

النص

مجلة إسلامية فكرية

فهم النص.. بين الحاضر وهيمنة التراث

حوار مع:

- الشيخ زكريا داوود
- الشيخ عبدالغني عباس
- الشيخ مالك وهبي
- السيد محمود الموسوي

- كلام عن الدين والحداثة
- أصالة الاتفاق بين أطراف الأمة
- القرآن بين التفسير والتأويل
- فعليكم بالقرآن
- التراث الأخلاق في الفكر الشيعي.. مقارنة أولية
- المسلمون في بورما... المأساة والواقع والتطلعات
- إنقاذ الطفولة البريئة مسؤولية كونية



قواعد النشر

- تكفلت مجلة البصائر منذ انطلاقتها أن تكون معبرة عن الفكر الإسلامي الأصيل، بعيداً عن تعقيدات اللغة وغموض المفاهيم، مع احتفاظها بعمق المضمون ورسالة المحتوى...
- من هنا ترحب المجلة بالدراسات والبحوث الإسلامية التي تسهم في نشر الوعي الديني والثقافي الفكري.. وذلك وفقاً للقواعد والشروط التالية:
- 1 - أن تكون الدراسات أصيلة لم يسبق نشرها. وتعالج القضايا بأسلوب رصين، وتلتزم قواعد البحث العلمي بتوثيق المصادر واستيفاء بياناتها.
 - 2 - تخضع الدراسات لمراجعة إدارة التحرير، كما إنها لا تعاد، سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.
 - 3 - ترتب الدراسات والأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية.
 - 4 - يرجى أن ترفق الدراسات والأبحاث المقدمة للمجلة، بموجز تعريفى بالكاتب.
 - 5 - للمجلة حق نشر الدراسات والأبحاث مجتمعة أو مستقلة. بلغتها الأصلية أو مترجمة إلى لغة أخرى.
 - 6 - تستقبل المجلة الدراسات والأبحاث في مختلف أبوابها، كما ترحب بمراجعة الكتب، وتغطية الندوات، ومناقشة الأفكار المنشورة في المجلة.

المقالات والدراسات التي تنشرها البصائر لا تعبر بالضرورة عن آراء المركز أو المجلة

سعر العدد

■ لبنان ٣٠٠٠ ل. ل	■ العراق ١٠٠٠ دينار	■ بريطانيا جنيهان ونصف
■ سوريا ٦٠ ل. س	■ إيران ١٠٠٠٠ ريال	■ سويسرا ١٠ فرنكات
■ الأردن دينار ونصف	■ اليمن ١٧٠ ريال	■ ألمانيا ١٠ ماركات
■ مصر ٥ جنيهات	■ السودان ٧٠ دينار	■ إيطاليا ٥٠٠٠٠ ليرة
■ الكويت دينار ونصف.	■ ليبيا دينار ونصف	■ هولندا ١٠ فلورن
■ السعودية ١٥ ريالاً	■ تونس دينار ونصف	■ كندا ٥ دولارات
■ البحرين دينار ونصف	■ المغرب ٢٠ درهماً	■ أمريكا ٥ دولارات
■ الإمارات العربية ١٥ درهماً	■ موريتانيا ١٥٠ أوقية	■ أستراليا ٦ دولارات
■ عمان ريال ونصف	■ الجزائر ٢٠ ديناراً	■ الدول الأوروبية والأمريكية
■ قطر ١٥ ريالاً	■ فرنسا ٣٠ فرنكاً	■ والإفريقية الأخرى ٥ دولارات

الاشتراك السنوي

- لبنان وسوريا ٢٠ دولاراً.
■ باقي الاقطار العربية ٣٠ دولاراً.
■ أوروبا وأمريكا وسائر الدول ٤٠ دولاراً.
■ المؤسسات الرسمية والخاصة ٦٠ دولاراً.

تحول الاشتراكات على بنك عودة - لبنان، رقم الحساب ١-٤١٦/٤١٦٨/٢٥٤٨٦٨

مجلة إسلامية فكرية

الأستاذ صادق العبادي (إيران)
الشيخ صاحب الصادق (العراق)
الشيخ محمد العليوات (السعودية)
الأستاذ حسن العطار (الكويت)
هيئة استشارية

الشيخ زكريا داود (السعودية)
رئيس التحرير

محمد زين الدين (السعودية)
مدير التحرير

الشيخ حسن البلوشي (الكويت)
الشيخ عمار المنصور (السعودية)
السيد محمود الموسوي (البحرين)
الشيخ معتصم سيد أحمد (السودان)
الشيخ ناجي أحمد زواد (السعودية)
هيئة التحرير

لبنان - بيروت - الحمراء ص.ب. ٦١٥٩/١١٣

P. O.Box 113/6159 Hamra -Beirut-Lebanon

E-mail: albasaer@gawab.com

التوزيع خارج لبنان: الفلاح للنشر والتوزيع

لبنان - بيروت ص.ب. ٦١٥٩/١١٣

فاكس: ٨٥٦٦٧-١-٩٦١

يصدرها مركز الدراسات والبحوث الإسلامية في حوزة الإمام القائم (عج)

محتويات العدد

٦..... من المحرر

كلمة البصائر

٧ □ فعليكم بالقرآن - السيد جعفر العلوي

من بصائر الوحي

١٥ □ القرآن بين التفسير والتأويل - الشيخ حمزة اللامي

٢٤ □ رواية الحديث عند الهجريين بين الجرح والتعديل - الشيخ محمد علي الحرز

قضايا إسلامية وفكرية

٦٣ □ إنقاذ الطفولة البريئة مسؤولية كونية - آية الله السيد هادي المدرسي

٧٠ □ كلام عن الدين والحداثة - السيد جعفر العلوي

١١٨ □ أصالة الاتفاق بين أطراف الأمة - الشيخ ناجي الزواد

ALBASA'ER

متدى البصائر

فهم النص.. بين الحاضر وهيمنة التراث - القسم الأول ١٢٧ □

رأى

التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي.. مقارنة أولية - الشيخ حسن البلوشي ١٤٩ □

إسلام ومسلمون

المسلمون في بورما.. المسألة والواقع والتطلعات - الشيخ زكريا داوود ١٧٢ □

إصدارات حديثة

١٧٩.....

متابعات وتقارير

فهم النص بين الحاضر وهيمنة التراث..... ١٨٧ □

كلمة في الختام - الشيخ زكريا داوود ٢٠٠ □

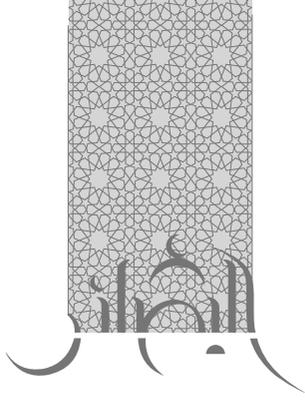
(منتدى البصائر) بابٌ جديدٍ نطرح من خلاله محوراً للنقاش، نجمع فيه آراء عدد من المفكرين وأصحاب الرأي من أهل العلم والفضيلة، محاولين بذلك تقديم الرأي والرأي الآخر، مساهمةً منا في رفق الحركة الفكرية في واقع الأمة بالرأي والفكر المسؤول.

وفي هذا العدد يتطرق المنتدى لمناقشة قضية (قراءة النص)، المعضلة التي شغلت الساحة الفكرية للأمة منذ أربعة عقود وما زالت حاضرة في تفكير المثقف وجدليات المفكر. (فهم النص.. بين الحاضر وهيمنة التراث) محور حوارنا -في قسمه الأول- مع عدد من الكُتاب والباحثين، نأمل أن يستفيد القارئ منه وأن يُغني الحوار واقعنا الفكري والثقافي.

وفي باب (بصائر من الوحي) نقدم للقارئ العزيز بحثاً للشيخ اللامي: (القرآن بين التفسير والتأويل)، أما زميلنا الشيخ الحرز فيستعرض (رواية الحديث عند الهجريين -علماء الأحساء- بين الجرح والتعديل).

كما يطالعنا باب: (قضايا فكرية معاصرة) يبحث للمفكر الإسلامي الكبير آية الله المدرسي حول المسؤولية في إنقاذ الطفولة البريئة، وآخر للباحث السيد العلوي يقدم رؤيته في (الدين والحداثة)، وثالث يدعو فيه الشيخ الزواد إلى ضرورة الاتفاق وتأصيله بين أطراف الأمة.

أما الزميل الشيخ البلوشي فيقرأ لنا (التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي.. مقارنة أولية)، في حين يقدم لنا رئيس التحرير قراءته لواقع المسلمين في بورما (المأساة والواقع والتطلعات)، ويختتم -رئيس التحرير- العدد برسالة تحذر الأمة من «خطر الأزمات التي تمر بها، وهي أزمة الثقة واستدعاء قيم الكراهية والتعصب وتخويف المجتمعات الإسلامية من بعضها»، نأمل من الله تعالى أن يتقبل منا هذا العدد، وأن يفيد به القارئ الكريم.



● فعليكم بالقرآن

■ السيد جعفر العلوي*

إشكالية المسلم المعاصر

التخلف كلمة تختزل مرارة الواقع الذي نصطليه، وهي تعبير عن الفقر والجهل والمرض والاستبداد والذل... وربما يجدر أن يكون مرادفها (الجاهلية). ولا تكمن إشكالية المسلم المعاصر في ندرة آيات الهدى، وإنما هي في الانسان ذاته، فعندما ضل الإنسان طريق الرسالة، احتوشته سبل الجهالة. وبينما يخيل للإنسان أنه واعٍ ومحيطه إذ هو محدود بسجون نفسه المعرفية والشهوانية. وهكذا يتأكد الحديث عن تحطيم الأصنام الحجرية وتمثلاتها في المجتمع والثقافة. وهكذا يفشل التماس مع تجارب الحداثة الأوروبية في خلق التحرر حيث يُستبدل صنم عتيق بآخر حدائي، فما زالت النفوس أسيرة عبادة الأوثان، وهكذا هي تجربة المجتمع الاسرائيلي حين جاوز بهم الكليم عليه السلام البحر فكان منتهى طموحهم: ﴿يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾، وكذا فإن الإصنام الحجرية في الكعبة كانت قد حُطمت على يد النبي صلوات الله عليه وآله، إلا أن هذه الأصنام نفسها أفرزت آثاراً سلبيةً فيما بعد تمثلت في العصبية القبلية.

:: التراث والدين؛ إن الاسترسال مع الهوى وما اعتادته الأذهان من مقدسات باطله

* عالم دين، كاتب وباحث، أستاذ الدراسات العليا في حوزة القائم العلمية، السعودية.

ليحول دون التفكير المتحرر الذي يستطيع الانفتاح العقلاني على الحياة، وليمنع التمييز بين الدين وتجاربه البشر.

والاسلام كديانة إلهية يختلف عن التجارب التاريخية التي طُبِّق من خلالها في التاريخ، ذلك لأن هذه التجارب ليست مقدسة أو معصومة من الخطأ، فلا تكون مرجعية معرفية أو مقياساً.

:: حميات الجاهلية؛ كهنوت السياسة بذلوا سعيهم أبداً لاستعباد الكائن البشري حيث يجردونه من شخصيته وفطرته ويسلبونه الوعي.

لقد اختلق مرده النفاق وسائل ينفذون بها لقلوب العامة، فماكنة الإعلام التي تصوغ العقول وتستثير الغرائز والحميات أصبحت العجل الذي يُذهب بالعقول متكناً على ماكنة الاقتصاد كأداة يقوم بها ويستعبد بها الفقراء.

:: سدنة التغريب؛ ثمة مجموعة تشبّعوا بالثقافة الغربية، وأرادوا أن يفسروا الإسلام على أساس المدارس الغربية وذلك لأنهم لم يروا أمامهم إلاّ إسلاماً قشرياً لا يتفاعل مع العصر، ولا يستهدف إقامة العدل وتحقيق الحرية، وبالتالي توالت تيارات فكرية تستهدف تقويض الدين وإن بحسن نية حين فشلت في التمييز بين الدين والتراث وجعلتهما في نسق واحد.

:: تحديات العولمة؛ مفردات (الاتصالات والمعلوماتية، ترابط الاقتصاد العالمي، التعميم الثقافي والتفاعل المعرفي، هيمنة النظام الدولي على الدولة القطرية) قد توضح ماذا تعني العولمة، وتوضح مقدار التحدي بالنسبة لشعوب العالم في تحديد ما ينبغي والفاعلية والحضور.. وفي خضم ذلك تستثار أسئلة أساسية تتعلق بالهوية والخصوصية.

ومع أن ذراع العولمة المباشر هو تقنيات الاتصال إلا أن ثنائي (الاقتصاد والثقافة) هو الإشكالية الجديدة.

نعم؛ الثقافة هنا ليست ترجمة لأيديولوجية تقليدية، وإنما هي تميظ سلوكي يصنعه السوق ومتطلبات الاقتصاد، والذي بدوره يُحيل الأكثرية البشرية بين عمالة رخيصة أو مستهلكين سلبيين مستعيناً بالتخريب الثقافي للجماعات البشرية وتفتيت بناها الثقافية إلى جزيئات تدور في فلك قوى السوق حتى فيما يأكلون أو يلبسون.

الثقافة الامتياز الإنساني

تنوع الثقافات يتناسب مع تنوع أشكال المدينيات؛ فلكل ثقافة نموذج للشخصية (موافق عليه)، والذي يقوم بإجراء اختيار بين الأهداف والسلوكات الكامنة للإنسان، وهو تماثل الشكل ومتربط مع السمات الأساسية لثقافة ما. والأساليب الجمعية في التفكير والسلوك

(المتوافق عليها) وهي (التي يكوّن مجموعها الثقافة) هي السمات المشتركة التي (تميز) بها جماعة معينة نفسها و(تعزز) بها. فالهوية إذن تتألف من منظومة متماسكة من السمات المشتركة بين أعضاء الجماعة. وأيضاً (فقدانها يسبب صدعاً) بنيوياً في الجماعة. وتلك السمات تتنوع بين اختيارية وغير ذلك كالعرق والجغرافيا والتاريخ.

:: محورية الثقافة؛ وهكذا فالإشكالية الثقافية بمثابة أم المشاكل التي تتفرع منها الأزمات والعقد الحضارية الأخرى. ذلك أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يستطيع تحديد وجهة حياته المتمثلة في الثقافة، فثقافته هي التي تحدّد كل مفردات حياته.

فلا غرو أن تكون المعرفة وحملتها في مكانة مرموقة؛ وقد قيل للإمام علي (عليه السلام): «مَنْ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ بَعْدَ أُمَّةِ الْهُدَى وَمَصَابِيحِ الدُّجَى؟» قَالَ (عليه السلام): «الْعُلَمَاءُ إِذَا صَلَّحُوا. قِيلَ: وَمَنْ شَرُّ خَلْقِ اللَّهِ بَعْدَ إِبْلِيسَ وَفِرْعَوْنَ وَنُمْرُودَ وَبَعْدَ...؟» قَالَ (عليه السلام): «الْعُلَمَاءُ إِذَا فَسَدُوا هُمْ الْمُظْهَرُونَ لِلْأَبَاطِيلِ الْكَائِمُونَ لِلْحَقَائِقِ...»^(١).

:: الثقافة أساس الهوية؛ يمتد العالم الإسلامي قارات ثلاث في مساحات هائلة حاوياً خمس البشر متنوعون من أجناس مختلفة وقوميات متعددة ولغات مختلفة ومذاهب متباينة؛ ومع ذلك فهم أمة واحدة يتأسس اجتماعهم على الدين.

ولا ريب أن الدين أحد المكونات الأساس في واقع الأمة يرتصف معه بصورة غير مرضية في أحيان كثيرة تاريخ الهويات الفرعية واضطراب التفاعل مع الحداثة الغربية.

إن ناظم الوحدة هو البنية الثقافية العميقة المؤسسة على الدين والتي تتمثل في صبغة الدين (مناسكه وشعائره، قيمه المعيارية الأساس، ومعارفه الكلية، والأهداف والغايات الفردية والجماعية التي تتخلق من خلال القيم والمعارف) وتتمظهر في روابط أخلاقية وعواطف متبادلة بين المسلمين على تنوعهم، وهي التي يلتقطها (الأخر) فيميز المسلم عما سواه بوضوح، فلا ريب في أن المنظومة المعرفية لهذا الدين تشكل نسقاً يصبغ من ينتمي إليه بهوية محددة واضحة المعالم تميزه وترسم له حدوداً ومسارات.

هذه الهوية كما أنها ضمّت تنوعاً كبيراً من العرقيات واللغات والمذاهب فإنها خلقت نسقاً سمح بتفاعل عاطفي يتضح في المخاطر التي تتعرض لها الأمة، وسمح بتفاعل ثقافي فلم تستطع عوازل الحدود السياسية أو التنوع تشييد سدود تحول دون تنقل الأفكار والمدارس والتيارات في داخل الأمة.

:: اضطراب الرؤية وأزمة الهوية؛ جدليات (التراث والدين)، و(التأصيل والمعاصرة)، و(العلاقة مع الحداثة)، و(تفسير الدين)... وما شاكل ذلك يقف وراء الشلل الفكري والنفسي في بلورة معالجات لقضايا التخلف والحقوق بركب المدنية المعاصرة، فيتنازع

(١) بحار الأنوار، ج٢، ص٨٨.

الأمة تيارات لم تتمخض عن مسيرة تنموية بعد فشل الدولة العلمانية الحديثة في عالمنا المسلم والعربي. وأصبح عامة الناس نهياً للتجاذبات الفكرية وتقلبات المدارس والتيارات والسياسات والإعلام خصوصاً حين افتقد المسلم المرجعية المعرفية الواضحة لفقد القدرة على التواصل مع الدين معرفياً. فالمسلم نهب اضطراب الأفكار ورهين الوسائط التعريفية بالدين، وهي وسائط محكومة بتلك الجدليات، فهي تعمق الأزمة حيث إنها تقدم تفسيراً أولياً للدين مختلف فيه وعليه فلا يكون جامعاً كما لا يُورث طمأنينة إلا مع التعامي.

وخطب أمير المؤمنين عليه السلام الناس فقال:

«أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَدَأُ وَفُوعَ الْفِتَنِ أَمْوَاءٌ تُتَّبَعُ، وَأَحْكَامٌ تُبْتَدَعُ، يُخَالَفُ فِيهَا كِتَابُ اللَّهِ، يَتَوَلَّى فِيهَا رِجَالٌ رِجَالاً، فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ لَمْ يَخْفَ عَلَى ذِي حِجِّي، وَلَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ لَمْ يَكُنْ اخْتِلَافٌ، وَلَكِنْ يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضَعْفٌ، وَمِنْ هَذَا ضَعْفٌ، فَيُمَزَّجَانِ فَيَجِيئَانِ مَعاً، فَهَذَاكَ اسْتَحْوَذَ الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ، وَنَجَا الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى»^(٢).

سبيل النجاة من الفتن

سجية غالبية البشر حين يستقبلون امرأ أنهم يزنونه بمسبقات فكرية غالبها ليس وليد الفطرة والعقل، وإنما هي المعارف الظنية والأهواء والمألوف والمصالح، وبذلك ينشأ الاختلاف في الرؤية بين البشر.

وقد مدح الرب تعالى التعقل في ميزان الأشياء؛ ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾^(٣)، ووصف كتابه بالتذكرة لاستشارة العقول فهي إحدى الوسائل الاستراتيجية في خطاب الأنبياء عليهم السلام.

وفي حديث الإمام علي عليه السلام مع كميل النخعي: «يَا كَمِيلُ بِنَ زِيَادٍ إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ أَوْعِيَةٌ، فَخَيْرُهَا أَوْعَاهَا، فَاحْفَظْ عَنِّي مَا أَقُولُ لَكَ، النَّاسُ ثَلَاثَةٌ:

- فَعَالِمٌ رَبَّانِيٌّ؛
- وَمُتَعَلِّمٌ عَلَى سَبِيلِ نَجَاةٍ؛
- وَهَمَّجٌ رَعَاعٌ أَتْبَاعُ كُلِّ نَاعِقٍ، يَمِيلُونَ مَعَ كُلِّ رِيحٍ، لَمْ يَسْتَضِيئُوا بِنُورِ الْعِلْمِ، وَلَمْ يَلْجَأُوا إِلَى رُكْنٍ وَثِيقٍ..

يَا كَمِيلُ الْعِلْمُ خَيْرٌ مِنَ الْمَالِ، الْعِلْمُ يَحْرُسُكَ، وَأَنْتَ تَحْرُسُ الْمَالَ، وَالْمَالُ تَنْقُصُهُ النَّفَقَةُ، وَالْعِلْمُ يَرْكُوعٌ عَلَى الْإِنْفَاقِ، وَصَنِيْعُ الْمَالِ يَرْوُلُ بِرِوَالِهِ.

يَا كَمِيلُ بِنَ زِيَادٍ مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ دِينٌ يُدَانُ بِهِ، بِهِ يَكْسِبُ الْإِنْسَانُ الطَّاعَةَ فِي حَيَاتِهِ،

(٢) نهج البلاغة، ٥٠. من كلام له وفيه بيان لما يخرب العالم به من الفتن وبيان هذه الفتن.

(٣) سورة الزمر: آية: ١٧ - ١٨.

وَجَمِيلِ الْأَحْدُوثةِ بَعْدَ وَقَاتِهِ، وَالْعِلْمِ حَاكِمٍ، وَالْمَالِ مَخْكُومٍ عَلَيْهِ.

يَا كَمِيلُ هَلْكَ حُزَانُ الْأَمْوَالِ وَهُمْ أَحْيَاءُ، وَالْعُلَمَاءُ بِأَقْوَنَ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ، أَعْيَانُهُمْ مَفْقُودَةٌ، وَأَمْثَالُهُمْ فِي الْقُلُوبِ مَوْجُودَةٌ، هَا إِنَّ هَاهُنَا لِعِلْمًا جَمًّا (وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ) لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً، بَلَى؛ أَصَبْتُ لِقِنًا غَيْرَ مَأْمُونٍ عَلَيْهِ، مُسْتَعْمِلًا آلَةَ الدِّينِ لِلدُّنْيَا، وَمُسْتَظْهِرًا بِنِعْمِ اللَّهِ عَلَى عِبَادِهِ، وَيُحْجِجِهِ عَلَى أَوْلِيَائِهِ، أَوْ مُنْقَادًا لِحَمَلَةِ الْحَقِّ لَا بَصِيرَةَ لَهُ فِي أَخْنَائِهِ، يَنْقُدُ فِي الشُّكِّ فِي قَلْبِهِ لِأَوَّلِ عَارِضٍ مِنْ شُبْهَةٍ، أَلَا لَا ذَا وَلَا ذَاكَ، أَوْ مَنُوهَمَا بِاللَّذَّةِ، سَلَسَ الْفِيَادِ لِلشَّهْوَةِ، أَوْ مُغْرَمًا بِالْجَمْعِ وَالْإِدْحَارِ، لَيْسَا مِنْ رُعَاةِ الدِّينِ فِي شَيْءٍ، أَقْرَبُ شَيْءٍ شَبَهًا بِهِمَا الْأَنْعَامُ السَّائِمَةُ، كَذَلِكَ يَمُوتُ الْعِلْمُ بِمَوْتِ حَامِلِيهِ...»^(٤).

إن إحدى إشكاليات النهضة ومحاربة التخلف تتمثل في العجز عن تعميم الوعي في المجتمع وتجاوز حدود النخب المحدودة.

وضرورة العقل وتنمية الوعي والنقد مما لا ريب فيه، وقد أولت الكثير من التيارات المستهدفة التقدم ذلك إلا أن القاعدة التي يستند إليها الوعي هي إشكالية جدية لازمت الإنسان، ويتعاضم خطرهما مع صخب الفوضى المعرفية. وجوهر الإيمان بهذا الدين ليسوق بصورة جلية لتكامل العقل بالوحي بتذكيره وتزكيته وتوفير مرجعية معرفية مأمونة موثوقة.

إلا أن مُحَرِّفَةَ الْكِتَابِ يَدَأُبُونَ فِي حِجَابِ الْمَعْرِفَةِ وَتَشْوِيشِ الْأُمُورِ؛ وَجَاءَ فِي الْحَدِيثِ عَنِ الرَّسُولِ ﷺ: «أَوْحَى اللَّهُ إِلَيَّ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا تَجْعَلْ بَيْنِي وَبَيْنَكَ عَالِمًا مَفْتُونًا بِالدُّنْيَا فَيُضِدَّكَ عَنْ طَرِيقِ مَحَبَّتِي، فَإِنَّ أَوْلِيكَ قُطَاعُ طَرِيقِ عِبَادِي الْمُرِيدِينَ، إِنَّ أَدْنَى مَا أَنَا صَانِعٌ بِهِمْ أَنْ أَنْزِعَ حَلَاوَةَ مُنَاجَاتِي عَنْ قُلُوبِهِمْ»^(٥).

لماذا القرآن

تجلّى أثر النص القرآني بوضوح في إعادة تشكيل العقل في العرب الأوائل، وإرساء أسس منهجية قوية للتفكير الصحيح، مما جعل البداية الحفاة صنّاع حضارة. والمؤمن بالله يثق بكتابه أنه سبيل الخلاص ومرقاة النهوض. والقرآن كتاب لا يختص بزمان دون زمان، ولا يعنى بمشكلات قوم دون سواهم، لأن: «... اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَجْعَلْهُ لِرِمَازٍ دُونَ رِمَازٍ، وَلِنَاسٍ دُونَ نَاسٍ، فَهُوَ فِي كُلِّ زَمَانٍ جَدِيدٌ، وَعِنْدَ كُلِّ قَوْمٍ عِزٌّ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(٦)، ولننوجز القول في مسألتين فقط:

(٤) نهج البلاغة، ١٤٧ - من كلام له لكميل بن زياد.

(٥) الكافي: ج ١، ص ٤٦.

(٦) بحار الأنوار: ج ٢، ص ٢٨٠.

ولنفرضهما حققتي السبعينات والتسعينات من القرن المنصرم فنلاحظ (مفردة الرسالية والثورة في الأولى، والحرية والتعددية في الثانية).

الثالث: المواقف التي تتصنع بين الفينة والأخرى.

فقاعدة التوحيد وتوالياه ثابت، والثالث من المتغيرات السريعة، وقد تكون أشبه باليوميات السياسية، والثاني هو متغير ثقافي تفرضه ظروف حقبة ما. والذي نعتده أن السنن في أطر الحكمة وقيم الشريعة هي البصائر الثابتة التي تشكل ثوابت التفكير.

من هنا أصول الثقافة الدينية هي معارف متولدة من المعارف العقائدية، فهي شبيهة بها في الرسوخ من حيث الاعتقاد ومن حيث الواقعية. والعقل الذي يختزن عناصر المعرفة ثم يحوّل كل مجموعة منها إلى قاعدة أو أرضية تفكير، ثم يقوم العقل بتوجيه السلوك اعتماداً على هذه القواعد والأرضية.

ثانياً: شهادة الأمة وتأسيس المرجعية المهيمنة:

إن إمكانية التحريف من العلماء أسوة بعلماء بني إسرائيل ومن خلال عبث السلطان في الدين ليرشد لضرورة وجود مرجعية معرفية مهيمنة على الجميع (السلطان، العلماء، العامة) متاحة للجميع تكون حكماً ومرجعية يستطيع من خلالها الإنسان المسلم العادي تمييز الغي من الرشد، وبذلك تصح مساءلته عن خطيئة أتباعه الأعمى للتحريف. ومن هنا لا يصح التقليد في ضرورات الدين الواضحة كما أصول العقائد الأساسية. وواضح أن معرفة الضرورات الواضحة إنما من القرآن الكريم، ومن هنا تعارف المسلمون الأوائل أنه من سمع آية تحريم أو آية فريضة لا يصح له الاعتذار بالجهل.

الثقافة القرآنية والتيار الديني:

خروجاً عن الاستحمار كما وصفته الآية الكريمة: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَجْعَلُوهَا كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَحْمَلُونَ﴾^(٨)، لا بد من فهم القرآن فهماً يجعله مهيماً. والجدل حول إمكانية أو مشروعية التفسير لا تطال الفهم العرفي (الظهور المتاح لعامة الناس)، وهو الذي يؤسس لضروريات الدين وجملة من المعارف العقدية والأخلاقية في مستواها الأولى، حيث إن القرآن خاطب مشركي الجزيرة العربية الأميين. نعم؛ ثمة امتياز للعرب الأوائل يتمثل في اللغة، وهي عائق ينبغي تجاوزه. إن تكريس مرجعية القرآن العامة وإتاحة التواصل المعرفي بين كتاب الله والإنسان

(٨) سورة الجمعة: آية ٥.

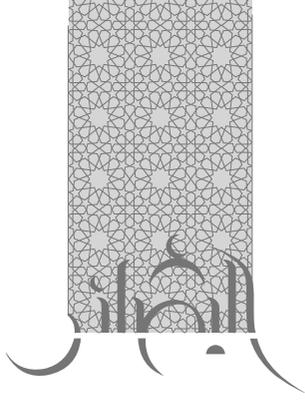
العادي هو عنوان الإيمان بالله وحسن الظن به من قبل المسلم. كما أن الحضّ على ذلك من المؤسسة والتيارات الدينية والعلماء هو عنوان حسن النوايا والتركيز على القيم والغايات الكبرى المتجاوزة للذاتيات.

إن الاهتمام المتنامي والمشكور بالقرآن الكريم حفظًا وتجويدًا والذي هو تطوير للسلوك الاجتماعي التقليدي تجاه القرآن الكريم - لا يمس جوهر القضية ولبابها، كما أن تكاثر الدوريات والمنتديات والأبحاث القرآنية مع أهميته البالغة إلا أنه يمكن ملاحظة الآتي:

- أن تأثيرها محصور في أروقة محدودة في معزل عن بحر المجتمع العام.
- مع أهمية تطور التفسير في العصر الحديث ودخول الجدليات الكلامية المعاصرة في الأبحاث القرآنية إلا أن الجانب التربوي - النهضوي هو عنصر لم يأخذ مساحة كافية.
إن مراجعاً لمضامين القرآن الكريم القيمية ومقايسة السلوك الاجتماعي من خلالها ليكشف عن هوة عميقة تفصل واقع مجتمعاتنا عن الثقافة القرآنية.
ولا ينبغي أن نُرجع حالة الطلاق إلى تنامي تيارات الاغتراب الفكري والثقافي، والانهازمية تجاه التشكيك الاستشراقي الحداثي، وإنما مرده إلى تراجع الحركة التجديدية الإصلاحية الدينية حيث هي التي اضطلعت بشرف تكريس الثقافة القرآنية. وبعبارة أخرى: إن غياب المشروع الإصلاحي - النهضوي في التيارات الدينية أو تعثره متلازم مع غياب الثقافة القرآنية أو تهميش حضورها.

ومن هنا ينبغي إيلاء قضية تفعيل حضور الثقافة القرآنية وتجسير العلاقة وتطبيعها بين القرآن الكريم والمسلم العادي اهتماماً بالغاً يعكس اهتمام النخب الدينية بالإصلاح والرسالية.

نعم؛ إن المسلم المتدين مسؤول بصفة فردية عن سلوكه وعن مدى اقترابه من القرآن الكريم، وبالتالي هو من الناحية الدينية مطالب بأن يُعالج حالة الطلاق على الصعيد الشخصي على أقل تقدير □



● القرآن بين التفسير والتأويل

■ الشيخ حمزة اللامي*

المقدمة

إن التأويل من أخطر آليات التشويش على الحق، فهو طريق ذو حدين «كما قال الباحث القرآني آية الله الشيخ محمد هادي معرفة تَدَسُّ: إن التأويل في القرآن له خطان إيجابي سليم وسليبي فاسد»؛ ولذلك فهو إما أن يؤدي إلى التتوير والتحرير والتحضر، وإما إلى التضليل والزيغ وربما يمارس عملية تزييف كاملة، كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾^(١).

وهذا الأمر يستدعي الحذر ونحن نمارس هذه العملية المعرفية، إنها محاولة عميقة وتحتاج إلى أدوات نشطة وليست هوائية عابرة أو عملية مزاجية. وقد لاحظنا في حياتنا الفكرية والاجتماعية أن التأويل كان مصدر كثير من حروب ودماء وانشقاقات أمم كثيرة وتفتت كيانات، كما أنه سبب غنى معرفي زاخر.

ولذلك تشتد الحاجة اليوم إلى مدرسة تأويلية قرآنية كوثرية فاعلة لأن اتساع حركة الإنجاز الإنساني وتشابكه يحتاج إلى آليات تكثيف عملاقة. والتأويل من أهم وأبرز هذه الآليات التي نحتاج إليها بشرط الاهتمام بأعلى درجة

* عالم دين، أمين عام مؤسسة الطالب العراقي العلمية، العراق.

(١) سورة آل عمران، الآية ٧.

ممكنة من الموضوعية والعلم.

ولذلك نرى بأن أعيينا العودة إلى الكتب المقدسة باعتبارها الشخصيات المعنوية للأمم، ومنابع للتشكّل الحضاري والسياسي للشعوب، ثم هناك اتجاه لتأسيس علم قراءة، يكون التأويل أحد مفرداتها.

والتأويل كما يعرفه المرجع المدرسي قائلًا: «إنه وسيلة لوعي الواقع بمنظار الحق وتطبيق الحق على متغيرات الحياة».

وهو بحاجة إلى أمرين:

الأول: «فهم الحقائق الكبرى فهماً يغور إلى أعماقها ويكتشف تكاملها مع بعضها، ولعل الكلمة القرآنية التي تقول: ﴿الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ تعني هذا الشرط.

الثاني: تجنب الهوى في تقسيم الواقع الخارجي «لكيلا يؤثر الحب واليغض والاستعمال والأفكار المسبقة وخشية الناس وتقديس الذات ومحاولة التهرب من المسؤوليات» وبكلمة لا تؤثر عوامل الخطأ النفسية «تأثيراً سلبياً على تحديد الموضوع وتمييزه بالدقة عن غيره. ولعل هذا الشرط جاء في الآية ضمن كلمة قرآنية جامعة ﴿أَمَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾.

والبحث سيدور حول خمسة محاور:

أولاً: عرض آلية التفسير والتأويل وبيان خطوط التلاقي والافتراق.

ثانياً: بيان الأسباب المعرفية والتاريخية التي ساهمت في فرض آلية التفسير عوضاً عن الآليات الأخرى.

ثالثاً: التطرق للتأويل وموقعه.

رابعاً: شرح مختصر لمدارس التأويل.

خامساً: رؤيتنا في هذا المجال.

المحور الأول للبحث:

«عرض آلية التفسير والتأويل في الثقافة الإسلامية وبيان خطوط التلاقي والافتراق

بينهما».

هناك في الحقيقة ثلاثة حلقات تشكل مع بعضها حقيقة التأويل وآلياته:

الحلقة الأولى: معرفة النص معرفة راسخة: تشخيص قيم النص المقدس.

الحلقة الثانية: معرفة الواقع معرفة راسخة: تشخيص القيم المتحركة.

الحلقة الثالثة: التطبيق النزيه لقيم «الوحي والعقل» على أرض الواقع الموضوعي

مع ضبط المتغير بعيداً عن الهوى.

والحلقة الأولى طبعاً تلتقي مع آليات وخطوط التفسير في الثقافة الإسلامية فالتأويل

يجري في مرحلته الأولى على جسد النص القرآني «والنص ليس كلمات شفافة سريعة

الانكشاف بل شبكة علاقات متجددة تنتظر الثقافة المقتحمة.

ولذلك فقضية «وعي النص التأويلي» تجعل القارئ يتعامل مع الكلمات كمنظومة من الرموز في «ضوء» وفي «تلاقح مستمر مع الزمن»، ولذلك يذهب التأويليون إلى أن النص القرآني المقدس هو موضوع خصب للقراءات المتعددة، وهذا هو شرط بقاء النص فاعلاً رغم تقدم الزمن، علماً أن التغير هو سمة العصر. وسواء كان النص «مكيّاً أو مدنيّاً»، «عقائديّاً أو تشريعيّاً»، «محكماً كان أو متشابهاً» فإنه يحتمل أكثر من قراءة.

والواقع أن هذه القراءات هي ليست احتمالات بل «رؤية» وهي إحدى الشواخص الفارقة الجوهرية بين «نصوص الوحي» والنصوص الأخرى كالشعر مثلاً، ولو كانت مجرد احتمالات لما استوعبت كل هذا الكم الهائل من المعرفة. وهناك عناصر تتشابه داخل النص المقدس من أهمها:

- اللغة القاموسية، والسياق النصي، وعلاقة النص بالنصوص الأخرى، وعلاقة النص بالواقع، إضافة إلى عناصر النص الداخلية كالعناصر النحوية والصرفية والبلاغية واللغوية؛ ذلك لأن الحضارة وخاصة الإسلامية وجود يقوم على اللغة، وهي أيضاً دحض لمفاهيم، وخلق لأخرى بعد أن لم تكن، وإعادة إبداع لبعضها الثالث في صيغ جديدة. ثم إنها وهذا من أبرز خصائصها المميزة، انتقال بالإنسان من كائنه الشخصي إلى كائنه «النصي»، وما كان هذا ليكون إلا لأنها فعل تركيب يطل الأعماق في إحداث الوعي لغة، وتشكيل يطل الظاهرة في أحداث تجلياتها المادية نصاً، وأنها بين هذا وذاك لتجعل المعنى حضوراً دائماً في حضور وعي الإنسان بالعالم.

ومن أهم هذه الآليات ما أشار إليها المرجع المدرسي في كتاباته «منهج الاستلزام المباشر من القرآن ذاته»، حيث إن الكتاب الإلهي يصنّف بعضه بعضاً، وهو ميزان القبول والرفض للآراء والنظريات، إضافة على الأخذ بسنة الرسول ﷺ وأحاديث أهل البيت (عليهم السلام). «فالمعاني المضغوطة في الآيات لا يمكن فك ضغطها بالوجه الصحيح، والقيم والأحكام المجملة لا يمكن إبانة المراد الحقيقي منها، إلا بالاستعانة بالروايات الواردة عن المعصومين (عليهم السلام)، فالروايات بصفتها نصوص رديفة للقرآن الكريم تسيّر جنباً إلى جنب مع آياته ومن دونها يتعسر الوصول إلى المعاني القرآنية الحقيقية...».

الحلقة الثانية: «معرفة الواقع معرفة راسخة مع ضبط المتغير»

معرفة الواقع:

فلكي تصدر حكماً لا بد أن تعرف الموضوع التي تريد أن تحكم عليها وأيضاً القاعدة التي تناسب وهذا الموضوع، وهنا «فالعقل والخبرة والعرف» يقوم بذلك، فلو هدى

الإنسان عقله « البحث العملي + التفحص الشخصي » على خبث الشيء حرم عليه وإلا يرجع إلى عالم يُعَرَّف ذلك له. أولم يقل ربنا:

﴿ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا ﴾^(٢).

وإذا لم يكن ذلك فإنه يعود إلى العرف: ﴿ حُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾^(٣)، والعرف في حقيقته خلاصة عقول الناس، وهو خبره متراكمة، وهو يتصل بحجية الشورى، وللشورى أصلان:

تراكم الخبرة وتكثيف التجارب؛ لأن الناس هم معدن الحكمة التاريخية ومرتكز التجارب المتواردة. من هنا جاء في الحديث « من شاور الرجال شاركها عقولها ». والشورى هي السبيل لبلورة الرؤى والنظريات والتجارب. والسر أن الشورى تستحث الناس على التفكير وتحضهم على الحوار البناء لمعرفة الحقائق.

استثمار قنوات المجتمع لتركيز الخبرة عبر الأسرة ثم العشيرة ثم الصحبة « بالجوار وبالجنب أو في الشغل أو في الدراسة »، ثم التجمعات العلمية والسياسية والاقتصادية، فهذه القنوات لو استغلت عبر الشورى لتجميع شتات الخبرة ثم تركيزها وإيصالها إلى دماغ المجتمع المتمثل في القيادة لكانت أعظم فائدة من كثير من مراكز البحث؛ لأن التفكير الجمعي أفضل الطرق لانتخاب الأصلح.

« والسؤال المطروح هنا هو: كيف يتم تحديد الموضوعات الخارجية ؟ »

من خلال الأخذ بالسبل التالية:

- العرف.

- الشورى.

- رأي الفقيه العارف بأهل زمانه.

الحلقة الثالثة للتأويل:

« التطبيق النزيه لقيم الوحي والعقل على أرض الواقع مع ضبط المتغير بعيداً عن

الهوى ».

في الحقيقة التأويل يولد من حركتين أساسيتين:

حركة من الظاهر إلى الباطن: « وهذه الحركة معناها تفعيل العقل ببصائر الوحي ».

وحركة من الباطن إلى الواقع وضبط المتغير بعيداً عن هوى الذات وضغط المجتمع.

وكلاهما تشكلان حقيقة واحدة وهي « فهم النص وتطبيقه على أرض الواقع » ولا

(٢) سورة الفرقان، الآية ٥٩.

(٣) سورة الأعراف، الآية ١٩٩.

يكفي التخمين هنا، ولا إخضاع النص لأهواء المفسر وأيديولوجيته مهما كانت النوايا حسنة، وإنما لابد أن يستند الاستنباط التأويلي إلى حقائق النص من جهة وإلى معطياته اللغوية من جهة أخرى، ثم لا بأس من جهة أخرى بعد ذلك الانتقال من الدلالة إلى المغزى.

وكما لابد أن نفهم التأويل ضمن الإطار الذي وصف فيه القرآن نفسه بمعنى « أنه كتاب حكمة وبصائر فلا يتجاوز التأويل هذا الوصف»، يقول تعالى: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾^(٤)، وتارة يسمي هذه القيم بالبصائر لأننا نبصر بها ﴿هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى﴾^(٥).

ولذلك «فالتأويل هو الطريق الرابط بين ظاهر الحدث والبنية المحركة لهذا الحدث»، فكل حركة على مستوى الظواهر الكونية أو السلوك الإنساني تتحرك وفق بنية تحتية تكون بمثابة المحرك للظواهر.

فالظاهرة الكونية تتحرك وفق سنن الله في الطبيعة، كما أن السلوك الإنساني على مستوى الإرادة والاختيار يتحرك وفقاً للغايات والأهداف، والغرائز، والقيم، وكذا النص يحمل بنية تحتية تمثل الحكمة الباعثة لتشكّل النص.

ولذا فالباطن المقصود بالتأويل هو بمعنى السنة أو الأصل أو الحكمة الذي يرجع إليها الظاهر وليس مطلق الباطن.

ولذلك فالروايات التي وردت، وردت في هذا الاتجاه:

فقد جاء في تفسير العياشي عن الفضل بن يسار قال سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن هذه الرواية «ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن».

ماذا يعني بظهر وبطن؟

قال: ظهره تنزيله وبطنه تأويله».

فهذه الرواية تؤكد أن عملية التأويل هي التحرك نحو الداخل لاكتشاف بطن القرآن.

وروايات تُبيّن أن التأويل هو معرفة السنن. ففي تكملة الرواية السابقة يقول الإمام: «ظهره تنزيله وبطنه تأويل. منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعدُ يجري كما تجري الشمس والقمر».

فتؤكد هذه الرواية أن شمولية القرآن واستمراريته تتحقق وفق عملية التأويل، فهي التي تجعل النص يحتمل خاصية الجري والانطباق.

وهذا معناه «أن للقرآن ظهراً ولظهره باطن، وبطن القرآن هو العلم، وهذا العلم هو

(٤) سورة الإسراء، الآية ٣٩.

(٥) سورة الأعراف، الآية ٢٠٣.

التأويل، وهذا التأويل هو الذي يعطي للنص استمراريته، وهذه الاستمرارية بسبب كشف التأويل للسنن والحكم التي تحرك الظاهر».

ويبقى أمامنا أن نسأل هذا السؤال: «بما أن التأويل هو تطبيق الثابت على المتغير مع ضبط المتغير وتحديده بعيداً عن الهوى» كيف نضمن هذه الدقة؟ هذا أولاً، وكيف نعرف إخلاص الذي يصدر الحكم؟ ثانياً، ما هو الشيء الذي يتغير والشيء الذي لا يتغير؟ ثالثاً. الجواب: قبل كل شيء «أو قول: إن أصول الحقائق لا تتغير» ولكن الموضوعات الخارجية التي تطبق عليها تلك الحقائق هي التي تتغير.

إن ما يتغير هو مستوى التقدم العلمي والعرف والمصالح العليا للبلاد. وأما شروط دقة التطبيق للقيم الرسالية (قيم الوحي والعقل) على الواقع الموضوعي فهي: أولاً: سلامة النية.

ثانياً: العلم بالقيم علماً راسخاً.

ثالثاً: العلم بالواقع علماً راسخاً.

والتطبيق النزيه للقيم على أرض الواقع هو من أهم مسؤوليات رجل العلم.

أما: «أهم خطوط الافتراق في الموضوع» فهي:

أن التفسير هو معرفة الحكم والتأويل هو معرفة الحكمة؛ ولذلك يقول تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَاْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾^(٦).

فإذا نظرنا لهذه الآية من خلال أن باطن القرآن هو العلم وأن هذا العلم لا يتحصل إلا عن طريق التأويل تكون النتيجة الطبيعية أن علم القرآن رهن تأويله، وهذا هو منطوق الآية. ويمكن بُعد أصيل من أبعاد عملية التأويل وهو أن التأويل يرتبط «الاستنباط واكتشاف الباطن» في حين يغلب على التفسير النقل والرواية.

المحور الثاني:

«بيان الأسباب المعرفية والتاريخية التي ساهمت في فرض إليه التفسير عوضاً من الآليات الأخرى».

السبب الأول: «الاهتمام بظاهر القرآن وإهمال روحه العظيمة، فالطريقة التفسيرية المستوعبة لنواحي الاستفادة الشكلية من النص القرآني المقدس قلّصت الاجتهاد في فهم النص وأصبحت الدوائر الاستنباطية لا تتجاوز آيات الأحكام وبعض الجدل العقائدي بين المذاهب في آيات الصفات وغيرها.

لذا نجد أن للذين اهتموا بشأن القرآن وعلومه قد أكدوا بشكل جلي في تصنيفاتهم

(٦) سورة يونس، الآية ٣٩.

مدى تركيز التفسير والمفسرين على ما يدور خارج النص. فإذا رجعنا للزرركشي في البرهان أو السيوطي في الإتقان رأينا عناوين الأبحاث التي اهتم بها التفسير طوال قرون متطاولة تعبر عن الاهتمام البالغ بالتفسير على حساب التأويل، وبمراجعتة كتاب الإتقان نجد أن عناوينه بلغت الثمانين عنواناً.

- معرفة المكي والمدني.
- النهاري والليلي.
- الفراشي والنومي.
- أول ما نزل وآخر ما نزل.
- ... الخ.

السبب الثاني: بعض المفسرين جعل كلمة التأويل مرادف لكلمة التفسير واعتبر أن هناك خصوصية واحدة تمتاز بها حركة التأويل عن التفسير، وهي تبديل كلمة التفسير بكلمة تأويل.

السبب الثالث: وهي محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارض ما أشار إليه نص حامد أبو زيد:

«إذا كان مصطلح التأويل في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة سواء على مستوى التراث أو على مستوى الجدل الراهن في الثقافة». كما وأن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر تأويلي يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة الذين في قلوبهم زيغ؛ ولذلك تتهم السلطات التنفيذية المعارضة والاحتجاج السياسي بأنها تحركات تستهدف إثارة الفتنة.

والسبب الرابع: إنه سبب رباني لحماية شخوص الوحي الإلهي. والسبب الخامس: «النظر إلى النص كحرف جامد وإطار ثابت» هو المسؤول عن كثير من التناقضات التي نجدها ظاهراً بين النصوص. والعلاج هو في أن ننظر إلى النص «كرمز وإشارة إلى الحقيقة، وبالتالي جعل النص تعبيراً عن بُعد من الحقيقة لا يكتمل إلا بأمرين آخرين: الأول: سائر النصوص في السياق ذاته. الثاني: سائر القواعد العقلية التي يستشيرها النص».

المحور الثالث:

«التطرق للتأويل وموقعه في العقلية المسلمة عبر الحقب التاريخية». حينما نعود إلى حركة الأجيال في الأمم السابقة وتحديداً في زمن النبي يعقوب عليه السلام نجد أن التأويل ذا أهمية بالغة، حتى أن النص يصف لنا حالة الملك الذي رأى الرؤية وطلب

تأويلاً لها حيث يقول النص: ﴿ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ ﴾^(٧). وهذا دليل واضح على أن التأويل قد احتل موقعاً هاماً في عقلية الأمم الماضية. نحن نرى في سيرة فريق كبير من العلماء واتباعاً لنهج الشيخ محمد عبده في تفسير القرآن حيث جعلوا التأمل في الأصول العامة - آيات الأحكام واستنطاق قواعدها العامة وتطبيقها على الظروف أو ما يسمى بالتأويل - أهم أصل في فقه الشريعة اليوم. ويرى البعض أن التأويل ليس فقط يجري في النصوص الشرعية العامة بل وأيضاً في كل نص، باعتبار أن التأويل جسر بين الحقائق المطلقة والوقائع المتجددة، كما أنه وسيلة لاستثارة العقل وإنهاضه من سباته، ومن ثم التعمق في وعي الحقائق.

المحور الرابع:

«شرح مختصر لمدارس التأويل الحديثة التي تنادي بالتأويل وتفعله»

أولاً: «مدرسة الهرمنوطيقا»:

إن من أهم مدارس التأويل في العصر هي مدرسة الهرمنوطيقا «تعدد القراءات» وهي مدرسة أدبية تختلف عن مدرسة السكولارزم الفلسفية والبلورالسيم المنطقية. فهي مدرسة تُعنى بالعلوم النقلية وكيفية قراءة وفهم النص سواء كانت نصوص سماوية كالتوراة والإنجيل والقرآن، أو كان نصاً بشرياً. وكان رواد هذه المدرسة فلاسفة ألمان متخصصون في الأسنيان وعلوم اللغة. وأهم ما يميز هذه المدرسة عن مدرسة البلورالسيم هو أن مدرسة الهرمنوطيقا تعتمد على تعدد القراءات للنص، في حين أن البلورالسيم تعتمد على تعدد الإدراك، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإن المدرسة الهرمنوطيقية ترفض القراءة الفردية للنص، وهي تتعامل مع النص كما تتعامل مع اللغز الذي له العديد من الحلول. ونقصد من القراءات هنا الدلالات والاستظهارات والاستنباطات والأفهام.

ثانياً: مدرسة البلورالسيم «تعدد الإدراك»:

وهي مدرسة منطقية وليست فلسفية وتعتمد على منهج الإدراك وكيفية استقاء المعلومات. والمناهج المنطقية القديمة والحديثة والغربية والشرقية والمادية وغير المادية جميعها تهتم بكيفية الإدراك ونظم المعلومات والاستنتاج من تلك المعلومات. وتعتمد هذه

(٧) سورة يوسف، الآية ٤٣.

المدرسة على أساسين:

- الأول: إن الإنسان لا يستطيع أن يحيط بالحقيقة بمفرده.
 - الثاني: إن الإنسان وإن أدرك بعض الحقيقة لا يستطيع إدراكها كلها.
- ولذلك فالكل من العلماء يبحثون عن الحقيقة.

المحور الأخير للبحث:

«رؤية الباحث في هذا المجال»

هناك عدة اتجاهات في قضية التأويل وأصوب هذه الاتجاهات الاتجاه الذي «يرى أن التأويل هو الرجوع إلى الموثل الخارجي الذي يحقق النص، أي ليس علاقة لفظ بمعنى، بل علاقة لفظ بأمري عيني يحقق ذاته ويجسد هويته».

وهذا معناه: «إن كل آية يطابقها واقع يكون عين اللفظ لها».

وهذا معناه أن التأويل علماً مراتبياً؛ فهو تعقل ونظر وفقه ودراية وخبره وتشخيص. وأرقاه وأتمه الذي يكون بتعليم الله لأنبيائه الكرام، وقد عبر عنه القرآن «النبأ» لأن النبأ هو: الخبر الصادق، وهو دليل على أن التأويل في القرآن حركة معرفية بعيدة الأغوار.

وربنا سبحانه وتعالى يطوي الكلام في القرآن وهو الذي خلق الكون في ستة أيام أول هذه الأيام في القرآن هو يوم الهبوط كما قال تعالى: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا...﴾، واليوم الأخير في القرآن من سماته «أنه يوم التأويل»، وكلهم يتأولون على صاحب العصر والزمان عجل الله فرجه الشريف.

والإمام المعصوم هو معيار التأويل والتنزيل، فالرب يقول في كتابه ﴿أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ﴾.

والسر الذي من أجله لجأ الله سبحانه وتعالى للتأويل هو لأن الله سبحانه وتعالى أراد ستر بعض الحقائق، وفي المقابل هناك شخوص قد أعدها الله تعالى لفتح التأويل، وهم خلفاء السماء حجة الله تعالى على العباد والبلاد. وهذا بحد ذاته عنصر من عناصر الحماية التي توفرها السماء لخطها في الأرض، وهذه الحماية تتجلى بشكل واضح وصريح «قضية إخفاء التأويل وستره لكيلا ينطق بهذه الحقائق طغاة الأرض ويكون لها واقع ملموس بين الناس» والسر يعود إلى حقيقة وهي أن منطوق الخليفة المعصوم له واقع. كما قال تعالى: ﴿... وَكَتَعْلَمَنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ﴾^(٨)؛ ولذلك ينبغي على من يقود الناس أن يعرف مُراد الله «التأويل» ولذلك فإن الله لا يريد ولا يرغب أن يوصل صريح النص القرآني إلا لمن يحب.

وهذا سبب من أسباب خفاء حركة التأويل في الأجيال وهو «حماية شخوص الوحي» □

(٨) سورة ص، الآية ٨٨.

● رواية الحديث عند الهجريين

بين الجرح والتعديل

■ ■ الشيخ محمد علي الحرز*

مع إطلالة الإسلام الأولى وإشراق شمسه على منطقة البحرين بفروعها الثلاثة (هجر والخط وآوال)، والهجريون لهم دور مشرف و متميز في إرساء سفينة الإسلام وتثبيت دعامته بمختلف أصعدته العسكرية والفكرية والاجتماعية.

فمع بزوغ فجر الإسلام ودخولهم فيه دون حرب أو قتال توافد الكثير منهم بشكل متقطع تارة ودفعات تارة أخرى على الحواضر الإسلامية القريبة من مركز القرار كالبصرة بدرجة كبيرة والكوفة بدرجة ثانية، ليهياً لهم التفاعل والانخراط في معترك الحياة فيها بشتى أشكالها، الأمر الذي هياً لهم الأرضية الصلبة ليكونوا جزءاً لا يتجزأ من الحياة الفكرية والعسكرية الدائرة في تلك المناطق.

ولعل مسألة الحديث وروايته الذي يعتبر المنبع الفكري الثاني للدين الإسلامي يأتي في أولويات القائمة التي أسهم فيها الهجريون، وتراوح دورهم فيه بين الضعف والقوة على مراحل التاريخ القديم، والشيء الذي يمكن أن نخرج به من نتائج حول الشخصية الهجرية المتعلقة بالحديث هو ما يلي:

- إن العديد من الشخصيات الحديثية الهجرية كانت تتمتع بالوثاقة لدى علماء الحديث والرجال.
- إن الكثير منهم كان قريباً من عصر التشريع، إما بالنبي ﷺ، أو المعصومين عليهم السلام، فالواسطة بينهم وبين المعصوم تتراوح بين واحد وستة أو سبعة رواة.

* عالم دين، كاتب وباحث، من أسرة تحرير مجلة الواحة، السعودية.

- إن قسماً مُحدّ من المجاهيل ولم يقل بوثقته لأسباب مذهبية، حيث كانت رواياته في فضل الإمام علي (عليه السلام)، أو الأئمة من ولده، لذا لم يعول علماء الحديث السنة على رواياته، ولم يتعرض له علماء الرجال الشيعة بمدح أو قدح، مما يدخله في فئة المجاهيل.
- تبوّء بعض رجال الحديث الهجريون مكانة مرموقة لدى علماء الرجال حتى لقب بـ(الصدوق) لوثاقته، كما أن بعضهم كان يُقصد من قبل طلاب الحديث حتى بلغ عدد الراوون عنه كإبراهيم الهجري (٢٦) علماً، أما عوف بن أبي جميلة فهو يروي عن (٢٣) علماً، ويروي عنه (٢١) شخصية علمية، وله في طرق الحديث (١٩) طريقاً إلى المعصوم، وهذا بلا شك يكشف عن موقعية علمية كبيرة.
- لم ترتبط الأحاديث بموضوع معين وإنما قسم متعلق بالفقه والآخر بالتاريخ وبعضها بالأخلاق، مما يبين أنه كان هناك تنوع في الحديث لديهم.
- إن بعضهم لقيت أحاديثه حضراً من قبل السلطة الحاكمة كرشيد الهجري الذي كان سبب قتله الأول رواياته في فضل أمير المؤمنين، ولكن ضغط السلطة الأموية دفع الكثيرين إلى التكتّم على رواياته مما أدى إلى ضياع معظمها.

بين هجر البحرين وهجر اليمن

من الملاحظ أنه كان هناك هجرين في التاريخ، وقد اضطرب المؤرخون في نسبة الرواة والمحدثين بين هاتين المنطقتين، بعضهم نسب لهجر اليمن وبعضهم الآخر إلى هجر البحرين، والغالبية العظمى منهم بقي بلا نسبة إلى وطن أم وذلك لخفاء الحياة الخاصة لأكثرهم، ونزوحه عن وطنه إلى المراكز الإسلامية الكبيرة كالبصرة والكوفة والمدينة، ومن هنا يصعب التحديد بدقة نسبة أي من رواة الحديث بشكل جازم، وإنما يمكن اللجوء إلى الحدس، واتباع القرائن التي قد تكون قريبة بدرجة كبيرة إلى الصحة والواقع.

إن الذي نميل إليه في الوطن الأصلي لمعظم الرواة أو من عُرف بالهجري هي هجر البحرين لا هجر اليمن، وذلك يرجع للأسباب التالية:

أولاً: لم يرد في الروايات أي ذكر لهجر اليمن، والتي كان لها ارتباط بالدولة الإسلامية سواء على شكل وفود أو تعيين ولاية أو وجود اضطرابات هي هجر البحرين لا اليمن مما يرجح كفتها.

ثانياً: إن التبادر ينصرف عند ذكر هجر، إلى هجر البحرين، لذا ارتبطت الأمثال والمقولات بها، كالمثل القائل: «كناقل التمر إلى هجر» أو مقولة عمار بن ياسر: «والله لو ضربتمونا حتى تبلغونا سعفات هجر لعلمنا أننا على حق وأنكم على باطل»^(١)، والشيء الثابت أن

(١) بحار الأنوار: ج ٣٢ ص ٢٦٦.

هجر البحرين هي المشهورة إلى اليوم بتمرها ونخيلها، ولم يعرف لهجر اليمن أي شهرة. ثالثاً: إن هجر البحرين شهدت هجرات كبيرة إلى البصرة والكوفة إبان حقبة صدر الإسلام وقد تمثل في قبيلة عبد القيس التي كان لهم دور كبير في الفتوحات الإسلامية والمعارك والفتن التي نشأت داخل الدولة الإسلامية في العصر الأول.

رابعاً: إن هجر البحرين كانت تمتلك عراقة تاريخية وسعة جغرافية يمكن أن تتسع للهجرات الكبيرة منها، بعكس هجر اليمن، التي يظهر أنها لم تكن كبيرة.

خامساً: إن معظم الهجريين هم من قبيلة عبد القيس، وقبيلة عبد القيس كانت تتربع على الساحل الشرقي للجزيرة العربية حيث يرجع لها بالنسب الكثير من أبناء القطيف وهجر والبحرين، مما يرجح ما نميل إليه من كون المعني بالهجري في النسب هو هجر البحرين، إذ يرد نسب البعض منهم العبيدي الهجري، أو بالعبيدي تارة وأخرى بالهجري، مما يخلق رابطاً بين المسميين.

هذه القرائن ساعدت في خلق الاعتقاد لدينا بنسبة معظم هؤلاء إلى هجر البحرين، وهذا لا ينفي كون بعضهم من هجر اليمن.

أما أبرز الوجوه الهجرية التي لمعت في سماء الحديث فهم كما يلي:

- إبراهيم الهجري:

أبو إسحاق إبراهيم بن مسلم الهجري، واحد من أكابر رواة الحديث، الذين تطرق لهم علماء الرجال، واختلفوا في وثاقته.

نبذه من أحاديثه:

الحديث الأول: عن إبراهيم الهجري عن أبي الأحوص عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله عز وجل جعل حسنة ابن آدم بعشر أمثالها إلى سبعمائة ضعف إلا الصوم والصوم لي وأنا أجزي به، وللصائم فرحة عند إفطاره وفرحة يوم القيامة، وخلقوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك»^(٢).

الحديث الثاني: عن إبراهيم الهجري عن أبي الأحوص عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «الأيدي ثلاثة يد الله العليا، ويد المعطي التي تليها، ويد السائل السفلى إلى يوم القيامة، فاستعفف عن السؤال ما استطعت»^(٣).

الحديث الثالث: عن إبراهيم الهجري عن أبي الأحوص عن عبد الله بن مسعود

(٢) مسند أحمد: أحمد بن حنبل. دار صادر: بيروت. ج ١ ص ٤٤٦.

(٣) المستدرک: الحاكم النيسابوري. دار المعرفة: بيروت. ج ١ ص ٤٠٨.

رواية الحديث عند الهجريين بين الجرح والتصديق

قال: قال رسول الله ﷺ: «إن المسكين ليس بالطواف الذي ترده اللقمة واللقمتان أو التمرة والتمرتان. قلت: يا رسول الله فمن المسكين. قال: الذي لا يسأل الناس ولا يجد من يغيثه ولا يظن له فيتصدق عليه»^(٤).

طرقه في الحديث:

- الطريق الأول: يروي عن أبي الأحوص عن عبدالله بن مسعود عن رسول الله ﷺ^(٥).
- الطريق الثاني: يروي عن عبد الله بن أبي أوفى عن رسول الله ﷺ^(٦).
- الطريق الثالث: يروي عن أبي عياض عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ^(٧).
- وله إلى أبي هريرة طريق آخر غير أبي عياض: إبراهيم الهجري عن ابن عباس عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ^(٨).
- الطريق الرابع: يروي عن أبي صادق عن أبي أيوب الأنصاري عن رسول الله ﷺ^(٩).
- يروي عنه رواية واحدة في قتال القاسطين والناكثين والمارقين^(٩).

من يروي عنهم:

- عبد الله بن أبي أوفى^(١٠).
- القعقاع بن الأبرد^(١١).
- أبو عياض^(١٢).
- أبو الأحوص^(١٣).
- عبد الله بن عباس^(١٤).
- أبو صادق^(١٥).

(٤) مسند أحمد: ج ١ ص ٤٤٦.

(٥) مسند أحمد: ج ١ ص ٤٤٦.

(٦) مسند أحمد: ج ٤ ص ٣٥٦.

(٧) السنن الكبرى: البيهقي. دار الفكر. بيروت. ج ٢ ص ١٥٥.

(٨) عمدة القاري: العيني. ج ١٩ ص ٣٦.

(٩) شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد. ج ٣ ص ٢٠٧.

(١٠) إرواء الغليل: محمد ناصر الألباني. ج ٣ ص ١٨٢.

(١١) بحار الأنوار: ج ٣٢ ص ٥٠١.

(١٢) السنن الكبرى: مصدر سابق. بيروت. ج ٢ ص ١٥٥.

(١٣) مسند الحميدي: عبد الله بن الزبير الحميدي. دار الكتب العلمية: بيروت. الطبعة الأولى: ١٤٠٩ هـ /

١٩٨٨ م. ج ١ ص ٥٤.

(١٤) عمدة القاري: العيني. ج ١٩ ص ٣٦.

(١٥) شرح نهج البلاغة: مصدر سابق. ج ٣ ص ٢٠٧.

الراوون عنه:

- سليمان الأعمش^(١٦).
- أبو عون الكوفي جعفر بن عون بن جعفر^(١٧).
- علي بن عاصم^(١٨).
- محمد بن دينار^(١٩).
- خالد بن عبد الله الواسطي^(٢٠).
- شعبة^(٢١).
- جرير^(٢٢).
- شريك^(٢٣).
- زائدة^(٢٤).
- سكين بن عبد العزيز بن قيس العبدي العطار البصري^(٢٥).
- روح بن القاسم^(٢٦).
- يزيد بن عطاء^(٢٧).
- سفيان بن عيينة^(٢٨).
- سفيان الثوري^(٢٩).

-
- (١٦) بحار الأنوار: ج ٣٢ ص ٥٠١.
- (١٧) السنن الكبرى: مصدر سابق: ج ٤ ص ١٩٨.
- (١٨) عمدة القاري: مصدر سابق. ج ٨ ص ٢٩٥.
- (١٩) مسند أبي يعلي: أبو يعلي الموصلي. دار المأمون للتراث: دمشق. الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م. ج ٩ ص ٥٤.
- (٢٠) شرح معاني الآثار: أحمد بن محمد بن سلمه. دار الكتب العلمية: بيروت. الطبعة الثالثة: ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م. ج ١ ص ٢٧.
- (٢١) سنن أبي داود الطيالسي: سليمان بن داود الطيالسي. دار المعرفة: بيروت. ص ٤٠.
- (٢٢) مسند ابن راهويه: إسحاق ابن راهويه. مكتبة الإيمان: المدينة المنورة. الطبعة الأولى: ١٤١٢هـ / ١٩٩١م. ج ١ ص ٢٦٧.
- (٢٣) شرح معاني الآثار: مصدر سابق. ج ١ ص ٤٩٥.
- (٢٤) المعجم الكبير: للحافظ الطبراني. الطبعة الثامنة. ١٤٠٦هـ / ١٩٨٥م. ج ٩ ص ٩٧.
- (٢٥) تفسير الثوري: سفيان الثوري. دار الكتب العلمية. بيروت. الطبعة الأولى: ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م. ص ١٧٦، وراجع تهذيب الكمال: للمري. ج ١١ ص ٢١٠.
- (٢٦) المعجم الكبير: مصدر سابق. ج ٩ ص ١١٧.
- (٢٧) المعجم الكبير: مصدر سابق. ج ٩ ص ١١٧.
- (٢٨) المعجم الكبير: مصدر سابق. ج ٩ ص ١٣٠.
- (٢٩) الكامل: عبد الله بن عدي. ج ١ ص ٢١٢.

- علي بن مسهر^(٣٠).
- ابن فضيل^(٣١).
- الحسن بن صالح^(٣٢).
- محمد بن عجلان^(٣٣).
- حفص بن غياث^(٣٤).
- يحيى بن سليمان^(٣٥).
- قرط أبو توبة^(٣٦).
- عبيدة بن حميد النحوي^(٣٧).
- عمار بن محمد^(٣٨).
- عبثر بن القاسم الزبيدي، أبو زبيدة الكوفي^(٣٩).
- عبد الرحمن بن محمد بن زياد المحاربي، أبو محمد الكوفي^(٤٠).
- الفضل بن العلاء أبو العباس، أبو العلاء الكوفي^(٤١).

بين الجرح والتعديل:

قال عنه الألباني في (أحكام الجنائز): قال الذهبي «ضعفوا إبراهيم. قلت: وذلك لسوء حفظه. وقد أشار إلى ذلك الحافظ بقوله في التقريب «لين الحديث رفع موقوفات»^(٤٢). وقال صاحب سنن ابن ماجه: «قال في الزوائد: في إسناده الهجري وهو ضعيف جداً،

-
- (٣٠) مسند الشهاب: ابن سلامة القضاعي. مؤسسة الرسالة: بيروت. الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م. ج ١ ص ١٨٠.
 - (٣١) مسند الشهاب: مصدر سابق. ج ١ ص ٣٠٤.
 - (٣٢) مسند الشهاب: مصدر سابق: ج ١ ص ١٣٧.
 - (٣٣) تدوين السنة: الشيخ علي الكوراني. دار القرآن الكريم. الطبعة الأولى. ص ١٩٩.
 - (٣٤) جامع البيان: محمد بن جرير الطبري. دار الفكر: بيروت. ١٤١٥هـ / ١٩٩٥م. ج ٩ ص ٢١٦.
 - (٣٥) الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة: السيد علي خان المدني. مطبعة بصيرتي. قم. الطبعة الثانية. ١٣٩٧ ص ٣١٦.
 - (٣٦) الثقا: ابن حبان. ج ٩ ص ٢٢.
 - (٣٧) طبقات المحدثين بأصبهان: عبد الله بن حبان. مؤسسة الرسالة: بيروت. الطبعة الأولى. ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م. ج ٣ ص ٣٧٧.
 - (٣٨) تاريخ بغداد: الخطيب البغدادي. دار الكتب العلمية: بيروت. الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م. ج ٧ ص ٢٢٢.
 - (٣٩) تهذيب الكمال: مصدر سابق. ج ١٤ ص ٢٦٩.
 - (٤٠) تهذيب الكمال: مصدر سابق. ج ١٧ ص ٢٨٦.
 - (٤١) تهذيب الكمال: مصدر سابق. ج ٢٣ ص ٢٤٣.
 - (٤٢) أحكام الجنائز: ص ١٣٦.

ضعفه غير واحد»^(٤٣).

وفي مجمع الزوائد للهيثمي: «وثقة ابن عدي وضعفه الأئمة»^(٤٤).
كان سفيان بن عيينة يقول: «كان إبراهيم الهجري يسوق الحديث سياقة جيدة على ما فيه»^(٤٥)، أما يحيى بن معين فكان يقول: «إبراهيم الهجري ليس بشيء»^(٤٦).

أبو أيوب الهجري:

يحيى بن مالك أبو أيوب الهجري.

نبذة من أحاديثه:

عن قتادة عن أبي أيوب الهجري عن جويري بن الحارث أن رسول الله ﷺ دخل على جويرية في يوم جمعة وهي صائمة فقال لها: أصمت أمس، قالت لا. قال: تصومين غداً. قالت: لا. قال: فأفطري^(٤٧).

طرقه في الحديث:

عن جويري بن الحارث أن رسول الله ﷺ

من يروي عنهم:

- جويري بن الحارث^(٤٩).

الراوون عنه:

- قتادة^(٥٠).

- عثمان بن قيس الكلابي^(٥١).

(٤٣) سنن ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع: بيروت. ج ١ ص ٥٠٧.

(٤٤) مجمع الزوائد: للهيثمي. دار الكتب العلمية: بيروت. ج ٣ ص ١٨٥.

(٤٥) الجرح والتعديل: الحافظ الرازي. دار إحياء التراث العربي: بيروت. الطبعة الثالثة. ج ١ ص ٤٩.

(٤٦) الجرح والتعديل: مصدر سابق: ج ٢ ص ١٣٢.

(٤٧) مسند أحمد: ج ٦ ص ٣٢٤.

(٤٨) مسند أحمد: ج ٦ ص ٣٢٤.

(٤٩) مسند أحمد: ج ٦ ص ٣٢٤.

(٥٠) مسند أحمد: ج ٦ ص ٣٢٤.

(٥١) الجرح والتعديل: الرازي. ج ٦ ص ١٦٥.

بين الجرح والتصديق:

لم يرد له ذكر في الكتب الرجالية، مما جعله يصنف ضمن المجهولين من المحدثين.

أبو السكن الهجري:

نبذة من أحاديثه:

عن أبي السكن الهجري روى « أن إبراهيم وداود وسليمان عليهم السلام ماتوا فجأة، ويقال إنه موت الصالحين»^(٥٢).

من يروي عنهم:

حديثه مرفوع غير مسند.

الراوون عنه:

- أبو طاهر البصري^(٥٣).

بين الجرح والتصديق:

يظهر أنه شخصية مجهولة ولذا لم يوثق من قبل أحد وهو يضعف في الكتب الرجالية، ولم يعرف له سوى رواية واحدة.

أبو الخطاب الهجري:

هو عمر بن عمير أبو الخطاب الهجري.

نبذة من أحاديثه:

الحديث الأول: « أبو الخطاب الهجري عن صفوان بن قبيصة الأحمسي قال حدثني العرني صاحب الجمل قال: بينما أسير على جمل إذ عرض لي راكب، وقال: صاحب الجمل، تبيع جملك؟ قلت: نعم. قال: بكم. قلت: بألف درهم. قال: مجنون أنت؟ جمل يباع بألف درهم؟ قال: قلت: نعم جملي هذا. قال: ومم ذلك. قلت: ما طلبت عليه أحداً إلا أدركته، ولا طلبني وأنا عليه أحد قط إلا فته. قال: لو تعلم لمن نريده لأحسننت بيعنا. قال قلت:

(٥٢) مغني المحتاج: محمد بن أحمد الشريبي. ج ١ ص ٣٦٨.

