السياسـية، ص44]

الخلاصـة: الليبراليـة أيديولوجيـا تقـوم على الرؤيـة الماديـة، والمحـور الأسـاسي فيهـا هـو الإنسـان بجانبـه المـادي، ولا دور للرؤيـة الإلهيـة فيهـا ولا للبعـد الميتافيزيـقي، فـهي رؤيـة ماديـة خالصـة.

النقـاش: بحسـب الرؤيـة الكونيـة الإلهيـة لا توجد مشـكلة في هـذه المفاهيـم والقيم في حـد ذاتها، لكـن المشـكلة تكمـن في تفسـيرها ودائـرة تطبيقهـا، فالحريـة الـتي تدعو إليهـا الليبراليـة هي حرية مطلقـة بنحـوٍ مـا وغـير منضبطـة كذلـك، والعدالـة أيضـاً لهـا تفسـير خـاصٌ في الليبراليـة، وكذلـك سـائر القيـم. ومـن خـلال التأمـل في مبـادئ الليبراليـة وقيمها بالتفسـير الليـبرالي يثبت بوضـوح أنها

أيديولوجيا ماديّة قائمة على أساس الرؤية الكونية المادية، ولا تتناسب بحالٍ مع الرؤية الكونية الإلهية، ومن يتبناها ممن يدعي أنه يحمل رؤية كونية إلهية فهو على خطأ تام، نعم توجد قيم في الرؤية الإلهية تحمل بعض هذه العناوين من قبيل الحرية والعدالة والعقل والتسامح، لكنها مختلفةٌ تماما عن التفسير المادي ويحمل روحا معنوية ونطاقا محددا، ومن يدّعي أنَّ الحرية وأمثالها لا ينبغي تقييدها فهو على خطأ لأنها دون قيود تكون أسوأ من الاستبداد المطلق.

ثانيًا: الأيديولوجيا السياسية الديمقراطية (Democracy)

الديمقراطية: مصطلح مُعرَّب للمفردة اليونانية "l dmokrata"، وتعني حرفياً «حكم الشعب»، وتُشير إلى شكل من أشكال الحكم يشارك فيها جميع المواطنين المؤهلين على قدم المساواة - إما مباشرة أو من خلال ممثلين عنهم منتخبين - في اقتراح، وتطوير، واستحداث القوانين. وهي تشمل الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تمكن المواطنين من الممارسة الحرة والمتساوية لتقرير المصير السياسي. ويطلق مصطلح الديمقراطية أحيانا على المعنى الضيق لوصف نظام الحكم في دولة ديمقراطيةٍ، أو بمعنى أوسع لوصف ثقافة مجتمع. [انظر: شبّر، ملامح نظام الحكم السياسي، نظام الحكم الجمهوري على ضوء المبادئ الدستورية العامة، ج1، ص76؛ وكذلك انظر: العدوي، عبد الفتاح، الديمقراطية وفكرة الدولة، المقدمة].

وقد عرّفها إبراهام لنكولن بقوله: "الديمقراطية هي حكم الشعب بواسطة الشعب ولأجل الشعب" [علاء محمد مطر، الديمقراطية وحقوق الإنسان، ص5]

وأما الاستبداد فهو عبارةٌ عن وصفٍ: "لأشكال متعددة من الحكم على رأسها حكام لديهم سلطة لا قيد عليها" [عبد الله حنا، أعلام العقلانية والتنوير ومجابهة الاستبداد، ص13]

وقد عبّر عنه عبد الرحمن الكواكبي بقوله: "يراد بالاستبداد عند إطلاقه استبداد الحكومات خاصة...، والاستبداد في اصطلاح السياسيين هو: تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بالمشيئة وبلا خوف تبعة" [انظر: الكواكبي، طبائع الاستبداد، ص15]

ومما تقدّم يتضح أنَّ الديمقراطية: نظام سياسي يتم فيه اتخاذ القرارات بناءً على إرادة الشعب، حيث يحق للمواطنين المشاركة في عملية صنع القرار من خلال الانتخابات والمشاركة السياسية.

وأما الليبرالية فهي: نظام سياسي يرتكز على حماية حقوق الفرد وحرياته، وتكون

الحكومة مُلزَمة بالحفاظ على حقوق الأفراد ولا يحق لها التدخل في حرياتهم الشخصية. ولا تنكر الليبرالية ضرورة وجود قوانين وضوابط للحفاظ على النظام والأمن العام، ولكن يجب أن تحقق هذه القوانين توازنًا بين حماية الحريات الفردية والمصلحة العامة.

والخلاصة هي: إنَّ الحكم الديمقراطي يدور حول محور المشاركة السياسية واتخاذ القرارات بناءً على إرادة الشعب المباشرة أو غير المباشرة، بينما الحكم الليبرالي يدور حول محور حماية حقوق الأفراد وحرياتهم.

وعليه يتضح أنَّ هناك خطأً شائعا يخلط بين الليبرالية والديمقراطية ويراهما متطابقين مضمونًا وأهدافًا، لكن الصحيح هو أنهما مختلفان كما تقدَّم بيانه.

ومما تقدم في تعريف الديمقراطية وبيانها يتضح أنها أيديولوجيا ماديّة لا تأخذ بعين الاعتبار المسائل الإلهية في منهاجها النظري والعملي، فهي من النظريات الأنسنية التي تجعل الإنسان محورًا لها، ولا دور للإله فيها.

نقاش الديمقراطية ونقدها:

اختلفت آراء المفكرين الإلهيين (المسلمين خاصة) حول العلاقة والنسبة بين الأيديولوجيا السياسية الإلهية والديمقراطية ويمكن القول بأن هناك رأيان أساسيان وهما: (التنافي، والانسجام):

الرأي الأول: وهو الرؤية التقليدية للمفكرين الإلهيين المسلمين الذين يرون أنَّ الديمقراطية مفهوم غريبٌ عن الفكر الإلهي وقد تم تحميله على المجتمعات الإسلامية من قبل المتغربين والعلمانيين، ويستدل هؤلاء على ما ذهبوا إليه بأن الرؤية الإلهية تؤكّد على حاكمية الله ومن نصبه، ورفض حاكمية الناس بما هم ناس، ورفض حكم الأغلبية مهما كان، وإنما المناط في الرؤية الإلهية على حاكمية الله وشرائعه وسننه، يقول العلامة الطباطبائي: "غاية ما كانت تدعو إليه الحكومات الاجتماعية ـ الديمقراطية وما يشابهها ـ أن ينظم أمر المجتمع على حسب ما يقترحه هوى أكثرية الأفراد أيا ما اقترحه فضيلة أو رذيلة وافق السعادة الحقيقية العقلية أو خالفها" [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 7، ص 277].

الرأي الثاني: وقد ذهب إليه التنويريون والمجددون الإسلاميون فهم يرون عدم التنافي بل الانسجام بين الأيديولوجيا السياسية الإلهية والديمقراطية، وهؤلاء المفكرين من قبيل

عباس محمود العقاد، والشيخ يوسف القرضاوي، وفهمي هويدي، وآخرون، يقول العقاد: "إنَّ شريعة الإسلام كانت أولى الشرائع السبّاقة إلى تقرير الديمقراطيّة الإنسانيّة؛ وهي الديمقراطيّة التي يكتسبها الإنسان كحقٍّ له يُخَوِّله أن يختار حكومته". [العقاد، الديمقراطية في الإسلام، ص 33].

كما حاول البعض ربط الأيديولوجيا الديمقراطية ببعض النظريات الإسلامية من قبيل نظرية الشورى وهو المبدأ الذي يتبناه أهل السنة في تعيين الحاكم، وفي اتخاذ القرارات السياسية، ويناقش فيه الشيعة ويرفضونه في بعض الموارد وعلى أقل تقديرٍ في تعيين الإمام بعد النبي ﷺ لأنهم يرون هذا شأنًا إلهيا لا دخل للناس فيه.

الرؤية المعتدلة:

وقد فصل الباحثون في العلاقة بين الديمقراطية والرؤية الإلهية عامة والإسلامية خاصة بقوله: "إذا اعتبرنا الديمقراطية مذهباً اجتماعياً قائماً بذاته فليس لنا أن نقول إنها من الإسلام، أو أن الإسلام يقبلها ويستسيغها ويتضمنها، إذ هما مذهبان مختلفان في أصولهما وجذورهما، أو فلسفتهما ونتائج تطبيقها". [الصَّلابي، علي محمد، الشورى فريضة إسلامية، ص 192]

وبما أننا نبحث الديمقراطية باعتبارها مذهبا اجتماعيا سياسيًا قائما بذاته فليست من الرؤية الإلهية في شيء، وعليه فالصحيح أنْ يُقال: إنَّ الديمقراطية بمفهومها المعاصر "الديمقراطية هي حكم الشعب بواسطة الشعب ولأجل الشعب" كما تقدّم تدخل في باب النظريات المنضوية تحت الرؤية الكونية المادية، وهي من النظريات العلمانية حالها حال الاشتراكية والليبرالية، ومجرد وجود بعض أوجه الشبه بين ما تبنته الرؤية الإلهية عامة والإسلام على الخصوص لا يجعل هذه النظرية إلهية أو إسلامية.

ثم يقول الباحث نفسه: "إذا نظرنا إليها على أنها اتجاه يحارب الفردية والاستبداد والاستئثار والتمييز، ويسعى في سبيل جمهرة الشعب ويشركه في الحكم، وفي مراقبة الحكام، وسؤالهم عن أعمالهم ومحاسبتهم عليها، فالإسلام ذو نزعة ديمقراطية بهذا المعنى بلا جدال، أو أن للإسلام ديمقراطيته الخاصة به أي نظامه يمنع استبداد الحكام واستئثارهم، ويمكّن الشعب من مراقبتهم ومحاسبتهم" [المصدر الاسابق]. وهو ما نعبّر عنه بالمقبولية ففي هذه الدائرة يبرز دور الناس أو الشعب أو الأمة والشورى، فلولا تقبّل هؤلاء لا تقوم حكومة، كما أنَّ الدين نفسه لو لم يقبله أحد من الناس عصيانا وكفرا لا يمكن تطبيقه على أرض الواقع، ونحن في الأيديولوجيا السياسية الإلهية لا ننكر دور الناس في الحكومة والحاكمية، لكن هذا

الدور يقتصر على المقبولية، لا المشروعية، فإن مشروعية الحكومة والحاكم من الله.

ثم إنَّ الديمقراطية وإنْ لم تقم على أساس فلسفيٍّ محدد، لكنها تبقى أيديولوجيا ونظام مادي كما يقول محمد باقر الصدر: "فإنّها الديمقراطية الرأسمالية] وإن كانت نظاماً مادّياً ولكنّها لم تبنَ على أساس فلسفيٍّ محدَّد" [الصدر، فلسفتنا، ص 39].

ثالثا: الأيديولوجيا السياسية الاشتراكية Socialism]:

مصطلح الاشتراكية بدأ استخدامه في عام 1828م في المملكة المتحدة، ثم أصبح مألوفا في أربعينيات القرن التاسع عشر في عدد من البلدان الصناعية. وتحددت الاشتراكية كأيديولوجيا بمعارضتها التقليدية للرأسمالية، وبمحاولة تقديم بديل أكثر إنسانية وقِيمًا من الناحية الاجتماعية، وتُعد المساواة القيمة المركزية بل والمُحدِدة للاشتراكية، وخصوصا المساواة الاجتماعية، ويرى الاشتراكيون أنّها تُشجّع الحرية بمعنى أنها تُشبع الاحتياجات الماديّة وتُقدِّم أسس التنمية الشخصية. [انظر: أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ص125]

ويمكن تعريف الاشتراكية بأنها: "نظام اجتماعي متكامل يختلف عن النظام الرأسمالي من حيث إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وعدم وجود طبقات". [مجموعة من المؤلفين، مفاهيم إسلاميه، ج1، ص 29]

أبرز ملامح الاشتراكية وقيمها: الجماعة (الإخاء)، والتعاون (بدلا من التنافس)، والمساواة (المساواة الاجتماعية أو المساواة في الناتج)، والملكية العامة أو المشتركة (الجهد الجماعي للعمل البشري هو الذي يُنتج الثروة، فينبغي أنْ يمتلكها المجتمع وليس الأفراد).

ولكل واحد من هذه المفاهيم تفسيرا خاصا تطرحه الاشتراكية، وبعضها مطروحٌ في أيديولوجيات أخرى لكنه بمعنى مختلف عن تفسير الاشتراكيين له. [انظر: أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، ص125 وما بعدها]

النقاش: في ضوء تعريف الاشتراكية والمبادئ التي تقوم عليها يتضح أنها داخلةٌ ضمن دائرة الأيديولوجيا السياسية الماديّة؛ لأنها ناشئة عن رؤية كونية مادية، ولا يوجد في مبادئها أي لحاظ للرؤية الكونية الإلهية.

يُبيّن الشهيد السيد محمد باقر الصدر الاشتراكية في أشهر مذاهبها تقوم على النظريّة

الماركسية والماديّة الجدلية، وهي فلسفة خاصة للحياة، وفهمٌ ماديٌّ لها. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 65]

كما يتضح من خلال ذلك أيضًا أنَّ الاشتراكية كمذهب اجتماعي واقتصادي وسياسي يقوم على أساس الفكر المادي، ومجرّد وجود بعض أوجه الشبهة مع الرؤية الإلهية لا يجعله داخلا ضمن الرؤية الكونية الإلهية أو منسجما معها كما ذهب إليه بعض المفكرين المسلمين قائلا: "لقد اخترت القول باشتراكية الإسلام لأني أعتقد أنَّ الاشتراكية نزعة إنسانية تتجلى في تعاليم الأنبياء" [انظر: السباعي، مصطفى، اشتراكية الإسلام، ص6]، لكن باحثين آخرين يرفضون ذلك مؤكّدين على التنافر بينها وبين الرؤية الإلهية، ومن هنا يقول أحد الباحثين في بيان النظام الاشتراكي: "يقوم هذا النظام على فلسفة ماديّة للحياة، ويتفاوت في تطرفه تفاوت مذاهبه المختلفة" [القطان، موقف الإسلام من الاشتراكية، ص13].

وخلاصة النقاش للاشتراكية كنظام سياسي واجتماعي هو: إنَّ هذه الأيديولوجيا تقوم على أساس الرؤية الكونية الماديّة، وهي رؤية بشريّة خالصة، ومجرّد أنها تشترك أو تتشابه مع بعض القوانين والتشريعات القائمة على الرؤية الكونية الإلهية لا يعني دخولها في هذه الرؤية، لأنه ما من رؤيتين إلا ويوجد بينهما بعض أوجه الشبه، المهم هو منشأ الأفكار القائمة عليها والهدف منها، فإن المفكّر المادي يدّعي السعي وراء العدل والمساواة، وكذلك المفكّر الإلهي، لكن الأهداف والوسائل تختلف بينهما، كما يختلف تفسير هذه المفاهيم إلى حدٍّ قد يصل إلى ما يقارب التباين، ومن هنا يتم تصنيف المبادئ والأهداف والمفاهيم ضمن هذه الرؤية الكونية أو تلك كما هو الحال في العدل وما هو المقصود منه وما هي طُرق وأساليب تحقيقه في المجتمع فإن لكل من الرؤية الكونية الإلهية وتتبعها الأيديولوجيا السياسية الإلهية الناشئة عنها، والرؤية الكونية الماديّة و الأيديولوجيا السياسية التابعة لها مناهج وطرق في تحقيقه وإقامته.

رابعا: الأيديولوجيا السياسية الشيوعية (Communism):

تُطلق الشيوعية على "التنظيم الاجتماعي والاقتصادي المبني على الملكية المشتركة من جهة، وعلى تدخل الدولة في حياة الأفراد من جهة ثانية" [صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج1، ص715]. وقد عرَّف البعض الشيوعية على أنها: "تصور شامل للكون والحياة والإنسان، ولقضية الألوهية كذلك، وعن هذا التصور ينبثق المذهب الاقتصادي. ثم إن الأوضاع السياسية والفكرية والاجتماعية المصاحبة له هي مجرد انعكاس له". [محمد قطب، مذاهب فكرية معاصرة، ص 259]، كما

عرَّفها بعضٌ آخر بأنها: "مذهب فلسفي مادي إلحادي غير أخلاقي، استبدادي، يرى أن المادة هي أصل وأساس كل شيء، يفسر التاريخ تفسيراً مادياً، يرجعه إلى العوامل الاقتصادية وصراع الطبقات" [الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ص 309].

