

يوسف محسن

فهم الدين

نقض احتكار الرأسمال المقدس والهيمنة على تأويل الخطاب

جدل بجهود المفكر الديني الاصلاحى يحيى محمد الفللسفية والمنهاجية

1

مفاتيح فكرية

إلى صديقي ...

ماجد جبر هاشم، ود. عقيل الناصري، هناك إمكانات تنويرية في الدين.

## العقنة الدينية ساعدت على عقنة جميع التصرفات الاجتماعية

ماكس فيبر

المحتويات

- مقدمة
- الدين والتغيرات التاريخية، حركات الاصلاحية الدينية في المجتمعات الإسلامية.
- الفهم أو فهم الفهم، تأويل بشري للخطاب يؤسس من قبل الانتلجستيا الدينية والتقنين والعلماء.
- ولادة علم مناهج الفهم، المفكر الديني يحيى محمد والأطروحات الاصلاحية.
- الجدل الأول: سيرة ابستمولوجية، كتب مقدمة كتابي الأول محمد الصدر، مدرستي الأولى مكتبة جامع التميمي في الكسرة.
- مدخل إلى فهم الإسلام الفكر الإسلامي نظمه، وأدواته، وأصوله.
- الجدل الثاني: الفهم ليس هو الدين ذاته، الفهم فهم والدين دين.
- الجدل الثالث: الفهم البشري للخطاب المقدس، لا ينقل النص كما هو (أي بذاته) وإنما يعيد تصويره.

- نقد العقل العربي، دراسة معرفية، تعني نقد ومطارحة مشروع نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري.
- الجدل الرابع: تفكيك القطيعة الباشلارية في الفكر العربي الحديث (لحظة الجابري).
- جدل الخطاب والواقع، نقض المنهج الماهوي، والإعلاء من شأن المنهج الوقائي.
- الجدل الخامس: فهم مقتضيات الخطاب الديني، يتطلب الجمع بين سياقات النص الدلالية والواقعية.
- عرض تركيب في فهم الدين والواقع.
- الجدل السادس: كل حكم يتضارب مع المقاصد مرفوض حتى لو وجدنا له اصلاً في التشريع.
- الجدل السابع: الاحكام التي جاءت في النص احكام أنموذجية وليست مركزية كما يتصورها الإسلام الارثوذكسي.
- الجدل الثامن: نقض قداسة الدولة الدينية.
- هوامش، وإيضاحات، وإضافات، ونقاشات.

## مقدمة

في أتون الحرب الأهلية المصغرة التي اشتعلت في العراق عامي 2006 – 2007، شكل العنف الطائفي المتبادل بين الطائفة الشيعية والطائفة السنية، الحيز الأكبر من الفضاء السياسي للمجتمع العراقي على الرغم من التشابك الحاصل بين هذه الظاهرة والمقدس الديني. إن العنف الطائفي في أحد تعريفاته: هيجان جماعي انفعالي محكوم بأيدولوجية دينية كليانية، يؤسس نظامه الدلالي داخل تركيبات ومؤسسات الدولة، والأفراد والجماعات، وفي الحياة اليومية، والنسق الثقافي. ما يعطيه القوة الدائمة على إنتاج المعنى، فالطائفية وتجلياتها، تعد ظاهرة مركبة في الحقل السياسي، والاجتماعي والاقتصادي، أما فهم الدين فهو يعد أحد أبعادها، ففي المجتمعات الإسلامية رُفِعَ تاريخ الجماعة بوصفه أيقونة مقدسة، ما يؤدي بأزمة الجماعات في اختلافاتها إلى استدعاء التاريخ المقدس، وإنتاج الفرقة الناجية، لكونها تعيش داخل التاريخ المشحون بالأساطير والحكايات.

جاءت تلك الحرب الأهلية بعد تفكك الدولة العراقية 1921- 2003 ليؤدي إلى انهيار البنى المرجعية السياسية، والاقتصادية، والقانونية، والأرشفية، ويعاد تأسيسها من قبل المصمم الكولونيالي الأميركي وما رافق هذا التصميم الجديد من عودة إلى المرجعيات الأولية لما قبل الدولة، وتغيير العقد الاجتماعي السياسي للدولة الذي يؤشر إلى متغيرات راديكالية في التاريخ العالمي، تعود إلى ظهور شروط جديدة من الهيمنة بين الطوائف العراقية.

داخل هذه المنطقة الحساسة، والمتشابكة بالمصالح الاقتصادية، والتراكمات السياسية، يظهر العنف الطائفي بين الجماعتين (الطائفة الشيعية/الطائفة السنية) في أشد أشكاله ضراوة، بسبب انهيار مشروع الدولة القومية الطائفية (كوكس - النقيب) وتبادلات السلطة داخل المكون الطائفي العراقي، وتفكيك العلاقات الاقتصادية، وما ينجم عن ذلك من اقتلاع، وتغيير شكل الملكية، ودمار علاقات سياسية محمية بقوة فكرية ومادية، إذ إن العلاقات الأيدولوجية التي وُظِّفَت في العنف الطائفي، تعتمد على مكونات أسطورية، تنحو نحو الطوباوية، والخطابات الانفعالية، إذ إنها لا تحمل أي خيار أيدولوجي أو مشروع سياسي، وإنما تعبر عن مجتمع هلامي، لم تتبلور فيه التشكيلات، والمؤسسات، ما يؤدي إلى أن تلعب الطائفية السياسية دوراً ديناميكياً في الصراع السياسي، وهو في المحصلة النهائية صراع مواقع وهيمنة، وفهم إشكالي للدين، يقع في منطقة اللاعقلانية، إذ شكل

المشهد السياسي العراقي تماهياً مثيراً لتوزيعات السياسة مع هوياتها الطائفية، الأمر الذي أدى إلى تهديد مركز الدولة العراقية بالتفكك. إن هذا العنف الطائفي نتاج أحادي لمجتمع يعيش مرحلة ما قبل الدولة/المؤسسة، لم يدخل مرحلة التراكمات الرأسمالية، ما أدى إلى إختراق الجسد السياسي كله.

الجماعات الدينية العراقية بمختلف اتجاهاتها الطائفية - السياسية لا تمتلك أيديولوجية واضحة المعالم فضلاً عن أن تخلف خطابها السياسي والأيديولوجي الذي يحط من الكرامة الإنسانية (عبر العمليات الانتحارية والاعتقالات والتعامل مع الجماعات غير الإسلامية بالعقل الاقصائي وتدمير مؤسسات الدولة ومؤسسات المجتمع المدني والسعي إلى اقامة دولة شمولية استبدادية عبر رفض التعدديات السياسية، أو الدينية، أو الفكرية والقومية للمجتمع العراقي)، إذ إن العنف المتبادل كمفهوم وممارسة تاريخية، يشكل عنصراً تشريحياً لقراءة التكوينات الأساسية للنظام المجتمعي العراقي، ولا يمكن فهم أبعاده الاجتماعية من دون الاطلاع على تركيبية (فهم دين) داخل المجتمع والبنية الدلالية واللغوية الحافة به، أي شبكة العلاقات العلاماتية داخل نظام الدين التي تعمل في الحقل الثقافي وأصوله، ومرجعياته التاريخية، والتقاليد، والقيم الفولكلورية، والمنظومة الأيديولوجية التخيلية، والطقوس، وآليات التكفير، والتصنيف، والتسمية داخل الأنظمة الفكرية الدينية.

الدين: "يعد أحد المتغيرات الأساسية في المجتمع البشري، وفي المجتمعات المتعددة الأديان، إذ يبرز هذا المتغير كأحد معايير التباين بين الجماعات. إذ إن التنوع الديني في المجتمع نفسه لا يكتسب أهمية سياسية إلا إذا ترتب عليه تنافس، أو تنازع، أو صراع في مجالات القيم، أو الثروة، أو السلطة، ومن هنا يبرز الفرق بين مفهومين (الطوائف) (Sects) والطائفية (Sectarianism). المفهوم الأول، يشير فقط إلى التنوع في المعتقدات، والممارسات الدينية بين الأفراد إما المفهوم الثاني للطائفية، فهو يشير إلى استخدام هذا التنوع الديني لتحقيق أهداف سياسية، أو اقتصادية، أو ثقافية، مثل المحافظة على مصالح ومزايا مكتسبة، أو النضال من أجل تحقيق تلك المصالح، أو المزايا، في مواجهة طوائف أخرى إذ تصبح الطائفية بهذا المعنى استخدام الدين كوسيلة لتحقيق اهداف دنيوية" فالطائفية السياسية كمفهوم حديث إنتاج الأصوليات الإسلامية ولكن يمكن اكتشاف مقترباته داخل الثقافة العربية - الإسلامية الكلاسيكية، وهي ليست عملية اسقاط مفاهيم معاصرة، وإنما هنا تماثل أو متشابهات دلالية على الرغم من أن المفهوم الحديث يحتوي على تصنيفات سياسية، ومؤسسية، ونظام قيم، ومجال سياسي، وفي هذا الاتجاه نأخذ العنف الطائفي كأحد الجوانب المعيارية في الطائفية السياسية العراقية، إذ إن

ظهور الطائفية السياسية في المجتمع العراقي، يؤشر إلى نهاية (الدولة) وتأسيس نمط جديد من العلاقات الموعلة في تركيبات بنوية معقدة، سياسياً، واقتصادياً، ودينياً، وصراعاً مستديماً. نجد أساسه في حقل الأيقونات المادية الثلاث "الهيمنة السياسية على السلطة، واحتكار الثروات الأرضية، وتوسيع الرأسمال الرمزي" التي تمثل النسق الأول للعنف بين الجماعات الشيعية، والجماعات السنية الأصوليتين.

الأصولية السنية تركز ذاتها على التمزق الرمزي، والخروج التام عن التاريخ وتجعل خطوط التماس مع الطائفة الشيعية للصراع على احتكار الرأسمال الرمزي، هو الوقوع في الوهم السياسي الذي يتم إنتاجه داخل المخيلة الأيديولوجية في الأصالة والتفرد والهيمنة المستديمة والاستحواذ على الممتلكات الأرضية، فيتم استنفار هوية طائفية مضادة لحركة التاريخ. إن دراسة مولدات العنف الطائفي في المجتمع العراقي مرهونة بالإجابة داخل الحقل السياسي على مجموعة من التساؤلات.

التساؤل الأول: تاريخية الاقصاء الطائفي (حقل السلطة، والثروات المادية) والأشكال التي تظهر بها، وهذا التساؤل يطال تاريخ الأيديولوجية الإسلامية والخط الأرتوذكسي للدين الحق، وكذلك تاريخ الثقافة، والحيز المعرفي.

التساؤل الثاني: اختفاء وظهور العنف الطائفي كممارسة سياسية داخل تكوينات الدولة العراقية، وبنية المجتمع العراقي القائمة على الصراع بين الطائفية الشيعية والطائفية السنية، وتشوش وتفكك الطبقات الاجتماعية لصالح نزعات طائفية.

التساؤل الثالث: قراءة واقعية الصراع، العنف الطائفي داخل الحركات الإسلامية الدينية (الإسلام الأصولي) تلك الحركات التي تمتد إلى استثمار رأسمال الطبقات السفلى في تركيبية الطائفية السياسية.

التساؤل الرابع: الأهم هو آليات فهم الدين في الفكر الشيعي، وفهم الدين في الفكر السني، الفهم هنا هو استعادة المعنى والطريقة التي تطرح بها الأسئلة والذي يعد حجر الزاوية في الصراعات الفكرية، والسياسية، والفقهية في تاريخية المجتمعات الإسلامية.

إن هذه الفسيفسائية المضادة لتكوينات البنية المجتمعية العراقية، شكلت خاصية مستديمة لنمو الاستبداد السياسي الطائفي، ونتج عن ذلك تمزق الهويات وعدم

تبلور معارضة متكاملة، ومتسقة، فضلاً عن هيمنة الأقلية الطائفية. إذ إن المجتمع العراقي تشكل من دمج مجموعات بشرية وتركيبات خيالية وبشكل قسري، إذ نكتشف هشاشة هذا الترقيع البشري حتى في مجال الخرائط الجغرافية الطائفية، فالمجتمع العراقي ينقسم إلى مجموعات طائفية قومية أثنية تنجذب نحو هويات مغلقة أدت هذه البنية من التكوين إلى عجز الطبقات الاجتماعية العراقية عن التبلور كنواة سياسية، إذ تعاني الطبقة البرجوازية الوطنية العراقية من أزمة تكوين مزمنة، وانهايار الطبقة الوسطى، وتفتت الطبقة العاملة العراقية، وتحول الأفراد السياسيين إلى نمط من الولاعات والتوجهات المقدسة، أدى إلى حضور الطائفية السياسية كوعي، وسلوك، ومحرك أولي للتاريخ. إن هذا الوضع يؤكد الفكرة الأساسية، إن المجتمع العراقي، مجتمع لا يمتلك التنظيم الاجتماعي أو السياسي فهو يؤسس ذاته على التشظي الشديد، والانجذاب نحو هويات، ومرجعيات فكرية، وسياسية، تتراوح بين التعايش، والنزاع المنظم نتيجة للعنف الطائفي الذي مارسته الدولة التوتاليتارية.

إذ إن التمرکز باتجاه الطائفية في المجتمع العراقي، يأخذ نسقاً متعرجاً هذا النسق من الهوية يختبئ في شبكة العلاقات الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية، والسياسية، إذ تأخذ تشكيلة مقدسة ونموذجاً أولياً لعمليات وتوصيفات ثقافية ضد الآخر الديني، أو الطائفي، أو السياسي. تتكثف هذه الظاهرة في المجتمعات المغلقة معرفياً والفاقدة لعناصر التعددية في النظام الثقافي، والسلطة السياسية التي تؤسس نفسها ضمن أطر اقتصادية، واجتماعية متخلفة تقنياً لتصل إلى فرضيتين.

الفرضية الأولى: التمرکز باتجاه الهوية الطائفية كجزء من نظام السيرورات السايكو/اجتماعية للجماعات والأفراد، وهي محصلة مرتبطة بتعيينات الثقافة. هذه الهوية الطائفية تتكون من عناصر أسطورية، والتاريخيات، والثقافات العتيقة، والبنى، والتقاليد، والطقوس، والكارزماتية.

الفرضية الثانية: عندما تتعرض هذه الجماعات الدينية الطائفية إلى موجة من العنف المنظم التقليدي، والعنف الرمزي من (إخلالات، وتهميش، واقصاء). تندفع باتجاه العودة إلى التأسيسات الأولية. عبر حدث تاريخي، أو أسطوري، أو نصوص تخيلية. وضمن هذه الوضعية التاريخية، تتشكل صور نمطية بدائية، وتركيبات ذهنية عن المقدس الديني، والحقيقة الإلهية. هذه المنظومة المعقدة والمتشابكة من المتخيل الديني، والطائفي مرتبطة بالحقل السياسي، وحقل الهيمنة، وتوازنات القوى، وإنتاج المعنى في الثقافات العراقية.



إن تشريح تاريخية الطائفية السياسية العراقية، وتحليل المكونات الأسطورية الأولية للمتخيل الطائفي والمتشكل داخل بنية الطائفة الشيعية إزاء الطائفة السنية أو العكس في الدين الرسمي العلماء/ الفقهاء أو الدين الشعبي هو الذي يحكم ويضبط حركة الجماعات الدينية إزاء بعضها بعضاً للاستحواذ على الرأسمال الرمزي عبر الممارسات التاريخية والسياسية، ويتم الكشف عنه في لعبة الهويات المسلحة، إذ إن من السهل بكثير أن نلتقط بوساطة هذا التحليل النواة الأرضية للممارسات الطائفية من أن نعيّن بطريقة معاكسة. كيف ترتدي الشروط والظروف الواقعية شيئاً فشيئاً شكلاً أثرياً. فالطائفة السياسية تشكلت داخل البنيات الاجتماعية للمجتمع العراقي كعلاقات هيمنة، وأنماط مفارقة على تمزيق الهوية العراقية، وكل هذا يأتي نتيجة الأزمة السياسية والعجز التاريخي للنخب الحديثة في تأسيس الدولة العراقية، المصحوب بأزمة أيديولوجية، وتفتت الرؤية الفكرية التي عبرها يمكن إعادة تشكيل الدولة. (بنية الاقتصاد، والاجتماع البشري، والتنمية الاجتماعية). وجود هذه الأرضية وفي ظل هذه الشروط التاريخية، والاجتماعية، والاقتصادية التي تساهم بتكثيف الصراع في الحقل السياسي ومن ثم تعبر عن ذاتها عبر العنف الطائفي. فتجري عملية إعادة إنتاج هذا العنف، ما دامت حركة الشروط الاقتصادية، والسياسية، والأيدولوجية مستمرة.

إزاء هذا العنف الانفعالي، كنت اتساءل مشدوها، هل هناك إمكانية لإصلاح النظام الديني، وإجراء نوع من التجاوز المذهبي بين الجماعات الدينية العراقية؟ وهو مشروع لعقلنة، وفهم للدين عبر مشروع فكري وسياسي.

اكتشفت بمحض الصدفة مشروع المفكر الديني الإصلاحي يحيى محمد وجهوده الفلسفية، والمنهجية، وهو يحاول فهم الدين عبر حركة ضخمة من النقد الفلسفي والعلمي للتراث الديني (الفقهي، والتشريعي، والنظام المعرفي الإسلامي)، بوصفها أول حقول الاشتغال النقدي. وإيجاد علاقة بين الدين وموقعه من نظام الواقع المجتمعي وتغيير المعادلة الكلاسيكية بين (الطبيعة)، و(الإنسان)، و(العالم)، متجاوزاً حدود القراءات التحليلية التقليدية، وتدشين معقولة جديدة في مسار النظام المعرفي الإسلامي: وتفكيك هذا النظام وآلياته الاجرائية.

مشروع يحيى محمد، يمنحنا فضيلة التساؤل وإعادة النظر في جميع الأجوبة واليقينيات الجاهزة في النظام الديني الإسلامي بوصفها حقائق نسبية، إذ يطرح سؤال (فهم الإسلام، والفكر الإسلامي: نظمه، وأدواته، وأصوله) في العالم المعاصر، والنظام الواقعي للإسلام، فضلاً عن ذلك إعادة التفكير مع الفقهاء والمؤرخين وقراءة نصوصهم الدينية، والتشريعية، والفقهية بغض النظر عن

الهويات الطائفية، أي أنه يخضع النظام الديني الإسلامي للفحص النقدي، هذه الجذرية الاستمولوجية في مشروع يحيى محمد تسعى إلى إعادة رؤية العالم من المنظور الإسلامي، وتفكيك علاقات السلطة الدينية وعملها داخل النصوص والمجتمع، فمن المعروف أن أي نص ( فقهي، أو تشريعي، أو فلسفي...) لا يكتب بمعزل عن هذه العلاقات.