(٥٣) كتاب الكني جزء من التاريخ الكبير. للبخاري. ص ٤٦.

ولمن تريده؟ قال: لأملك. قلت: لقد تركت أُمِّي في بيتها قاعدة ما تريد براحاً. قال: إنما أريده لأُمِّ الْمُؤْمِنِينَ عَائِشَةَ، قلت: فهو لك، خذه بغير ثمن. قال: لا ولكن أرجع معنا إلى الرجل فلنعتك ناقه مهريه، وزادوني أربعمائة أو ستمائة درهم»^(٥٤).

الحديث الثاني: «عن الحسين بن عبد الرحمن بن محمد الأزدي عن أبيه عن علي ابن عابس، عن عمرو بن عميرة أبي الخطاب الهجري، عن زيد بن وهب الهجري، عن أبي نوح الحميري، عن عمار بن ياسر، قال: «سمعت رسول الله ﷺ يوم غدِير خَم يَقُولُ: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَعَلِي مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَآلَ مَنْ وَآلَاهُ وَعَادَ مِنْ عَادَاهُ»^(٥٥).

الحديث الثالث: عن ابن أبي غنّية، عن أبي الخطاب الهجري، عن محدوج الهذلي، عن جسر بن دجاجة حدثني أم سلمة: «إن رسول الله ﷺ نادى بأعلى صوته ألا إن المساجد لا يحل لجنب ولا حائض إلا للنبي وأزواجه وعلي وفاطمة»^(٥٦) وفي سنن البيهقي أضاف «والحسن والحسين ألا قد بينت لكم الأسماء أن لا تضلوا».

طرقه في الحديث:

الطريق الأول: عمرو بن عميرة أبي الخطاب الهجري، عن زيد بن وهب الهجري، عن أبي نوح الحميري، عن عمار بن ياسر عن رسول الله ﷺ^(٥٧).

الطريق الثاني: عن أبي الخطاب الهجري، عن محدوج الهذلي، عن جسر بن دجاجة حدثني أم سلمة عن رسول الله ﷺ^(٥٨).

من يروي عنهم:

- صفوان بن قبيصة الأحمسي.
- محدوج الذهلي^(٥٩).
- زيد بن وهب الهجري^(٦٠).

(٥٤) خلاصة عبقات الأنوار: السيد حامد النقوي. ج ٣ ص ٢٧٩.

(٥٥) تهذيب الكمال في أسماء الرجال: يوسف المزي. مؤسسة الرسالة: بيروت. الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م. ج ٣٣ ص ٢٨٣.

(٥٦) المحلى: ابن حزم. ج ٢ ص ١٨٥.

(٥٧) تهذيب الكمال في أسماء الرجال: يوسف المزي. مؤسسة الرسالة: بيروت. الطبعة الأولى: ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م. ج ٣٣ ص ٢٨٣.

(٥٨) المحلى: ابن حزم. ج ٢ ص ١٨٥.

(٥٩) تهذيب تهذيب الكمال: الخزرجي الأنصاري اليمني ص ٣٩٥.

(٦٠) هامش التاريخ الكبير: للبخاري. ج ٦ ص ١٨٤.

- عروة بن فيروز^(٦١).
- جصرة بن دجاجة^(٦٢).

الراون عنه:

- علي بن عابس^(٦٣).
- عبد الملك بن حميد بن أبي غنيمه^(٦٤).
- منصور بن أبي الأسود^(٦٥).
- سفيان بن عيينة^(٦٦).

بين الجرح والتصديق:

قال ابن حجر في تقريب التهذيب: «إنه مجهول من السابعة»^(٦٧)، وذكره أبو نعيم في معرفة الصحابة وقال: «إنه مختلف في صحبته»^(٦٨)، وفي الزوائد: إن أبي الخطاب مجهول^(٦٩).

أبو لبيد الهجري:

يتعدد اسمه من حيث الورد في الروايات ولعله بسبب التصحيف واشتباه النَّسَّاح، فتارة يأتي أبو لبيد الهجري وأخرى أبو لبيد البحراني^(٧٠)، ويأتي في حين باسم أبو الوليد البحراني فقط^(٧١)، وقد يضاف الهجري فتأتي الرواية أبو الوليد البحراني ثم الهجري^(٧٢)، والرواية واحدة باختلاف طفيف، وعن الإمام الباقر عليه السلام، مما يثبت وحدة الشخصية الواردة في الروايات، وعدم تباينها.

-
- (٦١) هامش التاريخ الكبير: للبخاري. ج ٦ ص ١٨٤.
 - (٦٢) تهذيب التهذيب: ابن حجر. ج ١٠ ص ٥٠.
 - (٦٣) تخريج الأحاديث والآثار: الزيلعي. ج ٢ ص ٢٤٠.
 - (٦٤) هامش التاريخ الكبير: للبخاري. ج ٦ ص ١٨٤.
 - (٦٥) هامش التاريخ الكبير: للبخاري. ج ٦ ص ١٨٤.
 - (٦٦) هامش التاريخ الكبير: للبخاري. ج ٦ ص ١٨٤.
 - (٦٧) تقريب التهذيب: ابن حجر. ج ٢ ص ٣٩٢.
 - (٦٨) ترجمة الإمام الحسين: ابن عساكر. مجمع إحياء الثقافة الإسلامية: قم. الطبعة الثانية: ١٤١٤هـ. هامش ص ١٧٣.
 - (٦٩) سنن ابن ماجه: مصدر سابق. ج ١ ص ٢١٢.
 - (٧٠) بحار الأنوار: ج ٢ ص ١٧٠.
 - (٧١) الفصول المهمة في أصول الأئمة: الحر العاملي. ج ١ ص ٥١٢.
 - (٧٢) وسائل الشيعة: ج ١٨ ص ١٤١.

نبذه من أحاديثه:

الحديث الأول: عن خيثمة بن عبد الرحمن الجعفي عن أبي لبيد البحراني عن أبي جعفر (عليه السلام) إنه أتاه رجل بمكة فقال له: «يا محمد بن علي أنت الذي تزعم أنه ليس شيء إلا وله حد؟ فقال جعفر (عليه السلام): نعم أنا أقول: إنه ليس شيء مما خلق الله صغيراً وكبيراً إلا وقد جعل الله له حداً إذا جوز به ذلك الحد فقد تعدى حد الله فيه.

فقال: فما حد مائدتك؟ قال: تذكر اسم الله حين توضع، وتحمد الله حين ترفع، وتقم ما تحتها، قال: فما حد كوزك هذا؟ قال: لا تشرب من موضع أذنه، ولا من موضع كسره، فإنه مقعد الشيطان، وإذا وضعت على فيك فاذكر اسم الله، وإذا رفعته عن فيك فاحمد الله، وتنفس فيه ثلاثة أنفاس، فإن النفس الواحد يكره»^(٧٣).

الحديث الثاني: عن أبي لبيد عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: «فمن زعم أن كتاب الله مبهم فقد هلك وأهلك»^(٧٤).

طرقه في الحديث:

ليس له طريق لأنه يروي عن الإمام مباشرة.

من يروي عنهم:

هو ممن يروي عن الإمام الباقر (عليه السلام) بلا واسطة حتى عد من أصحابه كما سيتضح.

الراوون عنه:

- خيثمة بن عبد الرحمن الجعفي^(٧٥).

بين الجرح والتعديل:

عده الشيخ في رجاله في باب الكنى من أصحاب الباقر (عليه السلام)، واحتمل اتحاده مع أبي لبيد البحراني قوياً^(٧٦). وقد ذهب إلى الرأي نفسه النراقي في كونه من أصحاب الباقر (عليه السلام)^(٧٧). بخلاف الجواهرى في المفيد فقد قال: إنه مجهول^(٧٨).

(٧٣) بحار الأنوار: ج ٢ ص ١٧٠.

(٧٤) تفسير الميزان: ج ٣ ص ٨٧.

(٧٥) بحار الأنوار: ج ٢ ص ١٧٠.

(٧٦) مستدركات على رجال الحديث: ج ٨ ص ٤٤٤.

(٧٧) معجم رجال الحديث: ج ٢٣ ص ٣٢.

(٧٨) المفيد من معجم رجال الحديث: ص ٧٢٠.

أمة الله بنت رشيد الهجري:

نبذة من أحاديثها:

ليس لها سوى حديث واحد في كيفية استشهاد أبيها رشيد الهجري، كما أخبره أمير المؤمنين عليه السلام.

طرقها في الحديث:

تروي عن أبيها عن أمير المؤمنين عليه السلام (٧٩).

من تروي عنهم:

- أبوها رشيد الهجري (٨٠).

الراون عنها:

- أبو حسان العجلي (٨١).

بين الجرح والتعديل:

مجهولة لم يتناولها علماء الرجال بالجرح والتعديل.

حوشب بن عقيل:

هو حوشب بن عقيل أبو دحية الهجري البصري (٨٢).

نبذة من أحاديثه:

الحديث الأول: عن عبد الرحمن بن مهدي عن حوشب بن عقيل عن مهدي الهجري العبدى عن عكرمة قال: قال أبو هريرة: «نهى رسول الله صلوات الله وسلامته عليه عن صوم يوم عرفة بعرفات» (٨٣).

الحديث الثاني: حدثنا الوليد بن مسلم عن حوشب بن عقيل عن مكحول قال: لما

(٧٩) الأمالي: الشيخ الطوسي. ١٦٥.

(٨٠) الأمالي: الشيخ الطوسي. ١٦٥.

(٨١) الأمالي: الشيخ الطوسي. ١٦٥.

(٨٢) خلاصة تذهيب تهذيب الكمال: ص ٩٨.

(٨٣) المحلى: ج ٧ ص ١٨.

نزلت ﴿ وَتَعِيهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ ﴾ التفت رسول الله ﷺ إلى علي فقال: إني سألت الله أن يجعلها أذنك يا علي»^(٨٤).

طرقه في الحديث:

الطريق الأول: يروي عن مهدي حدثني أبي عن عكرمة مولى ابن عباس عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ^(٨٥).

الطريق الثاني: عن مهدي الهجري العبدى عن عكرمة قال: قال أبو هريرة عن رسول الله ﷺ^(٨٦).

الطريق الثالث: يروي عن غنية بنت الرضي عن عائشة عن رسول الله ﷺ^(٨٧).

الطريق الرابع: يروي عن الحسن عن أبي أمامة عن النبي ﷺ^(٨٨).

من يروي عنهم:

- مهدي الهجري العبدى^(٨٩).
- مكحول^(٩٠).
- غنية بنت الرضي^(٩١).
- الحسن^(٩٢).
- أبيه^(٩٣).
- محمد بن عباد بن جعفر^(٩٤).
- يزيد الرقاشي^(٩٥).

-
- (٨٤) مناقب الإمام أمير المؤمنين: ج ١ ص ١٥٨.
 - (٨٥) مسند أحمد: ج ٢ ص ٣٠٤.
 - (٨٦) المحلى: ج ٧ ص ١٨.
 - (٨٧) مسند أبي يعلى: ج ٧ ص ٤٢٨.
 - (٨٨) المعجم الكبير: ج ٨ ص ٢٥٦.
 - (٨٩) المحلى: ج ٧ ص ١٨.
 - (٩٠) مناقب الإمام أمير المؤمنين: ج ١ ص ١٥٨.
 - (٩١) مسند أبي يعلى: ج ٧ ص ٤٢٨.
 - (٩٢) المعجم الكبير: ج ٨ ص ٢٥٦.
 - (٩٣) خلاصة تذهيب تهذيب الكمال: ص ٩٨.
 - (٩٤) الدر المنثور: ج ٤ ص ٣٥٣.
 - (٩٥) تهذيب الكمال: ج ٣٢ ص ٧٦.

الراون عنه:

- الوليد بن مسلم^(٩٦).
- عبد الرحمن بن مهدي^(٩٧).
- سليمان بن حرب^(٩٨).
- أبو داود الطيالسي^(٩٩).
- عبد الصمد بن عبد الوارث^(١٠٠).
- نوح بن قيس^(١٠١).
- مسكين أبو فاطمة^(١٠٢).
- زيد بن الحباب^(١٠٣).

بين الجرح والتعديل:

قال الأجري سألت أبا داود عن حوشب بن عقيل: فقال ثقة^(١٠٤).
كما وثقه أحمد فقال شيخ ثقة^(١٠٥). فقد حدثنا عبد الرحمن، ثنا عبد الله بن أحمد
فيما كتب إلي قال سمعت أبي يقول: حوشب بن عقيل ثقة من الثقات. وقال: سمعت أبي
يقول: حوشب بن عقيل بصري صالح الحديث^(١٠٦).
كما قال بوثاقته النسائي^(١٠٧).
ووثقه كذلك ابن معين فقال: حوشب بن عقيل ثقة^(١٠٨)، كما قال: ليس به بأس^(١٠٩).
وكيع قال: حدثني حوشب بن عقيل وكان ثقة^(١١٠).

(٩٦) مناقب الإمام أمير المؤمنين: ج ١ ص ١٥٨.

(٩٧) المحلى: ج ٧ ص ١٨.

(٩٨) السنن الكبرى: ج ٤ ص ٢٨٤.

(٩٩) المصدر نفسه.

(١٠٠) المصنف: ابن أبي شيبة. ج ٢ ص ٤٤٣.

(١٠١) المعجم الأوسط: الطبراني. ج ٢ ص ٣١٦.

(١٠٢) المعجم الكبير: ج ٨ ص ٢٥٦.

(١٠٣) تهذيب الكمال: ج ٣٢ ص ٧٦.

(١٠٤) سؤالات الأجري لأبي داود: سليمان بن الأشعث. ج ١ ص ٤٠٥.

(١٠٥) العلل: أحمد بن حنبل. ج ٢ ص ٤٩٢.

(١٠٦) الجرح والتعديل: ج ٣ ص ٢٨٠.

(١٠٧) خلاصة تهذيب تهذيب الكمال: ص ٩٨.

(١٠٨) تاريخ ابن معين: يحيى بن معين. ج ٢ ص ٦٠.

(١٠٩) المصدر: ص ١٦٣.

(١١٠) الجرح والتعديل: ج ١ ص ٢٢٦.

وقال أبو حاتم: صالح الحديث^(١١١). كما أورد اسمه عمر بن شاهين في تاريخ أسماء الثقات^(١١٢).

خلاص الهجري:

خلاص بن عمرو الهجري البصري توفي في حدود المائة.

نبذه من أحاديثه:

عن خلاص بن عمرو الهجري قال: قال أبو هريرة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لولا بنو إسرائيل لم يخنز اللحم ولم يخبث الطعام، ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها»^(١١٣).

طرقه في الحديث:

يروى عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ^(١١٤).

من يروي عنهم:

- الإمام علي عليه السلام^(١١٥).
- عائشة^(١١٦).
- أبو هريرة^(١١٧).
- عمار بن ياسر^(١١٨).
- أبو رافع الصائغ نفع^(١١٩).

الراوون عنه:

- جابر بن صُبح الراسبي أبو بشر البصري^(١٢٠).

(١١١) تهذيب الكمال: ج ٧ ص ٤٦٢.

(١١٢) تاريخ أسماء الثقات: ص ٧٠.

(١١٣) مسند أحمد: مصدر سابق. ج ٢ ص ٣٠٤.

(١١٤) مسند أحمد: مصدر سابق. ج ٢ ص ٣٠٤.

(١١٥) الطبقات الكبرى: ابن سعد. ج ٧ ص ١٤٩.

(١١٦) السنن الكبرى: البيهقي. ج ١ ص ٣١٣.

(١١٧) مسند أحمد: مصدر سابق. ج ٢ ص ٣٠٤.

(١١٨) تاريخ الإسلام: الذهبي. ج ٦ ص ٣٤٧.

(١١٩) نصب الراية: الزيلعي. القاهرة. الطبعة الأولى: ١٤١٥ هـ / ١٩٩٥ م. ج ٢ ص ٢١٣.

(١٢٠) خلاصة تهذيب تهذيب الكمال: مصدر سابق. ص ٥٩.

- عوف بن أبي جميلة العبدي الهجري المعروف بالأعرابي^(١٢١).
- قتادة^(١٢٢).
- مالك بن دينار^(١٢٣).
- داود ابن أبي هند^(١٢٤).

بين الجرح والتصديق:

عن أحمد: أنه ثقة ثقة. روايته على كتاب، وكان يحيى بن سعيد القطان يتوقى حديثه عن علي خاصة، وقال الدارقطني: إنه صحفي^(١٢٥)، وفي مقدمة فتح الباري لابن حجر «وثقه ابن معين وأبي داود والمجلي، وقال أبو حاتم: وقعت عنده صحف عن علي وليس بقوي، واتفقوا على أن روايته عن علي بن أبي طالب وذويه مرسلة^(١٢٦)، وفي الجرح والتصديق: للرازي: «إن يحيى بن معين كان يقول: خلاص بن عمرو الهجري ثقة»^(١٢٧).

رشيد الهجري:

من تلاميذ الإمام علي عليه السلام، وحُصِّص أصحابه، وهو ممن عُرف بعلم البلياء والمنايا، قتله زياد بن أبيه.

نبذه من أحاديثه:

الحديث الأول: عن رشيد الهجري قال: كنت أسير مع مولاي علي بن أبي طالب عليه السلام في هذا الظهر فالتفت إلي فقال: أنا والله يا رشيد صالح المؤمنين^(١٢٨).

الحديث الثاني: عن سيف عن رشيد الهجري عن أبيه عن عبد الله بن عمر قال: قيل له: حدثنا ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم. فقال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، المسلم أخو المسلم لا

(١٢١) مسند أحمد: مصدر سابق. ج ٢ ص ٣٠٤.

(١٢٢) المصنف: ابن أبي شيبة الكوفي. ج ٢ ص ١٨٥.

(١٢٣) الطبقات الكبرى: ابن سعد. ج ٧ ص ١٤٩.

(١٢٤) الكامل في ضعفاء الرجال: عبد الله بن عدي الجرجاني. دار الفكر: بيروت. الطبعة الثالثة: ١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م. ج ٢ ص ٦٧.

(١٢٥) مكاتيب الرسول: الشيخ علي الأحمد الميانجي. دار الحديث: قم. الطبعة الأولى: ١٩٩٨م. ج ١ ص ٤٤٨.

(١٢٦) مقدمة فتح الباري: مصدر سابق. ص ٣٩٩.

(١٢٧) الجرح والتصديق: للرازي. ج ٢ ص ٤٠٢.

(١٢٨) تفسير فرات الكوفي: فرات بن إبراهيم الكوفي. ص ٤٩١.

طرقه في الحديث:

- الطريق الأول: يروي عن أمير المؤمنين عليه السلام.
- الطريق الثاني: يروي عن الإمام الحسن عليه السلام (١٣٠).
- الطريق الثالث: عن أبيه عن عبدالله بن عمرو عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (١٣١).

من يروي عنهم:

- يروي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.
- يروي عن الإمام الحسن عليه السلام (١٣٢).
- عن أبيه (١٣٣).

الراوون عنه:

- قنواء بنت رشيد الهجري (١٣٤).
- أمة الله بنت رشيد الهجري.
- أبو خالد عبد الله بن غالب (١٣٥).
- يحيى بن أم الطويل (١٣٦).
- الشعبي (١٣٧).
- سيف بياع السابري (١٣٨).

-
- (١٢٩) مسند الشهاب: ابن سلامه. ج ١ ص ١٣٢.
 - (١٣٠) الخرائج والجرائح: قطب الدين الراوندي. نشر مؤسسة الإمام المهدي: قم. ج ٢ ص ٨١٠.
 - (١٣١) مسند أحمد: الإمام أحمد بن حنبل. ج ٢ ص ١٩٥.
 - (١٣٢) الخرائج والجرائح: قطب الدين الراوندي. نشر مؤسسة الإمام المهدي: قم. ج ٢ ص ٨١٠.
 - (١٣٣) مسند أحمد: الإمام أحمد بن حنبل. ج ٢ ص ١٩٥.
 - (١٣٤) المحاسن: أحمد بن محمد بن خالد البرقي. ج ١ ص ٢٥١.
 - (١٣٥) الهداية الكبرى: الحسين بن حمدان الخصيبي. مؤسسة البلاغ: بيروت. ط ٤: ١٤١١هـ / ١٩٩١م. ص ١٦٧.
 - (١٣٦) الخرائج والجرائح: قطب الدين الراوندي. نشر مؤسسة الإمام المهدي: قم. ج ٢ ص ٨١٠.
 - (١٣٧) شرح الأخبار: القاضي النعمان المغربي. مؤسسة النشر الإسلامي: قم. ج ١٦ ص ١٥٩.
 - (١٣٨) التاريخ الكبير: البخاري. ج ٤ ص ١٧١.

بين الجرح والتعديل:

قال العلامة: مشكور، وروى الكشي وغيره مدحه^(١٣٩)، وقد عدّه الشيخ من أصحاب الإمام علي عليه السلام، وذكره في أصحاب الحسن عليه السلام، وفي أصحاب الحسين عليه السلام، وفي أصحاب السجاد عليه السلام، كما عدّه الشيخ المفيد في الاختصاص من أخصاء أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام^(١٤٠)، وقد وثقه النجاشي^(١٤١). وقال الجوهرى في حقه: « من أصحاب علي والحسين والسجاد جليل القدر »^(١٤٢).

الزبير بن جنادة الهجري:

هو أبو عبد الله الهجري.

نبذة من أحاديثه:

حدثنا أبو تميلة قال: حدثنا الزبير بن جنادة الهجري عن ابن بريدة عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أُسري به انتهى مع جبريل إلى بيت المقدس فنزل عن البراق فأراد أن يشدها فقال جبريل بأصبعه، فثقب الحجارة، فشده^(١٤٣).

طرقه في الحديث:

يروى عن ابن بريدة عن أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم^(١٤٤).

من يروي عنهم:

- عبد الله ابن بريدة^(١٤٥).

- عطاء بن رباح^(١٤٦).

الراوون عنه:

- أبو تميلة يحيى بن واضح^(١٤٧).

(١٣٩) وسائل الشيعة: الحر العاملي. ج ٣٠ ص ٣٧١.

(١٤٠) معجم رجال الحديث: السيد الخوئي. ج ٨ ص ١٩٧.

(١٤١) المفيد من معجم رجال الحديث: محمد الجوهرى . مكتبة المحلاتي: قم. الطبعة الثانية: ١٤٢٤هـ. ص ٧٦٩.

(١٤٢) المفيد من معجم رجال الحديث: محمد الجوهرى . ص ٢٢٤.

(١٤٣) تهذيب الكمال: ج ٩ ص ٣٠١.

(١٤٤) تهذيب الكمال: ج ٩ ص ٣٠١.

(١٤٥) تهذيب الكمال: ج ٩ ص ٣٠١.

(١٤٦) تحفة الأحوذى: ج ٨ ص ٤٤٨.

(١٤٧) التاريخ الكبير: ج ٢ ص ٤١٦.

- عيس بن يونس^(١٤٨).
- حري بن عمارة^(١٤٩).
- العكلي^(١٥٠).

بين الجرح والتعديل:

قال ابن حجر: «مقبول من السادسة»^(١٥١).
 وقال الرازي: حدثنا أبو عبد الرحمن قال: سألت أبي عنه فقال: «شيخ ليس بالمشهور»^(١٥٢).
 كما ذكره ابن حبان في الثقات ووصفه بالمعلم سكن مرو^(١٥٣).
 وقال الحاكم في المستدرک: «مروزي ثقة»^(١٥٤).

زيد بن وهب الهجري:

نبذة من أحاديثه:

عن عمرو بن عمير أبي الخطاب الهجري عن زيد بن وهب الهجري عن أبي نوح الحميري عن عمار بن ياسر، قال: سمعت رسول الله ﷺ يوم غدیر خم يقول: «من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم آل من وآله وعاذ من عاذه»^(١٥٥).

طرقه في الحديث:

يروى عن أبي نوح الحميري عن عمار بن ياسر عن رسول الله ﷺ.

من يروي عنهم:

- أبو نوح الحميري.

- (١٤٨) تحفة الأحوذى: ج ٨ ص ٤٤٨.
- (١٤٩) الجرح والتعديل: ج ٢ ص ٥٨٢.
- (١٥٠) التاريخ الكبير: ج ٢ ص ٤١٦.
- (١٥١) تزيين التهذيب: ج ١ ص ٣٠٩.
- (١٥٢) الجرح والتعديل: ج ٢ ص ٥٨٢.
- (١٥٣) الثقات: ابن حبان. ج ٦ ص ٣٣٣.
- (١٥٤) تحفة الأحوذى: ج ٨ ص ٤٤٨.
- (١٥٥) تهذيب الكمال: ج ٣٣ ص ٢٨٣.

الراويون عنه:

- عمرو بن عمير أبي الخطاب الهجري.

بين الجرح والتعديل:

مجهول، حيث لم يتطرق له الرجاليون في كتبهم الحديثية.

سليمان بن جابر الهجري:

نبذة من أحاديثه:

عن عوف بن أبي جميلة عن سليمان بن جابر الهجري عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «تعلموا القرآن وعلموه الناس، وتعلموا الفرائض وعلموه الناس فإنني امرؤ مقبوض وإن العلم سيقبض وتظهر الفتن حتى يختلف الاثنان في الفريضة لا يجدان من يقضي بها»^(١٥٦).

طرقه في الحديث:

يروى عن عبد الله بن مسعود عن رسول الله ﷺ^(١٥٧).

من يروي عنهم:

- عبد الله بن مسعود^(١٥٨).

الراويون عنه:

- عوف بن أبي جميلة الهجري^(١٥٩).

بين الجرح والتعديل:

وصف الحاكم الحديث الذي يرويه جابر: «صحيح الإسناد وله علة»^(١٦٠).

(١٥٦) المستدرک: ج٤ ص٣٣٣.

(١٥٧) المستدرک: ج٤ ص٣٣٣.

(١٥٨) المستدرک: ج٤ ص٣٣٣.

(١٥٩) المستدرک: ج٤ ص٣٣٣.

(١٦٠) المستدرک: ج٤ ص٣٣٣.

قال ابن حجر: « سليمان بن جابر الهجري مجهول من الطبقة الخامسة »^(١٦١).
ونقل ابن حجر عن الذهبي قوله: « لا يعرف »^(١٦٢).
وقال الألباني: سليمان بن جابر مجهول^(١٦٣).

عبد الرحمن بن بكير الهجري:

نبذه من أحاديثه:

عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن عبد الرحمن بن بكير الهجري عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قال رسول الله ﷺ: « إن أول وصي كان على وجه الأرض هبة الله بن آدم وما من نبي مضى إلا وله وصي، كان عدد جميع الأنبياء مائة ألف نبي وأربعة وعشرين وألف نبي، خمسة منهم أولو العزم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ، وإن علي بن أبي طالب (عليه السلام) هبة الله لمحمد ﷺ ورث علم الأوصياء وعلم ما كان قبله من الأنبياء والمرسلين... »^(١٦٤).

طرقه في الحديث:

إنه يروي مباشرة عن الإمام الباقر (عليه السلام) بلا واسطة^(١٦٥).

من يروي عنهم:

يروى عن الإمام الباقر (عليه السلام)^(١٦٦).

الراوون عنه:

- علي بن الحكم^(١٦٧).

- يونس بن عبد الرحمن^(١٦٨).

(١٦١) تقريب التهذيب: ج ١ ص ٢٨٢.

(١٦٢) تهذيب التهذيب: ج ٤ ص ١٥٥.

(١٦٣) إرواء الغليل: ج ٦ ص ١٠٣.

(١٦٤) بصائر الدرجات: محمد بن الحسن الصفار. ص ١٤١.

(١٦٥) بصائر الدرجات: محمد بن الحسن الصفار. ص ١٤١.

(١٦٦) بصائر الدرجات: محمد بن الحسن الصفار. ص ١٤١.

(١٦٧) بصائر الدرجات: محمد بن الحسن الصفار. ص ١٤١.

(١٦٨) مستدركات علم رجال الحديث: ج ٤ ص ٣٨٨.

بين الجرح والتعديل:

لا يُعلم حاله، يقول الشيخ النمازي الشاهرودي: «ولعله متحد مع عبد الرحمن بن بكير الكوفي المعداد من مجاهيل أصحاب الصادق (عليه السلام)، ولكن مما يدل على حسن حاله وعقيدته رواية الصفار عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عنه»^(١٦٩).

عبد الله بن بكير الهجري:

نبذة من أحاديثه:

الرواية الأولى: عن أحمد بن محمد بن علي بن الحكم عن عبد الله بن بكير الهجري عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «إن أول وصي كان على وجه الأرض هبة الله بن آدم، وما من نبي مضى إلا وله وصي كان عدد جميع الأنبياء مائة ألف نبي وأربعة وعشرين وألف نبي، خمسة منهم أولو العزم: نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (صلى الله عليه وآله)، وإن علي بن أبي طالب (صلى الله عليه وآله) هبة الله لمحمد (صلى الله عليه وآله) ورث علم الأوصياء وعلم ما كان قبله من الأنبياء والمرسلين...»^(١٧٠).

الرواية الثانية: عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم عن عبد الله بن بكير الهجري عن المعلی بن خنيس عن أبي عبد الله (صلى الله عليه وآله) قال: «قلت له: ما حق المسلم على المسلم؟ قال: له سبعة حقوق وواجبات، ما منهن حق إلا وهو عليه واجب، إن ضيع منها شيئاً خرج من ولاية الله وطاعته ولم يكن الله فيه نصيب.

قلت له: جعلت فداك، وما هي؟

قال: يا معلی، إني عليك شفيق، أخاف أن تضيع ولا تحفظ، وتعلم ولا تعمل.
قلت: لا قوة إلا بالله.

قال: أيسر حق منها أن تحب له ما تحب لنفسك، وتكره له ما تكره لنفسك.
والحق الثاني: أن تتجنب سخطه وتتبع مرضاته وتطيع أمره.

والحق الثالث: أن تعينه بنفسك ومالك ولسانك.

والحق الرابع: أن تكون عينه ودليله ومرآته.

والحق الخامس: ألا تشبع ويجوع وتروى ويظماً، ولا تلبس ويعرى.

والحق السادس: أن يكون لك خادم وليس لأخيك خادم فواجب أن تبعث خادمك فيغسل ثيابه ويصنع طعامه ويمهد فراشه.

(١٦٩) مستدركات علم رجال الحديث: ج ٤ ص ٢٨٨.

(١٧٠) الاختصاص: للشيخ المفيد. ص ٢٧٩.

والحق السابع: أن تبر قسمه وتجب دعوته وتعود مريضه وتشهد جنازته، وإذا علمت أن له حاجة تبادره إلى قضائها، ولا تلجئه إلى يسألها، ولكن تبادره بمادرة فإذا فعلت ذلك وصلت ولايتك ولايته وولايتك ولايتك»^(١٧١).

طرقه في الحديث:

الطريق الأول: يروي فقط عن الإمام الباقر عليه السلام وهي الرواية نفسها التي يرويها أخيه عبد الرحمن بن بكير الهجري.

الطريق الثاني: يروي عن المعلى بن خنيس عن الإمام الباقر عليه السلام^(١٧٢).

من يروي عنهم:

- يروي عن الإمام الباقر عليه السلام^(١٧٣).

- المعلى بن خنيس^(١٧٤).

الراوون عنه:

علي بن الحكم^(١٧٥):

بين الجرح والتعديل:

قال الشيخ محمد الجواهري في المفيد: «من أصحاب الباقر عليه السلام مجهول روى رواية في الكافي^(١٧٦)، وهذا الرأي قد تبناه عدد من الأعلام كالكليني والمجلسي وغيره^(١٧٧).

أما الشاهرودي في مستدركااته فقال: «يروى عن الباقر عليه السلام، ويروي عنه علي بن الحكم ما يفيد حسنه^(١٧٨)، كما عده التفرشي في نقد الرجال أنه من أصحاب الباقر عليه السلام^(١٧٩).

(١٧١) الكافي: ج ٢ ص ١٦٩.

(١٧٢) الكافي: ج ٢ ص ١٦٩.

(١٧٣) الاختصاص: للشيخ المفيد. ص ٢٧٩.

(١٧٤) موسوعة أحاديث أهل البيت عليهم السلام: الشيخ هادي النجفي. دار أحياء التراث العربي: بيروت. الطبعة الأولى: ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م. ج ٣ ص ١٦٧.

(١٧٥) الاختصاص: للشيخ المفيد. ص ٢٧٩.

(١٧٦) المفيد من معجم رجال الحديث: مصدر سابق. ٣٢٨.

(١٧٧) مرآة العقول: ج ٨ ص ١٢٨.

(١٧٨) مستدركات علم رجال الحديث: ج ٤ ص ٤٩٤.

(١٧٩) نقد رجال الحديث: السيد مصطفى الحسيني التفرشي. مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث: قم. الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ. ج ٣ ص ٩١.

عدي بن زيد الهجري:

نبذة من أحاديثه:

عن إبراهيم بن محمد الخثعمي عن عدي بن زيد الهجري عن أبي خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن علي قال: « كنت عند رسول الله ﷺ في مرضه الذي قبض فيها وكان رأسه في حجري والعباس يذب عن وجه رسول الله ﷺ فأغمي عليه إغمائه ثم فتح عينيه فقال: يا عباس يا عم رسول الله أتقبل وصيتي وتقضي ديني؟ قال العباس: عمك شيخ كبير لا شيء له! قال له النبي ذلك ثلاث مرات يعيدها عليه، وفي كل ذلك يقول له العباس مثل ما قاله أول مرة.

ثم قال النبي: لأقولها لمن يقبلها ولا يقول مثل مقالتك. فقال: يا علي أتقبل وصيتي وتقضي ديني؟ فقال: نعم بأبي وأمي أنت. قال: فأجلسني، فأجلسته فكان ظهره في صدري. فقال: يا علي أنت أخي في الدنيا والآخرة ووصيي وخليفتي في أهلي»^(١٨٠).

طرقه في الحديث:

عن أبي خالد عن زيد بن علي عن آبائه عن أمير المؤمنين (عليه السلام)^(١٨١).

من يروي عنهم:

- أبو خالد الواسطي^(١٨٢).

الراوون عنه:

- إبراهيم بن محمد بن أبي الرواس الخثعمي^(١٨٣).

بين الجرح والتصديق:

شخصية مجهولة لم تتطرق لها الكتب الرجالية، يقول الشاهرودي في مستدرکاته: «لم يذكره»^(١٨٤).

(١٨٠) مناقب الإمام أمير المؤمنين: محمد بن سليمان الكوفي. ج ١ ص ٣٨٢.

(١٨١) مناقب الإمام أمير المؤمنين: محمد بن سليمان الكوفي. ج ١ ص ٣٨٢.

(١٨٢) مناقب الإمام أمير المؤمنين: محمد بن سليمان الكوفي. ج ١ ص ٣٨٢.

(١٨٣) مناقب الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام): محمد بن سليمان الكوفي. ج ١ ص ٣٨٢.

(١٨٤) مستدرکات علم رجال الحديث: ج ٥ ص ٢٣٠.

عقبة بن حسان الهجري:

نبذه من أحاديثه:

روي عقبة بن حسان الهجري عن مالك بن أنس عن نافع عن ابن عمر: « ﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ قال: في جوع رسول الله صلى الله عليه وسلم»^(١٨٥).

طرقه في الحديث:

- يروي عن مالك بن أنس عن نافع، ابن عمر عن رسول الله ﷺ^(١٨٦).

من يروي عنهم:

- مالك بن أنس^(١٨٧).

الراوون عنه:

- محمد بن سفيان اليماني^(١٨٨).

بين الجرح والتعديل:

قال الدارقطني: هذا حديث باطل وإسناده مجهول^(١٨٩).

عقبة الهجري:

نبذه من أحاديثه:

عن حكيم بن جبير عن عقبة الهجري عن عمه قال: شهدت علياً على منبر الكوفة يقول: «أنا عبد الله وأخو رسوله ورثت نبي الرحمة ونكحت سيدة نساء أهل الجنة، وأنا سيد الوصيين، وآخر أوصياء النبيين لا يدعي ذلك غيري إلا أصابه الله بسوء...»^(١٩٠).

(١٨٥) تفسير القرطبي: ج٤ ص١٥٥.

(١٨٦) تفسير القرطبي: ج٤ ص١٥٥.

(١٨٧) تفسير القرطبي: ج٤ ص١٥٥.

(١٨٨) تاريخ دمشق: ج٤ ص١٢٨.

(١٨٩) لسان الميزان: لابن حجر. ج٥ ص١٨١.

(١٩٠) بحار الأنوار: ج٣٨ ص٣٣٤.

طرقه في الحديث:

يروى عن عمه عن أمير المؤمنين عليه السلام (١٩١).

الراوي عنهم:

- عمه.

الراون عنه:

- حكيم بن جبير (١٩٢).

بين الجرح والتعديل:

قال في مستدركات علم رجال الحديث: «لم يذكره» (١٩٣).

عمر بن عبد الله الهجري:

نبذة من أحاديثه:

عن عمر بن عبد الله الهجري بالأبلة حدثنا إبراهيم بن سعيد الجوهري، حدثنا أبو أسامة، حدثنا يزيد عن أبي بردة عن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله إذا أراد رحمة أمة من عباده قبض نبيها قبلها فجعله لها فرطاً وسلفاً، وإذا أراد هلكة أمة عذبها ونبيها حي فأقر عينه بهلكها حين كذبوه وعصوا أمره» (١٩٤).

طرقه في الحديث:

يروى عن إبراهيم بن سعيد الجوهري حدثنا أبو أسامة، حدثنا يزيد عن أبي بردة عن أبي موسى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (١٩٥).

من يروى عنهم:

- إبراهيم بن سعيد الجوهري (١٩٦).

(١٩١) بحار الأنوار: ج ٣٨ ص ٣٣٤.

(١٩٢) بحار الأنوار: ج ٣٨ ص ٣٣٤.

(١٩٣) مستدركات علم رجال الحديث: ج ٥ ص ٢٥١.

(١٩٤) صحيح ابن حبان: ج ١٦ ص ١٩٨.

(١٩٥) صحيح ابن حبان: ج ١٦ ص ١٩٨.

(١٩٦) صحيح ابن حبان: ج ١٦ ص ١٩٨.

- عبد الله بن خبيق^(١٩٧).

الراون عنه:

- محمد بن هارون الروياني^(١٩٨).

- محمد بن حبان^(١٩٩).

بين الجرح والتعديل:

لم يرد له ذكر في الكتب الرجالية.

عوف بن أبي جميلة العبدي الهجري:

أبو سهل عوف بن أبي جميلة يقال رزية الأعرابي العبدي الهجري، ممن سكن البصرة، ولد سنة ٥٨هـ، وتوفي عام ١٤٦هـ^(٢٠٠).

نبذة من أحاديثه:

الحديث الأول: عن إسماعيل بن إبراهيم عن عوف بن أبي جميلة عن زيارة بن أوفي قال: قضى الخلفاء الراشدون المهديون إنه إذا أغلق الباب وأرخى الستر فقد وجب الصداق^(٢٠١).

الحديث الثاني: عن أحمد بن منصور المروزي، قال: حدثنا النضر بن شميل، قال: حدثنا عوف بن أبي جميلة، عن عبد الله بن عمرو بن هند الجملي، قال: قال علي عليه السلام: كنت إذا سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أعطاني، وإذا سكت ابتدأني^(٢٠٢).

الحديث الثالث: عن روح بن عبادة القيسي عن عوف بن أبي جميلة عن ميمون أبي عبد الله عن عبد الله بن بريدة الأسلمي، إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما نزل بحضرة خبير قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لأعطين اللواء غداً رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم فلما كان من الغد تناول له جماعة من أصحابه فدعا علياً وهو أرمم فتقل في عينيه وأعطاه الراية ونهض معه الناس فلقوا أهل خبير...^(٢٠٣).

(١٩٧) الثقة: ابن حبان: ج ٨ ص ٢١٦.

(١٩٨) تاريخ مدينة دمشق: ج ٤ ص ٤.

(١٩٩) ذم الكلام وأهله: الأنصاري الهروي. ج ٥ ص ١١١.

(٢٠٠) الأنساب: السمعاني. ج ١ ص ١٨٧.

(٢٠١) المحلى: ج ٩ ص ٤٨٢.

(٢٠٢) الأمالي: الشيخ الصدوق. ٣١٥.

(٢٠٣) المستدرک: ج ٣ ص ٤٣٧.

الحديث الرابع: عن عبد الله بن حمران، ثنا عوف بن أبي جميلة عن زياد بن مخراق عن أبي كنانة عن أبي موسى الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «إن من جلال الله عز وجل إكرام ذي الشيبة المسلم وحامل القرآن غير الغالي فيه ولا المجافي عنه، وإكرام ذي السلطان المقسط»^(٢٠٤).

الحديث الخامس: عن الخليل بن زكريا، ثنا عوف بن أبي جميلة العداني، عن الحسن بن أبي الحسن، عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله ﷺ: «شارب الخمر كعابد الوثن، وشارب الخمر كعابد اللات والعزى»^(٢٠٥).

طرقه في الحديث:

- الطريق الأول: يروي عن خلاص بن عمرو الهجري عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ^(٢٠٦).
- الطريق الثاني: يروي عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ^(٢٠٧).
- الطريق الثالث: يروي عن عبد الله بن عمرو بن هند الجملي، عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب^(٢٠٨).
- الطريق الرابع: يروي عن زياد بن الحصين عن أبي العالية عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ^(٢٠٩).
- الطريق الخامس: يروي عن ميمون أبي عبد الله عن عبد الله بن بريدة الأسلمي عن رسول الله ﷺ^(٢١٠).
- الطريق السادس: يروي عن يزيد الفارسي عن ابن عباس عن عثمان بن عفان عن رسول الله ﷺ^(٢١١).
- الطريق السابع: يروي عن سليمان بن جابر الهجري عن عبد الله بن مسعود عن رسول الله ﷺ^(٢١٢).
- الطريق الثامن: يروي عن الحسن بن أبي بكرة عن رسول الله ﷺ^(٢١٣).

(٢٠٤) السنن الكبرى: ج ٨ ص ١٦٣.

(٢٠٥) بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث: الحارث بن أبي أسامة. دار الطلائع: القاهرة. الطبعة الأولى. ص ١٦٧.

(٢٠٦) المحلى: ابن حزم ج ٩ ص ٦٩.

(٢٠٧) المحلى: ابن حزم ج ٩ ص ٣٥٨.

(٢٠٨) الأمالي: الشيخ الصدوق. ٣١٥.

(٢٠٩) المستدرک: الحاكم النيسابوري. ج ١ ص ٤٦٦.

(٢١٠) المستدرک: ج ٣ ص ٤٣٧.

(٢١١) المستدرک: ج ٢ ص ٢٢١.

(٢١٢) المستدرک: ج ٤ ص ٣٣٣.

(٢١٣) المستدرک: ج ٤ ص ٥٢٤.

الطريق التاسع: يروي عن أبي الصديق الناجي عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ (٢١٤).

الطريق العاشر: يروي عن الإمام الحسن عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام عن رسول الله ﷺ (٢١٥).

الطريق الحادي عشر: يروي عن زياد بن مخراق عن أبي كنانة عن أبي موسى الأشعري عن رسول الله ﷺ (٢١٦).

الطريق الثاني عشر: يروي عن أبي القموص زيد بن علي عن أحد الوفد الذين وفدوا إلى النبي ﷺ من وفد عبد القيس عن رسول الله ﷺ (٢١٧).

الطريق الثالث عشر: يروي عن الحسن بن أبي الحسن، عن عبد الله بن عمرو عن رسول الله ﷺ (٢١٨).

الطريق الرابع عشر: يروي عن حمزة أبي عمر العائذي عن علقمة بن وائل عن وائل عن رسول الله ﷺ (٢١٩).

الطريق الخامس عشر: يروي عن أبي رجاء العطاردي عن سمرة بن جندب عن رسول الله ﷺ (٢٢٠).

الطريق السادس عشر: يروي عن الحسن بن عبد الرحمن بن سمرة عن رسول الله ﷺ (٢٢١).

الطريق السابع عشر: يروي عن الحسن بن مطرف بن عبد الله بن الشخيري عن عياض بن حمار عن رسول الله ﷺ (٢٢٢).

الطريق الثامن عشر: يروي عن أبي المنهال سنان بن سلامة عن أبيه عن رسول الله ﷺ (٢٢٣).

الطريق التاسع عشر: يروي عن أبي المعدل عطية الطفاوي عن أمه عن أم سلمة

(٢١٤) المستدرک: ج ٤ ص ٥٥٧.

(٢١٥) الكني والألقاب: ج ٢ ص ٤٦٦.

(٢١٦) السنن الكبرى: ج ٨ ص ١٦٣.

(٢١٧) السنن الكبرى: ج ٨ ص ٢٠٢.

(٢١٨) بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث: الحارث بن أبي أسامة. دار الطلائع: القاهرة. الطبعة الأولى. ص ١٦٧.

(٢١٩) السنن الكبرى: ج ٤ ص ٢١٤.

(٢٢٠) صحيح بن خزيمة: ابن خزيمة. ج ٢ ص ٦٩.

(٢٢١) أمالي المحاملي: الحسن بن إسماعيل المحاملي. ص ٤٢٧.

(٢٢٢) المعجم الكبير: ج ١٧ ص ٣٦٢.

(٢٢٣) معرفة السنن والآثار: البيهقي. ج ١ ص ٤٦٦.

عن رسول الله ﷺ (٢٢٤).

من يروي عنهم:

- خلاص بن عمرو الهجري (٢٢٥).
- سليمان بن جابر الهجري (٢٢٦).
- زرارة بن أوفي (٢٢٧).
- عبد الله بن عمرو بن هند الجملي (٢٢٨).
- أبي المعدل عطية الطفاوي (٢٢٩).
- زياد بن الحصين (٢٣٠).
- أبو المنهال سنان بن سلامة (٢٣١).
- يزيد الفارسي (٢٣٢).
- حكيم الأثرم (٢٣٣).
- الإمام الحسن بن الإمام علي بن أبي طالب (٢٣٤).
- ميمون أبي عبد الله (٢٣٥).
- زياد بن مخراق (٢٣٦).
- أبو القموص زيد بن علي (٢٣٧).
- محمد بن سيرين (٢٣٨).
- معبد الجهني (٢٣٩).

-
- (٢٢٤) معجم الرجال والحديث: محمد حياة الأنصاري. ج ٢ ص ١٥٧.
 - (٢٢٥) المحلى: ابن حزم. ج ٩ ص ٦٩.
 - (٢٢٦) المستدرک: ج ٤ ص ٢٣٢.
 - (٢٢٧) المحلى: ج ٩ ص ٤٨٢.
 - (٢٢٨) الأمالي: الشيخ الصدوق. ٣١٥.
 - (٢٢٩) معجم الرجال والحديث: محمد حياة الأنصاري. ج ٢ ص ١٥٧.
 - (٢٣٠) المستدرک: الحاكم النيسابوري. ج ١ ص ٤٦٦.
 - (٢٣١) معرفة السنن والآثار: البيهقي. ج ١ ص ٤٦٦.
 - (٢٣٢) المستدرک: ج ٢ ص ٢٢١.
 - (٢٣٣) المعجم الكبير: ج ١٧ ص ٣٦٢.
 - (٢٣٤) الكنى والألقاب: ج ٢ ص ٤٦٦.
 - (٢٣٥) المستدرک: ج ٣ ص ٤٣٧.
 - (٢٣٦) السنن الكبرى: ج ٨ ص ١٦٣.
 - (٢٣٧) السنن الكبرى: ج ٨ ص ٣٠٢.
 - (٢٣٨) عون المعبود: ٢٤٧.
 - (٢٣٩) تفسير السمرقندي: أبو الليث السمرقندي. ج ١ ص ٥٢٥.

- أبي المغيرة القواس^(٢٤٠).
- الحسن بن أبي الحسن^(٢٤١).
- حمزة أبو عمر العائذي^(٢٤٢).
- الحسن البصري^(٢٤٣).
- خالد الربيعي^(٢٤٤).
- أبو رجاء العطاردي^(٢٤٥).
- أبو المهلب^(٢٤٦).
- أبو عثمان النهدي^(٢٤٧).

الراون عنه:

- روح بن عبادة القيسي^(٢٤٨).
- إسماعيل بن إبراهيم^(٢٤٩).
- النضر بن شميل^(٢٥٠).
- هاشم بن القاسم^(٢٥١).
- معاذ بن معاذ^(٢٥٢).
- محمد بن جعفر^(٢٥٣).
- عثمان بن الهيثم العبيدي أبو عمرو البصري المؤذن^(٢٥٤).

-
- (٢٤٠) جامع البيان: ابن جرير الطبري. ج٢٣ ص١٧.
- (٢٤١) بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث: الحارث بن أبي أسامة. دار الطلائع: القاهرة. الطبعة الأولى. ص١٦٧.
- (٢٤٢) السنن الكبرى: ج٤ ص٢١٤.
- (٢٤٣) تخريج الأحاديث والآثار: ج١ ص٤٢٠.
- (٢٤٤) فضيلة الشكر: محمد بن جعفر السامري. دار الفكر: دمشق. الطبعة الأولى: ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م. ص٧٠.
- (٢٤٥) صحيح بن خزيمة: ابن خزيمة. ج٢ ص٦٩.
- (٢٤٦) صحيح بن خزيمة: ج٤ ص١٦٣.
- (٢٤٧) صحيح ابن حبان: ابن حبان. ج١٥ ص٥٥٧.
- (٢٤٨) المحلى: ابن حزم. ج٩ ص٦٩.
- (٢٤٩) المحلى: ج٩ ص٤٨٢.
- (٢٥٠) الأمالي: الشيخ الصدوق. ٣١٥.
- (٢٥١) الأمالي: الشيخ الصدوق. ٣١٥.
- (٢٥٢) التمهيد: ابن عبد البر. ج١٧ ص٤٢٩.
- (٢٥٣) المستدرک: الحاكم النيسابوري. ج١ ص٤٦٦.
- (٢٥٤) خلاصة تذهيب تهذيب الكمال: ص٢٦٣.

- هوزة بن خليفة^(٢٥٥).
- صفوان بن عيسى القاضي^(٢٥٦).
- عبد الوهاب بن عطاء^(٢٥٧).
- محمد بن عجلان^(٢٥٨).
- بكار بن محمد السريني^(٢٥٩).
- عبد الله بن حمران^(٢٦٠).
- جعفر بن سليمان^(٢٦١).
- محمد بن عبد الله العمي^(٢٦٢).
- المعتمر بن سليمان^(٢٦٣).
- عبد الواحد بن واصل^(٢٦٤).
- أبو أسامة^(٢٦٥).
- الخليل بن زكريا^(٢٦٦).
- يحيى بن سعيد^(٢٦٧).
- سعيد بن عامر^(٢٦٨).

بين الجرح والتعديل:

وثقته معظم الكتب الرجالية فقال في حقه ابن سعد في طبقاته: « كان ثقة كثير

-
- (٢٥٥) المستدرك : ج ٢ ص ٢٢١.
 - (٢٥٦) المستدرك: ج ٤ ص ٥٢٤.
 - (٢٥٧) المستدرك: ج ٤ ص ١٦٠.
 - (٢٥٨) المصنف: ابن أبي شيبة الكوفي. ج ٤ ص ١٣٢.
 - (٢٥٩) المستدرك: ج ٤ ص ٢٤٨.
 - (٢٦٠) السنن الكبرى: ج ٨ ص ١٦٣.
 - (٢٦١) عون المعبود: العظيم آبادي. ج ١٢ ص ٢٥٦.
 - (٢٦٢) بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث: ٣٢٠.
 - (٢٦٣) فضيلة الشكر: محمد بن جعفر السامري. دار الفكر: دمشق . الطبعة الأولى: ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م. ص ٧٠.
 - (٢٦٤) مسند أبي داود الطيلساني: ٥٣٠.
 - (٢٦٥) أمالي المحاملي: الحسن بن إسماعيل المحاملي. ص ٤٢٧.
 - (٢٦٦) بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث: الحارث بن أبي أسامة. دار الطلائع: القاهرة. الطبعة الأولى. ص ١٦٧.
 - (٢٦٧) السنن الكبرى: ج ٤ ص ٢١٤.
 - (٢٦٨) صحيح بن خزيمة: ج ٤ ص ١٦٣.

وقال الرازي « كان يقال له عوف الصدوق» (٢٧٠).
 وروي عن عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: سألت أبي عن عوف الأعرابي فقال:
 « ثقة صالح الحديث»، ويقول عبد الرحمن: سألت أبي عن عوف الأعرابي فقال: « صدوق
 صالح الحديث»، كما وثقه يحيى بن معين فقال: « ثقة» (٢٧١).
 وفي تهذيب الكمال للمري: « كان يقال له عوف الصدوق» (٢٧٢).
 ويقول ابن حجر: « ثقة رمي بالقدر والتشيع من السادسة» (٢٧٣).
 وقال أبو حاتم: « صدوق صالح»، وتبعه في ذلك النسائي فقال: « ثقة ثبت»، وكذلك
 محمد بن عبد الله الأنصاري فقال: « كان يقال: عوف الصدوق» (٢٧٤).
 وقد ذكره ابن حبان في كتاب الثقات مرات كثيرة، كما ذكره عمر بن شاهين في تاريخ
 أسماء الثقات (٢٧٥).

قنواء بنت رشيد الهجري:

بنت رشيد الهجري من أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام)، وعدها البرقي ممن روى عن
 أبي عبد الله (عليه السلام)، كما روت عن أبيها عن أمير المؤمنين (عليه السلام) (٢٧٦).

بعض من أحاديثها:

عن عثمان بن عيسى عن أبي الجارود عن قنوة بنت رشيد الهجري قالت: قلت لأبي:
 ما أشد اجتهادك!. قال: يا بنية! سيجيء قوم بعدنا بصائرهم في دينهم أفضل من اجتهاد
 أوليهم (٢٧٧).
 كما تروي مقتل أبيها كما أخبره أمير المؤمنين (عليه السلام).

(٢٦٩) طبقات ابن سعد: ج ٧ ص ٢٥٧.

(٢٧٠): الجرح والتعديل: ج ٧ ص ١٥.

(٢٧١) نفس المصدر.

(٢٧٢) تهذيب الكمال: ج ٢٢ ص ٤٤٠.

(٢٧٣) تقريب التهذيب: ج ١ ص ٧٥٩.

(٢٧٤) تهذيب التهذيب: لابن حجر. ج ٨ ص ١٤٨.

(٢٧٥) تاريخ أسماء الثقات: ١٧٢.

(٢٧٦) مدينة المعاجز: السيد هاشم البحراني. ج ٢، هامش ص ١٦٢.

(٢٧٧) المحاسن: أحمد بن محمد بن خالد البرقي. ج ١ ص ٢٥١.

طرقها في الحديث:

تروي عن أبيها رشيد الهجري عن أمير المؤمنين (عليه السلام) (٢٧٨).

من تروي عنهم:

- أبيها رشيد الهجري (٢٧٩).

الراون عنها:

- أبو الجارود (٢٨٠).

- أبو حسان العجلي (٢٨١).

- أبو حيان البجلي (٢٨٢).

بين الجرح والتصديق:

عدها الشيخ الطوسي من أصحاب الصادق (عليه السلام) (٢٨٣)، وقال عنها صاحب الفائق: «من ثقات محدثي الإمامية من النساء» (٢٨٤).

كديرة بن صالح الهجري:

نبذة من أحاديثه:

عن عبيد الله عن مهلهل (العبيدي) عن كديرة الهجري أن أبا ذر أسند ظهره إلى الكعبة ثم قال: «أيها الناس، هلموا أحدثكم ما سمعت من نبيكم رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لعلي ثلاثاً، لئن يكون لي واحدة منهن أحب إلي من الدنيا وما فيها: اللهم أعنه واستعن به، اللهم أنصره، وانتصر به، فإنه عبدك وأخو رسولك» (٢٨٥).

(٢٧٨) معجم رجال الحديث: السيد الخوئي. ج ٨ ص ١٩٧.

(٢٧٩) المحاسن: أحمد بن محمد بن محمد بن خالد البرقي. ج ١ ص ٢٥١.

(٢٨٠) المحاسن: أحمد بن محمد بن خالد البرقي. ج ١ ص ٢٥١.

(٢٨١) مستدرک الوسائل: الميرزا النوري. ج ١٢ ص ٢٧٣.

(٢٨٢) معجم رجال الحديث: السيد الخوئي. ج ٨ ص ١٩٧.

(٢٨٣) مستدرک علم رجال الحديث: الشيخ علي النمازي الشاهرودي. ج ٨ ص ٥٩٧.

(٢٨٤) الفائق في رواية وأصحاب الإمام الصادق (عليه السلام): عبد الحسين الشبستري. مؤسسة النشر الإسلام:

قم. الطبعة الأولى: ١٤١٨هـ - ج ٣ ص ٤٨٣.

(٢٨٥) شرح إحقاق الحق: السيد المرعشي. ج ٧ ص ٥٥.

طرقه في الحديث:

يروى عن أبي ذر عن رسول الله ﷺ (٢٨٦).

من يروي عنهم:

- أبو ذر جندب بن جنادة الغفاري.

الراوون عنه:

- مهلهل العبدي (٢٨٧).

بين الجرح والتعديل:

قال البخاري عن مهلهل وكديرة الهجري: مجهولان وحديثهما منكر (٢٨٨)، وفي مستدرک علم رجال الحديث قال: «لم يذكره» (٢٨٩).

كريزة الهجري:

نبذه من أحاديثه:

له حديث واحد: عن جعفر الأحمر عن مهلهل العبدي عن كريزة الهجري قال: لما (أمر) علي بن أبي طالب (عليه السلام) قام حذيفة بن اليمان مريضاً، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس من سره أن يلحق بأمر المؤمنين حقاً حقاً فليلحق بعلي بن أبي طالب، فأخذ الناس برأ بجرأ فما جاءت الجمعة حتى مات حذيفة» (٢٩٠).

من يروي عنهم:

- حذيفة بن اليمان (٢٩١).

الراوون عنه:

- مهلهل العبدي (٢٩٢).

(٢٨٦) ميزان الاعتدال: الذهبي. ج٤ ص١٩٨.

(٢٨٧) ميزان الاعتدال: الذهبي. ج٤ ص١٩٨.

(٢٨٨) ميزان الاعتدال: الذهبي. ج٤ ص١٩٨.

(٢٨٩) مستدرک علم رجال الحديث: ج٦ ص٣٠٥.

(٢٩٠) بحار الأنوار: ج٣٧ ص٢٩٨، شرح الأخبار: للقاظي النعمان المغربي . ج١ ص٤٨٥.

(٢٩١) نفس المصدر.

(٢٩٢) نفس المصدر.

بين الجرح والتصديق:

مجهول فلم تذكره أو تتطرق له الكتب الرجالية.

كيسان أبو عمر الهجري:

نبذه من أحاديثه:

حدثنا عبد العزيز بن أبان حدثنا كيسان أبو عمر الهجري عن يزيد بن بلال قال سمعت علياً يقول: « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي ثمان ركعات فإذا طلع الفجر وتر ثم جلس يسبح ويكبر حتى يطلع الفجر الآخر ثم يقوم فيصلّي ركعتي الفجر ثم يخرج إلى الصلاة»^(٢٩٣).

طرقه في الحديث:

- يروي عن يزيد بن بلال عن علي أمير المؤمنين (عليه السلام)^(٢٩٤).

الراوي عنهم:

- يزيد بن بلال بن الحارث الفزاري^(٢٩٥).

الراويون عنه:

- عبد العزيز بن أبان^(٢٩٦).

بين الجرح والتصديق:

قال الذهبي في ميزان الاعتدال: « لا يعرف»^(٢٩٧).

مهدي الهجري:

هو مهدي بن حرب الهجري العبدي، من السادسة^(٢٩٨).

(٢٩٣) ضعفاء العقيلي: ج٤ ص٣٧٥.

(٢٩٤) نفس المصدر.

(٢٩٥) ميزان الاعتدال: ج٤ ص٤٢٠.

(٢٩٦) ضعفاء العقيلي: ج٤ ص٣٧٥.

(٢٩٧) ميزان الاعتدال: ج٤ ص٤٢٠.

(٢٩٨) تقريب التهذيب: ابن حجر. ج٢ ص٢١٨.

نبذة من أحاديثه:

لم يعرف له سوى حديث واحد ينتهي سنده إلى أبي هريرة وهو كما يلي:
عن حوشب بن عقيل عن مهدي الهجري العبيدي عن عكرمة قال: قال لي أبو هريرة:
« نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم عرفة بعرفات »^(٢٩٩)، وروى البيهقي
نفي الحديث والسند عن ابن عباس^(٣٠٠).

طرقه في الحديث:

يروى عن عكرمة عن أبي هريرة عن رسول الله ﷺ^(٣٠١).

من يروي عنهم:

- عكرمة^(٣٠٢).

الراوون عنه:

- حوشب بن عقيل أبو دحية العبيدي^(٣٠٣).

- عقيل^(٣٠٤).

- أبو عبيدة عبد المؤمن بن عبيد الله السدوسي^(٣٠٥).

بين الجرح والتعديل:

قال ابن حزم: « مهدي الهجري وهو مجهول، ومثل هذا لا يحتج به »^(٣٠٦).
أما ابن حبان فقد ذكره في كتاب الثقات ووثقه^(٣٠٧)، وأيده ابن خزيمة حيث صحح
حديثه^(٣٠٨)، أما العقيلي فقد عده في الضعفاء وقال: « لا يتابع عليه »^(٣٠٩)، وقال يحيى

(٢٩٩) المحلى: ابن حزم. ج ٧ ص ١٨.

(٣٠٠) السنن الكبرى: البيهقي: ج ٥ ص ١١٧.

(٣٠١) المحلى: ابن حزم. ج ٧ ص ١٨.

(٣٠٢) المحلى: ابن حزم. ج ٧ ص ١٨.

(٣٠٣) المحلى: ابن حزم. ج ٧ ص ١٨.

(٣٠٤) السنن الكبرى: البيهقي: ج ٥ ص ١١٧.

(٣٠٥) تهذيب الكمال: مصدر سابق. ج ٢٨ ص ٥٨٦.

(٣٠٦) المحلى: ابن حزم. ج ٧ ص ١٨.

(٣٠٧) تلخيص الحبير: ابن حجر: ج ٦ ص ٤٦٩.

(٣٠٨) تهذيب التهذيب: ابن حجر: ج ١٠ ص ٢٨٨.

(٣٠٩) تحفة الأحوذى: المباركفوري. ج ٣ ص ٣٧٨.

رواية الحديث عند الهجريين بين الجرح والتصديق

بن معين: « لا أعرفه »^(٣١٠)، وقال الألباني: « وهو مجهول كما قال النووي والحافظ في التلخيص: « ولذلك ضعفه ابن القيم والشوكاني وغيرهما »^(٣١١).

الوليد بن عقبة الهجري:

من الشخصيات المختلف في نسبها ففي بعض الروايات ورد اسمه الوليد بن عقبة الهجري، وفي أخرى الوليد بن عروة الهجري^(٣١٢)، والذي يظهر من خلال الكتب الرجالية أنه شخصية واحدة.

نبذه من أحاديثه:

لا يوجد له سوى رواية واحدة هي:

عن محمد بن مروان عن الوليد بن عقبة الهجري قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: « والله لا يلح عبد مؤمن على الله عز وجل في حاجته إلا قضاها له »^(٣١٣).

طرقه في الحديث:

يروى عن الإمام الباقر عليه السلام مباشرة دون واسطة.

من يروي عنهم:

- عن الإمام الباقر عليه السلام.

الراوون عنه:

- محمد بن مروان^(٣١٤).

بين الجرح والتصديق:

اختلف في صحبته، فقد ذكر السيد الخوئي « عده الشيخ تارة في أصحاب الباقر عليه السلام، وأخرى في أصحاب الصادق عليه السلام توصيفاً له، بالشيباني. وعده البرقي من أصحاب الباقر عليه السلام »^(٣١٥).

(٣١٠) عون المعبود: العظيم آبادي. ج ٧ ص ٧٦.

(٣١١) تمام المنة: محمد ناصر الألباني. ص ٤١٠.

(٣١٢) جامع الرواة: محمد الأردبيلي: ج ٢ ص ٣٠١.

(٣١٣) الكافي: ج ٢ ص ٤٧٥.

(٣١٤) الكافي: ج ٢ ص ٤٧٥.

(٣١٥) معجم رجال الحديث: ج ٢٠ ص ٢١٦.

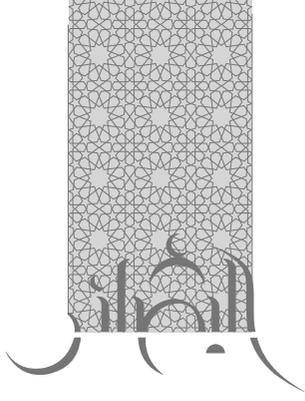
عد من المجاهيل، يقول الشيخ النمازي الشاهرودي: «لم يذكره»^(٢١٦)، كما تبنا هذا الرأي الشيخ الجواهري في المفيد وقال مجهول^(٢١٧).

الخاتمة:

أتمنى أن أكون قد وفقت في إبراز عدد من المحدثين الذين تفرّد البعض منهم بأحاديث، واشتهر البعض بإيراد عشرات الأحاديث، فهم في المحصلة يشكلون جزءاً من تاريخنا الحديثي الذي يحتاج إلى إعادة نظر ومزيد من التحقيق والتدقيق والتوسع، وهذا الجهد ما هو إلا لفت نظر عن الدور الذي قام أبناء هذه المنطقة في حفظ التراث الحديثي، والإسهام في إعمار هذا الدين الحنيف □

(٢١٦) مستدركات علم رجال الحديث: ج ٨ ص ١٠٩.

(٢١٧) المفيد من معجم رجال الحديث: ص ٤٦٥.



إنقاذ الطفولة البريئة مسؤولية كونية

■ ■ آية الله السيد هادي المدرسي *

كما أن المرض يصيب العضو الضعيف في الجسم قبل غيره من الأعضاء.. وكما أن الفرد الضعيف يعاني من بين أفراد المجتمع أكثر من غيره كلما ألمت به كارثة، كذلك فإن المأساة على مستوى البشرية تظهر أكثر ما تظهر لدى الأطفال.

من المفروض أن تكون فترة الطفولة هي الفترة السعيدة في حياة الإنسان، حيث إنها بعيدة عن القلق وصعوبات العمل اليدوي. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن فترة الطفولة لا تتكرر في الحياة، نعرف قيمة هذه الفترة بالنسبة إلى الطفل. وفضاعة الكارثة التي تحلّ به عندما يحرم من السعادة فيها. خاصة وأن جيل اليوم من الأطفال والشباب هو الأكثر عدداً في التاريخ، حيث يوجد حالياً قرابة مليار من سكان هذا الكوكب (أي سدس البشرية جمعاء) تتراوح أعمارهم ما بين العاشرة والتاسعة عشرة. وأغلبهم يواجهون عقبات ليست بالعبارة، ليس فقط في الدول الفقيرة فحسب، بل وفي الدول الغنية أيضاً.

تقول بعض الإحصائيات: يشكو في الولايات المتحدة الأمريكية طفل واحد من ثمانية أطفال من الجوع.

أما في البرازيل فيموت طفل في كل سبعين ثانية بسبب الجوع. وفي العالم يموت كل عام خمسة عشر مليون ونصف المليون من الأطفال بسبب الجوع، أو الأمراض التي سببها الجوع.

* مفكر إسلامي، العراق.

وتقول إحصائيات أخرى: أن خمسة وثلاثين ألف طفل يموتون كل يوم - ومعظمهم بالطبع من العالم الثالث- بسبب أمراض يمكن تفاديها بسهولة، أو يمكن شفاؤها بسهولة، أو بسبب سوء التغذية.. وأن ٦٠٪ من الوفيات تعزى فعلاً إلى أمراض ثلاثة هي: التهاب الرئة، والإسهال، والحصبة، كما أن نقص الفيتامين A يهدد بالموت والأمراض الخطيرة عشرة ملايين طفل في العالم، وهذا النقص يحمل العمى إلى حوالي مائتين وخمسين ألف طفل سنوياً. ويحد من مقاومة الجسم للإسهالات التي تقتل ٢,٢ مليون طفل سنوياً. وفي تقرير لمنظمة الصحة العالمية نشر عام ١٩٩٨ جاء فيه أن ١١ مليون طفل دون الخامسة، يموتون سنوياً في العالم نتيجة أمراض يمكن علاجها بسهولة. وأشار التقرير إلى أن خطر وفاة الطفل دون الخامسة، يزداد خمس مرات بين الشعوب الفقيرة.

وأضاف: « أما في أفريقيا فإن ٧,٥ بالمائة من الرضع لا يبلغون الشهر الواحد، أي يموتون قبل إكمالهم ثلاثين يوماً، وفي بعض الدول الأفريقية هناك طفل، من أصل خمسة أطفال، يموت قبل بلوغه سن الخامسة».

ويقول رئيس جمعية الدفاع عن الأطفال الخيرية: إن هناك ثمانية ملايين طفل يعيشون وضعاً سيئاً للغاية. وجاء في التقرير الذي نشرته الجمعية نفسها أيضاً أن ستمائة مليون طفل في العالم يعانون من سوء التغذية.

والأطفال المصابون بسوء التغذية يعانون غالباً من فقدان طاقات عقلية ثمينة، وتعاودهم الأمراض كثيراً، وحتى لو كتب لهم البقاء فيصابون بإعاقات عقلية أو جسدية دائمة. هذا بالإضافة إلى أن مليار وثلثمائة مليون طفل في العالم يعيشون تحت مستوى الفقر. وأن خمسة عشر مليون طفل مصابون بالأمراض النفسية. وأن خمسة عشر مليون آخرين أصيبوا بعايات بدنية بسبب الحروب التي وقعت في العالم، خلال السنوات العشر الأخيرة.

وأن أكثر من مليون من أطفال العراق ماتوا خلال الأعوام الثمانية الماضية بسبب الحصار الاقتصادي على هذا البلد.

وتكشف الإحصائيات التي تصدرها المنظمات الدولية عن أن وضع الأطفال في العالم -بشكل عام- ليس بأسوأ مما يحسب، بل إنه يصل إلى مستوى الكارثة. ففي تقرير أصدرته (منظمة الأمم المتحدة للطفولة) المعروفة باسم (اليونيسيف) والذي صدر في عام ١٩٩٦م يظهر أن هناك في العالم ٢٥٠ مليون طفل تتراوح أعمارهم ما بين العاشرة والرابعة عشرة يعملون في أسواق العمل، وأن هذا الرقم قد يرتفع إلى ٣٥٠ مليون طفل إذا أدخلنا مجالات العمل التي لم يتم حصرها، والبلدان التي لم يشملها المسح، مثل الصين والبلدان الصناعية: مائة وأربعون مليون منهم من الأولاد، ومائة وعشرة ملايين منهم من الفتيات، وأن ٤١

في المائة من هؤلاء الأطفال العاملين من الأفارقة، و ٢١ في المائة منهم من الدول الآسيوية (باستثناء اليابان) فيما ١٧ بالمائة منهم من أمريكا اللاتينية، ودول البحر الكاريبي. ويقفز الرقم مرة أخرى ليصل إلى ٤٠٠ مليون طفل إذا أخذنا بعين الاعتبار الأطفال الذين يجلبون الماء إلى أسرهم، أو الذين يقومون بأعمال منزلية رئيسية. وتقول المنظمة الدولية: إن هذه الأرقام ليست نهائية، بل وأطلقت على ما انتهت إليه من حصر ممكن للمشكلة بعبارة «أرقام باهتة».

وقد يقول قائل: إن الأطفال إذن يعملون. وهل في ذلك عيب؟

الحقيقة إن فترة الطفولة هي فترة اللعب والتعلم والتدريب في حياة الإنسان، وقد أكدت الديانات السماوية، وكذلك أكدت الدراسات الطبية والنفسية، على ضرورة أن يلعب الطفل لا أن يعمل، وفي الحديث المعروف: «دعه يلعب سبعاً، وعلمه سبعاً، وأصعبه سبعاً»، وهذا يعني أنه إلى أن يصبح عمر الطفل واحداً وعشرين عاماً فليس من واجبه أن يعمل، فله سبع سنوات للعب، وسبع سنوات للتعلم، وسبع سنوات لمصاحبة الأب، ثم يدخل مجال العمل. لكن الأطفال اليوم لا يحصلون على حقوقهم في اللعب، كما لا يحصلون على حقوقهم في التعلم والمصاحبة، حيث يضطرون لخوض سوق العمل.. ومع ذلك فإن وضعهم يختلف من مجتمع إلى آخر.