الشيوعية هي نظام اجتماعي لا طبقي، تقوم فيه الملكية الواحدة للشعب بأسره على وسائل الانتاج، والمساواة الاجتماعية التامة بين جميع أعضاء المجتمع...، ويتحقق المبدأ العظيم "من كل حسب كفاءاته ولكل حسب حاجاته". [انظر: الصدر، اليوم الموعود، ص 339]

وأما الأيديولوجيا السياسية الشيوعية فهي: الأيديولوجيا السياسية القائمة على أساس النظرية الشيوعية ومبادئها الأساسية من قبيل: إقامة نظام سياسي اجتماعي لا طبقي، تكون فيه ملكية وسائل الانتاج للشعب بأسره، والمساواة الاجتماعية التامة بين أعضاء المجتمع كلهم، وهي الأسس التي تُدافع عنها الأحزاب السياسية الشيوعية، والدول القائمة على أساس الأيديولوجيا الشيوعية.

رؤية الشيوعية للميتافيزيقيا والدين:

اشتهرت مقولة كارل ماركس (Karl Marx) عن الدين القائلة: "الدين أفيون الشعب" [B. McKown, Delos, The Classical Marxist, P52]، وكذلك يقول فريدريك انجلز (Friedrich Engels): "إنَّ الطبيعة توجد وجودًا مستقلا، وهي الأساس الذي نشأنا عليه نحن البشر وترعرعنا، ونحن أنفسنا نتاج لها، وليس ثمّة شيءٌ آخر خارجٌ على الطبيعة" [الجعلي، الإيمان بالله والجدل الشيوعي، ص30]، وكذلك يقول: "وما الكائنات العليا التي خلقتها خيالاتنا وأوهامنا الدينية سوى الانعكاس الوهمي لكينونتنا" المصدر السابق]. وقد تحدّث جوزيف ستالين (Joseph Stalin) عن مسألة الإله قائلا: "إنَّ العالم يتطوّر تبعًا لقوانين حركة المادة، وهو ليس بحاجةٍ لأي إلٰه" [المصدر السابق، ص 32].

أهم الأفكار الشيوعية:

1. الإيمان بالمادة فقط وإنكار ما وراء المادة، 2. التفسير المادي للتاريخ، 3. معاداة الدين، 4. محاربة الملكية الفردية، 5. محاربة نظام الأسرة. [انظر: الحمد، الشيوعية، ص53 – 58]

النقاش: يمكن أنْ يُقال إنَّ الشيوعية تحمل رؤية كونية ماديّة تُنكر من خلالها ما وراء

الطبيعيـة، وتقـف في الجانـب الآخـر للرؤيـة الإلهيـة بشـكل عام، وللديـن بشـكل خـاص وكذلـك الأيديولوجيـا السياسـية القائمـة عليهـا أيديولوجيـا ماديـة خالصـة. يقـول الشـهيد الصـدر: "إنَّ هـذا المذهـب الذي تمثَّـل في الاشـتراكية الماركسـية، ثـمّ في الشـيوعية الماركسـية، يمتـاز على النظـام الديمقـراطي الرأسـمالي بأنّـه يرتكـز على فلسـفة ماديّـة معيّنـة، تتبـنّى فهمـاً خاصّـاً للحيـاة، لا يَعـترف لهـا بجميـع المثُـل والقيـم المعنويـة، ويعلِّلهـا تعليـلاً لا موضـع فيـه لخالـق فـوق حـدود الطبيعـة، ولا لجـزاء مرتقـب وراء حـدود الحيـاة المادّيـة المحـدودة" [الصدر، فلسفتنا، ص 39]. وعليـه نلاحـظ أنَّ الشـيوعية تحمـل رؤيـة فلسـفية ماديّـة، وفهمـا خاصًـا للحيـاة لا مجـال فيـه للأمـور المعنويـة ولا الموجـودات العليـا المجـرّدة عـن المـادة، ولا الـروح، ويتبـع ذلـك إنـكار الجـزاء في عالـم الآخـرة، وهمـا الركيزتـان الأساسـيّتان لـكل رؤيـة كونيـة إلهيـة وتتبعهـا الأيديولوجيـا السياسـية الإلهيـة، أي الايمـان بـالإله، والإيمـان بالبعـث والجـزاء.

خامسا: الأيديولوجيا السياسية القومية (Nationalism)

القومية العربية

التعريـف: "حركـة سياسـية فكريـة متعصبـة، تدعـو إلى تمجيـد العـرب، وإقامة دولـة موحدة لهم، على أسـاس مـن رابطـة الدم واللغـة والتاريـخ، وإحلالهـا محـل رابطة الديـن. وهي صدى للفكـر القومي الذي سـبق أن ظهـر في أوروبا" [الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهـب والأحزاب المعـاصرة، ج 1، ص 444].

لقـد تأسسـت الحركـة القوميـة العربيـة كحركـة في نهايـات القـرن التاسـع عـشر وبدايـات القـرن العشريـن أي في أواخـر سـيطرة العثمانيـين على العالـم العـربي، وربمـا تكـون ردّة فعـلٍ لبعـض تصرفـات العثمانيـين العنصريـة تجـاه العـرب، ثـم أصبحـت علنيّـة بعـد ذلـك متخـذةً مـن بـيروت ودمشـق مركـزًا لهـا، ثـم أصبحـت أيديولوجيـا سياسـية واضحـة المعالـم في المؤتمـر العـربي الأول المنعقـد في باريـس في عام 1912م. [انظـر: المصـدر السـابق]

يمكـن القـول بـأن غالبيـة المنتمـين للحركـة القوميـة كانـوا مـن الأقليـات الدينية (المسـيحيون في الغالـب)، ولـم تتحـول إلى حالـة عامّـة إلا عندمـا تبناهـا الرئيـس المـصري الراحـل جمـال عبـد النـاصر (1918 – 1970م) وقـد عُرفـت عنـه مقولتـه الشـهيرة: "نحـن مـع القوميـة العربيـة مجتمعـةً مـن المحيـط الأطلـسي إلى الخليج الفـارسي"، لكـن هـذه الأيديولوجيا تعرضت لانتكاسـات شـديدة حـتى أصبحـت هامشـيّة في أيامنـا هـذه. كمـا دعـت إلى إحيـاء الأيديولوجيـا القوميـة العربيـة كثير

مـن الحـركات والأحـزاب لعـل أبرزهـا حـزب البعـث العـربي الاشـتراكي[5].

النقـاش: مـن الواضـح أنَّ الأيديولوجيـا القوميـة عامـة والعربيـة خاصـة خارجـةٌ عـن الرؤيـة الكونيـة الإلهيـة فتخرج تبعـا لذلك عن الأيديولوجيا السياسـية الإلهيـة، لأنّ الأسـاس في الأيديولوجيا القوميـة هـو المعايـير القوميـة والعنصريـة دون أي لحـاظٍ للرؤيـة الإلهيـة، ويـرى الداعـون إلى الفكر القـومي أنَّ أهـم الأسـس الـتي تُبـنى عليهـا القوميـة العربيـة هي: اللغـة، والدم، والأرض، والتاريـخ والآمـال المشـتركة، على اختـلاف بينهـم في ترتيبهـا بحسـب الأهمية، ولا نـرى أي تواجد للديـن أو أي مسـألة إلهيـة ضمـن هـذه الأسـس ممـا يعـني أنهـا رؤيـة ماديّـة علمانيـة تـرى انحسـار دور الديـن في الشـأن الشـخصي الخاص [انظـر: الجهني، الموسـوعة الميسرة في الأديـان والمذاهـب والأحزاب المعـاصرة، ج 1، ص 446]

يقـول سـاطع الحـصري وهـو مـن أهـم منظـري القوميـة العربيـة: "إنَّ أس الأسـاس في تكويـن الأمـة وبنـاء القوميـة هـو: وحـدة اللغـة، ووحـدة التاريـخ..، لا الديـن، ولا الدولـة، ولا الحيـاة الاقتصاديـة تدخـل بـين مقومـات الأمـة الأساسـية" [الحصري، ما هـي القومية، ص 210]، وهـذه العبـارة تكشـف بوضـوح عـن ابعـاد الديـن عـن هـذه الأيديولوجيـا، فيتضـح أنهـا رؤيـة علمانيـة تدخـل ضمـن الرؤيـة الكونيـة الماديـة.

سادسا: الأيديولوجيا السياسية الإلهية

تقـدّم أنَّ الأيديولوجيـا السياسـية الإلهيـة تقـوم على الرؤيـة الكونيـة الإلهيـة، ومـن هنـا تصطبـغ كل معالمهـا بهـذه الرؤيـة، ويمكـن أنْ نلخـص أهـم معالمهـا فيمـا يـلي:

أ- الإيمـان بعالـم مـا وراء الطبيعـة، وعلى رأسـه الإيمـان بـالإله، وفي أسـمى صـوره الإيمـان بالتوحيـد بمختلـف أنحـاءه (التوحيـد الذاتي، والتوحيـد في الخالقيـة، وفي الألوهيـة، وفي الربوبيـة)، وتخصيـص الحكـم والتشريـع بـالله، ووجـوب التسـليم له.

ب- الإيمـان بصفـات المبـدأ الإلـهي الكاملـة، وأهـم تلـك الصفـات هي صفـة العـدل على مسـتويي التكويـن والتشريـع.

ج- الإيمـان بالاتصـال بعالـم مـا وراء المـادة، وهـو عبـارة عـن الايمـان بالـوحي الإلـهي ودوره الأسـاسي في بيـان الأحـكام والتشريعـات الإلهيـة، والإيمـان بالإمامـة والولايـة المسـتمرة.

(5) تأسـس حـزب البعـث العـربي الاشـتراكي في عـام 1947م في سـوريا عـلى يـد ثلاثـة مـن دعـاة القوميـة العربيـة وهـم: ميشـيل عفلـق، وصـلاح الديـن البيطار، وزكي الأرسـوزي.

د- الإيمان بكرامة الإنسان واختياره وحريته مع مسؤوليته أمام وجدانه وأمام الله تعالى.

ز- الإيمان بالحياة الأخرى، وأنَّ الحياة الدنيا ما هي إلا مقدّمة لتلك الحياة الأبدية، ويتجلى ذلك بالإيمان بالمعاد وبدوره البناء في مسيرة الإنسان التكاملية إلى الله.

ويمكن تلخيص ذلك كله بعنصرين أساسيين وهما: المبدأ الإلهي بصفاته العليا وأهمها العدل، والإنسان الحر المختار الذي يمتلك إمكانية بلوغ الكمال المعنوي، ولا تنتهي حياته بالحياة الدنيا الماديّة بل تمتد وتستمر إلى ما بعد الموت بحياة أرقى وأسمى.

وعلى أساس هذه العناصر الخمسة تقوم الأيديولوجيا السياسية الإلهية، وأي أيديولوجيا تتجاهل عنصرٍ من عناصرها لا يمكن عدّها أيديولوجيا سياسية إلهية، فضلا عن تلك الأيديولوجيا التي تتجاهلها كلها كما هو الحال في الأيديولوجيات السياسية السائدة في عالمنا المعاصر.

الخاتمة

أهم النتائج التي تمخّض عنها هذا البحث هي:

1- أنَّ أي نظرية أو فلسفة في الحياة أو أيديولوجيا لا بد من قيامها على رؤية كونية معيّنة، ويؤدي اختلاف الرؤية الكونية إلى اختلاف الأيديولوجيا الناشئة عنها بلا ريب؛ لأن الرؤية الكونية هي الأساس والمبنى الذي قامت عليه تلك الأيديولوجيا التي يمكن القول بأنها الجانب العملي للرؤية الكونية، ومن هنا لا بد من قيام الأيديولوجيا السياسية على رؤية كونية سواء إلهية أو ماديّة، وتعني الأيديولوجيا عامة والسياسية خاصة تحديد ما ينبغي وما لا ينبغي في المجال المخصصة له، وهذه الأيديولوجيا هي المدرسة التي تدعو الإنسان إلى هدف معيّن وتحدد له هدف سياسي معيّن، كما تحدد له طريق الوصول إلى ذلك الهدف.

2- إنَّ العلاقة بين الرؤية الكونية والأيديولوجيا السياسية هي من قبيل علاقة المعلول (الأيديولوجيا السياسية)، بعلته الناقصة (الرؤية الكونية)، فالأيديولوجيا السياسية مثلا بحاجة إلى رؤية كونية، لكن الرؤية الكونية لا تكفي لوحدها لتعيين أيديولوجيا سياسية بشكل ذاتي، وإنما ينبغي ضم مقدمات أخرى إليها كما تقدم بيانه في البحث لكي تنشأ عنها أيديولوجيا معينة، فإذا كانت الرؤية الكونية صحيحة، والمقدمات الملحقة بها صحيحة، وطريقة التنظيم والاستنتاج صحيحة، تنشأ حينئذ أيديولوجيا سياسية صحيحة.

3- الرؤية الكونية الإلهية هي الرؤية الكونية التامة لأنها تلاحظ الوجود الحقيقي كله، ولا تتجاهل شيئا منه، بخلاف الرؤية الكونية المادية فإنها رؤية ناقصة لأنها لا تؤمن بوجودٍ وراء المادة، وينعكس هذا التمام والنقص على الأيديولوجيات السياسية الناشئة عنها فتكون الأيديولوجيا السياسية الإلهية كاملة شاملة لأنها مبنية على الرؤية الكونية كونية كذلك، وذلك بخلاف الأيديولوجيا السياسية الماديّة فإنها ناقصة تبعا لبنائها على رؤية كونية ناقصة.

4- هناك عنصران أساسيان في الأيديولوجيا السياسية الإلهية وهما: الإله بصفاته العليا، والإنسان الحر المختار الذي يتمتع بقابلية الكمال المعنوي.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، قم، مركز انتشارات موسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني رحمه الله عليه، ط4، 1386 هـ.ش.

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة إسماعيليان، ط2، 1390 هـ.ق.

الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1407هـ.ق.

ابن منظور، محمد، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط3، 1414 هـ.ق.

الشريف الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، طهران، ناصر خسرو، بلا تاريخ.

مجموعة من المصنفين، الموسوعة الإسلامية العامة، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - مصر، ط1، 2003م.

مصباح يزدي، دروس في العقيدة الاسلامية، بيروت، دار الرسول الأعظم، ط8، 2008م.

العبود، الرؤية الكونية الإلهية الدوافع والمناهج، بلا مكان، نور للدراسات، ط2، 2012م.

العروي، عبد الله، مفهوم الأيديولوجيا، الدار البيضاء - المغرب، المركز الثقافي العربي، ط8، 2012م.

زكريا، جاسم، المدخل إلى علم السياسة، سوريا، منشورات الجامعة الافتراضية السورية، بلا طبعة، 2018م.

أحمد أنور، النظرية والمنهج في علم الاجتماع، مصر، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية والمعلومات، بلا طبعة، 2014م.

مصباح اليزدي، محمد تقي، الإيديولوجية المقارنة، بيروت، دار المحجة البيضاء، ط1، 1992م.

ستالين، جوزيف، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة: حسين قوجمال.

وهبه، مجدي المهندس، كامل، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط2، 1984م.

خاكي قراملكي، الأيديولوجيا دراسة في المصطلح والمفهوم وحقول الاستعمال، النجف، العتبة العباسية، ط1، 2020م.

الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ص14، 1981م.

زلغوط، يوسف، الأيديولوجيا ووظائفها السياسيّة، بيروت، مجلة أوراق ثقافية، مج3، ع12، 2021م.

غيضان، الإيديولوجيا في الدين والسياسة، مجلة الاستغراب، بيروت، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد 6، شتاء 2017.