يحيى محمد، وعبر أعماله الفكرية والفلسفية، يعلن أن النظام المعرفي الإسلامي قد أفضى إلى منظومات مغلقة لا تأخذ بنظر الاعتبار تحولات الواقع سواء كان الواقع المادي أو الفكري والتي يعد المخيال وتصور العالم والمنظومات الرمزية والتاريخ البشري الوقائي أحد أوجهها، مما يتطلب تفكيك الأدوات المعرفية والجهاز المفاهيمي لنمط العلم الكلاسيكي للوصول إلى الجذر الاستمولوجي للنظام الإسلامي، وإعادة إنتاج سلسلة من المفاهيم والأدوات للوصول إلى الفهم العقلاني للدين، يتوافق مع النظام الوقائي الاجتماعي للمجتمعات البشرية. مشروع يحيى محمد في الفهم أو فهم الفهم الديني ينقض العماء الأيديولوجي في الفكر الإسلامي الذي يؤكد وحدانية الفهم، والفرقة الناجية في التاريخ، وهي محاولة لتحرير الدين من الأنساق الأسطورية عبر إخضاع بنية الفكر الإسلامي ونظمه وأدواته إلى التحليل العلمي الاستمولوجي، وذلك أن كل ما أنتج في تاريخ هذا الفكر هو نتاج سياسات الثقافات عبر التطبيقات البشرية، والترجمات والممارسات التاريخية، وتقويض المنظومات اللاهوتية، وأنظمة المعرفة، والمناهج التي استبظنت الدين، وحوالته إلى أنساق متعالية. إن تجربة يحيى محمد الفكرية في أعماله ونصوصه، وأطروحاته، تجسد عملية مركبة من التقويض/التأسيس للخروج من العقل الأحادي وأنظمة المعرفة وتيولوجيا السيطرة، واحتكار إنتاج المعنى، والأطروحات التي توظف الدين في الأيديولوجية السياسية.

مشروع يحيى محمد، يحاول تحليل أصول الفكر الإسلامي، أنظمته وأدواته، ويعيد تركيب العالم الفكري الديني الإسلامي، بعيداً عن تيولوجيا السيطرة والاحتكار (احتكار المعنى) التي تعد محركاً اصطفاً في المذاهب والفرق والملل الدينية الإسلامية، إن يحيى محمد يعيد بناء أسس الفكر الإسلامي، ويركز على التفاسير، والتطبيقات الفكرية، وتأويلات النص، ويحقق الفصل التام بين النص وفهم النص. خلاصة هذه الرؤية الفكرية، تقديم صورة متعالية لنصوص الوحي بوصفها نماذج مكتملة، والمشكلة في التطبيقات التاريخية للنصوص والفهم البشري، أصول هذه الرؤية تكمن في الإسلام الميتافيزيقي الراديكالي، حيث يتسم بالفصل التام بين النص التأسيسي، والتجارب التاريخية المتعددة بوصفها خارجة عن النص، يقع هذا النمط من الإسلام في مفارقة تحطيم النص التأسيسي والدخول في عملية جديدة من

الأدلجة والهيمنة، تؤدي إلى اختراق النسق الصلب من الدين أي (الجسم السياسي) الكامن في كلياتية المفهوم الشمولي الإسلامي، والدمج بين المنظومة اللاهوتية والمنظومة السياسية، ويعيد إنتاج النظام المعرفي الديني ضمن أيديولوجية إقصائية مغلقة، وتعارضات مزدوجة بين المقدس/المدنس، وميل واضح إلى حقل يمكن عدّه (النظام المتكامل، والمطلق).

من المعروف أن تلك الأصول والنصوص المقدسة (القرآن) تعد أنموذجاً، وعندما تجري عملية ترجمتها (في أو إلى) الواقع، تجري عملية الانتهاك والتحرير، وذلك ضمن إمكانات الفهم البشري، حيث تعد التطبيقات الفكرية (الفقه، والتشريعات، والأنساق، والأنظمة المعرفية الإسلامية) ذات طابع تاريخي وإجابات مشروطة بالندوية والحقل الثقافي، ومن الممكن الاعتراف أيضاً أن النص القرآني أو الخطاب المقدس مشروط بالتاريخانية، وكان يقدم إجابات على الأسئلة الوجودية والوقائعية لمجتمعات شبه جزيرة العرب. إن عد تلك الإجابات التي قدمها الفكر الإسلامي في جميع المجالات تحديداً مزيفة، معنى هذا نفس تاريخ تشكل المعنى وتراكماته في تاريخ الفكر.

يحيى محمد، يعيد النظر (بأنظمة الفهم) التي تطال المؤسسات الفكرية، والأجهزة المعرفية، وتصورات الشريعة، والفقه، ونقد الممارسات التاريخية للسلطة، والجماعات ونتائج المثقفين الإسلاميين في حقل التاريخ والاجتماع البشري، والفقه، والتشريع، وفقه المعاملات، ونقض احتكار المعنى الذي يعد أحد اشتغالات العقل الديني الاستبدادي والعقل الشمولي السياسي، وعدم التعامل مع الحقيقة الدينية بوصفها نظاماً جوهرياً ثابتاً من دون تفكيك تلك الجوهريّة الدينية، ومركزية تلك النصوص، أقول من دون تلك العملية التشريحية، فإن تلك النصوص سوف تنتج الفرقة الناجية المسلحة في التاريخ الإسلامية الحديثة، وآليات السيطرة، والهيمنة، والاحتكار، وممارسة السلطة، والإقصاء والحذف.

(فهم الدين) هو عبارة عن مشروع (مفاتيح فكرية) يتكون من ثلاثة أجزاء، في الجزء الأول والثاني، نفكك مناطق الغموض في المؤلفات، والدراسات، والمشروع الفكري الذي أصدره المفكر الديني الاصلاحى يحيى محمد، وفي الجزء الثالث، خصص (لمعجم فهم الدين) كنقطة البدء في هذا العمل، هي أن نعي حقيقة الفهم أو فهم الفهم بوصفه عملية تاريخية فيها آثار، وتفسير، وقراءات، وتأويلات لا حصر لها، حيث إن النص/الخطاب، يتضمن اللغة، وعناصر ثقافية متباينة، ورؤية للجماعات السياسية/الاجتماعية، وإن عملية فهم النص أو استعادة المعنى (خرافة)، إذ إن النص وضع في سياقات أخرى، ومسارات تاريخية، الفهم الأول قد

اختفى، وفهم النص مرهون بفهم العلاقات الرمزية والثقافية للجماعة أو المجتمع أو الأفراد لكون النص يعد وثيقة تصورية للعالم وكل فهم يحتوي على تحيزات أيديولوجية أو تعريفات منتظمة عبر استعادة المعنى، فإن الفهم ينكشف عبر الطريقة التي تطرح بها الأسئلة (الفهم) هنا لا يمكن أن يكون بلا افتراضات مسبقة، أي أنه موجه، إذ يتم استنتاج النص أو الخطاب بوساطته، لكون النص أو الخطاب سواء كان النص المقدس أو الثقافي، يعد منظومة ألسنية ذات معان مزدوجة ومركبة بحاجة إلى الفهم لحل السؤال، لكون عمليات الفهم أو فهم الفهم هنا هو إعادة اللحمة بين المطلق والعالم، فالجهاز المفاهيمي، والمقولاتي له علاقة بالواقع، هذه العلاقة تأتي عبر النمذجة النظرية التي تقوم بها الانتلجستيا بتشبيدها وصياغتها حتى التمكن من فهم النص والكشف، ليس عن وظيفته فحسب وإنما عن جوهر عمل أنساقه في التاريخ البشري.

إن النظام الديني المعرفي الإسلامي، يستخدم منظومة متعالية وكليانية مطلقة تقصي النظام الواقعي، ما جعل القراءة الكلاسيكية في الفهم، والتأويل، والتفسير، لا تستطيع أن تفكك المنظومات المغلقة للنص، وأصبحت عاجزة عن الفهم أو فهم فهم النص الديني، لكون تلك الانظمة المعرفية ذات رواسب أيديولوجية، فهي تقوم بتحويل الوقائع الوجودية والفكرية، والرأسمال الرمزي، وإعادة تأويل الوقائع المادية، وتحويلها إلى نماذج مثالية، مقدسة غير قابلة للخرق، إذ إن النص الديني وحسب النظام المعرفي الإسلامي غير تابع إلى الواقع الاجتماعي، وهنا تصبح علاقته بالواقع مشحونه بالقداسة، ويصبح حقل الفهم والتأويل جزءاً من حقل أوسع من الحقل الديني على الرغم من أن هناك هاجساً (الواقع) يستبطن النص وهو الذي يعد مفتاح فهم النص، هذه العملية تعد العبور من ميتافيزيقيا النص إلى انطولوجيا النص (طبيعة الوحدة في العالم) وتأسيس لفقه الواقع الاجتماعي.

الدين والتغيرات التاريخية

حركات الإصلاحية الدينية في المجتمعات الإسلامية

ارتبط ظهور الإصلاح الديني في المجتمعات الإسلامية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، بالإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية، مترافقاً مع التغيرات الجذرية التي شهدتها العالم. وحسب تعبيرات المفكر السوري صادق جلال العظم، فإن هذه العملية الضخمة من إعادة الترميم في الأنظمة المعرفية الإسلامية، توافقت مع حركة إصلاح التنظيمات في الدولة العثمانية نتيجة عاملين رئيسين أولهما: احتكاك النخب العثمانية وتجمع المعلومات عما كان يجري في أوروبا على امتداد نصف قرن من التقدم العسكري والعلمي والثقافي، في حين كانت الإمبراطورية العثمانية تخسر مقاطعاتها أمام التوسع الأوروبي، ثانيهما: الضغط الحاصل على الدولة من الأسفل نتيجة نموّ ونشوء طبقة وسطى حديثة بعد الاختراقات الرأسمالية لبنية الإمبراطورية، هذه الطبقة الاجتماعية لها امتيازاتها وأهدافها الإصلاحية، ولها امتدادات في المستعمرات المحيطة للإمبراطورية كان العالم العربي جزءاً مهماً من هذه المستعمرات، ما يتطلب إزالة العوائق أمام طريق الاندماج بالاقتصاديات الرأسمالية العالمية الذي يتمثل في علاقات لإنتاج القروسطية.

وقد تبلورت الأطر الاجتماعية لحركة تجديد النظام المعرفي الديني الإسلامي، ونقد المنظومة التقليدية، عبر مجموعة من المفكرين أبرزهم محمد إقبال، ومحمد عبده،... إذ انتظمت هذه المشاريع التجديدية النقدية بالكشف عن تناقضات المعرفة الدينية الإسلامية ومعطياتها الميتافيزيقية، وطرح محاولات الاندماج بالحدثة ضمن مجال ديني/ فكري يتسم بالتنوع والاختلاف، وتعدد الأنساق الثقافية، وكانت هذه المشاريع الإصلاحية تتجه نحو تفكيك نظام الأنظمة للمعرفة الدينية المتمركز في ذاته الذي أنتجته المؤسسة الدينية الإسلامية أو مؤسسات حماية الأيمان.

إلا أن هذه المشاريع الإصلاحية في تاريخية المعرفة الدينية الإسلامية، لم ترتق إلى مستوى الحركة المقوّضة لسلطة رجل الدين في المجتمع، فضلاً عن عدم وضوح الرؤية في التجديد، وهو شأن كل التنقيحات الأساسية في الفكر الشيعي الإمامي، أو الفكر السنّي الحديث.

إذ يحدد عبد الله العروي، ثلاث كفاءات أيديولوجية في محاولة لفهم التاريخية العربية ضمن التاريخ العالمي، نجد تعبيرات هذه الأنساق أو الكفاءات التي تشكلت منذ القرن التاسع عشر، تلعب أدواراً متباينة حتى الآن، وذلك بسبب خروج العالم الإسلامي من الدورة التاريخية العالمية.

1- الشيخ الديني: يحدّد التعارض الجذري بين الغرب/الشرق في إطار أيديولوجية دينية، وداخل ثنائية صارمة مسيحية/إسلام، وهو يشتغل على ميراث تاريخي ضخم، يعيد إنتاجه على الرغم من الاختلافات، والتحوّلات في المجال التاريخي.

2- رجل السياسة الليبرالي: حاول أن يحتل المسرح السياسي، وبحكم تلاشي الطبقة الاجتماعية أو الشريحة التي كان يمثلها، فقد تم إقصاؤه عن الدولة والمجتمع، بعد ولادة الدولة القومية التي أسستها تكويناتها البرجوازية الصغيرة ذات النزعات الفاشية.

3- القومي التقني: تشكل مع الانقلابات العسكرية، حاول بناء دولة انحدرت من مشروع دولة وطنية أو دولة قومية إلى دولة فاشية، عشائرية، دفعت المجتمعات العربية والإسلامية من الحقل السياسي إلى الحقل الرعوي.

ومع تقلص البدائل الأيديولوجية والسياسية الشاغلة في هذه المجتمعات، أو فقدان قوتها الاستراتيجية بسبب الأزمات العالمية، وظهور تأثيرات الحداثة المعرفية والسياسية، برزت ظاهرة الأصولية الدينية داخل المجال التداولي الإسلامي، وتمثل أحد احتقانات المسار الكوني للحداثة، ونتيجة للتغيرات الجذرية في شبكات البنى والقواعد المعرفية والأنظمة القيمية وأنساق الهوية والذهنيات التقليدية، وهنا تكمن الأزمة الدورية للأنظمة المعرفية الدينية الإسلامية وآليات اشتغالها، وهي حصيلة مرتبطة بعجز كامل في الأدوات والمفاهيم والمقولات عن استيعاب الوقائع والمعطيات التاريخية، ويمكن إرجاعها إلى ثلاثة مآزق:

- مآزق تكويني؛ يتصل بالعناصر المكونة للمعرفة الدينية، وبطبيعة هذه المعرفة، يظهر عادة عبر تنافر الموضوعات أو الآليات (مدى إجرائية الإجماع والقياس في المعرفة الدينية والاختلاف بشأن ذلك لاسيما في تنافر المواضيع المعقولة مع تلك التي ينبغي التسليم بها).

- مآزق بنيوي علائقي؛ وهو مآزق منطقيّ، يبدو من عدم قدرتها على الاستجابة لمجالها الذاتي تأسيساً أو إصلاحاً أو تغييراً من تبادلها مع مجال آخر وفي علاقتها بغير مجالها بما يحدث تركيباً مصطنعاً أو عجزاً عن الإدماج، إذا حصل اقتراض.

- مآزق فاعلية؛ وهو مآزق عملي اجتماعي، يتصل بفعل المعرفة في المجتمع، أي اختلال قاعدة العرض والطلب، يطرح الواقع (قضايا ومشاكل) ما تتجاوز الأحكام والتشريع وتصبح الأزمة متعلقة بممكّنات الاحتواء والاستجابة للمطلب الاجتماعي المتغير.

## الأنظمة المعرفية الدينية وجدل البنيات المؤسساتية

المعرفة الدينية، كما يحددها أركون<sup>1</sup>، قدمت للإنسان ليس فقط التفسيرات والإيضاحات، وإنما الأجوبة العملية القابلة للتطبيق والاستخدام بما يتعلق بالوجود والآخرين والمحيط الفيزيائي، بل حتى الكون. أولاً: المعرفة الدينية بذاتها شكل أيديولوجي.

ثانياً: المعرفة الدينية لها أهمية في مجتمع خاصّ وعند نقطة تاريخية خاصة. وهنا تشتق الأنظمة المعرفية الدينية (المعارف الحاقّة بالدين) زخمها من الأجوبة التي تعطيها عن الأسئلة الوجودية وتعليلها للأصول التاريخية والنظام الطبيعي، فضلاً عن السلطة التي تمتلكها نتيجة نقص التعليلات، سواء كانت تاريخية أو طبيعية أو تكنولوجية.

تقوم الأنظمة المعرفية الدينية على تقنيات غير معقدة، وتؤسس دلالاتها على زخرفة تنكيرية بسبب تداخلها في متون متعددة من اللاهوت حتى السياسة والعلوم الطبيعية وأنظمة الخطابات (الخطابات السياسية، الخطابات الأيديولوجية التبشيرية، الخطابات الفولكلورية) يقوم بإنتاجها منظرون، علماء، وصنّاع، فهي أنساق وعناصر اجتماعية تعمل في مجال التأكيدات الأيديولوجية، وداخل نظام المفاهيم الأسطورية الما - قبل علمية، بانتماها المرجعي إلى الحادث الديني، تمرّ عمليات إنتاج المعرفة الدينية عبر شبكات وآليات الأبنية المعرفية الدنيوية سواء تعلق الأمر بمفهوم الفقه السياسي أو الاندماج بالحدثة.

- إنها نسق من مركبات الثقافة والتأطيرات الاجتماعية-الاقتصادية تقوم بعملية امتصاص الشاغل الثقافي، وتعيد إنتاجه عبر شبكة من التمثيلات فهي نتاج تاريخية أثريات النظام المعرفي.

- إنتاج أرحام مادية- تاريخية تختزل تقنيات الوعي الاجتماعي إلى وعي ديني، عبر تفكيك البنيات الأساسية للوعي.

- تتميز الأنظمة المعرفية الدينية بخطاب لغوي "منظومة لغوية خاصة يمكن تحويلها واستبدالها وقراءتها كخطابات أيديولوجية للكشف عن وظيفتها".

- الأنظمة المعرفية الدينية (تصوّرات أو تمثيلات) تخفي وقائع اقتصادية/اجتماعية، يحاول صانعوها إضفاء تأطيرات مطلقة عليها بوصفها خارج التاريخ.



ومن غير العلمي أن يجري البحث بشأن المعرفة الدينية بوصفها معرفة قائمة بذاتها وتتحرك على وفق قوانين فوق تاريخية أو وثائق ميتافيزيقية مفصولة عن تاريخيتها ومرجعياتها، لكونها ترتبط بنظام دلالي خارجاً عن الوعي الفردي "لهذا فهي تمثيلات لتلك العلاقات التي تربط الأفراد بظروفهم في الحياة" (التوسير)، إنها أنظمة تنازعية، تناظر الصراعات الاجتماعية ولا تنشأ بصورة تلقائية، أو من دون مهادت سياسية في جوهرها، مندمجة بالانساق الاجتماعية والفلسفية والاقتصادية لمجتمع خاص، فهذه المعرفة الدينية سواء كانت نتاج المجال الشيعي الإمامي (الخوئي)، أو (الغروي)، أو المعرفة الدينية السنية (سيد قطب)، أو (الكبيسي)، أو (الترابي)، هي شبكة من التعبيرات متموضعة في حقل التاريخ ومرتبطة بحقل التفكير، وهي نتاجات بشرية تلعب دوراً وظيفياً في تغييب التراتب الهرمي للمجتمعات، وتقوم بتوصيف الكائنات الاجتماعية من أجل العمل الاجتماعي وأفعال التغيير، وآليات البقاء والدفاع والإخصاب الجنسي، والسياسات الغذائية، والعلاقات مع الآخر/ الغرب، والمنتجات الأدبية والأيدولوجية والثقافية، وتعليب اللحوم والأجبان، والأسلحة، وفق ثنائية (المقدس/ المدنس) وتخضع للتمايزات في الهوية الدينية داخل الرحم المادي بسبب وظائفها المتعددة، للمحافظة على التوازنات وسلوك الأفراد وقداسة العناصر الثقافية، عبر شبكة معقدة.

المتن المقدس... المؤسسة الدينية، عمليات التبادل، والاستهلاك (أفراد، وجماعات)، الممارسات المعرفية، (أفراد، وجماعات).

لذا فإنّ فعاليات الأنظمة المعرفية الدينية الإسلامية، تخضع للاشتراطات السوسيولوجية، عبر عمليات معقدة من الترابط والتفاعل مع البنيات المؤسساتية للمجتمعات، أسوة بالأنظمة العلمية والفلسفية والأخلاقية، عبر ثلاث قواعد منهاجية.

- السياقات اللغوية والإمكانات التصورية والنظام المفاهيمي والمقولاتي.
- حقل تفكير الأنظمة المعرفية الدينية التي تشتغل داخل النظام المعرفي القروسطي.
- الفضاء المجتمعي، وعلاقات لإنتاج الاجتماعي، والسياقات التاريخية.