يقول تقرير الأمم المتحدة: إن أطفال (لوكسمبورغ) الأوروبية يعملون في المجازر والمسالخ، وأطفال (ساحل العاج) يعملون في التعدين، وأطفال (المكسيك) يعملون في صناعة الأحماض، وأطفال (تايلند) يعملون في النوادي الليلية، وأطفال (الهند) يعملون ابتداء من سن الرابعة عشرة في كل ما هو خطر وشاق، بما في ذلك صناعة المتفجرات والزجاج التي تنتج أساور في (روز آباد) الشهيرة، ومن أجلها يعمل خمسون ألف طفل يمثلون ٢٥٪ من العمالة المتوفرة لهذه الصناعة، ويقفون أمام أفران الزجاج التي تتراوح حرارتها ما بين ١٥٠٠ إلى ١٨٠٠ درجة مئوية، في مقابل ما يعادل ٤٠ سنتاً من الأجر في اليوم!

وإذا كان العالم يعرف أطفال الكمبيوتر الذين يلعبون بأصابعهم الرقيقة على جهاز غالي الثمن، عظيم الفائدة يستخدم آخر ما أنتجه العصر من تقنيات، كما هو شأن الأطفال في الغرب، فإن العالم أيضاً يعرف في الوقت نفسه أطفالاً يبيعون الأحطاب ويعملون في الأفران، والفتيات منهم يعملن في البغاء، وآخرون يحملون السلاح ويتم استخدامهم جنوداً في الحروب.

وبالرغم من أن الطفل يجب ألا يشمل القانون فإننا نجد أنه يتم استغلاله، خلافاً لكل القوانين والأعراف.

وقد يسأل سائل: ما هو العمر الذي يحسب فيه الطفل طفلاً، ويكون من المفترض ألا يعمل فيه؟

والجواب: إن الأمر يختلف من مكان لمكان، ففي بلدان مثل مصر، والسنغال، وبنين؛

يهبط سن العمل إلى اثني عشر عاماً، بينما في الولايات المتحدة وكندا فإن سن العمل هو سبعة عشر إلى ثمانية عشر عاماً، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن هناك مائة وخمسين مليون طفل لا يملكون مدرسة لكي يتعلموا فيها، نعرف كم هو مأساوي وضع الطفولة، حيث إن ما يقارب من ٥٠٠ مليون طفل يعيشون وضعاً كارثياً!

وتسجل اليونسيف أيضاً أن ٤٧٪ من الأطفال في أفريقيا جنوبي الصحراء لا يذهبون إلى المدرسة الابتدائية. وأن ٢٤٪ من أطفال جنوب آسيا لا يذهبون إليها أيضاً. وأن نسبة المتخلفين عن التعليم الابتدائي في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا هي ١٦٪ ممن هم في سن المرحلة الابتدائية، في حين يهبط الرقم إلى ٦٪ في شرق آسيا والباسفيك. ويتخلف الأطفال عن المدرسة لكي يعملوا، إما كخدم في المنازل أو عمالاً في المناجم، أو يكونوا وقوداً للحروب. ويقول تقرير صادر عن الأمم المتحدة: إن نحو ثلاثمائة ألف طفل يخدمون كمقاتلين في الحروب، وإن نحو مليوني طفل قتلوا في صراعات مسلحة منذ العام ١٩٨٧.

وأضاف التقرير «من سيراليون إلى طاجيكستان، ومن ليبيريا إلى كمبوديا، ومن السودان إلى كوسوفو، ومن سريلانكا إلى أفغانستان، هناك ملايين الأطفال الذين يجري حرمانهم من طفولتهم، ويحيون حياة في منتهى القسوة».

ومضى التقرير قائلاً: «أصبح هناك اتجاه يبعث على الانزعاج في السنوات القليلة الماضية، وهو مشاركة الأطفال بشكل مباشر أو غير مباشر في الصراعات المسلحة. والتقديرات تشير إلى أن نحو ثلاثمائة ألف طفل -دون سن الثامنة عشرة- يخدمون كمحاربين في القوات المسلحة الحكومية، وجماعات المعارضة المسلحة في الصراعات الدائرة حالياً في مختلف أنحاء العالم».

وقال التقرير: «بشكل عام فإن التقديرات تشير إلى أن مليوني طفل قتلوا في صراعات مسلحة منذ عام ١٩٨٧م، في حين أصيب ثلاثة أمثال هذا العدد بجروح بالغة، أو إعاقات دائمة».

وفي بعض المناطق فإن الطفل يصبح أجيراً لدى الطرف الذي يقرض العائلة، بمعنى أن نوع علاقة العمل بالنسبة للطفل، يحددها الأطراف الثلاثة: صاحب العمل، والسمسار، وأسرّة الطفل. وكثيراً ما تبدأ هذه العلاقة بقرض تحتاج إليه الأسرة من صاحب العمل فتودع الطفل لديه وفاء للدين، يحدث ذلك كما يقول تقرير (اليونسيف) في البرازيل وموريتانيا وغيرهما، ويصنع نوعاً من العمالة المكيدة التي لا تتوفر فيها حرية الإرادة، بل إنها تقترب من نظام العبودية، حيث يهب الإنسان نفسه للغير مقابل مبلغ معلوم تسلمته الأسرة في البداية، في شكل قرض أو ثمن مال لا يتم رده، كما لا يتم رد الطفل الذي يتحول إلى رهينة.

وفي مناطق أخرى الوضع أفضل ولكنه يأخذ شكلاً تكاد تنتهي فيه حرية المستغل في أن يختار مكان، ونوعية العمل، فهو خاضع للاستغلال الجنسي في بعض الأحيان، وخاضع

للاستغلال الصنمي في معظم الأحيان، ويتعرض الطفل لما يؤثر في نموه العقلي والبدني -كما يقول تقرير المنظمة الدولية هذه-

ومن العبودية للعمل، إلى العبودية الجنسية فهناك -حسب تقارير دولية- أكثر من مليون طفلة يمارسن (الدعارة) في العالم، ثلاثهن في آسيا، في حين أن الآخرين منهن يتوزعن ما بين أمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية.

ومن مشاكل العمالة، والمشاركة في الحروب إلى قصر العمر..

إن العالم يعتبر معدل وفيات الأطفال تحت سن الخامسة عشر مؤشراً لتأخر مستوى الحياة، وفي هذا المجال تسجل الأرقام أن معدل وفيات الأطفال في النيجر وفق إحصائيات عام ١٩٩٥م هو ٣٢٠ في الألف، بينما يهبط هذا المعدل إلى ٥٥ في الألف في السويد، وأيضاً فإن العمر المتوقع عند الولادة للطفل يهبط إلى ٤٨ سنة في أنجولا، ويرتفع إلى ٨٠ عاماً في اليابان.

وتمتد المؤشرات لتشمل الفروق في متطلبات الحياة مثل الحصول على المياه النقية، والتمتع بمرافق صحية، وتسجل أرقام الأطفال الذين يعانون من الهزال نسبة مرتفعة في البلاد التي دخلها منخفض مثل ملاوي التي تكون فيها النسبة ٥٥٪ من الأطفال، في مقابل ٢٤٪ من الأطفال في بلد مثل تركيا، وفي بعض البلدان فإن هناك تجنيداً إجبارياً للأطفال، وفي بعضها الآخر يتحمل الأطفال عقوبة الخدمة في معسكرات الاعتقال، بحجة ارتكابهم مخالفات حرب.

وبالرغم من الجهود الدولية إلا أن الظروف المعيشية تمنع الأطفال من الحصول على حصتهم من التعليم، والرعاية الصحية، والغذاء وما شابه ذلك.

هذا بالنسبة إلى الأطفال المعترف بوجودهم.. أما الأطفال الذين لم يعترف بوجودهم فوضعهم مزرٍ للغاية، وعدد هؤلاء بالملايين.

فقد ذكر صندوق الأمم المتحدة للطفولة (اليونيسيف) في تقريره للعام ١٩٩٨ عن «تقدم الأمم» أن أربعين مليون طفل، أي حوالي واحد من كل ثلاثة، يولدون سنوياً من دون أن تعلن ولادتهم، وذلك بسبب عدم وجود دوائر للشؤون المدنية في المناطق التي يولدون فيها، أو بسبب صعوبات إدارية مازالت قائمة في عدد من الدول.

ومن دون وجود قانوني، لا يمكن تلقيح الطفل أو معالجته في مركز صحي، أو إرساله إلى المدرسة. ولا يمكنه أيضاً الحصول على جواز سفر أو إثبات جنسيته أو التصويت أو الزواج. والمراهقون الذين لا يحملون أية أوراق شخصية أكثر ضعفاً من الآخرين في مواجهة المهربين.

ويقدر عدد الولادات في العالم بمائة وأربعين مليوناً سنوياً، وصعوبات التسجيل حقيقية عندما تحصل الولادة خارج المستشفى، في المناطق الريفية البعيدة، وهذا ما ينطبق على أكثر من نصف الولادات في أفريقيا وفي جنوبي آسيا. كما ينطبق على السكان الرحل،

أو المهجرين مثل الفجر و الأقليات العرقية واللاجئين.

ويضاف إلى ذلك ما يجري في حوالي خمسين دولة في العالم من الرسوم المفروضة عند تسجيل الطفل، والأمية والجهل أو خوف السكان المحرومين وحتى رفض بعض الأقليات العرقية التي ترى في تسجيل الولادات وسيلة للتحكم بها. وقد تكون العقبات سياسية أيضاً، ففي جنوب أفريقيا لم يسجل ١٣ في المائة من السكان السود في العام ١٩٩٣م، في إطار إجراء موروث عن نظام الفصل العنصري يهدف إلى جعل السود أقلية.

وفي الصين فإن القانون الذي لا يسمح بأكثر من طفل للزوجين يدفع الأهل إلى عدم تسجيل طفلهم الثاني أو الثالث، ولهذا السبب فإن تسعة ملايين طفل يعيشون سرّاً في بلادهم بسبب تجاوز (الحصص المحددة).

وفي بعض الدول، عندما تتوافر أجهزة السجل المدني، تنقصها الوسائل وتعجز عن حفظ السجلات.

ولم تتمكن كل من أفغانستان وإريتريا وأثيوبيا وكمبوديا من فرض قانون على الناس يلزم استخراج شهادة ولادة، في حين تسعى السلطة الفلسطينية حالياً إلى إقامة نظامها الخاص.

وأشارت منظمة اليونسيف إلى أن ٢٣,٥٪ مليون ولادة جديدة تبقى غير معلنة في آسيا (جنوب شرق القارة ومنطقة المحيط الهادئ) ومليون ومائتي ألف في وسط آسيا، وتسعة ملايين وستمائة ألف في الدول الواقعة جنوب الصحراء في أفريقيا، ومليون وتسعمائة ألف في الوطن العربي، ومليون ومائة ألف في القارة الأمريكية ومائتي ألف في أوروبا. وفي سيراليون يتم الإعلان عن أقل من عشرة في المائة من الولادات، في حين تبلغ هذه النسبة الثلث في زيمبابوي، وفي بوليفيا يملك نصف السكان فقط شهادة ولادة. حسبما ورد في التقرير.

ولا تفسر الصعوبات الاقتصادية كل شيء، لأن أكثر من تسعين في المائة من الولادات في دول مثل أذربيجان وأرمينيا وسيريلانكا وطاجيكستان يتم تسجيلها مع أنها لا تعد دواً غنية الآن.

ومن الغريب أن وضع الأطفال ليس مزريراً في الدول الفقيرة فقط، وإنما أيضاً في الدول الغنية مثل الولايات المتحدة الأمريكية، فقد ذكرت وكالات الأنباء احتمال أن يصدر قانون جديد في الولايات المتحدة يتيح للمستشفيات الاحتفاظ بالمواليد الجدد، الذين لا تستطيع أمهاتهم تسديد فواتير ولادتهم بالمستشفى، فالمجلس التشريعي بولاية (آلينوى) يعمل سرّاً منذ سنوات على إصدار قانون يتيح لمديري المستشفيات اتخاذ إجراءات عنيفة ضد من يسمونهم بالأهات المتهربات من دفع ديونهن، ويدّعي أعضاء المجلس هذا أن كثيراً من الأهات يأتين للمستشفيات، طلباً لخدمات أكبر أطباء الولادة في أرقى المستشفيات،

ويضعن مواليدهن بها، ثم بعد ذلك يدّعين الفقر عندما تطالبهن المستشفيات بتسديد مصاريف الولادة، ونتيجة لذلك فإن المستشفيات بالولاية تتعرض لمشاكل مالية ضخمة. وهذا يعني أن هناك مشروع قرار يطالب باحتجاز الطفل الرضيع، مما يعني أن الطفل يتحمل عقاباً على ما ارتكبته أمه - إن كانت هنالك جريمة قد ارتكبتها الأم-، وهكذا يتحمل الطفل في أرقى الدول مسؤولية مصاريف الولادة لأنه يولد!.. وهذا المشروع ينص على أن الأم التي لا تستطيع أن تؤدي الأموال المطلوبة، فإن المستشفى سيحتفظ بالطفل لمدة تسعين يوماً، وإذا لم تستطع الأم خلال تلك الفترة التوصل إلى ترتيب معين مع إدارة الحسابات بالمستشفى، فإن الطفل يعرض للتبني.

وواضح أن هذا المشروع يستهدف بصورة مباشرة الفقراء والمعوّزين، لأن الأمهات الغنيات ومن لديهن تأمين صحي لا يحتجن إلى مثل ذلك. والأغرب من هذا التشريع هو تبريراته، حيث إن أحد أعضاء المجلس التشريعي في الولاية يقول: «لو نظرت إلى القانون بصورة مجردة بعيداً عن العاطفة، تجد أن القانون معقول جداً، فشركات الأموال تسترد ملكية السيارات التي لم تسدد أقساطها، والبنوك تحرم على الراهن إذا ما تأخر في سداد ما عليه باسترجاع الشيء المرهون، فلماذا تكون النساء الحوامل فوق القانون؟»

ومعنى ذلك أن الطفل يعامل كما تعامل السيارة وآلة جهاز التسجيل، أو جهاز الميكرويف أو أي شيء آخر. وقد قال أحد المسؤولين في جمعية حماية المستهلك: إن مثل هذا القانون إذا شرّع، فسوف يحرم مئات الأسر سنوياً من أطفالهن، في حين أنه سيثري مديرو المستشفيات من عمليات التبني، كما أن شركات التأمين سوف تستفيد، لأن مزيداً من العائلات ستقدم على شراء تأمين صحي خوفاً من فقدان أطفالهم، والتخوف الذي يبيده الناس في هذه الولاية هو أنه لو أُجيز هذا المشروع في ولاية (ألينوى) فمن المؤكد أنه سينتشر إلى كل الولايات في الاتحاد الأمريكي.

من خلال هذين التقريرين لمنظمة (اليونسيف) وهذا التشريع الذي يتبناه أعضاء المجلس التشريعي في ولاية (ألينوى) نعرف كم هو كارثي وضع الأطفال في العالم. والغريب أن هذا يجري في دول تحكمها الديمقراطية وحرية الرأي والإعلام الحر، فكيف في بلاد أخرى لا يملك الطفل من يدافع عنه، وتجد أسرته نفسها مضطرة إلى أن تدافع بقوة عن الطفل لكيلا يضيع في سوق النخاسة، أو في سوق العمل، أو في سوق الدعارة. حقاً إن المسؤولية كبيرة والوضع يندّر بالخطر □

● | كلام عن الدين والحداثة

■ السيد جعفر العلوي*

تمهيد

لماذا يكون بعض الناس فقراء، ولماذا تكون بعض البلاد فقيرة أو متخلفة؟.. جدل كبير بين حصر الأسباب في الأسباب الداخلية من الكسل ومنظومة القيم غير الملائمة للتنمية وافتقاد الرساميل الكبيرة والتنظيم... أم هو نتاج قرون من الاستعمار والاستغلال وصراع القوى الكبرى؟^(١)...، أسئلة وإجابات مختلفة تختزل جوهر وغايات المشتغلين بـ«الحداثة». في الثورة الصناعية الأوروبية حيث بدأت الكنيسة والإقطاع التقليدي بالتضاؤل لصالح رجال الأعمال، وأخذت المزارع الصغيرة تلتحق بالكبيرة لانعدام القدرة على المنافسة. هذه الثورة الصناعية التي أذنت بولادة الحداثة كانت مريرة، حيث تحول المزارعون الذين خسروا أراضيهم إلى عاطلين أو عمّال مستأجرين في المصانع الكبيرة وبأجور زهيدة وظروف عمل قاسية، وكان الربح الوفير لمالك المصنع. وهكذا توالد الفقر أيضاً في الرأسمالية، وربما أسهم الاستعمار في تخفيف التناقض الطبقي في المجتمعات الأوروبية بتخليق طبقة عمالية رخيصة في البلاد المُستعمَرة. وهكذا ارتبط التقدم بالاستعمار خالقاً أبشع الصور، كما أن العصر الحديث الرقمي وما بعد الحداثة التقليدية ارتبط بالهيمنة الأمريكية وحروبها العالمية

* عالم دين، كاتب وباحث، أستاذ الدراسات العليا في حوزة القائم العلمية، السعودية.
(١) من الحداثة إلى العولمة؛ «ج. تيمونز روبيرتس» و «أيمي هايت»، عالم المعرفة ٣٠٩. مقدمة الجزء الأول.

المتقلبة وبالأزمات العالمية الخانقة الاقتصادية والبيئية.

بعد الحرب العالمية الثانية خرجت الولايات المتحدة القوة الوحيدة والسالمة من آثار الحرب المباشرة السلبية، وكان إيجاد الأسواق الجديدة ومكافحة المد الشيوعي قد آذن بمشروع مارشال لتسترد أوروبا عافيتها، وبخطط تنمية في البلدان الآسيوية وغيرها لتقليل مشاكل الفقر لئلا تجتذبهم الشيوعية.

وكان مساق الأبحاث التنموية في الخمسينات والستينات يتركز في عاملين^(٢)؛ الأول ووفرة الرأسمال الكافي لإنشاء الشركات الكبيرة القادرة على استخدام التكنولوجيا الحديثة، وبالتالي منافسة الشركات العالمية (وهو ما يبرر الافتراض كضرورة للتنمية لديهم)، والقادرة على إفراز قسم من الأرباح في تطوير الإنتاج والأبحاث المحققة لذلك. والعامل الثاني البنية الثقافية الملائمة للتحديث.

وتدرجياً بدأ العامل الثاني في الحظوة والتقدير؛ من أن نمط تفكير رجال الأعمال و«أخلاقيات العمل الاقتصادي» هي أساس في استحداث العمل وتطويره، كما أن السكن في المدينة وما يستتبعه من تقليص للعلاقات العصبية والسماح بتقسيم العمل اعتماداً على الكفاءة ووفرة التعليم الحديث.

وتالياً دخل العنصر السياسي (المشاركة والحرية) في حساب منظري التنمية لتبرير فشلها في العالم الثالث.

إن الفقر الفعلي كان مبرراً للاستدانة وفتح الأسواق أمام طوفان الشركات الكبيرة، كما أن تبديل البنى الثقافية كان مبرراً لمحاكاة الغرب المتقدم حتى في مردول عاداته وثقافته، وكان الإعلام الحر المتكفل بتخليط أنماط ثقافية جديدة غير متجانسة. وبقي العنصر السياسي هو الأقل حظوة لأسباب واضحة.

وهكذا وجد العالم الثالث نفسه في خضم فقر مُضاعف ببركة الديون ووآد إمكانية المنافسة، وفي خضم تدمير البنى الاجتماعية لصالح خلق مجتمع الاستهلاك في بعض البلاد، أو مجتمعات الصفيح واليد العاملة الرخيصة في مجتمعات أخرى.

إذن «التبعية» والعقلية الاستعمارية هي أحد أعمدة التخلف. العلاقة المفترضة أن يكون

(٢) يذكرون عوامل ستة:

١- ديمقراطية الحكم.

٢- رأسمالية الاقتصاد.

٣- المصانع.

٤- التعليم العام والإلزامي.

٥- القوة العسكرية.

٦- تحرير الوعي من الأطر الجمعية (الفردية).

وواضح أن قيم «الجماعة» لم تنهدم في اليابان وهي من الدول المتقدمة.

العالم الثالث مصدراً للمواد الخام والغرب منتجاً ومصنعاً ضمن تضاؤل قيمة المواد الخام وارتفاع المواد المُصنعة، وأن يكون العالم الثالث سوقاً استهلاكياً أو سوقاً عماليًا. وتتمظهر قوة الغرب الصناعي في المعرفة (التقنية) ووفرة الرأسمال (ديون وشركات كبيرة).. ومن هنا يرى كثيرون أن النظام الرأسمالي في جوهره ليس تنافسيًا وإنما احتكاري ضمن منطق الصراع الدارويني؛ فالخروج من الفقر بالرأسمالية لا يزيد المجتمعات إلا فقرًا ومديونية. وفي نهاية القرن الماضي مع طفرة تقنية الاتصال والرقميات أصبحت مقولة: إن الطريق المختصر للحدثة والتقدم والقوة هو عبر التحضر والصناعة غير رائجة لصالح أن القوة في ثنائية «المؤسسات المصرفية العملاقة» و«المعلوماتية».

نعم «العولة» قللت من ثنائية العالم وقاربت من تماهي الثقافات إلا أن النظام الاقتصادي الجديد خلق نظاماً ومشاكل جديدة. فالتجارة العالمية المملوكة لنخبة محدودة أضحت تتحكم بمصائر الدول، فإذا بدولة غنية تضحي في ليلة وضحاها فقيرة، لكن الجديد في الأمر أن تلك الشركات الكبيرة رغبة في الثراء اتخذت أساليب تضر بالمواطن الغربي؛ حيث اعتمدت العمالة الرخيصة المهاجرة، ولجأت لإنشاء مصانعها في الدول الفقيرة، مما يُعمم مشكلة التناقض الطبقي في كافة البلاد.

وفي غمرة ثقافة الاستهلاك كان تدمير البيئة عنوان الرأسمالية والحدثة، ويصح لنا أن نعتبر الحدثة الغربية مجدداً إنسانياً بقدر ما يعتبر أحد الإهرامات مجدداً حين يفض النظر عن الثمن الباهض.

وبعد؛ فإن امتزاج «الحدثة» بغولي الاستعمار واقتصاد الإفقار العام لصالح رفاه النخبة، وما رافق ذلك من اصطدام مع ثقافات المجتمعات يجعل من الحديث عن «الحدثة» مشوشاً حيناً واستفزازياً حيناً وإشكالياً أيضاً.

وفي (عالمنا العربي والمسلم) - في خضم صدمة الحدثة منذ احتلال نابليون مصر حتى يومنا- تماوج الحديث في «الحدثة» وفي مفردات تتوالد في محيطها على غرار «التنوير، التجديد، المعاصرة، التنمية، التقدم، التخلف»؛ وأصبحت مفردات تستدعي الجدل وافتراق المسارات بين رؤية تمثل القطيعة مع الدين كمرجعية فكرية، وأخرى تنطلق من الدين. وسيكون الحديث في مجالين؛ الأول في محاولة فهم الحدثة والأخر في استكشاف مفارقات «كلامية/ فلسفية» بين الدين والحدثة.

وبدأ سنكتفي بمحاولة تحديد عام للحدثة، أما الدين (الإسلام) فيكفي أن نشير إلى التمييز الثلاثي بين الدين (القرآن والسنة الثابتة)، والتراث (الاجتهاد البشري في الفهم والتطبيق المستند للشروط العلمية)، والتحريف (الأراء غير الملتزمة بالشروط العلمية).

ونتكئ في تحديد الدين على مستويين من المعرفة؛ الأولى: المعرفة العرفية المتاحة للإنسان العادي العارف باللغة العربية، تماماً كما أُتيح لإنسان عصر النزول الفهم سواء

من أسلم منهم أم لا. وهذه المعرفة تؤسس لواضحات الدين (وهي محكمة وضرورية).
والثانية: واضحات المجتمع العلمي (علماء الدين بمختلف مشاربهم ومذاهبهم) الثابتة
بالأدلة العلمية اليقينية لا بمعنى مشهورات المتدينين/ العامة.

أولاً: في مفهوم الحداثة

من خلال الولادة التاريخية لـ«الحداثة» فهي نمط تفكير أكثر منه مفهوم. وربما يكون
التعبير بالمفهوم لمحاولة الفهم والإمساك به. فهي أشبه بأخلاق التغيير وتقاليد البحث عن
الجديد، والجديد دائماً مؤقت يزول لصالح مستجد حديث.
ولنلاحظ أنه تعبير نُشير به إلى تلك البلاد المتقدمة (الغربية) اقتصادياً وتكنولوجياً
وسياسياً. وهي بلاد أنتجت تقدمها على أنقاض القديم حيث رفضت تقاليد الكنيسة وتجاوزت
الفلسفات المرافقة وأساليب الإنتاج والتوزيع المعهودة ليتكون المجتمع الصناعي. وهذا النقض
للقديم لا يقف عند حد، فتراكم المعرفة وتطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية يصاحبها تساؤل
كفاءة أساليب معهودة، وإشكاليات مستجدة تتطلب إبداعاً، فالتغيير هو القاعدة الذهبية. وتسارع
التغيير له نتائجه من القلق المعرفي وتباين الأجيال وعدم استقرار قواعد اجتماعية تحدد ما ينبغي
وما لا ينبغي...، وفي غمرة قيمة المرء ما يُنتج أو ما يملك يصبح الإنسان مجرد قيمة سوقية
يُعبّر عنها بالأرقام.. وهنا تتوالد الفلسفات العدمية نتيجة الإحباط من الفلسفة المادية.

١- في أسس الحداثة:

يشير مصطلح الحداثة إلى مرحلة تاريخية طويلة نسبياً، بدأت إرهاباتها في أوروبا
منذ أواخر القرن السادس عشر، وتميزت في القرن السابع عشر بسلسلة من التغيرات
الكبيرة والعميقة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وشملت بشكل متداخل ومتفاعل عملياً
مجالات البحث والمعرفة العلميين والتطبيق التكنولوجي وأشكال ومؤسّسات الحكم السياسية
والمدينة والتشريعية والقانون والمعاملات التجارية، وذلك في إطار عمليات بناء الدول القومية
وتزايد سلطاتها مع تزايد مساحات الحرية والمسؤولية الفردية أيضاً.
وفي هذا السياق تكفي الإشارة إلى المحطات الفلسفية الأساسية في الفكر الغربي الحديث،
التي هي فكر بيكون وديكارت اللذين دشّنا -على اختلاف مشربيهما- نظرياً عصر الحداثة.
فقد سبق الصناعة والرأسمالية تبدل في المعرفة حيث أصبح الإنسان مركز الاهتمام،
وأصبحت وظيفة العلم خدمة الإنسان. إن جعل التدين مقابل العلم وفي مصاف «الخرافة/
السحر» كان عنوان العلموية آنئذ؛ حيث تُوجت بوضعية أوجست كونت وقسمته الثلاثية.
كما أن سقوط الإمبراطوريات القديمة وتبدل القيمة من الموروث الإقطاعي إلى الإنتاج
الصناعي مهّد لقيام الدولة القومية الخاضعة لإرادة الأمة في شرعيتها وفي نُظُمها، ونشأت

المواطنة (المساواة في الحقوق والمحاسبة).

أي أن الحداثة قامت على (تاريخانية) تعني أولاً: معقولية التحوّل، وثانياً: أفضى التفاعل بين مجموعة العوامل المعرفية والاقتصادية والاجتماعية إلى حدوث تحولات اجتماعية عميقة. ومن دلالات التاريخانية أن الاستيراد السطحي لا يصنع الحداثة^(٢). لقد شكّل عصر الأنوار قاعدة التفكير والتي يشير لمميزاتها الكثير من الباحثين بالآتي:

١. العقلانية:

مسلمتان أساسيتان توضح أبعاد «العقلانية»: الأولى إخضاع الخارج وجميع مؤسسات المجتمع البشري وفاعليته إلى العقلانية، والثانية استقلال العقل ونزع الوصاية عنه. فالواقع الخارجي عقلاني (مترابط بنظم السببية القريبة والغاية) يمكن فهمه واستثمار معرفته لخدمة الإنسان. و«التعقلية» للكون و«عقلنة» أنماط الحياة هو سبيل التحديث. و«العقلنة» لها حساب كمي برجماتي يُقاس واقعياً. فالبحث المستمر في المعايير التي تقاس بها صحة الاستراتيجيات التي تصوغها الجماعات أو تسعى إلى صياغتها من أجل إحراز التقدم هو من علائم العقلنة الأساسية.

والأكثر أهمية من «معقولية وعقلنة» الخارج الطبيعي هو الفعل الإنساني الاجتماعي والتاريخي بحيث يكون التقدم والتخلف والفقر والغنى... عمليات قابلة للفهم والمعالجة. من هنا تدين الحداثة إلى الدور الفاعل للمنشأة الرأسمالية والإدارة البيروقراطية كمؤسستين عقلانيتين، عقلنت أولاهما العملية الاقتصادية، وعقلنت الثانية نظام تسيير المجتمع. فالعقلنة اتخذت طابعاً مؤسسياً منظماً في الاقتصاد والإدارة. والعقل هنا مادي سجين التجربة والخبرة الحسية فقط، فتصبح القضايا الغيبية والكلية خارجة عن نطاق هذا العقل المادي.

٢- التطورية:

الأشياء لها نسب ولها حفدة؛ فهي وليدة ما سبق، وحدوثها إرهاب لما يليها. وكما أن القاعدة الذهبية هي التغير فإن الوجه الآخر للتغير هو «التقدمية» مما يسمح بطرد التشاؤمية وطردهم تقديس السلف و«خير القرون»، فالتقدم حصيلة تراكم التغيرات، ومهما شاب بعضها من نواقص فإن مجملها ارتقائي في عموم المجتمعات. وتسمح المقولة بأمرين؛ الأول تأسيس معيار للتقدم والتخلف، والثاني تبرير السعي نحو التقدم والتغيير.

(٢) راجع: معالم على طريق تحديث الفكر العربي، معن زيادة، عالم المعرفة. فلسفة الحداثة، فتحى التركي، رشيدة التركي، مركز الإنماء العربي.

وواضح أن التقدم والرفاه الماديين (من الصناعة إلى التقانة) هو سمة الحداثة الغربية، كما أن ركيزتهما العلم والاقتصاد واستثمار الطبيعة.

إن مشروع الحداثة الغربي ارتبط وثيقاً بالاقتصاد، ومن خلال تطور أدوات الإنتاج والتوزيع والرفاه تتبدل أنماط المجتمعات، بل ويُخطط لنظم اجتماعية بهدف تحقيق اقتصاد متطور.

ويمكن هضم فكرة التقدمية كحصيلة تراكمية في الشق المادي، بيد أن الشق الإنساني يبقى محل تساؤل عن تقدمية عمرانية تأسست على الاستعمار. إننا نفهم من خلال قصص الأنبياء أن بعثهم كان يتزامن كثيراً مع الانسدادات الحضارية (الإنسانية) التي تتغشى المدنيات البشرية، وكثيراً ما يستبد بالبشر ما أترفوا فيه.

إن إشكالية «التقدمية» هي عينها في «التقليدية/السلفية» من زاوية أخرى، لافتقار المعيارية الموضوعية والثابتة. ومن هنا نرى التنافس الهوسي على نقد/التشكيك في كافة المسلمات في أدبيات الحداثة، فالعاقبة الزمنية كافية لوصف الرداء ومضادة روح العصر. ومن خلال سيادة العقل وفرضية التقدمية الجبرية نتفهم حتمية النقد وشموليته المولّد للفوضى المعرفية العبثية.

وهذا حديث يتسم بالإيجابية والعمومية نوعاً ما؛ وإذا ما أردنا أن نفحص قليلاً في (التطورية) فينبغي أن نتحدث بصورة أخرى.

فضمن الرؤية «التاريخانية» وربط اقتراب المعرفة من الصواب بتاريخيتها يكون تقسيم التاريخ إلى «قديم، وسيط، حديث»، حيث تكون أوروبا حاضر الزمن وخالصة التطور، وتكون أوروبا متميزة عن حضارات الإسلام، والشرق الأدنى. وهذان «التمايز والتطور» وجداً ردفاً مؤازراً في الدروينية والنزعات العرقية. فـ«الاصطفاء الطبيعي» أصبح تفسيراً للتطور والتقدم في كافة المجالات ضمن تفسير «البقاء للأصلح» بـ«الأقوى».

والنزعة «العرقية» لتفسير التاريخ والتطور سادت في أوروبا وانعكست على الأبحاث الحيوية البشرية والاجتماعية. حيث ترى «العرقية» أن للأعراق البشرية «الأبيض، الأصفر، الأسود» قيماً ذاتية وخصوصية ينبغي ألا تُفسد بالاختلاط مع الأعراق الأخرى. ويصنفون الأعراق إلى بدائية لا تحمل «جينات التقدم» وأخرى تحملها. وهكذا يكون العرق الأبيض أرقاها، وهو أصناف أعلاها الأري... وهكذا ينبغي أن نفهم التقدم الأوروبي والتخلف المشريقي قدرأ حتمياً.

إننا نفهم التقدمية في ظل سعي بشري ضمن هدي الله، وحين يفارق البشر الصراط السوي يرتكسوا في جاهلية وفساد «إنساني» مهما علا عمرانهم المادي، والإنسان لثنائية «الفجور والتقوى» عرضة للتسافل بالرغم من الخلقة القويمة التي جبله الله عليها فلا يستغني عن التذكرة أبداً.

ولا نفهم من عقلانية البشر ضمن ثنائية «الفجور والتقوى» حتمية التقدمية، كما لا نرى العمران المادي معياراً للتقدمية، فهو حينها تقدماً أعرجاً يرتد ليدمر الاجتماع البشري في إنسانيته.

٣- مركزية الإنسان:

الإنسان كغاية للمعرفة والسعي، وكفاعلية منتجة في التاريخ والمجتمع والطبيعة، وكمرجعية للممارسة النظرية والسلوك الأخلاقي والسياسي. وتداعياتها:

أ- الحرية، كأرضية تعيّن شرعية السلطة، وتؤكد حق الإنسان في تقرير شؤونه المدنية، دون إكراه أو قيد، والتعبير القانوني السياسي للحرية الديمقراطية، والحرية هنا عنوان حقوق الإنسان. نعم هذه الحرية ستكون محكومة بإطار القوة غير الغاشمة (الإعلام)، وإطار إكراهات القيمة (السوق).

ب- العلمانية، ويمكن تشخيصها في أمرين: الأول: فصل السلطة السياسية عن المؤسسة الدينية. الثاني: المواطنة هي أساس العلاقة بين الدولة والمواطن.

ومركزية الإنسان المتضمنة لتمجيد العقل البشري الذي يُسيطر على الطبيعة ويتخذ الخيارات الملائمة لمصلحته اقتضى بصورة منطقية ضمن التاريخ الأوروبي وسيادة الكنيسة إنتاج العلمانية. ومن خلال قراءة أدبيات الحداثة نلاحظ نمطين من العلمانية؛ الأول يفصل بصورة شاملة بين الدين والنظام المدني، فالمزيد من العقلانية ستكون على حساب الدين حتى ينحصر في الحياة لشخصية غير المماسة مع الآخر. فالحداثة تتطلب تطهيراً للوعي من أوهام الدين والإله. والثاني مع أنه يفصل الدين عن السلطة فإنه يُبقي للدين الإطار الأخلاقي والثقافي «المُهدّب بالحداثة» الموجه للسياسي.

وهذا الأنموذج هو مسلك الحداثيين الجدد (ما بعد الحداثة) لتناقض الأول صريحاً مع الدين. ويتطلب الثاني إعادة قراءة للدين تُخلّصه من النزعات السلطوية للتحفظ عليه في الإطار الأخلاقي.

ت- الفردية؛ تفترض عقلانية الإنسان الساعي لمنفعته الشخصية. لكن سعيه هذا يفضي إلى مصلحة المجموع. وكلما زالت العوائق أمام نشاط كل فرد كان ذلك أجلب للخير العام. ومن الملائم اختبار هذه المقولة في إطار متابعتها في أمرين:

الأول؛ الحرية الفردية والحقوق. ويبدو أن مذهب أكثر فلاسفة الحرية في تحديد جوهر الحرية في استقلال الفرد (الفردية)، لذا يتفق فلاسفة الغرب ومفكروه على أن (الفكرة الليبرالية) هي فلسفة الحرية، وأن (النزعة الفردية) هي مادة الحرية الحقيقية. و(الحرية) ضد (القيد)، وهكذا يكون تحديد الحقوق الفردية وكفالتها جوهر الحرية، وبذلك تكون وظيفة السلط الكفالة لا الحظر.

المبدأ الفردي والحرية يقفان في تعارض مع المبدأ الجماعي ومع أولية السلطة. فالسلطة شر لا بد منه وبعنوان الاضطرار للميعة فتقدر بقدرها. وواضح أن أساس نفي السلطة والمرجعية المتجاوزة والمقيدة للإنسان يتجاوز السياسية لمطلق المرجعيات المتجاوزة كالدينية.

الثاني؛ الفردية والقيمة السوقية. وترتبط فكرة الحقوق الفردية بالسوق

«الرأسمالية»؛ ويمكن ملاحظة هذا في:

:: السوق هو روح المجتمعات الغربية المحركة في مرحلة ما بعد الثورة الصناعية، حيث حطمت الحواجز الإقطاعية، وأدخلت الجميع في نسج القيمة وماكنة السوق. فالقيمة لا تتبع الانتماء لفئة رجال الدين، أو الحسب «النبالة الأوروبية» وإنما هو المال الذي يدور ويكون منتجاً وقابلاً للتداول في السوق.

:: فكرة الرأسمال الفردي (البشري) حيث إن الفرد يحسّن من قدراته الإبداعية بوصفها مساوقة للقدرات الإنتاجية القابلة للقياس، وينبغي أن يظلّ حرّاً في أن يفعل ذلك بالطريقة التي يراها ملائمة، «التطور بوصفه حرية»، وعلى هذا فإنّ للحقوق الفردية غاية اقتصادية تتمثّل في تمكين كلّ فرد من أن يصل إلى الحدّ الأمثل بقدرته على تقديم مساهمة فريدة -قد تصل للإبداع- لا يستطيع الآخرون أن يقدموها.

وهنا يسوغ أن نسجل الملاحظة الآتية: أنه إذا استطاع السوق تفويض القيم الاجتماعية التقليدية (النبالة/ الحسب - رجال الدين - الإقطاع...) فهو عاجز عن خلق فرص متساوية فعلياً، حيث إن المال هو وسيلة استثمار الفرص متوفر عند فئة محدودة ثم تستثمره لحصره فيها. فـ(الفردانية) هنا لا تُرصف في إطار الفردية إلا وتكون عملاً لا جماعياً. فـ«الفردية» مساوقة تماماً لـ«الأنا وإهمال الغير»، أي أن ثمة معنيان لنحظهما بوضوح؛ الأول «الاعتماد على الذات» وهو فاتح للإبداع والتطوير...، والثاني «المصلحة الذاتية هي دوافع السلوك الإرادي». وإعلاء الفردية والإيمان بأن للفرد حقوقاً طبيعية مستقلة عن السلطة/ الجماعة، يضع الليبرالية/ الحداثة أمام مأزق تطبيق حقوق (الفرد) مقابل (الجماعة)، نعم يتكاثر التنظير بأن «الفرد» لا يتنافى مع «المواطن» بيد أن أحد حقائق المواطنة هو الانتماء للجماعة «الدولة» مما يفرض نوع حجر على الفرد.

والكلام ذاته في الاقتصاد؛ فالتجربة التاريخية لا تثبت توافقاً تلقائياً بين المصالح الفردية وبين الخير العام. فالأغنياء يستفيدون أكثر من غيرهم من الحرية الليبرالية. والتنافس الليبرالي يفضي إلى الاحتكار الذي يتعارض مع الروح الليبرالية. وربما يصح أن نجعل «مركزية» الإنسان مساوقة لـ«فرديته»، فنستطيع أن نلاحظ أن الإيمان الديني مرتبط بالتفكير الشخصي، فالإصلاح اللوثيري الديني قام على تعزيز سيادة الذات والتحرر من هيمنة التراث والمؤسسة الدينية. وأيضاً معيارية الحق والأخلاقية مرتبطة بصورة أساسية بالإرادة الذاتية الاختيارية والتحرر من السلطة الفوقية.. وهكذا يمكن أن تفهم «الفردية» كمعلم أساس للحداثة.

٢- في ماهية ما بعد الحداثة:

ما بعد الحداثة (post-modernisme) تسمى في بعض الأدبيات بما بعد البنيوية،

بحكم أنها وريثها الفكرية والفلسفية، وتتمتع أيضاً بالتفكيكية، وإن كان هناك في الحقيقة فارق بينهما، في الشمول والتوظيف؛ فما بعد الحداثة هي الرؤية الفلسفية الشاملة، في حين أن التفكيكية هي الأسلوب الإجرائي المستعمل في بعض جوانب الفلسفة المابعد حداثة. والمرافق هو (العولمة)، والمجتمع الرقمي. وحتى نتعرف على أبعاد المابعد الحداثة نسرد الآتي:

أ- بدايات ما بعد الحداثة:

يصعب ظاهراً تحديد نشأة مصطلح «ما بعد الحداثة»، إلا أنّ الدراسات تشير إلى أنه كان محور اهتمام جملة من المحققين منذ عقود من الزمن، «ومن هؤلاء مايكل كولر في مقال له عام ١٩٧٦ تحت عنوان POSTMODERNISM أشار فيه إلى استخدام المصطلح واشتقاقاته عند فيديريكو دي أونيس عام ١٩٣٤، وعند عالم الأنثروبولوجيا دادلي فيتيس عام ١٩٤٢، وعند أرنولد توينبي المؤرخ الشهير الذي يرجع استخدام هذا المصطلح عنده إلى عام ١٩٤٧ حسب رأي كولر، وهناك أيضاً تشارلز أولسون (فيما بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٥٨) وإيرفنج هاو (١٩٥٩)، وصولاً إلى المتأخرين من أمثال هاري ليفين (١٩٦٩) وليزلي فيدلر (١٩٦٥) وأميتاي إنزيوني (١٩٨٦) وإيهاب حسن في مقاله «عما بعد الحداثة» عام ١٩٧١ و رالف كوهين في «التاريخ الأدبي الجديد» عام ١٩٧١.

وبعد أن ينتهي مايكل كولر من هذا الاستعراض لمصطلح ما بعد الحداثة يقول: إنه من الواضح عدم وجود اتفاق على ما يمكن اعتباره «بعد حديث». ويرجع ذلك لأسباب كثيرة منها المعنى المزدوج لمفهوم الفترة «الحديثة». فلفظ الحديث - كما يقول كولر - يمكن اعتباره مرادفاً لكلمة DIE NEUZEIT الألمانية التي تعني حرفياً «العصر الجديد» رغم أنها تترجم عادة «الفترة الحديثة» THE MODERN PERIOD أو العصور الحديثة MODERN TIMES، وهذا التعبير من وجهة نظر كولر يشير إلى الفترة الممتدة منذ عصر النهضة الأوروبية، أي منذ حوالي عام ١٥٠٠م، ومع هذا يخلص كولر إلى أن ما بعد الحداثة لم تبدأ في التشكل إلا في السبعينات، أي منذ عقدين من الزمان ومن ثم فإنه يسمي الفترة من عام ١٩٤٥ حتى عام ١٩٧٠ باسم الحداثة المتأخرة. وهذا التقسيم يعد أكثر التقسيمات مصداقية عند كثير من مفكري ما بعد الحداثة؛ إذ يرون أن الحداثة تبدأ من منتصف القرن التاسع عشر تقريباً وتستمر حتى العقود الأولى من هذا القرن أو حتى منتصفه، وبعضهم يعود ببداية الحداثة إلى القرن الثامن عشر، وهو المسمى في أوروبا «عصر التنوير» وتستمر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية لكي تعقبها فترة الحداثة المتأخرة. ويحدد تشارلز جنكس في مؤلف له عن (ما بعد الحداثة) أزمنة الحديث في الفترة من عام ١٩٣٠ حتى عام ١٩٦٠، والحديث المتأخر خلال عقد الستينات، أما ما بعد الحديث فيتداخل مع المرحلة السابقة إذ

يبدأ من الستينات ويستمر حتى الآن...^(٤).

ب- العلاقة بين الحداثة وما بعد الحداثة:

«يرغب الكثيرون في قراءة الفكر ما بعد الحداثي كأنعكاس لما يحصل من تحولات اجتماعية واقتصادية ونفسية في المجتمعات الغربية، وهم بذلك يعودون بظاهرة ما بعد الحداثة إلى نقطتين رئيسيتين؛ أولاهما التأكيد على خصوصية الظاهرة بحكم نشأتها في المجتمعات الغربية وعدم خضوع المجتمعات الأخرى لتحولات من نوع مماثل مما يجنبها أو يبعدها عن الجدل الدائر حول ما بعد الحداثة، أما النقطة الأخرى فهي الإصرار على الربط الميكانيكي بين الفكر ما بعد الحداثي وتحولات المجتمع الغربي، بحيث تصبح كل أفكار ما بعد الحداثيين إفرازاً طبيعياً لما عاشه الغرب من تناقض في الأيديولوجية الحداثية لاسيما في علاقات المركز بالهامش وما نشأ عنها من علاقات الاستغلال وفقدان للمساواة وسيطرة للنخبة وفرض هيمنة التغريب على مجتمعات العالم الثالث... وقد جرى توصيف هذا المجتمع بالعديد من المصطلحات التي تصف هذا المجتمع انطلاقاً من منظورها السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي فأحياناً يطلق عليه (المجتمع ما بعد الصناعي) كما أطلق عليه عالم الاجتماع الفرنسي آلان توران، وأحياناً أخرى (المجتمع المعلوماتي) أو (المجتمع الاستهلاكي) بحسب تغيير فردريك جيمسون.

إنّ كل هذه التوصيفات تقوم على محاولة إنشاء صلة رمزية بين ثقافة ما بعد الحداثة وظرف اجتماعي معين، فهي تربط بين ولادة (مجتمع ما بعد صناعي) وبين (ثقافة ما بعد الحداثة)»^(٥).

ويمكن أن نشير إلى مسألتين:

الأولى؛ أن الأصول الفكرية والفلسفية لـ(ما بعد الحداثة) أو ما بعد المجتمع الصناعي تعود إلى ما قبل عصر الصناعة، أي ما قبل الحداثة؛ فهذا مؤشر على أن الحداثة وما بعدها وما قبلها تعايشت كل منها جنباً إلى جنب في الوجدان الإنساني، وتصارعت في العقل -بل وفي الواقع- البشريين. فإذا كان إرهابات الحداثة بدأت مع (بيكون)، فإن إرهابات الحداثة بدأت مع (كانت).

من هنا إن الاتجاه السائد يرى فيما بعد الحداثة امتداداً وتزواجاً مع الحداثة، أي أن ما تم إعلانه بوصفه (ما بعد حداثة) لا يشكل بالضرورة قطيعة مع الحداثة، بل هو صيرورة منطقية للحداثة.

(٤) ينظر: «الخطاب والقارئ: نظريات التلقي وتحليل الخطاب وما بعد الحداثة»، حامد أبو أحمد - كتاب الرياض - العدد ٣٠ - يونيو ١٩٩٦ - ص ١٩٢.

(٥) عن «صدي الحداثة»، لرضوان جودت زيادة، ص ٦٤ - ٦٥.

الثانية؛ إن فشل الحداثة في مقارنة أحلام الإنسانية خلق ردة وإحباطاً إزائها، لا سيما أن «العلمية» شعار الحداثة كان مدخلاً لتقويض تلك الأحلام. فقد أثبتت البحوث العلمية ضآلة ما يعرفه العقل البشري بالنسبة لما لا يعرفه. وبالتالي محدودية عقل الإنسان، فاهتزت النظرة إلى قدرة العقل الذي هو مصدر المعرفة المطلق لدى الحداثة.

والأسوأ من ذلك أن العلم تسبب في شقاء البشرية خصوصاً في توظيفه لصالح سيطرة الغرب على العالم.

إن القرن العشرين عصر الحروب الكونية الكبرى كان توظيفاً بشرياً «حادثياً» لمنجزات العلم، كما أن الاستعمار هو أحد منجزات الحداثة التي استثمرت التقدم العلمي. مما خلق إحباطاً وتشاؤماً تجاه الحداثة ومن «التقدمية/ التطورية» التي هي إحدى سمات الحداثة وإغراءاتها.

ت- مفارقات ما بعد الحداثة

وتيسيراً لمتابعة العلاقة بين الحداثة ووليدها يمكن أن نتوقف عند الآتي:

١- النسبية جوهر ما بعد الحداثة:

يمكن الإمساك بمفارقة بين الحداثة وما بعدها تتلخص في مفارقة (العقلانية الصارمة، والنسبية)^(٦).

ويمكن تلخيص عقلانية الحداثة في «عقلانية» الخارج وإمكانية «المعرفة الموضوعية». كما يمكن تجلّي «مادية» عقلانية الحداثة في نفي «الغيب» من العلمية والعقلانية، وفي اختزال الإنسان في اعتباره مادة «بيولوجية» قابلة للدرس التجريبي.

في حين أننا نجد بواكير «اللاعقلانية» في ما بعد الحداثة في نسبية كانت في الفصل بين الشيء لذاته والشيء كما ندرکه.

وقد حملت الحداثة بذور اللاعقلانية؛ ف«ثمة تناقضاً أساسياً في النسق الفلسفي العقلاني، كشفه بعض المفكرين الماديين فراحوا يهتمون بالنسق بعدم الاتساق مع نفسه، وطرحوا العديد من الأسئلة، من بينها ما يلي: أليس العقل الإنساني -والذي به تتحقق ذاتية الإنسان- هو الدماغ، وهذا الأخير إن هو إلا مجموعة من الخلايا المادية، شأنه شأن كل ما هو مادي؟ لماذا تسبب للعقل إذن المقدرة على تجاوز الأجزاء وإدراك الكليات والإفلات

(٦) لذا الحداثة تعتمد البنيوية التي تتضمن الإيمان بالنسق كنتيجة طبيعية للعقلانية، في حين تعتمد ما بعد الحداثة التفكيكية. فهما (البنيوية والتفكيكية) وإن اتفقتا على (موت المؤلف) والسماح بتعدد القراءات، إلا أنهما تختلفان في مركزية النص الذي تعتمد البنيوية وتلغيه التفكيكية مما يسمح بحرية أكبر للقارئ في خلق الأفهام والمعاني.

من قبضة الصيرورة؟ أليس هو جزء من المادة المتغيرة... وإذا كان العقل كذلك، فالذات الإنسانية ليس لها وجود مستقل عن العالم المادي، ولا يمكنها تجاوزه»^(٧).

وإشكالية تباين الذات والذاتي يفتح الباب لإشكالية أنه ليس من الممكن الفصل بين الملاحظ والشيء الملاحظ، فالحقيقة إنما هي تصورنا أو إدراكنا للحقيقة في سياق ذاتي واجتماعي محدد.

وحيث إن إمكانية إدراك المطابقة « كما عدتها »^(٨) لا يمكن إلا بأن يقف الإنسان خارج نفسه ويقارن بين ما في ذهنه وما في الواقع الخارجي، فليس لدينا طريقة للتأكد، فلا نمتلك إلا الشك.

ومن ثم نرى أن أرباب ما بعد الحداثة يقررون أن الناس يرون الشيء نفسه بطريقة مختلفة.

وبعبارة أخرى؛ ومن خلال جملة من النزعات النسبوية الاجتماعية والفلسفية تبلورت جملة من الدعاوى بين مخض تلك التيارات من جملتها أنه ليس هناك حقيقة مطلقة، أي حقيقة صادقة في ذاتها، بل إن الحقائق يصنعها المجتمع بجوانبه الثقافية المتعددة لأفراده. فليس هناك « حقيقة » يجب أن يقر بها الجميع، وليس هناك حق مطلق، وما يقال عن قدرة العقل على « اكتشاف » الحقيقة إنما هو وهم. فالحقيقة لا تكتشف، لأنه ليس ثم حقيقة أصلاً، وإنما الحقيقة « تخلق » من رحم النسق الثقافي الذي يعيشه الإنسان، فالإنسان أسير ثقافته، وهي التي تحدد له « حقائقه » و « ما ينبغي وما لا ينبغي ».

وعلى هذا يتوصل إلى جملة أمور؛ منها خطيئة تعميم الحقيقة من إطار ثقافي إلى آخر، وتأسيس « التعددية »، فنسبية الحقيقة تقتضي قبول التفسيرات المتعددة وتعدد الحقيقة. وسنجد هذه المفارقة (بين الحداثة ووليدها) تنعكس على الموقف من الدين. ففي حين أن الحداثة تنظر إلى الدين على أنه أمر غير علمي، حيث إنه قائم على افتراض وجود كائنات غيبية (ميتافيزيقية) لا تدخل تحت ما يمكن للعقل التحقق منه بالحواس وإدخاله تحت نطاق التجربة. فهو إذن خرافة. بمعنى أنه مناقض للعلم، وإن كان بعضهم يرى أنه لا بأس من أن يتخذ الإنسان تلك الخرافة ديناً ويؤمن بها.

وأما ما بعد الحداثة (في بعض تجلياتها) في المستوى النظري فإنها تقر بصحة جميع الأديان. لا من حيث الاعتراف بالوحي أو بوجود الإله، بل من حيث إنها جميعاً بُنى ثقافية، ولا أحد يملك أن يحكم عليها بأنها خطأ، إذ ليس لدى أحد معيار مطلق يمكن أن يقاس به الدين الحق من الباطل. وعلى هذا تتسم (نظرياً) بعدم المعادة للأديان، وتدعو للتعايش بين الأديان.

(٧) (الحداثة وما بعد الحداثة) سلسلة حوارات لقرن جديد: عبدالوهاب المسيري، ص ١٩، دار الفكر سوريا.

(٨) من الغريب أن يتأتى لمن يقرر التباين بين الذات والذاتي مباينة الإدراك للواقع. لذا ليس لكنت أن يجزم بالمباينة.

ب- موت الإنسان مآل ما بعد الحداثة:

عبارة الأنسنة التي جعلت في ترجمات أدبيات الحداثة تعريياً للمصطلح الفرنسي HUMANISME. وهي في أدبيات الحداثة مقابل النزعة الإنسانية المؤسسة على الإيمان بالله، حيث يرون أن التأسيس الديني للأنسنة يجعلها رهن الطاعة وبالتالي هي غير ذات قيمة من دون الالتزام، في حين يؤسسون الأنسنة على شرعية ذاتية للإنسان بوصفه إنساناً فقط.

ويعود تيار^(٩) «الإنسانية» إلى عصور النهضة الأوروبية وقد هيمن هذا التيار على الأدب والفنون والقيم الاجتماعية والفردية لذلك العصر في سياق الصراع بين الكنيسة مع التيار الجديد التنويري.

واتسمت الشريحة المثقفة في عصر النهضة المسماة بـ«الإنسانيين» بدراسة الثقافة القديمة اليونانية والرومانية الوثنية، في سعي هؤلاء لإحياء التراث الأفلاطوني في الفلسفة في محاولة منهم للتصدي لأرسطو الذي تبنته الكنيسة وشيّدت على أساسه كل علومها اللاهوتية.

وجوهر النزعة الإنسانية هو أن الإنسان هو معيار كل شيء وأن كل امرئ مقياس نفسه، في سياق «فردية» عالية مؤسّسة على التحرر من الدين.

إن الإنسانية تمرد على الإله لصالح الإنسان في فهم الكون والمجتمع، وإعادة بناء العالم معرفياً من زاوية الرؤية الجديدة التي يحتل فيها الإنسان نقطة المركز.

إن المذهب الإنساني يرى أن على الإنسان الفرد أن يصنع معايير الخاصة للخطأ والصواب. والإنسان بعد ذلك هو سيد نفسه وسيد الطبيعة.

لقد بدأت الفردية تظهر أولاً كمبدأ أخلاقي، ثم أصبحت مبدأ اجتماعياً وصارت في المحصلة مبدأ وجودياً (أنطولوجياً) يرى في الفرد صورة الواقع الأكثر جوهرية وقيمة عليا في الوجود، أي أنها ترفض وجود أي مستوى أعلى من مستوى الوجود الفردي.

لكن الحداثة كانت تحمل بذور تقويض الإنسان ذاته. وذلك أن النزعة الإنسانية تتطلب هوية إنسانية تتسم أصولها بالثبات والاشتراك لتأسيس التصريح على هذه الهوية من السيادة والحقوق وما شاكل، ويتربع على عرش الهوية الإنسانية ثلاثية «العقل، الإرادة، الطبيعة الأخلاقية الجمالية»، ومع هدم الثلاثية لا معنى لهذا الإنسان.

ويمكن البدء بالداروينية^(١٠) التي جعلت الإنسان حيواناً متميزاً ليس إلا، وإذا أمكن

(٩) راجع؛ تشكيل العقل الحديث؛ كرين برينتون. عالم المعرفة ٨٢. الفصل الأول.

(١٠) راجع؛ علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية، عالم المعرفة ١٤٨، الفصل الثالث. قارن؛ تأثير داروين في الفكر الحديث: أرينست ماير. مجلة العلوم، النسخة العربية لمجلة «ساينتفك» نوفمبر ٢٠٠٦، العدد ١٦.

تجاوز هذه الإشكالية بالتسليم للفارق النوعي والجوهري بين الإنسان والحيوان وبالإقرار بثبات نسبي للهوية « يطاول ويزيد عن تاريخ البشرية المعروف » فإن تداعيات الداروينية الأخلاقية الاجتماعية تُخرج الإنسان إلى « ذئبية » يعززها نظام السوق الذي يقيّم الإنسان بما ينتج.

ومن جهة أخرى فإن النزعة المادية العلمية اختزلت الإنسان في البيولوجيا، ومن ثم تتوالى تداعيات تلغي كافة الأبعاد الإنسانية الفارقة له عن الحيوان.

وحيث قبل الناس التفسير البيولوجي البحت لسلوك الإنسان بدؤوا بتقليل المساحة الفارقة بين الإنسان والحيوان. وغدت الصفات التي كان يظن أنها خاصة بالإنسان تعتبر بشكل واسع عامة في فصيلة الأحياء. وصار من الباحثين من يزعم أن الفرق بين دماغ الإنسان ودماغ الحيوان إنما هو فقط الحجم.

ومتابعة كثير من الباحثين ذوي النزعة الحتمية في الأحياء^(١١) وعلم النفس تكشف عن سلب ثنائية « الوعي والإرادة » من الإنسان. يقول كرين برينتون: « ولقد كان إسهام فرويد في مجال نزعه معاداة العقل المعاصر إسهاماً عظيماً للغاية. وإن أعماله بالإضافة إلى أعمال بافلوف وكثيرين غيرهما من علماء النفس وعلماء وظائف الأعضاء. تؤكد تأكيداً شديداً على اتساق الأفعال البشرية التي لا تشارك فيها أبداً، أو تشارك فيها بقدر ضئيل أداة الفكر التقليدية - العقل عند أرسطو والقياس المسيحي والعقل عند لوك والموسوعيين بل وحاسة الاستنتاج عند نيومان. وأصبح العقل في نظر أعداء التفكير العقلي نتاج الاستجابات التلقائية سواء طبيعية أو شرطية، ونتائج كل أنواع الدوافع اللا شعورية والحوافز وليدة التقاليد والعادات الاجتماعية بل والأسس اللاهوتية والميتافيزيقية الناجمة عن التهذيب في مرحلة باكورة من العمر والجانب اللا أشراطي في أسلوب الفرد في الاستجابة للحاجة، إلى اتخاذ القرار. ويرى المؤمن بنزعة العداء للعقل أن الفكر الاستدلالي الواقعي عند الفرد بالقياس إلى الجزء الباقي من حياته يكاد يكون أقل من الجزء الصغير المرئي من جبل الثلج فوق سطح الماء بالقياس إلى الحجم الكلي لجبل الثلج »^(١٢).

فما كان يعتبره الناس فيما مضى خياراً أخلاقياً فهو الآن ينسب إلى أسباب بيولوجية أو بيئية.

ونهاية المطاف فالمشترك البشري هو بيولوجي، أما الوعي هو استجابة لتفاعل كيمياء الجسد مع البيئة وبالتالي الإرادة كذلك. ومن هنا لا يسوغ الحديث عن مشترك إنساني في العقل والطبيعة الأخلاق.

(١١) راجع؛ علم الأحياء والأيدولوجيا والطبيعة البشرية. ستيفن روز وآخرون. عالم المعرفة ١٤٨.

(١٢) كرين برينتون. تشكيل العقل الحديث عالم المعرفة ٨٢ - ١٩٨٤ م ص ٣٣٥ - ٣٤١.

وتجدر الإشارة إلى أننا هنا لا نود التهوين من إنجازات الحداثة الأخلاقية فلسفياً بالقياس لما تمردت عليه، كما أن النزعة الإنسانية لم تتلاش تماماً في ما بعد الحداثة ولكن أصابها ضمور وأصبح معنى الإنسان محل التساؤل والتشكيك. وثمة خطر محقق بالحقيقة الإنسانية يتجلى في صيرورة ارتهان الهندسة الوراثية إلى نظام السوق بعيداً عن الإرادة الأخلاقية.

ت- العولمة وتقويض الدولة القومية:

الرأسمالية لم تعد بحاجة للجيش لتفتح الأسواق عنوة أو تتهب الثروات!. ففي مجتمع الرقميات فإننا نلاحظ أولاً اختراقاً للحقب والأطر الثقافية لتشكيل معرفة مشتركة وتواصل أفضل، لكن بجانب فضيلة تحطيم السجون الثقافية وتخليق تواصل معرفي أفضل بين البشر نشهد فوضى معرفية تربك التفكير السوي، كما أن تجسير العلاقات الثقافية أصبح تمييط للعالم وأمركة للهويات، فهو استعمار ما بعد الحداثة، ناعم الملمس لكنه ينفذ عميقاً في خلق تبعية اقتصادية بترويج ثقافة الاستهلاك والتحكم في الأذواق وتلقين الناس ما ينبغي أن يفعلوه وما لا ينبغي في كل شيء عبر ثقافة الصورة وحجب العقول. إن تحالف الشركات الكبيرة والمصرفيات الرقمية العالمية تجاوز الثقافي إلى الاقتصادي بتقليص نفوذ الدولة القومية في التحكم بالتنمية والاقتصاد، وإلى السياسي عبر التحكم بالرأي العام.

٣- ملاحظات في المفهوم:

الملاحظة الأولى:

توجد تعريفات كثيرة لمفهوم الحداثة بعد التسليم بتضمنها نزعة التغيير و«التطورية التقدمية» في الأفكار والمناهج والسلوك. وهو تغيير ميدانه المجتمع البشري. وربما يناسب البعض التعبير بـ«الوعي بالانفصال» عن الماضي و«الوعي بالارتباط» بالحاضر لا «تمجيده» حتى يتأتى «الترحيب بالمستقبل». والحق أن هذه مقاربة طموحة تجعل من الإنسان الحداثي في غاية الندرة لما تتطلبه من وعي متميز يجعله متحرراً قادراً على العبور ببسر دون أن يكون قلقاً متوجساً محبطاً، وفي الوقت ذاته حاضراً مشاركاً وفاعلاً. إن كل خطوة وعي بالحاضر هي انشداد للمستقبل، وهي تحرر من السوق ومن السواد الأعظم... وإذا أردنا الخروج من متاهات الاختلاف وبروحية إيجابية إزاء «الحداثة» بُغية الإنصاف والانتفاع فيمكن الصيرورة إلى أن القدر المتيقن أن الحداثة:

١- تركز على أن الإنسان هو مركز الكون وسيده، مما يعني استغناءه بالعقل عن الإله. والحقيقة: أما هي بمنهج حسي لا يؤمن بالغييب، أو لا يؤمن بالحقيقة المطلقة.

٢- والحداثة بتجاوز حيثية الحقبة الزمنية الأوروبية التي شهدت ولادة الحضارة المادية الحديثة والفلسفات المؤكدة لها، ومع الحدّ من غلوائية وإطلاقية التغيير - إلى الإمساك ببعض جوهرها الإيجابي تتضمن معنى «المعاصرة»، وبعبارة؛ هي قيم المشاركة والفاعلية- التي تسمح بمواجهة إيجابية لتحديات الزمان (المعاصرة) فالمعاصرة نتيجتها.

ومن خلال «المعاصرة، القيم» هي أشبه بالمشارك الإجمالي أو البشري الذي يضم جهد الحضارات جميعها في بلورتها.

٣- والتحديث (المرمان، التمدن) هو الثمرة المرجوة من الحداثة. والتحديث مجموع العمليات الترموية (وليس مجرد شكليات المدنية الغربية) وتراكمها يصنع التقدم.

الملاحظة الثانية:

وعلى ذلك يصح السؤال عن مسألتين: الأولى إمكانية التفكيك بين الرؤية الفلسفية التي تتكئ عليها قيم الحداثة، والثانية عن إمكانية استخدام مصطلح (الحداثة) بعيداً عن تلك الرؤية الفلسفية.

وفي السؤال الثاني الأمر يسير، ومع ذلك يفضل البعض استعمال عبارة (التجديد) للهرب من تداعيات مصطلح (الحداثة)، ويقيدها في الفكر الديني^(١٣).

ومن هنا قد نتسامح في التعبير عن الحداثة وما بعد الحداثة لملاحظة معنى «المعاصرة، قيم المشاركة والفاعلية» حيث يكون لكل زمان حدثه. وبالتالي هنا لا نعني بالحداثة - حين نتسامح ونستعملها - بروح الحضارة الحديثة بكلها وكليها، وواضح أن التقدم العمراني لا يُخفي وحشيتها، والروح التي أنتجت التقدم أنتجت الوحشية، فإذن نمارس تفكيكاً بين القيم النبيلة والعقلانية والقيم المنتجة للوحشية الحديثة والعبثية.

والتجديد المطلوب؛ جهد فكري تأسيسي يرمي إلى إعادة بناء المنظومة الإسلامية من داخلها حتى تتجاوز كل أشكال التعارض بينها (الذي اصطنعه التحريف) وبين القيم الإنسانية الموحدّة لجميع البشر. وفي الحقيقة إبراز حقيقة الرسالة أهدافها وقيمتها الأساس وروحها الرسالية، وحينها اصطدامها سيكون مع التحريف والاستبداد قبل الغرب، وإنما

(١٣) التجديد آلية منهجية لتحقيق المعاصرة، تعتمد على مرجعية، هي بالنسبة لنا الإسلام، بمعنى:

١- تنقية الدين بفصله عن التراث البشري، وتجسير العلاقة معه بلا واسطة من خارجه، ثم الانفتاح

على الخارج بهديه. فهو إطلالة على العصر والتحرر من الغربة التاريخية والاستلاب للغرب.

٢- إن مفهوم التجديد يتضمن صلاحية الدين، كما تتكئ الصلاحية على حقيقة أنه ثمة سنن دائمة بالصيرورة التاريخية.

فهذه الصيرورة لن تبدل حقيقة الإنسان، ولن تتسلف سنن التاريخ والاجتماع وتحيل الحراك فيهما إلى فوضى عبثية. وهذا الثبات في السنن المستقرة للوعد الإلهي هو المؤسس للعقلانية والمؤسس للعلم في حق الإنسان، والمؤسس للقيم الإنسانية وحقوق الإنسان.

تصطدم بالغرب لأنه يكرس التحريف ويدعم الاستبداد رعاية لمصالحه. ولا يخفى أن الحساسية تجاه الحداثة (الغربية) وليد منظومتها الفلسفية التي تتكئ عليها، وناتج إفرازها للاستعمار ووحشيتها. وفي السؤال الأول يمكن رصد ثلاثة مسارات: الأول في الرؤية الفلسفية، والثاني في قيم (الحداثة) المشاركة والفاعلية والإيجابية، والثالث في برمجة مسارات التنمية والتقدم. والأخير خارج عن الاهتمام. ودعوانا أن الدين قادر على أن يحقق للإنسان الكرامة والرفاه ويواكب مشاكل عصره، بل إن الدين هو القادر على تعزيز قيم (الحداثة) وبعيداً عن الرؤية الفلسفية المادية التي نتباين معها.

٤- في الحداثة المشرقية

شغلت « الحداثة » الباحثين والمفكرين المشرقيين بمختلف اتجاهاتهم ومواطنهم، وانقسمت المواقف إلى ثلاثية متفق على كمها وعلى خطوطها العريضة وتختلف تفاصيلها. فيرى برناد لويس^(١٤) تقسيماً شائعاً لدى الحداثيين مفاده أنه نشأ في الشرق الأوسط مواقف أولها «السوق»؛ أي مسلك الإسلاميين الذين ينتقون من السوق ما يلائمهم. والثاني «التزواج» بين الحضارات لتتلاقح أفضل العناصر. والثالث «التقمص»؛ حيث إن خلاصة الحضارة هي الأنموذج الغربي فينبغي أن نسلك مسالكهم في كل شيء حتى في المطعم والمشرب. وبملاحظة اشتغال الحداثة العربية سنجد أن ثمة موضوعات مشتركة يمكن تلمسها بسهولة نذكر أربع منها:

ألف: ضرورة الحداثة. ويمكن اختزال تلك الضرورة في كلمة جامعة «التنمية»، وعبارة الخروج من آسار التخلف بغية تحقيق حياة كريمة للإنسان مادية ومعنوية. وهذه الضرورة انفجرت ضمن صدمة الاستعمار.

باء: في معنى أن نكون حداثيين. وسنجد ثلاثة عناوين أساسية تشكل مساق جملة من الآراء هي «العقلانية» و«المعاصرة» و«النقد» للذات والغير، على اختلاف في التفصيل أو أرضية هذه العناوين. وعل سبيل المثال فإن العقلانية أصبحت تضاهي «ما بعد الحداثة» النسبوية والتي تتجلى في نسق التاريخانية ونسق تعدد القراءات المفتوحة.

تاء: في الموقف من التراث. وهو محك اختبار المذاهب، فالعقلانية قد تصل عند بعضهم إلى القطيعة مع التراث بصورة كلية. حيث إن الحداثة الغربية حققت ذاتها بتجاوز التراث.. وعبارة إن الحضارة الحديثة تفرض سيطرتها على العالم ومن جملته «نحن»، وهي حضارة أخطبوطية شمولية تتجاوز التقانة لتطلبها أنماطاً ثقافية تتكيف معها، وهي

(١٤) الغرب والشرق الأوسط؛ مجلة «المنتدى» مراكش العدد ١٢، ٢٠٠٤.

أنماط ثقافية تتباين بحدة مع المنظومة الفكرية والأخلاقية السائدة، مما يتطلب مراجعة لأسباب التقدم تمتد لنقد منظوماتنا المعرفية واستكشاف سر التقدم الغربي. وبما أن التباين بين المنظومتين جوهرى في مركزية «الإله» أم «الإنسان»، فإن الاصطدام مع «التراث» يتجاوز التفكير التقليدي بين الدين والتراث البشري الذي هو ضرورة نقدية إسلامية. من هنا نرى كثيراً من التفكير الحداثى للتراث هو في الحقيقة مصوّب نحو الدين تحت قناع التراث جمعاً بين التجاوز والمدارة.

ثاء: في فشل الحداثة. خيبات مشاريع الحداثة العربية التي قادتها الدولة السياسية الحديثة شكّل إحباطاً وولّد مراجعات. ونلاحظ أجوبة متعددة تتأزر في تفسير الفشل^(١٥)، من جملتها:

١- إشكالية الدولة الحديثة. حيث إن الدولة جاءت من خارج رحم المجتمعات على مطية الاستعمار فقد تجاوزت مجتمعاتها وهدمت مؤسساتها التقليدية لصالح الدولة واستبدالها مما سمح بالفساد السياسي والاقتصادي وتكريس التبعية للخارج، وأفضل مشاريع التنمية العرجاء أساساً التي اختزلت الحداثة في التحديث العمراني والشكلي وأهملت الإنسان. إن مركزية الإنسان في الحداثة لم تتخذ مفاعيل ولو في الحدود الدُّنيا في الدولة الحديثة العربية؛ أي المشاركة السياسية.

٢- إشكالية الاغتراب؛ مما خلق اصطداماً اجتماعياً نفسياً وثقافياً مع مفردات التحديث والتنمية الحداثوية. هذا الاصطدام شكّل حاجزاً عن الانتفاع والنقد الإيجابي في كثير من الأحيان.

٣- إشكالية النخبة؛ فتتوّع مسارب جملة من الحداثويين وتنقلهم بين المدارس الفكرية وارتباطهم بماكنة الدولة العربية أو ماكنة الحضارة الغربية جعلهم بمعزل عن هموم مجتمعاتهم الفعلية؛ فهم بطرق أوروبا أعرف من أحياء المدن التي يسكنونها. وهذه العزلة الفكرية والنفسية بل واللغوية والاجتماعية أوقعت جملة من المثقفين في وهم أن تبدلات الجماعة الثقافية وتناميها معرفياً هو حقيقة الحداثة أو شرطها الكافي. بيد أن الواقع غير ذلك؛ فالتغير الاجتماعي له شروطه ومسالكه.