مطهري، مرتضى، الرؤية الكونية التوحيدية، طهران، منظمة الاعلام الإسلامي، ط2، 1989م.

مصباح اليزدي، محمد تقي، الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه، ترجمة محمد شقير، بيروت، دار الهادي، 2004م.

عاشور، زهير، تأملات في الفكر السياسي، المنامة – البحرين، دار الوفاء، ط1، 2021م.

القطّان، مناع، تاريخ التشريع الإسلامي، القاهرة، مكتبة وهبة، ط5، 2001م.

القطان، مناع، موقف الإسلام من الاشتراكية، الرياض، دار الثقافة الإسلامية بالرياض، بلا تاريخ.

الهي بخش، حق التشريع بين النظام الديمقراطي والإسلام، اسلام اباد باكستان، مجلة البصيرة، المجلد1، العدد1، 2012م.

الصدر، محمد باقر، المدرسة الإسلامية، القاهرة بيروت، دار الكتاب المصري دار الكتاب اللبناني، ط1، 2011م.

الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط3، 2006م.

أندرو هيود، مدخل إلى الأيديولوجيات السياسية، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط1، 2012م.

عبد المنعم عباس، راوية، جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، بيروت، دار النهضة العربية، 1996م.

مجموعة من الباحثين بإشراف عَلوي السقاف، موسوعة المذاهب الفكرية المعاصرة، الناشر: موقع الدرر السنية dorar.net].

شبر، رافع، ملامح نظام الحكم السياسي، نظام الحكم الجمهوري على ضوء المبادئ الدستورية العامة، مصر – القاهرة، المركز العربي للدراسات والبحوث العلمية، ، ط1، 2020م.

العدوي، عبد الفتاح، الديمقراطية وفكرة الدولة، مصر – الجيزة، وكالة الصحافة العربية ناشرون، 2019.

علاء محمد مطر، الديمقراطية وحقوق الإنسان، فلسطين، جامعة الإسراء، ط2، 2019.

عبد الله حنا، أعلام العقلانية والتنوير ومجابهة الاستبداد، حلب، نون للنشر والطباعة، ط1، 2011م.

الكواكبي، عبد الرحمن، طبائع الاستبداد، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، 2010م.

العقاد، عباس محمود، الديمقراطية في الإسلام، المملكة المتحدة، مؤسسة هنداوي، 2014م.

الصّلابي، علي محمد، الشورى فريضة إسلامية، دمشق - سوريا، دار ابن كثير، 2015م.

الجهني، مانع بن حماد، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، دار الندوة العالمية، ط4، 1420 هـ.ق.

الصدر، محمد، اليوم الموعود، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ط1، 1412 هـ.ق.

الجعلي، فتح الرحمن، الإيمان بالله والجدل الشيوعي، جدّة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط1، 1984م.

الحمد، محمد إبراهيم، الشيوعية، الرياض، دار ابن خزيمة، ط1، 2002م.

الحصري، ساطع، ما هي القومية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، نوفمبر 1985م.

B. McKown, Delos, The Classical Marxist Critiques of Religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky, Belgium, 1st ed. 1975.

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

The Role of Presuppositions in Understanding Religious Text

Gayour Al-Hasanein
PhD student in Islamic philosophy, Al-Mustafa International University, Pakistan.
E-mail: ghayyurabbas146@gmail.com

Abstract

Presuppositions play an important role in forming the framework that texts are understood by. They influence how texts are understood, and result in different explanations for one text. There are many types of presuppositions, like instrumental presuppositions, implicit presuppositions, presuppositions that are related to historical influences, presuppositions that influence deeper understanding, and presuppositions that influence critical and evaluative understanding. It is important to distinguish between these types, and distinguish between what is allowed and what is necessary in understanding a text, like the reality of idea, combining of two contradictory things, context, vertical and horizontal understanding of meanings of words, and to that which is not allowed in understanding text, like comparing the unseen to the seen, religious good and bad, and restricting meanings to one level, and restricting meaning of text to the views of the predecessors. In this research, we relied on the descriptive-analytical methodology in explaining the different views related to each of these presuppositions, and the critical methodology in evaluating them.

Keywords: Presuppositions, Instrumental, Implicit, Historical Understandings, Critique, Understanding, Religion.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 1, PP. 161-195
Received: 05/04/2024; Accepted: 02/05/2024
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

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

دور الافتراضات المسبقة في فهم النصّ الديني

غيور الحسنين

طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، باكستان.

البريد الإلكتروني: ghayyurabbas146@gmail.com

الخلاصة

الافتراضات المسبقة تلعب دورًا مهمًّا في تشكيل الإطار الذي تُفهم به النصوص، وتؤثّر على كيفية فهم النصوص، وتؤدّي إلى تفسيرات مختلفة لنفس النصّ، ولها أنواع كثيرة ومنها: الافتراضات الآلية أو الأداتية، والافتراضات المسبقة اللبّية، والافتراضات المتعلّقة بالقرائن التاريخية، والافتراضات المؤثّرة في تعميق الفهم، والافتراضات المؤثّرة في النقد والتقييم والاستنطاق. ولا بدّ أن نميّز بين هذه الأنواع ونفرّق بين ما هو مسموحٌ به وضروريٌّ في فهم النصّ - كحقيقة الوضع، واجتماع النقيضين وارتفاعهما، والسياق، والمراتب الطولية والمراتب العرضية لمعاني الألفاظ - وبين ما هو غير مسموحٍ به في فهم النصّ - كقياس الغائب على الشاهد، والحسن والقبح الشرعيين، وانحصار معاني الألفاظ في مرتبة واحدة، وانحصار فهم النصّ في أقوال السلف - وقد اعتمدنا المنهج الوصفي والتحليلي في بيان الآراء المختلفة المتعلّقة بكلّ واحدة من الافتراضات المسبقة والمنهج النقدي في تقييمها.

الكلمات المفتاحية: الافتراضات المسبقة، الأداتية، اللبّية، القرائن التاريخية،النقد، الفهم، النصّ.

مجلة الدليل، 2024 ، السنة السابعة، العدد الأول، ص. 161 - 195

استلام: 2024/04/05، القبول: 2024/05/02

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف

المقدّمة

إنّ للنصّ منزلةً خاصّةً في التراث العربي الإسلامي، ويشكّل الإطار المرجعي في معرفة الأحكام والاستدلال عليها، ومعرفة قيم الإسلام وتعاليمه ومبادئه. ولكثيرٍ من المفسّرين والباحثين في العلوم - قديمًا وحديثًا - افتراضات مسبقة وقبليات ذهنية جاءتهم من طريق الغور العقلي في المسائل أو من التعرّف على بعض المدارس الفلسفية والآراء الكلامية، أو من التعبّد بمذاهب عقدية وفقهية خاصّة. ثمّ يحاولون بكلّ ما رزقوا من وسائل علمية في حمل تلك الافتراضات المسبقة والقبليات الذهنية على النصوص الدينية والتمحّل في صرف مفاهيمها إلى ما يرونه من النظريات الخاصّة بهم. وتنحصر أهمّية الافتراضات المسبقة في الوجهة النظرية والفلسفية لكلّ تيّار فكري؛ إذ تلعب دورًا في تشكيل الإطار الذي يُفهم به النصوص. ويمكن أن تؤثّر الافتراضات المسبقة على كيفية فهم النصوص، وقد تؤدّي إلى تفسيرات مختلفة لنفس النصّ. وحتّى الآن لم تُكتب مقالةٌ شاملةٌ ولا كتابٌ يستوعب جميع أنواع الافتراضات المسبقة في فهم النصّ؛ لذلك نذكر أنواع الافتراضات المسبقة مع بيان المسموحة وغير المسموحة منها بالنقد عليها، ولمّا كانت الآراء كثيرة ومتشعّبة في هذا الموضوع، فسنحاول تركيز الكلام على ما ذكره السيّد الطباطبائي وناصر الدين الألباني؛ باعتبارهما علمين ينتميان إلى مدرستين بينهما اختلاف في الأسس والآراء، وهو ما يغني البحث ويكشف خفاياه.

إذن نبيّن في هذه المقالة تعريف المصطلاحات المتعلّقة بالبحث أوّلًا، ونوضّح أنواع الافتراضات المسبقة في فهم النصّ ثانيًا، ونعرّض بحث الافتراضات المسبقة المسموحة وغير المسموحة في فهم النصّ مع بيان النقد عليها ثالثًا، وفي النهاية نذكّر النتائج الحاصلة من خلال البحث.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: الافتراضات المسبقة

لغةً: افترض أمرًا: اعتبره قائمًا أو مسلّمًا به، أخذ به في البرهنة على قضيّة أو حلّ مسألة. وافترض اللهُ الأحكامَ على عباده: فرضها، سنَّها وأوجبها. ومصدر افترضَ افتراضًا: على نحو افتراضيّ؛ على نحو ظنّي أو احتمالي. قضية مسلَّمة أو موضوعة للاستدلال بها على غيرها "تبدأ المعرفة العلمية بالافتراض". ويضع الباحث فرضًا ليصل به إلى حلّ مسألة معيّنة، وهي مقولة تُقبل على علّتها دون إثبات.

[انظـر: الزبيـدي، تـاج العـروس مـن جواهـر القامـوس، ج 18، ص 485 و486؛ مجموعـة مـن المؤلّفـين، المعجـم الوسـيط، ج 2، ص 683]

اصطلاحًـا: يبـيّن السـيّد الطباطبـائي أنّ الافـتراض المسـبق هـو الأصـل المتعـارف والأصـل الموضـوع. وإضافـةً إلى ذلـك يعتقـد أنّ تحديـد جميـع الأصـول المتعارفـة أمـر مفيـد جـدًّا ومهـمّ أيضًـا، لكـنّ اسـتقصاء كلّ هـذه الأصـول أمـرٌ لا يخلـو مـن الصعوبـة. والفـرق بـين الأصـول المتعارفـة والأصـول الموضوعـة هـو أنّ الأصـول الموضوعـة تحتـاج إلى دليـل في علـم آخـر، ولكـنّ الأصـول المتعارفـة بدهيـة لا تحتـاج إلى دليـل. [انظـر: الطباطبـائي، أصـول الفلسـفة والمنهـج الواقعـي، ص 19]

إذن الافتراضـات المسـبقة هي افتراضـات ضمنيـة علميـة أو خلفيـة مرتبطـة بقـول معـيّن لا يشـكّ في صحّتـه.

ثانيًا: الفهم

لغـةً: العِلـم بالـشيء ومعرفتـه بالقلب.[انظـر: ابـن منظـور، لسـان العـرب، ج 12، ص 459] فالمـراد بفهـم النـصّ العلـم والمعرفـة بمعـاني النـصّ. وهنـاك مـن يذكـر فرقًـا بـين الفهـم والعلـم، وهـو أنّ الفهـم هـو الاسـتنتاج العلـمي والإدراك عـن شيء مسـموع أو مـرئي أو بمنزلتهمـا، والعلـم أعـمّ منـه. وإنّ الفهـم مقدّمـة لحصـول العلـم والمعرفـة، وليـس بعلـم، فـلا يقـال: إنّـه كثـير الفهـم، كمـا يقـال: إنّـه كثـير العلـم والمعرفـة. [انظـر: العسـكري، معجـم الفـروق اللغويـة، ص 414]

اصطلاحًـا: يبـيّن أرسـطو أنّ التخيّـل إذا كان في نفـس ناطقـة سـمّي فهمًـا وليـس بعلـم. [انظـر: أرسـطو، في النفـس ويليـه: الآراء الطبيعيـة والحـاسّ والمحسـوس والنبـات، ص 163] ويوضّـح فخـر الديـن الـرازي الفهـم أنّـه تصـوّر المعـنى مـن لفـظ المخاطـب؛ فـلذا مـتى كان تصـوّر المعـنى مـن لفـظ المخاطـب يسـمّى فقهًـا وفهمًـا. [انظـر: الـرازي، المباحـث المشرقيـة في علـم الإلهيـات والطبيعيـات، ج 1، ص 368]

ثالثًا: النصّ

لغـةً: النـصّ رفـعُ الـشيء وحركتُـه، ونـصَّ الحديـثَ يَنُصُّـه نصًّـا أى رَفَعَـه، وكُلّ مـا قـد أُظهِـرَ فَقَـد نُـصَّ. وأصـل النـصّ أقـصي الـشيء وغايتـه، ثـمّ سـمّى بـه ضرب مـن السـير سريـع، والنـصّ التوقيـف، والنـصّ التعـيّن على شيء مـا، ونـصّ الرجـل نصًّـا إذا سـأله عـن شيء حـتّى يسـتقصى مـا عنـده. فمصطلـح النـصّ في المـادّة المعجميّـة واللغـة مسـتمدّة مـن الفعـل "نصـص"، وهي تعـني كلّ شيءٍ ظاهـر وواضـح. [انظـر: الزبيـدي، تـاج العـروس مـن جواهـر القامـوس، ج 18، ص 178]

اصطلاحًا: كثر التعريف بالنصّ، ومنطلقات التعريف به، فبعضهم انطلق من الشكل اللغوي وآخر من المعنى وثالث جمع بينهما. نذكر تعريفًا واحدًا للاختصار.

في اصطلاح الأصوليّين يدلّ النصّ على "ما لا يحتمل معه الخلاف". [المظفر، أصول الفقه، ج 1، ص 40]

وأمّا عند أهل الحديث فقد جاء بمعنى الإسناد، والتعيين، والتحديد، ونجده عند الفقهاء بمعنى الدليل الشرعي كالقرآن، والسنّة. والمراد من النصّ في هذا البحث المتن الديني، والعبارة اللفظية الدينية كالقرآن الكريم والأحاديث الشريفة. [انظر: مجموعة من المؤلّفين، المعجم الوسيط، ج 2، ص926]

المبحث الثاني: أنواع الافتراضات المسبقة

هناك العديد من الافتراضات المسبقة الّتي يمكن أن تؤثّر على فهم النصّ وتفسيره، منها:

أوّلًا: الافتراضات الآلية أو الأداتية

تعدّ بعض العلوم أداةً وآلةً تستعمل في عملية فهم النصّ وتفسيره. ولا ريب أنّ عملية الفهم لا تتحقّق إلّا من خلال استعمال هذه العلوم الأداتية الّتي تعدّ من "العناصر المشتركة" لكلّ فهمٍ وقراءةٍ للنصّ. فهذه العلوم تعدّ من الافتراضات المسبقة الضرورية في فهم النصوص، ولا محيص عن استخدمها والاتّكاء عليها في تفسير النصوص. [انظر: عزيزي، الهرمينوطيقا وإشكالية التأويل والفهم.. عرض ونقد، ص 111 و112]

نذكر بعض الأمثلة من مباحث الألفاظ كحقيقة الوضع، والمراد الاستعمالي والجدّي، والمجاز، والقرينة اللفظية؛ لتكون مثالًا لهذا النوع من الافتراضات المسبقة.

أ- حقيقة الوضع

يعدّ مفهوم الوضع من أهمّ المفاهيم اللغوية الّتي يتأسّس عليها تفسير الكثير من الظواهر الدلالية، وفي مقدّمتها ظاهرة المجاز، وهذه الظواهر كانت موضع نزاع بين العلماء؛ إذ اختلفوا حول إقرارها أو نفيها، وقد تمّ الربط بين وجود هذه الظواهر وبين قضية مبدإ اللغات؛ لذلك علينا التدقيق بعمق في هذه المسألة؛ لما يترتّب عليها من نتائج مهمّة وخطيرة.

يعتقد ابن تيمية أنّ مسألة الوضع ذات بُعد كلامي، ومن ثمّ لا يصحّ أن تكون أساسًا لتفسير بعض مظاهر التنوّع الدلالي كالمجاز مثلًا، حيث يعدّ الوضع الأوّل هو الفارق المميّز بين حدّ الحقيقة وحدّ المجاز؛ لأنّ هذا التفريق إنّما يصحّ لو علم أنّ الألفاظ العربية وضعت أوّلًا لمعانٍ، ثمّ بعد ذلك استعملت فيها، فيكون لها وضعٌ متقدّمٌ على الاستعمال. في حين أنّ الوضع مفهوم يستحيل إثباته نقلًا وعقلًا، فمن جهة النقل: لا يمكن أن ينقل أحدٌ عن العرب، بل ولا عن أمّة من الأمم أنّه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة، ثمّ استعملوها بعد الوضع، وإنّما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه من المعاني. وأمّا من جهة الاستحالة العقلية، فلا يوجد دليل صريح على أنّ الوضع يسبق الاستعمال. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 7، ص 91] ويصرّح بقوله: «فمن ادّعى وضعًا متقدّمًا على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به، وإنّما المعلوم بلا ريب الاستعمال» [المصدر السابق، ص 96].