نقد الثنائيات (الحدائثة/الإسلام)

على الرغم من كثرة الدراسات والتحديدات والتفريعات فمن الصعب تقديم مقارنة أولية بشأن مفهوم (الإسلام/الحدائثة) فهما بعيدان كل البعد عن الوضوح الفكري،

خاصة أنّ هذين المفهومين غير محدّدين ابستمولوجيا داخل النظام الفكري العربي الإسلامي، وينتميان إلى سلسلة المفاهيم الالتباسية، لكونهما مشحونين بكم هائلٍ من الهذيان الأيديولوجي والأنثروبولوجي والتاريخي. فالإسلام منظومة عقائدية تيولوجية، تمتلك نسقاً أيديولوجياً ثابتاً نسبياً، على الرغم من تنوع الهويات الأنثروبولوجية (أديان، وطوائف، وملل)، هذا الثبات يؤكد التمايز والاختلاف الدائم عن الآخر، حيث إنه يحتوي على مخزون تاريخي ضخم من الاستيهامات والشعور بالتفوق المستديم.

في حين أنّ مفهوم الحداثة، يشتغل في فضاءات اجتماعية، واقتصادية، وفكرية متغيرة. وتختلف اختلافات بينة عن المجتمعات التي تنتقل فيها الأنظمة المعرفية الدينية، ويحمل مفهوم الحداثة مجموعة من تصورات الأنساق ما بعد العصر الديني، إنه مفهوم واسع يتضمن المجال السياسي والاقتصادي والحقل الثقافي. وهو مشروع كبير ساهمت فيه المجتمعات الأوروبية جميعها، عبر سلسلة من الثورات حدثت منذ نهاية القرن السابع عشر في ألمانيا أولاً، وانكلترا مع الثورة الصناعية، وفي النصف الأخير من القرن الثامن عشر في فرنسا، وقد رافقت هذه الثورات تحولات لاهوتية، وتغيرات في النظام القيمي والتقني والإداري حدّدت اتجاه تطور النظم السياسية والاجتماعية الأوروبية في التاريخ الحديث. فكانت الحداثة المادية والتقنية والحداثة الفلسفية المرتبطة بنمو وتطور العلم الفيزيائي واكتشاف قوانين الطبيعة، ثم الحداثة الاقتصادية، والتي أدت إلى نمو الطبقات الاجتماعية الوسطى داخل المجال الأوروبي، ودخول هذه المجتمعات عصر الديمقراطية، ثم الحداثة الدينية التي حافظت على الجوهر الروحاني والأخلاقي وعقلنة النزعات الأصولية داخل الدين، لذا فإنّ الحداثة كجوهر ومسارات، تتضمن حاكمية القانون والمشاركة السياسية للجماعات البشرية، وحماية الملكية الفردية، وتحديد مكانة الفرد في التاريخ، بعيداً عن الهويات الفرعية، يصاحبها تحرير العلم البشري من قيود الأيديولوجيات واللاهوت، وعرض جميع المفاهيم والمقولات والسرديات الكبرى على حقل التداول النقدي، وبهذا المعنى، فإنّ عالم الحداثة هو انتقاله من عالم يسيطر فيه المقدس إلى عالم لا مجال فيه للمقدس، عالم غير نمطي فيه اختلاف وممكنات لا متناهية، عالم يكف فيه الآلهة، من دون أن يلغي حضورها وتصبح فيه الحداثة مولدة للمعنى، ويصل (التهامي) إلى نتيجة أن كل مشروع يرغب في التقريب بين الدين والحداثة آيل إلى الفشل.

الهوية الأنثروبولوجية (للجماعات الإسلامية)

تشكل الإسلام كجماعات دينية ( طوائف، ومثل) لها نظمها ومعتقداتها الخاصة، شيد كل منها حدودها الأيديولوجية التي تفصلها عن الجماعات الأخرى داخل الحقل المجتمعي، وتبني تمايزها في الرموز التاريخية والأسطورية وحقل الهوية، اعتمدت هذه الجماعات آليات التأويل والاستباط، (عمليات بشرية، يقوم بها العلماء والمتقنون الدينيون) وهم أعضاء في المجتمع ومشاركون في تاريخه، للإجابة على الأسئلة التي كانت تطرح باستمرار. ويتم تعديل العلاقات بين العناصر الأيديولوجية المكونة للدين في الحقل الأنثروبولوجي للمجتمع، فقد ظهر الإسلام التاريخي كمنظومة عقائدية تحتوي على كتلة من التمايزات الدينية والسياسية والقانونية ولا تنحصر فعاليتها في المجال اللاهوتي، وإنما تعيد تشكيل مقولات الهوية عبر شبكة الانغلاق والانفتاح والاستيعاب وآليات / التصنيف والتكفير التي عبرها، يتم بناء النظام المعرفي الديني للجماعات الإسلامية، ويمثل أنساقاً فكرية ذات مصدر مفارق، حيث تتعدد وتتوالد أنماط من الأديان داخل الدين الواحد، وارتباطها بتعدد الاشتراطات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والحمولات الأيديولوجية للتاريخ، فالإسلام الرسمي تبلور مع تحديد الدولة وتقنين اللغة وترسيم المؤسسات الدينية، التي تعيد إنتاج العلماء والفقهاء وبناء أيديولوجية السلطة، والمؤسسة ذات مكانة قدسية قائمة اعتماداً على النص مع اختلاف تأويله وتوظيفه. هذا الإسلام الأورثوذكسي، يرتبط بالجماعات السياسية، ويتميز بالانتشار الواسع بين الطبقات الاجتماعية الوسطى، كما أنه يتماهى مع الدولة عبر مراقبة التعليم الديني، ودور العبادة، والرقابة على المطبوعات الثقافية، في حين يبدو الإسلام الشعبي متشظياً ومرناً وغير مقنن أو خاضع لأنساق محددة، ويقوم على إعادة بناء توليدي بين الديني والاعتقادي والبراغماتي، في حركة دائمية فيما بينهما. إن هذا النمط من الإسلام، غير خاضع لقائمة لاهوتية إلزامية ولا مقنن على شروط وجود الجماعة الاجتماعية، تخترقه الأسئلة المتناقضة للمعرفة، يقدم إجاباته عبر استنفار المخزونات الأسطورية والسحرية، والمبالغة في النزاعات الماضوية، ونبذ العلم وتحريفه، وتكريس النسق البيطرياركي، في حين يتسم الإسلام الميتافيزيقي الراديكالي بالفصل التام بين النص التأسيسي والتجارب التاريخية المتعددة بوصفها خارجة عن النص، يقع هذا النمط من الإسلام في مفارقة تحطيم النص التأسيسي والدخول في عملية جديدة من الأدلجة والهيمنة، تؤدي إلى اختراق النسق الصلب من الدين، أي (الجسم السياسي) الكامن في كليانية المفهوم الشمولي الإسلامي، والدمج بين المنظومة اللاهوتية والمنظومة السياسية، ويعيد إنتاج النظام المعرفي الديني ضمن أيديولوجية إقصائية مغلقة، وتعارضات مزدوجة بين المقدس/ المدنس، وميل واضح إلى حقل يمكن عدّه

(النظام المتكامل والمطلق) ii وتقوم منظومته على خمسة أساسيات معرفية حسب توصيف علي حرب:

- معتقد اصطفائي أحادي يؤدي إلى أسطورة الفرقة الناجية.
- منظومة منهجية أصولية تقوم على عبادة وتقديس التاريخ التأسيسي الأسطوري الأول ومحاولة استعادته.
- احتكار المشروعية وطرح شعار (الحاكمية الإلهية).
- استراتيجية الإقصاء للمختلف دينياً وسياسياً وفكرياً.
- اللجوء إلى العنف لتحقيق المشاريع والأفكار الطوباوية.

الأنظمة المعرفية الدينية وإشكالية (الحدثة/ الإصلاح/ الإسلام)

أنتج النظام المعرفي الإسلامي، بجميع تنوعاته اللاهوتية (النسق الديني الشيعي) و(النسق الديني السني)، شبكة من المعرفة تكمن وظيفتها في التبرير وطمس الفروقات والاختلافات، واللجوء إلى التلفيق الذي يفتقر إلى العقلانية، واختزال الأبعاد والصفات، لغرض تثبيت صور نمطية (الفرد) والجماعات المختلفة. وقد أخذت هذه المعرفة تمارس عمليات الاستبعاد التكنولوجي ضد الآخر أو ضد منظومته المعرفية والمفاهيمية، أو الهيمنة على الممتلكات الرمزية اللاهوتية، إن النظام المعرفي الإسلامي يضع نفسه دائماً ضمن سيرورات الإجابة، ويشكل حضوراً مستمراً ضمن مشاغل المجتمع، وداخل بنية الاشتراطات الفكرية والاقتصادية والاجتماعية عبر طرق (الاستبدال، والإقصاء، والبتر، والتقطع، وإعادة لإنتاج، وإضفاء صفات دينية)، وهي آليات قائمة على تقنيات أيديولوجية، ويرى عبد المجيد الشرفي، إن النظام المعرفي الديني الإسلامي، فقد القسم الأكبر من قيمته، وهو يعيش الآن المشاكل ذاتها التي تعيشها الديانات الكبرى في التاريخ، إذ يفتقد إلى منظومة مفاهيمية ومقولاتية إحصابية أو توليدية قادرة على بناء مشروع مستديم يندمج بالحدثة، وظهور نسقين حالاً دون إعلان التنوير الديني، داخل المنظومة المعرفية الدينية الإسلامية.

الأول: النسق التكفيري، ويمثل إحدى صدمات الحدثة، يستمد قوته الأيديولوجية من ضغوطات مسألة الهويات والمنظومة الرمزية للجماعات الإسلامية والصراعات

السياسية بشأن الثروة/السلطة، ويقوم على تقديس النماذج العليا وتوظيف الرصيد الأسطوري ضمن البنيات المعرفية.

الثاني: أسلمة المعرفة بوصفها خطاباً ميتافيزيقياً يحاول إيجاد صلة بين النص المقدس كمعرفة ما فوق علمية، والمعرفة الاجتماعية والمعرفة الاقتصادية، هذه العملية محاولة لإيجاد تأصيل محكوم برهانات سياسية أكثر ما مرهونة بتأسيسات معرفية، حيث يتم داخل هذه العملية التنكر لتاريخ الحداثة واختراق الثوابت النصية للدين.

### إشكالية الأزمة

هذان المظهران، مظهر حركات سياسية أصولية <sup>iii</sup> ومظهر تراث ثقافي مغلق، لا يقدمان نمطاً جديداً من الفهم القادر على تقديم حلٍ لمشكلات (الحداثة) داخل العقل الإسلامي، فهما يعيدان إنتاج التضخيم الإحيائي في الأنظمة المعرفية الإسلامية عبر غياب الشروط والتأسيسات الأولية، ويقدمان على تسويات اختزالية واستنفار العناصر الأيديولوجية التعبوية داخل الدين.

لذا، فإن أزمة الأنظمة المعرفية الدينية الإسلامية، تطرح هنا بالاتساق مع أزمت التمدين والتطور والنهضة داخل المجال المجتمعي للعالمين العربي والإسلامي، على الرغم من هلامية هذا المفهوم، فتلك المجتمعات تمثل كتلة هامة خارج التاريخ الحداثي للعالم، ويعود ذلك لاشتراطات البنيات المؤسساتية، كما يطرح ذلك العفيف الأخضر.

- غياب فاعل للحداثة التاريخي (البرجوازية الحديثة).
- عدم توفر أرضية الحداثة (الملكية الخاصة) التي لم تدخل إلى الإسلام إلا بعد دخول العالم العربي الإسلامي مرحلة الكولونيالية.
- التثبيت العصابي بشأن الماضي والتعلق بالحضارات العتيقة لاسيما عندما يكون المقدس هو العمود الفقري، حين يردع الورثة عن إنجاز عمليات التلاحق مع الحضارات الأخرى التي تنظر بمنظار (المركزية الإثنية) وقد تم اختيارها وفق العناية الإلهية، إذ إن أي اقتباس (معرفي) من المجتمعات الأخرى (الكافرة) يوصف بأنه خيانة وانتهاك للمحرمات المقدسة.

- هيمنة الدين الشعبي الذي يصنع دين الكراهية، وهو يمثل الكتلة الاسمنتية للأديان اللاعقلانية.

- الأصولية التي تقيم مناحات يومية على الهوية الدينية والسياسية.

عبر قراءة تاريخية الإصلاحية الدينية في المجتمعات الإسلامية، نرى أن فاعلية الإصلاح ذاتها ومظاهرها الأيديولوجية والمفاهيمية والتقنية تتحمل المسؤولية، إذ إن تلك الفاعليات الإصلاحية تلتقي في تقديس البنية الاستمولوجية ذاتها على الرغم من اختلاف أشكالها، فبعض مشاريع الإصلاح الديني استعادت الهياكل والمقولات المفاهيمية من المنظومة الفكرية الغربية، وقد دخلت تلك المحاولة في دورة من الموت الداخلي الذاتي، ولم تنتج الإصلاحية الدينية غير المكتملة، إلا عبر نتاج سلسلة من الأزمات الفكرية، ما أصاب الفكر الإسلامي بالعقم التاريخي، والدخول في عمليات قسرية مركبة، هذا معناه، إن خطابات الإصلاحية الدينية ومنتجاتها الأيديولوجية، نهضت على قاعدة من الإصلاح المعطوب، ذلك أنها قائمة على العقلانية التوفيقية، حيث إن الحركات الإصلاحية الدينية، قوضت المنظومة السلفية، ولكن في النهاية باتت تحمل قيم الاستبداد السلفي وتوظف الدين في الحقل السياسي، أو توظف السياسة من أجل الدين، كما فعل الأفغاني ومحمد عبده.

إن معظم المشاريع النقدية التي عرفها الفكر الإسلامي – العربي قد وجد داخلها خلل التصورات التي تمتلكها الانتلجستيا الدينية للكون، والإنسان، والتاريخ، ولكن السؤال هل من الممكن إقامة تصورات جديدة في المنظومة الفكرية الدينية بمعزل عن الثورات العلمية، والتقنية، والاقتصادية، والاكتشافات التاريخية الكبرى؟ كيف يمكن تفكيك اليقينيات والانغلاقات الفكرية للوصول إلى تبدل جذري في الرؤية الاستمولوجية لموقع الدين؟ فقد ظلت ظاهرة الإصلاحية الإسلامية تعاني من الغياب الكامل للرؤية والمنهج والأدوات المفهومية والتصورات للخروج من دوامة الخطاب الديني، فضلاً عن الغياب الكامل للبنية المرجعية الفكرية، ولم تستطع تلك الظاهرة الإصلاحية من إنتاج تأويل عقلائي مؤطر للأسس الواقعية والمادية لتاريخ البشر.

التساؤل المشروع هنا، أي مستقبل لمشروع يحيى محمد في التاريخية الفكرية العربية الإسلامية بالذات، إن مكامن الاحباط في الإصلاح الديني لا تكمن داخل المشروع بذاته، وإنما في الشروط السوسيولوجية للمجتمعات العربية والإسلامية، إذ تلعب مؤسسات إنتاج المعرفة الدينية الدور الحاسم في التنقية والتغيير الديني، والسبب في ذلك، عدم نمو الفردية الاجتماعية والحرية الإنسانية التي تشكل الشرط الاساسي في الإصلاح الديني، وإن المجتمعات الإسلامية، لم تخضع إلى تحولات

جذرية في الحقل الاقتصادي والسياسي والاجتماع البشري وعلاقات السلط، وكذلك وضع المرأة والحقوق الاساسية للإنسان (الفكرية والمدنية والمساواة وحرية التعبير<sup>iv</sup>) وتحول الدين إلى أيديولوجيا ودخوله الحقل السياسي، وخاصة في العالم العربي، في حين ترى الإصلاحية الدينية متقدمة في المجتمعات الإيرانية والهندية من الأهداف الرئيسية لحركات الإصلاح الديني في المجتمعات الإسلامية، حيث هناك تجري عملية تنقية الدين، ونبذ الانشقاقات، والممارسات الهرطقية، وقد انطلقت تلك الحركات في بدايات القرن العشرين، في اساسياتها تمثل النزعة القومية الحديثة للأمم الإسلامية، مع بروز الدولة القومية منذ عصر النهضة العربية بحدودها الجغرافية، ونظامها التشريعي الوضعي وهيمنتها على جميع القطاعات والمؤسسات وتنظيم التبادليات الاقتصادية والثروات الرمزية في المجتمع.

الإصلاح الديني في المجتمعات الإسلامية، تسوده ثلاثة تيارات كبرى، التيار الأول، يرى أن النص يمتلك جميع الاجابات على الاسئلة التي تطرحها المسارات التاريخية، أما التيار الثاني، فهو يقول: بتاريخية النصوص وضرورة الاجتهاد، في حين يقوم التيار الثالث، على الفصل بين الدين كمقدس والفكر الديني المنتج بشرياً، وتتجه القراءات الحديثة للقرآن إلى رفع القداسة عن النص، ونقل الفعل الإلهي إلى الفعل البشري، وتنسب القرآن إلى المرجعيات الاسطورية لا إلى العقل الاستدلالي المنطقي، وعده نصوصاً تشهد على تطورات الوعي الديني في المجتمعات الشرق أوسطية، كما تحاول بعض القراءات إبطال مفهوم الحكم وإلغاء أزميته، وإدخال التاريخية على آيات الحدود وحصر النصوص في اخلاقيات الفرد.

### (الفهم) أو (فهم الفهم)

تأويل بشري للخطاب يؤسس من قبل (الانتلجستيا الدينيين،

والتقنيين، والعلماء)

تتسم الأنظمة المعرفية الدينية الإسلامية بمنظومة من البديهيات، لكونها تخاطب/ تكلم المجموعات البشرية، بلغة غير هجينة، فضلاً عن أن الأنظمة المعرفية الدينية، تفتقد إلى جهاز مفاهيمي، ومقولاتي غير معقد، وهي بحاجة إلى مستويات ثقافية، أو إدراكات فكرية متقدمة. لذا فإن أول عمل إجرائي يتوجب القيام به، عند

تناول أزمة الأنظمة المعرفية الدينية، هو العودة إلى السير السوسولوجية والسياسية للبنى المؤسسة، التي تمثل أهم بكثير من محاولة فكّ طلاسم النصوص الدينية المعرفية، لاكتشاف المآزق البنيوي لهذه الأزمة في الحقل الديني.

إنّ التشكيلات الدينية تنطوي على نواة شاملة، تنالها الأزمات كجوهر مقدس، أسوة بالمجال الأنثروبولوجي للدين (المتعدد والمتنوع)، ولكون النص الديني جزءاً من أثريات تاريخ الثقافة، نجد أنّ منتجي المعرفة الدينية (الأنثروبولوجيون، والتقنيون، والعلماء) يقومون ببناء شبكة من التمرکزات، والتحييزات الذاتية، والتوازنات المعرفية، والانتظامات الثابتة والمطلقة، بشأن الموقف المستديم من المفاهيم المفتاحية للتطوير، والحدثة، والإصلاح، كالتقدم، والعقل، والعلم والتكنولوجيا، والحرية الفردية، والآخر المختلف دينياً وسياسياً، ويتم تغليفها بطبقة مثيولوجية غير قابلة للخرق على المستوى الثقافي، وظيفتها حفظ الذات إزاء متغيرات الحدثة بالنسبة للأفراد والجماعات، هذه العملية تجري عبر التراكم البطيء والمستمر للنصوص، وتؤدي إلى (فهرسة نماذج ثقافية سريعة الانتشار، واستبطانات دينية، وفتاوى آليات تكفير، ومزج مفاهيمي)، وهي محاولات لامتناس صدمات الحدثة والضعفات التاريخية، وقد أسهمت عوامل بنيوية معقدة داخل المجتمعات الإسلامية، في ظهور عارم للخطاب الديني المؤسس سياسياً. صاحب هذه العودة تضخيم الذات الدينية في تاريخ المجتمعات الكولونيالية، إزاء فجوة التقنية، والحدثة السياسية، والفلسفية، والأدبية، والاقتصادية، وبروز السلطة الرمزية التصورية، المرتبطة بالوظائف المقدسة للأنظمة المعرفية الدينية، التي تتجه نحو مفاهيم وعلاقات اقتصادية تشكل رؤية للعالم الواقعي (التاريخ، الهوية)، والعلاقة بين هذه المستويات والنظام الفوق-طبيعاني الذي يمثل حدّاً فاصلاً بين المجموعات الدينية داخل النظام الكلي للهيمنة على حقل المعنى المقدس.