ومن الملائم التوقف قليلاً عند تيار «التزاوج». فقد تراجع تيار «التقص» والذي تحالف مع الدولة الحديثة في تأسيسها غالباً تحت وطأة فشل الدولة الحديثة في تحقيق الحداثة والاصطدام مع المجتمعات المسلمة، واضطر للمراجعة أو للمجاملة.

ومساق التفاعل الحضاري المتسم بالنقدية هو سمة لقسم كبير من المشتغلين بالحداثة ضمن إطار الهروب من الاغتراب الزماني (مقابل الماضوية/ السلفية) والاغتراب المكاني

(١٥) راجع؛ برهان غليون: المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٣.

(مقابل التتمص والالتحاق). ويمكن التقاط بعض المؤشرات:

:: تتسم العقلانية بتقليص دائرة الغيبيات في حدها الأدنى «الذي لا يتنكر للوحي النبوي» تغليباً للعلمية الحسية والشهود على النزعة الغيبية/الخرافية، وبالتالي ما يدل على ما هو خارج المعقولة العلمية هو خارج السياق ينبغي تجاوزه بتأويله أو حذفه. ومن جهة أخرى تتسم بـ«نسبوية معرفية» تسمح بتقويض سلطة امتلاك الحقيقة وتسمح بتعدد الفهوم للدين، كما تسمح بتحقيق معاصرة على أساس الاستبدال لجملة من الدين بمبرر الزمنية/التاريخانية.

:: تحديد الديني في دور الإرشاد فيما يحتاجه الإنسان ومع تطور المعرفة والتجربة تتقلص دائرة الاحتياج للدين. وسنجد تداعيات هذه المقولة في:

- تحديد التراث يتسع أحياناً للسنة ضمن مقولة «تاريخانية» السنة إلا في نطاق ضيق يشكل ضرورات الدين العبادية. فانطلاقاً من فكري «التقدمية/التاريخانية» مقابل معيارية الماضي السلفية فإن التراث ليس بذى قيمة تذكر.

- التأكيد على القرآن الكريم مرجعية وحيدة لكن ضمن آليات فهم العقلانية المعاصرة. فمن خلال «التاريخانية» يتداول الكلام في ثنائية «الثابت والمتحول» أو الثابت المتحول، ويجري الحديث عن «القشور واللباب»، وفي هذه السياق يجري التأكيد على القيم المنسجمة مع العقلانية المعاصرة في إطارها الديني بديلاً عن التدين التقليدي.

- فصل الديني عن السياسي وإبقاء الدين ثقافةً اجتماعيةً أخلاقيةً موجهةً من خلال التدين الشخصي، وبالتالي في سياق التأكيد على اللبرلة والعلمنة تأسيساً للديمقراطية يجري تهميش بل وتقويض المرجعية الدينية.

ثانياً: الحداثة والدين

التفاعل ولو كرهاً كما سبب الصدمة أحدث سلسلة من ردود الفعل أو آثار اليقظة والوعي كبدية لإدراك الواقع.

وتبلور تديجياً التصنيف الثلاثي الشائع في الموقف من الغرب: السلبية، الانبهار، النقد الإيجابي (الانفتاح الرشيد)^(١٦).

وفيما يعنيه (الانفتاح الرشيد) هو التأصيل بمعنى تمييز الدين عن تراث البشر، ومن ثم الانفتاح بروح النقد الإيجابي المستهدف التمييز بين الغث والسمين، والاستفادة من التجربة البشرية الأكثر تقدماً حيث تناسب واقعنا^(١٧).

(١٦) راجع؛ العلمانية، الشيخ محمد مهدي شمس الدين «ره»، القسم الأول.

(١٧) راجع؛ مقدمتي كتاب المنطق الإسلامي والفكر الإسلامي، السيد محمد تقي المدرسي «دام ظلّه».

والحديث سيتابع مسألتين « مفارقات الرؤية الفلسفية » و« تأسيس قيم الفاعلية والمشاركة » في سياقات متداخلة.

أولاً: الدين وصناعة القيم:

نمهد للحديث في مسائل:

الأولى: الإنسان كائن ثقافي؛ منفرد بالثقافة لانفراده بالوعي والإرادة، وتتحكم بسلوكياته وموازنة حاجياته ودوافعه وأهدافه رؤاه المعرفية. وبالرغم من أن تطورات الحياة خاضعة للسنن فهي لا تقودها الحتميات. نعم الظواهر الاجتماعية تخضع للسنن، لكن السنن واسعة متعددة متداخلة تفسح مجالاً رحباً للفاعلية الإرادية. إذن؛ الاهتمام بالثقافة هو إيمان بمحورية الإنسان وفاعليته.. فالثقافة امتياز ومشارك بشري. فالحديث عن التغيير هو حديث عن البرنامج الثقافي الذي يخلق الإنسان الحضاري.

الثانية: الأخلاق لها ظاهر متماس مع الآخر وآخر باطن يخلق ذلك الظاهر؛ فهي في مفهومها الظاهر تعني الصدق، والوفاء، والإصلاح بين الناس، وتجنب سائر الصفات الرذيلة، في حين تعني في مفهومها الباطن الخلفيات الروحية للأخلاق الفاضلة؛ فالصدق -مثلاً- نابع من الاستقامة في النفس، والإصلاح ناتج عن رؤية صافية إلى الحياة، والوفاء منبثق من شجاعة نفسية لدى الإنسان. أما الكذب والنميمة والغيبة، فإن هذه الصفات السلبية نابعة من انحرافات نفسية، وتشوش واضطراب في الرؤية، وفقدان البصيرة في الحياة.

ومن خلال المسألتين نتلمس فاعلية الثقافة في ضبط إيقاع الفعل البشري وتوجيهه، حيث إن الرؤى الفلسفية التي تشكل الثقافة لمعتقياً هي البناء التحتي الذي يصوغ «شاكلة» الشخصية وبالتالي تتحدد سلوكياتها.

الثالثة: وللأخلاق مفهوم واسع «حضاري» وآخر ضيق «تقليدي»، فالأخلاقيات الحضارية تتجاوز التقليدية -«النهى عن مثل الغيبة والنميمة والبهتان، والأمر بمثل الزهد والصدق» مع أهميتها- إلى أخلاق مرتبطة بالعمل والتقدم (الجد والاجتهاد والحيوية والطموح والتطلع والإلتقان والاهتمام بالزمن).

ومن خلال هذه المسائل الثلاث يتضح لدينا أمران؛ أولهما قابلية أن يكون الدين مؤسساً لقيم الفاعلية، والثاني أن سبر هذه القابلية تكمن في مراجعة للرؤية الفلسفية للحياة التي يؤسسها دين ما أو ثقافة ما. ويجدر التوقف مع عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر الذي تناول هذا الأمر وكان لنظراته تأثير ملحوظ في فهم الحداثة والتنظير لها.

البروتستانتية وأخلاق الرأسمالية:

البُنى الاجتماعية الاقتصادية هي التي تحدد الثقافة في التحليل الماركسي، وهي تتغير بتغير الواقع المادي. والمعادلة مقلوبة برأي ماكس فيبر بأطروحته القائمة على أن القيم الثقافية هي التي تحدّد نوع ومستوى النشاط الاقتصادي.

فيرى فيبر^(١٨) أن الرأسمالية وإن كانت هي التي خلقت الثروة واقتصاد السوق فقد كان ذلك بفضل القيم الثقافية التي خلقتها البروتستانتية. وهي القيم نفسها التي أسست العقلانية الاقتصادية والحدثة الديمقراطية. وما كان للرأسمالية وللديمقراطية -عندهم- أن تكونا ممكنتين من دون أن تتأسسا على قيم ثقافية لا توجد خارج الثقافة الغربية. لقد صاغ فيبر سؤالاً رئيساً: كيف أدت بعض العقائد الدينية إلى ظهور عقلية اقتصادية؟ ويمكن أن نشير لبعض نظراته في الآتي:

الفعل الاجتماعي (السلوك: الفعل أو الامتناع عنه) هو الموضوع الأساسي لعلم الاجتماع عند ماكس فيبر، والفعل يصبح اجتماعياً عندما يرتبط المعنى الذاتي المعطي لهذا الفعل بواسطة الفرد بسلوك الآخرين ويكون موجهاً نحو سلوكهم.

فالسلك الاجتماعي أو الظواهر الاجتماعية تفهم على مستويين، المستوى الأول أن نفهم الفعل الاجتماعي على مستوى المعنى للأفراد أنفسهم، أما المستوى الثاني فهو أن نفهم هذا الفعل الاجتماعي على المستوى الجمعي بين جماعات الأفراد.

وفهم الفعل البشري يتصل بفهم دوافع الفرد ونواياه واهتماماته والمعاني الذاتية التي يعطيها لأفعاله والتي لم تكن خلف سلوكه، وبالطريقة نفسها لابد من النظر إلى النوايا والدوافع والأسباب والاهتمامات التي تكمن وراء سلوك الجماعة التي يعتبر الفرد عضواً فيها. أي أنه لابد من فهم الفعل الاجتماعي على المستوى الجمعي ومن وجهة نظر الفرد كعضو في جماعة.

ونظراً لتحديده لعلم الاجتماع بوصفه علماً عاماً وشاملاً للفعل الاجتماعي فإن هذا اقتضاه أن يبذل جهداً في تصنيف الأفعال وتمييزها، أي فهم المعنى الذي يخلعه الإنسان على سلوكه، وهذا المعنى الذاتي بالطبع هو المعيار الذي على أساسه يمكن تصنيف الأفعال الإنسانية توطئة لفهم بناء السلوك.

وحدد أربعة أنماط للفعل الاجتماعي وفقاً لمساره واتجاهه على النحو التالي:

١- الفعل العقلي ذو غايات محددة ووسائل واضحة، إذ إن الفاعل يضع في اعتباره الغاية والوسيلة التي يقوم بتقويمها عقلياً، فالقائد هو الذي يختار أفضل الخطط

(١٨) راجع: ماكس فيبر والتاريخ، تأليف: كاترين كولوتيلين، تيلين. ترجمة وتحقيق: جورج كتورة. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ١٩٩٤.

إبراهيم البدري «جدلية الحوار حول أطروحة ماكس فيبر الأخلاق البروتستانتية وروح النظام الرأسمالي»، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الكويت، ٣٨١، العدد الأول (ربيع ١٩٩٠).

التي تحقق له النصر.

٢- الفعل العقلي هو الذي توجهه قيمة مطلقة: فيكون الفرد واعياً بالقيم (أخلاقية، جمالية، دينية) المطلقة التي تحكم الفعل، فيكون الفرد مدفوعاً لتحقيق مطالب غير مشروطة وخالياً من أية مطامح خاصة.

٣- الفعل العاطفي: وهو سلوك صادر عن حالات شعورية خاصة يعيشها الفاعل.

٤- الفعل التقليدي: وهو سلوك تمليه العادات والتقاليد والمعتقدات السائدة.

ودلوقاً إلى علم الاجتماع الديني عند فيبر؛ فالدراسة - المناهضة للفكر الماركسي - تقع تحت عنوان الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، المقارنة للأديان الكبرى والعلاقة بين الظروف الاجتماعية والاقتصادية من جهة والاتجاهات الدينية من جهة أخرى.

إن نقطة الانطلاق في دراسات فيبر عن علم الاجتماع الديني هو فهم اتجاه تصور الفاعل للوجود بأكمله، لسبر مدى تأثير التصورات الدينية عن العالم والوجود في السلوك الاقتصادي لكافة المجتمعات. ويبدو أن ماكس فيبر في دراسته لتأثير الأخلاق البروتستانتية على الرأسمالية كان يريد أن يؤكد قضيتين هما:

١- أن سلوك الأفراد (يشمل الاقتصادي) يُفهم في إطار تصورهم العام للوجود (مثل المعتقدات الدينية).

٢- أن التصورات الدينية هي بالفعل إحدى محددات السلوك الاقتصادي ومن ثم فهي تعد من أسباب تغير هذا السلوك.

على أن فيبر لم يعالج الجوانب المختلفة للدين بوصفه ظاهرة اجتماعية بل اكتفى بدراسة الأخلاقيات الاقتصادية للدين ويقصد منها ما يؤكد عليه الدين من قيم اقتصادية. ويرى فيبر أن الرأسمالية الحديثة تمثل في حقيقة الأمر ظاهرة فريدة تنحصر خصائصها الأساسية فيما يلي:

١- المشروع الاقتصادي القائم على التنظيم العقلي الذي تتم إدارته وفقاً لمبادئ علمية والثروات الخاصة والإنتاج من أجل السوق، والإنتاج للجماهير وعن طريقهم، والإنتاج من أجل المال.

٢- عقلانية القانون كإطار تجريدي لضبط العلاقات وإدارة الدولة بواسطة بيروقراطية عصرية هي سمة الدولة الحديثة التي تميزها عن الدول في الأمم الأخرى.

٢- مبدأ الفردانية^(١٩) في العقيدة البروتستانتية امتد ليشمل التربية وعلاقة الفرد بالمجتمع والسلوك الاقتصادي وأساس بناء الدولة حيث إن التقرب من الله يكون بالعمل

(١٩) فبروتستانتية كالفان ترى مسألة تقدير الأزلي لمصير كل إنسان: فقد قدر الله بقدره القديم من سيكونون أشقياء ومن هم الأصفياء، فتعلق رجاء الفرد البروتستانتى بأن يكون من أصفياؤه بفضل العمل الدؤوب المتقن والمنتج للثروة.

الدينوي المتقن (المهنية) والمنتج للثروة بخلاف النظرة المسيحية التقليدية. وبخلاف التفسير الاقتصادي لانتشار البروتستانتية لـ« وليم كوبيت»^(٢٠) القاضي بأن تضخم ثروة الكنيسة جعلها عرضة لمطامع الملوك والأمراء حيث إنهم من خلال الاستيلاء على ثروات الكنائس يستطيعون الوفاء بديونهم للمصارف - فإن ماكس فيبر يضيف عاملاً داخلياً في البروتستانتية. فقيم الحياة التي بشرت بها لم يتلقفها الجائعون، وإنما صاغت الناس لتجعلهم أكثر ملاءمة لجمع المال، وصنعت منهم الطبقة المتوسطة. ويمكن ملاحظة أخلاقيتين حيويتين؛ الأولى تمجيد العمل، والثانية التقشف والادخار. فالعمل هو دين للإله على الإنسان، والنجاح في العمل في الوقت الذي هو مدعاة لرضا الرب هو دال على توفيقه، كما أن تجنب الإسراف وزيادة الدخل على الإنفاق الذي يسمح بتكوين رأس المال الذي يدخل في دورة إنتاجية جديدة يفتح أبواب الجنان.

مقاربة نقدية:

هذه العقلانية الحديثة -يرى فيبر- اختصت بها حضارة الغرب، فالعلم بمعناه الحديث غربي الأصل والتطور، وأيضاً القانون الوضعي. كما أرسى الغرب الحديث دعائم الدولة العصرية بدستورها المكتوب وقوانينها المجردة، دولة تديرها بيروقراطية بمعناها الحديث. إن دراسة ماكس فيبر للحضارات الشرقية إنما قام بها ليثبت أنه ولا واحدة منها عرفت العقلانية الحديثة -أو الحدائث العقلانية- التي أسست الرأسمالية والديمقراطية والعلم بمناهجه الحديثة المؤسسة على التجربة العلمية والصياغة الرياضية. فقد درس الحضارات اليهودية والصينية (الكونفوشيوسية) والهندية (الهندوكية والبوذية)، ولم يهتم إلا عرضاً بالإسلام وبالحضارة اليابانية. وقد أوصلته دراسته الواسعة هذه إلى نتيجة واحدة. وهي أنه ولا واحدة من هذه الحضارات قد تضمنت فيما يمكن أن تكون خلاقة للعقلانية الاقتصادية التي أسست الرأسمالية. ويكفي أن نسبر تلازم «البرتستانتية/ الأوروبية» والرأسمالية لاستكشاف المبالغة، وإذا ابتعدنا عن التمثيل بالحضارة الإسلامية فإننا نجد أن البروتستانتية أوروبياً لم تستفرد بالرأسمالية والحدائث فقد شاركتها الكاثوليكية، ومن جهة أخرى نجد في تجربة اليابان الميجية^(٢١) التي تتجاوز دلالاتها من تفكيك الخاصية الأوروبية إلى الكشف عن حدائث في مناخ قيمي مختلف. ومن ذلك قيمة الجماعة مقابل الفردية الأوروبية، والحكم الشمولي مقابل الديمقراطية الأوروبية. وحيث إن الغرض هنا هو النظرة الإيجابية بغرض الانتفاع فتتوقف عند بعض الملاحظات:

(٢٠) تشكيل العقل الحديث، الفصل الثاني.

(٢١) راجع؛ نهضة اليابان، أنطوان بطرس. شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت. ١٩٩٦.

أولاً أصالة الإنسان:

إن قلب المعادلة الماركسية هو حق، ومضامين الآيات القرآنية في هذا واضحة، مثل ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا كَافٍ﴾ (٦) «أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْنَى»^(٢٢). والعبرة المستفادة أن التغيير الثقافي هو مدخل أساس للتنمية، ويُعني التخطيط لذلك المجتمعات أن تمر بتجارب مجتمعات أخرى قاسية حتى تحدث التبدلات، فالدراسة للتجارب تقي البشرية مخلص الألم وتجارب الخطأ وتختصر الطريق. ومن ثم الخاصية الأوروبية إنما يُغض الطرف عنها كصيرورة تاريخية، ويمكن للآخرين تجاوزها.

ثانياً: الخلط بين الدين والتحريف:

إن النتائج التي توصل إليها (ماكس فيبر) صحيحة من جهة، وخاطئة من جهة أخرى. إن عدم التمييز بين الدين والتحريف جعله ينسب آثام التخلف للدين نفسه. ولنلاحظ:
أ- لا ريب في أن هناك بعض الموقفات في بعض الديانات، ولكننا عندما نعود إلى جذور هذه الديانات نجد أنها في الأغلب نقية من تلك الموقفات، وأن الأفكار المنحرفة تحوّلت إلى جزء من تلك الديانات بفعل مرور الزمن، وهذه الظاهرة لا تقتصر على الديانات؛ بل تسحب أيضاً على المذاهب الفلسفية التي يعتقد بها البعض.
ب- إننا إذا راجعنا أخلاقيات الاجتهاد والسعي والتحرك والحيوية والتعاون والتنظيم والعقلانية.. في الدين سنجد بوضوح أن الإشكالية في التحريف ليس إلا. فهل يعزز الفاعلية إلا تحريم اللهو وتقديس العمل وجعله من درجات الجهاد. وكذلك الحال في تحريم الإسلام اللهو والباطل الذي يمتص طاقات الإنسان ويهدرها. فهل يعزز الإنتاجية إلا محاربة الإسراف وتكريس الزهد. وهل يعزز روح التقدم إلا الرسالية والتوكل^(٢٣).

ثالثاً: الانفتاح الناقد وتعرية التحريف:

ويتأسس «النقد/ التمييز» على أساس أصالة العقل التي تتجاوز البنى الثقافية للبيئة، فيستطيع الإنسان من داخل أرحام تلك الثقافات المتحجرة أن يتجاوزها، وهكذا يتوالد المصلحون في المجتمعات. كما أن شروط الاستصلاح الداخلية «في الدين» تسمح بذلك. وبعبارة موجزة:

:: سلامة النص الدين «القرآن الكريم»، مع جملة وافرة من السنة الشريفة القطعية

(٢٢) سور العلق، الآية ٦ - ٧.

(٢٣) راجع: سلسلة المجتمع الإسلامي: القيادة الإسلامي، كيف نبني حضارتنا، قيم التقدم. السيد محمد تقي المدرسي دام ظله. أيضاً؛ الثقافة الرسالية، أحمد ناصر.

عند المسلمين جميعاً وبشروط المجتمع العلمي الشامل لتنوع المذاهب.
 :: كفاية العقل الفطري (المشترك البشري) واللغة العربية لتكوين البناء الأساس
 للمعرفة الدينية. والذي هو منطلق المتواليات المعرفية في المجتمع العلمي.
 نعم؛ تبقى شروط متعلقة بالجماعة، ومن أهم ذلك: التدافع العلمي/ الاجتهاد،
 والانفتاح/ المعاصرة.

وواضح أن الاستفادة من التجربة البشرية والتفاعل معها لا يضير حين يتم تمييز
 الدين، ويتم الانفتاح بعقلانية نقدية.

ونفي الضير ليس لأن الدين ترك بحسب الحكمة الإلهية مساحة للفاعلية الإنسانية
 فحسب، بل لأن لدينا ملء الثقة بهذا الدين، وإنما يكشف الانفتاح قصورنا البشري وتقصيرنا
 مما يضطرنا لديمومة المراجعة والنقد. ولا يخفى أن التهاون في النقد سيراكم تدريجياً
 أكواماً من الفهم المجانب للدين أو أقل الضيق، بل يمكن الصيرورة إلى إن من عوامل نفي
 التحريف هو الانفتاح حيث يكشف العيوب ويبلور الأسئلة الحيوية في عصر ما من خلال
 المقارنة ومن خلال النجاح والفشل في التعاطي مع المستجدات.

ولا ريب في أن إمكانية التحريف والضلالة في الدين من محطات الابتلاء والفتن التي
 يختبر الرب البشر فيها.
 وهذا ما يهدينا إلى الآتي:

أ- النقد والتمييز بين الدين والتراث والتحريف:

والتأصيل بالدين، والتراث اجتهاد بشري يُنظر إليه بإيجابية دون تقديس وإنما كتجربة
 بشرية، أما التحريف فهو وإن كان مشمولاً بالتعريف المتداول للتراث إلا أن الفارق المنهجي
 بين التأصيل والتحريف هو متوفر في التراث، فما كان منه يعتمد الشروط العلمية فتتعامل
 معه تعاملًا إيجابيًا، أما غيره فينبغي نفيه دون أي اعتبار.

إن التفكيك بين الرؤية الفلسفية والقيم في الحداثة ناهيك عن البرامج التنموية
 والتحديثية، ليس لحصر الانفتاح، مع أن التباين في الرؤية الفلسفية أشد، وهو الأقل في
 التنموية (تباين يرتبط بالشروط الاجتماعية والتاريخية أكثر منه بالدين).

وفي سجال الحداثة والتراث أصبح واضحاً ضرورة التمييز بين الدين والتراث؛ حيث
 أن الفهم (المخلوط) للدين أنتج الكثير من الإشكاليات والتي كانت نتيجة تراكم التحريف
 التاريخي المتواصل، الذي تتطلب مواجهته شجاعة وعلمية.

لكن ثمة فارق بين موقفين، أولهما يؤمن بالانفتاح والتعاطي مع الحداثة انطلاقاً من
 إيمانه العميق بهذا الدين، مبتتياً على مقولة: إن افتراض الخطأ والقصور في الدين يعني
 رفضه لا تعديله وتكييفه. إذ إن التعامل في الدين إنما يصح مع مقولة النقص في الدين

وبشريته، وهو بخلاف المقولات الدينية كما هو واضح. والموقف الثاني الأخذ بالتكليف إما مداراة للمحيط الاجتماعي، وإما بنوع من الصوفية الجديدة (الدين الإنساني) في ثوب ما بعد الحداثة ونسبية المعرفة. أقول: من الخطأ بل من العجائب التمييز بين تحريف - وإن بحسن نية - واستعارة ثقافات البشر قديماً فارسية وإغريقية أو حديثاً، فينبغي النظر لكل أنماط (التفاعل الثقافي) بمعيار واحد. ويتضح جداً أن من أسباب تخلف المسلمين، والنفرة من الدين هو هذه الإضافات في الدين التي تراكمت عبر العصور وتمظهرت في تيارات فلسفية أو صوفية وحتى قشرية حشوية.

ب- مبدأ الشك، واحتكار المعرفة:

على ضوء ورود التحريف يكون مبدأ (الشك) منهجاً في التعامل مع التراث والمعارف المنتسبة إلى الدين، ودم التقليد وتعطيل العقل الوارد في القرآن ليس حكراً على عرب الجاهلية.

نعم هذا يفتح السؤال عن إطلاق الحرية لقارئ النص في تفسيره دون الاحتكام إلى اللغة التي جاء بها والسنة الشارحة للقرآن، هو الحل لدى الحداثيين للتعصب والجمود. عقدة (المقدس) ومرجعية (السلطة) وهيمنتها من عوامل القلق المؤرقة للحداثة. فكسر احتكار رجال الدين هو من مفاتيح الحداثة لمشكلة إرهابيات الحداثة الغربية واصطدامها مع الكنيسة.

وفي الحقيقة إن الإزاحة تمت في المستوى السياسي شكلاً مع أفول الخلافة العثمانية ومضموناً مع بواكير الدولة الأموية، وكان لزاماً إنهاء الاحترام الاجتماعي، وإنها الاحتكار والامتياز. ويترتب على ذلك السماح بالتفسير من غير رجال الدين، وإنهاء شرعية محاربة رجال الدين للقراءات التحريفية في غالبها.

واستطراداً فإنه يمكن إحدى تداعيات الحركة البروتستانتية التي تشكل جاذبية ومسبب للانتشار هو تقويضها للمرجعية الكنسية^(٢٤) من خلال التمرد على « وسيط التقرب » للرب روحياً وفكرياً من خلال العلاقة المباشرة بالكتاب المقدس من خلال إتاحتها (الترجمة) باللغات القومية وبالتالي إزاحة السلطة الروحية والفكرية لرجل الدين. وحيث إن الكتاب أي كتاب إنما ينطق عنه الرجال، فالسماح بحرية التفسير والفهم يشكل الروح الجديدة المنسجمة مع الحداثة العلمانية وإن كانت البروتستانتية لم تبتغ هذه الإطاحة الكلية للكنيسة.

والمحصلة؛ إن الفرق واضح بين الشك المنهجي الذي يبتغي البناء على أساس الإيمان العقلاني بالدين، وبين شك يستهدف إزاحة الدين عن الحياة العامة.

(٢٤) تشكيل العقل الحديث، الفصل الثالث.

الرؤية الفلسفية في الوجود:

يجري جدل في أوروبا والولايات المتحدة بشأن نظرية «الخالق، التصميم الذكي» في مناهج التعليم. حيث إن نظرية الخلق من قبل خالق واحد -بنظرهم- تهدد حقوق الإنسان في الإبداع، وتتعارض مع العلم الحديث، وتشكل خطورة مع تدريس مفهوم الخالق الواحد بالمناهج التعليمية المختلفة والمنتشرة في دول العالم.

ويمكن اعتبار معالجة أوجست كونت هي الرواية الرسمية للحدثة الأوروبية. فمفهوم العلم عند أوجست كونت يندرج ضمن تصور معرفي عام، يمرحّل النمو العقلي البشري في ثلاث: التفكير الغيبي الديني (التفسير الماورائي)، التفكير الفلسفي (نزوع للعلمية لكنه رهين الماوراء)، التفكير العلمي الذي يشكل دراسة للظواهر والعلاقات اعتماداً على التجريبية الحسية.

وبحسب كونت فإن الدين أخذ في التلاشي مع سيادة التفكير العلمي في تفسير الكون. وكان التوقع أن ازدياد المساحة المستكشفة علمياً تأخذ من مكانة الإله الديني، وهنا تبرز نظرية التطور لدارون كضربة قاصمة للتفكير الديني، فقد أنهت الحاجة لفرضية الإله الخالق في تفسيرها لانبثاق الحياة، وربما هذه نقطة القوة التي تستعين (الدارونية) بها لستر عوراتها المنهجية.

وواضح أن أمنية أوجست كونت تصطدم بحقيقة أن الاعتقاد الديني أمر لصيق بالإنسان، كما أنها تختلف مع الواقع التاريخي، وأن ثمة خلط بين مجال العلم والدين - الفلسفة، فالعلم يبحث في انتظام علاقات الأشياء في الكون، والبحث الفلسفي يتناول الكون برمته، والبحث الغائي دائماً هو خارج البحث العلمي المتعارف.

ويمكن أن نعنون للحدثة بـ«الإنسان المتمرد»، حيث اشتهرت فلسفة نيتشه بمقولة «موت الله»^(٢٥)، في فترة كان الدين المسيحي ما زال يحتفظ بنوع هيمنة على الحياة الفردية.

فبحسب نيتشه؛ نحن ملزمون على إعلان موت الله لخلق إله جديد. يدعي نيتشه أنه لا يمكن أن يكون هناك منظومة من القوانين الإلهية المفروضة علينا، ولا يوجد نظرية أخلاقية مطلقة لكل أفراد البشر. وبعد موت الله، كل فرد ملزم بأن يخلق لنفسه منظومة أخلاقية خاصة به. وبهذا يحصل على قيمته بقدراته الذاتية.

لقد شكلت فكرة موت الله لدى نيتشه انعطافاً كاملاً وجديداً في الثقافة الغربية إذ يعتبر موت الله تأسيساً لميلاد ثقافة جديدة. بالتالي إنجاز تدمير للثقافة القديمة التي كانت تتأسس على فكرة لله.

لكن لكي نفهم هذا التدمير يجب أن نبحث عن دلالة موت الله لدى نيتشه.

(٢٥) حول النزعة العدمية في الفلسفة الألمانية/ النيهلستية في الفلسفة الألمانية (من شترنر إلى نيتشه). محمد النجار. <http://www.ankawa.com/forum/index.php?topic=12485.0>

إن مكانة الله في الحضارة الغربية إبان القرن ١٩ - وبعد قرن فلاسفة الأنوار الذي بدد ظلامية القرون الوسطى، وبعد الثورة الفرنسية التي انتزعت السلطة السياسية من السيد الأعلى صاحب الحق الإلهي، ومع ميلاد العلم الوضعي والفعالية الصناعية والثورات السياسية - بدأت تضيق تدريجياً حتى نصل إلى « موت الله »، إن موت الله في الجوهر هو موت الثنائية، وزوال الإيمان بحقيقة أخرى مفارقة للعالم الحسي.

إن نيتشه يسعى إلى استبدال نمط الثقافة الثنائية التي يكون فيها وجود الإنسان هامشياً بنمط وجود يكون فيه الإنسان فاعلاً ومبدعاً. فإعلان « موت الله » بحسب نيتشه بمثابة إعادة الاعتبار للإنسان عبر عودته إلى ذاته، وينبغي تعليق القيم الأخلاقية في موضع آخر (غير الله) الذي هو الإنسان.

وهنا يتضح لدينا « أساس المفارقة »، وهو كامن في الرؤية الفلسفية للعالم والوجود ذات خطين أساسيين؛ « الواحدية » المادية أو المثالية، و « ثنائية » الخالق والمخلوق. ومن المهم أن نلتفت إن الفلسفات « الواحدية » هي بين خيارين الانتصار للإنسان كما في الفلسفات المادية أو الانتصار للإله كما في الفلسفات الروحية، بينما الإشكالية في الثنائية غير متصورة إلا مع التحريف. والحداثة وما بعدها المجتمعة في إطار (الواحدية المادية) مع اختلاف النظر للعالم « الخارج / الكون » من عقلانية مترابطة إلى تفكيك العقلانية اقتراباً من الفوضوية - تختلف تماماً وفي أساس الرؤية الفلسفية، أي في تفسير الوجود.

إذن الفارق بين الحداثة ووليدها مع المتدينين يكمن في (موت الإله أو حضوره). أي بين إلهية الإنسان وبين عبودية الله. ومن ثم الحداثة الغربية لا يمكن أن تجتمع مع الدين.

في معنى الإيمان والمعرفة:

في الحقيقة واقع الحداثيين وغالب البشر لا يختلف عمّن تحدث عنهم القرآن بأنهم لا ينكرون أصل وجود الخالق. ومن ثمّ الحديث حين يشير لنفي (الإله) فإنه مساوق لنفي العبودية. وتحديداً للحديث لتأمل النص: «اللَّهُمَّ عَرَّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ نَبِيِّكَ، اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي رَسُولَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي رَسُولَكَ لَمْ أَعْرِفْ حُجَّتَكَ، اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي حُجَّتَكَ فَإِنَّكَ إِنْ لَمْ تُعَرِّفْنِي حُجَّتَكَ ضَلَلْتُ عَنْ دِينِي»^(٣). سنرى أن التعريف هنا تعني فيما تعنيه:

:: المعرفة بمعنى الاعتراف. فالنتيجة المنطقية للمعرفة هي الإذعان بمفاد العلم وترتيب الأثر، ومساق الحديث يوضح ذلك.
:: المعرفة المستلزمة للربوبية والمالكية، والمستلزمة للحكمة المقتضية لبعث الرسل،

وبعبارة: المعرفة بمضامين آيات آل عمران: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (١٩١) رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (١٩٢) رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ﴾.

فإذن؛ الجهل بمضامين آيات آل عمران «اقتضاء الخالق للعبادة، الحكمة من الخلق واقتضاءها بعث الرسل، واقتضاء الحكمة الجزاء» أو عدم الاعتراف - وإن جامع المعرفة - هما بمعنى نفي الألوهية.

:: إشكالية «الإلحاد» في أسمائه تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءَ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢٧).

لقد خلق الله الإنسان في احسن تقويم، وزوده بكل وسائل الهدى، ولكن حيث ترك الانتفاع بها فإنه يتسافل لدرك الحيوانية بل أضل سبيلاً.

ولله سبحانه الأسماء الحسنى، وكل اسم من أسمائه يشير إلى قوة فاعلة في الحياة، أو سنة جارية فيها، ودعاء الله بأسمائه الحسنى يكرس روح الحقيقة في البشر، أما من يلحد في أسماء الله فإنه يحجب عن نفسه قسماً من حقائق الخلق فيفضلون الحقيقة.

إن الله رحيم ورحمته مؤطرة بحكمته البالغة، فالهدى الذي هو عنوان رحمته يتطلب اهتداء واستجابة. ومن «الإلحاد» الزعم بأن الله واسع الرحمة وأنه لذلك لا يعذب أحداً لأن رحمته تأبى ذلك، أو يزعمون أنه لو زل أحد فإنه قد سقط نهائياً وسوف يعاقبه الله لأنه شديد العقاب، ولا يرجى له الخير أبداً، في حين أن الصحيح أن الله واسع الرحمة وأنه شديد العقاب كل في محله وحسب الحكمة الإلهية، التي تربط العواقب بالسعي البشري.

الحكمة إطار الخلق والسنن:

العبودية كدح نحو التكامل:

«العبادة غاية خلق الإنسان»^(٢٨) جوهر الفلسفة الدينية، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (٥٦) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا (٥٧) إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾.

فالخلق يعني الملكية الإلهية، كما يعني حقيقة الفقر إلى الغني (الخالق). فالإنسان خلقه الله ليتكامل ويبلوه في ذلك. ومن هنا كرمه الله بالعقل والحرية وجعل الحياة جهاد مستمر.

(٢٧) سورة الأعراف، الآية ١٨٠.

(٢٨) راجع التشريع الإسلامي، ج ٣، ب ٢، ف ٨.

والعبادة هي وسيلة التكامل، ذلك لأن عبادة الله تعالى، تعني التسليم بواقعية الخلق والسنن القائمة، وتعني التقرب إليه تعالى. إن حقيقة القرب ليست مادية فهو تعالى ليس مادياً أو شيئاً يشبه خلقه، فإذاً؛ نفقه التقرب إليه بحقيقة العبادة (الدعاء): ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾^(٢٩).
 إن لله الأسماء الحسنَى وإنما ندعو الله بها، وأسماء الله سبحانه هي أسمى معاني الكمال والجمال وهي معاني الكمال، التي لو تجلّت في الإنسان لابتعث مكاناً محموداً، إنها العلم، القدرة، الرحمة، السلام، الأمن، الهيمنة، العزة، الجبر (التالف)، الصنع، الجمال، العزة والحكمة. أليست هذه معاني الكمال التي ينشدها الإنسان؟ أوليست هذه هي وسائل التقرب من الله؟ فالعالم أقرب إلى ربه من الجاهل ﴿ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴾^(٣٠)، والمؤمن المقتدر خير من الضعيف ﴿ وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ ﴾^(٣١)، والرحمة أم الفضائل ﴿ رُحَمَاءَ بَيْنَهُمْ ﴾^(٣٢)، والسلام أنشودة الخير ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً ﴾^(٣٣)، والأمن وسيلة التقدم ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ ﴾^(٣٤)، والهيمنة عنوان المجد ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ ﴾^(٣٥)، والعزة جلاباب المؤمن ﴿ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾^(٣٦).

عبودية الله تحرير الإنسان:

بلا ريب إن الثقافات الحداثية اهتمت كثيراً بتحرير الإنسان سياسياً، وربما انصب اهتمام ما بعد الحداثة في تحريره من العقلانية وتداعياتها في النظام والمجتمع والثقافة. وبعيداً عن الجدل في صوابية ذلك التحرر أو خطئه، فإن السؤال الأهم من أين يبدأ التحرر عند الإنسان، أو كيف يصبح حرّاً!

أ- في المستوى الفردي؛ تتلمس أكثر الإجابات في تحرير الوعي، وخلق التفكير العقلاني القادر على المعرفة الواقعية، ومن ثم القدرة على التقييم والاختيار. والسؤال كيف يتحرر الوعي! ورؤيتنا في أن ثنائي (الزهد، التوكل) المدخل الصحيح لذلك، فبالزهد يتحرر من الأطماع والشهوات، وبالتوكل يتغلب على عوامل الخوف والقلق. من هنا العبودية لله هي التحرر الحقيقي

(٢٩) سورة غافر، الآية ٦٠.

(٣٠) سورة فاطر، الآية ٢٨.

(٣١) سورة الأنفال، الآية ٦٠.

(٣٢) سورة الفتح، الآية ٢٩.

(٣٣) سورة البقرة، الآية ٢٠٨.

(٣٤) سورة الأنعام، الآية ٨٢.

(٣٥) سورة الحج، الآية ٦٥.

(٣٦) سورة المنافقون، الآية ٨.

والعميق داخل النفس لينمو العقل، ومن ثم يتحرر الإنسان من الجبوت والطاغوت.
ب- في المستوى القانوني فالتأسيس الفلسفي للحرية هو الاشتراك الإنساني في الهوية
والمخلوقية مما يعني السواسية في الحقوق والواجبات.

العبادة والاستجابة للهداية:

لقد خلق الله الكائنات ليفيض عليها من رحمته، وأمر البشر أن يعبدوه ليستغنوا
بعبادته عن عبادة غيره، ومن أبعاد الرحمة الهدى الذي يكمل سائر النعم.
ومن الضروري مقارنة جملة من الأسئلة تدور في إطارين؛ إطار «الحكمة والرحمة»
وعلاقتها بالهداية وهو ما يُبحث كلامياً في خانة «العدل الإلهي»، وإطار وظيفة الهداية
وفاعليتها وشروطها.

ومن الخطأ منهجياً تناول الإشكالية الموجهة إلى «الهدى» -بأن الحقيقة ثابتة ومعيارية
تفصل بين الناس «الحق والباطل»، وما نراه من مجانية البشر غالباً للحق فيجرمون من
السعادة الدنيوية والأخروية- بعيداً عن إطار جملة من المفاهيم، وبالخصوص «المالكية
الإلهية، الحكمة»، وعلى هذا المنوال يكون الفهم بأن نظام العقوبات في قانون هو من
الرحمة ما دام عادلاً. وتفصيل السجال يمكن مراجعته في البحوث بالعدل الإلهي.
والخلاصة؛ الله هو الفني الحميد، وخلقته للخلق تكريم للمخلوق، وإنما أراد به الرحمة. ومظاهر
الرحمة وافرة لكن مظهر الرحمة الأساس هو في «الهداية» للمخلوق الحر والمسؤول. وبعبارة: إن
سبيل الرحمة مفتوح لكن ضمن حكمة الابتلاء والمساءلة، فمن اتبع الهدى تناله الرحمة.
والبصائر والهدى تحقق السعادة، فالبصائر تشكل هدىً بالاتباع والاستضاءة، وحينها
تتحقق الرحمة. إذن، فالبصائر والهدى والرحمة آثار للوحي.
لكن نود التوقف عند بعض الملاحظات المتصلة بالحديث:

١- في مضمون الهداية:

إن تحديد «الخير والشر، الهدى والضلالة، الفساد والصلاح» مسألة تختلف فيها
المدارس الفكرية. ويبدو أن الفارق الأساس هو في مصدر التحديد (الوحي، الخبرة
البشرية)، وفي سعة الخير والشر والسعادة والشقاوة الكمي (الدنيا، الآخرة)، والنوعي
(السعادة المادية، المادية والمعنوية).

فالسؤال؛ أين تقف حدود الدين كمرجعية معرفية في تحديد «الهداية» و«الضلالة»؟
مع تنامي العلم وتصاعد الاهتمام بالعلوم الإنسانية والاجتماعية؛ التي تحاول دراسة الإنسان
وتقديم المعالجات لمشاكله اليومية على المستويين الفردي والاجتماعي، بدأت تطرح نتائج هذه العلوم
باعتبارها مرجعية تفسيرية مزاحمة بل ومعارضة لمرجعية الدين، وكلما تنامى العلم أكثر ازداد

السؤال إلحاحاً، هذا في الإطار المسيحي الغربي. أما على المستوى الإسلامي فلم يكن السؤال ملحاً إلا بعد دخول العالم الإسلامي في بوتقة الحضارة الحديثة؛ التي يعتبر العلم فيها السمة البارزة. ولنلاحظ جيداً أن افتراض أن كشافات العلوم البشرية أثبتت -بعد خبرتها المتراكمة- سدّ حاجات الإنسان في كل المجالات سينفي الحاجة إلى الدين من الأساس، هذا أولاً، وسيكذب النبي ثانياً، أي نبي، لأن نبوته متقومة بسدّ حاجة الإنسان حيث لا مَسَدُّ لها، والعلم؛ الذي هو المرجعية الأولى، أثبت عدم الحاجة إطلاقاً.

٢- في حدود الهداية:

إن البيّنة من عند الله سبحانه، والرسول والأئمة هم السبيل القويم الذي هدى الله له المؤمنين، والله سبحانه هو الذي يهدي إلى السبيل القويم؛ فإما أن يكون الإنسان شاكراً فيتبعه، وإما أن يكون كفوراً. وبعبارة: إن الهداية متقومة بعنصرين: الأول البيان والتقريب (اللطيف)، وهذا تكفل به الله عبر نعمة العقل والرسول. والثاني الاستجابة والاستضاءة، والمعني به الإنسان. نعم الله يُقَرَّبُ الناس للهداية دون إلزام تكويني. وبملاحظة «الحرية، الهداية» يتضح لدينا: :: أن ثمة حقاً وباطلاً، فالحرية لا تستلزم صوابية اختيار الإنسان، ولإبعاد الإنسان عن الضلالة بُعث الأنبياء.

:: الحجة الإلهية (البيّنة)، واضحة تامة تقطع العذر. لكن الوضوح لا ينفي أمرين؛ الأول الاختيار، الثاني الاختيار هو عملية ابتلاء.

٤- الهداية والرحمة:

وبالتالي فإن وسيلة الرحمة الاستجابة، ومن ثم ينتفع البشر بقدر استجاباتهم: :: الناس في المستوى العملي والواقع الخارجي يعتمنون بقدر استعصامهم بالدين؛ فيحققون على المستوى الجمعي هداية عامة، وعلى المستوى الفردي يحقق كل فرد منهم مفهوم الإنسان «العادل»؛ وهو الذي لا يتورط بكبائر الذنوب ولا يصر على صغائرها. ولو شاء الناس الكفر وهو ما يحدث كثيراً لحرّموا أنفسهم من الرحمة. :: الهداية هذه تجعل الأمة في تعاملها مع الفتن (تقلبات الزمان) مستلهمة للرشد الربّاني بعيدة عن السفه، وهذا بقدر صبرها على الاستعصام.

:: إن الدين ليس كتلة بسيطة غير قابلة للتجزئة (يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض)، وهو قابل للتحريف (مع سلامة أصوله أي القرآن والسنة)، والرحمة إنما تكون بالتمسك بمجموع الدين، ومن هنا فالتطبيق الشكلي والمجتزأ من قبل المسلمين للدين هو سبب حرمانهم من الرحمة^(٣٧).

(٣٧) راجع، حسن البلوشي: أهل البيت العصمة من الضلالة. مجلة البصائر الدراساتية، العدد ٣٧، خريف ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

ثالثاً: في المعرفة

في عقلانية الدين:

١- التعرف على العقل:

الإنسان منذ طفولته يجد في نفسه القدرة على المعرفة وذلك عندما يتصل بالمحيط^(٣٨)، وهنا تبدأ تجاربه المعرفية وتتمو، ويثق بها. وعملية «المقارنة» بين حالي الوعي والجنون أو عدم الانتباه تؤكد التعرف على قوة العقل، ومن ثم تتوافر الثقة الذاتية (الوجدانية) بهذا النور في ذاته ولو ضمناً، ومن ثم هو يعتمد عليه. وتتطور معرفتنا بالعقل من خلال «العبور من المكشوف إلى الكاشف»، وبتكرار عملية العبور هذه يزداد وعي العقل لذاته ويقظته، وتشدت ثقته بقدراته. إن تجارب البشر في معرفة العقل إنما تكشف عن آثار وفاعلية العقل، وهي تكشف بعض الأبعاد.

والتعويل في الخطاب الديني على «الفطرة، التذكرة، والموهبة، وعقل الطبع...» يُدلل على ما سبق، كما أن سبر اللغة والرواية يكشف عن:
: : ثنائية «العلم، التوجيه» كوظيفة للعقل.

: : أهمية «العقل»، بإحلال العقل الريادة في ترشيد السلوك. ومن ثم مخالفة إرشاد العقل هو نوع جنون يُضاف للجنون العرفي (فقدان التمييز) المسقط للتكليف وجنون الأمراض النفسية والذي هو أحد المعذرات في المدارس المادية.

٢- العقل والعلم:

ثمة إنسان، وثمة خارج (العالم)، والصلة بينهما هو العلم. فلو افترضنا انعدام العلم، لم يستطع الإنسان معرفة أن ثمة خارج أم لا شيء وراء وجوده الشخصي. والإنسان ليس ذاتي العلم (لوضوح أنه كان جاهلاً فيتعلم)، لذا هو بحاجة إلى وسائل توفر له المعرفة. وبعبارة إذا استثنينا «الفطريات، والمدرجات الحسية المباشرة» فإن المعارف الأخرى ليست كذلك، فهي بحاجة إلى منهج يمتاز بالقدرة على توفير المعرفة للإنسان في موضوع البحث (كما أن الرواية التاريخية تتجاوز فاصل الزمن وتوصل المعرفة لعصرنا عن الماضي الذي لم نعايشه)، وهي في التعبير القرآني (السلطان، البرهان...). وحين نفتقد المنهج إنما نفتقد المعرفة، وهنا يتوقف العقل عن الحكم ريثما تنفتح آفاق المعرفة. ومن هنا يتضح أن درجة الثقة بالمعارف

(٣٨) راجع؛ الفكر الإسلامي، السيد المدرسي، القسم الأول: البحث الأول عن: المعرفة بين الإسلام والتصورات البشرية.

تتبع حكماً قيمة المنهج العلمية العقلانية. وهنا يتراءى بوضوح أن توسط المناهج البشرية بين الوحي والبشر يجعل المعرفة الدينية بحكم الوساطة خاضعة حكماً لمعاييرها.

٣- عقلانية الخارج:

إن جوهر الإيمان بالعقل يرتكز على التسليم بقدرته على العلم والتسليم بالواقع الخارجي الخاضع لقوانين موضوعية. ونوجز هنا:

أ- الإنسان يتمتع بميزتين الأولى الحرية والإرادة بمعنى عدم الاعتراف بالحتم على الإنسان (سواء العامل الاقتصادي - الجنسي - الجغرافي - العرقي - الاجتماعي) فهو قادر على الفعل بنفسه.

ب- الكون مسرح لفاعلية الإنسان لمصلحة الإنسان دون إفساد.

ت- انتظام الكون وترابطه هو قابليته لأن يكون معقولاً. والنظر الديني يؤسس للسنية في مستويات متعددة، منها ما يحكم الطبيعة وحركة الأشياء وتصنف في العلوم الطبيعية، والثانية تحكم الحياة البشرية (العلوم الإنسانية) مع التأكيد على حرية الإنسان في ضمن هذه القوانين، والثالث قوانين تختص بالفعل الإلهي مما يتصل بعالم الغيب كقوانين التدخل الإلهي (التقوى والصبر) والصدقة تدفع البلاء.

إن جوهر التمييز بين «الرشد والسفه، والعلمية والخرافية» يكمن في موازنة «الغيب والشهود». فالعلم يعتمد (السنية، السببية)، وغائية الانتفاع بالطبيعة عبر استكشاف سننها، وأن سبيل الاستكشاف هو المناهج العلمية (العقلانية). والفارق بين (العلمية والخرافية) - بعد التوافق على رغبة الانتفاع - هو في فهم (طبيعة السنن) الذي ينعكس على طبيعة التسخير. فبين سببية واقعية أوضح صورها هو العلاقات بين الأشياء المادية وبين العلاقة الغامضة وغير المنتظمة (لا سنية وغير مستقرة) بين مراسم السحر والتأثير في البشر، ومن ثم التسخير يتم عبر أحد طريقتين السحر أو العلم.

وموجز القول: إن الفارق بين (البدائية والمدنية) وبين (العلمية والخرافية) يتجلى في «العقلانية»، التي يمكن تحديدها في انتظام العلاقات وفق السببية الواقعية، وفي إمكان المعرفة العلمية المنضبطة. وثمة مساحة لبس يشتهه الحال فيها على بسطاء التفكير، في التصنيف الثنائي؛ فهو ليس مقابلة بين العقلانية المادية (الجاحدة بالغيب) والخرافية (الجاحدة بالشهود)، وإنما هما أيضاً متباينان مع النمط الثالث (التفكير السنني).

٤- العقل بين نظريتين:

(ما العقل)؟ سؤال يستثير مجموعة أسئلة. عن ماهية العقل؛ فهل هو مجموع الأفكار والمشاعر أم ذاتاً علياً مستقلة تتضمن هذه الأفكار. وافترض أن العقل ذاتاً مستقلة

يكون السؤال: هل هو مادة الأجسام الطبيعية نفسها أم مادة أخرى؟ واختزلاً؛ ثمة نظريتان في تفسير العقل وعلاقته بالطبيعة البشرية:

أولاً: التفسير غير المادي للعقل «الحقيقة النورية»:

العقل هو حقيقة جوهرية، فالعقل طبيعة مفردة، قاعدتها الأساسية للتأثير في الإنسان هو الدماغ البشري، لكنه يمتلك وجوداً مستقلاً. فهو خلق من النور مغاير للحقيقة الإنسانية المشار إليها بـ(أنا). إذ هو غير الروح، ولما نجده في أنفسنا من فقدان ووجدان العقل. وأيضاً فإن تعبير الروايات بالخلق للعقل مستقلاً عن الروح، وهي الأخرى مخلوقة مستقلة عن العقل يؤكد هذا بوضوح.

ثانياً: التفسير المادي للعقل:

تفسره بالتفاعلات الكيماوية والكهربية. فالعقل وظيفته إحداث التوازن بين فعاليات قوى الإنسان الداخلية (أي الموازنة بين حاجات الإنسان وشهوته وتنظيمها). أي الدور المرسوم للدماغ. وهذا منحى النظريات العلمية الحديثة، فهي تعتبر العقل ظاهرة تتعلق بعلم النفس. ويؤكدون مدعاهم بـ«التحكم في السلوك البشري من خلال التحكم بالدماغ، وقد أمكن تقسيم المخ إلى ثلاثة أقسام (المخيخ، جذع المخ، المخ الجديد)، وأمكن تحديد مناطق تتحكم باللغة، والانفعالات، والمزاج والقدرات. ويمكن عد العقاقير (المنبهة والمخدرة والمهلوسة) من وسائل التحكم السائد، ومن جهة أخرى فإن الغدد الصم وما تفرزه (هرمونات) تؤثر في النمو العقلي كما البدني».

ولنلاحظ؛ كيف يتحقق التوازن: الحاجة إلى الطعام قد يتحسس بها الفرد فعلاً، ويندفع نحوها عملاً، فهو - آتئذ - حين شهوة، ويعلم أن طريق إشباعها عبر شرائع تنظم مسألة الحصول على الطعام وثم وجود التزام عملي بهذه الشرائع، والتي منها مثلاً التفاوض الفعلي عن طعام الآخرين، فإذا أمسكت نفسك عنها فإنك مدفوع بالشهوة (التخلص من الألم) هروباً من العواقب الوخيمة للسرقة، تماماً كالسلوك الحيواني.

وهكذا يمكن تفهم تكيف العقل مع البيئة الاجتماعية والمادية. فثمة تأثير للمجتمع والجماعة والحشد على مواقف الإنسان واتجاهاته من خلال توازن المصالح. كما أن الإنسان (والعقل) في نظرات أخرى هو وليد الحتميات الوراثية.

ويمكن أن نسجل الملاحظتين الآتيتين:

ألف: أن الترابط بين الروح والجسد، و(العقل والدماغ) ليس محل إنكار عند أحد. كما أن التكيف مع (المجتمع والبيئة) ليس محل إنكار. والمعرفة البشرية تزداد عمقاً كل يوم، ولا ريب أن البحوث العلمية الحديثة أجدر بهذه البحوث من التأملات الفلسفية حين

تبتعد عن العلمية، بيد أن الخلاف في استقلالية العقل عن النفس.
باء: أن ملتقى المقررين لمادية النشاط العقلي حيث يكون انفعالاً مادياً، والمؤمنين
بالحتميات على تهميش الإنسان. إذ إن حقيقة تميز الإنسان هو الوعي والمعرفة العلمية.
وبعبارة تفصلها في:

١- إمكان المعرفة الموضوعية المتحررة من الذاتية والتجارب الشخصية: إن الذاتية
(حال تبعية العقل للنفس) تجعل المعرفة تابعة للتفاعلات الكيميائية لكل شخص وأهوائه
النفسية، فلن تكون معرفة علمية. وتجعل المعرفة شأنًا شخصيًا غير قابل للمشاركة، كما
هو حال العواطف^(٣٩).

٢- التأسيس للمسؤولية القانونية والأخلاقية: لإمكان وعي الإنسان بتصرفاته
وخياراته. وسلب الوعي هو سلب للإرادة، حيث إن الإرادة تتولد من الوعي بالخيارات
والتمييز بينها. وحين يكون الوعي رهن الكيمياء والبيئة مما يجعل سلوكه خارج الاختيار
فيرفع مسؤوليته عنه.

٣- العقل مهيمن على حاجيات النفس: وظيفة التوازن، قائمة أولاً على (اكتساب
اللذة واجتناب الألم) فعلى ذلك لو أمن الإنسان الألم لم يمتنع عن السرقة، وهذا واضح
في الابتعاد عن الصحة (فكثيراً ما يجتنب السرقة لدوافع أخلاقية وليس اجتناباً للضرر).
وثانياً كون العقل جزء النفس ووظيفته التنظيم فإنه لن يكبح الشهوات بصورة كلية، في
حين أننا نرى البشر يقدمون على الانتحار، ويضربون عن الطعام، ويمتنعون عن الشهوات
بصورة كلية. وهذا الكبح لا يتعلق بالتوازن والتنظيم بل الإلغاء.

إن مخالفة شهوات النفس هو الدليل الفطري الوجداني على استقلال الإرادة والوعي
عن النفس، حيث يتأتى للإنسان تجاوز النفس.

٤- إن مسار الأبحاث العلمية^(٤٠) يؤكد حقيقة العقل المستقلة: فبعد تجاوز مسيرة العلم
الحديث التطرف المادي في القرن التاسع عشر بدأ النزوع في البحث العلمي إلى التفسير غير
المادي. فالأبحاث العلمية توصلت لتحديد مناطق الكثير من العمليات الذهنية في الدماغ. من
هنا يمكن من خلال ملامسة المنطقة الخاصة بالنطق في الدماغ يتحقق فقدان مؤقت للقدرة
على الكلام (حبسه) عند الإنسان، ونظراً لانعدام الإحساس في الدماغ فالمريض لا يدرك
أنه مصاب بالحبسة إلا عندما يحاول أن يتكلم أو يفهم الكلام فيعجز عن ذلك. ولو عرض

(٣٩) راجع؛ فلسفتنا. نظرية المعرفة، خصوصاً: المثالية الفيزيولوجية ص ١٤٠، النسبية الذاتية ص ١٥٢.

(٤٠) يمكن التوسع بمراجعة:

١- العلم في منظوره الجديد. لمؤلفيه: روبرت م. اغروس، جورج ن. ستانسيو. عالم المعرفة عدد ١٣٤.

٢- الإنسان وعلم النفس، د: عبد الستار إبراهيم. عالم المعرفة. العدد ٨٦.

٣- عقول المستقبل، جون ج. تايلور. عالم المعرفة. العدد ٩٢.

لهذا الإنسان (المحتبس النطق) صورة فراشة وطلب منه التعرف عليها لظل المريض صامتاً مع أنه يعرف الصورة ويرغب في التعبير عن معرفته لكنه عاجز.

وهذا يعني أن آلية الكلام ليست متماثلة مع العقل، وإن كانت الكلمات موجهة منه، فالكلمات هي أدوات تعبير عن الأفكار، ولكنها ليست الأفكار ذاتها.

وبتعبير بعض العلماء: لو شبهنا الدماغ بالحاسوب (الكمبيوتر) فإن العقل هو المبرمج وهو الذي يفهم والمدير الذي يتخذ القرارات.

فالمحصلة؛ ليس التفاعل الكيميائي الكهربائي هو الذي يحدث العمليات العقلية، وإنما العقل هو من يفعل ذلك في الدماغ. نعم ما زال النزوع العلمي متأرجحاً بين الإذعان لحقيقة تتجاوز المادة، والتريث (التردد) بسبب الخلفية الفلسفية الحسية.

٥- حرص الفلاسفة المسلمون وأمثالهم في الأديان الأخرى، على تأكيد (روحانية) العقل وتجرده، لمخالفة حقيقة الإدراك للتفسير المادي البسيط، وتفصيلاً من إشكالات التفسير المادي العاجزة.

وتُساق أدلة مختلفة للبرهنة على تجرد النفس والعقل، ويمكن ملاحظة التالي:

- أن أدلة روحانية النفس هي أدلة تجرد العقل بناءً على وحدتهما، أما على المغايرة فليسوا سواء، إلا أن يُدعى الأولوية.

- إن مسار الأدلة متشابه: وهو أن المفهوم المادي لا يفسر مجموعة من الظواهر التي لا ريب فيها. ومن هنا بعد تجاوز مسيرة العلم الحديث التطرف المادي في القرن التاسع عشر بدأ النزوع في البحث العلمي إلى التفسير غير المادي. نعم هذا النزوع متأرجح بين الإذعان لحقيقة تتجاوز المادة، والتريث (التردد) بسبب الخلفية الفلسفية الحسية.

- يبدو أن «إدراك الأنا ووعي الذات» يصح دليلاً للأمرين؛ فمن جهة إن (الأنا) القابضة خلف مجموع أجزاء الإنسان المُشار إليها وخصوصاً مع ووعي وحدتها في المتغيرات المارة بالإنسان هي دليل على مغايرتها للمُشار إليه المادي، ومن جهة إن (الوعي) بالذات ليس إدراكاً حسيّاً كما هو واضح^(٤١). ويقر الكثير^(٤٢) بأن (وعي الذات) ما زال لغزاً ضمن التفسير المادي.

- لا تقتصر إشكالية التفسير المادي على عجزه عن التفسير لمثل (وعي الذات، البديهيات، الإبداع، الذاكرة في خصوص تنظيمها للمعلومات واسترجاعها إياها بعد عروض النسيان)، بل إنه تترتب إشكاليات ملخصها فقدان الثقة بموضوعية الإدراك بوصفه إنفعالاً مادياً أو نفسياً (التفسير المادي).

(٤١) العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي. أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، تعليق الشهيد مرتضى مطهري. دار التعارف بيروت ط١، ١٩٨١م. المقالة الثالثة. ص: ١٤٨.

(٤٢) مثل مؤلفو كتاب «عقول المستقبل». ص: ٢١٥. مصدر سابق. وأيضاً اعتماد كتاب (العلم في منظور جديد) على الوعي والإرادة في التفسير المتجاوز للمادة. مصدر سابق.

٥- المعرفة بين العقل والإحساس:

الإحساس هو المصدر الأساس للمعرفة البشرية المتعارفة، والإشكالية على النزعة الحسية تكمن في مسألة حصر مصادر المعرفة بالحواس المادية، وينبغي لفت النظر إلى أن هذه الأوحدية تنتكر للعقل كما نعرفه، لكنها لا تلغيه تماماً، أي لا تلغي القدرة على تمثيل الحواس. ومسار سجال العقليين بـ «الإحساس لا يفسر الفطريات»، و«الاحتياج إلى العقل وأحكامه الفطرية» في تأسيس العلم، وغير ذلك كـ «منبع الثقة بالحس والتجربة»^(٤٣).

وينبغي الالتفات إلى أن أخطاء الحواس هي أعظم ما يتوسل به التشكيكيون لنفي مقدرة الإنسان للوصول لمعرفة صحيحة. فهم يقولون: إن كل معلومات الإنسان قد حصل عليها عن طريق الإحساس، والإحساس ليس دليلاً على كون المحسوس واقعياً لأن كل أحد يعرف أن الحواس قد تصوّر لنا الأشياء - أحياناً - بشكل مختلف (مثل الماء البارد والحار في المريض)، وبالتالي لا نمتلك معرفة أمينة عن الواقع.

ويبدو أن التأكيد على القصور في الحواس له غرضان أساسيان:

الأول: من اتجاهات تسعى لنفي إمكانية المعرفة، فما دام الإحساس يُخطئ، وهو مصدر المعارف، فإذن لا نستطيع الثقة بالمعارف، فالتفاحة الحمراء التي أراها من يضمن لي أنها حمراء، أو حتى أنها موجودة.

الثاني: اتجاهات تسعى لإثبات أهمية العقل، وأن الإحساس من دون العقل غير مأمون الخطأ.

ومع أن الاتجاه الثاني نوافقه في النتيجة، إلا أننا نلاحظ أن التشديد على أخطاء الحواس هو خلل منهجي. ذلك أن التأكيد على الأخطاء يصب في خانة الاتجاه الأول. وأيضاً هو اعتماد منهجية تختلف مع السلوك الطبيعي للإنسان.

وبعبارة لنلاحظ أمثلتهم:

أ- اعتماد الظواهر الشاذة والمرضية، فالمريض يختلف في شعوره بالخارج عن السوي، والضغط على العين يعكس صور مهتزة ومختلفة عن الواقع... وهكذا، في حين أن الإنسان الطبيعي لا يعتمد الشذوذ.

ب- اعتماد فصل معطيات الحواس عن بعضها، فيذكرون أن العصا المستقيمة حين يُغمس جزء منها في الماء تظهر للعين أنها منكسرة. وظاهرة السراب، والبرج الذي نراه مستديراً في حين أنه مربع... وهكذا.

ت- تكليف الحواس بما هو غير وظيفتها، فهي نواقل، إما تمثل الإدراك فهو وظيفة العقل. ولنقف قليلاً هنا:

(٤٣) راجع؛ الفكر الإسلامي، مصدر سابق.

أولاً: القدرة الطبيعية للإحساس والإنسان العرفي: لنلاحظ أن لدينا ثلاث درجات من الرؤية الحسية للأشياء (الخشنة العرفية - الميكروسكوبية - التلسكوبية)، وهذا مجرد مثال، ومثله في السمع، وفي صلابة الأشياء... لكن لتساءل عن «الماء الذي نشرب كيف نراه بغير الرؤية الطبيعية/ مفهوم الستر، مع اختراق الصلابة الظاهرة والنفاذ عبر الفراغ/ الجمال في المحسوسات المادية كيف نراها مع وضوح صور خلايا الجلد مثلاً...» سنجد أن المقدره الطبيعية متوافقة مع نظام الحلقة البشري لكي تتيح له العيش بيسر. أما الصورة الأكثر عمقاً التي لا يصل لها الحس بمقدرته الطبيعية فهذه وظيفة العلم المتسلح بأدوات تتغلب على قصور الحواس.

ثانياً: المقارنة وسيلة العقل للتغلب على قصور الحواس، وذلك عبر تكاملية «الإحساس المشترك»، ومحك «المعارف السابقة» الواضحة.

٦- التبعيد بالدين وأزمة المعقولية:

إن التبعيد (التسليم) لا يتنافى من العقلانية، حيث إن الثقة بالعليم الحكيم يجعل ذلك نظير رجوع غير العالم إلى العالم، كما أن تأسيس (الطاعة/ الخضوع) على المالكية الواقعية لله بالبرهان العقلي يخرجها عن منافاة العقل إلى الكشف عن كونها حقيقة التعقل.

وبشأن تفصيل الاستجابة أي الالتزام بالشرعية الإلهية فيمكن الإشارة إلى: أن الثقة بالحكيم تؤسس للإيمان بالغائية، دون استلزام العقلانية الإحاطة التفصيلية نظير الرجوع للمختص، إن شرط السماع والاستناد ناشئ من حق المولوية ويبرره اللطف الإلهي بالعباد حيث تكفل تعالى بالهداية. بيد أن «السمع» عن المعصوم (عليه السلام) لا يلغي العقل الوظيفي (الفقاهة والاستنباط)، والسمع إنما هو في الوصايا لا في أصول المعارف العقائدية.

كما أن الوحي لا يكون بديلاً عن العقل، حيث هو «تذكرة» فيستثير دفاثته. أما معيارية العقل في المعارف العقائدية لا معنى لها في الفهم وإنما في القبول. واعتماد معيارية العقل في الوصايا يساوق الابتداء، ومن حق الإنسان أن لا يؤمن حيث لا إكراه وليس له أن يتقوّل على الله.

النسبية المعرفية:

تعتبر النسبية من المذاهب الفلسفية القائلة بوجود الحقيقة وامكان المعرفة البشرية، ولكن هذه المعرفة ليست حقيقة خالصة من الشوائب الذاتية، فهي مزيج من الناحية الموضوعية للشيء، والناحية الذاتية للمعارف.

المدخل لفهم النسبية متعدد لكن يمكن إيجاز القول في بعض الزوايا:

أ - البيولوجيا ومادية الإنسان كما سبقت الإشارة.

ب- علم اجتماع المعرفة.

إن علم اجتماع المعرفة هو علم اجتماعي / فلسفي، ومن هنا يعتبر البعض^(٤٤) أن ماركس واحد من مؤسسي سوسيولوجيا المعرفة. وعلم اجتماع المعرفة يسعى للكشف عن القوانين السوسيولوجية التي تحكم علاقة الوعي بالواقع بصورة عامة، وبالواقع الاجتماعي تحديداً. إن الموضوع الأساس لعلم اجتماع المعرفة هو دراسة الأصول الاجتماعية للأفكار، والكشف عن كيفية ارتباط هذه الأفكار ببنية المجتمع. ويقرر إميل دوركهايم دور المجتمع في صياغة الفرد، ودور الوعي الاجتماعي في صياغة الوعي الفردي: «إن الغالبية الكبرى من آرائنا وميولنا ليست من صنعنا، وإنما تأتينا من الخارج»^(٤٥).

ت- صدمة الفيزياء الحديثة.

الصدمة كانت في مسارين: نفسية يتهاوى معها غرور القرن التاسع عشر، وفلسفية كتداعيات للمعطيات العلمية الحديثة.

فتطور الفيزياء الحديثة^(٤٦) في حقل الذرة خصوصاً كانت له تداعيات فلسفية تتعلق بطبيعة التصور التقليدي للمادة «من الصلابة إلى سيولة الموج / الهولوى»، وانهايار الحتمية في مبدأ اللاتيقين «هيزنبرغ» في تحديد مكان الإلكترون مهما علمنا بسرعه واتجاهها، وفي إقحام دور «الملاحظ / العالم» في معرفة الخارج، وتأثير أدواتنا كذلك في حجم المعرفة. والأكثر من ذلك تبدل نظرنا للعالم من التعويل على المعرفة التي تنقلها الحواس «ولو المزودة بتقنية تُضاعف فاعليتها» إلى أن معرفتنا «نسق رياضي» نركبه نحن.

ث- الأرضية الفلسفية.

ويمكن ملاحظة أن النزعة «التشكيكية، المثالية» قديمة، فثمة مدارس يونانية تبشر بهذه النزعة، وكذلك العصر الحديث، وإذا أعرضنا عن مثالية باركلي، ونسبية كانت فيمكن التوقف عند تداعيات التطورات العلمية (خصوصاً الفيزيائية) على المناهج، وتحديد «الاستقراء». مع أن الاستقراء في بداية العصر الحديث هو المنهج العلمي المعتمد منذ أن أعاد الاعتبار إليه ليكون، إلا أنه تعرض للنقد الشديد^(٤٧) بدءاً بديفيد هيوم الذي صوّبه نحو مبدأي العلية والاطراد.

وتابعه كارل بوبر الذي كان نقده أكثر تأثيراً وفي أكثر من جانب. ومن ذلك «التشكيك بشأن تبرير الاعتقاد». ولنلاحظ أنّ المعارف البشرية العامة لا تبلغ درجة اليقين مهما

(٤٤) بوتومور وربل: سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية؛ دمشق ١٩٧٢.

(٤٥) إميل دوركهايم: قواعد المنهج في علم الاجتماع، القاهرة ١٩٦١، ص ٥٤.

(٤٦) راجع: محمود فهمي زيدان؛ من نظرات العلم المعاصر، دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٢.

(٤٧) د. يميني الخولي، فلسفة كارل بوبر. الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٨٩. الفصل الأول ص ٦٦ وما بعدها.

توفرت الدلائل عليها. فالتعميم على أساس الاستقراء نوع تخمين أو عادة نفسية. فإذن؛ المعرفة العائمة احتمالية وليست يقينية، وتزداد درجة احتمال الثقة تبعاً لزيادة التجارب. فالسؤال هل يمكن استنتاج حالات أو نتائج متكررة قامت على تلك الخبرة؟ وتأتي إجابة هيوم عن هذا السؤال بالنفي، ويسايره بوبر في هذا. والمهم هنا أن لا ضمان منطقي لأن يكون توقعنا للحالة المماثلة الآتية غداً أن تكون نضير اليوم. وفي عرض المشكلة السيكلوجية للاستقراء يطرح سؤال هيوم: لماذا يتوقع المرء أو يعتقد أن الحالات التي لم تحدث بعد سوف تتطابق مع الحالات السابقة؟

وكان جواب هيوم هو «العادة» أي نزعة نفسية، ويرفض بوبر ويركز على تحليل فكرة الاعتقاد لإظهار تهاافتها. فـ«التكرار» عادة حيوانية وطفولية ليس لها تبرير علمي بحسب بوبر.

ومحصلة القول: إن من خصائص المعرفة الحديثة: أولاً: المعرفة هي تنبؤ، والحكم هو تنبؤ معتمد، ولا توجد معارف مطلقة الصحة. ثانياً: المعرفة نسبية وهي تابعة للعارف (إن كان فرداً أو جماعة) ومرتبطة به، لذلك لا توجد معارف مطلقة العمومية.

ثالثاً: المعرفة تابعة لخصائص وقدرات الحواس البشرية وخصائصها، وقدرات وخصائص العقل البشري، وترتبط المعرفة بزمان ومكان وقدرات وخصائص الإنسان العارف، الذي هو مرجع هذه المعارف. لذلك تختلف المعارف باختلاف الأشخاص واختلاف الأزمان. إذن؛ مثل التساؤل التقليدي؛ هل يمكن للإنسان أن يعرف، ستكون إجابته متراوحة بين:

أ- النسبية المطلقة التي تتلبس جملة متنوعة من الصيغ، وتكرر فكرة الحقيقة الواحدة لكنها تحاول التعامل مع كل رؤية خاصة وكأنها صادقة رغم ذلك. إنها شكل من أشكال النسبية التي تتخلى عن فكرة وحدانية الحقيقة برمتها وتكيف نفسها للتعامل مع الحقيقة بوصفها مسألة نسبية متصلة بالمجتمع والثقافة المعينين.

ب- النسبية العقلانية القائلة بوجود حقيقة، لكن قدرة أي مجتمع على امتلاكها بصورة نهائية غير متاحة.