ثمّ قسّم الألباني الوضع إلى قسمين: الوضع اللغوي والوضع الشرعي، ولم يبيّنه بالتفصيل. ويقول الألباني عن الوضع الشرعي: «إنّ حكم شيء ما موقوف على الوضع الشرعي ولا يتعدّى عنه» [الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 222 - 224].

وأمّا الشيخ المظفر يبيّن حقيقة الوضع بأنّه «جعل اللفظ بإزاء المعنى وتخصيصه به» [المظفّر، أصول الفقه في مباحث الألفاظ والملازمات العقلية، ص 14]. ونعني به أنّه تارةً يوضع شيءٌ علامةً لشيء آخر في عالم الخارج كوضع علامات الفراسخ في الطرق، والعمامة السوداء مثلًا لكون الشخص هاشميًّا، وكذلك الألفاظ بالنسبة إلى معانيها، فإنّ حقيقة الوضع جعل اللفظ علامة للمعنى في عالم الاعتبار وفقًا للعلامات الّتي توضع على الأشياء الخارجية. فالطبيعة البشرية حسب القوّة المودعة من الله تعالى فيها تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظًا مخصوصًا عند إرادة معنى مخصوص كما هو المشاهَد من الصبيان عند أوّل أمرهم، فيتفاهم مع الآخرين الذين يتّصلون به، والآخرون كذلك يخترعون من أنفسهم ألفاظًا لمقاصدهم، وتتألّف على مرور الزمن من مجموع ذلك طائفة صغيرة من الألفاظ، حتّى تكوّن لغةً خاصّةً لها قواعدها ويتفاهم بها قوم من البشر. [انظر: المصدر السابق، ص 14 و15]

فالوضع يشكّل عنصرًا مشتركًا في عملية الاستدلال الفقهي وغيره من المعارف الدينية. ولا يخفى أنّ البحث عن حقيقة الوضع من المبادئ التصوّرية اللغوية لمسائل علم الأصول.

وإنّما تظهر ثمرته في جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد وعدمه. [انظر: الفاضل اللنكراني، رسالة في حقيقة الوضع، ص 144]

ثمّ قسّم الأصوليون الوضع إلى قسمين: تعيّني وتعييني، ويذكرون أنّ وضع جلّ الألفاظ إلّا الأعلام الشخصية وضع تعيّني. وأمّا الأعلام الشخصيّة وضعها وضع تعييني. [انظر: الطباطبائي، حاشية الكفاية، ج 1، ص 16 - 22]

ب- المراد الاستعمالي والمراد الجدّي

ذكر علماء الأصول في بيان الدلالة التصديقيّة أنّ هناك مرادان للمتكلم من منطوق الخطاب: أحدهما: المراد الاستعمالي، والآخر: المراد الجدّي. ربّما يتكلّم إنسان ويكون مراده من كلامه المعاني المستعملة لهذه الألفاظ والكلمات، وربّما غير ذلك. يرى الألباني أنّ المراد الاستعمالي هو المعنى اللغوي، والمراد الجدّي هو المعنى الّذي يثبت من الكتاب والسنّة وأقوال السلف. والمراد الجدّي يوسّع أو يضيّق دائرة المراد الاستعمالي من حيث المعنى. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 4، ص 271 و272]

وأمّا السيّد الطباطبائي يرى أنّ المراد الاستعمالي هو المعنى اللغوي، والمراد الجدّي هو إرادة المتكلّم إفهام المعنى المقصود من اللفظ. ويركّز على أنّ المراد الجدّي يوسّع أو يضيّق دائرة المراد الاستعمالي من حيث المصداق ولا المعنى. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص 170]

إذن الفرق بينهما في حجّية أقوال السلف وتحديد دائرة المراد الاستعمالي من حيث المعنى أو المصداق.

وإضافة إلى ذلك أنّ الألباني يعتقد أنّ معرفة اللغة بنفسها كافية لفهم الكتاب والسنّة ولا حاجة إلى فهم السلف، ولكن إذا كان طالب العلم لديه نقص في معرفة اللغة العربية، فلا بدّ له أن يرجع إلى فهم السلف من الصحابة والتابعين وتابع التابعين. [انظر: الألباني، منزلة السنّة في الإسلام، ص 15 - 17]

وأمّا السيّد الطباطبائي فيرى أنّ اللغة غير كافية لفهم النصّ، بل العقل والنصوص الدينيّة الأخرى لها دورٌ كبيرٌ في فهمه. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 117]

والألباني يضيف إلى ذلك أنّ المرجع في تحديد معنى لفظ ما، هو اللغة أو الشرع أو العرف، وجعل بينهم تباينًا، بمعنى أنّ المرجع الأوّل هو اللغة، وإذا لم تجد شيئًا في اللغة فالمرجع هو الشرع،

وإذا لـم يوجـد شيء في الـشرع فالمرجـع هو العـرف. [انظـر: الألبـاني، تحذير السـاجد مـن اتّخـاذ القبور مساجد، ص 45] في حـين السـيّد الطباطبـائي لا يـرى تباينًـا بينهـم، ويعتقـد أنّ المعـنى الأصـلي يبـقى على حـاله، ولكـنّ الاختـلاف يقـع في تعيـين المصـداق. [انظـر: الطباطبـائي، الميـزان في تفسـير القـرآن، ج 4، ص 271 و272]

جـ المجاز

إنّ محـلّ نـزاع هـو المجـاز، أله دورٌ في فهـم النـصّ الديـني أم لا؟ يعتقـد الألبـاني بعـدم جـوازه، ويركّـز على المعـنى الظاهـري للآيـات والسـنّة، سـواء كان ذلـك التفسـير يعـارض العقـل أم لا، وينكـر المجـاز في القـرآن وتأويلـه. بينمـا يقبـل السـيّد الطباطبـائي المعـنى الظاهـري بـشرط أنّ لا يعـارض المبـادئ العقليـة وآيـات القـرآن الكريـم والأحاديـث القطعيـة، ويقبـل المجـاز والتأويـل في النصـوص الدينيـة.

وتشـترك الأقـوال السـابقة في أنّ الأصـل في الـكلام أن يحمـل على الحقيقـة، ولكنّهـم يفترقـون في النقـاط التاليـة:

1- قسّـم البعـض المجـاز إلى قسـمين: المجـاز اللّغـوي والمجـاز الـشّرعي ولـم يعرّفهمـا، وقـدّم المجـاز الـشرعي على اللّغـوي وينكـر المجـاز اللّغـوي كابـن تيميـة في بـاب صفـات الله؛ لأنّـه يلـزم منـه تعطيـل الصفـات. يقـول ابـن تيميـة: «لـو كانـت الصفـات تـرد إلى المجـاز، لبطـل أن تكـون صفـات لله، وإنّمـا الصفـة تابعـة للموصـوف، فهـو (الموصـوف) موجـودٌ حقيقـةً لا مجـازًا، و(كذلـك) صفاتـه ليسـت مجـازًا، فـإذا كان (الله) لا مثـل له ولا نظـير (له) لـزم أن تكـون (الصفـات) لا مثـل لهـا» [الألبـاني، مختصر العلـوم للعلـيّ العظيـم، ص 260]. ولكـنّ السـيّد الطباطبـائي قسّـم المجـاز إلى ثلاثـة أقسـام منهـا: المجـاز العقـلي، والمجـاز اللغـوي، ومجـاز الحـذف. وذكـر الأمثلـة لـكلٍّ منهـا مـن القـرآن الكريـم. [انظـر: الطباطبـائي، الميـزان في تفسـير القـرآن، ج 1، ص 282]

2- يقـول الألبـاني: «لا يجـوز الخـروج عـن الحقيقـة إلى المجـاز إلّا عنـد تعـذّر الحقيقـة أو لقرينـة عقليـة أو عرفيـة أو لفظيـة» [انظـر: الألبـاني، موسـوعة الألبـاني في العقيـدة، ج 3، ص 784].

ولكـنّ السيّد الطباطبائي يذكر شرطَين لاستعمال المجاز في القرآن الكريم وهما:

الأوّل: امتناع حمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع وجود القرينة على المجاز.

الثـاني: أنّ المجـاز لا بـدّ له أن يضيـف نقطـةً في النـصّ الديـني. [انظـر: الطباطبـائي، الميـزان في تفسـير القـرآن، ج 13، ص111]

د_ أصالة الظهور

هي من الافتراضات المسبقة في فهم النصّ عند الألباني، ولا يترك ظاهر النصّ إلّا لمخالفته لنصّ آخر هو في دلالته نصٌّ، مثل ترك مفهوم النصّ لمنطوق نصٍّ آخر، وترك العامّ للخاصّ؛ لذلك يقبل رؤية المؤمنين لربّهم يوم القيامة، وعلوّه على عرشه، ونزوله إلى السماء الدنيا كلّ ليلةٍ، ومجيئه تعالى يوم القيامة، وغير ذلك من الصفات والمفاهيم. [انظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج 1، ص 459]

وهذا يدلّ على جموده على النصّ دون التعقّل؛ لأنّ العقل ليس مصدرًا مستقلًّا في استنباط الأحكام والعقائد عندهم. ولكنّ السيّد الطباطبائي يرى أنّ الواقع في طريق الاستنباط هو الظاهر دون الحقيقة. وإذا استقرّ الظهور فهو كافٍ في حجّيته، ولكنّه يعتقد أنّ العقل مصدرٌ مستقلٌّ؛ لذلك لا يكتفي بظاهر النصّ، بل يحلّل النصّ بالعقل. [انظر: الطباطبائي، حاشية الكفاية، ج 2، ص 205 - 210]

تختلف أدلّة حجّية الظهور عند السيّد الطباطبائي وناصر الدين الألباني؛ فمن أدلّة حجّية الظهور عند الألباني هو قول الصحابي واللغة. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 7، ص 713] وأمّا دليل حجّية الظهور عند السيّد الطباطبائي فهو القرآن وسيرة العقلاء. [انظر: الطباطبائي، حاشية الكفاية، ج 2، ص 205 - 210]

يشترك هذان الرأيان في حمل النصوص على الظاهر إلّا ما خرج بالدليل، ولكنّهما يختلفان في "ما خرج بالدليل". الدليل عند الألباني هو قول السلف [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 283 - 285]، في حين أنّ الدليل عند السيّد الطباطبائي هو العقل. [انظر: الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص 39 و40]

هـ_ القرينة اللفظيّة

القرينة اللفظية هي من الافتراضات المسبقة في فهم النصّ عند جميع العلماء، ولكنّهم يختلفون في تقسيمها، يقسّم ناصر الدين الألباني القرينةَ من حيث مصدرها إلى قسمين: القرينة الشرعية، والقرينة العقلية [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 3، ص 782]، ولم نجد هذا التقسيم عند السيّد الطباطبائي، بل يقسّم القرينة إلى اللفظيّة والعقلية، ثمّ يقسّم القرينة

اللفظيــة إلى قســمين: المتّصلــة والمنفصلــة. [انظـر: الطباطبـائي، الميـزان في تفسـير القـرآن، ج 3، ص 38 و79]

يظهــر الاختــلاف حــول القرينــة اللفظيــة بــين السـيّد الطباطبــائي والألبــاني في قــوله تعــالى: ﴿وَجَـاءَ رَبُّـكَ وَالْمَلَـكُ صَفًّـا صَفًّـا﴾ [سـورة الفجـر: 22]؛ إذ يـرى الألبـاني أنّ الحـقّ كمـا نطـق الحـقّ في كتابـه: ﴿وَجَـاءَ رَبُّـكَ﴾، لكـنّ الكيـف مجهـول، وجعـل قـولَه تعالى:﴿لَيْـسَ كَمِثْلِـهِ شَيْءٌ وَهُـوَ السَّـمِيعُ الْبَصِـيرُ﴾ [سـورة الشـورى: 11] قرينـةً على تلـك الآيـة ليحملهـا على ظاهرهـا؛ لأنّـه ينكـر المجـاز في القـرآن كمـا ذكرنـا سـابقًا. [انظـر: الألبـاني، موسـوعة الألبـاني في العقيـدة، ج 3، ص 784]

ولكـنّ السـيد الطباطبـائي وفقًـا لمبانيـه المعرفيـة والوجوديـة يجعـل الآيـة نفسـها مانعًـا للحمـل على ظاهرهـا، ويـرى أنّهـا قرينـة صارفـة لحمـل الآيـة الأولى على المجـاز ولا الحقيقـة؛ لأنّـه قائـل بالمجـاز في القـرآن. [انظـر: الطباطبـائي، الميـزان في تفسـير القـرآن، ج 20، ص 284]

تظهــر ثمــرة هــذا الاختــلاف في القرينــة اللفظيــة في أمــور متعــدّدة، منهــا دلالــة اللفــظ على أكـثر مـن معـنى؛ إذ يقبـل الألبـاني دلالـة اللفـظ على أكـثر مـن معـنى إذا لـم تكـن هنـاك قرينـة على معـنى معـيّن. [انظـر: الألبـاني، موسـوعة الألبـاني في العقيـدة، ج 3، ص 784] في حـين أنّ السـيّد الطباطبـائي لا يقبـل دلالــة اللفــظ على أكــثر مــن معــنى واحــد. [انظـر: الطباطبـائي، حاشـية الكفايـة، ج 1، ص 152]

ثانيًا: الافتراضات المسبقة اللبّية

هنـاك بعـض الافتراضـات المسـبقة اللبّيـة أو العقليـة المحضـة الـتي تسـاعد المفـسّر في كشـف المـراد الحقيـقي للمؤلّـف، ومـن أهـمّ الافتراضـات اللبّيـة هي:

أ ـ استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما

إنّ قضيّـة "النقيضـان لا يجتمعـان ولا يرتفعـان" هي مـن أهـمّ الافتراضـات المسـبقة اللبّيـة، وهي غـير محقّقـة الوجـود وليـس لهـا مصـداق في الواقـع، أي أنّ وجودهـا في الواقـع محـال؛ لأنّ أفـراد الموضـوع ليسـت موجـودةً في الخـارج، وإنّمـا هي مفترضـة، فالموضـوع لا مصاديـق له، بـل مصاديقـه افتراضيـة غـير مُتحقّقـة. فالنقيضـان لا يمكـن اجتماعهمـا ولا يمكـن ارتفاعهمـا معًـا، ومثـاله: الوجـود والعـدم؛ فـلا يمكـن أن يقـال إنّ زيـدًا موجـود وغـير موجـود، بـل لا بـدّ مـن إحـدى الصفتـين؛ لأنّ الصفتـين متناقضتـان، فـلا يمكـن اجتماعهمـا، كمـا لا يمكـن ارتفاعهمـا معًـا، أي لا يمكـن أن ترتفـع عنـه صفـة الوجـود وصفـة العـدم. فـإذا قلنـا إنّ زيـدًا موجـودٌ فلابـدّ مـن

ارتفاع الصفة المناقضة عنه، وهي عدم الوجود، وبالعكس. إذن "النقيضان لا يجتمعان معًا ولا يرتفعان معًا" قضيّة بدهية أوّلية يتوقّف عليها صِدقُ كلّ قضيّة مفروضة، ضروريةً كانت أو نظريةً؛ إذ لا يتعلّق العلم بقضيّة إلّا بعد العلم بامتناع نقيضها. فقولنا: "الأربعة زوج" إنّما يتمّ تصديقه إذا علم كِذب قولنا: "ليست الأربعة زوجًا"؛ ولذلك سمّيت امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما أولى الأوائل. [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 137 و138؛ ابن تيمية، شرح العقيدة الأصفهانية، ص 132].