لذا فإنّ قراءة حقل الأنظمة المعرفية الدينية الذي يمثل أحد المنتجات الأيديولوجية (للدين) واكتشاف أدواته المنهجية والمقولاتية وتأطيراته المجتمعية والأرضية السياسية، يتطلّب طرح شبكة من التقاطعات الفكرية والتاريخية، وإخضاعها لمجال التداول النقدي، حيث يقع (الإسلام)، غير المحدّد كنظام معرفي وديني، يرتبط مع الحدثة في نقطة تمرکز قصوى تتعالق بالانرجسية القومية، والتعصبات الهوياتية، والتضخم، والاستيهام الذاتي.

وهنا يتمّ طرح أزمة الأنظمة المعرفية الدينية، في ضوء أزمة البنيات المؤسساتية الصلبة (المؤسسات الاقتصادية، والمؤسسات الاجتماعية، وتحولات النسق السياسي وانهيار الخطاب العلمي التاريخي)، وتأتي هذه المحاولة على الرغم من



كثافتها الفكرية، على وفق متطلبات النشر، لتقديم تصورات نظرية عن هذه المسألة وتمظهراتها الأيديولوجية بوصفها نتاج رحم مادي – اجتماعي، وعلاقتها بالسيرورات عبر الفاعلين (أفراد، وجماعات، ومؤسسات) لترسيم الهوية/المعرفة/القوة، وتشريح النظام المعرفي الديني الإسلامي كإنموذج، وإعادة اكتشاف إمكانات الحداثة، لتجاوز الوحدانية، والعقل الاصطفائي والنصية المقدسة، التي يتميز بها الحقل الفكري الديني بشأن أسلمة المعرفة، والثقافة، والسلطة السياسية.

### ممكنات نظرية للحداثة أم للإصلاح

يطرح ماركس موضوع ذات أهمية قصوى بقوله: إن البشرية لا تضع لنفسها إلا مهام تستطيع حلها، ولو نظرنا إلى القضية عن كثب لوجدنا دائماً أن المهمة نفسها لا تظهر إلا حين تكون الشروط المادية موجودة كلها أصلاً، أو تكون على الأقل في سيرورات التشكيل.

لذا فإنّ الأنظمة المعرفية الدينية الإسلامية سواء كان (النظام المعرفي الشيعي أو النظام المعرفي السني) لم تشتغل بسؤال الإصلاح منذ منتصف القرن الماضي، أي منذ بروز الدولة القومية الفاشية العربية ودخول المجتمعات الإسلامية في مرحلة الاستقلالات الوطنية واستخدام الدين (الإسلام) كأداة للتضخم الذاتي والإقصاء والتصنيف وتكفير الآخر، كما هو واضح في أعمال سيد قطب، والمودودي، وأبي الحسن الندوي، ووحيد الدين خان، ولو نظرنا بدقة إلى الحقل الإسلامي والأنظمة المعرفية الدينية كفضاء مشخص لمحاولة اكتشاف أية طبقة اجتماعية أو جماعات معرفية قادرة على حمل مشروع حداثوي، نجد أن هذه الجماعات تؤسس نفسها على مجموعة الفقه السياسي الكلاسيكي، وهو مبني وفق تصورات تراثية بشأن طبيعة الدولة الحديثة، ويمثل أهم مكامن العطب، إذ يتم النظر إلى الحداثة والتنوير على أنها مجال قهري وهيمنة، مصاغ بمعطيات تركيبية من الثقافات اليهودية، والمسيحية.

هذا العجز التاريخي الذي تعانيه المجتمعات الإسلامية المتعلق بإعادة إنتاج الانفصاليات الدائمة بين المعرفة الدينية الإسلامية والعصر التاريخي الحديث، يؤكد هيمنة منظومة لاعقلانية أسطورية داخل (حقل التفكير) ولا يمكن القفز والاندماج بالحداثة إلا عبر قطيعة معرفية بها، وتفكيك النسق السياسي لهذه المنظومة.

لا يمكننا الحديث عن إصلاح المنظومة المعرفية الدينية الإسلامية من دون إصلاح المجال السياسي كإقتصاد متمركز داخل الفضاءات الاجتماعية بهذه المجتمعات، بوصفه أصل كل فساد حسب توصيفات الطهطاوي، ولو تساءلنا، ما الشروط الموضوعية التي تستطيع فيها الأنظمة المعرفية الدينية على الرغم من عدم استطاعة التنوع الأنثروبولوجي تشكيل قطيعة أصلحية؟ أو خلق إمكانات نظرية لإنتاج معرفة دينية تندمج بالحدثة، يتطلب كشرط أولي لتطوير مواقع مختلفة وحقول متناقضة في تفكيك التمرکزات والتحييزات الدينية، واستنطاق الأبعاد السياسية والاقتصادية والفكرية، وبالذات التجليات المؤسسية للأنظمة الأيديولوجية الكليانية الدينية، والمباشرة بحركة ضخمة من النقد الفلسفي والعلمي للتراث الديني، ونقد الممارسات السياسية لمتن المقدس بوصفه أول حقول الاشتغال النقدي. ثم قراءة شبكة التصورات التي كونها الإسلام الأنثروبولوجي عن (الله)، و(الإنسان)، و(العالم) وإيجاد علاقة بين الدين/ المعرفة وموقعهما من نظام الواقع المجتمعي، وتحرير العقلانية الإسلامية من اللاهوت القروسطي، وعدم الاعتراف بأي مصدر مفارق بوصفه العامل الأساس للتاريخ، وعد الأنظمة الأيديولوجية الأخرى (الفكر، والثقافة، والتمثيل) تلعب أدواراً أولية متباينة في العملية التاريخية، للكشف عن بنية المعرفة الدينية، بكونها نتاجاً أيديولوجياً من بين نتاجات أخرى، والفصل بين المجالين (الدولة)، و(الدين) وإدماج المنظومة الفقهية في الحقل التاريخي البشري، فضلاً عن ما يحدده الأنثروبولوجي مالك شبل، جملة من العناصر الإجرائية لإصلاح المنظومة الأساسية للإسلام التي تتكون مرجعيتها الفلسفية والسياسية من قيم القرن الثامن عشر وعهد التنوير الأوروبي، والدمج بين إصلاح المجال السياسي وإصلاح المجال الديني. وعلى النحو الآتي:

- إعادة تفسير النص المقدس داخل حقل المتغيرات التاريخية.
- أولوية العقل على النقل واستقلالته إزاء المنظومة الدينية.
- إدارة المجتمعات عن طريق المنظومة السياسية وفصل السياسة عن الدين.
- وضع الإنسان كحجر زاوية في التاريخ ومركز الحياة الاجتماعية.
- تنمية الفردانية والتعبير الذاتي للتمييز بين المستوى الجماعي والمستوى الفردي.
- إشاعة الاختلاف والتنوع وحرية التفكير وإصلاح النظام التعليمي واحترام الآخر المختلف دينياً وسياسياً.
- عدّ الجهاد ظاهرة غير شرعية كونه يتضمن القتل.

- مراجعة القوانين المدنية وتدعيم وضع النساء في المجتمعات الإسلامية، ونزع الصفة اللاهوتية عن منظومة القوانين الاجتماعية.

- فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية والسلطة القضائية.

- تحرير النص الديني من مركزيات التراث وهيمنة رجل الدين على مفاتيح النص والتركيز على بنية تاريخية للمعرفة الدينية.

- نفي الرؤية المثالية للعالم والتأكيد على العناصر السوسولوجية للمجتمع.

### الحقل السياسي العراقي والإصلاح الديني والحدثة

يعد مشروع التنوير لاسيما في المجتمعات التي تعيش حالة عدم الاستقرار ضرورة موضوعية للدخول إلى حقل التاريخ والمجتمع العراقي، حالة نموذجية لمجتمعات ما قبل التاريخ، والانقسامات السياسية، والطائفية، والقومية، والإثنية، وعمليات التلاعب بالهويات، والنظام الرمزي، جارية منذ عام 1963 وحتى الآن، فقد تم نقل الصراعات السياسية والتوازنات الهشة للطوائف والإثنيات إلى الحقل المقدس، هذا الحقل الشائك والمعقد والمشعب بالتفاصيل هو إحدى المولدات الأساسية للعنف وتمزيق الهوية الوطنية العراقية وتخريب النسيج الاجتماعي البشري.

في هذا الحقل تتداخل تمثيلات الطائفية الدينية وتتقاطع مع عناصر المعرفة السياسية، وسلطة الدولة، والطوعم، والكارزمات، والأساطير، والخرافات، وهي استعارات أكثر اتساقاً في التكوينات المجتمعية العراقية لأقنعة الصراع السياسي نتيجة للتركيبات الديموغرافية للعراق، حيث أخذت بعد التغيير في العام 2003 وانهيار الدولة الكليانية الفاشية البدوية، تتشكل كأنماط من التمرکز نحو الذات للطوائف والقوميات.

هذه الوضعية التاريخية أدت إلى أزمات سياسية مستديمة ظهرت بقوة مهولة في صدام الهويات الأصولية الطائفية، وجدت اشباعاتها في الأرضية التقليدية، وتخلف البنى الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والدينية، وضعف الحراك الفكري للتيارات الليبرالية، والعلمانية، وأزمة تكوين الدولة العراقية الحديثة وتخطيطات الهوية الغامضة، إن هذا التصميم الجديد للدولة له علاقة واضحة بالجماعات البشرية السياسية، وعبرها يتم تعريف الهوية بالمعنى التاريخي وتحول الطائفية السياسية في العراق إلى نواة مطلقة، تمنح الشرعية الكاملة للوجود الموضوعي

للمجتمع، وتحقق استيهامات تخيلية للأفراد. فأية مراجعة دقيقة لتاريخية العراق الحديث، نكتشف عبرها سلسلة مروعة من الحروب والعنف السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، والانغلاقات الثقافية، والتهميش والإقصاء للجماعات، والمكونات، والإبادات المتبادلة، والعنف الأيديولوجي وعمليات إعادة إنتاج الإخضاع، والهيمنة داخل النسق السياسي للسلطة، أسهمت وعبر مسار تاريخي طويل بإيجاد حقل من التوتر المستديم داخل العالم الواقعي للمكونات العراقية، وأدت بالحراك السياسي في البنية المجتمعية إلى اعتماد جملة من القوالب الجاهزة والمقطوعة الصلة عن الواقع، وهي جزء من التفكير النمطي القائم على الخلط العشوائي بين مجموعة من التحليلات الفكرية البدائية متعددة الاصول (أساطير، وخرافات، وتقاليد) ، فضلاً عن أن هذا الحراك يعتمد الولاءات التقليدية ما قبل الحداثة (الطائفية، والقبيلة، والعشيرة، والدين الشعبي).

هذا التكوين البنيوي جعل المجتمع والدولة العراقية تعانين من استقرارات مؤقتة وذلك لعدم توافق نظام البنى الاجتماعية المتخلفة تقنياً والجماعات السياسية الفاعلة والأنساق الأيديولوجية الحداثية المطروحة كمشاريع في حقل السلطة والاقتصاد والفكر سواء كان المشروع القومي أو المشروع الاشتراكي أو المشروع الإسلامي الذي أثبت ضعفه البنيوي وعاد إلى استثمار البنى العشائرية والقبلية واستنفار مخزون ضخم من الأساطير والخرافات السياسية.

هذا العرض المختزل للمسألة العراقية، بشأن طبيعة مشروع التنوير في العراق والمسألة السياسية وارتباطات الدين بالدولة ومأزق الديمقراطية وإشكالية البنية الثقافية وارتباطاتها بالمجال السياسي. فما الأسس الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية لإقامة مشروع تنويري أو اصلاحي في العراق في حقل الاصلاح الديني؟

ما الاشتراطات الموضوعية والوسائل والحاجات؟

وهل هناك بوادر لهذا المشروع وسط الفوضى العراقية؟

هل تراجعت فرص قيام إجماع حر ضمن دولة تعددية اتحادية أمام الميول النازعة نحو دولة ما بعد وطنية هي اقرب إلى سلطة جماعات منغلقة على بعضها اجتماعياً، وثقافياً وجغرافياً؟ وهل نجد بديلاً عن الدولة المركزية في نظام دويلات مشدودة بلحمة قومية وطائفية أو عرقية منعزلة عن بعضها بعضاً ومتطلعة إلى حلفاء وراء الحدود؟

وهل يسير العراق نحو أنموذج ما لدولة مركزية ضعيفة تسمح بتعايش مجموعات قومية وثقافية وعرقية متميزة عن بعضها بعضاً، ولكن على حساب قيم المواطنة الشاملة والحقوق والحريات. واستطاعت الدولة العراقية أن ترسم خطاباً ثقافياً أحادياً يمتلك الحقيقة المطلقة في ذاته عبر إقصاء الثقافات الأخرى داخل المجتمع العراقي (كالثقافات الإسلامية التنويرية، والثقافات العلمانية، والليبرالية)، فضلاً عن ثقافات الجماعات القومية والأثنية، والدينية، وقد شكلت الدولة (كليات ثقافية مركزية) تتسم بالشوفينية والعدوانية والأصولية متماثلة مع تجليات الرؤية الفاشية للتاريخ في فهم العالم وتكريس الذهنية الاستبدادية والحكم المطلق داخل حقل المتخيل الثقافي العراقي على الرغم من أن هذه الشمولية الثقافية نمت ثقافة عراقية تميزت بكونها ثقافة ذات منحى دنيوي، وعلماني، وثقافة مدنية تأثرت بالأيديولوجيات السياسية الحديثة التي سادت في العراق. هذه الثقافة كانت تعمل في حقل أو مجال يختلف اختلافاً كلياً عن مجالي السياسة اليومية والدين.

بعد انهيار الدولة الفاشية، لم يخضع الحقل الثقافي العراقي إلى متغيرات كبيرة، وذلك لارتباطات هذا الحقل بطبيعة السلطة السياسية، وتركيبات البنى التقليدية، والقوى الاجتماعية السائدة، قامت النخب الثقافية، والسياسية بإعادة إنتاج الثقافات ما قبل الدولة الحديثة (الطائفية، والإثنية، والقومية)، وذلك لعدم تبلور (جماعات المثقفين العراقيين) وتشكلهم كقوة فاعلة في التاريخ، فضلاً عن دوغماتية الأحزاب السياسية العراقية، فقد أخذ الحقل الثقافي يتماهى مع المشهدية السياسية متشظياً إلى ثقافات فرعية، تعاني النخب الثقافية العراقية من اختلالات هيكلية أو انفصام تاريخي فهي مندمجة في خطابات ثقافية شعبية، تقع في حقل الصراع بين الثقافة الشعبية، والثقافة العالية، وبوادر تكرار النزوع إلى الهيمنة السياسية على الحياة الثقافية، وتورط الثقافة، والفنون بمهمات تعبوية، لذا فإن تأسيس مشروع ثقافي تنويري هو من مهمات المثقف العراقي للمساهمة في صنع نظام نتاج ثقافي متعدد المصادر ومتنوع الاتجاهات، يروج لرؤية إنسانية عقلانية منفتحة على العالم، تسهم في ترسيخ قيم المساواة وحرية الإنسان وكرامته وخلق استجابات عامة للفن والجمال بعيداً عن آليات الحذف والصهر للثقافات الفرعية سواء كانت هذه الثقافات، كردية، أو أيزيدية، أو تركمانية، أو آشورية والانتقال إلى النظام الثقافي التعددي، وقراءة تاريخ المجتمع العراقي كجزء من التاريخ العالمي الكوني، وليس بوصفه وحدات منفصلة، وإنما كصيرورات تاريخية، وتنمية الأبحاث والدراسات التاريخية، والاقتصادية، والفلسفية، واستخدام المنهجيات المعرفية الحديثة، والمفاهيم ونقد الجذور النظرية والفكرية والممارسات السياسية للكتابات ذات المنحى الفاشي التي تم إنتاجها داخل تمثيلات

النظام الثقافي العراقي وهو الدرس الموضوعي لنهاية شكل من أشكال الرؤية الأحادية في النسق البنيوي للثقافة العراقية.

إن الفعل الإجرائي الأول الذي يتطلب القيام بمشروع التنوير في المجتمع العراقي، هو إحداث قطيعة معرفية مع الثقافات المتداولة في الحقل الثقافي التي تحمل أحكاماً أيديولوجية مسبقة وتفتقر للعلمية السياسية والرهان على إنتاج معرفة موضوعية تتكسر أساساً في الإنتاج الفلسفي العقلاني والنظم الاجتماعية والأنساق القيمية بوصفها توليفة شمولية متكاملة وإنتاج مفاهيم محايدة عن البنى السوسيولوجية، وتسمية الدوائر والهويات العراقية المتعددة بعيداً عن النبذ والانغلاق والتعصب والخروج من التأطيرات الأصولية التي هي رد فعل سلفي هجائي قوامه الرفض المستديم للآخر والاندماج بالحدثة العالمية، وتأسيس البديل السياسي في العراق الذي يقوم على الشراكة لإعادة بناء الدولة الوطنية المتعددة ثقافياً وإثنيةً وتقيد التسييس المنفلت للهويات الفرعية وتعزيز عملية الدولة، أي تمكين الدولة من احتواء المجتمع الأهلي وتحديث الولاءات عبر إرساء ثقافة سياسية مصدرها الإنسان كوجود وقيمة وحقوق قائمة على التعايش والتعاقد، تتسع للتنوع، والخصوصيات المحلية، وبناء مؤسسات دستورية سياسية، وانسحاب الدولة من المجال الطائفي، والقومي، والأثني.

#### الدين شكل من أشكال الثقافة

تطرح المؤرخة العراقية فاطمة المحسن، مسألة في غاية الأهمية لفهم حركة الإصلاح الديني في العراق، تقول: لا يمكن معالجة موضوع الإصلاح الديني من دون دراسة تكوين النظام العائلي المهيمن على الدين الرسمي والشعبي في العراق، إذ لم تقدم حركة الإصلاح الديني الإسلامي في العراق أسماء بارزة تضارع شخصيات الطهطاوي والأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي ورشيد رضا، وهذا يدل على أن حركة الإصلاح الديني في العراق، لم تتبلور كحركة أو تيار يتجاوب مع المحيط العربي والإسلامي وهذه المسألة تطل البنية الفكرية للطائفتين في العراق (الطائفة الشيعية والطائفة السنية) وتضيف المؤرخة، إن سيادة الطابع الأبوي للثقافة الإسلامية في العراق قد أسهم في اكتساب نزعة محافظة، بسبب تراتبية التوارث، إذ يصبح السير على نهج الأسلاف من العائلة التي ينتمي إليها المشتغل بأمر الفقه والفتوى والتاريخ والأدب، واجباً يتعين عليه الأخذ به كي يحفظ لعائلته تلك المكانة الكارزمية، كما أن مهنة التدريس والاعتماد على الهبات والمساعدات من العامة جعل الثقافة الدينية مرتبهة إلى واقع يأبى

خروجها من السائدة، حيث إن الكاتب والمفكر ورجل الدين والفقير المتضلع بأمر الدين يحرص على الاحتفاظ بمقبوليته عند الناس، ويخشى غضبهم، ويتحاشى الاجتهاد في أمور تنفر الناس منه أو تجعله عرضة للتكفير. هذه الهيمنة لرجل الدين في المجتمع العراقي، تتطلب الحفاظ على المكتسبات والنفوذ عبر السيطرة على المريدين والأتباع، وإنها كانت وراء كبح محاولات الإصلاح الديني، ويذكر أن هناك محاولتين للإصلاح الديني في الفكر الشيعي باءتا بالفشل الأولى، محاولة محسن الأمين العاملي الذي كان أول من حاول رفض طقوس دينية، أما المحاولة الثانية، فهي الثورة التي سميت بالمشروطة ويغلب عليها الأثر الإيراني، فعبر كتاب محمد حسين النائيني (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) الذي يعد من أهم المشاريع الإصلاحية، حيث يبين النائيني أن الديمقراطية الغربية استقت أصولها من الإسلام، ثم جاءت أفكار هبة الدين الشهرستاني الذي نشرها في مشروع (مجلة العلوم)، واتخذ موقفاً دفاعياً من الدين وتحويل العلم إلى فرع من فروع الإيمان الديني في حين أخذ محمد رضا الشيباني موقفاً توفيقياً بين العلم والدين.