ويبدو أن منطق «التعقل» في التعامل مع معطيات المناهج العلمية هو «البرغماتية»، فالمعرفة الصحيحة ما يثبت نجاعته عند استعماله، وإن كان أسلحة تدمير شامل، هي صحيحة مادامت فعّالة وافية بالغرض، وخذ نجاحات الزراعات المهجنة، وأعمال الوراثة الاستنساخية، كل هذا مقبول، شرط أن يؤكد فائدته، والمعرفة هي ما يفيد في الاستعمال الاستهلاكي المباشر، وليس ما يتجاوز ذلك، لذا تتناول الفلسفات والآراء القديمة والحديثة

بالسخرية على السواء، لكونها أحلام لا أكثر...

ولنا أن نكتفي بما سبق في مساجلة واستكشاف قيمة النسبية على اختلاف مشاربها وبالإحالة للأبحاث الكلامية، ونتوقف عند توضيحين:

الأول: تكمن جملة من الإشكاليات المعرفية هنا في لبس في فهم العقل، وفي خلط بين العقل والمعرفة. ففي الأول نرى الاتجاهات المادية في تفسير الوعي حتى يكون تفاعلاً كيميائياً كهربياً آلياً يفتقد الموضوعية، وهكذا الحال في اعتبار العقل مرآة هاضمة للبيئة المعرفية (علم اجتماع المعرفة) يتمثلها ولا يتجاوزها.. وملخص القول: إن مراجعة حقيقة العقل تبذل الكثير من الأوهام.

وفي الثاني؛ حيث إن تجربة الصواب والخطأ وتعذر الوصول أحياناً يجعل البعض يعتقد بأن المعرفة دائماً نسبية.. والتفكيك بين المعرفة والعقل خطوة أساس لتوجيه النقد لركام الجهل والنأي به عن العقل، ثم أن يكون الحديث في قيمة المناهج العلمية وكفاءتها ليس إلا. والواقع أن الغرور البشري مع محدودية الأدوات المعرفية المتاحة توقع البشر في سيل من الأخطاء، وبدلاً من التنبه لعيوب مناهج المعرفة يرتد المتفلسفون على العقل، في حين أن شأن العلماء أن يدققوا في المناهج.

كما أن بداية المعرفة هي الثقة بنور العقل ولو ضمناً. ولنتساءل عن نقد الشك الذي مارسه ديكرت والنقد الذي مارسه كانت وهكذا تأملات الفلاسفة التي ظاهرها نقد العقل.. لتتساءل بماذا كانوا « يتأملون، يشكون، ينتقدون... »!

الثاني: إن الثقة العقلانية وابتداء البحث العلمي على الثقة فعلاً - بغض النظر عن المدارس

الفلسفية - دالٌّ على قدرة العقل الإنساني على المعرفة الواقعية في الجملة، ونوضح بالتالي:

١- أن المعارف تتنوع في الوضوح والظن بحسب المناهج وأدوات المعرفة وتراكم المعرفة، أي نقر بالنسبية المنهجية. وهذه من مسلمات البحث الأصولي. لكنها نسبية تقرر بإمكان الوصول إلى اليقين مع توافر المنهج المناسب، كما تؤمن بـ «ظنية/ نظرية» بعض المعارف بحسب المنهج الموصل لها (الأمارات العقلانية)، فتكون على طاولة الاجتهاد بين المسلمين.

٢- إن المدرسة الإمامية تتبنى مقولة «التخطئة»، فله حكم مشترك بين الجاهل والعالم في كل واقعة يصيبه المجتهد أو يُخطئ، وحكم الله لا يتبع ظن المجتهد.. ويكون الجاهل بالحكم معذوراً في المخالفة باتباع الأمانة، ولو انكشف مخالفتها للواقع فينبغي أن يتدارك لعدم الإجزاء إلا أن يقوم دليل خاص في مورد بكفاية ما سبق^(٤٨).

٣- أن «الظنية» -العقلانية- لا تسقط قيمة المعرفة، نعم ليست كاليقين لكنها تمتلك خاصية «المنجزية» أي يخلق الدافع للالتزام بمضمونه، و«المعذرية» فيعتذر به العبد مع

(٤٨) راجع: الأصول العامة للفقه المقارن، العلامة السيد محمد تقي الحكيم. دار الأندلس بيروت ١٩٧٩.

الالتزام به فيما لو كان مجانباً للصواب بأنه اتبع الأمانة العقلائية المشروعة. وهو مسلك عقلائي جارٍ في كافة العلوم.

في نسبية المعرفة الدينية:

وتتشكل منابعها من نسبويات مختلفة، ويمكن اختزال أهمها في ثلاثة مسارب: تاريخانية جوهرها نوع تزاوج «ماركسي/ علم اجتماع المعرفة» تتنوع مدياته وآفاقه قليلاً، وآخر منبثق من فلسفة العلم/ المناهج، لا سيما من النقد للاستقراء وتحول اليقين إلى احتمال رياضي راجح، وثالث يتأسس على الألسنيات الحديثة المتمثل في التأويلية وأصالة القارئ. وهي مسارب متفاعلة متآزرة، وبالتالي لا يمكن إغفال المدارس المادية في تفسير الفعل البشري والوعي في تكريس الأطر «السجون» الثقافية التي تشكل وعي الإنسان القارئ.

إن أهمية مسرب الألسنية في خلق النسبية أن المعرفة الدينية متولدة من خطاب «لغة/ نص»، وبالتالي فإن زلزلة الثقة بالمعرفة المتولدة من اللغة هو الضربة القاصمة للمعرفة الدينية تماماً كما أن «الباطنية الصوفية» هي كذلك.

ونلاحظ أن مسالك «القراءة المفتوحة» تتخذ استراتيجيات منها^(٤٩):

١- التناص؛ حيث إن النص تحول من نص محدد مكتمل مكثف بذاته (بقدر ما) إلى مفتوح، إذ هو وليد بيئة ثقافية توظف مبدعه، فلا مناص من انفتاح دلالاته على نصوص تلك البيئة الثقافية التي شهدت ولادته. والتسوية بين الخطاب الديني والنص البشري بحكم الاشتراك في اللغة البشرية وإغفال العنصر الإلهي يسمح بشراكة الحكم.

٢- اضطراب الدلالة؛ حيث إن الخطاب الديني يتجاوز الحواريات العرفية المُحيلة على الخارج الحسي القريب، فهو نص غني بالدلالة والمعاني الكنائية والإحالات البعيدة مما يجعله قابلاً لأكثر من تفسير، خصوصاً مع تطور الدلالات والمعارف البشرية التي تؤثر في الدلالة وفي كلٍّ من المؤلف والقارئ، وتباين البيئات الثقافية بين والولادة والقراءة.

٣- أصالة القارئ؛ بناء على أن اللغة غير قادرة أن تكون وسيطاً وافيّاً وموضوعياً لنقل المعنى. ففي أي نص جانبان: جانب موضوعي يشير إلى اللغة، وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة، وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للغة والذي يتفرد به ويكون إبداعه الخاص. والتحدي هنا مزدوج:

:: فهم المؤلف الذي يسمح لنا بالفوص في كلامه لنفهمه بوضوح.

:: تحرر القارئ من ذاتياته وأفقته التاريخي الراهن ليفهم النص فهماً موضوعياً

تاريخياً (سياق المؤلف)، حالاً نفسه محل المؤلف في محاولة فهمه.

(٤٩) راجع: ناظم عودة خضر: الأصول المعرفية لنظرية التلقي، دار الشروق، ط١، ١٩٩٧، ص ٩٧ - ٩٨. و«من النص إلى النص المترابط» مجلة عالم الفكر العربي ٢٠٠٣، عدد ٢، ص ٧٧.

وتبلورت نظرية موت المؤلف واستحالة البحث في مراده.. فيتحرر النص من مؤلفه لحظة إبداعه، أما أفق المعنى فهو يتخلق مع كل قراءة متجاوزاً القارئ الأول المعنى المباشر بالخطاب من قبل المؤلف. فالقراءة لا تتحرر من (القبليات) السياق الثقافي.

وهكذا سنرى أن المعرفة الدينية تتوالد من القارئ من خلال شبكة معارفه وتمنياته دون أن يكون لنا أن نفهم ما يُريد الرب الذي بعث الأنبياء وأنزل الكتاب، فهو متعذر فيكون بعث الأنبياء وكل ما رافق ذلك عبثاً لا معنى له، وهكذا يكون المسلكان «الديني/ التأويلي» متباينان جداً بل هو التناقض الصريح. فمن الواضح أن إطلاقية النسبية هي هدم للفصل بين الحق والباطل وهي رجوع إلى ديانة صوفية عالمية تتقبل كل معارف البشر دون أن تتسع للدين الإلهي.

نعم؛ ينبغي أن نتوقف في إشارات للتنبيه والتذكرة ليس إلا:

١- شاعت حكمة الرب أن يجعل سبيل المعرفة الدينية «اللسان» ضمن إطار الظهور «العلمي/ العرفي العقلاني»، وهو منهج رصين لا يتناوله قبح. وقد جانب اللغة الرمزية فليس ثمة مبرر للباطنية الصوفية، وقد أحال في غير الحسيات القريبة على «الفطرة/التذكرة» وعلى «الرسول المعلم» وعلى «تكاملية البيان» بإرجاع المتشابه للمحكم، فهو يصدّق بعضه.

٢- إن إمكانية تجاوز الحقب الثقافية الاجتماعية الفاصلة بين القارئ والنص تتأسس -بعد التأسيس لأصالة العقل- على التجربة المشتركة بين الأحاد من البشر، فالآخر بالرغم من «غيريته، وفرادته» فهو ينتمي للجماعة المشتركة في الثقافة، أو للبشرية المتجانسة في طبائعها، أما النص الديني فيتكئ أيضاً على ثنائية «التذكرة/ التعليم» أي العقل الفطري وتعليم الرسول لكي يُقرب الأفهام إلى رحابة المعارف الدينية خصوصاً المتعلقة بالغيب.

٣- وشاعت الحكمة الإلهية أن تجعل النص الديني يحمل مستويات من الدلالة. فالخطاب الديني خاطب العالم وغيره، المعاصر لزمن النزول والتالي، بخطاب واحد له مستوى يعتمد اللغة والقبليات الفطرية العقلانية المشتركة بين البشر، وذلك يسمح بفهم جملة الدين من قبل الجميع، وهذا المقدار يؤسس لضرورات الدين التي لا تقليد (اتباع العالم) فيها، وإنما يُدرّكها كل قارئ للنص. وهي تشكل ضوابط لما بعدها التي تتطلب فهماً متسلحاً بأدوات المجتمع العلمي. والمستويات المطلوبة للأدوات العلمية كما لا يخفى هي على نوعين؛ الأول ما يشكّل واضحات في المجتمع العلمي وعليه جماع المسلمين، والثاني محل اجتهاد واختلاف.

وواضح أن إطلاقية النسبية تطيح بالمستويات الثلاثة دونما فرق منهجي، نعم النسبية المتكئة على المنهج وإمكاناته من الاقتراب من الحقيقة واليقين ينبغي أن تُراعى ذلك.

٤- بين المتغيرات وتعدد القراءة؛ إن التطور والتغيير الذي يطال الحياة البشرية وما يتماس معها لهو دليل كاف على تعدد التطبيقات لهذا الدين، وأن خلوده وخاتمته وربانيته ليعني أنه يتسع للتطور البشري لابتئاته على السنن النازمة للاجتماع البشري الثابتة. وهذا

الاستيعاب يعتمد على الفهم العميق للنص «التأويل» وعلى فهم الخارج بصورة علمية. نعم؛ قد يكون لموضوع ما أكثر من مقارنة باعتبار تزامم الحقوق وتشابك القيم فيه كما في الآية: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ (٧٨) فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ﴿٥٠﴾.

في معنى الخاتمة

أزمة الحضارة الغربية تتمثل في عجزها عن تحقيق الحرية والأمن والعدالة، وأولئك هدف الإنسان الرئيسي عبر التاريخ. ولدت الحداثة الغربية كأمل جديد للإنسان الغربي، إلا أن الحروب والفقر والاستعمار قوّض الشعور بالأمن فضلاً عن العدالة، وأفضت التكنولوجيا إلى هيمنة الأنساق الكبرى «الإعلام، الشركات المتعددة الجنسيات» على الإنسان، وعاد إلى القطيع مجدداً. ومن خلال نسبية المعرفة الإنسانية وعجز العلم أن يكون بديلاً للدين، وتهميش القيم الأخلاقية لصالح قيم السوق أصبح الاجتماع البشري ذئبياً. ومن خلال البرجماتية ونمط الاستهلاك وعقلية أن الإنسان سيد مطلق على الكون والتطور التقني أصبح خطراً جدياً على البيئة. وحقيقة الأزمة أكبر من أن يستوعبها نمو في المراكز الهامشية والتخفيف من غلواء مركزية الغرب، وأكبر من اجتراح حلول جزئية تخفف قليلاً من وطأة ظلامية الحداثة الأوروبية جنة الشيطان الدنيوية، فالاعتقاد أن البشر شارفوا على حالة الانسداد الحضاري. وبالتالي يسوغ التساؤل عن أية حادثة يدعوننا إليها... فحاضر الحداثة الذي نصطلي شقاء جنته والذي يقوض كل ما هو إنساني يفقدها إغراءاتها التي عفا عليها الزمن، وربما نُجاري نيتشه في توصيفها بـ«البرابرة الحداثيون».

في المعنى الإنساني:

ثمة تساؤل مشروع عن تحقق معنى الإنسان في ظل التفسير المادي للكون!. ولنتأمل قليلاً في هذا المعنى من خلال «التواصل والاشتراك» و«العقل». فالبشر إنما يتواصلون ضمن تباين وتواضع على منظومات معرفية وأخلاقية، وهي بدورها تتطلب مرجعية تتأسس عليها وتضفي عليها الشرعية. إن وسيلة التواصل التي نعيشها هي تخليق إكراهي صنعتة تقدمية الغرب، أدواتها

العولة، ومضمونها السيطرة على الكون ولو بإفساده لصالح الإنسان الأبيض، أو نخبة من الأثرياء. وبالتالي لا يماري أحد في افتقاد التواصلية المعاشة للمعاني الإنسانية حيث يكون معيار ما ينبغي وما لا ينبغي هو المصالح الذاتية، وحيث يكون الإنسان سجين شهواته وبالتالي هو سجين الأطر الثقافية الكبرى وقيمها التي تخلقها الإعلاميات المرتبطة بالسوق والشركات المتعددة الجنسيات.

وبالتالي التساؤل عن إمكانية تواصلية إنسانية دون تثبيت معنى الإنسان، والذي يُحيل لتساؤل عن تثبيت المعنى دون مرجعية متجاوزة.

إن مفتاح المعنى والمرجعية والتجاوز كذلك يبدأ في معنى «العقل». ويصح القول: إن الحداثة شكّلت فاصلاً بين مقولتين؛ الأولى وجود حقيقة مستقلة للعقل وكيانيه، متجاوزة للمعرفة الحسية تتمثل في قبليات بديهية تشكل العقل الفطري. والثانية هي وظيفة ونشاط قائم على استخلاص منظومة مبادئ في حقبة ثقافية ما ومعارفها العلمية. وينبغي هنا أن نستحضر مقولات من قبيل «علم اجتماع المعرفة، التطورية الداروينية، والبنى المعرفية...» لنتفهم هذا العقل الذي يتلخص في الفهم وينزاح عن المرجعية، ويكون الفهم هو هضم للمعرفة في حقبة ما، وتتحول وظيفته إلى «آلية/أداتية، تكييفانية عملانية» دون أن يكون له اهتمام بمضمون الغايات التي تحققها إجراءاته ووسائله. فهو عقل بارد وعملي غير معني بالمضمون الأخلاقي وإنما هو برغماتي، وبالتالي ليس من شأنه تقرير ما ينبغي وما لا ينبغي من حيث المضامين الأخلاقية وإنما يقررها من حيث نجاعة الوسائل وكفاءتها. وربما يكون هذا العقل محايداً فلا يأبى الانفتاح على بُنى ثقافية مختلفة من حيث هو عقل، لكن العاقل «الإنسان» لماذا يفتح ويتواصل إنسانياً؟.

ولنا أن نتابع تداعيات هذا العقل المنصاع للبنى المعرفية حين تختلف فنتساءل كيف له أن يتفهمها وهو مؤطر ببنية مختلفة؟. وبالتالي تتضح ضرورة وجود «معنى» للعقل غير أن يكون أداتياً ومنفعلاً بالأطر الثقافية، وهذا المعنى المتجاوز «العقل الإنساني المشترك/الطبع» هو وسيلة العبور في حقب ثقافية مختلفة ويتيح الفهم والقدرة على التحرر ومن ثم النقد.

وواضح أننا في غنى عن التساؤل عن مبرر المضمون الأخلاقي فهو ساقط حكماً. فإننا مع تجاوز المدارس الضيقة التي تفسر الأخلاق نفسياً ذاتياً ضمن ثنائية «اللذة، الألم» على اختلاف مظهراتها الفرويدية أو البافلويفية... فإن المدارس الاجتماعية حيث تفسر الأخلاق بسلوك متكيف مع بنية المجتمع فإنها تعجز عن خلق تواصلية إنسانية مع الغير أي مجتمعات أخرى مختلفة. وهنا كما العقل الفطري (أداة المعرفة) المتجاوز والقادر على العبور والتواصل قابل في الوقت ذاته لتشكيل عقل ثاني «مكوّن/التجربة»، وهو (أي عقل التجربة) لا يشكل سجنًا حتمياً وإنما تحدياً معرفياً - فإن العقل الفطري يؤسس للقيم

الأخلاقية المتجاوزة (للحقب الزمنية والبنى الاجتماعية) التي تحقق المعنى الإنساني. ومن الطبيعي ألا نُغمض العين عن إنجازات الحضارة الإنسانية لاسيما في تكريس ثقافة حقوق الإنسان، بيد أن الحديث عن نسق التفسير المادي وتداعياته.

الحوار مع الحادثة:

إن التعاطي مع الآخر في الرؤية الدينية ينطلق من مبدأ (التعارف/ الاعتراف)، وترتصف بجانبه مفردات «التدافع، والجدل، والتعاون». وظاهرة الجدل (الحوار) مما تحفل به الآيات القرآنية. كما لم تغفل الآيات عن هدفية الحوار (البحث عن الحق أولاً، الإقناع والبيان ثانياً)، وأدب الحوار العلمي (الشك المنهجي، الاستماع، البرهان) والأدب الأخلاقي... وهكذا.

والسؤال الذي تفترضه ما بعد الحادثة عن إمكانية إقامة حوار من خلال ثنائية الصواب والخطأ، حيث تفترض أن تخطئة الآخرين تمنع الحوار المثمر. ونتوقف عند الآتي:

١- التعددية المعرفية:

تتلازم «التعددية المعرفية» في ما بعد الحادثة مع مفهوم نسبية الحقيقة أو نسبية المعرفة. ويكون جواب التساؤل عن مسوغ الحوار ابتداءً على النسبية هو إمكانية توفر اليقين الذاتي (الشخصي) / المعرفة الموثوقة التي تجتمع مع مفارقة الواقع، وإنما هو مؤدى تضافر الأدلة مما يخلق الاطمئنان في نفس الباحث. أما مع نفي اليقين / الثقة فلا مسوغ للحوار أصلاً. نعم العاقل المنصف مهما كان هدفه ومهما كان مقتنعاً فإن الباب يظل مفتوحاً للتفكير والمراجعة حين تستجد المعطيات لديه. ولا فرق في ذلك بين الحداثي والمتدين، والهالة القدسية تتحول إلى تعصب مع الجهل عند المتدين والحداثي على حدٍ سواء. وإمكانية حوار المختلفين تتأسس على تجاوز حتميات الأطر / السجون الثقافية، والتي هي أحد مبررات النسبية المعرفية. وإنما تتأسس إمكانية الحوار على وحدة النوع البشري (الإنسان العاقل) حيث تكون الأطر اللاحقة ممكنة التجاوز، وعلى قدرة العقل على المعرفة. وهنا نرى بوضوح أن الرؤية الفلسفية المعرفية للدين تسمح بالحوار، في حين أن ما بعد الحادثة تهدمه من حيث تود تشييد دعائمه.

٢- التعددية السياسية:

بلى، من التوحيد تنبثق القيم الأساسية للدين التي هي عبارة عن الإيمان بالله عز وجل بمعناه الأوسع. وواجب العبودية الذاتية لله يقتضي أن يقوم العباد بأعبائها بإرادة حرة واعية، وبالتالي فإن أساس (الأمة) هو الدين والعقيدة في مقابل العصبية، لكن في الوقت

ذاته ف«العبودية» كما تؤسس مصدر الشرعية الواقعي فإنها تنوطه بالاختيار. فالدولة الحققة هي التي تنبثق من إرادة الأمة.

فإذن؛ الشورى فرع التوحيد وقيمه خاضعة لمبادئه (بالتعريف العام)؛ وهو ما يميزها عن الديمقراطية التي لا تحكمها مرجعية مُلها خارجية. فالنتيجة المنطقية التي لا مرأى فيها أن الدين ينفي (عبر الأمة وقتاعاتها) التعددية خارج الدين. ولا يشكّل هذا التأسيس تناقضاً مع المعنى الإنساني واقعاً؛ تأسيساً على حقانية التوحيد، وأيضاً لـ:

:: إن شرعية النظام تنبثق من هوية المجتمع، فإذا كان المجتمع تعددياً فإن ذلك يقتضي المشاركة من الجميع دون استبداد. فالمجتمع يقرر هوية نظامه السياسي.

:: إن إحدى التوالي المفترضة لمنطق ثنائية (الصواب والخطأ) إهدار الحقوق من قبل من يرى نفسه محقاً والآخر مخطئاً. وهذا الافتراض صنيعة دول الجور التي تعاقبت على المسلمين، وصنيعة الخوارج ومن ورثهم، وهو افتراض لا يتأسس على هذا الدين، وخصوصاً أن شظاياها موجهة للداخل المسلم.

إن التفكيك بين التخطئة واحترام الحقوق سنجده واضحاً في تجربة الحكم عند الإمام علي عليه السلام.

ومحصلة القول نوجزها في كلمات ثلاث:

الأولى: أن الحداثة بمعنى «الإحيائية/ المعاصرة..» ونفي التحريف عن الدين، وبمعنى «كرامة الإنسان»، وبمعنى استهداف «التمية» مما لا جدال فيه، بل وهي ضرورة. وإنما السجال في الحداثة بما هي منظومة معرفية وأخلاقية تتباين مع الدين الإلهي الحنيف. الثانية: أن التقدم/ النهضة ليس قدراً لازماً لديانة ما أو عرق بشري ما أو حقبة تاريخية، وإنما هو سعي بشري وسنن وشروط موضوعية لم يرهنها الرب حتى للمسلمين. نعم نعتقد أن التقدمية المؤسسة على الدين الحنيف تحفظ للاجتماع البشري إنسانيته. وبالتالي لا نتطلع للتاريخ كأنموذج (حتى تاريخ المسلمين) فهو أمة خلت على أحسن تقدير، كما لا نتطلع لأوروبا فلها تجربتها المؤسسة على منظومة متباينة. نعم الانفتاح العقلاني/ النقدي ضرورة، وهو على حد سواء مع التاريخ في تجارب الأمم بما فيهم المسلمين والحاضر في متطلباته وتحدياته.

الثالثة: أن استهداف فلسفة ما خير الإنسان ومصلحة الاجتماع البشري يقتضي أن تتأسس الفاعلية والتدافع مع الآخر على أسس تضمن سلامة الاجتماع البشري وكرامة الإنسان □

● أصالة الاتفاق بين أطراف الأمّة

■ ■ الشيخ ناجي الزواد*

ثمة حقائق تتجلى عند قراءة خصائص الدعوة المسلمة وما حققتة من امتيازات راقية في طور بناء نسيجها المجتمعي، وتأسيس معالم نهضتها المباركة، وعند عرض فصول معالم تلك الصحوة فإننا نقف على ذلك التراث الخصب الذي ملأ الأفاق بما قدمت من إسهامات جزيلة، لدفع الحركة الفكرية والثقافية في ظل المنظومة المعرفية، وكانت مرثياتها الحضارية محط الأنظار التي أذهلت أبناء البشرية كافة بمختلف مشاربهم وأعراقهم، واحتلت مرتبة الصدارة مدة من الزمن ليست بالقصيرة، حتى كادت أن تأسر المتتبع لتلك المآثر والملامح الخلّاقة، بقيمها ومبادئها وإنسانياتها، ولم تكن تلك المشاهد النموذجية التي تتابعت متزامنة مع نهضتها وحركتها مجرد مواقف عفوية ملأت أجندة التاريخ، لكنها كانت حقائق تتجسد على صفحات الواقع لتحقق أرقى القيم والمبادئ، التي تبعث بالعقل البشري لانتخاب أفضل المناهج وأنبئها في معترك الواقع الحياتي، لكن رغم كل تلك المآثر الراقية، وما وصلنا من مخزون ديني وثقافي هائل، أضحى الوضع السائد بعيداً عن تلك المقاصد والأهداف، ويعيش القطيعة والغربة في الجسد الواحد والوطن المشترك.

وعند تتبع مجريات الواقع المسلم وما آلت إليه الأحوال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، إضافة إلى التقهقر والتراجع المتجلي في جل الميادين العلمية والمهنية، كل ذلك يجعلنا نلمس حقيقة الغياب لتلك المآثر الخلّاقة التي كان لها الأثر الكبير في نهضة الأمّة وتقدمها، وهو الأمر الذي خلّف تلك التركيبة الثقيلة الحبلية بالأزمات والقضايا المستعصية،

* عالم دين، كاتب وباحث، أسرة التحرير، السعودية.

التي لا مفر منها إلا بالرجوع إلى تلك الأسس الرسالية الأصيلة. ومن الأمور المساعدة على اتساع دائرة التقهقر والتراجع هي ما ينشعب من تشنجات ونزاعات بين الشركاء في الأقاليم والأوطان الحاضنة، ورغم ما نشهده من معاهدات دولية توفر مساحات من الهدنة والمصالحة بين الشعوب المختلفة، لتشغل طاقاتها وإمكاناتها فيما يعود عليها بالتقدم والتطور، وتحقيق أهدافها في مجالاتها المختلفة، لم نصل إلى إيجاد صيغ ومحاور مشتركة تزيل العقبات المتكلسة، ومع ما نمتلك من قدرة راقية على الاستنباط وقراءة النص بإتقان في علوم الفقه والأصول والعقيدة وغيرها من العلوم، عجزنا عن تهيئة أجواء ملائمة تحتضن كافة أطراف المجتمع، لتحقيق حالة من الانسجام والتوافق على المبادئ والمفاهيم المشتركة، الأمر الذي أفقد هذه الأمة الكثير من مزاياها وخصائصها الخلاقة، وأضاع الفرص المتوالية لاستنقاذ نهضتها وخصوصية أفكارها ومعارفها، في ظل الرهانات الحرجة التي تتكبدها. ولعل أغلب ما يبدو أنه خلاف بين شرائح المجتمع والأمة هي هواجس ووساوس ناجمة من أثر القطيعة والانفصال، ولو أتيح لها التواصل والحوار الهادئ لتلاشت جل بؤر الخلاف بين الأطراف المختلفة، فما يحمله دعاة الإصلاح والتغيير من كافة النخب والشرائح الاجتماعية على مر العصور، يصب في قالب وهدف مشترك، ومهما بلغت هوة الخلاف في استنباط الرؤى والأفكار، فإن ما لديها من روابط أوثق من كل ذلك، بل لا يسوغ بحال من الأحوال أن تتحول تلك الاستنتاجات والقراءات إلى معاول هدم وإعاقة للإطاحة بجسور العلاقة، المؤكد على حفظها وصيانتها في منظومة المفاهيم الشرعية، ويتجلى ذلك البعد من خلال القراءة السريعة للموروث الثقافي والمعرفي، التي أرست قواعد اللحمة، وأسست لإقامة جسور شبكة العلاقة بين كافة الأطراف الاجتماعية، وزعزعت هذه الركائز إعلاناً صريحاً ضد قيم الدين ومفاهيمه الأصيلة، وانتفاضة عدائية ضد مبادئه وتعاليمه السمحة، قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾^(١).

ناهيك عن أن حركة الدعوة جاءت صريحة لإرساء دعائم الرابطة بين أبناء الأمة، وهي مسؤولية ملقاة على عاتق كافة النخب والشرائح، شأنها شأن سائر الواجبات التكليفية على المسلم، فإذا ما اعترى الواقع خلل يُعكّر صفو الأخوة واللحمة، استدعى المبادرة الفورية للإصلاح والتقريب بين الأطراف المتنازعة والمختلفة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾^(٢).

ثم ينبغي التأكيد على حقيقة متجسدة بمعاني الدين ومبادئه الخلاقة، التي قلّما تجد أحداً من الدعاة المصلحين يفتقر إلى إدراك معالمها ومفاهيمها الراقية، الداعية إلى السماحة

(١) الأنفال: ٤٦.

(٢) الحجرات: ١٠.

والرحمة وأتباع السبل الحسنة في ممارسة الدعوة، ولا ريب في أن حضور هذه المآثر يكاد لا يغيب عند استخلاص المزايا السامقة التي اختصت بمعالم الشريعة، وهي لم تبكر لتسويق الأفكار والثقافات لتحقيق غاية منشودة، لكنها قيم راسخة أتت نتيجةً موضوعية للمعطيات الراهنة، من هذا المنطلق لا يسوغ لأي انتماء أو توجه خرق هذه القاعدة بمزاعم واهية، لزعة أوضاع المجتمع وسلب أمنه واستقراره، والإضرار بمنطلقاته وأهدافه.

فإذا كانت منظومة المعارف تدفع نحو توحيد الكلمة وتعزيز اللحمة بين أبناء الوطن المشترك والأمة، فما هي الأسباب الداعية إلى الفرقة والاحتراب لتصعيد السجال الداخلي بين كافة الشرائح والنخب الاجتماعية؟

ثقافة التحريض:

إن ثمة حقائق ينبغي ألا نجتازها بعفوية وسذاجة، دون التدقيق في مواردها ومصادرها، فهي بمثابة الشريان لتعبئة المجتمع للتعاطي والانسجام على بث ثقافة الفرقة والخصومة والاحتراب المقوضة لمشاريع التأليف والتقريب بين المذاهب المتعددة، إن هذه الثقافة كانت ولا زالت تباشر عبر قنواتها ووسائلها المرئية والمسموعة والمقروءة غرس بذور النزاع والفرقة، وغدت منذ أمد بعيد تُكرّس هذا النمط لشحن الأجواء بالتوترات والتناقضات، وإفشال المساعي الإصلاحية المنبعثة لإعادة الروابط، وتعبيد جسور العلاقة بين الأطياف المختلفة، ولقد تذرعت بكل وسيلة لإعاقة هذا التأسيس، رغم أنها لا تمتلك من التبريرات والذرائع الشرعية والقانونية والإنسانية، فضلاً عن الصلاحية، ما يُصوّب تصوراتها ومرئياتها لزعة البنية الاجتماعية وتفكيك روابط عضويتها.

ولقد كانت ثقافة التحريض ولا زالت هي المنبع والمستقى الأساس في إثارة الفوضى والقلق بين أطياف المجتمع والأمة، ولسنا بحاجة لاستدعاء الأدلة والبراهين لإيضاح الحقائق، إذ لا يخفى على المطلع البصير أن يلمس ذلك الواقع من خلال المشاهد التي تتجلى عبر الممارسات والمسارات المشبوهة، وإذا كان كل ذلك الاستعداد المحموم بدعوى المواجهة للابتداء، فإن ما يمارس من نمط سلوكي يكرس الفرقة أشد ضراوة من الابتداء، وقرية عظيمة مناقضة للمفاهيم والرؤى، التي شجبت بالأمر الصريح هذا اللون من التعامل في أتباع نظم الدين، ويتجلى هذا البعد من خلال ما يكرس من مناهج تعليمية تفرض قسراً لتربية الأجيال الناشئة في أقطار البلاد المسلمة.

وأنة ليقلقنا كثيراً ما يتناهى للأسماع من إقامة حواجز أو جدر حائلة بين الطوائف المختلفة، للوصول بالمجتمع إلى الأمن والاستقرار، في خضم نشوب فتن مذهبية أو طائفية، فللهولة الأولى قد تصور ذلك الحال بأنه لون من التجني لضرب المصالح الوطنية، وزعة لحمة النسيج الاجتماعي، غير أنه عند التدقيق في ملامح العلاقة القائمة بين الأطياف المتعددة سنجد أن ما يُبنى من سدود فكرية وثقافية ممانعة لانتعاش الأفكار والثقافات وتداولها بأفاق خصبة متفتحة، وشخصية متسامحة، تنسجم وتتناغم ضمن نسج بناء تعايش مشترك، إن هذه الأسوار

والسدود الممانعة للمشاركة الوطنية فكرياً وثقافياً فهو أشد جناية من إقامة تلك الحواجز التي سرعان ما تتداعى أعمدها وتتشقق جدرانها عندما يألف المجتمع التعايش والتسامح والتعاوض. ثم إن جل ما يثار من صخب إعلامي مشبوه لنشوب الخلافات الدائرة بين أطراف المجتمع والأمة، لا يستند في الغالب إلى مبان علمية متينة، ولا تدعمه المنطلقات والأسس لمرتكزات نظم الشريعة الغراء، وإنما هو عبارة عن ميولات وقناعات شخصية تتم عن نمط وسلوك تعسبي متحجر متبلد، يحجب آفاق الفكر والمعرفة عن فهم الحقائق واكتشاف براهينها، وينأى بقناعاته عن الانفتاح والتعايش مع الآخر، دون مراعاة للمصالح العامة المشتركة، ومهما كانت الرهانات تتطلب التصالح على العيش المشترك، وفتح مساحة للتوافق والانسجام ضمن الخطوط والمحاور المتفق عليها شرعياً وقانونياً وإنسانياً، فإن هناك من يأبى إلا إقامة العوائق والسدود التي تحول دون تحقيق نجاح يذكر في هذا المجال، ودفع الأمور إلى طرق موصدة لا ترقى لتكوين حالة صحية من التصالح والتسامح والتعايش.

وبرغم أن كافة القوى الكونية مضت لنسج عقود التآلف والانسجام فيما يحقق لها المصالح والمكاسب في سائر مجالاتها الحيوية، ولم تزل تعزز منظومتها بمزيد من التجانس والتقارب في فلكية الرهانات الملحة، فإن واقعنا لا زال يكرس جهده لنسج الخلاف والنزاع في إطار النسيج الواحد، ورغم ما نعايش من رهانات مستعصية، يطيب للبعض إذكاء شرقة الطائفية بنيش حوادث التاريخ وما واكبه من سجال واحتراب، لتتحول إلى عتاد فتاك في المواجهة العضوية والأخوية، فتشتت الجهود والقدرات، في الوقت الذي نشغل فيه عن أبسط المخاطر والأزمات المحدقة بواقعنا المشترك لتطال المجموع بكامله دون التفات واهتمام، فتسقط من أجندتنا دون حساب.

إن الواجب الذي يتفق عليه سائر العقلاء من كافة الأطياف المتنوعة يحتم على الشرائح والنخب الاجتماعية إثراء الساحة العربية والمسلمة بأدوات الوعي والمعرفة، والسعي الحثيث لعلاج هذه الظواهر المتفشية في أروقة مجتمعاتنا، وتجاوز بؤرها ورواسبها، إذ أضحت هذه الشعوب بما تملك من فكر متوثب وثقافة متفتحة تعيش انشغالاً داخلياً، يصرف جهودها وقدراتها في تكريس واقع التخلف والانحطاط، الذي لا يتسنى له بحال من الأحوال التصدي للهجمات العدوانية والاستعمارية بالشتات والضياع، فما ينبغي أن يُهتم به ويُسعى إليه، هو البحث في سبل تقريب وجهات النظر والتغاضي قدر الإمكان عن مسببات التشنج والاختلاف، فتؤسس وعياً جديداً يحتضن مكونات التصالح والتعايش، ونبذ ثقافة القطيعة.

ولسنا نغفل تلك المساعي التطوعية المباركة التي تصدر عن توجهات إسلامية مخلصه للحد من دراما التحريض وترميم جوانب حساسة من شبكة العلاقة بين الأطياف المختلفة، ومن الجدير بالذكر الإشارة إلى ما يرد من بعض الدعاة للنأي عن استخدام الألفاظ المشنجة للأجواء بين المسلمين كالروافض والنواصب وغير ذلك، ومن الجيد أن يتنامى هذا الحس عند شرائح الدعاة والعقلاء من كافة التوجهات، لتتحول إلى مادة إعلامية تروبية تنشأ على قاعدتها

ثقافة المسلم وفكره، لتتلاشى حملات التشويه والتحريض المقيتة من قبل المذاهب بعضها ضد بعض، فتحل بقنواتها نواة التعايش وتبادل الاحترام والتقدير، فتتعاطى على أساس المعايير الأصيلة، سيما وواقعنا يواكب الأزمات المستعصية، والخطوب تدلهم بحاضره ومستقبله دون أن تسخر القدرات والإمكانات لتحسين الواقع وتجاوز المخاطر المحدقة به، ورغم أهمية المنحى المشار إليه إلا أنه من الضروري مراقبة المناهج التربوية والنأي بها عن مواد التعبئة وتأجيج الأجواء بالتشنجات والعصبيات التي تغض الطرف عن البصائر والرؤى.

تقديس الأفكار المتطرفة:

ولعل جذر المشكلة يكمن في الارتهان للأفكار والرؤى الاستنباطية وإحاطتها بهالة من القداسة والحصانة، الذي يجعلها غير قابلة للنقاش والاعتراض على مضامينها ومفاهيمها، رغم أنها لم تكن في الأساس إلا اجتهادات بشرية محضة قابلة للصواب والخطأ، ومهما حققت من مكاسب وإنجازات فإنها لا تتشع برداء العصمة، فقد تُصيب وقد تُخطئ، نعم قد تنتهل من مصادر السنة، وتستخلص معانيها من معالمة ومفاهيمه، غير أنها تبقى مرثيات قابلة للنقض والتصحيح وإعادة صياغة محاورها ومنطقاتها من جديد، حسب ما يتفق مع الوقائع والأحداث المستجدة على مسرح الواقع الحياتي.

إن ذلك المنحى الذي تتخذه بعض التوجهات من احتكار منبع مفاهيم قيم الدين وتعاليمه الرشيدة وتقمصها رداء الأصالة، وإحاطة منطقاتها ومناهجها واستنتاجاتها الفكرية بالبراءة ومجانبة النواقص والمثالب، لتختزل الحقيقة بكافة مضامينها ومقاصدها ضمن أطر وقوالب خاصة فتسلب الآخرين الصلاحيات المتاحة في ساحة الاجتهاد والدعوة، إن ذلك التصور السائد هو الذي سوّغ لتلك الجماعات إسقاط ما هو محظور من حملات عدوانية وتكفيرية بحق الأطياف الأخرى، التي تتقاسم معها الاعتراف من المنبع ذاته، ولا يمكن بحال من الأحوال أن نجعلها المحطة الأخيرة والخاتمة لاصطياد الحقيقة بكافة مكوناتها وغلغ مغلفها الوافرة، بل إن من المميزات الراقية التي انفردت به منظومة المعارف والمفاهيم الدينية أنها لا تخضع للاحتكار والوصاية.

ثم إن الكثير من الأفكار والرؤى وما تحتضنه منابع المعرفة ومنظومة المفاهيم طوت مراحل متعددة وأزمان متغايرة، جرت عليها ابتكارات وتطورات حسب المقتضيات والمصالح الراهنة، فسائر العلوم والمعارف لم تجمد على مكوناتها ومحاورها، وإنما اتخذت مسارات استنباطية واجتهادية أضفت تأسيسات توسعية في منظومة الأفكار الحياتية، ولو أنها اختزلت أدواتها وآلياتها اقتصاراً على تلك الأبعاد لباتت معاقة عن التطور والتجديد ومواكبة الواقع بمستحدثاته ومجرياته الطارئة، غير أنها تميزت بقدرتها على التعايش دون تخلخل عناصرها وركائزها، وإذا كان ثمة خشية وخطر على الموروث والهوية فإنما هو لغياب الوعي والرؤية المشوهة.

ولا غرو أن الكثير من التوترات والحساسيات السائدة بين المجتمعات قد يكون منشؤها غياب أدوات الوعي وعناصره الفاعلة، فكلما تضاءل وضمُر هذا الحس بعد الكشف عن ماهية الحقائق وبصائرها، فالقراءات المبتورة والاستنتاجات المرتجلة ليست قيما راسخة تفضي إلى تسليم مطلق لتغلق كافة المنافذ المفتوحة في مكونات الفكر والثقافة الإسلامية، وإذا كنا ننأى عن تقييد العصمة لغير أصحابها المؤسسين لأحكام الشريعة، فكيف نسوِّغ للأفكار أن تحمل لوناً استبدادياً قهرياً لقسر الآخرين عليها، وما هي إلا تأملات واستنتاجات في فضاء مفتوح، من المتاح أن تتوالد فيه الأفكار والرؤى حسب التصور والأدوات المستخدمة، دون أن يشكّل ذلك إعاقة على طبيعتها وإشعاعاتها، ليتداول الجميع مرئياتها بحرية مطلقة.

ومن المثير للدهشة والاستغراب أنه مع تقدم آليات الوعي السياسي والفكري والثقافي في الوطن العربي والإسلامي، إضافة إلى توافر وسائل المعرفة بشتى معالمها ومفاهيمها، إلا أن واقعنا لا زال غير قادر على الانعتاق من آثار التبعية والاستغلال، بل ربما تفاقمت الأمور وتضخمت بشكل أكبر، ففي الوقت الذي تنجز فيه قوى الاستكبار العالمي جل تصوراتها وأهدافها، وتتوسع في أدواتها ومشاريعها لتعزيز نفوذها، وحفظ مصالحها ومكانتها، لا زال النقاش يدور في أوساط منتدياتنا الفكرية والثقافية والاجتماعية البحث عن سبل التعايش والالتقاء، ولقد مرت بنا قرون متعاقبة دون تحقيق نتيجة مرضية، تجتمع عليها كافة النخب والشرائح الاجتماعية والوطنية، ورغم المساعي الحثيثة للتقريب بين وجهات النظر بين المذاهب والتوجهات، وما يؤسس من رؤى وأفكار لإذابة الجليد الحائل بين الأطياف المختلفة، إلا أن الوضع السائد لم يندفع لردم الفجوة وإزالة الهوة، بل السلوك العام يكرس الحالة بما يتخذ من منحى التبعية على التحريض المذهبي الطائفي والاجتماعي السياسي، وهكذا دواليك.

حقائق تتحدى الهواجس:

منذ النشأة الأولى لحركة الدعوة والرسالة كان التصور السائد الذي ينشده المسلم ويتطلع إلى تحقيقه برغبة وطموح، هو تطبيق شريعة الدين وإرساء تعاليمه ومبادئه في أرجاء المعمورة، ولقد كانت جاهزية ذلك التجمع بما لديه من نواقص ومثالب تأخذ مساراً تصاعدياً نحو تطوير حركته ونشاطه لتحقيق المكاسب والإنجازات المتقدمة، ورغم الفوارق اللونية والعرقية التي تصدر عنها، إلا أن تلك التركيبة وجدت في قيم الرسالة ومعارفها الحضارية، الحزن الدافئ الذي يجمعها ويؤسس لها أرقى منظومة القيم والمبادئ التي تطلق مساعيها في رحاب الحياة، وبمثابة المظلة التي ترعى الجهود وتحفظها من التلف والتلاشي.

إن ذلك المنهج الناصع هو الذي استأثر بفكر وثقافة الإنسان المسلم فشحن إمكاناته وقدراته لإنماء حركة الواقع وبناء المستقبل الأفضل، فأسس أقوى منظومة معرفية تقهر

الجهل والتخلف، والدعة والكسل، حينذاك استطاع ذلك النسيج المجتمعي بما يحتضن من قيم ومبادئ مرموقة أن يسطر أبلغ مفردات النهضة الإنسانية في الوجود، ويجسد مقاصدها ومعالما باحترافية متناسقة، فأضحى آنذاك نسيجاً اجتماعياً مشتركاً، يؤازر بعضه بعضاً، وينضوي تحت مظلة الدعوة والرسالة، ورغم أنها أمة ناشئة لديها من النواقص والمثالب إلا أن ذلك لم يزعزع وحدة البناء أو يوهن منزلته ومكانته، بل كان تماسكه يشد ويكبر كلما تقدمت مراحلها، وهو الباعث لينجز بما يحتضن من مبادئ وقيم الانتصارات المتتالية.

انطلاقاً من ذلك فإننا لكي نحقق خطوات ملموسة نتجاوز بها بؤر الخلاف الداخلي ينبغي أن ننأى عن سياسة التعتيم والتشويه المغرضة، وإزالة السدود الممانعة عن السياحة المعرفية في رياض أفكار بعضنا البعض، والاستفادة من التراث المشترك، مع التأكيد على شجب الإهانة والتجريح غير اللائق التي قد يتخذها بعض الأفراد من الأطياف المختلفة، ومن الضرورة بمكان أن نضع أفكارنا ومناهجنا ونتاجنا المشترك للمزاولة والدراسة، فإذا كنا تواقين للانفتاح على ثقافة الآخرين ونتاجهم الفكري والمهني، فإننا أمام تراث حقيقي لا يسوغ أن نجرفه في أنفاق مظلمة لموقف أو توجيه خاطئ.

ومن الجدير بالذكر أن هذه الدعوة ليست للاقتناص وتتبع المثالب والعثرات، لنجهز على خصائص ومكونات بعضنا البعض بما يتاح ويتوافر من وسائل وأدوات غير خلّاقة، لتُسعر أوار الاحتراب الداخلي فتقوّض الجهود الحسنة، وتستنزف القدرات والإمكانات فيما يورثها الخسائر والانتكاسات المتوالية، إنما لتتلاقى الرؤى والمفاهيم فتستنتج المعارف والأفكار المشتركة التي توطد اللحمة وتشد جسور العلاقة بين كافة التوجهات، وكما قال النبي ﷺ: «أعلم الناس من جمع علم الناس إلى علمه»^(٣).

إن المسؤولية الملقاة على عاتق المهتمين بحراك الدعوة من النخبويين وكافة الشرائح الاجتماعية، هي أخطر مما كانت عليه في خضم أحقاب مضت، وما يساورها من أخطار وخطوب تفوق جلّ التصورات، ولذا فإنها بحاجة إلى مبادرات خيرة تقوم على التوفيق بين الأطياف والتوجهات عبر المنابر الإعلامية المتاحة، وما يتوافر في الساحة من وسائل وآليات تخدم هذا الاتجاه.

تصحيح مفاهيم الدعوة:

في ظل التوترات والحساسيات المفرطة التي تغص بها أرجاء منطقتنا العربية والإسلامية وما يواكبها من أحداث مأساوية تتوالى على مقدراتها المادية والمعنوية، التي لم تشهد لها مثيلاً منذ أمد بعيد، يستدعي التريث قليلاً للبحث عن الدواعي والأسباب التي أوصلت الواقع للارتهاق لتلك المنعطفات القاسية والحرجة، التي ظلت ولا زالت ترزح تحت أسوار

(٣) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج٧٤، ص١١٢، مؤسسة أهل البيت، ١٤١٠هـ - ١٩٨٩م.

الهيمنة الاستكبارية، ولا غرو أنها تداعيات أتت نتيجةً طبيعيةً للتراكمات المتكلسة، التي لا تقتصر على نسج بؤر الخلاف والقطيعة فحسب، إنما ما هو أبعد من ذلك، بحيث ساغ لبعض الأطياف انتهاك الحقوق الأخوية على حسابات طائفية، ونزعات مذهبية وعرقية، وهو ليس بحاجة إلى سوق البراهين والذرائع، غير أن العوامل المساعدة للتعبئة لاستشراء تلك الظواهر المرضية هو ما يصاغ من خطاب دعوي يقوم على إثارة الإحن السياسية والدينية بين الأطياف المتنوعة على حد سواء، وقد استخدمت كافة الوسائل لتفخيخ الأجواء بمبوات ناسفة لكل محطات الالتقاء والانسجام ضمن محاور توافقية، وصد كافة الحلول المؤدية إلى تحقيق تلك النتائج وما تستدعيه رهانات الواقع.

وبقدر ما جاء من التأكيد على تكريس مشروع الدعوة من قبل المشرع لحركة الرسالة، لتتحول الوظيفة إلى حالة صحية تشترك بمنظومتها كافة النخب والشرائح المسؤولة والحريصة على وضع الأمة، فإنه في الوقت ذاته أسس ليوقد نهضة حضارية متفتحة، تقوم ركائزها الخلاقة على التجديد والتصحيح لمعالم الطريق، فتتعایش المجتمعات بحرية وكرامة لتتحقق مكونات الشراكة الحقيقية، إلا أن ثمة توجهات اتخذت مسارات متغايرة لا تمت لعقيدة الدين وفكره وثقافته بصلة، فمنذ نشأتها اتبعت وسائل الاحتراب الدامية، وكُرست خطابها الدعوي لغرس بذور الشقاق والنزاع، دون مراعاة للمصالح وما ينبغي الالتفات له من رهانات ومستلزمات بالغة الأهمية، وكأن حضارة الدين وإنسانيته ليست لها من المقاصد إلا إشباع هذه النوازع القائمة على المقت والعدوانية، التي تفتقد البصيرة الثاقبة لاستنباط التصور الحضاري الخلاق في تكوين النسيج الاجتماعي الوطني، ضمن معايير رؤى ومفاهيم خصبة، وما يتجلى من مشاهد مأساوية في عصرنا الحاضر، حيث أضحت هذه الفئات تتجاوز كافة الخطوط وتنتهك الحقوق الشرعية والإنسانية بمزاعم واهية، لا تستند إلى أصل أو فرع يشرع مقاصدها ومنطلقاتها الخاطئة.

وإذا كان الخطاب الجهادي مقدس بما يحتضن من مضامين ورؤى مشروعة، تسترد من خلاله الحقوق والخصائص المهورة في منظومة القهر والاستبداد، فإن ذلك لم يرد ليعبئ الشعوب المسلمة ضد بعضها لتحمم في فوضى خلاق، لتكون بمثابة عتاد في خطوط المواجهة، تتقاذفها أنظمة وأجهزة مفرضة لا تبتغي إلا الدمار والهلاك لهذه الفئات المضللة، لتجهز على المكتسبات والإنجازات الحضارية للأمة، إنما ليبقى المشروع الجهادي الحالة اليقظة التي تزود الأمة والمجتمع بالطاقة الدفاعية والحصانة المنيعه من الأخطار التي تهدد الأمن والاستقرار لحاضرها ومستقبلها.

وفي ظل الفشل الذريع الذي مُنيت به بعض الأنظمة الحاكمة في الوطن العربي والإسلامي، وما كانت تعتق من أفكار قومية أو مذهبية ليس لديها المقدرة على تعزيز مكونات الوحدة الوطنية، وما نتج عنها من تصدعات وانهيارات تكاد تُفرق الواقع بالانقسامات المتعددة، وهو الأمر الذي تخشاه وتحذر منه نخب وشرائح سياسية ودينية، الذي بدت ملامحه تتشكل

في خارطة العالم العربي والإسلامي، من أجل ذلك نحن بأمس الحاجة إلى ابتكار خطاب متجدد ملم بالرهانات والمخاطر المحدقة، يجذر دعائم النسيج الاجتماعي والوطني، وينأى عن خيارات هيمنة الحزب المتفرد بشؤون مقدرات المجتمع ومصائره، الذي أغرق شعوب المنطقة برمتها في الأزمات الخانقة، ولعل التداعيات المتراكمة تتطلب المبادرة بأسرع ما يكون لتهيئة المناخ الملائم لاحتضان التنوعات المختلفة، لتتآلف وتشارك في المساهمة الاجتماعية الوطنية.

وإذا كانت الظروف الراهنة بحاجة إلى تجارب مستحدثة لانتخاب المكونات الناجحة في إنماء نسيج اجتماعي متجانس متعاقد مع بعضه البعض، فإن ثمة تجارب سائدة تثبت أن المخرج الوحيد من رحم الأزمات الخانقة إنما يتم عن طريق التعايش وتعزيز وسائل الحوار، والمشاركة الفعلية في الحقوق والواجبات، دون الإقصاء لطائفة أو توجه في عملية الإسهام الاجتماعي والوطني، وهو المقترح الأبرز للخروج من قمع التيه والضياع.

خاتمة:

من خلال المفردات النصية لحركة الدعوة ومساراتها الخالقة يتضح مدى حرصها الكبير لمد جسور العلاقة بين شرائح ونخب النسيج الاجتماعي والوطني، ووضع الأسس والمعايير الملائمة لتوثيق دعائم الرابطة العضوية، ومهما كان الخلاف النظري السائد يتخذ مسارات وتوجهات متنوعة ومتشعبة في حواضن الأمة، إلا أنه لا يسوغ بحال من الأحوال إنشاء السدود الممانعة عن التعاطي والانسجام وانتعاش وسائل الحوار بين النسيج الاجتماعي والوطني المشترك، وهذه التصورات والرؤى ليست وليدة الداعي المأزوم، إنما نابعة عن المصدر الأصيل المتبع.

ثم إزاء المكونات التراكمية وبمقتضيات التجارب الحافلة بالمجريات والأحداث المريرة، التي تكاد أن تنتشر وتتوسع لتفرق مساحات شاسعة من الوطن العربي والإسلامي، لتقذف بخيرة طاقاته وقدراته لانتهاج السلوك الصدامي الدامي، فضلاً عن هواجس التوتر والانفعال القلق، إن كل ذلك يستدعي الإنصات إلى الآخر، وقراءة مرثياته ومنطلقاته للوصول إلى مقاصد مشتركة، دون اللجوء إلى القسر والقهر الذي لا يحل المشكل، ولا يبتكر مناخاً وفكراً للتآلف والتعاقد، بل سيضاعف من جرعات الاحتقان وتكلس دواعي النزاع والقطيعة، لتتزعزع روابط العلاقة بين كافة الأطياف المختلفة، ولن يسعفنا الهروب من صياغة رؤية توفيقية مشتركة تحتضن النسيج الاجتماعي المشترك لتجنب تأسيس دعائم بؤر النزاع والاحتراب □

فهم النص.. بين الحاضر وهيمنة التراث

القسم الأول

أجرى الحوار: هيئة التحرير

أ الشيخ زكريا داوود
أ الشيخ عبدالغني عباس
أ الشيخ مالك وهبي
أ السيد محمود الموسوي

المشاركون:

كلمة المنتدى

لا يزال الحديث عن (النص) وشؤونه المختلفة، منذ ما يربو على أربعة عقود، حديثاً حيويًا وضروريًا، وذلك لما يمثله النص من أهمية في الفكر الإسلامي وعند المسلمين، فهو كتابهم المنزل من الله - عزّ وجلّ - وكلام نبيهم ﷺ، وهدى أئمتهم المعصومين (عليهم السلام)، وباختصار هو أهم مصادر الثقافة والفكر والعلوم عند المسلمين.

وتزداد أهمية الحديث عن (النص) اليوم بتزايد اهتمام المسلمين بشؤون نهضتهم وتقدمهم في عالمهم المعاصر، واهتمام الآخرين بالمسلمين كمكوّن أساس وفاعل في المجتمع الدولي.

ويأتي الاهتمام بالقضايا المنهجية المتعلقة بالنص على رأس قائمة الاهتمامات المتداولة اليوم على أيدي المفكرين والعلماء والمثقفين؛ كمسألة فهم النص، ومنهجيات قراءته، وآليات التعاطي معه، وذلك لما تشكله هذه المسائل من دائرة تقاطع تتجاوزها مختلف التيارات والتوجهات سواء منها المؤمنة بالنص وضوابط فهمه كمرجعية معرفية فاعلة في الإبداع والنهضة الحضارية، أو المعادية للنص والتي تراه حجر العثرة الذي يقف أمام النهضة المرجوة، ناهيك عن المحفزات والضرورات الأخرى التي تؤكد الاهتمام به.

وقد خيّم على تداول المسألة في عالمنا الإسلامي الإرباك؛ فلم تُحرر مناطق النزاع بشكل منهجي، ولم تضبط الحوارات في المسألة بصورة علمية، بل ساد على أغلب الذي تناولوا المسألة (حوار الطرشان) والمنطلقات الانفعالية؛ فهناك جدار سميك من الكلمات التي لا تُفهم الأطراف المتنازعة مراديات أصحابها في قضاياهم، وهنالك الانفعال السلبي الذي يقف عائقاً حقيقياً وراء تفاهم المتخاصمين.

ومجلة البصائر إذ تدخل هذا الحقل فهي تدرك مدى الصعوبات التي تواجهها في خوض حوار في المسألة بروح منهجية وعلمية، ولكن الضرورة الحضارية، والمسؤولية الرسالية توجبان مواجهة هذه الصعوبات ومحاولة تذليلها.

ومن هذا المنطلق فإن مجلة البصائر تفتح باباً جديداً في المجلة تحت عنوان (منتدى البصائر) ليكون محوره على مدى عدة أعداد موضوع (فهم النص)، وتحوار فيه عدداً من المفكرين والعلماء من أهل الفضيلة والعلم ليدلّوا بدلوهم في المسألة بما يخدم إنضاج وتطوير واقعنا الفكري والثقافي.

وقد حاورت المجلة في هذا العدد جمعاً من المفكرين والعلماء هم -هجائياً-:

الشيخ زكريا داوود:

كاتب وباحث إسلامي، السعودية، أستاذ الدراسات العليا في حوزة القائم العلمية، رئيس تحرير مجلة البصائر الدراساتية، شارك في العديد من المؤتمرات، نشر له العديد من البحوث الفكرية، ومن أبرز مؤلفاته:

- تأملات في الحديث عند السنة والشيعة ١٩٩٥م.

الشيخ عبدالغني عباس:

كاتب وباحث إسلامي، السعودية، أستاذ الدراسات العليا في حوزة القائم العلمية، وحوزة القطيف العلمية، مشرف عام مؤسسة القرآن نور، شارك في العديد من المؤتمرات، نشر له العديد من البحوث الفكرية، ومن أبرز مؤلفاته:

- تطلع أمة.. قراءة في أفكار آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي ١٩٩٠م.
- القرآن والشريعة.. تأملات في فقه القرآن ٢٠٠٣م.
- فقه الشريعة والحياة.. تأملات في النص والواقع ٢٠٠٥م.

الشيخ مالك وهبي:

كاتب وباحث إسلامي، لبنان، أستاذ الدراسات العليا في الحوزة العلمية، شارك في العديد من المؤتمرات، نشر له العديد من البحوث الفكرية، ومن أبرز مؤلفاته:

- الولاية التكوينية بين النفي والإثبات ٢٠٠٤م.
- ظاهرة التكفير في الفكر الإسلامي ٢٠٠٧م.
- مقاصد الشرع بين الإفراط والتفريط ٢٠٠٧م.

السيد محمود الموسوي:

كاتب وباحث إسلامي، مملكة البحرين، من أسرة تحرير مجلة البصائر الدراساتية، ورئيس تحرير مجلة فقه الحياة، شارك في العديد من المؤتمرات، نشر له العديد من البحوث الفكرية، ومن أبرز مؤلفاته:

- دراسات في مسارات المجتمع والحضارة ٢٠٠٧م.
- نهج الإصلاح.. قراءة في الخطاب الإصلاحي للإمام الحسين ٢٠٠٧م.

فهم النص.. بين الحاضر وهيمنة التراث

□ منتدى البصائر: عند كل تحول اجتماعي - حضاري في واقعنا الإسلامي يعود الحديث إلى موضوع فهم التراث والتراث الديني تحديداً والنص الديني بشكل أخص كأهم مقوم للحضارة الإسلامية، فبعد سقوط الخلافة العثمانية في عشرينات القرن الماضي تداول العلماء والمفكرون مسألة التجديد الديني، ومع إعلان دولة إسرائيل وبداية المواجهة مع المشروع الصهيوني وسلسلة الثورات العربية والإسلامية أيضاً تكرر الحديث مرة أخرى حول المسألة نفسها، وهذه الأيام وبعد سقوط النظام في العراق وبروز تيارات مختلفة على الساحة يتكرر الحديث اليوم مرة أخرى وبشكل ملحّ حول المسألة نفسها. ومن الملاحظ أن في كل محطة من تلك المحطات يميل الحديث حول التجديد الديني إلى قراءة أقرب للتيار الأقوى على الساحة، فمن الميل إلى الماركسية ومروراً بالقومية ووصولاً اليوم إلى الليبرالية.

والسؤال: هل تُعدّ هذه الظاهرة أمراً طبيعياً أم أنها خلل في الواقع الفكري - الحضاري للمسلمين؟ وكيف يمكن ضبط أمواج هذه القراءات المتعددة للنص الديني؟ وهل يمكن الجمع بين الضبط الحازم لقراءة النص الديني وبين الإبداع الفكري الثقافي؟

الشيخ زكريا داوود:

من طبع التحديات أنها تستنفر جهود الأمة الحية، وتستنهض كل طاقاتها في سبيل تحقيق القدرة على التصدي، والمحافظة على التوازن. وبقدر ما يكون التحول أو التحدي عميقاً فإن ردة الفعل تكون بمقداره، وإذا ما نظرنا إلى محطات التحول التي مرت بها الأمة وإلى التحديات التي صاحبها وطريقة تعامل الأمة مع تلك التحديات فإننا نرى خللاً بيناً في الشعور بالتحديات والتحويلات وخللاً بيناً في طريقة التعاطي معها.

ويمكن ذلك الخلل في النظر إلى التحويلات بفكر مستورد بعيد عن قيم الأمة ومبادئها، ولعل الرابط المشترك في تعامل الأمة مع جميع التحويلات التي مرت بها هو فرض رؤى البشر البعيدة عن هدي الشريعة كأداة لفهم وحل المشكلات، فبدءاً من إدخال الفلسفة اليونانية في نهاية القرن الأول الهجري وإلى عصرنا الراهن التي فرضت فيه على الأمة نظريات ومناهج غربية متعددة.

لكن الأمة وفي نهاية تطبيق كل تجربة فكرية بشرية تصل إلى قناعة بأن الحل يكمن

في التوجه إلى الوحي وبصائر الدين، وهنا تبدأ اليقظة الحقيقية في التعامل مع التحولات وما يصاحبها من تحديات متعددة، وفي هذه اللحظة الزمنية التي تتوجه فيها الأمة للنص تبرز إشكالية تعدد القراءات وتباينها، ويمكننا القول: إن التوجه للنص هو الأمر الطبيعي لأمة تأسست من خلال بصائر الوحي، لكن المهم في المسألة هو أن تنضبط القراءات من خلال منهج تأسست قواعده وأصوله انطلاقاً من النص ذاته، لأن فهم النص من خلال منهج مخالف له أو مبني على أسس مباينة لروحه ومقاصده أمر يبعد عن فهمه والوصول لغاياته.

وهذا الأمر بالذات ساهم بشكل مباشر ليس في تباين القراءات للنص فحسب بل في انحراف تلك القراءات عن روح النص ومقاصده. ويمكن الخطأ في تلك المناهج أنها تتعامل مع النص الديني باعتباره إنتاجاً بشرياً يخضع للحالة الإنسانية في ضعفها وقوتها واستقامتها وانحرافها، كما أنها تتعامل مع النص بأدوات وآليات قاصرة لا يمكنها أن تتحسس روح النص ومقاصده، لأنها مبنية على خلفية فكرية وثقافية لا تؤمن بالوحي مصدرراً للمعرفة الصحيحة.

إن ضبط القراءات للنص الديني يحتاج إلى أمور ثلاثة:

- ١- التعامل مع النص الديني باعتباره وحياً من الله المحيط والعالم بالوجود وما فيه.
- ٢- التوجه لفهم النص من خلال الأدوات والآليات التي يحددها النص ذاته، وليس عبر مناهج مستوردة ومباينة لروحه ومقاصده.
- ٣- عدم فرض الآراء والأفكار المسبقة على النص، والتوجه إليه بتجرد من المسبقات الفكرية والنظريات البشرية وبالأخص البعيدة عن سياق النص وروحه، أو المنبثقة من مرجعية فكرية مخالفة.

الشيخ عبد الغني عباس:

من باب المقدمة لا بد من القول أولاً: إن الانعطافات التي تمر بها المجتمعات والشعوب تجعلها تبحث عن خيارها الثقافي والأيديولوجي الأقرب لتلبية تطلعاتها والأسلم للحفاظ على مكتسباتها.

ومن هنا تحديداً تبدأ وظيفة المنظرين وأصحاب الفكر والرأي لتوجيه بوصلة المسار الصحيح لحركة المجتمع الثقافية، ولا شك لأننا وثيقوا الصلة بالدين الإسلامي فإننا نطرح الخيار الثقافي المنبعث من هذا الدين ضمن تصورات كلية، ولكن مع هذه الانعطافات قد لا تكفي هذه التصورات بعمومياتها وإطلاقاتها، وإنما لا بد من البحث في تفاصيل هذه الخيارات، سواء فيما يتصل بالأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ويبدو لي أننا كلما تمكنا من الحديث في التفاصيل برؤية وبصيرة قرآنية كُنَّا أكثر قدرة على الإبداع في نقاش الراهن.

وهنا ربما يوصلنا البحث إلى مسألة النسبية، بتصوير القراءات المتعددة للنص الديني. وفي اعتقادي إننا بالدرجة الأولى لا ينبغي أن ننظر بحساسية مفرطة تجاه القراءات الجديدة، لكن هذه القراءات المختلفة ليس من الصحيح أن تكون بلا أدلة أو لا أقل مؤيدات لغوية أو حالية أو حتى قرائن يمكن لها أن تكون منشأ للقراءات الجديدة، ذلك أنه كما حرر في علم أصول الفقه أن المرتبة لا تصل إلى الأصول العملية ما دامت هناك إمكانية للاستدلال بالأدلة الاجتهادية لا سيما منها اللفظية.

ولا شك أن هذا يحتاج إلى فن في القدرة على الاستدلال من الأدلة المختلفة، وهذا بعينه هو الضبط الذي نحتاجه في الإبداعات المختلفة، لذلك حينما نتحدث لا نتحدث عن خطأ النتائج فحسب، وإنما نتحدث عن خطأ المناهج المتبعة في الوصول إلى هذه النتائج.

الشيخ مالك وهبي:

يفترض أن يكون السؤال مختصاً بالإسلاميين الصادقين لا يشمل الذين يتعمدون التدليس وتضليل المثقفين.

وهنا أقول: أظن أن هذه الظاهرة طبيعية من منظور علم النفس الإنساني، لكنها غير صحية من منظور إنساني صحي، ومنظور بنيوي فكري عقلي، فهي من المنظور الأول تعبير عن تأثر النفوس بما يحيط بها بسبب ضعفها إزاء الرائج وما يغلب على المجتمعات، ومن المنظور الثاني تعبير عن خلل روحي أو ثقافي على المستوى التأسيسي وعدم الاطلاع الوافي على ما بذله علماؤنا على المستوى العلمي عند بحثهم لمسألة النص الديني المقصود به حسب ما يفترض النص القرآني والنص النبوي بالنسبة إلى عموم المسلمين يضاف إليه نصوص أئمة أهل البيت عليهم السلام عند الإمامية، وكثير مما يطرح تحت عنوان التجديد ليس إلا سعيًا لتطويع النص وفق الميول والرغبات لجعلها متلائمة مع ما يحيط بنا من ثقافات رائجة لاعتقادهم أن هذا يحسن من تقبل الآخرين للإسلام، ويجعله قريباً من ثقافة أهل العصر، ومواكباً لتطورات الزمن والحضارة، عبر استخدام مصطلحات جذابة لها منشأ إسلامي، مثل مصطلح التجديد أو المقاصد ونحوهما.

إلا أن هذا لا يعني أن كل ما يطرح تحت عنوان التجديد الديني هو نتيجة ضعف فكري أو روحي بل قد يكون مطلوباً في بعض الأحيان، لإحياء للمفاهيم والقيم الدينية، ذلك أن الدين قد تتراكم عليه نتيجة طول الزمان وكثرة الدس فيه ما يوجب تحريف الكثير من مفاهيمه وقيمه، فكان لا بد من إعادة قراءة النص الديني لا بهدف التجديد كهدف بحد ذاته، بل بهدف البحث الجاد عن المفاهيم الصحيحة والقيم المطلوبة وهذا لا يكون إلا من منطلقات تأسيسية تامة لا تجزئة فيها ولا طي لمراحل بحثية يتطلبها التأسيس، ولذا لا يصح الإحياء إلا من خلال مجموعة امتلكت الثقافة الشاملة للإسلام ونصوصه وتعمقت

معرفتهم به، قد بذلوا جهدهم الصادق في معرفة الإسلام، وأدركوا الموارد التي تحتاج إلى إعادة قراءة النص الديني لفهمها وتثبيتها أو نفيها.

السيد محمود الموسوي:

الأمة الواعية هي التي ترتبط بقيمها ارتباطاً وثيقاً، فهي ترى في دينها الخلاص شرط اتباعه وتحويله إلى قيم فاعلة ومبادئ حاكمة في شتى المستويات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أما حال الأمة السائد سواء قبل عدة قرون مروراً بالتحويلات الحضارية التي عصفت بالأمة وإلى الآن، فهو بشكل إجمالي بعيد عن حمل الهم الديني بمستواه النظري والتطبيقي، وبغض النظر عن الأسباب التي يرجع أغلبها إلى الحالة السياسية الاستبدادية التي استولت على مواضع القرار، فإن التساؤلات التي تنشأ من هذا الوضع المتأزم وفي وضع تكون الأمة فيه بعيدة عن قيم دينها، هي في الحقيقة عبارة عن طلب للخلاص من الوضع السائد، وبحث عن بصيص أمل فيما يعتقدونه من دين تسلمت عليه العقول في أولياته. فمن الطبيعي أن تنشأ مطالب للتجديد الديني في وضعٍ بتلك الصورة القاتمة، فهذا التساؤل إذا نظرنا إليه من هذه الزاوية سيغير عن حالة البحث عن المنقذ، على أن يكون هذا المنقذ من صميم الدين، ولا شك أن الراسخ في العقلية السائدة نتيجة الهزائم المتعددة هو أن المفاهيم التي يمتلكونها لا توصلهم إلى حالة من النهوض، فبالتالي يتم اللجوء لطلب فهم جديد للدين.

إلا أن الأزمة الحقيقية تكمن في ماهية هذا الفهم الجديد، فلقد وجدنا العديد من القراءات التي تدعي وصلاً بالدين استجابة للاحتياجات الحضارية، إلا أن الكثير منها لم يكن إلا استيراداً لمفاهيم وقيم لا تمت إلى الدين بصلة، لهذا فإن ضبط عملية الفهم الجديد للدين، أمر مهم بل في غاية الأهمية.

والفهم الجديد هو في حقيقة الأمر ليس إلا استخراج رؤى الدين من ثوابته إلى متغيرات الزمان والمكان، من هنا نكتشف أول شرط لضبط عملية قراءة الدين وفهمه بفهم جديد، وهو أن تكون القراءة معتمدة على الثوابت من الدين ومعبرة عن روحه وعن مقاصده، فنسبة شيء إلى الدين تعني أن يكون الدين هو مصدرها ومنبعها، وإلا فإننا نحترز من تسمية أي اجتهاد لا يعبر عن روح الدين ولا ينطلق من ثوابته.

ويمكن أن نحدد نوع الضمانات التي تضبط أي قراءة جديدة بنوعين أساسيين:

الأول: الضمانة الاعتقادية: وهي التي تعتمد على الأسس المتسامة في العقيدة الإسلامية، كالإيمان بالله وبرسوله وبالأنمة، والإيمان بمصدرية القرآن الكريم والعترة الطاهرة، ملاحظة هذا الإيمان ووضعه في الاعتبار هو الحجر الأساس الذي لا يمكن التخلي عنه، وإلا فإن أي تأسيس سيكون على جرفٍ هارٍ، ينهار بصاحبه ويحرفه عن الاتجاه

الثاني: الضمانة المقاصدية: فالدين إنما جاء بمقاصد عامة وأساسية، تتوجه جميع التشريعات من أجل تحقيقها ودعم حضورها حضارياً، فأى محاولة لفهم الدين لا ينبغي أن تأتي استجابة لإرادة المجتمعات أو الرغبات الناتجة عن التحولات الحضارية تعبيراً عن الضغوطات من القوى المهيمنة، وإنما هي تأتي استجابة للتحديات التي يعيشها المجتمع من أجل إنقاذه من واقعه المتردي، ليصل إلى الأهداف والمقاصد التي يبشر بها الدين، كالسلام والأمن والعدالة والحرية كما يريدونها الدين، لا كما يريدونها البشر.