ب ـ أصل العلّية

أصل العلّية قانون عامّ شامل، وهو أساس لجميع المساعي العلمية للبشرية. إنّ تحقيقات العلماء في العالم اليوم قد أثبتت معرفةً أكثر بالنظام القويّ الحاكم على الطبيعة، وإنّهم كلّما تقدّموا في طريق العلوم والصناعات أكثر فأكثر، التزموا بهذا الأصل أكثر فأكثر، وعلاقة العلّية وعدم وجود ظاهرة أو حادثة بدون علّة من أقوى الدلائل العقلية وأوضح الأفكار البشرية الضرورية. يعتقد كثير من علماء الإسلام أنّ أصل العلّية من البدهيات الأوّلية كامتناع اجتماع النقيضين، ولا يمكن الاستدلال عليه بحيث لو فُرض أنّه أنكره منكرٌ لم يكن لنا طريق إلى إثباته. وإذا أنكر أحدٌ أصل العلّية وظنّ أنّه لا توجد بين الأشياء علاقة التأثير والتأثّر، فحينها لا يبقى لنا أيّ سبيل لإقامة البرهان على إثبات شيء ما. [انظر: فياضي، شرح نهاية الحكمة، ج 4، ص 985]

ولكن هناك من ينكر هذا الأصل كابن تيمية؛ إذ يرى أنّ العلاقات بين الظواهر ليست كلّها علاقاتٍ علّيةً، فليست كلّ الظواهر المتلازمة علّةً ومعلولةً للآخر، بل توجد علاقات أخرى بين الظواهر في الطبيعة غير علاقة العلّية. [انظر: ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 401]

يقول ابن تيمية: «إنّ العلّة نفسها لازمةٌ لمعلولها المعيّن، ولا يوجد المعلول المعيّن إلّا بتلك العلّة، وإن قدر وجود ما هو من جنسه بغير تلك العلّة فليس هو ذلك المعيّن، والعلّة لا تكون معلولةً لمعلولها وهي لازمة له. وكذلك أحد المعلولَين يلازم المعلول الآخر كالأبوّة والبنوّة، هما متلازمان وليس وجود أحدهما علّة للآخر، بل كلاهما معلولان لعلّة أخرى، ونظير هذا كثيرٌ في الحسّيات والعقليات والشرعيات» [المصدر السابق، ص 404].

ثمّ يقدّم ابن تيمية نتيجةً مفادها أنّ كلّ دليل مستلزم لمدلوله، والمدلول لازم للدليل، وأنّ الدليل لا يختصّ بأن يكون معلولًا لمدلوله، بل الدليل أعمّ. [انظر: المصدر السابق، ص 404 و405]

فلا يكفي أن توجد العلّة لكي تنتج المعلول، بل يجب إثبات هذه العلّة والتحقّق من أنّها هي فعلًا العلّة الفاعلة التي أنتجت الأثر، وليس كلّ تفسير علمي تفسيرًا علّيًّا، بل إنّ بعض التفسيرات علّية، وبعضها الآخر غير علّي.

يعتقد ابن تيمية أنّ أصل العلّية من البدهيات الأوّلية، ولكنّها غير ثابتة، بل هي أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بها، فمن علمها بلا دليل كانت بدهيةً له، ومن احتاج إلى نظر واستدلال بدليل كانت نظريّةً له، وكذلك كونها معلومةً بالعقل أو الخبر المتواتر أو خبر النبيّ الصادق أو الحسّ ليس أمرًا لازمًا لها. [انظر: المصدر السابق، ص13 و14]

جـ. قياس الغائب على الشاهد

قياس الغائب على الشاهد من الافتراضات اللبّية عند ابن تيمية وأتباعه كالألباني. ويعبّرون عن قياس الغائب على الشاهد تارةً بـ"قياس التمثيل" وتارةً أخرى بـ"التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين"، فجميع هذه المصطلاحات في مصبّ واحد و ذات روح مشتركة سائدة في الجميع. [انظر: المصدر السابق، ص 209]

ويرون أنّ قياس الغائب على الشاهد لا يتحقّق إلّا بعد اجتياز المراحل التالية:

1- دراسة الجزئيات المعيّنة المحسوسة وملاحظتها.

2- استخراج القدر المشترك والجامع بين هذه الجزئيات أو انتفاء الفارق بينها.

3- إسراء الحكم من جزئي إلى جزئي آخر بسبب وجود القدر الجامع فيهما أو انتفاء الفارق بينهما.

4- حينئذٍ يحكم العقل بثبوت الحكم لذلك المشترك الكلّيّ، وهذه حقيقة قياس التّمثيل. [انظر: المصدر السابق، ص 234 و317 و322 و368]

يعتقد ابن تيمية أنّ قياس الغائب على الشاهد مفيدٌ لليقين، فإنّ الشراب الكثير إذا جُرّب بعضه وعلم أنّه مسكرٌ، علم أنّ الباقي منه مسكرٌ؛ لأنّ حكم بعضه مثل بعضه الآخر، فهذا الاستدلال مبنيٌّ على قياس التمثيل، وكذلك سائر الحسّيات الّتي علم أنّها كلّية بواسطة قياس التمثيل. [انظر: المصدر السابق، ص 189]

هذا القياس هو المنشأ لجميع العلوم العقلية؛ إذ يعتقد ابن تيمية بأنّ جميع العلوم العقلية لبني آدم منبثقة من قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19 و20]

وكذلك هو مؤيّدٌ بالقرآن والسنّة؛ إذ يعتقد ابن تيمية أنّ هذا القياس هو الميزان الذي أنزله الله مع الكتاب، حيث قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ [سورة الشورى: 17]، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [سورة الحديد: 25]. وهو ميزان عادل يتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّي بين المتماثلَين ويفرّق بين المختلفَين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف. والقرآن والحديث مملوءٌ من ذلك، يبيّن الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويوضّح طرق التسوية بين المتماثلَين والفرق بين المختلفَين. [انظر: ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 368]

إضافة إلى ذلك أنّ الصحابة كانوا يحتجّون في عامّة مسائلهم بالنصوص، وكانوا يجتهدون في رأيهم ويحتجّون بالقياس الصحيح، وهو قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 1، ص 156 - 159]

ومن لوازم استخدام قياس الغائب على الشاهد في إثبات العقائد تجسيم الله وتجسيم ملائكته وتجسيم عالم الغيب برمّته، وهذه نتيجةٌ وثمرةٌ خطيرةٌ جدًّا، وسببها المعرفي هو التركيز على قياس الغائب على الشاهد.

وأمّا علماء الإمامية فهم لا يعتمدون على قياس الغائب على الشاهد المسمّى بالقياس الفقهي أو قياس التمثيل - في علم المنطق - في فهم النصّ وتفسيره؛ لعدم انسجامه مع المبادئ المعرفية والوجودية لهم. ولا شكّ أنّ هذا القياس حسب المعايير العقلية للتفكير الصحيح لا ينتج اليقين؛ لأنّه من أين نعلم أنّ هذا الحكم معلّلٌ؟ وعلى فرض كون الحكم معلّلًا بأمر، فما الدليل على حصر الفروض والاحتمالات في هذه الأقسام؟ [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 232؛ المظفّر، المنطق، ج 8، ص 301 و302]

وبالإضافة إلى هذا فإنّ أهل البيت عليهم السلام لم يعتمدوا على هذا النوع من القياس في توصيفهم لله جلّ جلاله، وإنّما رفضوه رفضًا شديدًا، ونهوا أتباعهم عن تشبيه الله تعالى بأمور جسمانية، ومنعوا أن يقيسوا الله سبحانه بأنفسهم أو يحكوا عليه تعالى بما يشاهدون من أحكام عالم المادّة والجسمانيات. فعلى سبيل المثال يذكر السيّد الطباطبائي روايةً طويلةً عن "المعاني" بإسناده عن هشام عن الإمام الصادق عليه السلام ويقول فيها: «من شبّه اللهَ بخلقِه فقد كفر» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 4، ص 54]. فهذه الرواية تنفي قياس الخالق على المخلوق صراحةً. وكذلك الآيات القرآنية أيضًا تنفي قياس الغائب على الشاهد، ومنها قوله تعالى:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة

الشورى: 11] وما هذا شأنه لا يتعلّق به الإبصار بالمعنى الّذي نجده من أنفسنا، ولا تنطبق عليه صورة ذهنية لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ ضرورة أنّه ﴿**لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ**﴾ [سورة الأنعام: 103]. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 346؛ ج 8، ص 255]

د ـ الحسن والقبح العقليان أو الشرعيان

إنّ الحسن والقبح من الافتراضات المسبقة اللبّية في فهم النصّ. لا ينكر ابن تيمية الحسن والقبح العقليين أو الشرعيين، وإنّما يقدّم نظريةً وسطيةً، وهي إثبات حسن بعض الأفعال وقبحها بالعقل والشرع، والشرع زاد حسن الأفعال الحسنة بالعقل حسنًا، وزاد القبيحة قبحًا. والثواب على فعل الأفعال الحسنة، والعقاب على فعل الأفعال القبيحة إنّما هو من قبل الشارع، فلا يجب على المكلّف شيء قبل ورود الشرع. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 8، ص 309]

يرى ابن تيمية أنّ نفي الحسن والقبح العقليين مطلقًا لم يقله أحد من سلف الأمّة ولا أئمّتها. ولكن قد يعلم بالعقل والشرع قبح الفعل، ولا يلزم من حصول هذا القبح أن يكون فاعله معاقبًا في الآخرة إذا لم يرد شرع بذلك. والشارع إذا أمر بشيء صار حسنًا، وإذا نهى عن شيء صار قبيحًا واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح بخطاب الشارع. والشارع يأمر بشيء ليمتحن العبد هل يطيعه أم يعصيه؟ [انظر: ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 421]

إذن الرأي المختار عنده هو أنّ الحسن والقبح يثبتان في العقل والفطرة والشرع، ولكنّ العقاب متعلّق بورود الشرع. في الحقيقة حاول ابن تيمية أن يجمع بين الحسن والقبح العقليين والشرعيين، ولكنّه يقدّم الشرع على العقل دائمًا ويقول: تقديم المعقول على الأدلّة الشرعية ممتنعٌ متناقضٌ، والمعرفة العقلية هي من الأمور النسبية الإضافية، فإنّ زيدًا – مثلًا – قد يعلم بعقله ما لا يعلم بكرٌ بعقله، وقد يعلم الإنسان في حالٍ بعقله ما يجهله في وقت آخر. [انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 144]

ويصرح ابن تيمية قائلًا: «إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأنّ العقل مصدّق للشرع في كلّ ما أخبر به، والشرع لم يصدّق العقل في كلّ ما أخبر به ولا العلم بصدقه موقوف على كلّ ما يخبر به العقل» [المصدر السابق، ج 1، ص 138].

بناءً على هذا يمكننا أن نُرجِع رأي ابن تيمية إلى الحسن والقبح الشرعيين، فإنّه ينسجم مع مبادئه المعرفية والوجودية، والتي هي أصالة الحسّ والنقل مع إنكار حجّية العقل بوصفه مصدرًا مستقلًا.

وأمّا علماء الإمامية يرون أنّ الحسن والقبح من الأمور العقلية، أي: أنّ العقل هو الأساس في إدراك الحسن والقبح، فالعدل حسن والظلم قبيح بحكم العقل. والتدبّر في الآيات القرآنيّة يدلّنا على وجود التحسين والتقبيح العقليين خارج إطار الوحي، كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِي الْقُربى وَيَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ**﴾ [سورة النحل: 90] و﴿**قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَواحِشَ**﴾ [سورة الأعراف: 33]. فهذه الآيات تبيّن بوضوح أنّ هناك أمورًا توصف بالإحسان والفحشاء والمنكر والبغي قبل تعلّق الأمر أو النهي بها، وأنّ الإنسان بعقله يجد أنّ هذه الأفعال توصف بالحسن والقبح ولا يحتاج في معرفة ذلك إلى حكم الشرع، وإنّما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن والنهي عن القبيح. [انظر: سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص172]

والدليل العقلي على ذلك: لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرائع، ولكنّنا نرى غير الملتزمين بالدين على اختلاف فصائلهم يصفون بعض الأفعال بالحسن، ويجدون أنفسهم ملزمين بفعلها، ويصفون بعض الأفعال الأخرى بالقبح ويعتقدون بأنّهم ملزمون بتركها، ويسند هؤلاء تحسينهم وتقبيحهم إلى العقل من غير أن يكون للحكم الشرعي أيّ أثر في التحسين والتقبيح والالتزام بالفعل والترك، ومثاله: يُحسّن هؤلاء أداء الأمانة والصدق النافع والوفاء بالعهد، ويقبّحون الظلم والخيانة والكذب الضار ونقض العهد. [انظر: العلّامة الحلّي، كشف المراد، ص 418]

ثالثًا: الافتراضات المتعلّقة بالقرائن التاريخية

لا يخفى أنّ معرفة القرائن الحالية والمقامية الحافّة بالنصّ تلعب دورًا مهمًّا في فهم مراد المؤلّف من النصّ. وهذه القرائن والسياقات التاريخية المقرونة بالكلام قد يعبّر عنها بأسباب النزول أو قرينة السياق، وتفصيل ذلك كما يلي:

أ ـ أسباب النزول

إنّ آيات القرآن على قسمَين:

الأوّل: قسمٌ أنزله الله تعالى ابتداءً غير مرتبط بسبب من الأسباب الخاصّة من سؤال أو حادثة لهداية الناس إلى صراط مستقيم وتنظيم حياتهم.

الثاني: القسم الذي له علاقة بسبب من الأسباب الخاصّة وهو ما يعبّر عنه بأسباب النزول. وتعريف سبب النزول هو «ما نزلت الآية أو الآيات متحدّثةً عنه أو مبيّنةً لحكمه» [الرفيعي، أسباب النزول في ضوء روايات أهل البيت عليهم السلام، ص 7]. وله فوائد عديدة لا يستغني عنها في حال من الأحوال، منها: الاستعانة بسبب النزول على فهم المعنى المراد من الآية أو إزالة الإشكال أو رفع الغموض الّذي يقترن مع دلالة النصّ. [انظر: أبو عمر، أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم، ص 55 - 59]

ولهذا السبب لا ينفي السيّد الطباطبائي أهمّية أسباب النزول مطلقًا، وإنّما يعتقد بأنّ لها تأثيرًا في التفسير ولكنّها غير كافية له؛ لأنّ جميع الأحاديث في باب أسباب النزول ليست مسندةً وصحيحةً، بل فيه المرسل والضعيف أيضًا، والنظر والتأمّل فيها يدعو الإنسان إلى الشكّ فيها. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 343]؛ لأنّها:

أوّلًا: أنّ الخلافة كانت مانعةً عن كتابة الحديث إلى نهاية القرن الأوّل للهجرة، أي لمدّة 90 سنةً تقريبًا. هذا المنع فتح للرواة طريق النقل بالمعنى. وشيوع النقل بالمعنى هو أحد الأشياء الّتي ضعّفت أحاديث أسباب النزول وأدّت إلى قلّة اعتبارها.

ثانيًا: أن شيوع الدسّ في الحديث والكذب على الرسول ودخول الإسرائيليات في الروايات وما صنعه المنافقون وذوو الأغراض قلّلت من قيمة أحاديث أسباب النزول وأسقطتها عن الاعتبار.

ثالثًا: عدم حجّية قول الصحابة والتابعين كما سيأتي تفصيله لاحقًا. [انظر: الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص 155 - 159]

فالمعيار عند السيّد الطباطبائي هو عرض الحديث على القرآن كما ورد في الأحاديث عن الرسول وأهل بيته عليهم السلام؛ وعليه سبب النزول الوارد حول آية من الآيات لو لم يكن متواترًا أو قطعي الصدور يجب عرضه على القرآن عنده، فما وافق مضمونه مضمون الآية يؤخذ به ويعمل عليه وما خالف يطرح.