بعد هذه المقدمة دعونا نتساءل، ما الأسباب البنيوية لفشل الإصلاح الديني في العراق؟ لماذا انتصر الفكر الراديكالي منذ عشرينيات القرن الماضي في المجتمع العراقي؟ لماذا تجاوزنا الطريق السلمي لتسلم السلطة، بوساطة النظام البرلماني، ودخلنا في متاهة الانقلابات العسكرية التي فتكت بالدولة وبالمشروع النهضوي العراقي الذي ظهر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وامتد حتى ستينيات القرن الماضي وأنتج فتوحات على الوردية السوسيولوجية، وانجازات جواد علي في التاريخ وأفكار الرصافي والزهاوي التنويرية فضلاً عن ذلك الانجازات القصصية والشعرية والفكرية، لجماعات الاشتراكية الفابية والاشتراكية العلمية. لماذا لم تلعب الطبقة الاجتماعية الوسطى دوراً سياسياً في مشروع وطني سياسي وواقعي في الإصلاح الديني؟

هنا نعود إلى درس ماركس في البنى الاجتماعية الصلبة، إن طبيعة التكوين الريفي للمجتمع العراقي، يجعله بعيداً عن التكيف مع الأفكار الإصلاحية أو الليبرالية، وإنما يستسلم إلى الأفكار الراديكالية والعنف الثوري المرتكز على مقولات ما قبل الدولة، فضلاً عن هشاشة البنى المدنية، والمؤسسات يجعل المجتمع العراقي في دوامة أو متاهة سرمدية، فضلاً عن ذلك أن مشروع الإصلاح الثقافي الديني، يقوم على ثلاثة رهانات كبرى تتمثل في رد الاعتبار إلى الآخر أولاً، ورد الاعتبار إلى المرأة/المواطنة الحديثة، وكذلك رد الاعتبار إلى العقل البشري، وهذا معناه تحرير الوعي الإسلامي من العوائق اللاهوتية في استقبال الحداثة، وطرح أسئلة التعرية وتفكيك الخطاب الديني من داخل التراث الارثوذكسي بوصفها نصوصاً

أنثروبولوجية خاضعة للدراسة والتحليل، هذا الدرس الديني الجديد لا ينظر إلى الإسلام بوصفه كتلة واحدة، وإنما هناك اسلامات تاريخية غير متجانسة، ممكن أن تقبل بمفاهيم التنوير والحرية والديمقراطية أو المفاهيم الحديثة. مسألة الخلل في الفكر الديني الإسلامي الذي يضيء بعداً مقدساً على نتاجات الفتاوى والأحكام الفقهية عبر التاريخ، فضلاً عن ذلك عدم التميز الحاصل بين الدين كجوهر والشريعة التي هي نتاج الثقافات البشرية، إن هذه النصوص جاءت في سياقات حوارية مع جمهور متنوع وظيفتها رد الاعتبار إلى الأيمان الإنساني واستعادة جدل التنوير. وتتميز الأنظمة المعرفية الدينية بخطاب لغوي "منظومة لغوية خاصة يمكن تحويلها واستبدالها وقراءتها كخطابات أيديولوجية للكشف عن وظيفتها" والأنظمة المعرفية الدينية (تصورات أو تمثيلات) تخفي وقائع اقتصادية - اجتماعية يحاول صانعوها إضفاء تأطيرات مطلقة عليها بوصفها خارج التاريخ.

ومن غير العلمي أن يجري البحث بشأن المعرفة الدينية بوصفها معرفة قائمة بذاتها، وتتحرك على وفق قوانين فوق تاريخية أو وثائق ميتافيزيقية مفصولة عن تاريخيتها ومرجعياتها، لكونها ترتبط بنظام دلالي خارج عن الوعي الفردي، لهذا فهي تمثيلات لتلك العلاقات التي تربط الأفراد بظروفهم في الحياة (التوسير) أنها أنظمة تنازعية، تناظر الصراعات الاجتماعية ولا تنشأ بصورة تلقائية، أو من دون ممهّدات سياسية في جوهرها، مندمجة بالأنساق الاجتماعية والفلسفية والاقتصادية لمجتمع خاص، فهذه المعرفة الدينية سواءً كانت نتاج المجال الشيعي الإمامي (الخوئي)، و(الغروي)، أو المعرفة الدينية السنية (سيد قطب)، و(الكبيسي)، و(الترابي)، هي شبكة من التعبيرات متموضعة في حقل التاريخ ومرتبطة بحقل التفكير، وهي نتاجات بشرية تلعب دوراً وظائفياً في تغيب التراتب الهرمي للمجتمعات، وتقوم بتوصيف الكائنات الاجتماعية من أجل العمل الاجتماعي وأفعال التغيير، وآليات البقاء والدفاع والإخصاب الجنسي، والسياسات الغذائية، والعلاقات مع الآخر (الغرب)، والمنتجات الأدبية والأيدولوجية والثقافية، وتعليب اللحوم والأجبان، والأسلحة، وفق ثنائية (المقدس/المدنس) وتخضع للتمايزات في الهوية الدينية داخل الرحم المادي بسبب وظائفها المتعددة، للمحافظة على التوازنات وسلوك الأفراد وقداسة العناصر الثقافية، عبر شبكة معقدة تمر عبر المتن المقدس إلى عمليات التبادل والاستهلاك (أفراد، أو جماعات).



## ولادة علم مناهج الفهم

### المفكر الديني يحيى محمد والأطروحات الإصلاحية

يحيى محمد، مفكر مجهول نسبياً في المجال الفكري العراقي الذي يتعاطى مع الأيديولوجيين والراديكاليين أكثر ما يتعاطى مع الفكر المستقل والفكر الإصلاحي الخيط الناظم لمشروع يحيى محمد يتمحور نحو سؤال الفهم وفهم الفهم الديني، وهنا يأتي فهم الخطاب الديني من عبر المشاريع الفردية التي انطلقت في العالم العربي الإسلامي، فضلاً عن ذلك، فهم هذا الخطاب المنتج داخل مؤسسات حماية الأيمان التي تعيد إنتاج السيطرة وهندسة المجتمع، وإنتاج العلاقات الاجتماعية والسياسية، والأيديولوجية، عبر نسق القابلية للتحويل أو النقل وتمثيل المعرفة والخطابات الدينية كمولد ومنظم لتلك المعرفة.

مسارات التاريخ

ولد يحيى محمد، العام 1959 في العراق. صدر له العديد من الكتب والدراسات الفكرية، أبرزها: مدخل إلى فهم الإسلام، نقد العقل العربي في الميزان، الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر، القطيعة بين المثقف والفقير، جدلية الخطاب والواقع، فهم الدين والواقع، الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، العقل والبيان والإشكاليات الدينية، الاستقراء والمنطق الذاتي، مشكلة الحديث، منطق فهم النص.

### الخطوط العريضة للمشروع الاصلاحى

يسلط مشروع يحيى محمد الضوء على دراسة فهم النص الدينى من الناحية المنهجية. وهو يتحرك ضمن (البنى التحتية) للفهم، إذ أبتكر علماً خاصاً سماه (علم الطريقة)، وهو شبيه الاعتبار بما يطلق عليه (فلسفة العلم) بالنسبة للعلوم الطبيعية. وكان الهدف من ذلك هو القطيعة مع ضروب التفكير المذهبي كافة، وإحداث نقلة نوعية في نمط التفكير والبحث؛ مثلما جرى مع العلم الطبيعي الذي أحدث قطيعة بين ما كان عليه قبل النهضة الحديثة وما بعدها؛ اعتماداً على مبدأ المراجعة وفحص النظريات باستمرار من دون انقطاع.

والذي جعل يحيى محمد يهتم بالبحث المنهجي الطريقي هو أنه وجد الصراعات الدينية قديماً وحاضراً صراعات عادة ما تكون ظاهرية تخفي وراءها صراعاً منهجياً، ما استوجب البحث عن الاصول المعرفية لهذا الصراع. وعلى هذا النحو استطاع أن يقسم التراث المعرفي الإسلامي إلى نظامين معرفيين، وإن يضيف إلى ذلك نظاماً ثالثاً اطلق عليه (النظام الواقعي). فمن وجهة نظره أنه لا يمكن الفصل بين فهم النص ومعرفة الواقع، وهو الخلل الذي شخّصه لدى نظم الفكر الإسلامي، بوصفها نظاماً متعالية إسقاطية، بل أنه أعاد ترتيب العلاقة بين النص والواقع وسوقها في الطريق السليم، وذلك بقلب التصور التقليدي الذي يجعل من (النص) أصلاً يلجأ إليه لمعرفة الواقع وحل معضلاته، إلى تصور آخر مضاد يكون فيه الواقع مرجعاً يُحتكم إليه في فهم النص وحل إشكالياته. وترتكز نظرية يحيى محمد في نظامه الجديد على عدد من العناصر الأساسية الموضوعية للفهم، وهي كل من الواقع والوجدان العقلي والمقاصد العامة للشريعة والفهم المجمل. وقدم فيما يتعلق بالفهم المجمل أطروحة جديدة تضاهي الفهم التقليدي المتعارف عليه والذي اطلق عليه (الفهم المفصل). وإن الاجتهاد ينبغي أن يتحول مما هو في النص إلى الواقع.

وعموماً يتصف هذا المشروع بالجدة والابتكار فهو جديد من حيث الموضوع من دون أن تكون له سابقة، كما أن ما قدمه من حلول وعلاج لإشكالية الفهم يعد جديداً

وبديلاً عن الطروحات التراثية والمعاصرة بوصفه يمتاز بالموضوعية  
الابستمولوجية والدقة الموسوعية، لذلك فانه قد تجاوز الرهانات المذهبية، بل  
وعمل على نقد جميع أصناف التراث المعرفي المتعلق بالفهم الديني تفصيلاً، كنقده  
للتراث الحديثي، والفقهي، والعقلي الكلامي، والفلسفي، والصوفي، والسلفي،  
والشيعي، والسني، وقدم في القبال منهجاً للفهم يناسب كلاً من الإسلام والواقع  
الحضاري، وذلك اعتماداً على الطرح المنهجي الابستمولوجي، بعيداً عن  
الطروحات الأيديولوجية والمذهبية الضيقة.

### المنهج في فهم الإسلام

ويؤطر يحيى محمد، مشروعه بعنوان عام هو (المنهج في فهم الإسلام). وهو  
مشروع بدأ العمل به منذ عام 1986، وذلك إثر لحاظه عن قرب مشكلة الأفكار التي  
يتداولها رجال العلم الديني من العلماء والطلبة، وكيف أنها تفتقر إلى البعد  
(الواقعي) فمنذ ذلك الحين بدأ بدراسة الفهم الديني منهجياً، فداخل بين المذاهب  
الدينية وانفصل عنها، عبر ما ابتكره من علم الطريقة. فقد اشتمل المشروع على  
دراسة نظم التراث الإسلامي ونقدها مع تقديم (النظام الواقعي) كبديل مناسب  
وجديد.

ويتضمن المشروع سلسلة من التأليفات؛ تدور حول ما اطلق عليه علم الطريقة  
كمقدمة للفهم، ويتضمن البحث عن الأدوات والقبليات المعرفية التي تسبق عملية  
الفهم التي لا يمكن للباحث والإنسان عموماً أن يكون خالياً منها. ومن بين هذه  
القبليات ما اطلق عليه الأصول المولدة، لما تمتاز به من قابلية على توليد منظومة  
الأفكار التي تلعب دوراً أساسياً في الفهم. كما يتضمن البحث قوانين الفهم وسننه  
وقواعده ومستنبطاته، وكذلك معايير التقييم وأدوات التحقيق. ويدور المجلد الثاني  
من المشروع حول التعرف على نظم التراث الإسلامي ومناهجه المعرفية. وتعد  
الطريقة التي يستعرضها جديدة بوصفه يطبق ما سبق إليه من علم الطريقة وما  
تتضمنه من بحوث بشأن الأصول المولدة وأدوات الفهم، والتفكير، والقبليات  
المعرفية. في حين يقوم المجلدان الثالث والرابع، بتفصيل البحث عن هذه النظم  
وموقفها من الفهم الديني، مع نقدها جميعاً لكونها لم تراع الواقع بعين الاعتبار  
ولكونها أيضاً قائمة على أسس معرفية ضعيفة، أو على الأقل أنها ليست موضع  
اتفاق الجميع. أما المجلد الخامس، فيختص بعرض النظام الواقعي - كما شيده  
يحيى محمد بديلاً عن نظم التراث ومناهجه. يضاف إلى ذلك أن للمشروع ملحقات

من الكتب مثل تلك المنشورة بعنوان: مشكلة الحديث، والاجتهاد، والتقليد، والاتباع والنظر والقطيعة بين المثقف والفقير.

## ستراتيجيات المنهج

لقد اعتمد يحيى محمد، استراتيجية البحث المنهجي ضمن علم جديد اطلق عليه (علم الطريقة). فقد فصل الحديث عن هذا العلم وعلاقته بالأدوات والقبلات المعرفية ومعايير التقييم والتحقيق واستكشف عبره العديد من قوانين الفهم وسننه وقواعده<sup>٧</sup>، بما لم يسبق إليه أحد. ثم قام على ضوئه بتحديد مناهج الفهم الديني والأصول المعرفية التي تستند إليها، وبعد ذلك عمل على نقدها ليقدّم نظامه الجديد كبديل عنها. وبحسب الطريقة التي دعا إليها هذا المفكر، يكون الواقع أساس التكوين المعرفي، وبه يمكن تقديم الرؤية المتعلقة بالفهم الديني كنظام يختلف عن النظم التقليدية داخل الفكر الإسلامي، إذ طرح نظاماً جديداً وظّف فيه اشكالية الواقع التي ظلت غائبة، لم تظهر على مسرح الفكر الإسلام سوا في علومه العقلية أم النقلية، الأمر الذي جعل هذا الفكر يصل إلى نهاية مسدودة؛ لعدم سلوك الطريقة الواقعية في التفكير، وهي الطريقة التي تجند العقل ليفكر في صور الواقع وتجاربه وحالات جدله مع النص وما ينتزع عنه من فتاوى وعقائد.

وتبعاً ليحيى محمد في نظامه الجديد، فإن علاقة الواقع بفهم النص تتخذ ادواراً متعددة. فمن جهة أن الواقع يؤثر على تغيير فهم النص، فكلما تغير الواقع؛ أدى ذلك إلى تغير الفهم معه باضطراد، كما من جهة ثانية أن للواقع علاقة جدلية مع النص، وإن له حاكمية على الأخير عند تعارض دلالاتهما الإخبارية أو الخاصة بالحقائق الكونية والموضوعية عموماً، كما وله حاكمية فيما يتعلق بقيم المصالح العامة. فضلاً عن أن له الفضل في الكشف عن حجية النص وإثبات المسألة الدينية برمتها.

## النظام الوقائي

وبحسب النظام الجديد فإن أهمية الواقع مقارنة بالنص تعود إلى أن الأخير ثابت لا يقبل التغيير والإفصاح عن نفسه بأكثر مما جرى فيه الأمر ابتداءً، فهو يحمل نظاماً مغلقاً لا يسمح بإضافة المزيد، ناهيك عن كونه يعمق ظاهرة الإبهام وعدم الوضوح كلما طال الزمن، خلافاً للواقع بوصفه يملك نظاماً مفتوحاً يتقبل الإضافة من دون إنقطاع، وهو بهذه الإضافة يكون أكثر وضوحاً كلما طال الزمن، ما يجعله مفتوحاً على المراجعة والتصحيح، أكثر فأكثر، كلما طرأ عليه شيء جديد. وهنا تبرز أهليته لأن يكون مرجعاً أساسياً للتصحيح. فهو يستقل بميزة القابلية على الانفتاح الدائم، ومن ثم الكشف والتحقيق لتقييم النظريات، ومن ضمنها النظريات الدينية.

وهناك العديد من النتائج التي تم استثمارها عبر هذا النظام. منها: نسف القاعدة القائلة "لا اجتهاد مع وجود النص الصريح"، فالمعطيات التي قدمها يحيى محمد تثبت أن النص يحتاج إلى الواقع في ضبط مقصده ومعناه، ومن دونه فإنه ينغلق على ذاته ويتعارض لا فقط مع الواقع، وإنما مع المقاصد التي لولاها ما كان للنص من معنى. والتسليم بتلك القاعدة سيتصادم بالتأكيد مع كل من المقاصد والواقع؛ إذ لا يمكن فهم النص فهماً متسقاً بمعزل عن الواقع، لا سيما الواقع الخاص بالنزول. لذلك فقد أكد هذا المفكر الحاجة لإيجاد شكل من الاجتهاد يختلف جذرياً عما ساد في العصور الماضية، تعويلاً على علاقة الواقع بالنص، مع الأخذ بالاعتبار مبدأ الفهم المجمل والمقاصد. وعليه لا بد من تغيير خريطة مصادر التشريع، كما وضعها الفقهاء والتي تغفل ما للواقع من قوة كشفية تضاهي سائر المصادر الأخرى، بل تتفوق عليها عند المعارضة التامة. فمن دون هذا الاعتبار سوف ندور في الفلك ذاته من المصادمة المتوقعة مع الواقع، أو إضفاء التبريرات الواهية لأجل تغطية ما يحدث من تصادم.