من خلال هاتين الضابطين يمكن للإبداع أن يخلق وللقدرة العلمية البشرية أن تتضح، فالإبداع الحقيقي يتصل بمدى مقدرة الإنسان على تحويل الأفكار إلى آليات وقواعد يمكنها أن تطبق في الخارج، فمجالات الإبداع متعددة مع فهم الضمانات، فقد يتمثل الإبداع في القدرة على إيجاد التوازنات المتصلة بتمكين القيم في القوانين الشائكة، وقد يكون في إيجاد الأولويات، أو تبين حكم المتغيرات المتلاحقة زماناً ومكاناً.

□ منتدى البصائر: في مقابل ما يمكن وصفه بالقلق والاضطراب الحاصل لدى بعض الاتجاهات في قراءتها للنص الديني؛ ينتظر المؤمنون بالمؤسسة الدينية المعاصرة أن تساهم في بلورة رؤى وآليات جديدة في قراءة النص الديني، تحافظ فيه على الأصالة وتساهم في المقابل في عملية التطوير المعاصر.

والسؤال: ما هو الإسهام الذي قدمه علماء ومفكرو المؤسسات الدينية العلمية على مستوى الرؤى والآليات في قراءة النص الديني؟

الشيخ زكريا داوود:

لا زال النص الديني تكتفه مناطق مجهولة لم تكتشف بعد، ولا زال يحمل زخماً فكرياً متجدداً مع تجدد الزمان وتغير الواقع، ومع كثرة البحوث التي جعلت من النص محور البحث والتتقيب إلا أنها لم تستطع بعد الاستفادة من مخزونه المعرفي بشكل كامل؛ إذ لا زالت البحوث ولأسباب عديدة يكتنفها النقص والقدرة على تحقيق الاستفادة قصوى.

لكن يمكننا القول: إن مناهج قراءة النص الديني في الحوزات العلمية بلغت مستوى متقدماً، والسبب هو تواصل التطوير والنظر في آليات وأدوات قراءة النص، وقد فرضت غيبة الإمام الحجة (عجل الله فرجه) في عام ٢٦٠ للهجرة على العقل الشيعي ضرورة تحديث آليات فهم النص ومعرفة مكنوناته واستجلاء غوامضه، وقد مهد الأئمة عليهم السلام لمرحلة غياب المفسر للنص من خلال حث الفقهاء على تطوير رؤاهم ومداركهم، فمقولة

«عَلَيْنَا إِنْقَاءُ الْأُصُولِ وَعَلَيْكُمْ التَّفْرِيغُ»^(١)، وممارسة الأئمة (عليهم السلام) لطرق الاستدلال مع أصحابهم وحثهم على بذل الجهد في فهم وإدراك مكونات النص، بل وتوضيح الأئمة (عليهم السلام) للعديد من أدوات قراءة النص الديني، كل ذلك ساهم خلق أمرين مهمين هما:

١- تأسيس قاعدة للبحث في مكونات النص والحفاظ على مسيرة البحث من الانحراف من خلال توضيح قواعد وأدوات البحث وغاياته.

٢- التأكيد على عدم تناهي المخزون المعرفي للنص وتجده في الأزمنة المختلفة، حتى تكون البحوث في كل زمن تستهدف التجديد والتطوير وليس الجمود والبناء على أفهام السابقين، فكون النص متجداً مع الزمان يفرض فهماً متجداً مع النص، لا فهماً مستورداً من أزمنة ماضية.

هذه الأمور فرضت على العقل الشيعي تطوير وتحديث آليات وأدوات قراءة النص من خلال استجلاء المناطق غير المكتشفة من النص، وبهذه العقلية تطورت آليات قراءة النص الديني بشكل متواصل، وقد بدأت أول محاولة جريئة مع ابن الجنيد (٩ - ٣٧١هـ)^(٢) وابن أبي عقيل^(٣) عندما أدخلوا العقل وأدواته في طرق وعي النص وفهمه، وبالرغم من أن ابن الجنيد تلقى نقداً لاذعاً من فقهاء معاصرين وتالين بسبب تبنيه أدوات بحث مرفوضة عند مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، إلا أن بحوثه قد أثارته إشكالات كثيرة أسهمت فيما بعد في تطوير البحوث الفقهية التي تعتمد النص محور البحث والدراسة.

(١) وسائل الشريعة: ج ٢٧، ص ٦٢.

(٢) هو (أبو علي) محمد بن أحمد بن الجنيد الإسكافي (لم تذكر كتب التراجم والسير يوم ولادته، كما وقع الاختلاف عندهم في سنة وفاته، ولكن أشار أكثرهم إلى أنه توفي حدود ٣٧١هـ)، عالم فقيه، من أعلام فقهاء الإمامية في القرن الرابع الهجري. شارك في التكوين الأول للمدرسة العلمية البغدادية الكبرى، له مشاركته في علوم شتى، وفنون عديدة، فكان الفقيه المحدث، والأصولي المتكلم، وقد جمع إلى ذلك اطلاعه في الأدب واللغة والفهرسة والكتابة. له مصنفات في الفقه أبرزها: كتاب: تهذيب الشيعة لأحكام الشريعة يقع في عشرين مجلداً، كتاب: الأحمدية للفقه المحمدي (على قول النجاشي والعلامة الحلبي)، أو المختصر الأحمدية في الفقه المحمدي (على قول الشيخ الطوسي)، وله كتب في أصول الفقه، منها: كتاب: إظهار ما ستره أهل العناد من الرواية عن أئمة العترة في أمر الاجتهاد، وله في الكلام مؤلفات عدة نذكر منها: كتاب: التحرير والتقريب، وكتاب: خلاص المبتدئين من حيرة المجادلين، كتاب: تنبيه الساهي بالعلم الإلهي، وكتب أخرى كثيرة في علوم شتى. عرف عنه العمل بالقياس، لذا ترك بعض العلماء القريبين من عصره العمل بها، فيما أخذ بها البعض مع اعترافهم بعمله بالقياس، وهو ما عليه عامة المتأخرين، إذ إن عمله في القياس في بعض المسائل التي لم يرد فيها نص خاص لا يسقط كافة مصنفاته عن الاعتبار.

(٣) هو أبو محمد الحسن بن علي بن أبي عقيل العماني الحذاء (٩ - ٣٦٨هـ)، فقيه متكلم، من فقهاء الإمامية في القرن الرابع الهجري، له كتب في الفقه والكلام، منها: كتاب المستمسك بحبل آل الرسول (وهو كتاب مشهور عند الشيعة الإمامية) جمع في فقهه بين النقد التام بنص القرآن الكريم والحديث الشريف وبين تأصيل أصول الفقه وتنظيم فروعها.

وتواصلت الإسهامات البنّاءة مع الشيخ المفيد^(٤) الذي دوّن رؤيته لقراءة النص في كتابه الذي تحدّث فيه عن علم الأصول [التذكرة بأصول الفقه]، وجاء شيخ الطائفة الطوسي^(٥) الذي أوضح معالم مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، ومع مجيء العلامة الحلي^(٦) بدأ تيار التأصيل العقلي يفرض حضوره في الإنتاج المعرفي الذي يستهدف فتح فضاءات النص على العقل، وتجدد التطوير والتحديث لفهم النص مع الشهيدين^(٧)، وفي بداية القرن الثاني

(٤) هو (أبو عبد الله) محمد بن محمد بن نعمان، المعروف بالشيخ المفيد (٣٣٦ - ٤١٣هـ) من فقهاء الإمامية في القرن الخامس الهجري، قال عنه الشيخ النجاشي: «شيخنا وأستاذنا فضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية والثقة والعلم...»، وقال عنه ابن النديم: «في عصرنا انتهت رئاسة متكلمي الشيعة إليه، مقدم في صناعة الكلام والفقه والآثار على مذهب أصحابه، دقيق الفطنة، ماضي خاطر، شاهدته فرأيته بارعاً». أسس مدرسته العلمية في بغداد وتخرج منها جمهرة من أعلام فقهاء الإمامية مثل: الشريف الرضي (ت: ٤٠٦هـ)، والشريف المرتضى (ت: ٤٣٦هـ)، والشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠هـ)، وهو بحق ممن أصل أصول مذهب أهل البيت (عليهم السلام) في الظروف القاهرة التي مرت بها الشيعة، ونتيجة لجهوده البحثية في نشر العلم والفضيلة. قال ابن حجر - في لسان الميزان - فيه: «يقال: إن له على كل إمام منة». له مصنفات كثيرة، نذكر منها: كتاب الاختصاص، كتاب الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد (طبع في مجلدين)، كتاب: النكت في مقدمات الأصول في علم الكلام، كتاب: التذكرة بأصول الفقه، وغيرها من الكتب الفقهية، والأصولية، والكلامية، والعقائدية..

(٥) هو (أبو جعفر) محمد بن الحسن بن علي الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ) من فقهاء الإمامية في القرن الخامس الهجري، من تلامذة الشيخ المفيد، عالم عارف بالأخبار والرجال والفقه، والأصول والكلام والأدب، صنف في كل فنون الإسلام، هذب العقائد والأصول والفروع، ولذلك عرف بشيخ الطائفة، هاجر إلى بغداد سنة (٤٠٨هـ) لطلب العلم، ثم إلى النجف الأشرف سنة (٤٤٨هـ) وبقي فيها مفيداً ومؤلفاً حتى وفاته، جعل له الخليفة العباسي القائم بأمر الله كرسي الكلام، له مصنفات كثيرة نذكر منها: كتاب: اختيار معرفة الرجال للكشي، كتاب: الاستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار (وهو من الكتب الأربعة الحديثية عند الشيعة الإمامية)، كتاب: التبيان في تفسير القرآن طبع في عشرة أجزاء، كتاب: تمهيد الأصول في علم الكلام، وغيرها من الكتب الفقهية والأصولية والرجالية والكلامية والعقائدية.

(٦) هو جمال الدين الحسن بن يوسف بن زين الدين علي بن المطهر الحلي (٦٤٨-٧٢٦هـ) من فقهاء الإمامية في القرن الثامن الهجري، فاضل عالم، علامة العلماء، محقق مدقق، فقيه محدث، متكلم ماهر، لا نظير له في زمانه في الفنون والعلوم العقلية والنقلية وإليه انتهت رئاسة الإمامية في المعقول والمنقول، له مصنفات كثيرة، -وقيل أنها بلغت ألف عنوان-، نذكر منها: كتاب: الألفين في إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، كتاب: الباب الحادي عشر، كتاب: تبصرة المتعلمين، كتاب: تحرير الأحكام الشرعية في الفقه، كتاب: تذكرة الفقهاء، خلاصة الأقوال، وهو كتاب رجالي لشتهر وعرف به (رجال العلامة الحلي)، إلى غيرها من الكتب التي قيل عنها: إنها بلغت ألف عنوان.

(٧) الشهيد الأول: هو شمس الدين محمد بن جمال الدين مكي العاملي (٧٢٤-٧٨٦هـ) من فقهاء الإمامية في القرن الثامن الهجري، عالم فقيه، رحل إلى العراق (بغداد، والحلة) في طلب العلم من جبل عامل أوان بلوغه فكان فقيه زمانه ومرجعاً في الفقه للشيعة، ولذلك كتب إليه ملك خراسان (علي بن المؤيد) كتاباً يطلب من النزول إلى خراسان فلم يتمكن وأُف له كتاب (اللمعة الدمشقية) كرسالة عملية للشيعة في خراسان، فكان -الكتاب- مدار بحث العلماء من التعليق والشرح والإيضاح، كما رحل

عشر برز تيار فكري آخر جعل من فهم النص ووعيه هدفه الأساس منتقداً بحوث التيار الأول الذي عرف بالمنهج الأصولي وأتباعه بالأصوليين، والتيار الناقد بالأخباري وأتباعه بالأخباريين.

وبلغت ذروة تطوير البحث في آليات قراءة النص مع الشيخ الأنصاري^(٨) الذي أسس

إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة، والقدس، ودمشق والحلة، فحضر عند أساتذته فدرس عليهم وأجازوه وروى عنهم. استشهد بقلعة من قلاع دمشق في التاسع من جمادى الأولى سنة ٧٨٦هـ، حيث وشى به أعداء العقيدة واتهموه بانحلال العقيدة واعتقاد مذهب النصيرية واستحلال الخمر، فضربت عنقه، عرف واشتهر بـ(الشهيد الأول)، له مصنفات كثيرة نذكر منها: كتاب: الدروس الشرعية طبع في ثلاثة أجزاء، كتاب: اللعة الدمشقية (طبع مع شرح الشهيد الثاني بعنوان: الروضة البهية في شرح اللعة الدمشقية)، كتاب القواعد والفوائد في الفقه والأصول العربية، وكتاب: النلفية (في الفقه)... وغيرها.

الشهيد الثاني، هو: زين الدين بن نور الدين علي بن أحمد بن جمال الدين الشامي العاملي (٩١١ - ٩٦٥هـ)، من فقهاء الإمامية في القرن العاشر الهجري، ختم القرآن وعمره تسع سنين، وقرأ على والده العربية، قال فيه تلميذه ابن العودي في رسالته (بغية المريد في الكشف عن أحوال الشيخ زين الدين الشهيد): «بديع زمانه، ونادرة أوانه، وفريد عصره، وعزة دهره، الشيخ الإمام الفاضل والحبر العالم العامل، والنحرير المحقق الكامل، خلاصة الفضلاء المحققين، زبدة العلماء المدققين...»، وبلغ من فقه وعلمه أنه درّس الفقه في بعلبك على المذاهب الخمسة، وفيه يستعرض رأي كل مذهب من المذاهب، ويشفعه بما يستدل له، ثم يقارن فيما بينها، ولهذا فإنه أفنى كل فرقه بما يوافق مذهبها، قال المحدث الجزائري، في كتابه (الجواهر الفوالي في شرح عوالي اللآلي): «حكى لي عالم من أولاد شيخنا الشهيد الثاني طاب ثراه: أن بعض الناس كان يتهم الشيخ في زمن حياته بالسنن، لأنه كان يُدرّس في بعلبك وغيرها من بلاد المخالفين على المذاهب الأربعة نهاراً، ويُدرّس على دين الإمامية ليلاً. وكان معرفته بفقه المذاهب الأربعة واطلاعه طاب ثراه على كتب أحاديثهم وفروعهم أعلى من معرفتهم بمذاهبهم». استشهد سنة ٩٦٥هـ، وقد اختلف في قصة شهادته، نقل العلامة الشيخ عباس القمي في الكنى والألقاب ج٢، قصصاً عدة عن شهادته. استشهد في قسطنطينية، بتهمة أنه رجل مبدع خارج على المذاهب الأربعة، وقيل: إنه بقي محبوساً في مكة المكرمة بالتهمة نفسها مدة شهر وعشرة أيام، ثم ساروا به على طريق البحر إلى قسطنطينية وقتلوه بها، وبقي مطروحاً ثلاثة أيام ثم ألقوا جسده الشريف في البحر، عرف واشتهر بـ(الشهيد الثاني)، له مصنفات كثيرة، منها: كتاب الروضة البهية في شرح اللعة الدمشقية (كتب بعضه بل أكثره في السجن، وهو من أشهر مؤلفاته)، كتاب: الرعاية في علم الدراية، كتاب: مسالك الإفهام في شرح شرائع الإسلام، كتاب: منية المريد في آداب المفيد والمستفيد... وغيرها.

(٨) هو مرتضى بن محمد أمين الدزفولي الأنصاري (١٢١٤-١٢٨١هـ) من فقهاء الإمامية في القرن الثالث عشر الهجري، فقيه أصول متبحر، محقق ومدقق، أخذ مقدمات علومه من حوزة السيد محمد المجاهد في كربلاء، وحوزة أصفهان وكاشان في حوزة النراقي، وأجيز منه سنة ١٢٤٤هـ، سافر إلى العراق سنة ١٢٤٩هـ، مجاوراً النجف الأشرف، واختص بحوزة الشيخ علي كاشف الغطاء حتى وفاته سنة ١٢٥٤هـ، وبعد وفاة كاشف الغطاء استقل بالتدريس فأسس صرحاً مشيداً لعلم الأصول لم يسبقه أحد قبله، حتى قيل: «بأصوله نسخ الأصول الكربلائية، فصارت كسراب ببيعة، ونسج على منواله المتأخرون»، ألف في الأصول ثلاث رسائل: (القطع، الظن، الشك)، وهي محور الدراسة في الأصول منذ عصره حتى يومنا هذا، قيل: إنه لم يسمِ الرسائل الثلاث باسم خاص، فعرفت بـ(الرسائل)، ولقد أسماها تلميذه

مدرسة متقدمة، وأدخل آليات وأدوات جديدة تستهدف قراءة مستوعبة لمكونات النص. وفي القرن العشرين ومع مجيء الميرزا مهدي الأصفهاني^(٩) بدأت تظهر معالم مدرسة ثالثة عرفت فيما بعد بمدرسة التفكيك، وبلغت ذروة التطوير والتحديث والتقدم من خلال أبحاث المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي الذي يعد الشخصية الأبرز في هذه المدرسة من خلال الوصول بالمدرسة لمرحلة التكامل المنهجي والمعرفي.

الأشتياني بـ(درر الفرائد)، كما أن له كتاب (المكاسب)، مع أنهما (الرسائل والمكاسب) لا يشكلان دورة فقهية منسقة، لكنهما تتبنى المباني التي لا يمكن بدونها الاستنباط في سائر أبواب الفقه، فكانا محور البحث والنقد والتعليق والشرح من قبل أساتذة الحوزات العلمية منذ عصره وحتى يومنا هذا، ولقد قال في هذه الظاهره تلميذه المحدث النوري: «قد عكف على كتبه ومؤلفاته وتحقيقاته كل من نشأ بعده من العلماء الإعلام والفقه الكرام». عرف عنه أنه كان على جانب عظيم من الورع وكثير الاحتياط في مقام الفتوى، فكان مما أخذ عليه ذلك صاحب الجواهر قائلًا له: «قلل من احتياطك، فإن الشريعة سمحة سهلة»، له منصفات عدة ولكن أشهرها الرسائل والمكاسب. وقد جمعت مؤلفاته في موسوعة حملت اسم (تراث الشيخ الأعظم) طبع منها ٣٠ جزءاً تقريباً.

(٩) هو الميرزا مهدي الأصفهاني الخراساني (١٣٠٣ - ١٣٦٥هـ) من فقهاء الإمامية في القرن الرابع عشر الهجري، عالم عارف فاضل، أخذ علومه ومعارف في أصفهان، والعراق، فحضر بحوث الفقيه السيد محمد كاظم اليزدي صاحب العروة، والأخوند ملا كاظم الخراساني صاحب الكفاية، والأصول عند العلامة الشيخ محمد حسين النائيني. وكان في زمانه مشتغلاً بعلوم الفلسفة المعروفة في الوسط الحوزوي، حتى بلغ أعلى مراتبها، وقال عنه تلميذه النمازي الشاهرودي في كتابه مستدرک سفينة البحار: ج ٩، ما حاصله: «لكنه لم يطمئن قلبه بنيل الحقائق، ولم تسكن نفسه بدرك الدقائق، فنتبرأ من الفلسفة والعرفان، فهاجر إلى إيران ونزل في مشهد المشرفة، وشرع في تدريس معارف القرآن، وبصائر الوحي، فكان ساعياً مجدداً في نشر العلوم والمعارف...»، فأسس مسلكه الخاص به والذي عرف فيما بعد في الوسط الحوزوي بـ (مدرسة الحديث والعقل)، ومنهجه قائم على فهم المعارف القرآنية فهماً خالصاً نقياً، بعيداً عن عملية التأويل التي تصطبغ بها المذاهب والمدارس والنحل البشرية المختلفة، وبعيداً عن العلوم المتأثرة بفلسفة اليونان، كما يدعو في مسلكه المعارفي إلى فرز هذه المعارف (القرآن والسنة) وغربلتها في الفهم والمدارس عن أدوات مستعارة غريبة عن الوحي الإلهي، حتى لا تقضي إلى تعسف في فهم النص وانتزاع مدلولات لا تقولها الألفاظ والنصوص الدينية. وإنما هي تأويلات تسوغها قراءة النص بأدوات غريبة عنه، كما أنه يرى أن لا جامع بين العلوم الإلهية والعلوم البشرية في شيء، حتى في مدخلها وبابها... ولهذا أطلق الأستاذ والباحث الكبير الشيخ محمد رضا حكيمي، (صاحب موسوعة الحياة) على مدرسة الميرزا الأصفهاني مؤخراً بـ (مدرسة التفكيك) ولعل هذا المسمى هو أقرب إلى مباني الأصفهاني، من مسمى (الحديث والعقل)، كما أن للميرزا الأصفهاني مصنفات كثيرة تضمنت أفكاره ومساره المعارفي، أبرزها: كتاب معارف القرآن (مخطوط) وكتاب: أبواب الهدى (طبع مؤخراً ونشر عن مركز انتشارات منير الثقافية بمشهد المشرفة، يقع الكتاب في ٧٣٣ صفحة مع مقدمة وتحقيق وتعليق حسين مفيد، ونسخة أخرى بتحقيق حسن جمشيدى ٢٠٠ صفحة، عن بوستان كتاب بقم المقدسة)، وكتاب: مصباح الهدى (في الأصول، مخطوط)، وكتاب: القرآن والفرقان (مخطوط).. وغيرها من الكتاب التي ما زالت مخطوطة، تتناقلها الأيدي وبالذات عند طلبته وطلابهم ومريديه.

الشيخ عبد الغني عباس:

منذ ثلاثة عقود من الزمن وأكثر رأينا الكثير من الإسهامات المختلفة التي قدمها رواد وأتباع النص الديني، وكانت هذه الإسهامات في ظني عبارة عن حالة تفاعلية بين النص والواقع، إذ ربما تزداد المساحة بُعداً بين النص وبين الواقع من الناحية العملية، وليس من ذاتيات النص، ولكن كلما سعينا إلى تقريب وتفعيل النص وهيمنته على الواقع من خلال الحديث النصي عن المسائل الإبتلائية سواء في الفكر والثقافة أو المجتمع والسياسة، حينها ترتفع حالة القلق وتشوش الرؤية وتتبلور التصورات الجديدة في نظرنا الموجودة في بطون النصوص حقيقة وواقعاً.

ولكن لا بد من عطف الحديث عن المناهج المتبعة في قراءة النصوص الدينية، إذ إن هناك العديد من المناهج التي اتبعها الفقهاء والمفسرون في قراءة النصوص النقلية، ولكن هذه المناهج ليست منحصرة، ولذا رأينا ميلاً لمنهج القواعد في حقبة زمنية، وميلاً إلى منهج المقاصد في أخرى، وتتحكم فيه نظرية القطع بالصدور تارة، وأخرى بكفاية الظن الصدوري، وما يمكن لنا تصوره هو أن الفقيه إذا تمكن من الوصول إلى النتائج المختلفة بأي من هذه المناهج التي يرى لها مستندات شرعية فهو كافٍ، حتى لا يحرم الفقيه نفسه من أتباع منهج معين للوصول إلى أفضل النتائج التي تنعكس تالياً على الفكر والفتوى.

ولو أننا تتبعنا المزيد من المصنفات خلال هذه العقود الثلاثة لرأينا استخدامات مختلفة لجملة من هذه المناهج، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على اختلاف في الطرق الصناعية الموصلة إلى أفضل الطرق لقراءة النصوص الدينية بشرط عدم الخروج عن مألوف العرف في تناول هذه النصوص، وفي هذا تحديداً لو كانت لنا دراسات تفصيلية في المناهج التي يعتمدها الفقهاء والمفسرون لا سيما الحديثة منها حتى يمكننا التعرف على التطور في الوسائل والآليات في فهم النصوص.

الشيخ مالك وهبي:

قد أفاجع الكثيرين لو قلت: إن تاريخ علمائنا المجتهدين ومن قاربهم في مستوياتهم العلمية حافل بالإسهامات، وأخص بالذكر منها المدرسة الأصولية. ولو أن المثقفين اهتموا بمراجعة ما قدمه علماءنا لربما أمكنهم أن يثقوا أنهم لم يدعوا لهم شيئاً على مستوى المنهج والآليات والرؤى، ولئن أنكر بعضهم هذه الإسهامات فلربما كان ناظراً على غير علماء الإمامية، أو لربما كانت تنقصه الكفاءة المطلوبة لأن تلك المراجعة تتطلب متابعة علمية مخصصة، فقد استطاع علماءنا أن يحددوا بكل وضوح ودقة موقع العقل والنص، وقدموا منهجاً في كيفية قراءة النص الديني بلغ من القوة حدّاً لم يسهل إحداث أي تبديل فيه خاصة

في القرنين الأخيرين، وإذا ما بان أي اختلاف بين علمائنا في قراءة نص ديني فليس مرده إلى اختلاف في المنهج، بل إلى الاختلاف في تطبيقه على مورد. ومن هنا اكتسب علم أصول الفقه أهميته البالغة على هذا الصعيد إذ تؤسس فيه كل المباني التي نقتنع بضرورة تطبيقها حين معالجتنا للنصوص الدينية، ونفي المباني التي نقنع بعدم صحة تطبيقها، كل ذلك ببيانات علمية واضحة لا شعارات محضة. وفي الحقيقة فإننا لا نسمي المجتهد مجتهداً إلا إذا أعاد قراءة كل المباني وعالجها بالنقد ليقبل ما صح منها ويرفض ما لم يصح. وعلى سبيل المثال، اثبتوا أن النص الديني يجب أن يقرأ بشكل موضوعي، أي أن نجمع كل الروايات الصحيحة ذات الموضوع الواحد، ونعالجها دفعة واحدة مع ملاحظة الجمع بينها وفق طرق أثبتوها في علم الأصول، إن استقر التعارض بينها وفق قواعد أثبتوها أيضاً في ذلك العلم، وينظر إلى المعصومين (عليهم السلام) على أنهم شخص واحد لا يخطئ فيما يقول، وإن النص القرآني لا يمكن أن يباينه أي نص غير قرآني، ولو حصل ذلك كشف عن عدم صحة ذلك النص الآخر. وإن القرائن التي تواكب النص يجب أخذها بعين الاعتبار سواء كانت لفظية أو حالية فردية أو اجتماعية عامة، شرط أن تثبت قرينيتها وفق ضوابط تم إثباتها أيضاً في علم الأصول، نعم لم يقبلوا أن النص يخرج عن سيطرة قائله بحيث يفسر النص بدلالات لم تكن مقصودة لا للمتكلم ولا في زمانه.

السيد محمود الموسوي:

منذ السيد المرتضى^(١٠) نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجري الذي دون كتابه في علم الأصول، وبعده الشيخ الطوسي، إلى ابن إدريس الحلي^(١١)، والعلامة الحلي

(١٠) هو: (أبو القاسم) السيد علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم بن الإمام موسى الكاظم (٣٥٥ - ٤٣٦هـ) المعروف بـ(الشريف المرتضى)، من فقهاء الإمامية في القرن الخامس الهجري، قال عنه الرجالي الكبير العلامة النجاشي: «حاز من العلوم ما لم يدانيه فيه أحد في زمانه، وسمع من الحديث فأكثر، وكان متكلماً شاعراً أديباً، عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا...»، وقال عنه ابن القفطي: «كانت إليه نقابة الطالبين بمدينة السلام، وكان رئيس الإمامية في زمانه...». صنف كتاباً كثيرة، ومن آثاره: أمالي السيد المرتضى، كتاب: إنقاذ البشر من الجبر والقدر، كتاب: تنزيه الأنبياء، وكتاب: الذريعة إلى أصول الشريعة... وغيرها.

(١١) هو: (أبو عبدالله) محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي (٥٤٣ - ٥٩٨هـ) من فقهاء الإمامية في القرن السادس الهجري، يعتبر من أحد أبرز فقهاء الشيعة في عصره، ورمزاً من رموز التطوير والنقد والاجتهاد في فقه القرن السادس، عرف بالشجاعة العلمية والثبات والرسوخ العقائدي، ومحركاً للعلم والمعرفة والإبداع، والنقد، عرف بجراته في نقده لكثير من آراء شيخ الطائفة، قال في حقه ابن حجر في لسان الميزان: «فقيه الشيعة وعالمهم له تصانيف في فقه الإمامية ولم يكن للشيعة في وقته مثله»، كما عرف في الوسط الحوزوي رفضه للقول بحجية الخبر الواحد، وبالرغم من أن هناك من العلماء من سبقه إلى هذا القول إلا أنه أنكر عليه كثير من العلماء ذلك، حتى قال العلامة

وابنه فخر المحققين^(١٢)، والشهيدان الأول والثاني، وغيرهم وصولاً إلى زماننا الحاضر، فإن التركيز على الأساس للبحث العلمي في مجال قراءة النص الديني منحصر في مباحث محدودة وقالب محدد، وإن كان بعض تلك المباحث ذا أهمية، وهي آليات عملية لفهم النص، حيث قد تكونت بفعل تطور علم الأصول مجموعة من القواعد التي ساهمت في فهم النص، إلا أنها تبقى محبوسة في الشكل الذي رسمه الأقدمون لهذا العلم، فيعاد البحث في المحاور ذاتها والقواعد نفسها رفضاً وقبولاً وسعةً وضيقاً.

ما زال البحث عن آليات لفهم الدين يحتاج إلى تطوير، وهذا التطوير ينبغي أن يكون نابعاً من رؤية تتفوق على محدودية المباحث الأصولية التقليدية، وعدم الاكتفاء بتداولها ردّاً وقبولاً.

لعل من أهم التطورات التي جاءت في مجال تطوير بحث قراءة النص الديني هو البحث القرآني الذي كان غائباً لفترة زمنية مديدة، حيث كان النظر باتجاه الرواية في المرحلة الأولى من عصر الغيبة ثم انتقل للنظر للمبحث العقلي والأصولي، وإن كان القرآن حاضراً بشكل عام في مباحث الأصول باعتباره نصّاً، فتدخل مباحث الألفاظ وغيرها ضمن اهتمامه، إلا أن خصوصية القرآن الكريم تحتاج إلى بحث مكثف يضع في اعتباره خصوصية الخطاب القرآني ومصدريته الأساسية في عملية التشريع.

التجربة الرائدة التي بدأها الميرزا مهدي الإصفهاني (١٣٠٣ - ١٣٦٥) كانت تتسم بأنها حالة من التطوير خارج دائرة المباحث الأصولية، حيث وجّه نقداً للكثير من المباحث، وعمل على إيجاد مفهوم للعقل يتماشى مع توصيفات القرآن الكريم له، وتوصيف أهل البيت للعقل، فحلّت بذلك عقدة وقعت بين الاتجاه الأخباري الذي رفض العقل في التشريع، وبين الاتجاه الأصولي الذي أعطاه صفات مغايرة لدوره في فهم النص وإدراك المعارف ومتغيرات الحياة، كما أنه بتقسيمه للأخبار والروايات إلى روايات فتوى وروايات أصول، أعطت جانب التشريع حيوية وبعداً أوسع.

البحراني مدافعاً عنه: «إن فضل الرجل وعلو منزلته في هذه الطائفة مما لا ينكر، وغلظه، في مسألة من مسائل الفن لا يستلزم الطن عليه»، ولقد ذهب السيد الجلال في كتابه فهرس التراث إلى القول: إن كتاب (مستطرفات السرائر) جاء دفعا لهذه الشبهة. له مصنفات كثيرة، أشهرها: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، وكتاب: المنتخب في تفسير القرآن، وكتاب: أجوبة مسائل فقهية، وغيرها الكثير.

(١٢) هو: (أبو طالب) محمد بن الحسن بن يوسف بن زين الدين علي بن المطهر الحلي (٦٨٢-٧٧١هـ) المعروف بـ(فخر المحققين)، من فقهاء الإمامية في القرن الثامن الهجري، اشتغل على والده (العلامة الحلي) بالفقه والأصول، بل قرأ أكثر تصانيفه، عرف بكرم الأخلاق، وفصاحة لسانه، كما عرف عنه ذهنيته الوقادة والنقدية كأبيه العلامة الحلي، له مصنفات كثيرة نذكر منها: كتاب: إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد طبع في أربعة أجزاء، كتاب: الرسالة الفخرية في معرفة النية (مطبوع)... وغيرهما.

وفي عملية تطوير لمدرسة الأصفهاني جاءت تجربة المرجع الديني المعاصر السيد محمد تقي المدرسي، لتتوافق مع تلك المدرسة وتعمل على التطوير والإضافة خصوصاً في البحث القرآني الذي كان غائباً، ولقد كثُف هذا البحث في موسوعة التشريع الإسلامي المكونة من عشرة أجزاء، حيث عمل على تأسيس منظومة القيم التي تشكل الرؤى الأساس للدين واكتشاف حكمة التشريع للأحكام التي ينطلق منها معرفة أحكام الدين الأولية، مما يعني أن الكم الكبير من الأحكام الثانوية التي ملأت علم الفقه، تبدأ بالتلاشي، ولكن ماتزال هذه التجربة تحتاج إلى اكتشاف وبلورة على هيئة قواعد وآليات لتساهم بشكل عملي في عملية فهم النص الديني.

□ منتدى البصائر: مقولة الفصل بين الدين وبين المعرفة الدينية التي يتكثف حضورها من خلال توالد آليات القراءات الحداثية، ومن خلال الاختلاف الكائن بين الفقهاء والمذاهب - تطرح تساؤلات عدة؛ منها ما يتعلق بتحديد الدين ذاته، ومنها ما يتعلق بالزامية أو شرعية المعرفة الدينية.

والسؤال: هل يمكن تجاوز إشكالية الفصل لمعرفة الدين بصورة واقعية، وكيف يمكن مواءمة الاختلاف والشرعية، والاختلاف والصفة الإلزامية؟

الشيخ زكريا داوود:

لكل دين نظام معرفي له صبغته الخاصة به، وتتمايز الرؤى الكونية للأديان من خلال اختلاف منطلقاتها، وتحدث ظاهرة اختلاف التفسير في كل دين بسبب عوامل عديدة أهمها:

- ١- تباين الغايات من قراءة النص الديني.
 - ٢- اختلاف منطلقات المفسرين للنص.
 - ٣- تعدد واختلاف آليات وأدوات ومناهج قراءة النص.
 - ٤- قدرات المفسر للنص الفكرية والمعرفية وحجم استيعابه لمقاصده.
- وتعد ظاهرة تعدد القراءات للنص أمراً طبيعياً ليس في الأديان السماوية فحسب بل حتى المذاهب الوضعية والنظريات الحديثة والقديمة، فالفلسفة اليونانية على سبيل المثال تحفل بتعدد كبير ومتناقض للآراء والأفكار والأصول العامة، ولا يمكن عدّ تكاثر القراءات في الأديان أو المذاهب الوضعية دليلاً على رفض الالتزام بقيم الدين وأحكامه.
- من خلال هذه المقدمة يمكننا القول: إن ما يجعل البعض يرفض صفة الإلزام ليس اختلاف القراءات للدين، بل عدم القناعة بأهميتها لأن قراءته للدين صادرة من خلال آليات ومناهج مخالفة لروح القيم والمنطلقات الدينية في فهم الحياة وتعقيدها.
- ويمكننا أن نتجاوز إشكالية الفصل بين الدين والمعرفة الدينية عندما تتم قراءة الدين

والنص الديني من خلال آياته وأدواته التي يحددها هو، والأهم هو النظر إلى الدين باعتباره وحيًا من الله الذي خلق البشر وهو الأعلّم بحاجاتهم وما يصلحهم، وهو الذي جعل الأديان سبيل تحقيق تلك المصالح، ومن خلال الالتزام بقيم الدين تتحقق تلك المصالح في حياة البشر، ولا يمكن التفكير في تحقيق أي مصلحة عندما يتم نزع صفة الإلزام عن قيم الدين وأحكامه.

الشيخ عبد الغني عباس

لا شك في أن المعرفة الدينية البشرية ربما تكون مختلفة عن الدين السماوي النازل من الحق سبحانه وتعالى، ولكن هذا لا يستدعي القول بأننا كمكلفين لا يمكن لنا التوصل إلى معرفة نسبية قريبة من المراد الإلهي، ولعل البناء على مذهب المخطئة في الفقه والأصول يقتضي ذلك، والاختلاف بين مراتب الحكم الواقعي والظاهري أيضاً مشير إلى ذلك.

غير أن هذه الحالة من عدم الإلزامية ذات الصورة الواحدة، مع غياب المعصوم واردة. ولكن هذا لا يقتضي أن تكون ساحة المعرفة مفتوحة ضمن مساقات التفكير البشري المنفعل بالعديد من البيئة والشهوة والجهل المنطبع بها العقل البشري، لذلك لا بد من البحث هنا عن المزيد من الضمانات النصية والقواعدية بل والمقصدية أيضاً، ومع تفعيل هذه الضمانات المختلفة لا ضير آنئذ في أن تكون المعرفة الدينية قابلة للاختلاف.

ومن هنا فإن التفكير ينبغي أن يكون منصباً حول هذه المناهج الموصلة إلى هذه المعرفة مع المؤيدات الشرعية لها، ولهذا نلاحظ هذا الحراك المستمر والمتجدد في علم الأصول باعتباره موصلاً إلى النتيجة الفقهية، وهناك نقاط كثيرة مشتركة ومتقاطعة في هذه الآلية والطريقة بين الفقه وبين مختلف الأفكار والثقافات، وحبذا لو أمكن الاستفادة من هذا المنهج في المعرفة الدينية بمختلف تشعباتها، لأننا بهذا الكيفية سوف نتمكن من عدم الفصل بين المعارف والدين.

الشيخ مالك وهبي:

لا بد أن يكون المقصود بالدين هنا خصوص ما أتى به الأنبياء لا مطلق ما يكون طريقاً في الحياة. ثم نقول: إن العلاقة بين الدين والمعرفة الدينية شعبة من شعب العلاقة بين العلم والمعلوم، وبمقدار ما يتطابق العلم مع المعلوم بمقدار ما يكون العلم علماً وفيما عدا ذلك يكون جهلاً، ويكون ما نحسبه معرفة دينية هو جهل بالدين يسمى بالجهل المركب. فهناك إذن فرق بين الفكر والمعرفة يكمن في أن الأول يستوعب كل ما يطرح من قضايا بعيداً عن وصفي الصحة والبطلان، في حين أن المعرفة لا تكون معرفة بالشئ إلا إذا كانت معرفة صحيحة. ولا قيمة للبحث عن أي معرفة إن لم تكن هناك حقيقة واقعية نسعى للوصول إليها. والقول بنسبية المعرفة إن كان المراد به أن كل معرفة يحكم بصدقها

بمقدار ما نعلم بمطابقتها للواقع، وبمقدار ما يملك كل منا من تصور للواقع، فهو قول صحيح، فإنه بوجه من وجوه قول بإمكانية الخطأ فيما ندعيه من معرفة دينية، إلا أن هذا لا ينفي وجود معارف صادقة في واقع الأمر، كل ما علينا فعله هو التأكد من المعيار. وإن كان المراد أنه لا حقيقة وراء الذهن لنحكم بالمطابقة فهذا في الحقيقة هو إفراغ للبحث عن قيمته. ونحن نقول: إن المعرفة الدينية لا تكون الا معرفة بالدين، وبالتالي لا يمكن إلا أن تكون المعرفة الصحيحة المنطبقة على الواقع، وإن الدين يمكن نيله ومعرفته وإذا اختلفنا فأحدنا أو كلانا على خطأ. نقر بأن الفهم الديني الحاصل لدى أي باحث أو مجتهد لا يكتسب أي قدسية لكن ما دمنا نقر بأن الإسلام له واقعية بمعزل عن أفهامنا ومعارفنا، وما دمنا نقر بثباته فأى معنى لواقعية وثبات لا يمكن الوصول إليهما. اما الاختلاف فهو نتيجة طبيعية لتعدد الأفهام بهدف الوصول إلى الحقيقة، والشرعية تتحقق إذا لم يكن ثمة تقصير في البحث عن منهجية صحيحة، لكن الشرعية لا تعني أكثر من براءة الذمة ولا تستلزم بالضرورة إصابة الواقع، إلا إذا انطلقت من المعصوم مباشرة.

السيد محمود الموسوي:

الإشكال الذي يؤخذ على أصحاب القراءات الحداثية بحجة التفريق بين الدين كماهية، وبين فهم الدين ومعرفة الإنسان النسبية، أنهم لم يستندوا إلى حجج وأدلة نابعة من الدين في تكوين رؤية لحل هذه الإشكالية، وإنما عمدوا إلى استنساخ الآليات الغربية التي أنتجتها المحاورات والمداوولات في الغرب، فبعض نزع إلى أعماد الهرمونتطبيقا، أو الفهم على أساس التجربة الشخصية ليكون لكل شخص إسلامه الخاص، وهي الرؤية المبتنية على شرعية تعدد القراءات كيفما اتفق.

هنا يمكن أن نعترف بهذه الإشكالية من حيث المبدأ، أي من حيث وجودها واحتياجها إلى حلول تنهض بها، إلا أن أي حل يمكن أن يأتي فلا بد أن يكون ضمن الضوابط التي ذكرناها، وهي المرتبطة بالضابط العقدي، والضابط المقاصدي.

بالاعتماد على الضوابط الشرعية التي حددها الدين نفسه، وليس البشر من عندياتهم أو استيراداً من الغرب، تأتي بعد ذلك المعذرية الشرعية في الاختلافات التي قد تحصل جرّاء الاجتهاد في معرفة النص الديني، لأن الانحراف أو الخطأ المعذور لن يكون انحرافاً عن العقيدة ولا عن مقاصد الدين وغاياته الكبرى، لأن تعدد القراءات وفقاً لمرادات الحداثة، إنما هي تعدد في الفهم حتى على المستوى الجذري، وهنا يقع التناقض، وتنتفي صفة الإلزام، وتتلاشى عملية التشريع والتقنين على المستوى الاجتماعي، التي بدورها تقوم بنسف صفة الحاكمية الاجتماعية والسياسية لقيم الدين، وهذه الخطوة تخدم غايات إبعاد الدين عن ساحة المجتمع.

□ منتدى البصائر: لكل أمة وحضارة سمات مختلفة عن الأخرى، لكننا يمكن أن نتلمس قاسماً مشتركاً بين جميع الحضارات وهي الاعتماد على النص المؤسس في مراحل الانتقال الحضاري وفي مراحل التأزم وتشابك وعي الأمة التاريخي بالمعاصر، لكن الأمة الأكثر تأثراً بالنص والأكثر عناية به هي أمتنا الإسلامية لكون النص يفرض هيمنة تامة في كل مفاصل وجودنا، في رأيكم ما هي ملامح المنهج الصحيح الذي من خلاله يمكننا أن نجعل النص الديني يسهم بشكل فاعل في توجيه مسار الأمة لتواكب الأمم المتحضرة، بل لتكون رائدة التحضر في عالمنا المعاصر حيث تنتظر الأمم منا مساهمة حقيقية تخرجها من أزمتها المتكاثرة؟

الشيخ زكريا داوود:

النص يمثل مخزون القيم والمبادئ والرؤى الحضارية، وبقدر ما ترتبط الأمة بالنص في حياتها وسلوكها تكون قادرة على تنمية طاقاتها وتسييرها نحو الوجهة الصائبة، ولكي يتحقق هذا الارتباط لابد من تحقق أمور هي:

- ١- كشف مكونات النص وفهم غاياته ومراداته.
 - ٢- استيعابه وتحديد القيم والأسس والأصول العامة للمعارف الدينية والأخلاقية.
 - ٣- تكوين المنظومة المعرفية من خلال تلك القيم والأصول.
 - ٤- تفعيل المنظومة المعرفية في حياة الأمة بكل نواحيها وبالأخص في بناء رؤى حضارية متكاملة ومستوعبة للواقع المتجدد والمتباين.
 - ٥- تجديد الفهم العام للقيم وتعزيزها في عقلية الأمة، لأن من طبع البشر حب الجديد والميل إليه، وبالأخص إذا كان يسهم في الإجابة عن أسئلة وإشكالات حائرة.
 - ٦- انعكاس المنظومة المعرفية بكل مكوناتها في سلوك الأمة كأفراد ومجتمعات.
- من خلال هذه النقاط يمكن للنص أن يسهم بشكل كبير في تحريك واقع الأمة بعيداً عن الجمود والتبعية للآخر، ويمكنها كذلك أن تسهم في إيجاد الحلول للأزمات المتكاثرة في عالمنا المعاصر، ولعل أهم تلك الأزمات هو الضياع الروحي والضلال والتيه بعيداً عن غايات الخالق من الخلق.

الشيخ عبد الغني عباس:

الأمر كما ذكرتم من حيث أن مركز مجهوداتنا الاجتماعية وكذا حركتنا الثقافية هي دائرة مدار النص سلباً أو إيجاباً، لكن السؤال هو كيف يمكن لنا أن نجعل فاعلية النص ظاهرة العيان؟ هنا يمكن لنا أن نؤكد على ملاحظتين أساسيتين:

الأولى: أن النص ينبغي أن يكون مؤسساً وقاتحاً، إذ إنه بإمكان النص أن يكون أسيراً لمعالجات ابتلائية واقعية - على أهمية ذلك - لكن بالإضافة إلى ذلك هذا النص يمتلك آفاقاً مفتوحة كما أشرنا، ونحن بحاجة إلى أن نتصيد هذه الآفاق حتى تتفتق لعقولنا المزيد من الإبداعات والاستظهارات الفاتحة لساحات فكر جديدة، وهنا تأتي مسؤولية المنظرين والمختصين بالشأن الثقافي والفكري على نحو الخصوص، حتى لا ينشغل بالحاضر عن التفكير بهذه الآفاق، ولربما رأينا في كثير من الأحيان أبواباً فتحت بسبب تأملات في ظلال بعض الكلمات النصية، ولعل علم الفقه والتفسير من أكثر الشواهد على ذلك.

الثانية: إن الخشية كل الخشية من أن يصبح النص مطوّعاً لإرادة الواقع، ومع أن المائز دقيق ورفيع إلى حد بعيد بين الطرفين، إلا أن التقوى هنا تؤثر أثرها في قصد عدم التطويع القسري أو اتباع الآلية الصناعية الموصلة إلى نتائج ربما تكون غير مناسبة، لذلك ومن أجل عدم الوقوع في هذا التطويع لا بد من الرجوع بكثير من الإمعان إلى علم الأصول وبالتحديد أبواب مباحث الألفاظ حتى نتعرف بدقة على الضوابط اللغوية التي تكون بعد ذلك منهجاً دقيقاً في فهم الألفاظ ودلالاتها وإشاراتها.

إننا لا نمانع في الحركة التفاعلية بين النص والواقع، ضمن سياق المنهج الذي نوصي بالرجوع إليه ضمن المباحث اللفظية، ولكن بالشروط ذاتها التي لا تسمح بالتحميل في المعاني والتكليف المبتذل وغير الصناعي، بهذه الكيفية يمكن لنا أن نجعل من النص مرتكزاً لحركتنا لا سيما الثقافية منها، فمن جهة نكون قد تمكنا من مغادرة الجمود الرتيب الذي قد يصاب به البعض في تناول النص الديني، ومن جهة أخرى نكون أيضاً قد جعلنا فاعلية خاصة لهذا النص، حتى تكون انطلاقتنا تالياً في سياق الاستئناس بالنص الديني، ولاشك أننا هنا سوف نتمتع بمرونة فائقة في التعاطي مع الحكم الشرعي المتولد من النص الديني، إذ إن هذا الحكم يمكن أن نفهم من لسان الدليل ثبوته في كل الأزمنة، وقد نفهم من الدليل على سبيل المثال أنه ناظر إلى حصة زمنية بعينها، وهنا لا بد من فهم العلاقة بين الاستهدافات الشرعية وبين النص الديني، حتى يكون بإمكاننا النظر إلى فاعلية النص ومرورته في الواقع.

الشيخ مالك وهبي:

إن كان المقصود من «أننا أمة النص» أننا لا نغير أي اهتمام للعقل فهذا غير صحيح، وإن كان المقصود أن النص يمثل محوراً جوهرياً في التشريع الديني وتحديد المفاهيم الإسلامية فهذا صحيح، لكن العقل هو الذي يدلنا على قيمة النص في مجال المعرفة. والعقل ليس مقابلاً للنص بل هو قارئ النص، وهو الذي يؤسس أسس فهمه وأسس إثبات صحته وبطلانه، سواء من حيث السند أم من حيث المتن والمضمون، وله التقدم عليه في كل

مورد يكون العقل جازماً بأمراً كان النص على خلافه إلا أن يكون النص قد بيّن أمراً خفي على العقل ابتداءً فأقر به أو بإمكانه تالياً. وبناء عليه فلا يمكننا الدخول إلى عالم النص من دون أن نكون مسلحين بسلاح العقل حتى بالنسبة للنص القرآني. وبعض الباحثين لم يتفهم اهتمام المسلمين عموماً والعلماء خصوصاً بالنص وتوهم عدم أماكن المصالحة بين المنهج العقلي والمنهج الأخرى بما فيها المنهج النقلي. والاتجاه العام لدى علماء الإمامية عملت على تأسيس المنهج تأسيساً عقلياً جازماً، فكان منهجاً رئيساً تأخذ منه كل المناهج الأخرى شرعيتها المعرفية منه، بما فيها منهجية قراءة النص وفهمه. لكن علينا أن نعترف أن العثور على منهج صائب دائماً أمر في غاية الصعوبة إن لم نقل إنه مستحيل، ولذا مهما جهدنا للعثور على منهج معصوم في مجال المعرفة فلن نجده، وهو ما يقتضي منا الاعتراف بأننا إن كنا مقربين بوجود حقيقة جاء بها النبي ﷺ، وحاجتنا إلى معرفة تلك الحقيقة، فلا سبيل أمامنا إلا بوجود المعصوم.

قيمة البحث في علم المعرفة ومبادئها ومناهجها أنها تقودك إلى الحاجة لوجود معصوم يعرف الحقيقة الكاملة.

السيد محمود الموسوي:

الكلام في تأثير النص في واقع الحياة المعاصرة من أجل إحراز التقدم، والمساهمة في عملية التنمية الحضارية للأمة، يحتاج إلى بعدين أساسيين، لا بد أن يدخل ضمن دائرة الاشتغال العلمي والاهتمام المجتمعي، وهما:

الجانب الأول: الاهتمام بتفعيل القيم في ساحة الحياة بكل تشعباتها، فالتفعيل يعني أن تكون القيم والمفاهيم والأحكام في أبعادها القانونية حاضرة في الساحة المجتمعية وداخلة ضمن حيز التطبيق، لعل هذا الجانب يعتبر بعيداً عن اشتغال علوم قراءات النص الديني، إلا أنه اشتغال ينبغي أن يأخذ أهمية بمقدار أهمية فهم النص، فالتقييم ما لم تطبق فإنها تظل حبيسة التطوير، والمطلوب من النص أن يأخذ أثره في الحياة ولا يتكون الأثر إلا بالتجريب والتفعيل والإرادة الحقيقية للتطبيق.

وتواجه هذا المسار صعوبات شتى أبرزها غياب الثقة في قيادة الدين للحياة، والخوف من الوقوع في تجارب تاريخية سابقة، استغلّت الدين ووظفت القيم في مصالح الحكام، كما أن نتاج أولئك الحكام أو الاستعمار جعلت التجربة الدينية في بعدها القانوني والاجتماعي الحيوي بعيدة عن ساحة الحياة.

الجانب الثاني: وهو متصل بالبحث العلمي، وهو الانتقال من البحث المفاهيمي إلى البحث الآلي والقانوني في فهم النص الديني، ليأخذ البحث مساره نحو تعقيد الكثير من العلوم.. فإن البحث الأصولي برغم بعض الملاحظات على مباحثه، إلا أنه في جهات عدة

أخذ منحى التععيد، وكذلك في علم الفقه بخصوص القواعد الفقهية، فتحول النظريات إلى قواعد عملية تطبيقية، يجعلها مواد منتجة للمعرفة الدينية.. فعلى سبيل المثال إننا في مجال علوم القرآن الكريم، لم نزل في بداية الطريق، فهناك فارق كبير بين ما يراد لعلوم القرآن من منظور أهل البيت عليهم السلام وهي إنتاج المعرفة وفهم النص، وبين طريقة التداول الحالي، ففي الوقت الذي نرى أن أهل البيت عليهم السلام يطرحون علوم القرآن كمواد منتجة ومولدة للمعرفة القرآنية، لا نجد في البحث القرآني تلك المباحث التي تخدم ذلك التطلع، حيث تبحث علوم القرآن خارج نطاق العلوم المختصة بفهم الدين والنص الديني، وهذه فجوة تحتاج إلى معالجة واهتمام يليق بمقام القرآن الكريم ومحوريته للرسالة. عندئذ يمكن لمسار فهم النص من أن يساهم في بلورة شخصية الأمة بشكل أكثر

فاعلية □

● التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي.. مقاربة أولية

■ الشيخ حسن البلوشي*

توطئة

كانت نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين مخاضات يمكن اعتبارها الأصعب في تاريخ البشرية؛ وذلك لتقارب القارات والشعوب بين بعضها في الوقت الذي امتلك الإنسان أدوات عالية الضبط والتقييد بل والتدمير أيضاً، ولم يكتف، بل راحت الشعوب تتطاحن وتتناحر بشكل مفضع ومفجع لا بطعنة سهم أو بتر حسام بل بأسلحة أقل ما تعمل هو أن تذيب إنساناً في لحظات بل تذيب شعوباً غفيرة بدقائق، كما وتمكن الإنسان من السيطرة على الطبيعة بشكل مذهل فمن الذرة وشطرها، إلى تخوم أصلب الجبال، مروراً بالطبيعة الحيوانية والبشرية، كل هذه الأمور مجتمعة فرضت على الفكر البشري المسألة الأخلاقية فرضاً جعلت البعض يعدّ القرن العشرين قرن البحث في فلسفة الأخلاق بل لم يكن تطور العلوم الاجتماعية إلا استجابة لهذا الوضع. وبدخول النصف الثاني من القرن العشرين وبدايات الألفية الثالثة وما رافق ذلك من تطورات في كل المجالات العلمية والتكنولوجية والعسكرية ازداد إلحاح المسألة أكثر فأكثر.

وهنا بالتحديد اجتمع العالم في أطار دولي لتقنين القيم والفضائل والمبادئ لتكون حكماً ومرجعاً في إدارة الحياة، وأنيطت هذه المهمة بالأمم المتحدة ومنظمات أخرى أكثر ما

* عالم دين، أسرة التحرير، الكويت.

عنت على المستوى النظري هو البحث عن فكر أخلاقي (قيمي) ناجع يمكن تأطير العالم فيه ومن خلاله.

وبالتالي فإن الشعوب كلها مطلوب منها المساهمة في هذا الجهد العالمي، على المستوى النظري على الأقل، وفي مقدمة هذه الإسهامات الإسهامات العلمية والفكرية. كما وفي المستوى نفسه، وعلى صعيد الشعوب الإسلامية التي خرجت من الحرب العالمية الثانية منشقة عن الدولة العثمانية أقطاراً أقطاراً ضمن تشكيل جديد في صيغة الدولة القطرية، راحت هذه الشعوب تبحث عن قيم التحديث والتقدم مع الأصالة، فهي تريد قيمها وهويتها وفي الوقت نفسه تريد تقدمها العمراني والصناعي والحضاري، فما هي قيم التمدن والتحديث؟ وكيف ننهض من واقعنا المتخلف؟ أين تكمن أخلاقيات الأصالة والمعاصرة؟ وهكذا دفعت هذه الأسئلة أمواجاً من الآراء والاجتهادات في جميع المستويات لتطوير البنى والآليات، وتجديد الروح، وصولاً لأصول القيم المطبقة على عصرها نهضة وتقدماً. وهنا مرة أخرى بدا البحث عن فلسفة الأخلاق أمراً لا مناص منه، وبقعة لا بد من غورها بكل جهد ممكن.

وبمراجعة سريعة لأدبيات تلك الفترة وحتى اليوم سنرى آفاق الحديث فيها إن لم يكن في صلب موضوع فلسفة الأخلاق فإنه يحوم حولها تمهيداً واستعداداً للوغول فيها، فنرى بحوث الأصالة والمعاصرة، والثابت والمتغير، وآليات القراءة والتجديد، وتطوير مناهج التفكير الديني وغيره، ومقاصد الشريعة وروح الدين، وفلسفة الدين والسياسة والقانون والاجتماع والتربية بل واللغة أيضاً.. وبالتالي فإن انجاز بحث تاريخي توصيفي يعيد اكتشاف جانب من هذا التراث يبدو مقدمة ضرورية للدراسات المعيارية في الموضوع. وضمن نسيج النهضة في العالم العربي والإسلامي يعد التشيع أحد أركانها الأساسية؛ الذي كان له ولا يزال جهد مذكور على مختلف المستويات، وأهمها المستوى الفكري - الثقافي - العلمي. وفي مجال فلسفة الأخلاق وعموم البحث الأخلاقي يندر أو لا يكاد يذكر التراث الأخلاقي الشيعي ومساهماته عند تعداد أو تقييم أو تثمين الجهود الإسلامية في هذا الإطار، ويرجع ذلك أولاً إلى غيابه أو تغييبه عن الواقع الفكري للأمة، وثانياً قصور الرؤى في اكتشافه. وكل جهدنا في هذه الدراسة محاولة تقديم مقارنة أولية لاكتشاف هذا التراث والتعرف عليه من قرب.

التشيع.. كيان متميز

يعتبر التشيع على المستوى الثقافي - الاجتماعي كياناً متميزاً في الوسط الإسلامي؛ وذلك لما يتضمنه في أبعاده المتنوعة من خصائص تميزه عن غيره، فرضتها المرجعية الفكرية التي يستند إليها، والظروف التاريخية التي واجهها، ونوعية الأطراف التي كانت

تتنافس أو تتصارع معه في الواقع الخارجي... وغيرها.
والغفلة عن حقيقة هذا التميّز وواقعيته جعل ويجعل العديد من المتعاطين مع هذا الكيان يتعاطون معه بصورة خاطئة ويصلون في النهاية إلى انطباعات ونتائج خاطئة، مما يجعل كياناً مهمّاً في الحضارة الإسلامية يبقى مجهولاً. ولا يخفى على أحد ما لهذا الواقع من نتائج سلبية في العديد من المستويات الفكرية والاجتماعية والحضارية.
والذي يمكن القيام به هنا بما يخدم ويمهد لأصل الموضوع هو الإشارة إجمالاً إلى عدة جوانب من التميّز الذي يحظى بها التشيع، والذي نظراً أنها الحد الأدنى من الوعي المطلوب للدخول في دراسة عن التشيع في أيّ من جوانبه.

مصادر الفكر:

أول ما يميّز به التشيع من غيره من الفرق هو «مصادره الفكرية» التي يعتمد عليها في نظريته لمجمل الأمور الفكرية والتاريخية، فهو وإن كان يشترك مع عموم الفرق بمرجعية القرآن الكريم ومتواتر السنة النبوية إلا أنه في المقابل تميّز عنهم بمرجعية أهل البيت عليهم السلام التي أفاضت عليه من المعارف الشيء الكثير مما جعلته فعلاً يميّز من غيره، فعلى مستوى التدوين الروائي الذي يُعدّ من أهم المصادر الذي يستقي منها المسلم معارفه نرى أن التشيع تميّز على مستوى الرواية، وكيفية قبوله للرواية من عدمه، وكثيرة الروايات عدداً، وسعتها موضوعاً، وتواصلها تاريخياً، ناهيك عن نوعيتها على المستوى المعرفي - الفكري. كل ذلك انعكس على العقل الشيعي في رؤيته للقرآن الكريم، والعقل (نظرية المعرفة)، والتاريخ؛ سواءً منه ما قبل الإسلام كتاريخ الأنبياء أو التاريخ الإسلامي؛ وتحديداً سيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والقرون الثلاث الأولى (القرن الأول والثاني إلى منتصف الثالث). وبكلمة مختصرة: رجوع التشيع لأهل البيت عليهم السلام كمرجعية فكرية مكّنتهم من صياغة فلسفة مختلفة للحياة تميّز عن بقية فلسفات الفرق الأخرى.

المجتمع الشيعي:

كان لمجموع الظروف الذاتية والموضوعية التي حوّت بالتشيع كيان اجتماعي دخل في تميّزه من غيره. فعلى المستوى الذاتي أدى تميّزهم في المرجعية الفكرية إلى صبغ واقعهم الاجتماعي بصبغة خاصة، وذلك للعلاقة الوثيقة بين الفكر والسلوك. فصارت للشيعية آدابهم وأعرافهم وسلوكياتهم الخاص تجاه عموم الحياة الاجتماعية.

أما على المستوى الموضوعي فقد كان لواقع الصراع الاجتماعي - السياسي الذي خاضه التشيع في وجه الكيان الرسمي للدولة أثره العميق في صياغة واقعه الاجتماعي. فبدأت في داخله ظاهرة الهجرات الجماعية إلى مناطق نائية عن مركز الثقل الرسمي،

وفرض ذلك تواجداً شيعياً في مناطق معينة دون أخرى، كما انعكس على طبيعة الذين دخلوا في التشيع، وعلى أساليبهم في الحياة الاجتماعية في ظل ملاحقة دائمة من النظام الرسمي، وكذلك على نظام المؤسسة الدينية ومحورها... إلخ من الظواهر الاجتماعية التي تنشأ في هكذا ظروف، وقد تتبع ذلك بنسبة جيدة المؤرخ المعاصر رسول جعفریان في خصوص علاقة الشيعة بإيران في كتابه «الشيعة في إيران: دراسة تاريخية من البداية حتى القرن التاسع الهجري»^(١). وخلاصة الكلام: أن مجموع الظروف الذاتية والموضوعية جعلت من التشيع كياناً اجتماعياً متميزاً ذا خصائص خاصة به.

إشكالية معرفة الآخر.. التشيع نموذجاً:

لا نجانب الصواب إذا قلنا: إن مسألة معرفة الآخر تعدّ من أعقد المسائل في تاريخ الفكر البشري على مستوى دراسات تاريخ الأفكار، والعلوم الاجتماعية، والأديان المقارنة، وذلك لأسباب عدة منها: كون الإنسان مركب معقد، ومناهج البحث تريد أسهل الطرق لمعرفته فتقع في الالتباس؛ ومنها: تداخل عوامل الصراع (أو ما يسمى اليوم بالأيديولوجيا) في قراءة الآخر.. وغيرها من عوامل.

وفي التاريخ الإسلامي وقع التشيع ضحية كبرى لسوء الفهم والتفاهم، عمداً أو من غير عمد، فنسبة المنسوب إليه من الصحة لا تتجاوز في أحسن الأحوال الأربعين في المائة من حقيقة واقعه، ولهذا الأمر أسبابه ومسبباته التاريخية، التي لا تهمننا الآن بصورة ملحة. وللأسف فإن سوء الفهم هذا انجر أيضاً إلى الباحثين خارج الإطار الإسلامي، من المستشرقين وغيرهم، الذين هم أيضاً وقعوا في منزلق «معرفة الآخر من قبل خصومه أو منافسيه»، وللأسف إن الدراسات الجادة والمنصفة في هذا المضمار قليلة جداً إلى درجة الندرة.

ناهيك عن محدودية المجالات التي اهتم بها الدارسون، فعلى الصعيد الإسلامي نرى أن الخلافات المذهبية هي التي تهيمن على اهتمام الدارسين الباحثين؛ فمن مسألة الإمامة والخلافة، ومروراً بمسائل صفات الإمام، وانتهاءً بتحريف القرآن، وما هو على هذا المنوال. أما المستشرقون فدراساتهم للتشيع كانت متأخرة عن دراساتهم للفكر السني، ولم يبدأ عندهم الاهتمام بالشيعة إلا في منتصف القرن الماضي، وكانت مجالات الاهتمام محدودة، وبعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران التي اتخذت من المذهب الشيعي مذهباً رسمياً للدولة ازداد الاهتمام أكثر مما كان عليه، لكن تداخل هنا السياسي في الفكري، ووظفت دراسات

(١) الشيعة في إيران: دراسة تاريخية من البداية حتى القرن التاسع الهجري، رسول جعفریان، ترجمة: علي هاشم الأسدي، مؤسسة الطبع التابعة للأستانة الرضوية المقدسة، ط١، مشهد - إيران، ١٤٢٠هـ.

المستشرقين واهتماماتهم في الأبعاد السياسية في الفكر الشيعي خدمة لمسارات سياسية لها مصلحة من هذه المعرفة، في حين عُفِلَ عن الأبعاد الأخرى في الفكر الشيعي. وبهذا عاش التشيع مظلوميته التي طالما نادى بهذا في مساره التاريخي، لكنها هذه المرة ليست مظلومية سياسية - اجتماعية بل «فكرية».

هذه النقاط الثلاثة تفرض على الباحث في الفكر الشيعي أن يحاول تجنب سلبياتها، مما يعني ضرورة الطموح للوصول إلى فهم حقيقي للتشيع «بذاته ولذاته»، وهذا يتطلب الآتي:

أولاً: التعرف إلى مصادر الفكر الشيعي عن كثب، ومن خلال الانغماس فيه، أو كما عبر عنه أركون في مناسبة معينة بـ«التموضع» داخل الفكر^(٢)، وهذه العملية ليست بالهينة، بل تتطلب إلمامة جيدة وخبرة متمرسية في تراث هذا الفكر بجوانبه المتعددة.

ثانياً: إذا كانت الدراسة معنية بجوانب ترتبط بالحياة الاجتماعية أو شيء له علاقة بالممارسة الاجتماعية التي يصعب اكتشافها عن طريق النصوص المكتوبة أو تشكل النصوص المكتوبة فيه مؤشرات لا أكثر، هنا لا بد من التأنى أكثر، وتقليب المسألة على عدة وجوه، ومحاولة الاستعانة أكثر بأليات ترصد الظاهرة كما هي في الواقع لا كما يحلو للناقد والباحث تفسيرها، نقول هذا ونحن نتذكر الكثير من الدراسات التي حاولت تفسير مجموعة من الظواهر المرتبط بالفكر الشيعي وكيف أنها ذهبت في التفسير مذهباً بعيداً عن الواقع.

ثالثاً: تجنب التعرف على التشيع من خلال خصومه ومنافسيه بل لا بد من التعاطي أولاً وقبل كل شيء مع النصوص الأساسية لتراثه، وكلام علمائه، ولتكن مطالعة آراء الخصوم مرحلة ثانية. حتى نتجنب الوقوع في تداخل السياسي في الفكري.

التأريخ للأخلاق في الفكر العربي الإسلامي

هنالك العديد من الدراسات والبحوث التي حاولت التأريخ للتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي؛ إن على مستوى التحقيق والتصنيف أو على مستوى صناعة الرؤية والمنهج اللذين يُنطلق من خلالهما إلى دراسة هذا التراث.

ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا: إن محاولات التأريخ للتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي محاولات جديدة نمت في عصرنا الحاضر؛ أي في القرن العشرين، مع تنامي الاهتمام بتاريخ العلوم والأفكار. وذلك بعكس العديد من الحقول في التراث العربي الإسلامي التي بدأ فيها الحديث عن تاريخ الأفكار والمسائل التي تناولها تلك الحقول في وقت مبكر

(٢) أركون، الدكتور محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيد، ط٢، ٢٠٠٦م، دار الساقي، بيروت - لبنان، ص٢٥٢.

من تاريخها؛ حيث إنها اهتمت بهذه النسبة أو تلك بموضوع «التأريخ» كعلم الفقه، وأصول الفقه، والكلام، والبلاغة، والنحو، والمنطق... إلخ، مما ساعد على انضاج الرؤية والمنهجية والآليات التي تستخدم في عملية «التأريخ».

أما حقل الأخلاق فإنه لم يحظ بتلك الخطوة التي حظيت بها بقية الحقول، مما يعني أن المحاولات التي لا تزال مشغولة بالموضوع محاولات ابتدائية فيها كل عناصر «الابتداء» السلبية والإيجابية، وما عمَلْنَا هذا إلا مساهمة في هذا الاتجاه، نحاول من خلال تقديم رؤية لمسألة «التأريخ» لهذا الحقل الحيوي، ولكن قبل ذلك لا بد من إطلالة إجمالية على هذه الدراسات التي ستكون بمثابة المدخل والتوطئة للرؤية المقدمة.

من الدراسات التي اهتمت بالموضوع دراسة الدكتور محمد يوسف موسى في كتابه «تاريخ الأخلاق»، وكذلك أحمد أمين في كتابه «الأخلاق» حيث أشار لمسألة التراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي، والملاحظ في هاتين الدراستين أنهما انطلقتا من منظور واحد وانتهدتا إلى نتيجة مشتركة، هذه النتيجة هي: «كلما مر الزمن، ينمحي الطابع الفلسفي عن الدراسات الأخلاقية شيئاً فشيئاً كما رأينا، حتى تعود دينية بحتة لا أثر للطرافة والتفكير الفلسفي فيها، وظل هذا طوال تلكم الأزمان حتى ذلك العصر الذي نعيشه. وآية ذلك -فوق ما تقدم- الرسائل الكثيرة التي كتبها علماء الأزهر وغيرهم في الأعوام الأخيرة والتي لا تُعدّ في قليل أو كثير من الدراسات الأخلاقية الحقة»^(٢).

والواقع أن هذه النتيجة لن تكون بالنسبة لنا مفاجئة، وذلك لأنها نتيجة منطقية عن المنظور الذي انطلقت منه الدراسات، هذا المنظور ينطلق في قراءته للتراث العربي الإسلامي من خلفية وتصنيف تنتمي إلى تراث آخر هو «التراث الأوروبي الغربي» القديم منه أو الحديث، إذ إنهما عندما انطلقا من تصنيف غربي للأخلاق يعتمد على فهرسة خاصة لمباحثه، بحيث تنظم الأخلاق فرعاً عن الفلسفة أو تتويجاً لها، ثم حاولا البحث عن مثل هذا التصنيف في التراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي فلم تجدها، وهذه المشكلة (تقييم تراث على أساس تراث آخر) تتكرر في العديد من الميادين الفكرية اليوم في دراسات الكثير من الباحثين، وللأسف أنها تنتهي إلى أحكام إطلاقية إسقاطية مجحفة بحق التراث، نعم الدراسة المقارنة أمر مقبول ومطلوب، لكنها شيء وتقييم تراث ما على أساس تراث آخر شيء آخر.

وشاهد الاتكاء على خلفية الفكر الأوروبي الغربي هو «لم يعرف العرب في جاهليتهم فلاسفة دعوا إلى مذاهب معينة كالذي رأيناه عند اليونان من بيقور وزينون وأفلاطون وأرسطو، لأن البحث العلمي لا يكون إلا حيث تعظم المدنية، وإنما كان عند العرب حكماء

(٢) تاريخ الأخلاق، الدكتور محمد يوسف موسى، دار الكتاب العربي، القاهرة - مصر، ١٩٥٣م، ص ٢٢٢

وبعض الشعراء أمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر وحثوا على الفضائل وحذروا من الرذائل المتعارفة في عهدهم، كما ترى في حِكْم لقمان وأكثم بن صيفي وأشعار زهير بن أبي سلمى وحاتم الطائي».

ولأن الدين الإسلامي جاء برؤية تقول بخالقية الله - سبحانه - لكل العالم ومنها الإنسان، فقد «وضع له نظاماً يسير عليه وشرع له أموراً من صدق وعدل أمر باتباعه وجعل السعادة في الدنيا والنعيم في الآخرة جزاء من اتبعها. وجعل عكسها من كذب وظلم ورذائل نهى عنها وحذر من ارتكابها. وجعل الشقاء في الدنيا والعذاب في الآخرة عقوبة من ارتكبها»

ثم يضيف «قلّ من العرب - حتى بعد أن تحضّروا - من بحث في الأخلاق بحثاً علمياً. ذلك لأنهم قنعوا أن يأخذوا عن الدين ولم يشعروا بالحاجة إلى البحث العلمي في أساس الخير والشر، ولذلك كان الدين عماد الكثير ممن كتبوا في الأخلاق، كما ترى في كتاب «الإحياء» للغزالي و «أدب الدين والدنيا» للماوردي».

ثم يذكر الفارابي وإخوان الصفا وابن سينا باعتبارهم «درسوا الفلسفة اليونانية فكان فيما درسوا آراء اليونان في الأخلاق»، ثم أشار إلى مسكويه كونه «أكبر باحث عربي في الأخلاق» مشيراً إلى أنه في كتابه «تهذيب الأخلاق» حاول «أن يمزج فيه تعاليم أفلاطون وأرسطو وجالنيوس بتعاليم الإسلام (...)» ولكن لم يسر كثير من علماء العرب على منواله، وحبذا لو كانوا توسعوا في نظرياته واستدركوا ما فاته، وأحلوا ما ثبت صحته من العلم الحديث محل ما يظهر بطلانه من القديم»^(٤).