وفي المقابل يعتقد الألباني أنّ معرفة أسباب النزول لآيات القرآن الكريم وسوره أمرٌ عظيم الأهمّية لا يستغني عنه ولا يجب إهماله أو إغفاله. يذكر ابن تيمية أنّ معرفة "سبب النزول" يعين على فهم الآيات، لأنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبَّب. [انظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج 7، ص 667]

ب ـ السياق

هناك اختلاف بين العلماء في السياق: هل السياق من القرائن اللفظية أو من غير اللفظية؟ ثمّة رأيٌ يقول إنّه من القرائن اللفظية، وآخر يرى أنّه من القرائن غير اللفظية، ولا يسع البحث للدخول في أدلّة آراء كلٍّ منهما، ونسلّم سلفًا بأنّه من القرائن غير اللفظية من دون بحث، ونبيّن باختصار أنّ السياق بيئة الكلام ومحيطه وقرائنه. وله دورٌ خاصٌّ في فهم النصوص الدينية عند العلماء. فمثلًا يحمل الألباني النصوص على ظاهرها بواسطة السياق الّذي يخصّص المراد من اللفظ الّذي له معنيان متقابلان مثلًا، والإسلام ليس بحاجة إلى تكلّف تأويل الآيات على خلاف ما كان عليه علماء التفسير سلفًا، ولا لشيء من التكلّف الّذي لا يحتمله سياق الآيات؛ فدور السياق في فهم النصّ عنده محدودٌ بفهم السلف. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 6، ص 369 و370]

ولكنّ السيّد الطباطبائي من جهة أنّ السياق يعدّ من القرائن الحالية في فهم النصّ، جعله أساسًا لكشف معاني القرآن وردّ بعض آراء المفسّرين. واعتبر السياق سببًا في فصل الآيات المكّية عن المدنية، وفي التعبير عن معاني بعض الكلمات الغامضة في القرآن، وفي قبول بعض الروايات ورفض بعضها الآخر، وفي تفضيل القراءة بين القراءات المختلفة. وفي معظم الحالات حاول التعبير عن نوعية الملاءمة بين الآيات بعناية كبيرة. [انظر: حميدى، هرمنوتيک و تفسير، نگاهى تطبيقى به ديدگاه شلايرماخر و علامه‌ى طباطبايى، ص 130 و131]

إذن دائرة السياق عند السيّد الطباطبائي أوسع بكثير منها عند الألباني. نعم، هناك أمورٌ أخرى لها دور كبير مع السياق عند السيّد الطباطبائي، ولا ينكرها كالأدلّة العقلية القطعية.

يظهر اختلاف الرأيين المذكورَين حول السياق في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ**﴾ [سورة الحديد: 4] بحيث يؤكّد الألباني عدم التأويل هنا؛ لأنّ سياق الآية وسباقها لا يعني المعية الذاتية، بل إنّما هو المعيّة العلميّة؛ لأنّ أوّل الآية في ظنّه: ما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هو معهم. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 6، ص 52] وأمّا السيّد الطباطبائي لا يقبل المعيّة العلمية فقط، بل إنّما يقول بمعية الإحاطة والقيمومة؛ لأنّه قائل بالعلم الحضوري، وهذا ما لا نجده في منظومة الفكرية للألباني. [انظر: الطباطبائي، الميزان فى تفسير القرآن، ج 1، ص 345؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 48 و49]

رابعًا: الافتراضات المؤثّرة في تعميق الفهم

هناك بعض الافتراضات المسبقة تساعد المفسّر على الفهم المعمّق للنصّ وتُعينه على استيعاب المطالب بشكل عميق وشامل. وكما أنّ للمدرِك مراتب متعدّدةً، فكذلك النصّ الّذي نريد أن نفهمه لا بدّ أن يتمتّع بالعمق. وكلّ فهم وإدراك للإنسان يمهّد الأرضية للفهم المعمّق. إذن للنصّ مراتب للفهم من فهم مادّي إلى فهم مجرّد. على سبيل المثال أنّ الذي له معلومات فقهية أو خلفية ذهنية فقهية يدرك النصّ الفقهي بشكل أعمق وأحسن من الذي يفقد هذه الفرضية الفقهية. ولا يخفى على الخبير أنّ هذا السنخ من الافتراضات أمر مطلوب، وله دور إيجابي في عملية فهم النصّ.

يعتقد الألباني أنّ للخلفية الذهنية آثارًا في فهم النصّ. من باب المثال الشخص الّذي له خلفية علمية في العقائد السلفية يفهم النصّ على منهج السلف الصالح، ولكنّ الشخص الّذي ليس له تلك الخلفية لا يفهم النصّ كأوّله؛ لأنّ للخلفيات الذهنية تأثيرًا في الفهم العميق للنصّ. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 4، ص 326]

إضافةً إلى ذلك أنّ جميع علماء السلفيّة يعتقدون بأنّ القرآن ليس هو المصدر الوحيد للشريعة الإسلاميّة، وإنّما القرآن والسنّة هما مصدران للشريعة الإسلاميّة. ويركّزون على أنّ القرآن والحديث لهما مرتبة واحدة حتّى أنّهم يقولون: فمن تمسّك بأحدهما دون الآخر، لم يتمسّك بأحدهما؛ لأنّ كلّ واحد منهما يأمر بالتمسّك بالآخر كما قال تعالى: ﴿**مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ**﴾ [سورة النساء: 80]. [انظر: الألباني، منزلة السنّة في الإسلام، ص 13 و14]

ويدلّ على ذلك حديث رسول الله ﷺ: «تركت فيكم أمرَين لن تضلّوا ما إن تمسّكتم بهما: كتاب الله وسنّتي، ولن يتفرقا حتّى يردا عليّ الحوض». فالتّمسّك بحبل الله – الذي هو بأيدينا – إنّما هو العمل بالسنّة المفصّلة للقرآن الكريم. [راجع: الألباني، كيف يجب علينا أن نفسّر القرآن الكريم، ص 10]

وإضافةً إلى ذلك يعتقد الألباني أنّه لا مجال لأحد – مهما كان عالمًا باللغة العربية وآدابها – أن يفهم القرآن الكريم دون الاستعانة على ذلك بسنّة النبيّ ﷺ، فإنّه لم يكن أحد أعلم في اللغة من أصحاب النبيّ ﷺ الذين نزل القرآن بلغتهم، ومع ذلك فإنّهم أخطؤوا في فهم الآيات حين اعتمدوا على لغتهم فقط. فمن البدهي أنّ المرء كلّما كان عالمًا بالسنّة كان أحرى بفهم القرآن واستنباط الأحكام منه ممّن هو جاهل بها. ووظيفة السنّة في القرآن هي بيان

معنى اللفظ أو الجملة أو الآية الّتي تحتاج الأمّة إلى بيانها، وأكثر ما يكون ذلك في الآيات المجملة أو العامّة أو المطلقة، فتأتي السنّة وتوضّح المجمل وتخصّص العامّ وتقيّد المطلق، وذلك يكون بقوله ﷺ كما يكون بفعله وإقراره. [انظر: الألباني، منزلة السنّة في الإسلام، ص 7 و15 و16]

فلا يقبل الألباني ومن تبعه التفريق بين القرآن والسنّة نظريًّا، ولكنّه يقبله عمليًّا. يرى الألباني أنّ تقدّم القرآن على السنّة معناه التفريق بينهما، ولكنّه يروّج تقدّم السنّة على القرآن، ويدّعي بعدم لزوم عرض الأخبار على الآيات، ولزوم أخذ معاني الآيات من الروايات. ولا معنى لذلك إلّا تقدّم السنّة على القرآن. [انظر: خاكپور، نقد حديثمحورى در ديدگاههاى قرآنى ناصرالدين البانى، ص 164]

ينتجّ من ذلك كلّه أنّ المعاني للألفاظ ليست لها مراتب، وإنّما جميعها في عرض واحد، أي في مرتبة واحدة.

وفي المقابل هناك من يعتقد بفرقٍ بين الحقائق والاعتبارات؛ فالحقائق هي الواقعيات التكوينية حول وجود الله والكون والإنسان. والاعتبارات هي مجموعة من المفاهيم والأفكار الّتي وضعها الإنسان في حياته الاجتماعية لتنظيم أمور حياته. ومن جهة أخرى إنّ الأمور الاعتبارية أخذت من الواقعيات التكوينية وتتّكي عليها. ولهذا الفرق بينهما تأثيرٌ كبيرٌ في تفسير النصوص الدينية. مثال ذلك: في بحث التوحيد: الآيات الّتي تطرح حول المالكية الإلهية والربوبية الإلهية تتأثّر من هذا الافتراض المسبق، ونعني به الفرق بين الحقيقة والاعتبار. [انظر: آبيار، نقش پيشفرض در فهم متن از نظر علامهى طباطبايى و گادامر، ص 90]

يستدلّ السيّد الطباطبائي من قوله تعالى:﴿**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**﴾ [سورة الإسراء: 9] على أنّ الدين الإسلامي يشتمل على أكمل المناهج للحياة الإنسانية، ويحتوي على ما يسوق البشرية إلى السعادة. هذا الدين عُرفت أسسه وتشريعاته الكلّيّة من طريق القرآن الكريم، وهو المصدر الأوّل في الاستدلال عند المسلمين. [انظر: الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص 15]

فالقرآن عند السيّد الطباطبائي مستقلٌّ في دلالته، وهو كتاب هداية ونور ولا يحتاج في فهمه إلى غيره. هذا الأصل يستطيع أن يكون من أهمّ الافتراضات المسبقة حول لغة القرآن؛ لأنّ المفسّر الّذي يعتقد بأنّ القرآن تبيانٌ ونورٌ مبينٌ، يجد أنّ القرآن هو خير مفسّر لنفسه. وهذا الافتراض يسوق إلى أن يجعل منهج تفسير القرآن بالقرآن أعلى منهج للتفسير. [انظر: آبيار، نقش پيشفرض در فهم متن از نظر علامهى طباطبايى و گادامر، ص 87 و 88]

ولكنّ هذا الأمر لا ينفي وجود مناهج أخرى لتفسير القرآن كالمناهج التي تعتمد على السنّة النبوية والروايات الشريفة في تفسير القرآن. نعم، هناك بعض الآيات الّتي تشكّل قرائن على الآيات الأخرى.

إضافة إلى ذلك يعتقد السيّد الطباطبائي بأنّ للقرآن ظاهرًا وباطنًا، ولمعاني الألفاظ مراتب، والقوّة الفاهمة للبشر تختلف في الفهم والإدراك، فثمّة مرتبة عالية للإدراك وأخرى متدنّية. ومن جهة أخرى أنّ مخاطب القرآن هو الإنسان من حيث المجموع والمطالب للجميع، وكلّ واحد منهم يفهم حسب عقله. وبهذا يعتقد بأنّ هذه الألفاظ والعبارات أمثالٌ للمعارف الحقّة الإلهية، والبيان نزل إلى سطح الأفهام العامة الّتي لا تدرك إلّا الحسّيّات.[انظر: المصدر السابق، ص 91]

والنقطة المحورية عنده هي أنّ معاني القرآن لها مراتب طولية كالمراتب العرضية. واختلاف معاني القرآن بحسب المراتب الطولية أمر ممكن؛ ولذلك قد تكون هناك إدراكات مختلفة من الآيات القرآنية وجميعها تكون صحيحةً ولكنّ صحّتها تكون بحسب مراتبها الطولية، أمّا بالنسبة إلى المعاني العرضية فهذا غير ممكن، ممّا يعني أنّه لا يمكن أن تختلف الإدراكات لمعاني القرآن وفي الوقت نفسه تكون جميعها صحيحة، بل لا بدّ أن يكون هناك فهم صحيح وهناك فهم غير صحيح، إذن قد يحصل تعارض بين معاني القرآن بحسب المراتب العرضية، ولكن لا تعارض بين المعاني العرضية والمعاني الطولية؛ لأنّ الجهات مختلفة. [انظر: المصدر السابق، ص 92]

تظهر ثمرة الاعتقاد بوجود المعاني الطولية والعرضية للقرآن الكريم في أنّه يمكن أن تكون هناك تفسيرات متعدّدة لآية واحدة صحيحةً، ولكن من جهات متعدّدة، ولا يمكن ذلك من جهة واحدة.

خامسًا: الافتراضات المؤثّرة في النقد والتقييم والاستنطاق

هناك أنواع عديدة من التعاملات مع النصّ، مثل الفهم والتفسير والنقد والمقارنة والاستنطاق والتبيين. وهذه التعاملات المختلفة مع النصّ تحتاج إلى الافتراضات المسبقة، وعلى سبيل المثال أنّ الذي يريد أن يستنطق القرآن الكريم من خلال عرض التساؤلات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية عليه، يجب عليه أن يمتلك معلوماتٍ مسبقةً حول القضايا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية حتّى يستطيع أن يستنطق القرآن بشكلٍ مطلوبٍ. هذا النوع

مـن الافتراضـات المسـبقة ضروري ونافـع في عمليـة الفهـم والتفسـير. [انظـر: عزيـزي، الهرمينوطيقـا وإشـكالية التأويـل والفهم..عـرض ونقـد، ص 113]

مـن أهـمّ الافتراضـات المسـبقة والمحوريـة في النقـد والتقييـم والاسـتنطاق عنـد الألبـاني هـو فهـم النصـوص الدينيـة على منهـج السـلف فقـط، ويتّـكي في كتبـه على أقـوال السـلف في إثبـات العقائـد والأحـكام. ويـصرّح بـأنّ أوّل مـا يفـسّر بـه القـرآن الكريـم هـو القـرآن والسـنّة معًـا، ثـمّ بعـد ذلـك بتفسـير أهـل العلـم، وعلى رأسـهم أصحـاب رسـول الله ﷺ، وإذا كان هنـاك اختـلاف بـين الصحابـة ننقـل ذلـك التفسـير بالرضـا والتسـليم والقبـول. وإن لـم يوجـد وجـب علينـا أن نأخـذ مـن التابعـين الّذيـن عنـوا بتلـقّي التفسـير مـن أصحـاب رسـول الله ﷺ. [انظـر: الألبـاني، كيـف يجـب علينـا أن نفـسر القـرآن الكريـم، ص 35 و36]

إذن أصـول الاسـتدلال والنقـد والتقييـم والاسـتنطاق عنـده هـو القـرآن والسـنّة الصحيحـة على منهـج فهـم السـلف، ولا يجـوز لأحـد أن يحـاول فهـم النصـوص الدينيـة بصـورة تخالـف فهـم السـلف الصالـح. [انظـر: ابـن تيميـة، جامـع المسـائل، ج 2، ص 136]

ويؤكّـد الألبـاني أنّ منهـج السـلف هـو المحـور والأسـاس في فهـم النصـوص الدينيـة وتفسـيرها، ولكـنّ منهجهـم غـير بـيّن لنـا. لذلـك المـراد مـن المنهـج هـو فهـم السـلف. وليـس المـراد مـن فهمهـم فهـم شـخصٍ، بـل إنّمـا هـو إجماعهـم. ولا يجـوز لأحـد أن يخالـف إجمـاع السـلف؛ لأنّ السـلف مـن الصحابـة والتابعـين وتابعهـم أعمـق صلـةً بـكلام الله ورسـوله ﷺ، وأصـحّ لسـانًا وأطهـر النـاس سـيرةً، تظهـر ثمـرة اتّبـاع السـلف في النقـاط التاليـة: [انظـر: الألبـاني، الحديـث حجّـة بنفسـه في العقائـد والأحـكام، ص 5؛ الـردّ المفحـم، ج 1، ص 157]

1- السـلامة مـن التفـرّق والاختـلاف، وتضـارب العقـول والأهـواء والوقـوع في البـدع والضـلالات.

2- النظـر في عمـل السـلف وفهمهـم للدليـل شـاهدٌ على صحّـة الاسـتدلال بـه ومصـدّق له، وبالنظـر إلى هـدي السـلف يـزول مـا يظهـر مـن تعـارض بـين الأدلّـة.

3- كلّ ما سكت عنه السلف فيما يتعلّق بمسائل الاعتقاد كان السكوت عنه أولى.

4- استعمال هذه القاعدة في الردّ على الخصوم.