### عناصر النظام الواقعي

عموماً، فإن أهم العناصر المعتمدة في النظام الواقعي أربعة هي: الواقع، والوجدان العقلي، والمقاصد العامة للشريعة، والفهم المجمل للنص، فالواقع بمثابة المولد المعرفي، أما الوجدان والمقاصد، والفهم المجمل، فهي تعمل كموجهات للفهم. وقد عمل المشروع على مقارنة منهج الفهم المجمل كما يتبناه النظام الواقعي من جهة، ومنهج الفهم المفصل كما يتمثل بسلوك الطريقة التقليدية لعلماء الفقه وغيرهم من جهة ثانية. فمن ذلك أنهما يفترقان بحسب علاقتهما بكل من النص والواقع والمقاصد. فالنص لدى المنهج المجمل له صفة توجيه الفكر، ولدى المنهج المفصل له صفة تكوين الفكر، في حين يتخذ الواقع دوراً معاكساً. كما يفترقان بحسب

التخفيف من حالات الخلاف المعرفي والعلمي، فالخلاف المعرفي بحسب الفهم المفصل يكاد يكون كما هو من غير تناقص، بل غالباً ما يزداد كلما كثر الرجوع إلى التدقيقات اللغوية واحتمالاتها، وليس الأمر كذلك مع الفهم المجمل، إذ الرجوع إلى الواقع، وإن كان لا يقضي على الخلاف عادة، إلا أنه يمكن تخفيفه وربما إزالته عبر امتداد الزمن. كذلك يفترقان بحسب اضعاف القداسة على نتائجهما والاجتهادية فبقدر ما يضيق الفهم المجمل حدود دائرة النص وما يترتب عليها من قداسة؛ بقدر ما يفتح على الواقع بهدي المقاصد. وعلى العكس منه يعمل الفهم المفصل، إذ بقدر ما يفتح على النص ويستلهم منه القداسة حتى في المفصلات الظنية؛ بقدر ما يبتعد عن الواقع واعتباراته. فالاجتهاد لدى الفهم المفصل هو اجتهاد في النص. بينما الاجتهاد في الفهم المجمل هو اجتهاد في الواقع المفتوح. وإن النتائج التي تسفر عن الاجتهاد في الفهم المفصل ليست مجرد نتائج معرفية فحسب، بل تلتبس مع ما يضاف عليها من ثوب مقدس، على الرغم من أنها لا تتعدى دائرة الظن والاحتمال في الغالب الأمر الذي يسهل وتوظيفها كما يصعب معارضتها من الناحية الأيديولوجية وواقعنا اليوم زاخر بهذا المعنى المعبر. في حين أن ما يترتب على الاجتهاد لدى الفهم المجمل يخلو من مثل هذا الثوب؛ لكونه يعتمد على الواقع لا النص، ومن ثم فهو أكثر تواضعاً من الاجتهاد القائم على الفهم المفصل. كذلك فإن الفهمين السابقين يفترقان بحسب علاقتهما بالأمة المسلمة. فالمسلك المجمل هو مسلك توحيدي خلافاً للمسلك المفصل الذي يعمل على التفريق والتنازع لارتباطه بالمقدس حتى على مستوى الظنون المنبعثة عن المفصلات. الأمر الذي تتعارض فيه المقدسات الظنية، فيتولد الخلاف والصراع للارتباط بهذه المدعيات. كما أنهما يفترقان من حيث التخفيف والتشديد وحدود التزامات الأفراد في قضايا الأحكام والعبادات. فالمسلك المجمل يميل إلى التخفيف والتقليل، خلافاً للمسلك المفصل الذي يتجه صوب التشديد والتوسيع. ويبين يحيى محمد أن بداية المشروع كانت منذ عام 1986، وكنت آنذاك أفكر بدراسة مناهج الفكر الإسلامي مع وضع البديل المناسب، وقد صنفتها إلى أربعة، هي المنهج النقلي، والعقل العملي (الكلامي)، والفلسفي، والعرفاني. وكان طموحي أن اضع بديلاً عن هذه المناهج، وسميته المنهج الواقعي. وكتبت لهذا الغرض أربعة أجزاء صغيرة عن المناهج التراثية وقدمتها إلى إحدى مؤسسات التحقيق في إيران عام (1986-1988). وقد دفعني إلى البحث عن وضع البديل، ما شاهدته من أن علماء الدين وأساتذة الحوزة في مدينة قم، لم يراعوا (الواقع) أدنى مراعاة، وقد شكّل لي ذلك منذ لحاظه قبل منتصف الثمانينيات من القرن المنصرم صدمة واستغراباً دفعاني للخوض في البحث المنهجي، الأمر الذي تأكد لي ذلك بشكل أوسع وأدق – علمياً – فيما بعد، لا سيما أنه تهيأت لي فرصة البحث في التراث لأول مرة عندما طرحت الفكرة على

الشيخ واعظ زادة الخراساني، وكان يشغل منصب المشرف العلمي على بحوث إحدى مؤسسات التحقيق آنذاك، فرحب بها حتى النهاية، وكان المفترض أن أكتب خمسة أجزاء عن هذه المناهج ومن بينها المنهج الواقعي، لكن الأمر توقف عند حدود المناهج الأربعة التراثية. ثم عاودت البحث من جديد في السنوات التالية، خصوصاً بعد التسعينيات من القرن المنصرم، فتمثلت لدي أربع طرق للتفكير التراثي ضمن نظامين معرفيين، أطلقت على أحدهما النظام الوجودي، ويشمل الفلسفة والعرفان، كما أطلقت على الآخر، النظام المعياري ويشمل المنهج العقلي والبياني، وقد ضمنت هذه الطرق المعرفية في كتابي (مدخل إلى فهم الإسلام) الذي انتهيت منه عام 1994، ووضعته كمدخل لنظم التراث المعرفي، وكنت في ذلك الوقت أفكر بوضع مشروع متكامل بخمسة أجزاء سميته (المنهج في فهم الإسلام)، وصدرته بمدخل متعلق بعلم الطريقة، إذ شعرت بحاجة إلى علم خاص يعطيها منطقياً، لذلك كتبت بعض المداخل لهذا العلم الجديد الذي سميته (علم الطريقة) أو علم مناهج الفهم، وهو يبحث في البنى التحتية للفهم دون الفوقية منه. وفي كتاب (مدخل إلى فهم الإسلام) عملت على حصر المناهج التراثية بغية دراستها ونقدها، ثم بعد ذلك قمت بتفصيل هذه المناهج أو النظم المعرفية ضمن كتابين مستقلين، هما: (الفلسفة، والعرفان، والإشكاليات الدينية)، و(العقل، والبيان، والإشكاليات الدينية). وطرحت في قبال هذه النظم نظاماً جديداً للفهم أطلقته عليه (النظام الواقعي). وقد صدر بشأنه كتابان هما (جدلية الخطاب والواقع)، و(فهم الدين والواقع). وكنت طيلة سنوات أفكر بتوسعة ما بدأت البحث فيه عن علم الطريقة، فتحقق لي أن وضعت كتاباً جديداً بهذا المضمار سميته (منطق فهم النص)، فهو يضاف إلى ما سبق طرحه لدى القسم الأول من كتاب (مدخل إلى فهم الإسلام). وما زالت هناك بقية لهذا العلم بصدده إكمالها. واليوم أرى أن المشروع يكاد ينتهي، ومن ثم سأجمع ما نشرته مع القليل الباقي لأضع كل ذلك ضمن خمسة تصنيفات كالآتي:

التصنيف الأول : مقدمة في علم الطريقة.

التصنيف الثاني: مدخل إلى نظم التراث الإسلامي.

التصنيف الثالث: الفلسفة، والعرفان، والإشكاليات الدينية.

التصنيف الرابع: العقل، والبيان، والإشكاليات الدينية.

التصنيف الخامس: النظام الواقعي، والإشكاليات الدينية.

ويمكن القول: إن المشروع ينقسم إلى مشروعين متكاملين، أحدهما يتعلق بعلم الطريقة<sup>vi</sup> كعلم منطقي جديد يتعالى على مناهج الفهم، بل يضعها موضع البحث والدراسة الابستمائية النقدية. أما الآخر فيتعلق بذات المناهج وقبولنا لبعضها دون بعض، أو استبدالها بما هو جديد مناسب. على أي استطعت بهذا المشروع، وطبقاً لعلم الطريقة أن أحول البحث من الدراسة المذهبية إلى المنهجية، وقد استهدفت من ذلك (القطيعة) مع كل ما ألقناه من الدراسات الدينية المذهبية والأيدولوجية، شبيه بالذي جرى في العلم، حيث قطيعة العلم الحديث مع القديم، كالذي اشترت إليه في مقدمة كتابي الجديد (منطق فهم النص).

والذي يطلع على مشروعى هذا لا يجد الطرح المذهبي وارداً فيه، وعموم كتاباتي لا تتضمن الانعكاسات الشيعية كما هي نشأتى، كما لا تجدني بعيداً عن الشيعة ولا عن السنة، بل أدرس هذا وذاك، وأنقض هذا وأنقض ذلك، وأعد أن هذا جزء من شخصيتي دون افتعال. لا أعد نفسي شيعياً ولا سنّياً، بل إنسان مسلم فحسب، فاحترم الإنسان كإنسان، بل اعشقه عندما يحافظ على هوية الفطرة التي فطر الناس عليها، دون حجبها بدين، أو عرق، أو مذهب. وأعد جميع المذاهب الإسلامية طارئة، فعلى الأقل أنها لم تكن في عصر النبي ولا في عصر الخلافة الراشدة، بل حدثت فيما بعد لأسباب أغلبها يتعلق بالفهم والسياسة. ومن ثم أعد نفسي ممن يدعون إلى (نظرية التجاوز المذهبي) بالمعنى القائم على الدين والقداسة، ولي دراسة بشأن ذلك ما زلت بصدد اتمامها.



## الجدل الأول

### سيرة ابستمولوجية

يحيى محمد: كتب مقدمة كتابي الأول محمد الصدر

مدرستي الأولى مكتبة جامع التميمي في الكسرة

قال يحيى محمد: شدني في ذلك الوقت كتاب (فلسفتنا) للشهيد محمد باقر الصدر، إذ قمت بتلخيصه، وكانت لي بشأنه بعض الملاحظات وصادف أن عرضتها على الشهيد محمد صادق الصدر عند مراجعاتي له بين مدة وأخرى، فكان يجيبني عن بعضها، فيما ينقل لي في بعضها الآخر بأن السيد محمد باقر الصدر قد غير رأيه فيها. وعموماً بدأت أقرأ الكثير من الكتب لموضوعات مختلفة فلسفية وعقائدية، وفقهية، واجتماعية، وعلمية، وما إليها... فكنت أذهب لاستعير الكتب من مكتبة جامع التميمي في الكسرة، ثم تحولت بعدها لاستعارة الكتب من مكتبة الكاظمية العامة... وبقيت على هذه الشاكلة حتى هجرتي من العراق عام 1980.

ملاحظات على مشاريع فكرية

■ من هو يحيى محمد، ما ارتباطاته السياسية، متى خرج من العراق ولماذا، بعدها حدثنا عن حياتك الشخصية، ثم حياتك الفكرية؟

- منظر في الفكر الإسلامي والفلسفة، ولدت في عام 1959، ونشأت ضمن عائلة فقيرة ترعاها أم عظيمة، تكفلت برعايتنا ومعيشتنا، وحتى تعليمنا على الرغم من أنها سيدة أمية، مع غياب الوالد. ومنذ أن وعيت وحتى هجرتي من العراق، كنا نساكن في منطقة شعبية في بغداد قرب الأعظمية (الكسرة). لم أكن وأنا صغير أحب المدرسة والواجبات البيتية، لا سيما في الصفين الأول والثاني الابتدائيين، لكنني تكيفت مع ظروف الدراسة والواجبات فيما بعد... كان لي أخ أكبر يهوى المطالعة وأنا صغير، وكانت له جلسات حوارية بشأن المسائل الإلهية مع بعض الأقرباء، فكنيت استمع إليهما بلهفة، وأفكر فيما يعرضانه من أفكار وتيهان أحياناً. كانت المسألة الإلهية تهمني للغاية في ذلك الوقت، وفي أحد الأيام وقعت بالصدفة على كتاب شكّل لي منعطفاً عظيماً في حياتي، وهو كتاب (الله يتجلى في عصر العلم)، فقرأته بلهف مع تلخيصه. ومن ذلك الوقت التزمت بالتعاليم الدينية، وأخذت أهوى القراءة والمطالعة. وقد شدني آنذاك كتاب (فلسفتنا) للشهيد محمد باقر الصدر، إذ قمت بتلخيصه هو الآخر، وكانت لي بشأنه بعض الملاحظات، وصادف أن عرضتها على الشهيد محمد محمد صادق الصدر عند مراجعاتي له بين مدة وأخرى، فكان يجيبني عن بعضها، فيما ينقل لي في البعض الآخر بأن السيد محمد باقر الصدر قد غير رأيه فيها. وعموماً بدأت أقرأ الكثير من الكتب لموضوعات مختلفة فلسفية، وعقائدية، وفقهية، واجتماعية، وعلمية وما إليها... فكنيت إذ ذهب لاستيعاب الكتب من مكتبة جامع التميمي في الكسرة، ثم تحولت بعدها لاستعارة الكتب من مكتبة الكاظمية العامة... وبقيت على هذه الشاكلة حتى هجرتي من العراق عام 1980. وكنيت آنذاك مهتماً في الغالب بكتب الفلسفة وعلم الاجتماع، فضلاً عن العقائد، لا سيما الإمامة. وفي الجامعة التحقت بفرع علوم الحياة (البايولوجيا)، وكنيت كثيراً ما ناقش الاساتذة بشأن نظرية دارون، فأبدي معارضتي لها مدعماً ذلك ببعض الأدلة طبقاً لمطالعاتي وميولي الدينية... وقد دفعني هذا الأمر إلى تأليف أول كتاب بشأنها اسميته (الداروينية عرض وتحليل)، وهو ما نشرته دار التعارف ببيروت عام 1979، وفيه مقدمة مطولة للشهيد محمد الصدر، إذ راجع الكتاب مرتين وأفادني بملاحظات كثيرة وقيمة، ومن ثم كتب رسالة إلى دار التعارف بوصية من الصدر الأول لطبع الكتاب. ويحمل الكتاب اسم مؤلفه يحيى محمد، وهو اسم مستعار، وإن كان الاسم الأول يمثلني بالفعل، لكن الاسم الأخير

مستعار، تحسباً من ملاحقة أعوان النظام المباد. لم انتم إلى أي حزب سياسي في حياتي قط، وربما يعود ذلك إلى طبيعتي الشخصية ذات الاهتمام الاستمولوجي التي لا تألف الطروحات الأيديولوجية التي تتغذى منها الأحزاب السياسية، تركت العراق بعد مضايقة النظام السابق ومحاولة اعتقاله لأكثر من مرة، وذهبت إلى لبنان وبقيت فيها سنتين ثم بعدها رحلت إلى إيران وأقيمت فيها ثماني سنوات، وبعدها استقر بي المقام في بريطانيا منذ عام 1990 وحتى اليوم.

إن أول عمل مارسته في المهجر هو تلخيص كتاب (الأسس المنطقية للاستقراء) للشهيد الصدر الأول، وكنت اطالعه وأنا في العراق وأحاول اتقان مضامينه، وقد توفرت لي هذه الفرصة في لبنان، وتبين لي عبرها، إن الشهيد الصدر قد غير العديد من أفكاره التي طرحها في فلسفتنا، كما اكتشفت بأن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، بل بدا لي أنه غير جوهر أطروحته النظرية التي قدمها في الأسس المنطقية للاستقراء، وذلك بعد مطالعتي لكراس له بعنوان (بحث حول المهدي). وعلى العموم كان لي اهتمام جدي بالأسس المنطقية للاستقراء، وهو ما سبب لي بعض العوائق من رجالات الحوزة الدينية، فضلاً عن الاهتمام بعلم الاجتماع. وعبر السنتين اللتين قضيتهما في لبنان صدر لي كتاب (التصوير الإسلامي للمجتمع) مع ثلاث مقالات، نُشرت في مجلة الغدير عام 1981، وكانت عناوينها كالاتي:

1- القضاء والتطبع، العدد (5).

2- حياة المفكر محمد باقر الصدر، العدد (6).

3- ظاهرة الاغتراب وأسبابها الاجتماعية، العدد (7).

يضاف إلى مقالة رابعة فُقدت من المجلة المذكورة دون نشرها، وهي بعنوان: عزلة الباحث الإسلامي والاعتراب. كما كتبت آنذاك دراسة بشأن مجمل أفكار الصدر الفلسفية، وتتضمن عدداً من تغييرات فكره، وكان من المفترض أن تنشر في إحدى المجلات اللبنانية، وقد سلمتها لبعض المعنيين بالنشر، لكنني لم أعرف عنها شيئاً بعد الاجتياح الاسرائيلي للبنان عام 1982، ومن ثم نشرتها بعد ذلك في مجلة دراسات وبحوث التي كانت تصدر في طهران عام 1983، وهي بعنوان: نظرات فلسفية في فكر الإمام الصدر. وفي إيران أقمت أربع سنوات في قم قبل مغادرتي منها إلى مشهد، وعبرها مارست التدريس في الحوزة مع كتابة بعض البرامج الثقافية للقسم العربي من إذاعة طهران، وكان من بينها برنامج اسبوعي بعنوان عالم الدراسات الانسانية. وظهر لي في هذه المدة كتابان أحدهما بعنوان دور

اللاشعور في الحياة، والآخر بعنوان الأسس المنطقية للاستقراء بحث وتعليق، وهو الكتاب الذي سبب لي أزمة مع بعض الأطراف ما اضطرني إلى ترك قم والذهاب إلى مشهد عام 1986، حيث اقترحت على المشرف العلمي عام لمؤسسة التحقيقات الإسلامية، وهو الشيخ المعروف محمد واعظ زادة الخراساني، بكتابة مصنف بشأن مناهج الفكر الإسلامي ومن ضمنها اقتراح منهج جديد يختلف عن مناهج التراث السائدة، يتعلق بالواقع، فرحّب بالفكرة وبدأ عملي لمدة سنتين فكتبت دراسة نقدية عن مناهج التراث، لكن مدير المؤسسة لم يرقه النقد المتعلق بالتراث الشيعي، في حين كان الشيخ واعظ زادة موافقاً على ممارستي لهذه المهمة، وكان آخر ما قاله لي: إنني أوافقك تماماً، لكنهم لا يريدون استمرارك!

وحينها تركت العمل في المؤسسة وتحولت إلى التدريس في الجامعة والحوزة لمدة سنتين حتى تهيأت لي فرصة الرحيل إلى بريطانيا بعد تكرار المضايقات، وكنت مصمماً على إتمام المشروع الذي راودني منذ كنت في قم، وقبل بداية عملي في مشهد، إذ لاحظت أن الحوزة لا تولي الواقع أي اهتمام في التفكير والنقد الديني.

## المصادر المعرفية

■ الأعمال الفكرية ليحيى محمد لا تنتمي إلى الثقافة العراقية بحقلها الإسلامي التقليدي ما مصادركم المعرفية؟

ربما من الصعب حصر مصادر المعرفية إلا على نحو الاجمال. فكثيراً ما اعول على المصادر المنطقية الكاشفة عن المعرفة كاستخدام الدليل الاستقرائي حتى في فهمي للنص الديني، كذلك الواقع بوصفه يمت إلى العقل البعدي وهو شبه مهمل ومغيب لدى الفكر الديني، وكذا الوجدان والعقل الفطري، والمقاصد الدينية، والمجملات النصية، والاعتبارات الفلسفية والعلمية وفن الهرمنوطيقا، وأركز في هذا الصدد على فلسفة العلم واستثمارها في الفهم الديني، كما يهمني ما توصل إليه الفيلسوف الالماني (عمانوئيل كانت) بشأن المسافة التي تفصل الشيء لذاتنا عن الشيء في ذاته، وهو الأساس الذي ارتكز إليه، ليس في تصوري للواقع الموضوعي فحسب، بل وفهمي للنص الديني، ومن ثم طريقة معالجاتي لما أطلقت عليه علم الطريقة. وعموماً كثيراً ما أميز بين المصادر المعرفية المشتركة والمصادر الخاصة، وأولي الاعتبار للأولى وأرجحها على الثانية، لكونها أقرب للإقناع والتأثير.