أما الدكتور موسى فيقول: فبعد أن عرض لأراء مجموعة من الفلاسفة المسلمين في مجال الأخلاق؛ وهم الكندي والفارابي ومسكويه والغزالي وابن ماجه وابن طفيل وابن عربي، قال: «إن علم الأخلاق بصفته فرعاً من فروع الفلسفة رجع القهقري بعد عصر الفلسفة الذهبي الذي انتهى بانحطاط الفلسفة في الأندلس، وصار الأمر فيه لا يعدو الإعادة والتكرار والبسط والاختصار لأراء المتقدمين وخاصة مسكويه والماوردي والغزالي. وآية ذلك أن يلقي الباحث نظرة على التأليف في الأخلاق في تلك الأيام وإلى هذا العصر الذي نعيش فيه»^(٥).

ومن الدراسات أيضاً دراسة الدكتور ماجد فخري، التي هي في الحقيقة على قصرها، حيث إنها ثلاثة صفحات وردت مقدمة لمجموع نصوص جمعها ونشرها، إلا أنها أوسع أفقاً من غيرها، ذلك أن الملفت فيها هو اقترابه من طبيعة وخصائص الخطاب العربي

(٤) الأخلاق، أحمد أمين، لجنة الترجمة والتأليف والنشر، ط ٧، القاهرة - مصر، ١٩٥٧، ص ١٣٥ -

١٣٧.

(٥) تاريخ الأخلاق، مصدر سابق، ص ٢٢١.

الإسلامي في تناوله لمسائله الفكرية والتي من ضمنها حقل الأخلاق، فهو يميز بين « الأدب الخلقى » ككتابات ابن المقفع والعامري... إلخ، وبين « الفكر الخلقى » الكلامي والفقهي من جهة، والفلسفي من جهة أخرى. ومن خلال هذه النظرة اقترح تحقيقاً معيناً اعتبره وصفاً لحركة التطور في الفكر الأخلاقي العربي، وهذا التحقيق يمر بأربعة مراحل هي:

الأولى: مرحلة معالجة المشاكل الأخلاقية عن طريق التدبر في النصوص الدينية، وهذه الفترة هي التي تبدأ من القرن الثاني للهجرة.

الثانية: مرحلة الاتصال بالفكر اليوناني الوافد على الحضارة الإسلامية، وما نجم عن هذا الاتصال من تفاعل فكري في حقل الأخلاق جعل للأفكار الرواقية والسقراطية مجالاً للتأثير، وهذه المرحلة تبدأ مع انطلاق القرن الثالث.

الثالثة: وهي المرحلة التي بدا فيها تأثير أرسطو وبعض شراحه في الفكر الأخلاقي العربي، ويمثل هذه المرحلة مسكويه - حسب رأيه -.

الرابعة: وهي التي دمج فيها الجانب الفلسفي بالجانب الديني والصوفي، وممثلو هذه المرحلة هم الغزالي والماوردي وابن حزم وفخر الدين الرازي^(٦).

والمهم في المسألة ليس التحقيق والتصنيف بقدر الرؤية التي انطلق منها الدكتور فخري، فأن يتحرر من هيمنة النموذج الغربي ويتفهم طريقة العلماء والمفكرين المسلمين وكيفية معالجتهم لشؤونهم الفكرية، وبالخصوص في حقل الأخلاق، بحيث يرى أن معالجات المتكلمين لمسائل مثل العدل الإلهي، وماهية البر وما اتصل بها من طاعات ومعاصٍ، فهذا ينبئ عن أفق واسع في الوعي، أنضج من سابقه.

ومن الدراسات أيضاً دراسة للدكتور أحمد محمود صبحي قدمها في كتابه « الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والذوقيون أو النظر والعمل »، والذي يمكن قوله: إن جوهر هذه الدراسة انطلقت من إشكالية تسالم المفكرون والمثقفون العرب وجلُّ المستشرقين فترة من الزمن عليها، وهي عدم وجود « فلسفة أخلاقية » في الفكر الإسلامي، وما قام به الدكتور صبحي هو تنفيذ هذه الدعوى من خلال النظر إلى حقل الأخلاق والبحث الأخلاقي من أفق أوسع مما درج عليه الكثير في حكمهم على التراث الأخلاقي في الفكر الإسلامي. وما لاحظته هو أن كل الدراسات التي عُنت بموضوع « الأخلاق » في الفكر الإسلامي كانت تنطلق في تقييمها من منظور التراث الغربي، وتحديدًا اليوناني القديم متمثلاً في أرسطو وكتابه « الأخلاق »، مما حدا بها إلى القول بعدم وجود فلسفة أخلاقية في الفكر الإسلامي.

(٦) الفكر الأخلاقي العربي، ماجد فخري، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٧٨م، ج ١ ص ١٤. نقلاً عن الجابري في كتابه « العقل الأخلاقي العربي ».

وهو في عمله هذا يستوحي تجربة الدكتور علي سامي النشار في حقل المنطق ونظرية المعرفة ومناهج البحث التي عالجها في كتابه «مناهج البحث لدى مفكري الإسلام» والتي انطلق فيها من مقاومة المسلمة ذائعة الصيت القائلة بعدم وجود منهج بحث علمي لدى مفكري الإسلام إلا ما استقوه من أرسطو؛ فمن خلالها وبعد أن أثبت الدكتور النشار وجود «منطق إسلامي» يتساءل الدكتور صبحي: ما الذي يجعلنا نطمئن للمسلمة ذائعة الصيت عن التراث الأخلاقي في الفكر الإسلامي أنه هو الآخر عالية على الفكر اليوناني؟^{١٩} أليست المقولة نفسها اشتهرت عن المنطق ثم لم تسلم أن تهاوت بجهود جديّة من مفكري الإسلام؟^{١٩}

من هنا راح ينظر لمجال الأخلاق في الفكر الإسلامي متجاوزاً النظرات المحدود والقوالب الجاهزة التي أسقطت على الفكر الإسلامي؛ فوجد أن للفكر الإسلامي روحه الخاصة وطريقته الذاتية في معالجة مشاكله الفكرية، ثم رأى في فكر المعتزلة والقضايا التي أثاروها مرتعاً خصباً لبحث العديد من المشاكل الأخلاقية، والأمر نفسه وجده عند الصوفية، لكن الفارق بينهما في كيفية المعالجة ومنهج البحث، حيث الفئة الأولى تنتمي إلى تيار «العقليين»، في حين أن الثانية تعبر عن تيار «الدوقيين». ومهما تكن نتائجه فإن المهم فيها هي سعة نظره للموضوع بحيث تجعل الحكم على هذا الحقل في الفكر الإسلامي أقرب للموضوعية وأكثر وعياً للتراث^(٧).

وآخر دراسة تطالعنا في هذا السياق؛ سياق محاولات التأريخ للتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي، دراسة الدكتور الجابري، التي تعتبر من أنضج الدراسات في دراسة التراث الأخلاقي، والتي تناولها في الجزء الرابع من سلسلة «نقد العقل العربي» تحت عنوان «العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية»^(٨)، وذلك لما قدمه من ضرورة الوعي بمواضع حقل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي، منتقداً التصورات السابقة المقتصرة على حدود معينة متجاهلة طبيعة الخطاب العربي الإسلامي، بل إنه زاد على غيره من الذين بحثوا في المسألة دعوى كون ظاهرة «الترسل» أول المجالات في التأليف الأخلاقي في التراث العربي الإسلامي! أيّاً كان الرأي في المسألة فإن المهم فيه كونه يقترب إلى المعالجة الموضوعية منه إلى الإسقاطات الجاهزة.

(٧) لمراجعة آراء الدكتور صبحي يمكن مراجعة كتابه: الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي: العقليون والدوقيون أو النظر والعمل، د. أحمد محمود صبحي، دار المعارف، القاهرة - مصر، ط٢، ص ٩ - ٣٨.

(٨) العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، سلسلة نقد العقل العربي، رقم: ٤، د. محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠١م، ص ٧ - ٢٨.

التأريخ للأخلاق في الفكر الشيعي.. مقارنة أولية

بعد هذا التطواف على بعض الدراسات التي حاولت التأريخ للتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي، يمكننا تسجيل نقطتين مهمتين:

الأولى: أن التأريخ للأخلاق في الفكر العربي الإسلامي بات اليوم أكثر وعياً مما كان عليه سابقاً بفضل جهود العديد من المفكرين الذي قدموا رؤى أوسع أفقاً من سابقهم، مما يجعلنا متفائلين بالدراسات والبحوث القادمة إذا استندت إلى هذا الوعي.

الثانية: أن جوهر مشكلة الدراسات السابقة قبل نمو ونضوج الوعي بالتراث الأخلاقي في الفكر العربي الإسلامي كانت تتلخص في بندين:

- إسقاط الخلفيات الفكرية المنتمية إلى تراثات ثقافية مغاير للتراث الإسلامي؛ مما انتهى بهذه الدراسات إلى اختزالات مجحفة ووعي محدود.

- محدودية المعطيات التي يستند إليها الباحثون في المجال الأخلاقي عند دراستهم له؛ مما جعل الكثير من أحكامهم تبدو قاصر ومستعجلة. ولا يهم ما إذا كانت محدودية المعطيات مستندة إلى تقصير وقلة خبرة ومحدودية ممارسة لنصوص التراث أم قصور راجع إلى توارى الكثير من النصوص في المجال الأخلاقي وراء أدراج خزانات المكتبات الحاوية لمخطوطاته، المهم أن هذه المحدودية كان لها الأثر السلبي في قراءة هذا الحقل من التراث.

لكن يبقى السؤال: ماذا عن التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي خصوصاً؟ هل لقي من الإنصاف ما يليق به؟ هل هو بحاجة إلى رؤية منهجية مختلفة عن الرؤية المقدمة في عموم التراث الأخلاقي في الفكر الإسلامي؟

الواقع إن ما يلقاه هذا الفكر من عدم الإنصاف شيء كثير لا يتناسب وحجمه ودوره في عموم الفكر الإسلامي والواقع الحضاري للإسلام قديماً وحديثاً. إذ إن الدراسات التي تجاوزت بعض إشكاليات الإسقاط الأيديولوجي التي مني به الفكر الإسلامي لم تستوعب التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي، فهي - وهذا هو الغالب - إما أنها لم تذكره على الإطلاق بل وتعاملت مع مَنْ يُحسبون على التشيع من فلاسفة ومفكرين وكأنهم لا علاقة لهم بالتشيع لا من قريب أو بعيد، وإما أنها وقعت في محذور الإسقاط الأيديولوجي لكن هذه المرة أيديولوجيا التنازع المذهبي أو النظام الرسمي أو العنصرية العربية، ليوصف التراث الأخلاقي الشيعي - في حدود ما أطلت عليه من بعض هذه الدراسات - بالأخلاق الباطنية أو بالغزو الثقافي الرامي إلى تقويض الدولة أو بالمجوسية الفارسية أو غيرها.

والذي نراه أن الضرورة «الأخلاقية» قبل كل شيء تُملي علينا المساهمة في تقديم رؤية منهجية في التعاطي مع هذا التراث للوصول إلى أحكام أقرب إلى الموضوعية وأكثر

وعياً للتراث.

وما نعتقده هو أن التراث الأخلاقي في الفكر الشيعي فعلاً بحاجة إلى رؤية أكثر تحديداً من العموميات المنهجية التي قُدمت سابقاً بل هذا ليس من مختصات الفكر الشيعي لذاته وإنما هو ضرورة منهجية لكل حقل متميز في الفكر الإسلامي. وبعد الاستعانة بالله -عز وجل- سنحاول أن نقدم هذه الرؤية من خلال المقدمات والمحددات الآتية.

وحدة الفكر البشري واختلاف اللغة

يشارك البشر، أينما وجدوا ومهما كانت ألوأنهم وألسنتهم، في هموم فكرية كبرى تؤرقهم وتحفزهم للبحث عن أجوبة مقنعة لها؛ سواء على المستوى المعنوي أم المادي/ المعيشي. ويرجع ذلك لوجود قاسم مشترك بينهم على المستوى المعنوي لا يخلو مجتمع ما منه، كالبحث عن أصل الكون، والغاية منه، وكيفية العلاقة بين أفراد المجتمع، والسلطة، والقيم الكبرى كالحب، والإيمان، والعدالة، والحرية... وغيرها؛ نعم، في الجزئيات والتفاصيل تتدخل الظروف الموضوعية المحيطة بمجتمع ما لتتحو بالمناقشة الفكرية لمسألة ما إلى زوايا خاصة وكيفيات معينة؛ لكن ذلك لا يتنافى مع اشتراكهم في الاهتمام بأصل المسألة. فعلى سبيل المثال: أصل موضوع السلطة وأنها كيف يجب أن تدار ومن الذين يحق لهم الحكم دون غيرهم وكيف يصلون إلى السلطة؟! هذه الأسئلة تبدو مشتركة بين البشر، لكن ظروفها موضوعية معينة تحفّ بالمجتمع اليوناني آنذاك -مثلاً- تنتهي بالتفكير إلى صيغة «الديمقراطية» أو «الحكم الاستقرائي»، وظرفها موضوعية مغايرة تحفّ بالمجتمع العربي الجاهلي تنتهي بالتفكير إلى صيغة «حكم الأشراف من القبائل»؛ في كل الأحوال تظل مسألة السلطة هي القضية المعنية لكن نمط المعالجة والصيغة النهائية تختلف لتداخل أمور جزئية تخص هذا المجتمع أو ذلك.

كذلك الأمر في القضايا المادية/ المعيشية، حيث يشترك البشر في هموم مشتركة على هذا المستوى لكنهم يتفاوتون في الجزئيات والتفاصيل لتداخل أمور جزئية؛ فكل البشر يهتم بمسألة السكن، والغذاء، والملبس، والتجارة (الاقتصاد).. وغيرها من الأمور المعيشية.

هذا الوعي بوحدة الفكر البشري في أصوله العامة يجعل أفق الباحث أرحب وأوسع ليستوعب أطياف البشر بكل تنوعاتهم، لكن محدودية أفق الكثير من الناس، والتمسك بالعصبية والعنصريات تقف حواجز أمام هذا الوعي. ومن أهم ما جاءت من أجله الديانات السماوية هو التأكيد على أخوية البشر، ومساواتهم، وتمائلهم، وقد كان لها الدور الكبير في تنمية الوعي بهذه القيمة والتنبه إلى مخاطر النظرة العنصرية والعصبية للأخرين، ويدل على ذلك مطالعة سريعة للتاريخ الحديث والمعاصر للحركات العنصرية وآثارها السلبية على عموم الحياة والحياة الفكرية بشكل خاص، حيث نجد «التحيز» السلبي في الفكر الغربي تجاه

الثقافات الأخرى المغايرة له، وآية ذلك وعي الفكر الغربي نفسه بهذه الإشكالية ونمو حركات الفكر الإنساني في داخله ورغبتها العارمة في تقدير الإنسان بما هو إنسان، وتقدير كل منتجاته الفكرية والمادية، بل وحتى اليوم وفي ميدان فلسفة العلم تتصاعد النداءات إلى ضرورة التعامل مع البشر بالمساواة وتقديرهم جميعاً بما هم بشر دون النظر إليهم بصورة تحقيرية، بل حتى على مستوى التوصيف لم يعد اليوم من المقبول الحديث عن المجتمعات القديمة بمصطلح «المجتمع البدائي» أو «الفكر البدائي» لما لهذا التوصيف من ظلال سلبية.

من هذه النقطة توسع البحث في كيفية التوصل إلى فهم الفكر البشري المتنوع؟ هنا برزت مسألة «اللغة» تعبيراً عن عما يحمله البشر في داخله، وبذلت جهود حثيثة في مسألتين:

الأولى: توسعة مفهوم اللغة من دائرة الألفاظ إلى دائرة الرموز؛ أي ليست الألفاظ فقط هي الطريقة الوحيدة للتعبير بل كل ما له دلالة على التعبير يعتبر من اللغة كالرسوم والرموز... وغيرها.

الثانية: دراسة أنماط اللغات البشرية القديمة والحديثة لمعرفة أساليبها وطرقها التعبيرية للوصول إلى وعي أفضل بما تحمله في داخلها. من هنا لم تعد نصوص أرسطو بأفضل من «ملحمة جلجامش» على المستوى التعبيري -مثلاً-، فكل من النصين يحمل في داخله تفكيراً ما لمسائل مشتركة بين البشر لكن أسلوب التعبير يختلف.

والأمر نفسه فيما نحن فيه، فالفكر الشيعي كان كغيره يتناول عموم المشاكل الفكرية المشتركة بين البشر، لكن لغته التعبيرية وإن كانت في الغالب عربية إلا أن لها أسلوبها وطريقتها الخاصة في تناول ومعالج الموضوع، وهذا يجعلنا ننتقل إلى النقطة التالية عن خصوصية اللغة في الفكر الشيعي.

خصوصية اللغة في الفكر الشيعي

لمجموع عوامل ذاتية وموضوعية بات للتشيع شيء من الخصوصية في اللغة عند التعبير عن مضامينه الفكرية.

إذ على المستوى الذاتي فإن للتشيع مضمونه الخاص المغاير في معالجة العديد من الأمور الفكرية في مجالات المعارف العقدية والأخلاق والفقهاء على مستوى المراجع والمصادر والأصول، أي أهل البيت (عليهم السلام)، فهي من اللطافة والدقة والجدة في المعالجات بحيث تفرض عليه لغة خاصة في المعالجة قد لا تتناسب في كثير من الأحيان مع المستوى الفكري السائد في البيئة الأولى لتلقى تلك المضامين. من هنا نجد كيف أن علماء أصول الفقه الشيعة بحثوا العديد من المواضيع في الدلالات للوصول إلى فهم الآليات التي من خلالها ألقى أهل البيت (عليهم السلام) مضامين معارفهم، نعم؛ لا ينكر أن العديد من تلك البحوث الدلالية مشترك بشري

إلا أن فيها ثمة خصوصية للغة أهل البيت (عليهم السلام)، تتداخل في توجهها أصول اعتقادية لموقعهم في الحياة، ودروهم فيها، وعلاقتهم بالنبي (صلى الله عليه وآله) صاحب الرسالة.. وغيرها. والأمر يزداد خصوصية عند الحديث عن مروياتهم (عليهم السلام) وكيفية فهمها، وآليات معالجة تعارضها، وتنظيم أصولها من فروعها، محكمها من متشابهها، ما كان منها قضية في واقعة وما كان منها قضية حقيقة دائمية... وغيرها.

هذه الخصوصية الذاتية في لغة المصادر والمراجع والأصول، أي في لغة أهل البيت (عليهم السلام)، انعكس على التراث المتلقي له، والساعي لفهمه، والمفسر له، بحيث سرى فيه من تلك الخصوصية شيء بهذه النسبة أو تلك، والفقهاء من الباحثين هو الذي «يتصيد» تلك الآليات ويفقه مداها.

أما على المستوى الموضوعي؛ فإن ظروف الحياة الاجتماعية - السياسية التي مرّ بها أهل البيت (عليهم السلام)؛ أي المصادر والمراجع والأصول، من التنازع المذهبي، وفوضى الفرق الكلامية والفكرية، وزحام الحركات السياسية والاجتماعية، وملاحقة السلطة بكل عيونها لهم (عليهم السلام)، وما يرافق ذلك من تناقض وصراع اجتماعي - سياسي، وما فرضه موقعهم (عليهم السلام) كقادة للأمة بالتالي على بعض الخصوصيات في اللغة؛ كالتورية والتقية والإجمال والكناية والمجاز التلميح والترميز... وغيرها من الأساليب التي يتجنب فيها المتكلم الإفصاح المباشر عن مراداته. هذه الأساليب كان لها نصيب في خطابات المراجع والمصادر والأصول، وهو أيضاً انعكس على التراث المتلقي له، والساعي لفهمه، والمفسر له، بحيث سرى فيه من تلك الخصوصية شيء بهذه النسبة أو تلك.

ولم يتوقف الأمر عند حدود الأساليب التعبيرية بل - وهذا هو الأهم - انعكست المسألة على «مضان البحث»، أي أماكن بحث المعالجات الفكرية، مما أضفى خصوصية للفكر الشيعي في تحديد «مضان» بحث العديد من المسائل المشتركة بين بني البشر، فمسألة السلطة والحكومة مثلاً لكونها من المسائل الحساسة لم تعالج تحت عناوين فاقعة تلفت الأنظار بل ووريت تحت عناوين أخرى لا تورط المتكلم فيها بالجريمة السياسية فيأخذ إلى سردايب الظلام، وهكذا العديد من القضايا؛ خذ على سبيل المثال أسلوب الإمام علي بن الحسين زين العابدين (عليه السلام) في طرح القضايا ومعالجتها، وكيف أنه استخدم الدعاء والمناجاة أسلوباً لتوصيل الأفكار. والجهد الملقى اليوم على الباحثين والمفكرين هو إنشاء معاجم موضوعية تردم هوة اللغة بين الماضي والحاضر وتحدد مظان البحث لمشكلات اليوم في التراث؛ لتحقيق تواصل أكثر فاعلية مع التراث.

وبعد الذي مرّ يمكننا الآن الانتقال إلى النقطة القادمة التي تحاول تحديد مظان البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي، مع التنويه أن الحديث عن الأساليب التعبيرية ليس من اختصاص هذا البحث بل له أماكنه الخاصة المعنية به.

مظانّ البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي

يقصد من «مظان البحث» المواضع التي تتواجد فيها بحوث مسألة ما. والسؤال هو: أين هي «مظان» البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي؟
وهنا لابد من التفريق بين مستويين، هما:
- مستوى الأصول والمصادر والمراجع؛ والمقصود من هذا المستوى هم أهل البيت عليهم السلام وكلماتهم، وخطبهم، وأدعيتهم، وكل ما يتصل بهم في البعد الفكري مما يعتبر عند متبعيهم مرجعاً ومصدراً وأصلاً يرجعون إليه في استنباط الرؤى والأفكار.
- مستوى التراث المفسر والمتلقي والمتفاعل مع تلك الأصول والمصادر والمراجع؛ سواء حذا هذا التراث على مستوى الفهرسة حذوها أم انتخب لنفسه فهرسه أخرى ومظان أخرى.
هذا التمييز بين المستويين يمليه الواقع الاستقرائي أولاً، وكون المستوى الأول ذا أهمية اعتبارية تجعله في مستوى متقدم على الثاني.

مستوى الأصول والمراجع والمصادر

أما على المستوى الأول، فنحن هنا في الحقيقة نتحدث عن التراث الحديثي (= الروائي) الذي وصل إلينا، والذي يعتبر إطاراً مرجعياً في الفكر الشيعي؛ من خلاله يرجعون إلى روايات أئمتهم عليهم السلام، بعيداً عن طرق تصحيح الحديث من عدمه؛ التي تتفاوت فيه الاتجاهات، وإن كانت أبواب الأخلاقيات التي سنذكرها ليس من موارد التدقيق والتشديد بشروط عالية في قبول الحديث كما يعمل في بابي العقائد والفقه، بل هي من موارد القبول العام، وبعضها واقع تحت عنوان التسامح في أدلة السنن. هذا؛ مع العلم أن كتب الأحاديث مقسمة إلى أبواب موضوعياً؛ بحيث يحمل كل باب عنواناً معيناً، ككتاب الصلاة، والصوم، والعشرة... وغيرها.

وفي هذا الإطار فإن هنالك أبواباً ذات عناوين مباشرة بخصوص المسائل الأخلاقية؛ وهي تحديداً: كتاب العشرة، وكتاب المعاصي والكبائر، وكتاب المواعظ والحكم.
وهنالك أيضاً أبواب ليست ذات عناوين مباشرة إلا أنها «مظانّ» للمسائل الأخلاقية مثل كتاب العقل والجهل، والعلم والجهل، وكتاب جهاد النفس، والإيمان والكفر. ويشهد لهذا كلام المرجع السيد محمد تقي المدرسي عند حديثه عن القيم في الدين، حيث يقول: «ومن هنا اتصلت القيم الأخلاقية السامية في السنّة الشريفة بكلمة العقل، حيث اعتبر له جنود من العلم والحلم والصبر والزهد»، ثم يكمل قائلاً: «بينما ارتبطت القيم في القرآن بكلمة الإيمان، إذ القرآن الكريم يُبيّن كافة أبعاد الحياة (وعياً وعملاً). بينما السنة -التي تفسر

الكتاب- قد تفصل بين وعي الحقائق وبين التكيف معها بهدف التبيان. على أن السنة قد تبين اتصال ذات القيم بالإيمان»^(٩) مشيراً إلى أهمية الرجوع إلى باب الإيمان والكفر من كتب الأحاديث لمعرفة تفصيل كلمة الإيمان في القرآن، وكتاب العقل والجهل لمعرفة القيم على لسان السنة الشريفة.

وهناك أيضاً وفي الإطار الحديثي نفسه باب مهم وهو باب الدعاء والمناجاة، حيث كان هذا الباب مرفأً خصباً للمعارف الأخلاقية، وبالذات تلك المرتبطة بالعلاقة مع الله - سبحانه- أي ما يرتبط بقيم التقوى، وبتعبير الأدب الحديث «التجارب الروحية». هذا الأسلوب -التعبير عن القيم بالدعاء- كانت تمليه دوافع ذاتية مرتبطة بكون أهل البيت (عليهم السلام) في قمة المعرفة بالله - سبحانه-، فهم يعبرون عما يخالج نفوسهم من تلك القيم تجاه رب العزة والجلال، ودوافع موضوعية فرضتها الحياة الاجتماعية آنذاك من ضرورة التورية والحديث بأسلوب غير مباشر في إشكالية المجتمع، وبالخصوص زمن الإمام علي بن الحسين زين العابدين (عليهما السلام) الذي كان بحق منبع هذه الواحة الروحية، ويشهد له كتابه «الصحيفة السجادية» الواسعة التداول في الوسط الشيعي من زمن بعيد جداً حتى عُدت زبور آل محمد.

وهنا أيضاً وفي الإطار الحديثي نفسه باب مهم وهو مراسيل وكتب الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) إلى عماله عند توليتهم مناطق معينة، حيث يرفق معهم كتباً تتحدث عن الصور المفترضة في قيادة المجتمع، والقيم التي يجب أن يكون عليها.

وهناك أيضاً رسالة مشهورة للإمام علي بن الحسين زين العابدين (عليهما السلام) في «الحقوق» هي الأخرى من النصوص التي تعتبر أحد مظان المسائل الأخلاقية في الفكر الشيعي.

في مقابل هذا التراث الحديثي العام اختص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) بأن زوي عنه العديد من الكلمات القصار في مختلف شؤون الحياة وبالذات في المسائل الأخلاقية، حتى قام أحد العلماء الشيعة وهو آية الله السيد هادي المدرسي بمحاولة جمعها تحت عنوان «موسوعة الإمام علي (عليه السلام) في الأخلاق»^(١٠)، وبوبها إلى موضوعات المسائل الأخلاقية كالعفة، والحكمة، والشجاعة، والزهد، والورع... وغيرها.

مستوى التراث المفسر والمتلقي

أما على المستوى الثاني، فنحن هنا نتحدث عن التراث المتلقي والمفسر والمتفاعل مع المصادر والأصول والمراجع، وهذا التراث كانت له عدة مظان لبحث المسائل الأخلاقية، يمكن

(٩) التشريع الإسلامي؛ مناهجه ومقاصده، السيد محمد تقي المدرسي، انتشارات المدرسي، طهران -

إيران، ط١، ١٤١٥هـ ج٢، ص٢١٣.

(١٠) موسوعة الإمام علي (عليه السلام) في الأخلاق، السيد هادي المدرسي، دار الجيل، بيروت - لبنان، ط١،

١٤١٨هـ، ١٩٩٨.

محاولة تعددها كالاتي:

لعل من أولى الموارد التي بحثت فيها المسائل الأخلاقية هي ظاهرة الشروح والتعليقات على الأحاديث والأدعية والرسائل، فهناك العديد من من الكتب والرسائل بل والموسوعات التي اهتمت بالشرح والتعليق على عموم الروايات بشكل عام، والروايات الأخلاقية بشكل خاص، ولم تكن هذه الشروح والتعليقات مجرد تفسير للكلمات المشكلة بمرادفاتها بل فيها من محاولات التنظير والمعالجة والتفسير والاستنباط ما يجعلها مظاناً حقيقية لبحث المسائل الأخلاقية، فمثلاً عندما جمع العلامة المجلسي^(١١) روايات العقل والعلم والجهل لم يكتف بعد هذا الجمع بمجرد تفسير بعض مشكلات المفردات بل حاول إيجاد رؤية عامة لتفسير هذه النصوص مقارنةً بأراء الآخرين من المذاهب والفرق، كذا في بقية الأبواب، وغيره أيضاً ممن قام بعملية الشرح والتعليق.

ونخص بالذكر هنا الشروح الواردة على نهج البلاغة^(١٢) وبالأخص في كلماته المعنية بالمسائل الأخلاقية، والشروح الواردة على الصحيفة السجادية^(١٣)، وهي كثيرة جداً، خصوصاً عند ملاحظة اشتمال الصحيفة على دعاء «مكارم الأخلاق»^(١٤) الذي كان محل اهتمام العلماء بصورة خاصة جداً.

وهناك أيضاً في هذا الإطار التراثي بحوث في مسألة الإرادة والاختيار والجبر والتفويض وما يرتبط بها؛ مما له دخالة مباشرة في المسائل الأخلاقية؛ كمسألة قابلية النفس للتخلق وتغيير الطباع... وغيرها.

وكذا مسألة مرتكب الكبيرة التي كانت نقطة مشتركة بين الفرق الإسلامية دار حولها

(١١) شرح الكتب الروائية والحديثية والتعليق عليها ظاهرة واضحة في الوسط العلمي الديني، هناك العديد من الموسوعات الحديثية التي كانت محل اهتمام وشرح وتعليق العلماء، منها: كتاب الكافي للعلامة الكليني، حيث شرح من قبل العلامة المجلسي تحت عنوان مرآة العقول، ومن قبل العلامة المازندراني أيضاً، كما نجد مصاديق هذه الظاهرة في كتب «الأربعون» يحث يطبق العلماء ما ورد عن النبي ﷺ من فضل من فقه وحفظ أربعين حديثاً، ومن يراجع على سبيل المثال كتاب «الذريعة» للطهراني يجد الكم الهائل من الكتب تحت عنوان «الأربعون»، والتي تعكس هذه الظاهرة.

(١٢) من الجدير بالذكر أن «نهج البلاغة»؛ وهو الكتاب الذي جمعت فيه خطب، ومكاتب، وكلمات الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، كان ولا يزال محل اهتمام العلماء بالشرح والتعليق، حتى قاربت الشروح الواردة عليه التسعة والثلاثين (٣٩) شرحاً على أقل تقدير، وهذا يعكس عمق الاهتمام بهذا الكتاب.

(١٣) هناك العديد من الكتب التي شرحت وعلقت على الصحيفة السجادية، وقد ذكرت متناثرة في «الذريعة» في عدة موارد تحت الحروف «ت»، و«ح»، و«ش»، لكن للأسف أننا لم نعثر على كتاب مختص ببيان فهرسة أو معجم أو ببليوغرافيا للشروح والتعليقات والدراسات التي عنت بهذه الصحيفة.

(١٤) فعلاً وقع هذا الدعاء محل اهتمام خاص من قبل العلماء، حتى ألفوا فيه كتباً مستقلة في الشرح والتعليق، قد ذكر بعضها العلامة الطهراني في «ذريعت»، لكن هي الأخرى - وللأسف - لم توثق بصورة علمية تسهل الوصول إليها بل ومعرفتها على وجه الدقة.

العديد من البحوث التي ترتبط مباشرة بالمسألة الأخلاقية، وكان للفكر الشيعي مساهمته الخاصة فيها.

وكذلك البحوث المعنية بالعدل الإلهي، وخصوصاً بمسألة التحسين والتقيح العقليين؛ التي تعتبر من أهم مبادئ الأخلاق، وثباتها من نسبتها، ومصدر الفضيلة الأخلاقية، وهذه المسألة بحثت في علم الكلام^(١٥) (العقائد) وأصول الفقه^(١٦) بصورة مسهبة. وكذلك بحوث مفاهيم الخير والشر؛ أصلهما ومصدرهما، وما يرتبط بهذا من بحوث.

وكذلك في حقل الفقه العديد من البحوث ذات الصلة بالمسائل الأخلاقية، منها: بحث النية^(١٧)؛ الذي يُبحث عادة في أول باب الطهارة أو الصلاة، ويبحث في مبطلات العمل العبادي تحت عنوان الرياء، هنالك يدور الحديث في أنواع النية، ومسألة الإخلاص، والعبودية... وغيرها.

ومنها: بحوث باب جهاد النفس، حيث يستطرد كثير من العلماء في الحديث عن أصل النفس وقواها، وفضائلها، وكيفية التحلي بها^(١٨).

ومنها: في المكاسب المحرمة، حيث يتطرق العلماء إلى بعض المحرمات الشرعية التي تنصب في باب الأخلاق كالغيبة والكذب، والنميمة^(١٩)... وغيرها.

هذا؛ فضلاً عن النظر إلى الفقه على أنه التفصيل القانوني العملي لمفردات القيم الأخلاقية، فعلى هذه النظرة تكون أبواب الفقه وبالذات بداياتها التي تتحدث عن أصول الباب وقواعده بمثابة تنظير للمسائل الأخلاقية، كأصول المعاملات والعقود من نفي الغرر، والتراضي، والضمان، والوفاء بالعقود، وأكل المال بالحلال، وباب النكاح وما يرتبط فيه من

(١٥) هنالك العديد من الرسائل والكتيبات والكتب المفردة خصيصاً لبحث مسألة التحسين والتقيح العقليين، قد ذكر العلامة الطهراني في «الذريعة» العديد منها، ومن الكتب المعاصرة في هذا المجال والتي جمعت الأقوال وربطت المسألة ببحوثها في الكلام والأصول والأخلاق كتاباً للعلامة الشيخ جعفر السبحاني: رسالة في التحسين والتقيح العقليين، مكتبة التوحيد، قم - إيران، ط١، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

(١٦) تبحث المسألة في علم أصول الفقه عادة في قسم «المستقلات العقلية»، ومن المعاصرين الذين أجادوا في بحث المسألة بصورة جامعة ومبسطة هو العلامة محمد رضا المظفر في كتابه: أصول الفقه.

(١٧) كنموذج يمكن مراجعة بحث النية للمرجع الديني آية الله العظمى السيد عبدالأعلى السبزواري في موسوعته الفقهية «مذهب الأحكام» ج٦، ص١١٨ - ١٧١، مؤسسة المنار، قم - إيران، ط٤، ١٤١٣هـ.

(١٨) كنموذج يمكن مراجعة بحث جهاد النفس للمرجع الديني آية الله العظمى السيد عبدالأعلى السبزواري في موسوعته الفقهية «مذهب الأحكام» ج١٥، ٢٦٩ - ٣١٥، مؤسسة المنار، قم - إيران، ط٤، ١٤١٦هـ.

(١٩) لعل أشهر من بسط البحث في هذه الأمور هو الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري، في كتابه الشهير: المكاسب، الذي كان ولا يزال مورد توارد أيدي العلماء في التعليق والشرح والنقد، كما أنه مدار العديد من الدروس العليا في الحوزة العلمية، وقد طبع الكتاب حديثاً طبعة محققة، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، قم - طهران، ط٨، ١٤٢٤هـ.

العشرة بالمعروف، وغايات الحياة الجنسية، و عقود الإحسان كالقرض والهبة... وغيرها بما تتضمنه من قيم أخلاقية.

وهناك أيضاً في هذا الإطار البحوث التي تتعلق بما يسمى بـ«الأداب والسنن» وما فيها من حديث عن مجموعة كبيرة من السلوكيات المتعلقة بمواضع معنية من الحياة، كالأكل، والشرب، واللبس، والتزين... وغيرها.

وهناك أيضاً من مظان البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي تلك الكتب والمؤلفات التي تتحدث عن «السير والسلوك»^(٢٠)، والتي كتب فيها العديد من علماء الشيعة؛ ضمن اتجاهات متنوعة بعضها عرفانية مشوبة بالفكر الصوفي وأخرى أصيلة مستقاة من نصوص أهل البيت (عليه السلام)؛ فالهم أن هذا الحقل أو القسم من مظان البحث الأخلاقي.

هذا كله؛ ناهيك عن المؤلفات التي تناولت المسألة الأخلاقية بشكل مباشر بل وكانت معقودة للحديث عن علم الأخلاق؛ والتي منها كتب مسكويه، والنراقين... وغيرهم.

وحاصل الموضوع: أن هنالك العديد من المواضع في الفكر الشيعي تعتبر «مظاناً» للبحث الأخلاقي تختلف في فهرستها مع الفهارس المتعارفة والمتداولة اليوم، وعلى الباحث أن يحاول البحث عن تلك المواضع لمعرفة مساهمات الفكر الشيعي هنالك. وما قمنا به هو مقارنة أولية لتلك المظان، وهنالك بلا شك العديد من المواضع غفلنا عنها، لكن المهم في المسألة توسع أفق البحث الأخلاقي لتتسع دائر المظان؛ لنقترب أكثر إلى معرفة الذات والآخر موضوعياً، ومساهماتها في هذا الحقل.

أهم النصوص الأخلاقية في التراث الشيعي

هنالك على مستوى المصادر والأصول والمراجع نصوص عديدة جداً في مجال الأخلاق مذكورة في كتب الحديث والرواية نجدها في مظانها كما مرّ في البند السابق، لكن من تلك النصوص ما هو ذائع الصيت، مشهور بين الشيعة على المستوى العلمي والعملي؛ أي يتداوله الشيعة في مستوى عوامهم، كما اهتم بها علماء الشيعة على مستوى التفكير والتنظير والشرح والتعليق. نحاول في هذا البند إيراد بعضها أو مقاطع من بعضها، والإشارة إجمالاً إلى بعضها الآخر.

من تلك النصوص «دعاء مكارم الأخلاق» للإمام علي بن الحسين زين العابدين (عليه السلام)، وهو مذكور في الصحيفة السجادية، وكان محل اهتمام العديد من العلماء بالشرح، والتعليق، والتدريس في المحافل العلمية^(٢١)، والذي منه: «اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَبَلِّغْ

(٢٠) يمد هذا الميدان من ميادين علم الأخلاق في القسم العملي، وقد كتب العديد من العلماء في هذا الجانب تحديداً وبالاسم نفسه «السير والسلوك»، بين كتاب وكتيب ورسالة، وقد ذكر العلامة الطهراني ما يفوق الخمسين مصنفاً في هذا الحقل، يمكن مراجعة الذريعة في الحرف «س».

(٢١) يراجع في ذلك كتاب الذريعة إلى تصانيف الشيعة، باب الد«ت» و«ح» و«ش».

بِإِيمَانِي أَكْمَلَ الْإِيمَانَ، وَاجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ، وَأَنْتَهُ بِنَيْتِي إِلَى أَحْسَنِ النِّيَّاتِ، وَبِعَمَلِي إِلَى أَحْسَنِ الْأَعْمَالِ. اللَّهُمَّ وَفَرِّ بِلُطْفِكَ بَيْتِي، وَصَحِّحْ بِمَا عِنْدَكَ يَقِينِي، وَاسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِكَ مَا فَسَدَ مِنِّي. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَاكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الْإِهْتِمَامُ بِهِ، وَاسْتَقْمِلْنِي بِمَا تَسْأَلُنِي غَدَاً عَنْهُ، وَاسْتَفْرِغْ أَيَّامِي فِيَمَا خَلَقْتَنِي لَهُ، وَأَغْنِنِي وَأَوْسِعْ عَلَيَّ فِي رِزْقِكَ، وَلَا تَمِيتْنِي بِالنَّظَرِ، وَأَعِزَّنِي وَلَا تَبْتَلِنِي بِالْكَبْرِ، وَعَبِّدْنِي لَكَ وَلَا تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْبِ، وَأَجِرْ لِلنَّاسِ عَلَى يَدَيَّ الْخَيْرَ وَلَا تَمَحَقَّهُ بِالْمَنِّ، وَهَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ، وَاعْصِمْنِي مِنَ الْفَحْرِ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَلَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا، وَلَا تُعِدِّتْ لِي عِزًّا ظَاهِرًا إِلَّا أَحَدْتُنِي لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدْرَهَا».

ومنه أيضاً: « اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَحَلِّتِي بِحِلْيَةِ الصَّالِحِينَ، وَأَلْبَسْنِي زِينَةَ الْمُتَّقِينَ، فِي بَسْطِ الْعَدْلِ، وَكَطْمِ الْغَيْظِ، وَإِطْفَاءِ النَّائِرَةِ، وَضَمِّ أَهْلِ الْفُرْقَةِ، وَإِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَيْنِ، وَإِفْشَاءِ الْعَارِفَةِ، وَسُتْرِ الْعَائِبَةِ، وَلِيَنِ الْعَرِيكَةِ، وَخَفْضِ الْجَنَاحِ، وَحُسْنِ السَّيْرَةِ، وَسُكُونِ الرَّيْحِ، وَطَيْبِ الْمُخَالَقَةِ، وَالسَّبْقِ إِلَى الْفَضِيلَةِ، وَإِيثَارِ التَّفَضُّلِ، وَتَرْكِ التَّغْيِيرِ، وَالْإِفْضَالِ عَلَى غَيْرِ الْمُسْتَحَقِّ، وَالْقَوْلِ بِالْحَقِّ وَإِنْ عَزَّ، وَاسْتِقْلَالَ الْخَيْرِ وَإِنْ كَثُرَ مِنْ قَوْلِي وَفِعْلِي، وَاسْتِكْتَارِ الشَّرِّ وَإِنْ قَلَّ مِنْ قَوْلِي وَفِعْلِي، وَأَكْمَلْ ذَلِكَ لِي بِدَوَامِ الطَّاعَةِ، وَلُزُومِ الْجَمَاعَةِ، وَرَفْضِ أَهْلِ الْبِدْعِ، وَمُسْتَعْمِلِ الرَّأْيِ الْمُخْتَرَعِ. اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَاجْعَلْ أَوْسَعَ رِزْقِكَ عَلَيَّ إِذَا كَبُرْتُ، وَأَقْوَى قُوَّتِكَ فِيَّ إِذَا نَصَبْتُ، وَلَا تَبْتَلِنِي بِالْكَسَلِ عَنْ عِبَادَتِكَ، وَلَا أَعْمَى عَنْ سَبِيلِكَ، وَلَا بِالتَّعَرُّضِ لِخِلَافِ مَحَبَّتِكَ، وَلَا مُجَامَعَةٍ مِنْ تَفَرَّقِ عُنْكَ، وَلَا مُفَارَقَةٍ مِنْ اجْتَمَعَ إِلَيْكَ»^(٢٢).

ومن تلك النصوص رسالة من الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام) لولده الإمام الحسن المجتبي (عليه السلام)، معروفة بـ «وصية الإمام علي (عليه السلام) لابنه الحسن (عليه السلام)»^(٢٣).
ومن النصوص المهمة حديث الإمام الصادق (عليه السلام) عن العقل وجنوده، والجهل وجنوده، والتي بيّن فيها الإمام (عليه السلام) الفضائل المنبثقة من العقل، والردائل الصادرة عن الجهل، فقد روى الكليني في الكافي عن «عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ حَدِيدٍ عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) وَعِنْدَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ مَوَالِيهِ فَجَرَى ذِكْرُ الْعَقْلِ وَالْجَهْلِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): اعْرِفُوا الْعَقْلَ وَجُنْدَهُ وَالْجَهْلَ وَجُنْدَهُ تَهْتَدُوا. قَالَ سَمَاعَةُ: فَمُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ لَا نَعْرِفُ إِلَّا مَا عَرَفْتَنَا. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام): إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ الْعَقْلَ وَهُوَ أَوَّلُ خَلْقٍ مِنَ الرُّوحَانِيِّينَ عَنْ يَمِينِ الْعَرْشِ مِنْ نُورِهِ، فَقَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ فَاقْبَلْ، فَقَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: خَلَقْتُكَ خَلْقًا عَظِيمًا وَكَرَّمْتُكَ

(٢٢) الصحيفة السجادية الكاملة، الدعاء العشرون (٢٠).

(٢٣) الرسالة المذكورة في كتاب: تحف العقول، الحسن بن علي الحارثي (ابن شعبة الحارثي)، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، ط٢، ١٤٠٤هـ، ص٨٨.

عَلَى جَمِيعِ خَلْقِي. قَالَ: ثُمَّ خَلَقَ الْجَهْلَ مِنَ الْبَعْرِ الْأَجَاجِ ظُلْمَانِيًّا فَقَالَ لَهُ: أَذِيرُ فَأَذِيرُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقِيلُ فَلَمْ يُقِيلْ فَقَالَ لَهُ: اسْتَكْبَرْتَ فَلَمَنْتَهُ، ثُمَّ جَعَلَ لِلْعَقْلِ حَمْسَةَ وَسَبْعِينَ جُنْدًا فَلَمَّا رَأَى الْجَهْلُ مَا أَكْرَمَ اللَّهُ بِهِ الْعَقْلَ وَمَا أَعْطَاهُ أَضَمَرَ لَهُ الْعَدَاوَةَ. فَقَالَ: الْجَهْلُ يَا رَبِّ هَذَا خَلَقَ مِنِّي خَلْقَتَهُ وَكَرَّمْتَهُ وَقَوَّيْتَهُ وَأَنَا ضِدُّهُ وَلَا قُوَّةَ لِي بِهِ فَأَعْطِنِي مِنَ الْجُنْدِ مِثْلَ مَا أَعْطَيْتَهُ، فَقَالَ: نَعَمْ فَإِنْ عَصَيْتَ بَعْدَ ذَلِكَ أَخْرَجْتُكَ وَجُنْدَكَ مِنْ رَحْمَتِي. قَالَ: قَدْ رَضَيْتُ. فَأَعْطَاهُ حَمْسَةَ وَسَبْعِينَ جُنْدًا، فَكَانَ مِمَّا أَعْطَى الْعَقْلَ مِنَ الْحَمْسَةِ وَالسَّبْعِينَ الْجُنْدَ الْحَيْرُ وَهُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ وَجَعَلَ ضِدَّهُ الشَّرُّ وَهُوَ وَزِيرُ الْجَهْلِ، وَالْإِيمَانُ وَضِدُّهُ الْكُفْرُ، وَالنَّصِيبُ وَضِدُّهُ الْجُحُودُ، وَالرَّجَاءُ وَضِدُّهُ الْقُنُوطُ، وَالْعَدْلُ وَضِدُّهُ الْجَوْرُ، وَالرِّضَا وَضِدُّهُ السُّخْطُ، وَالشُّكْرُ وَضِدُّهُ الْكُفْرَانُ، وَالطَّمَعُ وَضِدُّهُ الْبَيَاسُ، وَالنُّوْكُلُ وَضِدُّهُ الْحِرْصُ، وَالرَّأْفَةُ وَضِدُّهَا الْقَسْوَةُ، وَالرَّحْمَةُ وَضِدُّهَا الْغَضَبُ، وَالْعِلْمُ وَضِدُّهُ الْجَهْلُ، وَالْفَهْمُ وَضِدُّهُ الْخُمُقُ، وَالْعِفَّةُ وَضِدُّهَا التَّهْتِكُ، وَالرُّهْدُ وَضِدُّهُ الرَّغْبَةُ، وَالرَّفْقُ وَضِدُّهُ الْحُرْقُ، وَالرَّهْبَةُ وَضِدُّهُ الْجُرْأَةُ، وَالنُّوَاضِعُ وَضِدُّهُ الْكِبْرُ، وَالنُّوْدَةُ وَضِدُّهَا التَّسْرَعُ، وَالْجِلْمُ وَضِدُّهَا السَّفَهَةُ، وَالصَّمْتُ (...).

لَا تَجْتَمِعُ هَذِهِ الْخِصَالُ كُلُّهَا مِنْ أَجْنَادِ الْعَقْلِ إِلَّا فِي نَبِيِّ أَوْ وَصِيِّ نَبِيِّ أَوْ مُؤْمِنٍ قَدِ امْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ، وَأَمَّا سَائِرُ ذَلِكَ مِنْ مَوَالِينَا فَإِنَّ أَحَدَهُمْ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ فِيهِ بَعْضُ هَذِهِ الْجُنُودِ حَتَّى يَسْتَكْمَلَ وَيَنْقَى مِنْ جُنُودِ الْجَهْلِ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَكُونُ فِي الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مَعَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْصِيَاءِ، وَإِنَّمَا يُدْرِكُ ذَلِكَ بِمَعْرِفَةِ الْعَقْلِ وَجُنُودِهِ وَبِمُجَانِبَةِ الْجَهْلِ وَجُنُودِهِ، وَقَفْنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ لَطَاعَتِهِ وَمَرْضَاتِهِ» (٢٤).

وهناك أيضاً وصية للإمام الصادق (عليه السلام) لعنوان البصري (٢٥) عندما طلب منه تعليمه، فذكر له الإمام (عليه السلام) شروط العلم والتعلم، ثم علمه تسعة أمور في مجال طلب العلم. وحديث للنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) في صفات العاقل (٢٦) ... وغيرها كثير مما لا يسعنا الإحاطة به هنا.

إشارة إجمالية للمساهمات الأخلاقية في الفكر الشيعي

وهناك على مستوى التراث المتلقي والمفسر والشارح العديد من الإسهامات في المجال الأخلاقي، نحاول هنا ذكر بعض أولئك الذين أسهموا في المجالات الأخلاقية من قدماء

(٢٤) الأصول من الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، ط ٥، ج ١، ص ٢٠، باب العقل والجهل، الرواية: ١٤.

(٢٥) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٩٨٢م، ١٤٠٢هـ، ج ١، ص ٢٢٤، باب: آداب طلب العلم وأحكامه: الرواية ١٧.

(٢٦) الرواية المذكورة في كتاب: تحف العقول، الحسن بن علي الحراني (ابن شعبة الحراني)، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، ط ٢، ١٤٠٤هـ، ص ٢٨.

الشيعية وبعض المعاصرين، نقول هذا ونحن ندرك تماماً أن ما سنذكره بالنسبة لواقع الذين ساهموا لا شيء، فلا يزال هذا التراث الغني مخبوءاً في خزانات المكتبات.

وقد ذكر السيد حسن الصدر في كتاب «تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام» عدداً من العلماء الشيعة الذين أسهموا في الفكر الأخلاقي، ولأن السيد لم يذكر معاييرها في انتخاب هذا العالم أو ذلك، فإننا حاولنا التحري عن كل من ذكرهم، واعتمدنا في ذكرهم هنا على من كتب في موضوع الأخلاق بصورة مباشرة، دون من كان ذا خلق عظيم منهم، أو ورد في مؤلفاته عناوين لكتب توحى بصورة خفية أو غير مباشرة أن موضوعها الأخلاق. واعتمادنا على هذا المعيار لا لنفي تلك المعايير عن الدخول في إطار التراث الأخلاقي بل لأننا هنا في إطار إشارة إجمالية يُطلب فيها القدر المتيقن من النسبة لهذا النوع من التراث، مع التأكيد على أنّ العمل على جمع وإحصاء المؤلفين في التراث الأخلاقي لا بد فيه من معايير مغايرة لما هو مذكور هنا.

من الذين كتبوا في الأخلاق من علماء القرن الرابع الهجري علي بن أحمد الكوفي [... - ٣٥٢هـ]، الذي كان عالماً في العديد من العلوم كالفقه، والأصول، والكلام. والمؤلفات التي ذكرت له تتم عن موسوعية في المعرفة كان يتمتع بها؛ كـ «الأنبياء»، و«مختصر الإمامة»، و«الرد على أرسطوطاليس»، و«معرفة وجوه الحكمة».

وله في خصوص الأخلاق كتابان؛ هما: الآداب، ومكارم الأخلاق، ولعل كتابه الأنف الذكر «معرفة وجوه الحكمة» يكون من ضمن ما ألفه في الأخلاق.

وقد عرّف السيد الصدر طريقته في كتاب «مكارم الأخلاق» أنه يذكر الأخلاق الحسنة والصفات الذميمة، ويبتدئ كل خصلة بالأخبار المروية عن النبي ﷺ وأهل بيته (عليهم السلام)، ثم كلمات الحكماء، ويختم الحديث بذكر الأشعار التي عُنيت بها^(٢٧).

مسكويه الرازي [٢٢٥ - ٤٢١هـ]، من علماء القرن الرابع والخامس الهجريين، المشهور في مجال فلسفة الأخلاق من بين الفلاسفة المسلمين حتى عدّ أكبر فيلسوف أخلاق بينهم، له العديد من المؤلفات في مجال الأخلاق بل تكاد تكون كل كتبه في هذا المجال، منها على سبيل المثال: «تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق»، و«ترتيب السعادات»، و«الفوز الأصغر»، «رسالة في العدل»، «الهوامل والشوامل»^(٢٨).

ابن الهبارية، محمد بن محمد بن صالح العباسي، نظام الدين، المعروف بابن الهبارية

(٢٧) يراجع في هذا: تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، السيد حسن الصدر، انتشارات أعلمي، ص ٤١٥. وموسوعة طبقات الفقهاء، اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، بإشراف: الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ط ١، قم - إيران، ١٤١٨هـ، ص ٣٦٧.

(٢٨) أركون، الدكتور محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي، ط ٢، ٢٠٠٦م، دار الساقبي، بيروت - لبنان، فصل مؤلفات مسكويه.

[٤١٤ - ٥٠٤هـ]، من علماء القرن الخامس، كان شاعراً وأديباً، له كتاب «الصادح والباغم» ألفه على شكل كتاب «كلىة ودمنة»، كما أنّ له في الشعر الحسيني عدة أبيات ذكرت في ديوانه^(٢٩).

نصير الدين الطوسي [٥٩٧ - ٦٧٢هـ]، محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، من علماء القرن السابع، له في الأخلاق كتاب «أخلاق ناصري» باللغة الفارسية، و«أوصاف الأشراف» بالفارسية أيضاً، و«آداب المتعلمين»^(٣٠).

الشهيد مطهري، العلامة الشيخ مرتضى مطهري، من أبرز العلماء والمفكرين الإسلاميين في التاريخ المعاصر، وله العديد من المساهمات الفكرية في شتى مجالات الفكر الإسلامي، وفي خصوص الأخلاق له كتاب «فلسفة الأخلاق»^(٣١).

العلامة مطاهري، الشيخ حسين مطاهري، من العلماء الذي فرّغوا أنفسهم للبحث الأخلاقي، وله في هذا المجال العديد من الكتب، منها على سبيل المثال: «الأخلاق»^(٣٢)، و«الأخلاق البيئية»^(٣٣)، «جهاد النفس»^(٣٤)... وغيرها.

المرجع المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، من أبرز مراجع الدين الشيعة المعاصرين، له العديد من المساهمات الفكرية في شتى مجالات الفكر الإسلامي، من الفلسفة والعقليات، والفقه والأصول، التفسير والحديث، والثقافة الإسلامية، والقضايا الاجتماعية، وفي مجال الأخلاق له معالجة موسعة نسبياً في مجال فلسفة الأخلاق بحثها في موسوعته «التشريع الإسلامي؛ مناهجه ومقاصده»^(٣٥)، وكتاب «الأخلاق»^(٣٦).

(٢٩) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، السيد حسن الصدر، انتشارات علمي، ص ٤١٦. والأعلام، خير الدين

الزركلي، ج ٧، ص ٢٣، ط ٥، ١٩٨٠م، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان.

(٣٠) الإسماعليون والمغول ونصير الدين الطوسي، السيد حسن الأمين، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، ط ٢، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م، بيروت - لبنان، ص ٢٠ - ٤٠.

(٣١) فلسفة الأخلاق، الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة: الشيخ وجيه المسبح، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٢١هـ.

(٣٢) الأخلاق، الشيخ حسين مطاهري، دار التعارف، بيروت - لبنان.

(٣٣) الأخلاق البيئية، الشيخ حسين مطاهري، ترجمة وتحقيق: دار الهدى، دار المحجة ودار الرسول الأكرم صلوات الله وسلاماته عليه، بيروت - لبنان، ط ٢، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.

(٣٤) الأخلاق البيئية، الشيخ حسين مطاهري، ترجمة وتحقيق: دار الهدى، دار المحجة ودار الرسول الأكرم صلوات الله وسلاماته عليه، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.

(٣٥) التشريع الإسلامي؛ مناهجه ومقاصده، السيد محمد تقي المدرسي، انتشارات المدرسي، طهران - إيران، ط ١، ١٤١٥هـ ج ٢.

(٣٦) الأخلاق عنوان التقدم ومنطلق الإيمان، السيد محمد تقي المدرسي، دار انتشارات محبان حسين عليه السلام، ط ٤، ٢٠٠٦.

نحو ببلوغرافيا للتراث الأخلاقي في الفكر الشيعي

بعد كل هذا التطواف في محاولة للملمة مظان البحث الأخلاقي في الفكر الشيعي، وذكر بعض نصوصه، والحديث عن بعض رجاله، نجد أنفسنا فعلاً قاصرين عن الحديث عن مُشْرِ هذا التراث فضلاً عن الحديث عن أطرافه وحدوده، ويرجع ذلك إلى قلة أو انعدام العمل الجاد لاكتشاف هذا التراث الأخلاقي، فحتى كتابة هذه السطور لم نظفر -بعد بحث حثيث- بأي من وسائل التعريف والإرشاد إلى مخازن المؤلفات المكتوبة في الأخلاق في الفكر الشيعي من المعاجم والببلوغرافيات والفهارس، بل وليس هنالك أي مركز دراسات أو هيئة أو لجنة معنية ومختصة بالبحوث الأخلاقية، سوى ما ذكر عن قسم الدراسات والبحوث الأخلاقية في مؤسسة الزهراء (عليها السلام) الثقافية الكائنة في قم؛ التي أنشئت على يد العلامة حسين المظاهري، والتي لم نعرف من إصداراتها إلا كتاب «الأخلاق» للعلامة مظاهري.

وللتعرف على مدى المشكلة يمكننا تقديم مقارنة بسيطة، وهي أننا قمنا بجرد وإحصاء للكتب الأخلاقية المذكورة في موسوعة «الذريعة إلى تصانيف الشيعة»، والمشروع لا يزال في طور البناء والإعداد ليرى النور -إن شاء الله-، فوجدنا أن هنالك على أقل تقدير ما يقارب الثلاثمائة كتاب في مجال الأخلاق، نسبة المطبوع منها لا يتجاوز الـ ٨٪، مما يعني أنه فقط في موسوعة الطهراني هنالك هذا الكم الهائل من نصوص التراث غير المحققة والمطبوعة، فما بالك بالذي لم يذكر في موسوعة الطهراني، خصوصاً إذا لاحظنا أن العديد من مخازن التراث الشيعي لا يزال في مناطق قديمة لا تصلها أيدي الباحثين، أو تحت سطوة دول ديكتاتورية تتلم العيون الناظرة إليها فضلاً عن من يريد الوصول إليها بيده، عدا الكثير مما سُرق وهرب إلى مناطق أخرى في العالم ليكون في سوق المزاد العلني أو متاحف البرجوازيين وأصحاب رؤوس الأموال.

كل هذه الأمور تؤكد ضرورة بذل الجهد في إنشاء ببلوغرافيا للتراث الأخلاقي الشيعي ضمن رؤية منهجية ناضجة، ومعاجم موضوعية لمظان البحث الأخلاقي، ومعاجم اصطلاحية لحقل الأخلاق... وغيرها من آليات وأدوات البحث العلمي التي تجعلنا أكثر وعياً بأنفسنا وتراثنا، وبالتالي أكثر وعياً لحياتنا □

● المسلمون في بورما..

المأساة والواقع والتطلعات

■ الشيخ زكريا داوود*

بسبب تلبيته للحاجات الروحية والمعنوية، واحتوائه على القيم والمبادئ والقوانين المنظمة لحياة الإنسان، وقدرته على التكيف في كل العصور؛ اجتذب الإسلام أفئدة المجتمعات والشعوب في كل بقاع الأرض، ليصبح الدين الوحيد الذي يدخل القلوب دون إكراه أو إغراء. ويمثل المسلمون اليوم الدين الأول الذي يتعبد به الناس في عالمنا المعاصر، حيث يقدر عدد المسلمين بمليار وأربعمائة مليون نسمة من ستة مليارات هي العدد الكلي لسكان العالم المعاصر.

انطلق الإسلام من جزيرة العرب من مكة المكرمة وآمن بالرسول محمد ﷺ في بادئ الأمر رجل وامرأة، الرجل هو علي بن أبي طالب (عليه السلام) والمرأة خديجة بنت خويلد زوجة الرسول الأكرم ﷺ، والتي أصبحت من سيدات نساء الجنة، وليكون علي هو الخليفة بعد الرسول ﷺ والذي وصى الأمة باتباعه.

وقد مثل علي بن أبي طالب (عليه السلام) خط الرسالة في جميع أبعادها، ومن خلال الإيمان به وبالتهاليم التي أرساها الرسول ﷺ، والتي تحث الأمة على الاقتداء به؛ نشأ التشيع والحب للرسول وأهل بيته عليه وعليهم السلام. وهكذا أصبح المسلمون اليوم يتشكلون من نهجين أحدهما آمن بعلي وأبنائه خلفاء للرسول ﷺ، ونهج آخر رأى في علي وأبنائه مجرد أهل وذرية لها احترامها وتقديرها.

وعند بحثنا عن واقع المسلمين اليوم نرى أن النهجين يتجاوران في كل بقاع الأرض، ويشكل

* عالم دين، كاتب وباحث، رئيس التحرير، السعودية.

الأتباع أحوّة إسلامية متحابّة رغم الاختلاف المذهبي بينهما، ولعل النظر إلى واقع مسلمي شرق آسيا كماليزيا وأندونيسيا والصين وبورما يُظهر هذه الحقيقة بشكل جلي، حيث ينقسم المسلمون في هذه الدول إلى أتباع مدرسة أهل البيت (عليه السلام) وأهل السنة، لكن الملمح البارز في حياتهم هو تأسيس العيش المشترك على قاعدة الاحترام المتبادل وتفهم حالة الاختلاف في الرأي.

لكن من المهم جدًّا القيام بتجديد الوعي المعاصر للمسلمين في تلك البلدان وبالأخص أنهم يعيشون معاناة تفرضها عليهم سياسات القهر والاستبداد من قبل حكومات ديكتاتورية كحكومة بورما التي تمارس سياسة التطهير الديني بحق خمسة ملايين مسلم هم مجموع المسلمين في تلك البلاد.

تقع دولة بورما (ميانمار حاليًّا) في الجنوب الشرقي لقارة آسيا، ويحدها من الشمال الصين والهند، ومن الجنوب خليج البنغال وتايلاند، ومن الشرق الصين ولاوس وتايلاند، ومن الغرب خليج البنغال والهند وبنغلاديش، (ويقع إقليم أراكان الذي يتركز فيه المسلمون في الجنوب الغربي لبورما على ساحل خليج البنغال والشريط الحدودي مع بنغلاديش). وتقدر مساحتها بأكثر من ٢٦١,٠٠٠ ميل مربع، وتقدر مساحة إقليم أراكان قرابة ٢٠,٠٠٠ ميل مربع، ويفصله عن بورما حد طبيعي هو سلسلة جبال (أراكان يوما) الممتدة من جبال الهملايا.

ويبلغ عدد سكان بورما أكثر من ٥٠ مليون نسمة، وتقدر نسبة المسلمين بـ ١٥٪ من مجموع السكان نصفهم في إقليم أراكان - ذي الأغلبية المسلمة - حيث تصل نسبة المسلمين فيه إلى أكثر من ٧٠٪ والباقيون من البوذيين الماغ وطوائف أخرى.

ويتكون اتحاد بورما من عرقيات كثيرة جدًّا تصل إلى أكثر من ١٤٠ عرقية، وأهمها من حيث الكثرة (البورمان) وهم الطائفة الحاكمة - وشان وكشين وكارين وشين وكايا وركهاين - الماغ - والمسلمون ويعرفون بالروهينغا، وهم الطائفة الثانية بعد البورمان، ويصل عددهم إلى قرابة ٥ ملايين نسمة^(١).

وكلمة «روهينغا» مأخوذة من «روهانغ» - اسم أراكان القديم - وتطلق على المسلمين المواطنين الأصليين في أراكان، وهم ينحدرون من الأصول العربية والمور والأتراك والفرس والمنغول والباتان والبنغاليين، ومعظمهم يشبهون أهل القارة الهندية شكلاً ولوناً ولا يزالون متمسكين بالعميقة الإسلامية رغم الأحداث المريعة والانتهاكات الصارخة التي جرت ضدهم خلال القرون العشرة الماضية^(٢).

ويبلغ عدد الشيعة في بورما أكثر من ٣٠٠,٠٠٠ نسمة ينحدرون من أصول هندية وبنغالية

(١) موقع إلكتروني <http://www.almotamar.net/15707.htm>

(٢) موقع إلكتروني: <http://www.islamweb.net/ver2/archive/readArt.php?lang=A&id=43940>

وبورمية وإيرانية، ويتركز أغلبهم في العاصمة رانغون، ويعيشون مع إخوانهم من أهل السنة حالة وئام ومحبة وتعاون، وما يقع من ظلم وتعسف وقهر من قبل السلطة العسكرية تجاه المسلمين فهو لا يفرق بينهم على أساس المذهب، بل يتشارك الجميع في حالات السراء والضراء. وللشيعة في رانغون مسجد كبير يعتبر من أكبر مساجد العاصمة وهو مقسم إلى أقسام ثلاثة: مسجد للنساء ومسجد للرجال وقسم ثالث مخصص للاحتفالات الحسينية وأكثرهم يسكنون حول المسجد، وللمسجد مخازن موقوفة عليه متصلة به، وإضافة إلى هذا المسجد فإنّ للشيعة سبع حسينيات، وفيهم اليوم رجال يعتبرون من أبرز رجال مجتمع رانغون ولهم مكانتهم الكبرى فيه، ولهم جمعيتان: الهيئة العباسية، وجمعية الخوجا الاثني عشرية. وبعدا العاصمة رانغون فإنّ الشيعة موجودون في مدينة ماندلا. وهم علاوة على كونهم من أصل بورمي فإنّ فيهم كذلك كسكان العاصمة مهاجرين من الهند وإيران. ولهم في ماندلا مسجد وحسينية، وللمسجد بيوت موقوفة عليه. كما أنّهم موجودون في عدة قرى متفرقة.

تاريخ المسلمين في بورما

تختلف الروايات التي تتحدث عن بدء دخول الإسلام في بورما، لكن المتفق عليه أن انتشار الإسلام في تلك البلاد كان نتيجة الاحتكاك بين التجار العرب والفرس المسلمين بالسكان الأصليين، وحسب تلك الروايات فإن دخول الإسلام كان في القرن السابع الميلادي وبالتحديد في فترة حكم الخليفة هارون العباسي، فقد تميزت هذه الفترة رغم الاستبداد والقهر الذي مارسه الحكم العباسي تجاه الأمة وبالأخص تجاه أتباع مدرسة أهل البيت (عليهم السلام)، بالتمدد الجغرافي للخلافة الإسلامية.

يقول الشيخ دين محمد أبو البشر -رئيس منظمة تضامن الروهينغا-: إن الإسلام دخل في بورما عن طريق أراكان في القرن الأول الهجري، بواسطة التجار العرب وعلى رأسهم الصحابي الجليل وقاص بن مالك (رضي الله عنه)، ومجموعة من التابعين وأتباعهم. حيث كان العرب يمارسون مهنة التجارة، ولأجلها يسافرون إلى أقاصي البلاد ودانيتها، وفي أحد الأيام انكسرت سفينتهم أثناء سفرهم للتجارة في وسط خليج البنغال على مقربة من ساحل أراكان، فاضطروا إلى اللجوء إلى جزيرة رحمبي بأراكان، وبعد ذلك توطنوا في أراكان وتزوجوا من بنات السكان المحليين.

وحيث إنهم وعوا قوله صلى الله عليه وآله: « بلغوا عني ولو آية »، وقوله: « فليبلغ الشاهد الغائب »، بدؤوا بممارسة الأعمال الدعوية بين السكان المحليين، بالحكمة والموعظة الحسنة، فبدأ الناس يدخلون في دين الله أفواجا، ثم تردد عليها الدعاة من مختلف مناطق العالم، وازداد عدد المسلمين يوماً فيوماً، إلى أن استطاع المسلمون تأسيس دولة إسلامية في أراكان منذ عام ١٤٣٠م، بيد سليمان شاه. واستمرت الحكومة الإسلامية فيها أكثر من ثلاثة قرون ونصف

إلى أن هجم عليها البوذيون عام ١٧٨٤م.

ولتأسيس أول دولة حكمها المسلمون رواية حيث كانت أراكان مملكة يحكمها ملك بوذي ذب بينه وبين ملك بورما خلاف أدى إلى نزاع تطور في وقت قصير إلى حرب أدت إلى انتصار الملك البورمي ومن ثم إلى احتلال أراكان، فهرب حاكمها هو وأسرته إلى ملك البنغال المسلم السلطان ناصر الدين شاه عام ١٤٠٦م، وظل ما يقارب ٢٤ سنة في ضيافة الملك البنغالي، حتى تمكن الإسلام من نفسه فاعتقه، واختار لنفسه اسم سليمان شاه.

بعدها طلب من ملك البنغال المسلم أن يساعده على استرجاع مملكته، فأمدته بجيش مجهز بشكل كبير، فزحف على أراكان وأخرج الملك البوذي وأسس أول دولة إسلامية في بورما، وامتدت هذه الدولة لثلاث مائة وخمسين عاماً حكم فيها ٤٨ ملكاً، وأصبحت مملكة أراكان مركز إشعاع حضاري إذ تطورت الحياة بفضل تنامي الحركة العلمية والمعرفية وأصبحت تجتذب إليها طلاب العلم والمعرفة، كما ازدهر الاقتصاد بسبب تنامي حركة التجارة بينها وبين العديد من الممالك المجاورة، واستمر المسلمون في حكم أراكان حتى عام ١٧٨٤م، إذ تعرضت الدولة لغزو بورمي هدفه القضاء على الوجود الإسلامي في بورما، وما إن سيطروا على البلاد الإسلامية حتى بدؤوا حرب إبادة لكل ما هو إسلامي، بدءاً من المسلمين أنفسهم، وحتى المساجد والمدارس الإسلامية التي تدرس فيها معارف الإسلام وتعاليمه.

وفي عام ١٨٢٤م احتلت بريطانيا بورما وأنهت الحكم البورمي، لكن معاناة مسلمي بورما لم تنته إذ شكلت السياسة البريطانية وجهاً آخر لممارسات الحكم البورمي، إذ سعت وبسياسة استئصالية إلى إضعاف المسلمين الذين رفضوا الاحتلال البريطاني عبر مقاومته، وكان من نتيجة ذلك تقوية البوذيين في أراكان وبورما بشكل عام، وهو الأمر الذي سوف ينعكس مأساة جديدة بعد عام ١٩٤٨م وهو العام الذي استقلت فيه بورما كدولة تحت سلطة البورميين البوذيين.

المسلمون بعد الاستقلال.. الواقع والتطلعات

قبل أن تبدأ بريطانيا الجلاء من بورما بدأت تتضح معالم المرحلة المقبلة لمسلمي بورما، وبالتحديد عام ١٩٤٢م، عندما تعرض المسلمون إلى مذبحه راح ضحيتها أكثر من مائة ألف مسلم، وشرد أكثر من خمسمائة ألف مسلم خارج بورما، بل أصبح المسلمون البورميون مشردين في الكثير من بلدان العالم، ففي بنجلادش يوجد أكثر من مليون نسمة يعيشون في مخيمات ليس بها أدنى مستلزمات العيش الإنساني الكريم، وكذلك في تايلند والهند والمملكة العربية السعودية.

في عام ١٩٤٨م منحت بريطانيا الاستقلال لبورما شريطة أن تُمنح لكل العرقيات الاستقلال عنها بعد ١٠ سنوات إذا رغبت في ذلك، ولكن ما أن حصل البورمان على الاستقلال حتى نقضوا عهودهم، ونكثوا على أعقابهم؛ إذ استمروا في احتلال أراكان دون رغبة سكانها من المسلمين الروهينغا والبوذيين الماغ أيضاً، وسعت وعبر العديد من الإجراءات إلى فرض

قيود تسهل عليها السيطرة التامة على الأقليات التي تختلف ثقافياً ودينياً بل وسياسياً معها، الأمر الذي جعل جزءاً من الرهبان البوذيين يعترضون على تلك الأساليب القمعية التي أرادت أن تفرض لونهاً محدداً على المسلمين الروهينغا وكذلك الماغ البوذيين. وتواصلت سياسة الاستئصال منذ الاستقلال عام ١٩٤٨م، لتشتد وتتعمق وتصبح أكثر شراسة منذ عام ١٩٦٢م وهي السنة التي سيطر فيها الجيش على السلطة السياسية، ويمكننا أن نلخص ملامح سياسة العسكر تجاه المسلمين فيما يلي:

١- فرض البوذية على المسلمين وطمس هويتهم الدينية:

وقد تمثلت هذه السياسة من خلال إجبار المسلمين على اعتناق البوذية وهو الأمر الذي حدث بالفعل حيث أرتد ما يقارب خمسين ألف عن دينهم منذ سيطرة العسكر على مقاليد السلطة، كما سعت السلطة إلى تغيير ديمغرافي أستهدف جعل أركان إقليماً بوذياً وذلك من خلال تهجير المسلمين من قراهم وأملاكهم وإعطاءها للبورميين البوذيين، وقامت كذلك بتغيير طابع أركان من خلال طمس المعالم الإسلامية التاريخية عبر هدم المساجد والمدارس الدينية التي تدرس فيها علوم القرآن والحديث.