وفي المقابـل يعتقـد السـيّد الطباطبـائي أنّ للقـرآن ظاهـرًا وباطنًـا، ومحكمًـا ومتشـابهًا، ولا يعـرف

تأويل القرآن - أي حقيقته - إلّا الله والراسخون في العلم. والسؤال هنا هو: هل الوصول إلى فهم القرآن مختصّ بجماعة خاصّة أو كلّ واحد من الناس يستطيع أن يصل إلى فهم القرآن بمعرفة اللغة والعلم الإجمالي للقرآن نفسه؟ من جهة أخرى يعتقد السيّد الطباطبائي أنّ القرآن كتاب هداية ونور، وأنّه لا يحتاج في فهم نفسه إلى غيره؛ لأنّ الله ﷻ يقول في القرآن الكريم: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [سورة النساء: 82] و﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [سورة محمد: 24]. فهاتان الآيتان تدلّان على ضرورة التدبّر والتعقّل في القرآن، والتدبّر هو بمعنى الفهم؛ ولذلك التدبّر في القرآن يرفع ما يتراءى بالنظرة الأولى من الاختلاف بين الآيات. ومن البدهي أنّ الآيات لو لم تكن لها دلالة ظاهرة على معانيها لما كان معنى للأمر بالتدبّر والتأمّل فيها، كما لم يبق مجالٌ لحلّ الاختلافات الصورية بين الآيات بواسطة التدبّر والتأمّل. [انظر: الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص 37]

المبحث الثالث: الافتراضات المسبقة المسموحة وغير المسموحة في فهم النصّ

بعد أن عرضنا جملةً من الافتراضات المسبقة في فهم النصّ الديني، سوف نقوم ببيان الافتراضات المسبقة المسموحة وغير المسموحة في النقاط التالية:

أوّلًا: حقيقة الوضع هي من الافتراضات الآلية أو الأداتية غير المسموحة عند ابن تيمية ومن تبعه، لأنّه يستحيل إثباتها نقلًا وعقلًا. نقلًا: لم ينقل لنا أحدٌ عن العرب، ولا عن أمّة من الأمم أنّه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة، وإنّما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه من المعاني. وعقلًا: فلا يوجد دليلٌ صريحٌ على أنّ الوضع يسبق الاستعمال. وقسّم ابن تيمية الوضع إلى قسمين: الوضع اللغوي والوضع الشرعي. وأمّا الوضع عند علماء الإمامية يعدّ من الافتراضات المسبقة المسموحة، والدليل على ذلك أنّ الطبيعة البشرية تستدعي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظًا مخصوصًا عند إرادة معنى مخصوص. إذن علاقة اللفظ بالمعنى علاقة جعلية وسماعية ولا تحتاج إلى دليل عقلي ونقلي كما زعم ابن تيمية.

أقول: يرد على ابن تيمية:

أ- أنّه يعطي دورًا للشرع في حقيقة الوضع. وهذا يدلّ على أنّه يقدّم الشرع على اللغة، ممّا ينعكس سلبًا على المعنى اللغوي، وهذا غير صحيح.

ب- يقول: إنّه لا يوجد دليل صريح على أنّ الوضع يسبق الاستعمال. يشكل عليه أنّ الطبيعة البشرية تقتضي إفادة مقاصد الإنسان بالألفاظ، فيخترع من عند نفسه لفظًا مخصوصًا عند إرادة معنى مخصوص.

ثانيًا: المراد الاستعمالي والمراد الجدّي من الافتراضات الآلية أو الأداتية المسموحة، ولكن هناك اختلاف بين الألباني والسيّد الطباطبائي في تفاصيلها:

أ- يرى الألباني أنّ معرفة اللغة بنفسها كافية لفهم الكتاب والسنّة ولا حاجة إلى فهم السلف، ولكن إذا كان لدى طالب العلم نقص في معرفة اللغة العربية، فلا بدّ له أن يرجع إلى فهم السلف من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. وأمّا السيّد الطباطبائي فيرى أنّ اللغة غير كافية لفهم النصّ، بل للعقل والنصوص الدينية الأخرى دور كبير في فهمه.

أقول: يشكل على الألباني إشكالات عديدة ومنها:

1- أنّه يرى أنّه إذا كان لدرى طالب العلم نقص في معرفة اللغة العربية، فلا بدّ له أن يرجع إلى فهم السلف من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين. فيشكل عليه بأنّ الإشكال نفسه يعود مرّة أخرى؛ لأنّ فهم السلف متوقّف على معرفة اللغة العربية.

2- دعوى أنّ كلّ عالم باللغة العربية مهما كان ضليعًا فيها لا يمكنه أن يستغني البتّة عن بيان النبيّ ﷺ للكتاب؛ فإنّ اللغة وحدها لا تكفي في فهمه على نحو الصواب؛ يرد عليها الإشكالين التاليين:

الأوّل: أنّ فهم بيان النبيّ الأكرم ﷺ يتوقّف على معرفة اللغة العربية، فلا يتقدّم بيانه على اللغة.

الثاني: أنّ القرآن الكريم نزل باللغة العربية المبيّنة، فهل كان المسلمون في عصر النبيّ ﷺ بحاجة إلى فهم كلّ كلمة في القرآن الكريم إلى بيان للنبيّ ﷺ؟ كلّا بالتأكيد.

ب- هناك فرق آخر بين القولَين، وهي أنّ المرجع في تحديد معنى لفظ ما، هو اللغة أو الشرع أو العرف عند الألباني، وجعل بينهم تباينًا، وهذا يعني أنّ المرجع الأوّل في تحديد معنى اللفظ هو اللغة، وإذا لم تجد شيئًا في اللغة فالمرجع هو الشرع، وإذا لم يوجد شيء في الشرع فالمرجع هو العرف. ولكنّ السيّد الطباطبائي لا يرى تباينًا بينهم، وإنّما المعنى الأصلي يبقى في محلّه والاختلاف هو في تعيين المصداق.

أقول: يرد على الألباني:

1- أنّه خلط بين المعنى اللغوي والعرفي والشرعي.

2- ما وظيفة الشارع في تحديد المعنى؟ لم يبيّن هذا الأمر.

3- جعل بين هذه المعاني الثلاثة تباينًا كلّيًّا، فيشكل عليه أنّ المعنى الأصلي يبقى في محلّه، وهناك ارتباط معنوي بين هذه المعاني الثلاثة.

ثالثًا: المجاز من الافتراضات الآلية أو الأداتية غير المسموحة عند ابن تيمية؛ لأنّه يلزم منه تعطيل الصفات. والدليل على ذلك: لو كانت الصفات ترد إلى المجاز، لبطل أن تكون صفاتٍ لله، وإنّما الصفة تابعة للموصوف، فهو (الموصوف) موجودٌ حقيقةً لا مجازًا، وصفاته ليست مجازًا، فإذا كان الله لا مثل له ولا نظير لزم أن تكون (الصفات) لا مثل لها. وأمّا السيّد الطباطبائي فيعتقد أنّ المجاز من الافتراضات الآلية أو الأداتية المسموحة، بشرط أن تكون هناك قرينة على المجاز. ولا بدّ له أن يضيف نقطةً في النصّ الديني.

أقول: يشكل على ابن تيمية بأنّ الصفة على المجاز لا تستلزم منها أن يكون الموصوف مجازيًّا.

رابعًا: أصالة الظهور من الافتراضات الآلية أو الأداتية المسموحة عند الجميع، فالسيّد الطباطبائي يختلف عن الألباني في تحديد دائرتها؛ إذ إنّ الألباني يعتقد بأنه لا يترك ظاهر النصّ إلّا لمخالفته لنصٍّ آخر هو في دلالته نصٌّ قاطع؛ لأنّه لا يقبل العقل بوصفه مصدرًا مستقلًّا. وهذا يدلّ على جموده على النصّ. في حين أنّ السيّد الطباطبائي يعتقد بأنّ العقل مصدرٌ مستقلٌّ؛ ولذلك لا يكتفي بظاهر النصّ، بل يحلّل النصّ بالعقل.

أقول: يرد على القول الأوّل أنّ الجمود على ظاهر النصّ يلزم منه تجسيم الله وتجسيم ملائكته وتجسيم الغيب وتجسيم النفس الإنسانية.

خامسًا: القرينة اللفظية هي من الافتراضات الآلية أو الأداتية المسموحة في فهم النصّ، ولكنّ هناك اختلافًا:

أ- في تقسيم القرينة: إذ قسّم ابن تيمية ومن تبعه القرينة من حيث مصدرها إلى قسمين: القرينة الشرعية، والقرينة العقلية، وأمّا السيّد الطباطبائي فقد قسّم القرينة إلى اللفظية والعقلية. ثمّ قسّم القرينة اللفظيّة إلى قسمين: المتّصلة والمنفصلة.

ب- في دائرتها: إنّ أتباع ابن تيمية من السلفية يتمسّكون بظاهر النصوص فقط ولا يؤوّلونها، ويكتفون بالقرائن اللفظية والشرعية؛ لأنّهم ينكرون دور العقل في المجاز والتأويل،

وأمّـا السـيّد الطباطبـائي فقـد يعطـي للعقـل دورًا مهمًّـا في تأويـل النصـوص.

إذن يعتمـد الأوّل على القرينـة اللفظيـة دون العقليـة؛ لأنّـه لا يقبـل العقـل بوصفـه مصـدرًا مسـتقلًّا، ولكـنّ الثـاني يضيّـق دائرتـه بالقرائـن العقليـة.

أقـول: يشـكل على الأوّل بـأنّ الاعتمـاد على القرائـن اللفظيـة دون العقـل يلـزم منـه حمـل النصـوص على المعـاني الظاهريـة الـتي يلـزم منهـا تجسـيم الله ورؤيتـه تعـالى.

سادسًـا: يشـترك جميـع العلمـاء في أنّ اسـتحالة اجتمـاع النقيضـين وأصـل العلّيـة مـن الافتراضـات اللبّيـة المسـموحة، وأنّهمـا مـن البدهيـات الأوّليـة، ولكنّهـم يختلفـون في:

أ- نسـبية البدهيـات الأوّليـة: إذ أنّ البدهيـات الأوّليـة ثابتـة عنـد السـيّد الطباطبـائي، ولكـنّ ابـن تيميـة يعتقـد بـأنّ أصـل العلّيـة هـو مـن البدهيـات الأوّليـة ولكنّـه غـير ثابـت، و إنّمـا هـو أمـر نسـبي إضـافي بحسـب حـال علـم النـاس بهـا، فمـن عَلِمَـه بـلا دليـل كان بدهيًّـا له، ومـن احتـاج إلى نظـر واسـتدلال للعلـم بـه كان نظريًّـا بالنسـبة له.

أقول: يرد على القول الآخير:

1- يـصرّح ابـن تيميـة بـأنّ النـاس مختلفـون في إدراك البدهيـات، وهـذا أمـر صحيـح، ولكـن هـل هـذا الاختـلاف هـو السـبب في تمايـز البدهيـات عـن النظريـات؟ يعتقـد ابـن تيميـة بـأنّ سـبب تقسـيم العلـم إلى البـدهي والنظـري هـو من بـاب النسـبة الإضافيـة، في حـين أنّ الأمـر ليس كذلـك، فـإنّ الـشيء قـد يكـون بدهيًّـا، ولكـن يجهلـه الإنسـان بسـبب عـدم تصـوّره له، فـإذا حصـل التصـوّر الصحيـح بالنسـبة لذلـك الـشيء كان التصديـق بـه بدهيًّـا. إذن ليـس بالـضرورة أن يكـون الإنسـان عالمًـا بجميـع البدهيات، ولا يـضرّ ذلك ببداهـة البدهي. [انظر: المظفر، المنطق، ص 25]

2- حينمـا تكـون البدهيـات والنظريـات نسـبيةً، تكـون المعرفـة بأسرهـا نسـبيةً أيضًـا. ونسـبية المعرفـة تقـود إلى إنكارهـا.

ب- في دائـرة أصـل العلّيـة: يعتقـد السـيّد الطباطبـائي بـأنّ أصـل العلّيـة حاكـم على نظـام الكـون؛ بدليـل أنّ عـدم وجـود ظاهـرة أو حادثـة بـدون علّـة مـن أقـوى الدلائـل العقليـة وأوضـح الأفـكار البشريـة ضرورةً، والحاجـة إلى العلّـة أمـر فطـري طبيـعي لهـا. وأمّـا ابـن تيميـة فيزعـم أنّ العلاقـات بـين الظواهـر ليسـت كلّهـا علاقـاتٍ علّيـةً، بـل توجـد علاقـات أخـرى بـين الظواهـر في الطبيعـة غـير علاقـة العلّيـة، والمثـال على ذلـك: الأبـوّة والبنـوّة، همـا متلازمـان وليـس وجـود

أحدهما علّةً للآخر، بل كلاهما معلول لعلّة أخرى.

أقول: يشكل على ابن تيمية بـ:

1- أنّه يحصر أصل العلّية في العلّة الفاعلية التامّة. والأمر ليس كذلك، بل هناك أقسام للعلّة ومنها العلّة الناقصة، والعلّة المعدّة، والعلّة الغائية، وغير ذلك من انقسامات العلّة من جهات متعدّدة.

2- أنّ "الأبوّة والبنوّة" متلازمان وليس وجود أحدهما علّةً للآخر، بل كلاهما معلول لعلّة أخرى، وهذا كلامٌ غير صحيح؛ لأنّ الأبوين علّةٌ معدّةٌ لانعقاد نطفة ابنهما؛ لذلك لا ينفي المثال أصل العلّة في الظواهر الطبيعية.

سابعًا: قياس الغائب على الشاهد من الافتراضات اللبّية المسموحة عند السلفية، ودليلهم أنّه يفيد اليقين وأنّ جميع العلوم العقلية المحضة لبني آدم منبثقة من قياس الغائب على الشاهد، وأيضًا مؤيّدٌ بالقرآن والسنّة، فالقرآن والحديث مليءٌ بقياس الغائب على الشاهد، ولكنّ السيّد الطباطبائي يعتقد أنّ قياس الغائب على الشاهد غير مسموح به في فهم النصوص الدينية؛ لأنّه لا يفيد اليقين، وأنّ القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام لم يعتمدوا في توصيفهم لله عزّ وجلّ عليه، بل رفضوه رفضًا شديدًا، ونهوا أتباعهم عن تشبيه الله جلّ جلاله بأمورٍ جسمانية، ومنعوا أن يقيّسوا الله سبحانه وتعالى بأنفسهم أو يحكوا عليه بما يشاهدون من أحكام عالم المادّة والجسمانيات. فالافتراض المسبق اللبّي البديل لقياس الغائب على الشاهد هو الدليل البرهاني عنده؛ لأنّه يفيد اليقين.

أقول:

1- يصرّح المنطقيون والمتكلّمون بأنّ قياس الغائب على الشاهد هو قياس التمثيل الّذي لا يفيد اليقين؛ إذ:

أ- من أين نعلم أنّ هذا الحكم معلّلٌ؟ يمكن أن يكون هذا الحكم ثابتًا للموضوع بالبداهة.

ب- على فرض كون الحكم معلّلًا بأمر، فما الدليل على حصر الفروض والاحتمالات في هذه الأقسام؟ وما الدليل على التلازم بين الجامع والحكم وجودًا وعدمًا؟ لأنّه لو صحّ التلازم لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع أو الغائب تنازعٌ. [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 232]

2- من أهمّ الأخطاء هو حصر دور العقل في قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد. وهذا الادّعاء الكلّي لا دليل عليه، بل يحكم الواقع العيني خلاف ذلك، فهل جميع علوم بني آدم العقلية المحضة من الرياضيات والفلسفة والكلام والمنطق وسائر المعارف البشرية، منبثقة من قياس الغائب على الشاهد؟ كلّا، بل استخدم بعضهم في كتبهم مجموعةً عظيمةً من البراهين العقلية الّتي لا تعدّ من باب قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل.