## آليات علم الطريقة

■ يحيى محمد ابتكر علماً سماه (علم الطريقة)، ما هذا العلم، وما آلياته، وكيفية اشتغاله في حقل الثقافة الدينية؟

- علم الطريقة هو علم يبحث في مناهج الفهم الديني بالدرس والتحليل. فهو لا يمارس الفهم ذاته، بل أن هذه الوظيفة هي ما تعنى به المناهج، لكنه يمارس تحليل هذه المناهج بالذات، ومن ثم فتعامله مع الفهم هو تعامل غير مباشر، وهو في هذه الحالة يمارس ما اسميه (فهم الفهم). فهو يحدد مناهج الفهم كتلك التي تم تداولها عبر التراث، ليكشف عن أدواتها وآلياتها ومفاهيمها ومصادرها والأسس المعرفية التي تقوم بها. وهو في هذا التحليل يعتمد على الربط القائم بين الذات القارئة والنص، فيدرس هذه العلاقة المحتملة في إنتاجها للفهم، تعويلاً على التفرقة بين الفهم والنص، فالفهم نتاج مشترك للنص والذات القارئة. فالآلية التي يعتمدها هذا العلم هي آلية الربط بين فعل الذات وتأثير النص لإنتاج الفهم. فكل منهج لا يمكنه تجاوز هذه الممارسة وهذا الدور، سواء في حقل الثقافة الدينية أو غيرها. وكل فكر لا يخلو من هذه العلاقة اللزومية للارتباط الثنائي بين الذات الكاشفة والموضوع المنكشف لها. ولا شك أن مهمة علم الطريقة هي الكشف عن طبيعة هذا الارتباط بين الذات والنص، إذ تختلف طبيعة هذا الارتباط بين منهج وآخر، وهي المهمة التي تقع على عاتق دراسة علم الطريقة.

## مقولات ومفاهيم

■ ما الأدوات المنهجية لهذا العلم، والمقولات، والمفاهيم؟

- لعلم الطريقة العديد من الأدوات المنهجية التي يستخدمها في تحليله لمناهج الفهم بما تتضمن من مقولات ومفاهيم. ومن ذلك فكرة الجهاز المعرفي كنسق قائم على خمسة أركان مترابطة، وهي كل من المصدر المعرفي، والأداة المنهجية، والمولدات والموجهات القبلية، والفهم، وأخيراً للإنتاج والتوليد المعرفي. ويركز فيما يتعلق بالمولدات والموجهات القبلية على ما اسميه الأصول المولدة، بوصفها أهم ما في القبلية المتحكمة في الفهم العلمي المنضبط.

فالسخرية مثلاً هي أصل مولد للتفكير الفلسفي والعرفاني لدى الحضارة الإسلامية وما قبلها. في علم الطريقة تجري التفرقة بين علاقة القبلية بالفهم، وعلاقة النص بالفهم، ولكل منهما أدوات المنهجية. فبشأن العلاقة الأخيرة يتبين أن هناك عنصراً جديداً يضاف إلى عنصري النص، وهما اللفظ والسياق كما متعارف عليه. فالعنصر الجديد هو ما اسميه (المجال). ولهذا المفهوم أهمية كبيرة على الصعيد الأدبي. فطبقاً له تصبح آليات الفهم أو القراءة للنص عبارة عن ثلاث لا اثنتين يعبر عنهما عادة بالتفسير والتأويل فتضاف إلى ذلك آلية جديدة هي الاستباطن أو الترميز. ونطلق على هذه الأصناف الثلاثة للفهم أو القراءة كلاً من: الاستظهار والتأويل والاستباطن أو الترميز. والذي يعين طبيعة هذه الآليات هو المجال والظهور اللفظي، وهناك علاقات رياضية تحدد هذه الآليات كالذي فصلت الحديث عنها في (منطق فهم النص). وتبين أهمية هذا التصنيف الثلاثي عند لحاظ أن التقسيمات التقليدية تخلط ما بين ممارسات تأويل النص الديني كما عند الكلاميين مثلاً، وبين جملة من ممارسات الباطنية والعرفاء في قراءاتهم للنص، فكلا المجموعتين من القراءات ينظر إليه بأنه تأويل، مع أن المجموعة الثانية لا تعود إلى التأويل، بل إلى الاستباطن أو الترميز. والذي يحدد هذا التصنيف هو مفهوم المجال ذاته كأداة منهجية. كذلك من ضمن الأدوات المنهجية استخدامي للنص على ثلاث مراتب متميزة، هي: النص المجهول، ونص النص، ونص نص النص، فالأخير قائم على الثاني بنحو التفسير، والثاني قائم على الأول بنحو الإشارة.

هذا فيما يتعلق بالأدوات المنهجية للنص، أما ما يتعلق بالأدوات المنهجية للقبلية فقد تم تصنيفها وتبيان أهميتها في التأثير على الفهم ضمن البحث الطرائقي. ومن ذلك التمييز بين القبلية التصورية والقبلية التصديقية، وكذا بين القبلية المشتركة والخاصة، وأيضاً بين القبلية المنضبطة وغير المنضبطة. كما تم التمييز بين ما يتأثر به الفهم وما ينتج عنه ضمن أربعة أقسام لها مفاهيم ومقولات مختلفة، هي سنن الفهم، وقوانينه، وقواعده، ومستنبطاته... الخ. يضاف إلى ما سبق الأدوات المنهجية المتعلقة بمعايير الترجيح بين انساق الفهم ونظرياته. إذ يُستخدم في هذا المجال عدد من الأدوات المعتمدة كأداة المنطق، لا سيما المنطق الاستقرائي والبحث المنطقي غير المباشر، وأداة الواقع والوجدان العقلي العام... الخ.

مناهج الفهم الديني

## ■ كيف تم إيجاد هذا العلم؟

- كانت البداية هي الحديث عن مناهج الفهم الديني وليس العلم الخاص بهذه المناهج. ويمكن تأريخها ابتداءً من عام 1986، فقد أجريت تقسيماً رباعياً لمناهج التراث الإسلامي لنتاح الفرصة لوضع بديل منهجي. لكن تبين لي فيما بعد أن هناك حاجة إلى علم يتكفل بدراسة هذه المناهج ضمن ضوابط معقولة. ويمكن تحديد هذا العمل عند كتابتي لـ (مدخل إلى فهم الإسلام) بداية التسعينيات، إذ كان القسم الأول منه يدور حول علم الطريقة، لكن الحال تطور فيما بعد وظهرت تفاصيل كثيرة بشأنه، كالذي يبدو في الطبعة الثالثة للمدخل، وكما جاء أيضاً في (منطق فهم النص). وفي المدخل تجد إشارة إلى كون العلوم تنشأ من الناحية التاريخية قبل ولادة المنطق والمنهج المتعلق بها. وينطبق هذا الحال عما فعلته بشأن علم الطريقة. ففي البدء درست المناهج التراثية، لكنني شعرت فيما بعد بضرورة البحث عن العلم الذي يقوم بدراسة هذه المناهج وفق معايير مناسبة، وهو ما سميته علم الطريقة.

## مشروع فكري

### ■ عبر هذا العلم (علم الطريقة) إلى أين وصل مشروعكم الفكري؟

يعد علم الطريقة مشروعاً يهدف إلى تحديد معالم مشروع آخر متم له، فهو علم منطقي أشبه بأصول الفقه في علاقتها بالفقه. إذ يُعنى بتحليل مناهج الفهم، والغرض منه تأسيس منهج مناسب ينسجم مع المعايير التي يعتمدها. وهو في هذه المهمة يتجاوز الطرح المذهبي الأيديولوجي، لكونه يتعامل مع مناهج قابلة للتطبيق على المذاهب من دون تمايز. لذلك تم اخضاع مختلف المناهج التراثية للتحليل والنقد، وقد شغلت هذه المادة ما يقارب ثلاثة كتب من المشروع، وهي: الفلسفة، والعرفان، والإشكاليات الدينية، والعقل، والبيان، والإشكاليات الدينية، فضلاً عما جاء في غالبية مضامين مدخل إلى فهم الإسلام. هذا فضلاً عن وضع البديل المنهجي المتمثل بما أطلق عليه النظام الواقعي، وهو يشغل كتابين متكاملين هما: جدلية الخطاب والواقع، وفهم الدين والواقع.

## ترابط أعمال المشروع

■ هل من الممكن أن تحدثنا عن النمو والترابط بين أعمالكم الفكرية؟

- إذا كان المقصود من السؤال هو الحديث عن مختلف هذه الأعمال فقد تتشعب إلى مجالات عدة. فبعض الأعمال يعود إلى مرحلة الشباب، مثل الكتب الآتية: الداروينية عرض وتحليل، والتصوير الإسلامي للمجتمع، ودور اللا شعور في الحياة، وهي أعمال مستقلة ومنفصلة عن بعضها بعضاً. كما هناك أعمال نالت شيئاً من النمو والتطور، وبعضها كان يتضمن الترابط ضمن مشروع متكامل.

فبشأن الأعمال التي صادفها التطور تلك المتعلقة بدراساتي عن الشهيد الصدر. فقد تجسد أول ارتباطي بفكره عبر مقالة نشرتها في مجلة الغدير اللبنانية عام 1981 بعنوان (حياة المفكر محمد باقر الصدر). وكان من المزمع وقتها أن أنشر في هذه المجلة سلسلة حلقات تتناول خلاصة أفكار الصدر الواردة في كتابه الأسس المنطقية للاستقراء. لكن المجلة توقفت عن الصدور. ثم بعد ذلك كتبت مقالة بشأن أهم التغييرات الفكرية التي طرأت للصدر فيما جاء في كتاب فلسفتنا مقارنة بكتابه اللاحق الأسس المنطقية للاستقراء وهي بعنوان (نظرات فلسفية في فكر الإمام الصدر). وبعدها نشرت كتابي الأول عنه بعنوان (الأسس المنطقية للاستقراء بحث وتعليق)، إذ أضفت إليه تغييرات جوهرية أخرى لاحت الأسس المنطقية للاستقراء، بل أطاحت بالأساس الذي قامت عليه نظرية الصدر في الكتاب، كما وردت في كتيبه اللاحق (بحث حول المهدي)، وهو ما دعاني إلى أفراد الحديث عن مثل هذه التغييرات في مقالة متأخرة بعنوان (المهمل والمجهول في فكر السيد الصدر)، وقد نُشرت في مجلة قضايا إسلامية معاصرة عام 2000. وكان من المقرر وقتها أن كتابي الأنف الذكر يشغل جزءاً من خمسة أجزاء إذ تضمن الكتاب مجمل أفكار الصدر وموقفه من المنطق الأرسطي فقط. لكن بعد سنتين انجزت دراسة شاملة عن الكتاب سميته (الاستقراء والمنطق الذاتي) عام 1987، وكان من المفترض أن ينشر في دار الأضواء وبقي لديهم مدة ثلاث سنوات تحت الانتظار ما دعاني إلى سحبه، ولم تتح لي فرصة نشره إلا في عام 2005، بعد أن أضفت إليه الشيء الكثير مما يتعلق بالدراسات الغربية. وكان ابرز ما جاء في هذا الكتاب نظريتي عن تفسير الاحتمال فضلاً عن موقفي الخاص من الدليل الاستقرائي، ونقدي لفكر الغربيين، وفكر استاذنا السيد الصدر أيضاً. ثم بعد ذلك دوّنت تعليقات في هامش كتاب الأسس المنطقية للاستقراء الذي نشرته مؤسسة العارف عام 2008. هذا وما زال لدي شيء إضافي بشأن الموضوع، يتعلق بمحور تطوير المنطق الذاتي للسيد الصدر، ربما ساكتب عنه مقالاً - ولو مختصراً لضيق الوقت - عما قريب.



أما بشأن أعمال المترابطة، فبعضها يتعلق بما كتبه بشأن علاقة المثقف الديني بالفقيه، فيما يخص البعض الآخر ما جاء في مشروع العمر (المنهج في فهم الإسلام). فعن علاقة المثقف بالفقيه سبق أن نشرت كتاباً بعنوان (الاجتهاد، والتقليد، والإتباع والنظر) عام 1996، وفي البداية كانت الفكرة هي كتابة مقال موسع بشأن طريقة النظر التي يمكن أن يلتزم بها المثقف الديني عوض التقليد الذي يُطالب به من قبل الفقهاء، وهي دعوة تتجاوز ما تعارف لدى الفقهاء من الحصر المعروف في عمل المكلف بين الاجتهاد، والتقليد، والاحتياط. لكن الفكرة انبسطت وتوسعت إلى الكتاب المشار إليه. ثم بعد ذلك اكتشفت بأن العلاقة بين المثقف الديني والفقيه لا تنحصر في (النظر)، بل هناك طريقة أخرى مختلفة للمثقف. ففي (النظر) يظل المثقف تابعاً للفقيه وأن لم يقلده، في حين يصبح للمثقف وفق العلاقة الثانية نوع من الاجتهاد ينافس فيه اجتهاد الفقيه، ما يجعل العلاقة بينهما تشوبها القطيعة والصدية وفق مرتكزاتهما المعرفية التي يستندان إليها، وبذلك وضعت كتاب (القطيعة بين المثقف والفقيه) المنشور في عام 2005، وقبل ذلك نشرت منه دراستين مطولتين في مجلة الوعي المعاصر عامي 2002 و2003، وهما على التوالي: نشأة المثقف وقضية الإصلاح الديني، ومقارنة بين عقل المثقف وعقل الفقيه. أما بشأن مشروع العمر (المنهج في فهم الإسلام). فقد تمثلت البداية - كما قلت - بالبحث عن مناهج الفكر الإسلامي مع إضافة منهجي الخاص، وكنت أطلق عليه المنهج الواقعي، وإن لم اكتب عنه شيئاً حينها. فكان المقدر خمسة مناهج مختلفة. لكن الفكرة تطورت إلى بحث النظم المعرفية للفهم التي تحتضن المناهج على أن يتقدمها الحديث عن علم الطريقة. وهكذا كانت البداية بكتاب مدخل إلى فهم الإسلام. والمقدر أن هذا المشروع يتجسد في خمسة مجلدات، واحد منها يخص علم الطريقة، وثلاثة منها تتناول نظم الفهم التراثية، أما الأخير فهو النظام الواقعي المقترح. ولا شك أن غالبية هذه المجلدات قد نشرت بصورة مستقلة. وأنا الآن بصدد إكمال المجلد المتعلق بعلم الطريقة، فمواده متوفرة لدى كتاب منطق فهم النص، والقسم الأول من كتاب (مدخل إلى فهم الإسلام)، وبقي فصل أخير أخذ يتوسع بهيئة كتاب، ويتعلق بمقارنة منهج الفهم الديني بمنهج العلم الطبيعي، كما يتمثل في الفيزياء المعاصرة. أما نشر هذه المجلدات الخمسة ضمن عنوان موحد للمشروع، فيبدو أنه سيتأخر لظروف لها علاقة بدور النشر. يبقى أنني لم أتحدث عن كتاب مشكلة الحديث ولا عن كتاب (نقد العقل العربي في الميزان). فالأخير هو كتاب نقدي لمشروع المفكر المغربي محمد عابد الجابري، وقد استفدت منه، كما في طرحه المنهجي وإبداعه المفاهيمي. أما (مشكلة الحديث) فكنت بصدد كتابة فصل لـ (العقل والبيان والإشكاليات الدينية) بشأن الحديث، لكنه توسع فنشرته ككتاب مستقل.

## إعادة النظر في النظام المعرفي

■ هل يمثل مشروع إعادة النظر في النظام المعرفي الإسلامي خارج الأطر التقليدية الأيديولوجية؟

نعم، إن المشروع يعمل على إعادة النظر في النظم المعرفية الإسلامية التقليدية، لكنه يرمي إلى أوسع من ذلك أيضاً، فمهمته البحث في الفهم الديني أو الفكر الإسلامي بغض النظر إن كان هذا الفهم والفكر تقليدياً أو غير تقليدي، أي إن كان يمت إلى التراث بصلة أو لا يمت إليه. فهو من الناحية المبدئية يتعامل مع مختلف ضروب الفهم وفقاً لعلم الطريقة.

## مشاريع هيمنة

■ من المعروف أن أية عملية (فهم)، أو (فهم الفهم) للدين التي يقوم بها (العلماء الدينيون، والفقهاء، والمثقفون، ومراكز إنتاج المعرفة الدينية) تعد أحد مشاريع الهيمنة على الرأسمال المقدس وهذا معناه، إن القوة والهيمنة تكمن في قلب أي مشروع فهم، وأنا شخصياً أنظر إلى تلك العملية التي تسمى فهم بوصفها بناءات تاريخية معرفية بشرية للمقدس، أين يكمن نسق الهيمنة، وامتلاك الحقيقة في مشروع يحيى محمد؟

- أعد أن مركز القوة التي يمتلكها المشروع بالمعنى الذي أشرت إليه يتمثل بأطروحتي عن الواقع وعلاقته بالنص، وهي علاقة تكاد تكون مغيبة في تراثنا الإسلامي، إلا بنحو الإسقاط بمعنى إسقاط النص على الواقع. لذلك طرحت نظاماً بديلاً عن النظم المتعارف عليها تراثياً، وهو النظام الواقعي، كما في جدلية الخطاب والواقع وفهم الدين والواقع، فهما يندرجان ضمن حقل هذا النظام. فالتركيز على الواقع في الفهم يتخذ رأسمالاً معنوياً للمشروع الخاص بالفهم الديني.

## فهم الفهم الديني

■ الخيط الناظم لمشروع يحيى محمد يتمحور نحو سؤال فهم الدين أو فهم الفهم هل أن مشروعكم ينتج هذا الفهم خارج إطار المؤسسات الرسمية الدينية؟

■ للمشروع بشكل عام محاور ثلاثة: فهو من جانب يقدم منهجاً للفهم في قبال مناهج الفهم التراثية، أو تلك التي تتبناها المؤسسات الرسمية الدينية. كما أنه من جانب آخر، يقوم بتحليل هذه المناهج، ونقدها تحت مبرع علم الطريقة. كذلك أنه متكفل في إبراز علم الطريقة كعلمٍ عامٍ، يتناول مختلف مناهج الفهم والفكر بالدرس والتحليل.

### حضارة فهم

■ كما يقول حسن حنفي أن الحضارة العربية الإسلامية حضارة مركزية هناك (نص مقدس) إذاً تاريخ الفكر مدين بوجوده إلى فهم هذا النص فهي حضارة (فهم) هل ترى أن أية نهضة في العالم الإسلامي لا بد أن تمر بفهم جديد؟

- هذا ما أراه، وهو أن حضارتنا هي بالفعل حضارة فهم. وإن أية نهضة لا توتي أكلها ما لم تشتغل على هذا الفهم، لكن ليس فقط بتقديم فهم في قبال فهم آخر، بل تحويل عمليات الفهم إلى برامج يقوم بدراستها علم الطريقة، وذلك للحصول على منهج جديد ومناسب للفهم.

### مركزية الخطاب

■ ألم تر معي إن (الفهم) المطلوب الآن لا بد أن يقوم على تفكيك مركزية الخطاب؟

بل أرى أن التفكيك المطلوب حالياً ينبغي أن يقوم على فهم الخطاب لا الخطاب ذاته. واقصد بذلك الفهم السائد؛ فهو ما يحتاج إلى تفكيك وإزاحة لحمله الكثير من القصور والعجز عن معالجة مشاكل الإنسان ومواكبة تطورات الحياة.

### تجاوز الفهم التقليدي

■ دعنا نقول إننا أعدنا فهم الخطاب وماذا بعد هل من أجل تجاوزه أم ماذا؟

- إن الفهم بإطلاق لا يمكن تجاوزه إلا بتجاوز الخطاب الديني ذاته، إنما المطلوب هو تجاوز الفهم التقليدي السائد بفهم حضاري يناسب نص الخطاب من جهة، والواقع من جهة ثانية.