٢- التطهير الديني والعرقي:

منذ أن سيطر العسكر على الحكم في بورما عام ١٩٦٢م من خلال انقلاب قاده الجنرال نيويين بدأت موجة منظمة من التتكيل والاضطهاد ضد مسلمي بورما تمثلت في القتل الجماعي من خلال حرق القرى والأرياف ذات الغالبية المسلمة، كما هجرت مئات الآلاف من شعب الروهينغا، ومارست حرباً اقتصادية من خلال مصادره أراضيهم ومزارعهم، بل وقررت جعلهم غرباء في وطنهم من خلال سحب جنسيتهم البورمية ووصفهم بأنهم مهاجرين غرباء. وبهذا الادعاء قام العسكر بأربع موجات من الطرد والتهجير المنظم للمسلمين خارج وطنهم وهي:

١- عام ١٩٦٢م وبعد السيطرة على الحكم مباشرة قامت السلطة بطرد أكثر من ٣٠٠,٠٠٠ مواطن مسلم من قراهم ومنازلهم ومزارعهم ليتم تهجيرهم بشكل قسري إلى بنغلاديش ليعيشوا على حدود البلدين في العراق.

٢- عام ١٩٧٨م هُجّر وطُرد أكثر من ٥٠٠,٠٠٠ مسلم في ظروف غاية في القسوة والوحشية الأمر الذي أدى إلى وفاة ما يقارب ٤٠,٠٠٠ بين طفل وامرأة وشيخ مسن وذلك حسب إحصائية غوث اللاجئيين التابعة للأمم المتحدة.

٣- عام ١٩٨٨م ومن خلال الادعاء بتطوير وبناء قرى نموذجية للسكان البوذيين هُجّر العسكر ما يقارب ١٥٠,٠٠٠ مسلم من منازلهم وقراهم لتُسَلَّم للبوذيين الموالين للسلطة العسكرية.

٤- عام ١٩٩١م وبعد إلغاء نتائج الانتخابات العامة التي جرت في بورما وفوز كاسح للمعارضة البورمية تحت قيادة الحزب الوطني المعارض (nd)، تم طرد ما يقارب نصف مليون مسلم خارج البلاد، لأنهم شاركوا ودعموا الحزب في تلك الانتخابات. ومن الإجراءات التعسفية التي تمارسها السلطة العسكرية تجاه المسلمين البورميين والتي تهدف إلى الضغط عليهم كي يتركوا البلاد أو يرددوا عن دينهم ويندمجوا في البوذية ما يلي:

- * العمل القسري لدى الجيش أثناء التنقلات أو بناء الثكنات العسكرية.
- * حرمان أبناء المسلمين من حق التعليم أو مواصلته.
- * حرمانهم من الوظائف الحكومية مهما كانت مؤهلاتهم العلمية.
- * منعهم من السفر إلى الخارج حتى لأداء فريضة الحج إلا إلى بنغلاديش ولدة يسيرة، ويعتبر السفر إلى عاصمة الدولة رانغون أو أية مدينة أخرى جريمة يعاقب عليها، وكذا عاصمة الإقليم والميناء الوحيد فيه مدينة أكيا، بل يمنع التنقل من قرية إلى أخرى إلا بعد الحصول على تصريح.
- * عدم السماح لهم باستضافة أحد في بيوتهم ولو كانوا أشقاء أو أقارب إلا بإذن مسبق، وأما المبيت فيمنع منعاً باتاً، ويعتبر جريمة كبرى ربما يعاقب بهدم منزله أو اعتقاله أو طرده من البلاد هو وأسرته.
- * تقييد ورفع سن الزواج للفتيات المسلمات لسن ٢٥ عاماً، ومنع عقود النكاح إلا بعد إجراءات كثيرة وأخذ إذن مسبق من السلطة ومنع الزواج مرة أخرى للمطلق أو الأرملة إلا بعد مرور سنة، ومن يخالف الإجراءات يعرض نفسه للسجن أو الطرد خارج البلاد.
- * فرض عقوبات اقتصادية شديدة الظلم، كالضرائب الباهظة في كل شيء والغرامات المالية ومنع بيع المحاصيل الزراعية التي تمثل الدخل الوحيد للكثير من المسلمين البورميين لكون غالبيتهم من المزارعين إلا للسلطة العسكرية التي تشتريها بأسعار زهيدة لتجعلهم فقراء^(٣).

الأمة ومواجهة التحديات المعاصرة

التحديات تشكل حافزاً مهماً لتطوير القدرات وصنع مستقبل أفضل، ويحدد منهج المواجهة النتيجة التي يمكن أن يحققها الإنسان، وبقدر ما تكون المواجهة ذات أطر وآليات محددة فإن تحقيق أفضل النتائج أمر ممكن بل أمر أكيد، وفي الغالب يكون تقدم الإنسان وتطوره نتيجة قدرته على مواجهة التحديات بروح متفائلة ومصرة على النجاح. وهذا كما ينطبق على الأشخاص فهو ينطبق على الأمم، فبقدر ما تكون الأمة واعية

(٣) رجع الموقع الإلكتروني: <http://www.almotamar.net/15707.htm>.

لما تواجهه من التحديات وتملك منهجاً وبصيرة في معالجة قضاياها، وتملك إرادة وفاعلية حضارية في سبل المواجهة فإن المحن والتحديات لا تلبث أن تتجلي من حياتها، بل تكون تلك التحديات عاملاً رئيساً في صنع حياة أفضل وأكثر تقدماً.

إن قضية الشعب المسلم في بورما تحتاج إلى جهود الأمة ككل، وهي مسؤولية إنسانية قبل أن تفرضها قوانين الأديان، فالإسلام كدين يؤكد على أهمية نصرته المستضعفين في الأرض، ويدعوننا إلى التكافل مع الشعب المسلم في بورما سواءً من الناحية المعنوية أو المادية أو السياسية، قال تعالى:

﴿ وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴾^(٤).

من المهم جداً أن تواجه الأمة هذا التحدي الذي يقع على شريحة واسعة من أبنائها، الذين يعيشون حالة من الكبت والإرهاب، ولا يمكننا أن نحقق ذلك من خلال مواقف ارتجالية، بل لا بد أن تكون المواجهة عبر منهج علمي متكامل فيه جميع أطر المواجهة سواء الأطر السياسية أو الحقوقية أو الإعلامية أو البحث عن قنوات الضغط، فمن المهم جداً أن تمارس الأمة مسؤوليتها تجاه نصرته المظلوم لأن التخاذل يشجع الآخرين على التعدي على الأمة وسلب حقوقها.

وفي القضية البورمية لا بد أولاً أن تعرف الأمة عمق المأساة وتتلمس حاجات المسلمين هناك وأن تسعى بكل الطرق لمد يد العون للشعب المسلم المغلوب على أمره. إن تكافل الأمة يعطيها المنعة والحصانة والعزة أمام التحديات الخارجية التي تتمثل في الطغاة والمستكبرين، أو التحديات الداخلية التي تتمثل أولاً في الجهل والتخلف والبعث عن قيم الدين، وفي النظم المستبدة التي تحكم الأمة بالقهر والطغيان وسلب الحقوق، وبالتأكيد إن المساهمة في حل المشكلة البورمية سوف ينعكس على قضايا الأمة المتأزمة بشكل إيجابي وفعال □

(٤) القرآن الكريم، سورة النساء آية ٧٥.

● إعداد هيئة التحرير

الأصول، والذي يتكون من ثلاث رسائل وخاتمة، تناولها في ثلاثة مواضيع تدرج تحتها عشرات الفروع والمسائل والقضايا. وهذه المواضيع هي: القطع، والظن، والشك في الوصول إلى الحكم الشرعي، فما هي الأدلة المورثة للقطع وما هي حدود حجيتها، وكذا الظن والشك. وفي الخاتمة بحث مسألة التعادل والتراجيح.

وقد كان ولا يزال هذا الكتاب محل توارد أنظار العلماء واهتمامهم، حتى صنفوا فيه الكثير من التعليقات والشروح والتوضيحات وما إلى ذلك، حتى قاربت المائة.

ومن الشروح المهمة شرح تلميذه العلامة الميرزا محمد حسن الاشتياني، الذي حضر دروس الشيخ الأعظم عدة دورات،

بحر الفوائد في شرح الفرائد

المؤلف: الميرزا محمد حسن الاشتياني.
الطبعة: الأولى ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. (٨ مجلدات).
الناشر: مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان.

تربع الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري على كرسي الدروس الحوزوية، وتربعت كتبه معه، فصارت محل درس وتدریس ومباحثة طلبة العلوم الدينية، بل وباتت آراؤه محل نظر العلماء ونقاشاتهم، حتى لا يعد الطالب متفوقاً ومجتهداً ما لم يكن خبيراً بأرائه ونظرياته الأصولية والفقهية، التي كانت بوابة فتح جديد في الفكر الإسلامي عموماً والشيعي الإمامي خصوصاً.

ومن أهم كتبه كتابه (فرائد الأصول) المشهور بـ(الرسائل) في علم

الله العظمى الراحل السيد محمد مهدي الشيرازي، وهي من إعداد: محمد علي الحائري. وقد جاء الكتاب على قسمين:

القسم الأول: في الذكريات الشخصية، التي عاشها سماحة المرجع الشيرازي، وتوزعت على ثلاثة فصول:
الفصل الأول: ذكريات عن آل شيرازي.
الفصل الثاني: ذكرياتي الشخصية.
الفصل الثالث: ذكرياتي عن العراق.
الفصل الرابع: ذكرياتي عن مدينة كربلاء المقدسة.

القسم الثاني: في ذكريات عامة شهد بعضها سماحته، وبعضها من تجارب علماء آخرين، وقد وُزعت على ثلاثة فصول:
الفصل الخامس: ذكريات متفرقة.
الفصل السادس: ذكريات أخلاقية.
الفصل السابع: ذكريات عن العلماء.
□ □ □

العلم النافع سبيل النجاة

المؤلف: آية الله العظمى السيد صادق الحسيني الشيرازي.

إعداد ونشر: مؤسسة الرسول الأكرم صلوات الله عليه وآله الثقافية

الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. (٣٦٠ صفحة).
الكتاب عبارة عن تقرير لمحاضرات سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد صادق الشيرازي (دام ظله)، وقد حوى الكتاب قسمين:

القسم الأول: مجموعة من المحاضرات القيمة التي كان ألقاها سماحته في فترات

وكتب على كتاب أستاذه شرحاً متميزاً تحت عنوان (بحر الفوائد في شرح الفرائد)، الذي يمتاز بدقة النظر، وبيان الخلفيات النظرية التي تقف وراء بعض آراء الشيخ الأعظم، كما ويمتاز بذكره لبعض آراء الشيخ في مختلف الدورات التدريسية.

وهذا الكتاب كان محل تداول العلماء وأساتذة الحوزة في طبعته الحجرية، لكنه اليوم مطبوع طبعة حديثة وأنيقة تسهل تناوله، ومحقق من قبل اختصاصيين تحقيقاً يطمئن الباحثين.
□ □ □

خواطر وذكريات

تأليف: آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي قدس سره.

إعداد: محمد علي الحائري.
الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. (٧٩٢ صفحة).
الناشر: دار العلوم للتحقيق والنشر، لبنان، بيروت.

جرت عادة العلماء على رصد تجاربهم وذكرياتهم، لما فيها من الأتعاظ والاعتبار، ولأن الشارع المقدس حثّ وأكد على الاستفادة من تجارب الآخرين، (وفي التجارب علم مستأنف)، كما أنها تحفظ للأجيال ليستفيدوا منها في حياتهم اليومية. وتعتبر زاداً للعالم، والمبلغ، ولعامّة الناس للرفقي في سلّم المراتب العالية، إذا ما استفيد من هذه التجارب والتذكريات.

والكتاب يرصد جملة من التجارب والذكريات التي عايشها سماحة آية

في التعاطي مع البحوث النظرية والفكرية. في أحد زوايا الفصل الثاني وتحت عنوان الأنثروبولوجيا يقول المؤلف: يعتقد الطبرسي بأنّ الإنسان في ضوء معرفته ووعيه بالكون والعلوم التي وهبها الله إيّاها، هو الأجدر بالاستخلاف على الأرض وإعمارها. هذه الجدارة والاستحقاق ينفرد بها الإنسان دون غيره من المخلوقات، بما فيها الملائكة. ويضيف: وبهذا فقد قيّض الله تعالى الإنسان لخلافة الأرض وإعمارها بلا منازع وذلك لأنّه أُعطي ما لم تُعط الملائكة مثل مختلف الصنائع والحراث والزراعة واستخراج المعادن النفيسة من باطن الأرض والبحار بأساليب حكيمة.

عناوين الفصول من ٣ إلى ٥ هي: الحياة السياسية في عصر الغيبة، الحكومة، وصلاحيات ومسؤوليات الحكومة. وفي فقرة مختارة من الفصل الخامس تحت عنوان أسس السياسة الداخلية نقرأ: أهم مبدأ في السياسة الداخلية للحكومة والذي استحوذ على اهتمام الطبرسي هو العدل والإنصاف. حيث يقول في هذا الصدد: لقد أمر الله تعالى الحكام والولاة أن يحكموا بالعدل والإنصاف، لقد اعتبر الطبرسي على غرار العديد من العلماء المسلمين العدل معياراً لتقييم مشروعية الحكم ونافذته، ولذلك رأى أنّ قرارات الحكومة الظالمة التي لا تحكم بمبدأ العدل فاقدة للاعتبار.

الفصل الأخير من الكتاب يتناول حكومة الجور (الطاغوت) وكيفية التعامل معها.

□ □ □

مختلفة يعود زمن إلقائها من عام ١٣٩٦هـ، إلى عام ١٤٢٠هـ، حيث تضمّنت طائفة قيّمة من الأحاديث التربوية والنكات العلمية والمعارف الدقيقة الكامنة في كلمات وسيرة أهل البيت (عليهم السلام).

القسم الثاني: جمع مجموعة من كلمات ووصايا سماحته، وذلك خلال لقائه بوفود من أهل العلم والمعرفة، من أساتذة وطلّاب الحوزة العلمية، وأئمّة الجمعة والجماعة والمبليّين من إيران والعراق ودول الخليج العربي.

□ □ □

آفاق الفكر السياسي عند الطبرسي

المؤلف: محمد أكرم عارفي.

الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. (١٢٣ صفحة).
الناشر: مؤسسة بوستان كتاب بقم المقدسة.

يحاول المؤلف عارفي سبر الفكر السياسي عند الشيخ الطبرسي.

ويقع الكتاب في ستة فصول يسبر خلالها المؤلف الفكر السياسي عند الطبرسي الذي يستند إلى مبدأ العدل في تفسيره للحياة السياسية، والنظام الفكري السياسي منطلقاً من رؤية دينية، حيث يتحرّى أنواع النظم من منظار نظام العدل والجور.

ويرى الطبرسي أنّ نظام العدل الذي يدور حول محور الإمامة هو أرقى النظم السياسية. الفصل الأول من الكتاب يتناول عصر الطبرسي. والفصل الثاني يناقش المؤلف تحت عنوان الأسس العامة للفكر السياسي طبيعة رؤية الطبرسي إلى الإنسان والسياسة، والدين والسياسة، ثمّ يبيّن منهجه

كبير من القضايا السياسية التي تتسم بانسجام وترابط خاص، فكانت كشبكة أو منظومة من المفاهيم السياسية ذات الحياة المنطقية.

□ □ □

خلفاء النبي ﷺ

في ظل شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد

المؤلف: السيد علي رضا واسعي.

الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. (٤٠٥ صفحة).
الناشر: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية،
قم المقدسة، إيران.

يناقش الكتاب بالاستناد إلى المصادر القديمة والمتقدمة دور الخلفاء الراشدين في البلاد الإسلامية،

يشرح الكتاب عبر ستة فصول الأحداث الخاصة برحلة الرسول الكريم ﷺ حتى عصر الإمام الحسن بن علي (عليه السلام) وذلك نقلاً عن شرح النهج لابن أبي الحديد.

عناوين فصول الكتاب هي:

- في خضم رحلة الرسول الكريم ﷺ.
- اجتماع السقيفة ومسألة الخلافة.
- خلافة عمر بن الخطاب.
- خلافة عثمان.
- عصر خلافة الإمام علي (عليه السلام).

وعملية المصالحة.

ويختم المؤلف كتابه مستعرضاً سيرة أهل البيت (عليهم السلام) مشيراً للأسباب والعوامل التي تقف وراء الحروب الثلاث التي خاضها الإمام علي (عليه السلام) (الجمال، صفين، النهروان).

□ □ □

منهجية العلوم السياسية في الحضارة الإسلامية

إعداد: داوود فيرحي.

الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. (٣٧٥ صفحة).
الناشر: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية،
قم المقدسة، إيران.

يحاول المعدّ في هذا الكتاب أن يبيّن أنّ ماهية علم المناهج متفرّعة عن ماهية علم المعرفة، وهما يبيحان مسائل وموضوعات علم واحد. ويشتمل الكتاب على مقالات علمية لمفكرين سياسيين عدّة:

(تصنيف العلوم السياسية في العالم الإسلامي) للسيد صادق حقيقة.

(منهجية الفقه السياسي الشيعي)،
للشيخ نجف لكزائي.

(منهجية الكلام السياسي) للشيخ
غلام رضا بهروزلك.

(المنهجية السياسية في الحكمة
المشائية) للسيد محمد بزشكي.

(منهجية الفكر السياسي في الحكمة
المتعالية) لمحسن مهاجر نيا.

(منهجية تدوين الرسائل السياسية)
و (مدرسة المسعودي في التاريخ) لمرتضى
يوسفي راد.

(المنهجية في علم الاجتماع السياسي) و
(ابن خلدون وابن الأزرق) لمحمد بزشكي.

(منهجية الفكر السياسي في الفلسفة
المغربية للحضارة الإسلامية) لداوود
فيرحي، (معد الكتاب).

تم التطرق في هذه الدراسات الى عدد

الأصول الفقهية للحكومة

إعداد: رضا إسلامي.
الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. (٢٠٠ صفحة).
الناشر: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية،
قم المقدسة، إيران.

يسعى هذا الكتاب إلى الإجابة عن الأسئلة التي تتعلق بأصول الفقه الحكومي وبالاستناد إلى محور «اللوازم والملزومات الخاصة بتلبية الفقه للقضايا الجديد». يستعرض الكاتب في كتابه آراء أربعة من علماء من الحوزة العلمية هم: آية الله معرفة، آية الله مؤمن، الشيخ ميرباقرى والشيخ صرامي، وذلك في إطار الحوارات حيث يستلهم بدراسة تحليلية لهذه الحوارات.

الفصل الأول حوار مع الشيخ صرامي مدير لجنة المسائل الفقهية والحقوقية في معهد الفقه والحقوق التابع لأكاديمية العلوم والثقافة والإسلامية.

يقوم - هذا الحوار - بتبيين ماهية الفقه الحكومي ومكانته في التصنيف الفقهي، ويتابع فيشرح ماهية علم الأصول، وموقعه في الفقه الحكومي.

في الفصل الثاني حوار مع آية الله محمد هادي معرفة تناول المحاور التالية: أصول وضوابط الفقه الحكومي، معايير الحجية وضوابط إصدار الفقه الحكومي ومخالفة المكلفين للفقه الحكومي.

الحوار الثالث مع آية الله مؤمن وقد طرح آراءه ضمن العناوين التالية: تعريف

الحكم الحكومي وقواعد معرفته، العلاقة بين الحكم الحكومي مع سائر أقسام الحكم، معيار حجية الأحكام الحكومية، ضوابط تشخيص المصلحة ومتطلبات الفقه الحكومي أي الفقه السياسي.

ختام الحوارات كان لقاء مع السيد مهدي ميرباقرى مسؤول معهد العلوم الإسلامية في قم المقدسة، وبعد أن يبين ماهية الحكم الحكومي وأبعاد البحث يتناول أسس حجية الحكم الحكومي ويشير إلى دور الإرادة والتعبد في فهم الحجية.

يأتي هذا الكتاب ضمن سلسلة حوارات فقهية، الحقوق والمجتمع، والأصول الفقهية للحكومة، من تصنيف الشيخ رضا إسلامي.

□ □ □

ببليوغرافيا عاشوراء

عرض ونقد

المؤلف: السيد عبدالله الحسيني.

الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. (٣٦٠ صفحة).
الناشر: أكاديمية العلوم والثقافة الإسلامية،
قم المقدسة، إيران.

يتناول الكتاب واقعة عاشوراء في التاريخ الإسلامي ومن زوايا مختلفة، وي طرح أسئلة عديدة ومن أهمها مدى وثيقة المعطيات التاريخية لتلك الواقعة.

الكتاب الحالي هو في الحقيقة دراسة نقدية للمصادر المتعلقة بعاشوراء، يجيب خلالها عن الاستفسارات التي تثار حول تلك المصادر ليفتح المؤلف بذلك آفاقاً رحبة أمام

الباحثين العاشورائيين.

يقع الكتاب في فصول ثمانية، في الفصل الأول (نظرة في مصادر عاشوراء) يتناول الرواة الأوائل لواقعة عاشوراء مع الإشارة إلى مسيرة كتب المقاتل.

في الفصل الثاني (تقارير تاريخية) يناقش المؤلف خصائص ثلاثة مقاتل لواقعة عاشوراء مع رواتها، وهذه المقاتل هي مقتل أبي مخنف ومقتل ورواية الحصين ورواية أبي مشعر.

في الفصل الثالث (تقارير علم الرجال) يبحث فيه المؤلف تقريرين للواقدي وابن سعد، وجاء فيه: «أهم التقارير لواقعة كربلاء رواية محمد بن عمر بن واقد الواقدي. ومما يؤسف له أنّ أصل الرواية مفقود وما هو موجود هو نسخة مبعثرة أوردها ابن سعد في كتابه الطبقات الكبرى. أمّا الفصل الرابع فيتناول (التقارير المحرّفة) حيث يوجّه المؤلف النقد إلى ثلاث روايات هي رواية عمار الدهني والأماشي للشيخ الصدوق ومقتل جابر الجعفي.

الفصل الخامس وعنوانه (تقارير قصصية) يضمّ ١٤ رواية عن واقعة عاشوراء مع التعريف بها وذكر خصائصها وهي عبارة عن: الفتوح بن الأعمش، مقتل الحسين عليه السلام للخوارزمي، المقتل المنسوب إلى أبي مخنف، روضة الواعظين، مناقب آل أبي طالب، اللهوف، مثير الأحزان، كشف الغمّة، تذكرة الخواص، الفصول المهمة، روضة الشهداء، تسلية المجالس، وينايع المودة.

في الفصل السادس يسرد المؤلف

بعض التقارير عن عاشوراء والتي يسمّيها بـ (التقارير الخيالية) ويستعرضها كما يلي: نور العين في مشهد الحسين عليه السلام، الرواية المنسوبة إلى جابر الجعفي، دلائل الإمامة، منتخب الطريحي، وأسرار الشهادة.

وفي الفصل السابع جمع المؤلف التقارير الجامعة والشاملة لعاشوراء مثل: بحار الأنوار، العوالم للحسين عليه السلام، ناسخ التواريخ، نفس المهموم، مع الركب الحسيني من المدينة إلى الشام، وتاريخ الإمام الحسين عليه السلام (موسوعة الإمام الحسين).

في الفصل الأخير يبحث المؤلف في (تحريف عاشوراء: الأسباب والدوافع) ويسبر الأسباب السياسية والعقدية والفكرية والاجتماعية والثقافية لهذه التحريفات.

□ □ □

سيرة سيد الأنبياء

والمرسلين محمد صلوات الله عليه وآله

جامع المحامد كلها

المؤلف: رسول جعفريان.

الطبعة: الأولى ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م (٨٧٨ صفحة).

الناشر: دار الرسول الأكرم صلوات الله عليه وآله، بيروت - لبنان.

في لحظة من الزمن تغبّر مجرى التاريخ رأساً على عقب وبشكل لم يشهده من قبل، وذلك عندما صدع النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله برسالة الإسلام، حاملاً بصائر الوحي، وناشراً لغمائم الرحمة، ومعبداً طرق الهدى وسبل الرشاد.

قادة الفكر الديني والسياسي في النجف الأشرف

المؤلف: د. محمد حسين علي الصغير
الطبعة: الأولى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م. (٣١٤ صفحة).
دار النشر: مؤسسة البلاغ - دار سلوني.
يقراً الكتاب حياة بعض أعلام وقادة

النجف الأشرف، الذين ساهموا بعلمهم
وجهادهم في تأسيس منابع الوعي الحضاري،
محاولاً سبر غور شخصياتهم الدينية
والفكرية والجهادية، مقدماً بذلك نموذج
القدوة الدينية، والانفتاح والنضج السياسي،
لتكون نبزاساً - وكما أشار المؤلف في
مقدمة كتابه-: «للآخرين، وتهيئة الأسباب
لإسعادهم وتحقيق آمالهم في المواطنة
والحياة الحرّة الكريمة».

جاءت دراسات المؤلف لشخصيات
الكتاب، مكونة -بحسب قوله-: «ممن
سمع عنه وكأني أراه من الراحلين، وممن
رأه وكأنه يقرؤه، وممن قرأه وكأنه
يلمسه، وممن يعرفه وكأنه أدركه من
المعاصرين».

وقد جاءت عناوين الكتاب مُبينة
لسمات هؤلاء القادة، موزعة بحسب الدور
الريادي الذي ميز شخصياتهم، وهم:
- السيد محمد سعيد الحبوبى...
قائداً.

- الشيخ محمد جواد البلاغى... مُنظراً.
- الشيخ محمد الحسين الغروي
النائبى... رائداً.
- الشيخ عبد الكريم الجزائرى...

وفهم هذه اللحظة التاريخية، ومعرفة
تفاصيلها، ودراسة شخصية قائده وقيمه
تعتبر مسألة بالغة الأهمية للعقلاء من
الناس، وواقع التاريخ الفكري والثقافي أكد
هذه المسألة من خلال الأعداد الغفيرة من
الكتب التي ألفت حول النبي الأكرم صلى الله عليه وآله
وسيرته.

ولكن في الوقت نفسه تعتبر مسألة
حرجة ومعقدة على مستوى الدخول في
التفاصيل، لأننا نتحدث عن أكثر من
ألف سنة سابقة، وعن حدث بهذا الحجم،
وعن محاولات كبيرة وواسعة لتشويه تلك
الصورة الناصعة.

والكتاب الذي بين أيدينا محاولة من
مؤرخ عرفت مهارته التدقيق والتحقيقية،
وسعة اطلاعه في مختلف شؤون الحياة
عموماً، والتاريخ خصوصاً، فقد ابتدأ
كتابه هذا بمدخل عن أساس علم للتاريخ
عن العرب والمسلمين وكيفية نشأته، ثم
وبدراسة نقدية بالغة الأهمية عن مصادر
السيرة النبوية، ثم تحدث عن عصر ما
قبل الإسلام؛ أي الجاهلي، ثم عن بدايات
الإسلام من ابتداء الوحي، وأوضاع مكة،
ومروراً بمواجهات قريش، إلى تحول مركز
الإسلام والدعوة إلى المدينة المنورة، وانتهاءً
بوفاة سيد الأكوان.

وما يتميز به الكتاب هو تحقيق مؤلفه
وتدقيقه في تفاصيل الأحداث، وروحه
التحليلية التي لا تكف عن الأسئلة والبحث
والنَبش، التي يبعث على الإعجاب.

□ □ □

- الشيخ محمد رضا الشيببي...
وطنيًا.
- السيد محمد الحسيني الشيرازي...
موضوعيًا.

□ □ □

مجاهدًا.
- السيد حسين الموسوي الحمّامي...
حوزويًا.
- السيد عبد الله الموسوي الشيرازي...
جريئًا.

● إعداد هيئة التحرير

الحادية عشرة، بطرحه تساؤلاً يحقق أهداف المؤتمر وهو: كيف نعود إلى كتاب الله؟ مقدِّماً في إجابته عن هذا التساؤل بجملة من التوصيات رأى سماحته أنها مقدمة أولى في طريق العودة إلى القرآن.

وأولى هذه التوصيات هو دعوة سماحته للاهتمام بالنشء وذلك من خلال تأسيس رياض القرآن للأطفال حيث تبدأ فعاليتها من الأسرة، انطلاقاً من الأم، حيث تناغي طفلها وهو في مهده بآيات الذكر الحكيم وذلك باعتبار الحديث: «اطلب العلم من المهد إلى اللحد» موجَّهاً إلى الأم؛ لأن الطفل لا يمكنه طلب العلم وهو في المهد. ومن ثم أوصى بعد ذلك بإيداعه في روضة قرآنية، تهتم بتحفيظه وتفهمه آيات الذكر لأن الطفل في سنِّ حياته الأولى

فهم النص

بين الحاضر وهيمنة التراث

مؤتمر العودة إلى القرآن الكريم

في دورته الحادية عشرة

شهدت قاعة المؤتمرات بفندق سفير السيدة زينب (عليها السلام)، في مشق الشام، افتتاح أعمال مؤتمر العودة إلى القرآن، في دورته الحادية عشر، والذي تقيمه حوزة الإمام القائم العلمية، على مدى ثلاثة أيام ٢ - ٤ أبريل ٢٠٠٨م، الموافق: ٢٥ - ٢٧ ربيع الأول ١٤٢٩هـ.

المرجع المدرسي: من الضروري أن تولي الحوزات اهتمامها بالقرآن.

افتتح سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي عبر الأعمار الصناعية ومن كربلاء المقدسة مؤتمر (العودة إلى القرآن) في دورته

تكون قابليته ومداركه العقلية مهياً للتلقي، وهذه خطوة أولى لتأسيس مجتمع قرآني. بعد ذلك أكد سماحته قائلاً: «إن ثقافة القرآن ليست ثقافة حزبية بل أهمية، ولكي تكون ثقافة القرآن ثقافة عامة، ولقطع الطريق على الجهات المشبوهة باستخدامها آيات القرآن لمآربها الخاصة الرامية لهدم المجتمع وتخريب ثقافة الفتية والفتيات». وقال: «تتعاظم أهمية دور مراكز الإعلام وبالذات القنوات الفضائية في العمل على نشر ثقافة القرآن الكريم».

ثم وجّه سماحة المرجع خطابه إلى المعاهد العلمية في المجتمع والمتمثلة بالحوزات العلمية والجامعات الأكاديمية، إذ من الضروري أن تولي الحوزات العلمية اهتمامها البالغ بالقرآن الكريم، وذلك بأن يكون القرآن الكريم (فقهاً ودراسةً وتدبراً) مرافقاً للطالب الحوزوي في مساره العلمي من بدء تحصيله ويستمر معه إلى النهاية، ليساهم في توعية المجتمع وفق مبادئ وقيم القرآن الكريم. ثم ختم سماحته كلمته بتوجيه دعوته للجامعات الأكاديمية في مشاركة الحوزات العلمية في مسيرة الإصلاح وتهيئة المجتمع وذلك من خلال المساهمة في إنشاء مراكز الأبحاث القرآنية.

الجلسة الأولى:

الجابر: علوم القرآن الكريم.. قراءة نقدية.

قدم الورقة الأولى في المؤتمر سماحة الشيخ عباس الجابر (السعودية) مدير

عام قناة الأنوار الفضائية حملت عنوان: (علوم القرآن.. قراءة نقدية) مشيراً إلى أن الغرض من دراسته معرفة أثر علوم القرآن في فهم النص القرآني والحاجة إلى الاجتهاد والتجديد فيها، وقال: «من الأهمية بمكان التعرف على مصطلح علوم القرآن وموضوعه والمسائل التي تبحث فيه، وأنها جاءت لفهم معاني القرآن، والدفاع عن القرآن في رد الشبهات المثارة عليه»، مؤكداً: «أن هذه العلوم لا يمكن التسليم بأنها مستلة من القرآن نفسه، وأنها اجتهادات جاءت لفهم النص القرآني لإزالة غوامضه وكشف معانيه، بل إنها لم تكن معروفة، وإنما ظهرت بحسب الحاجة إليها».

موضحاً أن علوم القرآن عبارة عن بحوث تخصصية، عرفت في القرن الرابع الهجري واصطلح عليها بعلوم القرآن. وهي بهذا لا تعدو كونها شرحاً وإيضاحاً وربما لا تقرب العوام للقرآن لأنها جاءت متخصصة وقلماً يستفيد منها العوام».

وختم حديثه بضرورة إعادة صياغة علوم القرآن بشكل يتناسب مع مقتضيات العصر والواقع.

الأسعد: نسبة المعرفة الدينية والمنهج التكاملي.

ثم تلا ذلك مشاركة الشيخ الأسعد بن علي (تونس) الأستاذ في الجامعة الإسلامية اللبنانية فرع دمشق، وأستاذ الدراسات العليا في حوزة الإمام الخميني، وجاءت تحت عنوان: (نسبية المعرفة الدينية والمنهج التكاملي في تفسير القرآن) حيث

عليه قراءة لمناهج التفسير كلها، وإلى أي مدى انسجمت مع هذا الكتاب ومضامينه المتنوعة».

وخلصت دراسته إلى تأكيده: «أن هذا المنهج لا ينطلق من ترف فكري أو جدل نخبوي: هذا النهج استند في قيامه إلى نسبة المعرفة الدينية وقوانين تكامل العلوم... وقال: إن هذا المنهج يحتاج إلى جهد علمي مركّز وعمل مؤسساتي لعله يعرف طريقه إلى التفسير في الأمل المنظور».

اللامبي: القرآن بين التفسير والتأويل وختمت فعاليات الليلة الأولى للمؤتمر بدراسة قدمها سماحة الشيخ حمزة اللامي الأمين العام لمؤسسة الطالب العراقي العلمية، مناقشاً فيها: (القرآن بين التفسير والتأويل) موضحاً أن التأويل من أخطر آليات التشويش على الحق إذا لم يمارس بطريقة موضوعية.

وقد جاءت دراسة الشيخ اللامي تحت عدة محاور: (معرفة النص معرفة راسخة)، وهي: تلتقي مع آليات وخطوط التفسير، وقال: «التأويل يجري على جسد النص القرآني وهو ليس فقط كلمات شفافة بل شبكة علاقات متجددة».

وأشار إلى أن قضية وعي النص التأويلي تجعل القارئ يتعامل مع الكلمات كمنظومة من الرموز في تلاحق مستمر مع الزمن، وهو -والكلام للشيخ اللامي- الشيء الذي يجعل النص القرآني موضوعاً خصباً للقراءات المتعددة التي تمثل إحدى الشواخص الفارقة والمميزة.

أشار في مقدمته إلى أن المنهج (التكاملي في تفسير القرآن) هو الذي يخلّق بالوعي الديني إلى أفق أسمی ومدارات جديدة في علاقتنا بالنص للتخلص من هيمنة الشروح والحواشي ولتجدد القراءة عبر استجابة متكررة في سياقاتها الخاصة، مكاناً وزماناً وشخصاً لأمر (أقرأ باسم ربك) ليتنزل القرآن من جديد في إطار آخر.

وأكد أن المنهج يحتاج إلى عدة فكرية، كما يحتاج إلى عدة معنوية، أهمها كما عبّر التعالي عن المواقف المحافظة المتشنجة التي ترمي بالزندقة والهرطقة والانحراف كل محاولة لتخطي سلطة المفسرين أو سلطة التراث عموماً.

بعدها طرح الأسعد بن علي: عدة تساؤلات كان من أبرزها: كيف نمهد لتأسيس منهج يراعي نسبة المعارف الدينية من جهة ويقر بالمصدر الإلهي للنص الديني القطعي؟

وأضاف مستفهماً: هل يفهم القرآن من لا يعرفه حق المعرفة؟

مقرراً: «أن لفهم القرآن لا بد من منهج ملائم لروحه، وللوصول للمنهج المناسب لا بد من معرفة حقيقة القرآن»، ثم قال: «ندعي أن أفضل طريقة لمعرفة القرآن اعتماد القرآن الذي يعرف عن نفسه».

وبعد ذكره لجملة من الآيات التي تعرّفنا إلى القرآن، قال: «إن هذه المحاولة التحليلية لمضمون القرآن تساعد على اختيار وتفتيح المنهج الملائم، وهي تفرض

وأما محور (معرفة الواقع معرفة راسخة مع ضبط المتغير) قال فيه: «لكي تصدر حكماً لا بد وأن تلم بكل جوانب الموضوع قيد البحث أو ترجع فيما يغيب عنك إلى ذوي الاختصاص أو ترجع إلى العرف الذي يتصل بحجية الشورى»، مشيراً إلى أن الموضوعات الخارجية لا يتم تحديدها إلا من خلال رأي الفقيه العارف بأهل زمانه، والعرف والشورى.

وفي إيضاحه للتأويل قال: «إن التطبيق النزيه يضمنه الوصي والعقل على أرض الواقع مع ضبط المتغير بعيداً عن الهوى». وقال: التأويل يولد من حركتين أساسيتين: «حركة من الظاهر إلى الباطن، وحركة من الباطن إلى الواقع»، وقال: «كلاهما يشكلان حقيقة واحدة وهي فهم النص وتطبيقه على أرض الواقع بعيداً عن الأيدولوجيات والأهواء، وإنما يستند الاستنباط التأويلي إلى المعطيات الموضوعية في النص».

وأكد في ختام دراسته أنه لا بد أن نفهم التأويل ضمن الإطار الذي وصف فيه القرآن نفسه، بمعنى أنه كتاب حكمة وبصائر، فـ«التأويل هو الطريق الرابط بين ظاهر الحدث والبنية المحركة لهذا الحدث».

الجلسة الثانية

المعتصم: المنهج التأويلي عند السيد

المدرسي

قدم الشيخ معتصم سيد أحمد (السودان) ورقته تحت عنوان (المنهج التأويلي عند المرجع المدرسي)، افتتح حديثه

بالإشارة إلى التحديات التي تواجهها الأمة في كافة الأصعدة ومختلف المجالات، وأن ذلك يستدعي السعي للكشف عن الشعار الذي تعيشه الأمة ويتم ذلك بالحركة على بعدين؛ البعد الداخلي: وفيها تستجمع كل نقاط القوة لتعيد لها -الأمة- الحيوية التي تواكب كل مرحلة من مراحلها. البعد الثاني: حركة خارجية نحو الواقع. والعلاقة بين كلا الحركتين علاقة جدلية وهي التي تحقق الشعار إطاراً ومحتوى، والأفق الذي يكون إطاراً للحركة والتوجه، ولأن الواقع متجدد فأساليب الحل لا بد أن تتجدد وتبعاً لذلك يتجدد الشعار، ولا يمكننا أن نكتشف مرحلة الشعار الذي تعيشه الأمة إلا ضمن هذا الوعي.

وأشار إلى تعاظم الدور الملحق على عاتق المؤسسات الدينية والتحديات التي تواجهها نتيجة التطور الذي شهده الحقل المعرفي في العلوم الإنسانية والذي أدى إلى فرض شروط جديدة لمعيارية التنافس الفكري، بحيث أصبح لا مكان إلا لمن له إسهام عصري منسجم مع البنية العقلية الجديدة. وبالتالي إذا لم تسارع المؤسسة الحوزوية متمثلة في مرجعياتها الدينية لرسم صورة حضارية للإسلام فسوف تستأثر المنابر الأخرى على الإعلام الديني ومن ثم تكون هي المعبر الوحيد عنه.

وقال: «إن هذا التحدي كان من الأسباب التي تقف خلف المشروع التجديدي للمرجع المدرسي كأحد المرجعيات المؤثرة في الساحة. وتمحور مشروعه الحضاري في

الكريم، حيث إنها بعكس المناهج الأخرى لم تتجاهل الحكمة التي ترتبط بكل حكم شرعي مبثوث في آيات القرآن الكريم، كما أنها اعتمدت على التدبر في آيات الذكر الحكيم لتبين السنن والحكم فيها».

وفي ختام بحثه استعرض عدداً من آيات الذكر الحكيم التي تبين بعض هذه السنن والحكم، ودعا إلى التدبر في القرآن بحثاً عن القيم الماثورة فيه، وقال: إنها كفضيلة يخلق انسجام بين ثبات الشريعة وتغير الواقع، وأكد أن هذا هو ما خلص إليه منهج السيد المدرسي.

الدكتور الفرج: الفلسفة الغربية وقراءة النص

جاءت مشاركة الدكتور الشيخ مرتضى الفرج (الكويت) تحت عنوان (الفلسفة الغربية وقراءة النص) موضعاً في بداية حديثه أن هدف دراسته هو استعراض المدارس الغربية في مجال قراءة النص لإعطاء المتلقي غير المتخصص مدخلاً أو خريطة تعينه على التعمق في قراءة المناهج والآليات الغربية المقترحة لقراءة وتفسير النصوص. وأنه لا يستهدف من البحث نقد تلك المدارس.

أما عن السبب في السعي للتعريف بهذه المدارس وآلياتها فهو كما يقول: «محاولة بعض مفكري العرب والمسلمين تطبيق تلك الآليات على القرآن الكريم والسنة الشريفة».

وقال: «إن إخضاع الكتب المقدسة (كالإنجيل والقرآن وغيرهما) لتلك الآليات

تحقيق قراءة جديدة تستوعب قيم الدين وثوابته وفي الوقت ذاته تفتح على الواقع بكل تعقيداته من أجل خلق موازنة بين النص الديني المستوعب لتلك القيم وبين الواقع المتغير».

وفي إطار توضيحه لمنهج المرجع المدرسي قال: «إنه قام بتأصيل حلول جذرية عندما فرّق بين ما هو ثابت وما هو متغير في الفكر الديني، وإن المتغير هو المساحة التي تتقاطع فيها مع الآخرين ونتكامل بهم، كما أنه هو الحقل الذي ينشط فيه العقل بكل مكوناته، أما الثوابت فهي تلك القيم القابلة للانطباق على كل متغيرات الواقع، وبالتالي نتجاوز مشكلتنا مع الآخر مما يقلل من سلبيات المنافسة، ففي الوقت الذي نفتح فيه الفرصة للجميع نطالبهم بالالتزام بتلك القيم».

أما عن السبب الذي جعل التفكير القيمي بوابة لحل المعضلة بين الثابت والمتغير فقد أشار الشيخ المعتصم إلى أن: «القيم تمثل الخلفية المؤسسة لكل المعارف الإنسانية فما من توجه معرفي إنساني إلا ويسعى لتحقيق قيم خاصة به، لذا لا بد أن نعتقد أنه لا توجد هناك حركة أو اتجاه في المجتمع من دون القيم».

ثم قال: «إن القيم عبارة عن كليات وأصول بمعنى أنها لا تتأثر بالواقع بل هي التي تؤثر فيه، ومن خلالها يمكن رصد الواقع وكشفه فهي كالمصباح». وقال: «لأن هذه المنهجية اعتمدت على القرآن بتطوير أسلوب الفهم ومنهج الاستنباط من القرآن

ليس من أولويات الغرب، لا لأنهم ينظرون إليها على أنها مقدسة، وإنما لأنهم ينظرون إليها على أنها تقف في صف واحد مع كتب الأدب والقصص والشعر والأساطير».

ثم تحدث الدكتور الفرّج عن ثلاث مسارات تطورت فيها طرق وآليات قراءة النص في الغرب: «تمثل المسار الأول في مدرسة التحليل اللغوي، وأشار إلى أن هذه المدرسة كانت في البدء تطمح للوصول إلى لغة علمية صارمة، لكن هذا الطموح تواضع بعد ذلك».

وأكد أن جهود هذه المدرسة أثمرت سلسلة من النظريات المهمة التي كان لها أثر كبير في الفلسفة الغربية المعاصرة وطريقتها في قراءة النصوص.

ومن أبرزها نظرية الأفعال الكلامية لأوستن، والنظرية التحويلية في النحو لتشومسكي ونظرية السياق ليفرث، وقال: «يمكن التعبير عن هذا المسار بالمسار الإنجليزي - الأمريكي».

وعن المسار الثاني فأشار إلى أنه تمثل بتداخل علمي الظواهر (الفينومينولوجيا) بتفسير النصوص (الهرمنيوطيقا)، وتراوح هذا المسار بين محاولات تقديم قواعد لتفسير النصوص وإعلان استحالة الوصول إلى قواعد من هذا القبيل، وأوضح أن هذا المسار: «يمكن التعبير عنه بالمسار الألماني، والذي أثر بدوره في المشهد الفكري الفرنسي والأمريكي».

أما المسار الثالث والأخير فأوضح أنه تمثل بظهور تيارين فلسفيين هامين، هما

التيار البنيوي الذي ظهر بعد أن خبا وهج تيار الفلسفة الوجودية الذي كان مسيطرًا على المشهد الفرنسي بعد الحرب العالمية الثانية، وقد تأثر بعض أتباع التيار البنيوي بالماركسية. وكان يطمح أساساً للوصول إلى قواعد تحدد طريقة اكتشاف البنية العميقة الكامنة داخل النص.

وأشار الشيخ الفرّج إلى أن طموح البنيوية سرعان ما تلاشى مع ظهور التفكيكية التي قامت بقلب الطاولة على البنيوية عندما نادى بلا نهائية القراءات، وعدم وجود قراءة موثوق بها للنص، وأوصلت الحال في الغرب إلى فوضى فكرية عارمة، وأوضح أن هذا المسار يمكن أن يعبر عنه: «بالمسار الفرنسي»، وأشار إلى أنه: «أثر بشدة في المشهد الفكري الأمريكي».

الموسوي: المحكم والمتشابه وتوليد المعرفة

شارك سماحة السيد محمود الموسوي (البحرين) من أسرة تحرير مجلة البصائر الدراساتية، ببحث حمل عنوان: (المحكم والمتشابه وتوليد المعرفة... نموذج تطويري لعلوم القرآن). قال فيها: «إن أهمية دراسة مفردات علوم القرآن ومنها المحكم والمتشابه تأتي من أهمية القرآن ذاته الذي يمثل الرسالة الخالدة والخاتمة للبشرية، وذلك لأنها مدخل لفهم النص القرآني لكي تتولد لدينا معرفة من خلال الآيات المنتشرة في الآفاق والأنفس».

وقال: «إلا أن كثيراً من التعاريف يفتقر إلى الجانب الإنتاجي للمعرفة وجانب

الجلسة الثالثة:

العلوي: الاستشراق والعبور إلى التاريخانية
بدأت الجلسة الثالثة للمؤتمر ببحث سماحة السيد جعفر العلوي، التي جاءت تحت عنوان: (الاستشراق والعبور إلى التاريخانية)، قدم دراسته بقراءة سريعة لتفاعل جهود الاستشراق مع الحراك الثقافي الحدائي المشرقي في زاوية محددة هي تاريخية النص القرآني، مع تلمس منابع القراءة التاريخية للنص القرآني في علوم القرآن على نحو الإشارة.

ثم تحدّث الباحث عن الاستشراق حيث برر متابعة حراكه باهتمام الاستشراق بالتراث العربي والإسلامي. ثم تحدّث عن تعريفه، حيث قال في تعريفه: «إنه قائم على تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب، وأن الشرق فيه يتلخص في العالم المسلم، لأنه الوحيد الممايز للغرب».

أما في حديثه عن تاريخ الاستشراق كحركة منضبطة فقد أشار إلى مرحلتين تاريخيتين مهمتين: هما الحروب الصليبية وفتح نابليون لمصر. وقد أرجع العلوي عصبية الغرب تجاه الإسلام إلى المرحلة الأولى وهي الحروب الصليبية. أما المرحلة الثانية فقد تمثلت أهميتها في تحول الاستشراق من ناءٍ إلى مقيم في الشرق، وبالتالي استمدت نصوصه قوتها وتأثيرها من إقامة المستشرق في الشرق وسيطرته عليه.

وقال: «إن أهداف الاستشراق التي

كشفت الحقائق والنفاذ بالبصيرة من ظواهر الأمور إلى بواطنها ومآلاتها، وهو الأمر المقوّم لتعريف المحكم والمتشابه الذي تضعنا فيه الروايات التي تحدثت عن علوم القرآن ومنها المحكم والمتشابه».

ثم عرج الموسوي إلى التعريف اللغوي للمحكم والمتشابه حيث قال: «إن المحكم في اللغة مأخوذ من الإحكام وهو الإتقان، وأحكمه أي أوثقه، وهو أيضاً المنع. والمتشابه هو التماثل بين شيئين أو أكثر، ومنه أخذ الاشتباه».

ثم استعرض سماحته مجموعة من الروايات أكد أنها تعطينا دلالات وضوابط نتعرف من خلالها على مفهوم المحكم والمتشابه. وخلص من ذلك إلى أن المتشابه هو مساحات الجهل التي تتولد من الالتباس العقلي، والمحكم هو عملية الوصول إلى المعرفة وإتقان الحكم.

وقال: «وهو المرجع العلمي الذي يلجأ إليه حال الاشتباه والالتباس، وأن مزاولة عملية إحكام المتشابه هي عملية لتوليد المعرفة واكتشاف الحقائق المتنوعة».

وأضاف بتعبير آخر: «إن المحكمات هي ثوابت القرآن والدين في جهة من جهاتها، والمتشابهات هي المتغيرات من الحوادث الطارئة والمتبسة».

وختم كلامه بالقول: «إنه عندما نقرر أن بُعد التوليد المعرفي هو البعد الأهم فإن بحوثنا في المحكم والمتشابه يمكنها أن تأخذ أشكالاً مختلفة عن السائد في التعاطي مع علوم القرآن الكريم».

إنها وإن خالفته بقلة احتشائها بالسناجات المملئة بها كتب المستشرقين ولكنها تظل أحد تموجاته ونتائجه».

مشيراً إلى: «أن مناهج التعاطي مع القرآن في الحداثة المشرقية متكئة على بشرية القرآن الكريم تأطرت في اتجاهين هما الاتجاه الألسني التأولي، والاتجاه التاريخاني». وقد اقتصر العلوي في حديثه على الاتجاه التاريخاني، واعتمد في ذلك على رمزين من أساطين الحداثة هما محمد أركون ونصر حامد أبو زيد.

أما عن أهم مميزات هذه التاريخانية في تعاملها مع القرآن الكريم فقد أشار إلى أنها سعت إلى ربط القرآن بسياق نزوله الزماني اجتماعياً وثقافياً ربطاً يتضمن معنى النسبية والتأطر بذلك السياق الزماني.

وقال: «قد شابهت الدراسات الاستشراقية في نزع صفة الخلود والصلاحية لكل زمان ومكان»، مؤكداً: «أن الحداثيين أغفلوا بشرية القرآن التي ركز عليها المستشرقون، مركزين بالمقابل على دراسة تاريخانية تسكت عن ارتباط النص بأصله الإلهي أو البشري وتنشغل بالفهم والتحليل للنص من خلال منهجية تحيله لسياق نزوله» وقد عرض العلوي ولتأكيد هذه النقطة بعض كلمات أركون.

ثم تعرض الباحث إلى تاريخانية أبو زيد التي أضافت بُعداً تاريخياً آخر للنص، إذ يتعامل معه كنص لغوي ينتمي إلى بنية ثقافية محددة تم إنتاجه طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعد اللغة نظامها الدلالي

صنفها الباحثون في ثلاث أهداف، هي: علمية، وتبشيرية، وسياسية». كما أشار إلى أن محاولة إثبات بشرية القرآن الكريم: «هي هدف مشترك بين كل المستشرقين حتى من قبل من يوصفون بالموضوعية منهم مثل المستشرقين الألمان». وضرب مثلاً لذلك بـ«مدرسة نولدكة الذي أعاد ترتيب القرآن زمنياً على غير نهج المصحف الشريف، في محاولة لربط القرآن بمناخه العام لإثبات بشريته».

وقد أوضح في نقده لمسار بحوث المستشرقين: «أنها اتكأت على فرضية تعسفية هي الأصل البشري للقرآن»، وقال: «بالرغم من أن مقولة الوحي الإلهي للقرآن ليست مفروضة على غير المسلمين بيد أن التعسف في نفي هذا الاحتمال في الدراسة العلمية لا يمكن تبريره». وقال: «إن بشرية القرآن الكريم أصبحت مسلمة خارج البحث العلمي ثم تحولت إلى إحدى مسلمات التفكير العلمي وقواعده لدى باحثين يفترض أنهم ينتمون للدائرة المسلمة فيبنون على هذه المسلمة مناهج التعاطي مع القرآن قاطعين الاحتمال عن إمكانية الانتساب الإلهي».

واستدل العلوي على أن المستشرقين بنو أحكامهم على القرآن بناء على مواقف مسبقة وليس نتيجة للبحث العلمي، بالتباين الكبير بين السياق التاريخي والاجتماعي والقرآن حيث تعجز كل آليات التفسير في إرجاعه لتلك البيئة.

أما عن التاريخانية العربية فقال: «إن العلاقة بين الحداثوية العربية والاستشراق

القانونية».

وخلص إلى القول: «إن الحدائة المشرقية تمارس نوعاً من التقية حيث جعلت الحديث عن بشرية القرآن من جملة المسكوت عنه دون أن تحجب مفاعيل هذه المقولة».

الإبراهيم: أصول الفقة والمساهمة المنهجية لفهم النص الديني

(أصول الفقة والمساهمة المنهجية في إيجاد آلية لفهم النص الديني الإسلامي)
عنوان الورقة الثانية قدمها سماحة السيد حسين الإبراهيم، أشار في مقدمة بحثه إلى أن النص المقصود في عنوان الدراسة هو بالمعنى العام أي الكتاب والسنة، وأن ما سيتطرق إليه هو بحث الدليل اللفظي، أي مساهمة أصول الفقه المنهجية. مشيراً إلى أن طبيعة المنهج في أصول الفقه يعتبر استنباطياً يعتمد على القياس الاستثنائي عند أرسطو. كما أشار إلى أن أصول الفقه عند تعامله مع النص القرآني لم يبحث عن سند القرآن لأن هذا من اختصاص علوم القرآن.

وأكد أن الأصول يتساند مع علوم القرآن وينمي منهجه التكاملي مع بقية العلوم وهي تحاول أن تجاوب على ثلاثة أسئلة هي: دليلية الدليل، ودلالة الدليل، وحجية الدلالة، والسؤالان الأول والثاني تتكفل بهما مباحث الألفاظ، في حين أن السؤال الثالث تتكفل بإجابته سيرة العقلاء.

ثم قال: «إن أصول الفقه له الفضل في إعطاء الحجية لظواهر القرآن الكريم، حجية

المركزي. وقال: «إن أبا زيد يجعل من اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل».

ولتأكد ما ذهب إليه عرض العلوي نموذجاً لمنهج أبي زيد من خلال تناوله لحقوق المرأة في الإسلام التي عالجها من خلال ثلاث خطوات هي سياق النزول، وسياق القارئ ومقاصد التشريع وخلص منها إلى ضرورة التسوية بين الرجال والنساء في الميراث على أساس أن الواقع المعاصر يفرض ذلك.

وأما في تقويمه ونقده للتاريخانية فقد أشار الكاتب إلى أنها: «أطلقت التغيرات وضيق الخناق على الثوابت في الحياة البشرية»، وأكد: «أن دعوى ثبات الدين تعتمد على مقولة ثبات الحقيقة الإنسانية بحاجاتها وطبيعتها وقابلياتها».

كما أشار للحقيقة التي تتجاهلها التاريخانية في إطلاقاتها وهي: «أن الدين الإلهي أصول منهجية مفارقة ليست وليدة الثقافة البشرية، وأن الإيمان بالحاكمية لله ومالكيته وحسن الظن بالعليم الحكيم الرحيم هو منطلق التسليم لشرائعه والطاعة لرسوله، وهذا يؤسس لأصل الأخذ والاتباع. وأن الأصل المكين هو خلود الدين وتمايمته وشموله لكافة الأعصار والأمصار».

وختم حديثه بقوله: «إن مسار المنهج التاريخي الاستشراقي يكشف عن امتداده في الحدائة المشرقية مع تطوير أكثر عمقاً في المنهج وأكثر فاعلية في تقويض بنية تعالي القرآن وهيمنته، وتقويض النظام المعرفي والأخلاقي والقانوني المتولد من المرجعية

مستقلة». وأوضح أنه ومع ذلك لا نجد وجود للآيات في كتب الاستدلال الفقهية بل إن أغلب اعتمادها على السنة.

وفي ختام بحثه أشار إلى ضرورة نقل شرط الفقه من الجانب العملي إلى الجانب الاجتماعي، ووجوب تخفيف اللغة الفلسفية والمنطقية التي تكثر في كتب الأصول خصوصاً عند الشيعة.

الحلباوي: التأويل وعقبة التراث

قدم الدكتور الشيخ نبيل الحلباوي ورقته تحت عنوان (التأويل وعقبة التراث)، وقد أشار في مقدمة بحثه إلى أن هنالك امتزاجاً واختلاطاً بين التأويل والتفسير، وكثيراً ما استعمل التفسير بمعنى التأويل عند السابقين، وكان التأويل دائماً موجوداً في أحضان التفسير.

وقد تساءل الدكتور الحلباوي قائلاً: «هل التراث عقبة في طريق التأويل؟»، وأجاب: «يجب أن نعرف ما المقصود بالتراث، فإذا كان المقصود بالتراث هو كل ما ورثناه من الأجداد فحينئذ يكون التراث عقبة».

وتساءل عن موضع كلام الرسول ﷺ والأئمة عليهم السلام وكلام علمائنا من التراث، هل هم داخلين في التراث أم أن كلامهم مصدر من مصادر الدين. وقال: إن هذا يحتاج إلى كلام أوسع.

ثم دعا إلى ضرورة وجود المنهج، مؤكداً ضرورة عودة التفاصيل إلى الكليات، فهو أمر لا غنى عنه، لكي نصحح ما لدى العقل، وهذا نسق لا بد أن يراعى في كل أطر

المعرفة. كما أشار إلى أن في المنهج القرآني لا بد من إرجاع المتشابه إلى المحكم، وعندما لا نعمل بذلك فلا بد أن نقع فيما نقع فيه.

أما عن الصيغة المثلى للتعامل مع التأويل القرآني فقد أشار إلى وجوب وجود أمور ثلاثة كشرط للتأويل وهي: العقل لأن له بديهياته، والعلم لأن له حقائقه، والزمان لأن له خبراته.

ثم تعرض الدكتور في ختام بحثه لتجربتين هما: تجربة الميزان للسيد الطباطبائي بالنسبة للتفسير الترتيبي ومنهجه في تفسير القرآن بالقرآن، وتجربة الشهيد الصدر في تفسيره الموضوعي حيث فتح الباب بعمق لحضور العقل والعلم والزمان في استنطاق القرآن.

اختتام فعاليات المؤتمر

اختتمت فعاليات مؤتمر العودة إلى القرآن في دورته الحادية عشر، بقراءة الكلمة الختامية للحوزة، والتوصيات التي خلص إليها المؤتمر.

قرأ الشيخ هاني الحكيم الأستاذ بحوزة الإمام القائم عليه السلام العلمية، الكلمة الختامية للحوزة، قال فيها: «القرآن الكريم هدى الله، والنور والرحمة للبشرية، والقرآن الكريم سفينة الحضارة، والنجاة من الفتن. كان في نزوله بعثاً لحضارة القيم الإنسانية المؤسسة على العقلانية والعدالة المستهدفة للرحمة والخير للإنسان. وهو الآن بوابة الخلاص من التخلف والظلم الذي تعيشه أممنا، ومن اختناق القيم ونفاق المدنية

الحديثة وعبثيتها».

وقال: «والحوزة العلمية التي انطلقت منذ أكثر من ألف عام من رحم مدرسة أهل البيت (عليه السلام) الناطقين عن القرآن الكريم حافلة بتاريخ مبارك من الاعتناء بكتاب الله المجيد». وأشار بقوله: «ومن هذين المنطلقين كان اهتمام حوزة الإمام القائم (عليه السلام) وحرصها على استمرار عقد هذا المؤتمر للدورة الحادية عشر، ومن خلال قراءة الواقع المعاصر في شقه المعرفي فيما يتصل بالقرآن الكريم، فإننا نلاحظ كمًا هائلًا من تجارب الحداثة في قراءة النص الديني، تستهدف بذلك زعزعة ثوابت الأمة المعرفية، حيث يتوالى من خلال الزعزعة المعرفية خلخلة بنيان الأمة وشخصيتها الحضارية المتميزة عن المدنية الحديثة القادرة على الممانعة وعلى تكوين مسار حضاري مختلف عن المدارس البشرية».

ومن خلال التدافع الثقافي بين منظومتين معرفيتين؛ المعارف الإلهية والمدارس البشرية، وضمن إطار الإيمان العميق بأن القرآن هو سبيل النجاة، وانطلاقاً من الإرادة المباركة من المؤمنين بالاقتراب من كتاب الله وتفعيل معارفه في حياتنا المعاصرة... فإن هذا الإيمان وهذه الإرادة ليتطلبان سعياً حثيثاً من المجتمع العلمي الحوزوي في تدليل العقبات التي تشكل سدوداً وحواجز، تلك التي تحول دون تفعيل المعارف الإلهية في حياتنا المعاصرة.

ولا يخفى على أحد أن مدارس الحداثة تشكل تحدياً دؤوباً ومتعدد الأطياف،

المواربة والمعلنة في غاياتها من تحطيم المرجعية للقرآن الكريم، لكنها (أي تجارب الحداثة) تحديات معرفية ثقافية تتطلب استجابة علمية معرفية، ومن ثم تعميم تلك الاستجابة المعرفية النقدية لخلق مناخ ثقافية في المجتمع المسلم.

إن مطالعة الواقع المعرفي والتفاعل الثقافي بين التيار الديني ومدارس الحداثة ليسمح لنا بالتوصل لبعض الأمور:

الأول: إن الاستجابة المعرفية من التيار الديني بعدُ لم تستجب بصورة كافية، من حيث السعة والانتشار، ومن حيث تناول استيفاء كل أطراف المدارس الحداثية.

بل ويمكن القول: إن بعض الاستجابات اتكأت على مدارس فلسفية بشرية لمقارعة الحداثة المعاصرة، في حين أن ينبغي اعتماد القرآن الكريم والمعارف الإلهية في نقد الحداثة.

الثاني: إن التدافع الثقافي كشف المستور عن عيوب منهجية ومعرفية أملت بعلوم القرآن، بحيث ينبغي أن تخضع هذه العلوم لمراجعة نقدية لكن بآليات الفقهاء العلمية والرصينة... والجدير بالذكر أن معالجة الفقهاء والأصوليين لبعض مفردات علوم القرآن فيما يتصل بأبحاثهم تمتاز بتأصيل وعلمية رفيعة، نتمنى أن تشمل كافة أبحاث علوم القرآن الكريم.

الثالث: إن الطالب المنتمي للحوزة حين يفتتح على المدارس البشرية يجد فجوة معرفية بين هموم المعرفة المعاصرة واشتغالها وبين المادة الدراسية، مما يجعل من الاهتمام

الفسلفة الغربية في مجال قراءة النص،
كنظرية الأفعال الكلامية والفينومينولوجيا
(علم الظواهر) والهرمنيوطيقا (علم
تفسير النص) والبنوية والتفكيكية، لتحديد
إمكانية الاستفادة من بعض تلك الآليات،
والمحاذير التي قد تتمخض عن تطبيقها على
القرآن الكريم.

٤- إيمان بعض المدارس الغربية بموت
المؤلف، وإقصاء قصد المؤلف، لصالح الناقد
أو القارئ أو لمفسره أمر لا يمكن القبول
به، لأن هدف مفسر القرآن يبقى دائماً
استكشاف مراد الله سبحانه من النص.

٥- إن أمكن القبول بتعدد قراءة النص
الواحد وفق ظوابط معينة حسب قدرته على
الإيحاء عن طريق الرمز، فإن ما لا يمكن
القبول به هو لا نهائية القراءات، الأمر الذي
يؤدي لا محالة إلى فوضى التفسير.

٦- إعادة كتابة منهج التدبر والدعوة
مجدداً للاهتمام بالقرآن من خلال التدبر
في آياته وإقامة الدورات والدروس المكثفة،
وإحياء ما اهتمت به هذه المدرسة المباركة،
ومنذ أواخر القرن الماضي واستطاعت بحق
أن توجد ثقافة قرآنية، ورجالاً قرآنيين،
استشعروا طعم التدبر وعشقوا التفكير في
آياته، ولو علم الناس حلاوة التدبر في كتاب
الله لتنافسوا عليه واهتموا به الاهتمام
البالغ.

٧- تدقيق مصطلح التراث العام بمعناه
العام (كل ما ورثناه عن الأسلاف)، وبمعناه
الخاص (ما ينتمي الى القرآن مصدراً
والإسلام ديناً) ويقدم جهداً متميزاً غنياً

بتجسير الفجوة مقصوراً على القلة من طلبة
العلوم الدينية. إن هذه المطالعة لتستدعي
التفكير الجدي بمعالجة منهجية لخلق يسر في
التواصل المعرفي وفي خلق القدرة على التعاطي
العلمي النقدي الكفوء.

وفي إطار هذه القراءة فإن المؤتمر
يعتبر أن من أهدافه العملائية هو الكشف
عن الآخر المعرفي والتيارات المعاصرة لتأكيد
الاهتمام في المجتمع الحوزوي بتجسير
الفجوة، وبالاشتغال بالتعاطي العلمي
النقدي... أملين أن يمنّ الله علينا بالتوفيق
بمعية جميع المشتغلين في هذا الهم المعرفي.

وختم كلمته بتقديم الشكر والتقدير
لراعي المؤتمر سماحة المرجع الديني آية الله
العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام
ظله الشريف).

توصيات المؤتمرين:

خلصت الدراسات المقدمة وإدارة
المؤتمر الموقرة إلى التوصيات التالية:

١- النظر إلى القرآن الكريم بوصفه
كلام الله تعالى، كأصلٍ موضوعي في مجال
قراءة النص، أمر لا محيص عنه. وهذا هو
المائز الرئيسي بين مقاربتنا للقرآن الكريم
ومقاربة الغربيين لأي كتاب مقدس.

٢- النظر إلى القرآن الكريم بوصفه
كلام الله تعالى، لا يمنع غالباً من تطبيق
الآليات العقلائية المتعارفة في فهم النصوص،
لأن الله تعالى صاغ خطابه القرآني بالأسلوب
المتعارف بين العقلاء.

٣- من الضروري الاطلاع على آليات

التصدي العلمي الواعي والفعال للتشويبات التي تثار ضد القرآن الكريم، وعدم السكوت إزاء الحملات المسيئة لرسول الرحمة الأعظم محمد بن عبدالله صلى الله عليه وسلم.
١٦- الدعوة لتناول محور يواجه الشبهات القرآنية وذلك تحت عنوان (القرآن الكريم فوق الشبهات).

على هامش المؤتمر:

صاحب المؤتمر مجموعة من النشاطات منها:
- معرض للكتاب ضم مؤلفات راعي المؤتمر والداعي لتأسيسه سماحة المرجع الديني آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي (دام ظله).
- أصدرت اللجنة المنظمة للمؤتمر صحيفة (رسالة المؤتمر) جاءت مضامينها توضيحية لرسالة الشعار العام للمؤتمر في دورته الحادية عشر، كما تضمنت الصحيفة حواراً حول (النص الديني بين تجاذبات الفكر والواقع) مع سماحة السيد جعفر العلوي (أحد المشاركين في المؤتمر) وسماحة الشيخ عبد الغني عباس (المشرف العام على مؤسسة القرآن نور).
- أصدرت اللجنة المنظمة للمؤتمر كتاباً تقريرياً لمسيرة وتاريخ المؤتمرات بدأ من السنة الأولى وحتى السنة العاشرة، حمل عنوان: (مؤتمر العودة إلى القرآن الكريم... النشأة، التطور، الارتقاء). وجاء في ٨٦ صفحة من القطع الصغير □

بنتيجة التفاعل الخصب مع القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

٨- ضرورة النظر لعلوم القرآن الكريم كأدوات معرفي لإنتاج المعرفة وفهم النص.
٩- ضرورة الانتقال من البحوث المفهومية إلى بحوث الآلية عبر تأسيس قواعد قانونية تطبيقية.
١٠- ضرورة البحث عن المحكمات كأصول ترجع إليها الفروع المتشابهة.
١١- دعوة الحويزات العلمية للاشتغال بموضوع قراءة النص القرآني، وتكثيف الجهود في هذا الجانب عبر توسعة البحوث والانفتاح على الرؤى الجديدة ومناقشتها.
١٢- بعد أن حقق مؤتمر (العودة إلى القرآن الكريم) استمراريته في العطاء، نقترح تحويل المؤتمر إلى (مؤسسة العودة إلى القرآن الكريم)، بحيث تكون لها أنشطة متنوعة ومستمرة على مدار العام، ويكون المؤتمر أحد أنشطتها.
١٣- توسيع قاعدة الأنشطة والفعاليات القرآنية بإشراك كل الحويزات والمؤسسات ومكاتب المرجعية، وذلك بتشكيل لجنة مؤلفة من عدة حويزات علمية وسائر المؤسسات بحيث تتكامل مع المؤتمر أو المؤسسة المقترحة.
١٤- إقامة مسابقات في حفظ القرآن وتفسيره، وفي البحوث والدراسات القرآنية، وذلك لتدعيم الثقافة القرآنية وتشجيع روح التواصل حول مائدة القرآن الكريم.
١٥- دعوة المسلمين عموماً والعلماء خصوصاً وسائر المؤسسات العلمية إلى

لست مؤمناً

يعيش العالم المعاصر أزمات متكاثرة في جميع الميادين، ويكمن السبب في البعد عن منهج الخالق الذي هدى الإنسان لطريقين في الحياة، أحدهما يضمن له السعادة والأخر يجره لنهاية تخبّب الآمال، ولعل أخطر الأزمات التي تمر بها أمتنا هي أزمة الثقة واستدعاء قيم الكراهية والتعصب وتخويف المجتمعات الإسلامية من بعضها، ويساهم هذا الأمر ليس في فقدان الأمن الاجتماعي بين فئات الأمة المتعددة المذاهب والطوائف والأعراق فحسب، بل في إضعاف وحدة الأمة وقدرتها على مواجهة التحديات المصيرية التي تواجهها.

وتمثل ثقافة التكفير التي شاعت بين فئات الأمة وطوائفها استدعاءً لروح التعصب الجاهلية التي سعى الدين للقضاء عليها ومحاربتها بشتى السبل، ولعل موقف الرسول ﷺ من الصحابي الذي قتل رجلاً في معركة وهو يقول: لا إله إلا الله، محمد رسول الله؛ يمثل أروع درس للأمة في التعامل مع من نختلف معه، ويبرز روح التسامح وحسن الظن بالآخرين. فقد قال له رسول الله ﷺ: قتلت رجلاً شهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله! فقال: يا رسول الله إنما قالها تعوداً من القتل.

فقال رسول الله ﷺ: فهلا كشفت الغطاء عن قلبه، ولا ما قال بلسانه قبلت، ولا ما كان في نفسه علمت، فحلف أسامة بعد ذلك، ألا يقتل أحداً شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فأنزل في ذلك: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا...﴾.

إن القرآن يهدينا من خلال آياته إلى إشاعة ثقافة المحبة والتسامح والعفو وتكريس قيم حسن الظن بالآخرين، وكل تلك القيم تخلق مجتمعاً قوياً ناضجاً قادراً على مواجهة الأزمات، والأهم أنها تحصّنه من مثيري الفتنة والتفرقة الذين يتربصون بالأمة ويخلقون معارك وهمية تضع فيها طاقات الأمة وقدراتها.

43

No. 43 19th Year- Autumn 2008AD / 1429HG.

ALBASA'ER

ISLAMIC IDEOLGIC MAGAZINE

Islamic Ideologic Magazine
Issued by: Islamic Studies
& Resarches Center
In the University of
Imum ka'am

المشاركون في هذا العدد:

- آية الله هادي المدرسي
- جعفر العلوي
- حمزة اللامي
- محمد الحرز
- ناجي زواد
- زكريا داوود
- عبد الغني عباس
- مالك وهبي
- محمود الموسوي
- حسن البلوشي