3- يقول ابن تيمية: إنّ المراد من الميزان في قوله تعالى: ﴿**اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ**﴾ [سورة الشورى:17] قياس التمثيل. أليس هذا هو التأويل الّذي يفرّ منه السلفيون ويرفضونه رفضًا شديدًا؟! فكيف يؤوّل الميزان هنا بقياس التمثيل؟

4- يدّعي أنّ القرآن والحديث مليءٌ بقياس الغائب على الشاهد. فهذه فريّةٌ على القرآن العظيم، كيف والقرآن يرفض الظنّ رفضًا باتًّا ويذكر: ﴿**وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾ [سورة يونس: 36]، فهل يستخدم القرآن الظنّ في إرشاد الناس وهدايتهم، خصوصًا في الاعتقادات؟! كلّا.

ثامنًا: يعتقد بعضهم أنّ الحسن والقبح يثبتان في العقل والفطرة والشرع، ولكنّ العقاب متعلّق بورود الشرع. في الحقيقة إنّهم يجمعون الحسن والقبح العقليين والشرعيين، ولكنّهم يقدّمون الشرع على العقل دائمًا. يرى ابن تيمية أنّ تقديم المعقول على الأدلّة الشرعية ممتنعٌ متناقضٌ، والمعرفة العقلية هي من الأمور النسبية الإضافية؛ لذلك يمكننا أن نُرجع رأيه إلى الحسن والقبح الشرعيين. إذن الحسن والقبح الشرعيان من الافتراضات المسبقة اللبّية المسموحة عند أتباع ابن تيمية من السلفية. وأمّا السيّد الطباطبائي فيعتقد بأنّ الحسن والقبح العقليين من الافتراضات المسبقة اللبّية المسموحة؛ لأنّ العقل هو الأساس في إدراك الحسن والقبح، فالعدل حسن والظلم قبيح بحكم العقل. وهناك شواهد كثيرة في الآيات القرآنية تدلّ على وجود التحسين والتقبيح العقليين خارج إطار الوحي، ثمّ بعد التسليم بالحسن والقبح تعلّق بهما الأمر والنهي.

أقول: يشكل على القول الأوّل بأنّه إذا كان علم الشيء وعدمه بالعقل من الأمور النسبية، فكذلك تأتي النسبية في المعرفة الحاصلة عن طريق الشرع.

تاسعًا: أسباب النزول من الافتراضات المتعلّقة بالقرائن التاريخية المسموحة في فهم النصّ عند أتباع الفكر السلفي؛ لأنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبَّب ومعرفة "سبب النزول"

يعين على فهم الآيات. ولكنّ السيّد الطباطبائي لا يعتقد بذلك، وإنّما يقول بأنّ أسباب النزول لها تأثيرٌ في التفسير ولكنّها غير كافية له؛ لأنّ جميع الأحاديث في باب أسباب النزول ليست مسندةً وصحيحةً، بل فيها المرسل والضعيف أيضًا، والنظر والتأمّل فيها يدعو الإنسان إلى الشكّ فيها، فالمعيار هو عرض الحديث على القرآن.

عاشرًا: السياق من الافتراضات المتعلّقة بالقرائن التاريخية المسموحة، ولكنّ هناك اختلافًا في دائرته؛ إذ إنّ كلّ سورة لها سياق واحد من حيث الموضوع عند الألباني. وأمّا السيّد الطباطبائي بالإضافة إلى ذلك يعتقد أنّ القرآن الكريم كلّه بحكم كلام واحد وخطاب واحد، صادر من متكلّم واحد، ومن ثمّ فإنّ كلّ جملة فيه يمكن أن تكون قرينةً ومفسّرةً للجملة الأخرى.

أحد عشر: أنّ السيّد الطباطبائي والألباني يختلفان في مراتب المعاني للألفاظ؛ إذ يقول الألباني بوجود المراتب العرضية للألفاظ وينكر المراتب الطولية، في حين أنّ السيّد الطباطبائي يعتقد بوجود المراتب الطولية بالإضافة الى المراتب العرضية للألفاظ، وبناءً عليه يمكن أن تكون هناك تفسيرات متعدّدة للآية الواحدة من جهات متعدّدة، ولكن بناءً على رأي الألباني هذا الأمر لا يجوز ولا بدّ من الاعتماد على فهم السلف فقط.

اثنا عشر: فهم القرآن والحديث منحصرٌ في أقوال السلف الصالح عند الألباني، ولا يجوز التعدّي عن فهمهم؛ لأنّه ضمان للسلامة من التفرّق والاختلاف، وتضارب العقول والأهواء والوقوع في البدع والضلالات، والنظر في عمل السلف وفهمهم للدليل شاهدٌ على صحّة الاستدلال به ومصدّق له، وبالنظر إلى هدي السلف يزول ما يظهر من تعارض بين الأدلّة. وكلّ ما سكت عنه السلف فيما يتعلّق بمسائل الاعتقاد كان السكوت عنه أولى. وأمّا السيّد الطباطبائي فيعتقد أنّ فهم القرآن غير منحصر بفئة دون أخرى؛ لأنّ الله تعالى يقول: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا**﴾ [سورة محمد: 24]، وتدل هذه الآية على ضرورة التدبّر والتعقّل في القرآن للجميع.

أقول:

أوّلًا: يذكر الألباني أنّ اتّباع السلف سبب السلامة من التفرّق والاختلاف، وتضارب العقول والأهواء والوقوع في البدع والضلالات. يرد عليه بأنّ هذا الأمر غير حاصل؛ لأنّ هناك اختلافاتٍ كثيرةً بين المسلمين مع وجود تبعيتهم للسلف، فعلى سبيل المثال: هناك

مـن يقـول بجـواز التوسّـل بالميّـت، ومـن يقـول بعـدم جـوازه، واختلافـات السـلف أيضًـا بيّنـةٌ في أسـباب الـنزول لآيـة واحـدة.

ثانيًـا: يـرى الألبـاني أنّ النظـر في عمـل السـلف وفهمهـم للدليـل شـاهدٌ على صحّـة الاسـتدلال بـه ومصـدّق له، وبالنظـر إلى هـدي السـلف يـزول مـا يظهـر مـن تعـارض بـين الأدلّـة. فيشـكل عليـه بـأنّ هـذه مصـادرةٌ على المطلـوب؛ لأنّـه يريـد إثبـات أنّ عمـل السـلف وفهمهـم دليـل على صحّـة الاسـتدلال ويـزول بذلـك التعـارض بـين الأدلّـة، في حـين هـذا هـو المـدّعى نفسـه.

ثالثًـا: يقـول الألبـاني أنّ كلّ مـا سـكت عنـه السـلف فيمـا يتعلّـق بمسـائل الاعتقـاد كان السـكوت عنـه أولى. السـؤال هنـا مـا الدليـل على ذلـك؟ لـم نجـد دليـلًا يذكـره في كتبـه.

الخاتمة

يمكن بيان أهمّ نتائج البحث ضمن النقاط التالية:

1- أنّ الحقّ يقتضي أن نميّز بين أنواع الافتراضات المسبقة ونفرّق بين ما هو مسموحٌ به وضروريٌّ في فهم النصّ، وبين ما هو غير مسموحٍ به في فهمه.

2- قد ذكرنا أنّ الافتراضات الآلية والأداتية تساعدنا على فهم مراد المؤلّف ونواياه بشكل دقيق ومعمّق، فهي افتراضات مسبقةٌ مقبولةٌ، بل ضروريةٌ في عملية فهم النصّ، كحقيقة الوضع، والمراد الاستعمالي والمراد الجدّي، والمجاز، وأصالة الظهور، والقرينة اللفظية، وهي مسموحة عند السيّد الطباطبائي، ولكنّ ابن تيمية ومن تبعه من السلفية يعتقدون أنّ حقيقة الوضع من الافتراضات المسبقة غير المسموحة؛ لأنّه يستحيل إثباتها نقلًا وعقلًا. والمجاز أيضًا من الافتراضات غير المسموحة عنده؛ لأنّه يلزم منه تعطيل الصفات.

3- قد بيّنّا أنّ الافتراضات اللبّية تعيننا في كشف المراد الحقيقي للمؤلّف كاجتماع النقيضين وارتفاعهما وأصل العلّية. وجميعها تعدّ من الافتراضات المسموحة عند السيّد الطباطبائي وابن تيمية، ولكنّهما يختلفان في نسبية البدهيات الأوّلية؛ إذ إنّها ثابتة عند السيّد الطباطبائي وغير ثابتة عند ابن تيمية، ويختلفان أيضًا في دائرة أصل العلّية؛ إذ يعتقد السيّد الطباطبائي أنّ أصل العلّية حاكمٌ على نظام الكون، ولكنّ ابن تيمية يزعم أنّ العلاقات بين الظواهر ليست كلّها علاقاتٍ علّيةً، بل توجد علاقات أخرى بين الظواهر في الطبيعة غير علاقة العلّية. إضافةً إلى ذلك أنّ قياس الغائب على الشاهد مسموح عند ابن تيمية ومن تبعه، وغير مسموحٍ عند السيّد الطباطبائي، وأنّ الحسن والقبح العقليين من الافتراضات المسبقة المسموحة عند السيّد الطباطبائي وغير المسموحة عند ابن تيمية، وإنّما يعتقد بالحسن والقبح الشرعيين.

4-أسباب النزول والسياق من الافتراضات المتعلّقة بالقرائن التاريخية المسموحة عند أتباع الفكر السلفي، ولكنّ السيّد الطباطبائي لا يعتقد بذلك، وإنّما يقول بأنّ لأسباب النزول تأثيرًا في التفسير، ولكنّها غير كافية له؛ لأنّ جميع الأحاديث في باب أسباب النزول ليست مسندةً وصحيحةً، ويعتمدون على جميع العناصر المؤثّرة في فهم النصّ كالسياق بنحو متعادل، بحيث يعطي كلّ ذي حقٍّ حقّه.

5- أنّ السيّد الطباطبائي والألباني يختلفان في مراتب المعاني للألفاظ؛ إذ يقول الألباني

بوجـود المراتـب العرضيـة للألفـاظ وينكـر المراتـب الطوليـة، في حـين أنّ السـيّد الطباطبـائي يعتقـد بوجـود المراتـب الطوليـة بالإضافـة الى المراتـب العرضيـة للألفـاظ، وبنـاءً عليـه يمكـن أن تكون هنـاك تفسـيرات متعـدّدة للآيـة الواحـدة مـن جهـات متعـدّدة، ولكـن بنـاءً على رأي الألبـاني لا يجـوز هـذا الأمـر ولا بـدّ مـن الاعتمـاد على فهـم السـلف فقـط.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، 1416 هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، الصفدية، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، ط 2، 1406 هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تحقيق: مجموعة من المحققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط 1، 1426 هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، جامع المسائل، تحقيق: محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ط 1، 1422 هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر للجامعة، المملكة العربية السعودية، ط 2، 1411 هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أحمد، شرح العقيدة الأصفهانية، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 1425 هـ.

ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، شرح: نصير الدين الطوسي، نشر البلاغة، قم، ط 1، 1383 ش.

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

أبو عمر، عدنان بن محمد، أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم، دراسة نظرية تطبيقية، مجلّة الإحياء، عجمان، الإمارات، العدد 20، 2017 م.

آبيار، سهيلا، و بيدهندى، محمد، و ذريه، محمدجواد، نقش پيش‌فرض در فهم متن از نظر علامه‌ى طباطبايى و گادامر، فلسفه و كلام، انديشه‌ى نوين دينى، شماره‌ى 34، پاييز 1392 ش.

أرسطو، في النفس، ويليه الآراء الطبيعية والحاسّ والمحسوس والنبات، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت،1980 م.

الألباني، ناصر الدين، الردّ المفحم على من خالف العلماء وتشدّد وتعصّب وألزم المرأة أن تستر وجهها وكفّيها وأوجب ولم يقنع بقولهم: إنّه سنّة ومستحبّة، المكتبة الإسلامية، عمّان، ط 1، 1421 هـ.

الألباني، ناصر الدين، كيف يجب علينا أن نفسّر القرآن الكريم، المكتبه الإسلامية، ط 1، 1421 هـ.

الألباني، ناصر الدين، التوسّل أنواعه وأحكامه، تحقيق: محمد عيد العباسي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1421 هـ.

الألباني، ناصر الدين، الثمر المستطاب في فقه السنّة والكتاب، غراس للنشر والتوزيع، ط 1، 1422 هـ.

الألباني، ناصر الدين، الحديث حجّة بنفسه في العقائد والأحكام، مكتبة المعارف، ط 1، 1425 هـ.

الألباني، ناصر الدين، ألف فتوى للشيخ الألباني (مجموع فتاوى العلّامة الألباني)، تحقيق: أبو سند، فتح الله.

الألباني، ناصر الدين، تحذير الساجد من اتّخاذ القبور مساجد، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 4.

الألباني، ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1416 هـ.

الألباني، ناصر الدين، مختصر العلوّ للعلي العظيم، المكتب الإسلامي، ط 2، 1412 هـ.

الألباني، ناصر الدين، منزلة السنّة في الإسلام، الدار السلفية، الكويت، ط 4، 1404هـ.

الألباني، ناصر الدين، موسوعة الألباني في العقيدة، صَنَعَهُ: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء، ط 1، 1431 هـ.

الرفيعي، مجيب جواد جعفر، أسباب النزول في ضوء روايات أهل البيت عليهم السلام، انتشارات دار الغدير، قم، ط 1، 1421 هـ.

حمیدی، غلام‌رسول، هرمنوتیک و تفسیر، نگاهی تطبیقی به دیدگاه شلایرماخر و علامه‌ی طباطبایی، انتشارات بین‌المللی المصطفی، چاپ 1، 1388 ش.

خاکپور، رحیم، امین ناجی، محمدهادی، نقد حدیث محوری در دیدگاه‌های قرآنی ناصرالدین البانی، فصلنامه‌ی علمی پژوهش‌های قرآنی، سال 23، شماره‌ی 2، تابستان 1397 ش.

الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، انتشارات بيدار، قم، ط 2، 1411 هـ.

الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

السبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، تلخيص: علي رباني گلپايگاني، ط 10.

الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: مرتضى مطهري، تعريب: عمار أبو رغيف، المؤسّسة العراقية للنشر والتوزيع، 1418 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الإعجاز والتحدّي في القرآن الكريم، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1423 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب، بيروت، ط 1، 1999 م.

الطباطبائي، محمدحسين، القرآن في الإسلام، التعريب: السيد أحمد الحسيني.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

الطباطبائي، محمدحسين، بداية الحكمة، تعليق: عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ط 28، 1433 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، حاشية الكفاية، بنياد علمی و فكری علامه‌ی طباطبايی، قم، إيران، ط 1.

الطباطبائي، محمدحسين، مقالات تأسيسية فى الفكر الإسلامي، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ط 2، 1418 هـ.

عزيزي، مصطفى، الهرمينوطيقا وإشكالية التأويل والفهم.. عرض ونقد، مؤسسة الدليل

للدراسات والبحوث العقدية، العتبة الحسينية المقدّسة، قم المقدسة، إيران، ط 1، 2020 م.

العسكري، أبو هلال، معجم الفروق اللغوية، تحقيق: بيت الله بيات، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط 1، 1412 هـ.

العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن حسن زاده آملي، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ط 16، 1437 هـ.

أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط 1، 1429 هـ.

الفاضل اللنكراني، محمدجواد، رسالة في حقيقة الوضع، پژوهش‌های اصولی، شمارگان 2 و 3، زمستان 1381 ش - بهار 1382 ش.

فياضی، غلامرضا، شرح نهاية الحكمة، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، مركز انتشارات، قم، 1386 ش.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، بيروت، ط 2، 1403 هـ.

مصطفی، إبراهيم، والزيّات، أحمد، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد، المعجم الوسيط، دار الدعوة.

المظفّر، محمدرضا، أصول الفقه في مباحث الألفاظ والملازمات العقلية، تحقيق: مسلم قلي بور الجيلاني، نشر فقاهت، قم، ط 1، 1438 هـ.

المظفّر، محمّدرضا، المنطق، تحقيق: علي رضا رنجبر، مركز مديرية الحوزة العلميّة، قم، ط 3، 1437 هـ.