### الفهم والهوية وتاريخ الانظمة

■ كيف نعيد فهم (الدين) في الأنظمة المعرفية الإسلامية التي تتمحور نحو مفاهيم وعلاقات اقتصادية تشكل رؤية للعالم الواقعي (التاريخ، والهوية)، والعلاقة بين هذه المستويات والنظام الفوق- الطبيعي؟

- يبدو لي أن البحث الأهم هو البحث الداخلي الجواني لا الخارجي البراني. فهناك علاقات داخلية لنظم المعرفة هي ما تؤسس عملية الفهم وفقاً لأصول معرفية تبدو مستقلة نسبياً عن التأثيرات الخارجية أو البرانية. فمثلاً عندما يختلف الفلاسفة والأشاعرة والمعتزلة بعضهم عن بعض في تحديد طبيعة العدالة ومنها العدالة الإلهية فإن ذلك لا يمكن صياغته وفقاً للتأثيرات الاقتصادية أو غيرها من العوامل الخارجية، بل ما يحدد هذا المفهوم هو الأصل المولد لكل من هذه الاتجاهات الثلاثة.

### بين اللغوي والأيدولوجي

■ تتميز عمليات (فهم الدين) بـ"خطاب لغوي" منظومة لغوية خاصة يمكن تحويلها واستبدالها وقراءتها كخطابات أيديولوجية للكشف عن وظيفتها" أتساءل معك ما الوظيفة التي تعطيها لمشروعك؟

- لا شك أن المشروع الذي أقدمه حريص على الطرح الاستمولوجي كوظيفة تقابل الوظيفة التي يعنى بها التفكير الأيدولوجي. فهو يضع مقدمات للفهم عامة، كما تتمثل بعلم الطريقة، وهو إذ يقدم بديلاً معرفياً عن الفهم عبر طرحه لنظام الواقع إنما يجدد بذلك ما كان الخطاب الديني يعتمد عليه في الأحكام عبر آلية الجدل بين الخطاب والواقع وعلاقة ذلك بالمقاصد.

## توحيد الفهم

■ تشكل الإسلام كجماعات دينية لها نظمها ومعتقداتها الخاصة، شيدت كل منها حدودها الأيديولوجية التي تفصلها عن الجماعات الأخرى داخل الحقل المجتمعي، وتبني تمايزها في الرموز التاريخية والأسطورية وحقل الهوية، إذ اعتمدت هذه الجماعات آليات (الفهم) هل يحاول مشروعكم وأعمالكم الفكرية توحيد الفهم؟

- لا ليس الغرض من مشروع توحيد الفهم، بل فكرة التوحيد هنا مستحيلة بالفعل، إنما الغرض هو النقد الجذري للفهم المتوارث، واستبدال الطرح مما كان مذهبياً مؤدجاً إلى طرح منهجي ابستمولوجي. طبعاً مع تقديم البديل المنهجي.

## نقد فلسفي وعلمي

■ أنت تقوم بحركة ضخمة من النقد الفلسفي والعلمي للتراث الديني، بوصفه أول حقول الاشتغال النقدي، هل تقدم قراءة جديدة عن (الطبيعة)، و(الإنسان)، و(العالم) أو إيجاد علاقة بين الدين وموقعه من نظام الواقع المجتمعي؟

- ما استهدفه عبر المشروع، هو إيجاد هذه العلاقة بين الدين والواقع، ومنه الواقع الاجتماعي. ذلك يكون عبر تحليل الواقع والكشف عن أبعاده المختلفة. فقد كانت العلاقة التفاعلية بين الخطاب الديني والواقع حميمة للغاية، لكنها انفصلت عندما تجرد الخطاب عن الواقع بفعل انتهاء الأخير وتدوين الأول بهيئة نص مكتوب. وحينذاك توفرت الفرصة لظهور مرحلة تاريخية جديدة عدت النص الديني حقيقة كاملة لا تحتاج إلى اعتبارات الواقع وتغييراته، الأمر الذي تكذبه علاقة الجدل بين الخطاب والواقع.... فما حدا مما بدأ؟!!

## عرض تركيبى وجدل

### مدخل إلى فهم الإسلام

الفكر الإسلامى: نظمه.. أدواته.. أصوله

يبين يحيى محمد، فى كتابه (مدخل إلى فهم الإسلام الفكر الإسلامى: نظمه.. أدواته.. أصوله): بين الحين والآخر يرفع شعار (الحل الإسلامى) وسط الفشل الذى أصاب مختلف النظم الفكرية والسياسية فى العالم العربى والإسلامى عموماً. ومع أن الحلول الحقيقية لا تكون بالشعارات، لا سيما عندما تكون خداعة كالشعار المذكور، إلا أن من الممكن تحويلها إلى نوع من الإشكالية المعرفية، وهو ما ينطبق على الشعار (الحل الإسلامى) لعلاقته بالفهم الدينى. إذ لا يوجد حل جاهز

متفق عليه؛ لتوقف الأمر على الفهم، وهو محل الخلاف والتعارض، ومن الناحية المنطقية أن الفهم ليس هو الدين ذاته، فالفهم فهم والدين دين، فلا الفهم يتحول ديناً، ولا الدين يصير فهماً.

لذا كان لا بد من معالجة الفهم الديني منهجياً؛ بعيداً عن المنزقات المذهبية والصراعات الأيديولوجية الداعية إلى غلق الفكر الإسلامي عوضاً عن جعله حيويًا وقابلًا للتجدد باستمرار، وتعد إشكالية (الفهم) أو فهم الفهم حجر الزاوية في عمل يحيى محمد (فتاريخنا ومستقبلنا كلاهما رهين هذه الآلية التي تجري فينا مجرى الدم في العروق، فلا بالإمكان قطعها ولا التخلي عنها، وهي تؤثر فينا كتأثير الروح في الجسد، وكل ما يمكن فعله هو تجديد روحها بإعادة النظر فيها بضبط واتساق...)

#### هيكل كتاب (مدخل إلى فهم الإسلام)

ينقسم كتاب (مدخل إلى فهم الإسلام الفكر الإسلامي: نظمه.. أدواته.. أصوله) إلى ثلاثة أقسام لكل منها عدد من الفصول، الأول منها يخص علم الطريقة، وهو ممهّد للقسمين الآخرين، إذ يتضمن القسمان مجمل نظم التراث المعرفي، وبالتحديد أن يحيى محمد يدرس هنا نظامين معرفيين متضاربين، أحدهما يتعلق بالفلسفة والعرفان كنظام مستقل قائم، والآخر يتعلق بعلم الكلام والفقہ وسائر العلوم المتشعبة، ولكل منهما دائرتان معرفيتان مختلفتان، فضلاً عن ذلك وضع المفكر في آخر الكتاب خاتمة تخص المقارنة بين حضارات البشر الأساسية المنظرة للعالم والمعرفة، وتعد الحضارة الإسلامية إحدى تلك الحضارات الكبرى. في القسم الأول، يتناول يحيى محمد علم الطريقة وفهم الخطاب الديني عبر سلسلة من الفصول، مبررات علم الطريقة، السؤال عن فهم الخطاب، حاجة الفهم الديني لعلم الطريقة، غياب علم الطريقة وأسبابه، علم الطريقة والكلام، الكلام كموضوع متحقق، علم الطريقة وأصول الفقہ، وفهم النص وإشكالية التطابق، الأنساق المعرفية وظاهرة الاجتهاد، الأنساق المعرفية وظاهرة العدول، البحث الطريقي كعلم جديد للفهم الديني، خصائص البحث الطريقي، البحث الطريقي والجهاز المعرفي، الجهاز المعرفي والأصل المولّد، محددات الفكر الإسلامي وعلم الطريقة، صراع المعيار والوجود في تمثيل الفكر الإسلامي، تداخل الفكر الإسلامي، النظام المعرفي والتحليل البراني للتراث.

في القسم الثاني، يحل النظام الوجودي عبر التأسيس الوجودي للنظر القبلي (الأداة والأصل المولّد)، الأصل المولّد والتنظير الوجودي قبل الإسلام، الفلسفة اليونانية، والمصادر القديمة، الأصل المولّد والفلسفة اليونانية، الفصل السادس: التنظير الوجودي داخل الحضارة الإسلامية و تاريخ تطور الثقافة الوجودية في الحضارة الإسلامية، الأصل المولّد والتوظيف الباطني عند الإسماعيلية، الأصل المولّد والطروحات الجديدة عند الفارابي، الأصل المولّد والتجلي الإلهي عند ابن سينا، الأصل المولّد والمضاهاة بين العوالم عند الغزالي، الأصل المولّد ووحدة العقل الفلسفي عند ابن باجة، الأصل المولّد وحكاية ابن يقظان عند ابن طفيل، الأصل المولّد ووحدة الوجود النوعية عند ابن رشد، الأصل المولّد ووحدة الوجود الشخصية عند ابن عربي، عود إلى فلاسفة المشرق، الأصل المولّد والإشراق النوري عند السهروردي، الأصل المولّد والمحاولات التوفيقية عند صدر المتألهين، مجمل التطورات التي لحقت بـ (داينمو) التفكير الوجودي، حقول النظام الوجودي، وطبيعة الجهاز العقلي الفلسفي، السنخية داخل المنظومة السببية، علاقة الضرورة في النظام السببي، علاقة المناسبة في النظام السببي، علاقة المشابهة في النظام السببي، طبيعة الجهاز العرفاني، الذوق والكشف في الجهاز العرفاني، الأداة في الجهاز العرفاني، الكشف: مراتبه، وشروطه، وقيّمته الكشف ومجالات الرؤية العرفانية، قيمة الكشف، الفصل الثامن: الصراع والتكامل بين الجهازين الفلسفي والعرفاني، الصراع لصالح العرفان وتجاوز القانون العقلي، الصراع لصالح الجهاز الفلسفي، تعقيل الكشف كأداة، وتعقيل الكشف كروية، تكامل الجهازين.

في القسم الثالث، يحل يحيى محمد النظام المعياري، دوائر النظام المعياري (الأدوات المعرفية والتأسيس القبلي للنظر)، الأدوات المعرفية وتاريخ النظام المعياري، نشأة الحركة المعيارية، بداية الحركة العقلية، بداية الحركة البيانية، تطور علاقة العقل بالنص، الحركة المزدوجة للبيان والعقل، العقل في خدمة البيان، من التأسيس البياني إلى التأسيس العقلي، أنماط التأسيس العقلي في الدائرة العقلية، العقل وتأسيس الخطاب الديني، المعارض العقلي وقانون التأويل، تهافت العقل المعياري، مشاكل الطريقة العقلية، الدائرة البيانية والتنظير، بداية التنظير البياني السني، نهاية التنظير البياني السني، التنظير البياني والبيان السلفي، نشأة التنظير في الحقل الشيعي، التنظير العقلي في الحقل الشيعي، العقل والعصمة ومسألة الإحباط، العقل والعصمة وفكرة الإمامة، التنظير البياني في الحقل الشيعي، طبيعة وحدود البيان الإخباري، التنظير الإخباري والبيان السلفي، التقسيم المنهجي للنظام المعياري، التقسيم المنهجي بحسب الأطر المذهبية، التقسيم المنهجي بحسب العلوم وإختلاف الموضوع، التقسيم المنهجي وصراع الأصول المولّدة، في الخاتمة،



يحل محل موقع الحضارة الإسلامية بين الحضارتين (اليونانية والأوروبية الحديثة) وموقع الفلسفة، والتصوف، وعلوم الطبيعة في الحضارة الإسلامية، والاتصال والانفصال (المعرفي) بين حضارات العالم، وسؤال النهضة على لسان الغربيين، والنهضة، والتساؤلات المحمومة.

يقول يحيى محمد: سوف لا تقتصر دراستنا على قراءة هذا الفكر كنتاج اجتهادي فحسب، بل ستتخذ استراتيجية جديدة تبحث فيها عن (فهم الإسلام) عبر الطرق المعرفية المعهودة وما يمكن أن يقدم من جديد بهذا الصدد. وبذلك نكون قد حققنا هدفين معاً. فمن جهة أننا بهذه الطريقة سنتعرف على التراث من زاوية إبستمية ومنهجية، وهي القضية التي وجدت لها اهتماماً بالغاً لدى الفكر المعاصر. كما يمكننا - من جهة ثانية - أن نطرق باب البحث بشأن (الفهم) المشار إليه عبر ما قُدم ويُقدم من طرائق معرفية لهذا الغرض. لكن يظل الشاغل من حيث الأساس ليس التراث كـ (موضوع في ذاته)، بل تلك الآلية من الفهم بالخصوص. فالتراث منظور إليه كـ (موضوع لأجل غيره) لا (في ذاته). ويمكن أن نصف مشروعنا بأنه فهم دائر حول الفهم، أو بتعبير موجز هو (فهم الفهم). فهو مرتبط بالفهم لا النص من حيث ذاته، ولا التراث كتراث فحسب. ومن ثم فغرض هذه الدراسة هو إبداء المقدمات التي يلزم معرفتها قبل الدخول في أية ممارسة معرفية للفهم المباشر. فهناك قواعد منطقية وشروط قبلية تتحكم بآلية الفهم، من دونها لا يمكن للفهم أن تقوم له قائمة. وما يهدف إليه هذا البحث هو فتح المجال لوضع البدائل المناسبة لطرائق الفهم كأساليب (منطقية) تخضع إلى اعتبارات ما سنطلق عليه (علم الطريقة). وهو العلم الذي يجعل التنافس بين اختياراتنا خاضعاً لقانون (الراجح والمرجوح). والغرض من هذا المسعى هو البحث عن حل للأزمة الحضارية، كما يمرّ بها واقعا المعاصر، لأن أية نهضة حضارية، نأملها لا تتحقق إلا بحل إشكالية (الفهم).

### السؤال عن فهم الخطاب

يوضح يحيى محمد، إن طرح سؤال، كيف نفهم الخطاب الديني نصاً وشرعية؟ وكيف يمكن إبداء النظر فيما نطق وما لم ينطق به؟ كسؤال منهجي يطلب الإيضاح ويسلك مسلك الاجتهاد من غير قطع دوغمائي ولا إدعاء مسبق، والواقع أن الأحداث السياسية والاجتماعية التي عصفت بالعالم الإسلامي عبر العقود الأخيرة هي ما حفزت على هذا الطرح المنهجي لفتح بابٍ ظل مغلقاً منذ قرون. فعلاوة على أن زمن ما قبل الوعي النهضوي الحديث لم يشهد تحركاً جاداً ومقصوداً باتجاه

سؤال، كيف نفهم الخطاب الديني بين العلماء والمفكرين والفلاسفة والفقهاء وغيرهم، لغياب المحقّق بغياب التطور الحضاري قياساً بما شهدته مدة القرنين الأخيرين؟ فكذلك أن الأحداث الكبيرة التي ألمّت بالعالم الإسلامي عبر هذين القرنين؛ لم تشهد هي الأخرى مثل ذلك التحرك، وإن عملت على الضغط والتمهيد للدفع نحو هذا السؤال، وما زالت الحاجة تدعو إلى مزيد من الدفع والتنبيه نحو خلق متكامل لذلك الطرح. فلا الاحتكاك الحضاري أفضى للعمل بموجب هذا السؤال الإشكالي ولا انتهاء نظام (الخلافة) أدى إلى ذلك النوع من التحرك، والشيء نقوله نفسه بشأن النزاع الذي استمر وما زال بين القديم والحديث، بين التمسك بحرفية النص وسيرة السلف الصالح من جهة، وبين الخضوع لمتطلبات الحاضر من جهة أخرى، أو بين الوقوف في طرف التراث واستصحاب الحاضر عليه، وبين التطلع إلى هذا الحاضر وجزّ التراث إليه بالتأويل والأدلجة طبّقاً لجعل الحاضر مفتاحاً للماضي، كالذي يقوم به علماء طبقات الأرض... كل ذلك لم يعمل على إبراز مضمون السؤال المنهجي الكبير. فكل ما صنعتته تلك الأحداث هو التحفيز على مشاريع فكرية تنتمي إلى المضامين والمفاصل الجزئية دون أن تبعث على إيجاد مشاريع عضوية من النوع الكلي، على نحو ما نطلق عليه فهم الروح والطريقة العامة التي يتحدد بموجبها النظام المفصلي للرؤية والفكر.

فقد ظهر الصراع بشأن المرأة بظهور كتابي (تحرير المرأة)، و(المرأة الجديدة) لقاسم أمين، لكنه كان مقطّعاً من مسرحية يعجز الذهن فهمها منه. كما ظهر الصراع بشأن نظرية الحكم الذي فجّره علي عبد الرازق في كتابه (الإسلام وأصول الحكم)، فجّز إلى دراسات عديدة تدخل في مسلسل هذا الصراع؛ كما هو الحال مع كتاب (نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم) للشيخ محمد الخضر حسين، وكتاب (النظريات السياسية الإسلامية) لمحمد ضياء الدين الرئيس، وغيرهما. ثم ظهر صراع على مستوى فقهاء الشيعة في هذا الدرب، والذي فجّره الإمام الخميني في كتابه (الحكومة الإسلامية) فساهم في بث الوعي أولاً، وبعد ذلك تمّ إنجاز صيغة للحكم أفضت إلى إيجاد دراسات فقهية تسير على هذه الطريق، مثل كتاب (دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية) للشيخ منتظري، وكتاب (أساس الحكومة الإسلامية) للسيد كاظم الحائري. وقد أدى هذا الحال إلى خلق صراع جديد بين ما يُعرف بنظرية ولاية الفقيه المطلقة وطرف آخر أفرزته الظروف الخاصة بالحكم، وأخذ يعلن عن نفسه بحمله لنظرية الشورى المقيدة بالفقهاء، كما هو واضح مما جاء في كتاب (شورى الفقهاء) للسيد مرتضى الشيرازي وبعض الدوريات الشيعية الأخرى، فهو مشروع مضاد لمشروع الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه المطلقة.

وقد صنعت مثل هذه الظروف طرفاً ثالثاً سعى للمصالحة بين الديمقراطية ونظام الحكم الإسلامي، لكنه لم ينضج بعد. كما وظهر صراع نظري عام يتعلق بالموقف من التراث في قبال الحداثة، وهو موضوع غطى على غيره من الصراعات الأخرى في الساحة العربية عبر النصف الثاني من القرن العشرين، والملاحظ أنه على الرغم من تجذّر تلك الصراعات المعرفية بفعل تطورات الظروف؛ ما يعني أن مظاهر الصراع الفكري المفصلي تعكس نزاعاً خفياً يمسّ النظام الكلي لفهم الخطاب الديني، وإن الصور البادية على ساحل بحر الفكر؛ ما هي إلا تجليات أعماق روحه الكلية.

هكذا فالصراعات التي شهدتها الساحة العربية والإسلامية هي صراعات تمسّ البناء الفوقي للفهم من دون بنائه التحتي، على الرغم من تعذّر الحكم والبتّ في الأول ما لم يعالج الأخير. فالبناء الفوقي للفكر بجمع مظاهره وأشكاله، ومنها ما يتعلق بالفهم الديني، قائم على البناء التحتي، وإن هذا الفهم بتجلياته المختلفة، سواء تعلّق بالقضايا السياسية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو غيرها، كلها رهينة الفهم المتجذّر تحثياً والمتصف بالكلية والشمول... وإن بدا خفياً على من انشدوا إليه في الفهم وتوليد المعرفة.

يرى يحيى محمد، هناك مشاريع مهمة جريئة ظهرت مؤخراً، وعالج بعضها الفكر الإسلامي من زاوية علاقته بفهم الخطاب مباشرة، لكن عيبه أنه تناول الفكر بطريقة تجزئية تفتقر إلى المنهجية الكلية والشمول، كما هو الحال مع أعمال (نصر حامد أبو زيد). وحاول بعض آخر أن يلمّ بمفاصل الفكر الإسلامي إبرازاً ونقداً، لكن آفته أنه لم يمارس نشاطه المعرفي بحسب ما يقتضيه النظام الكلي للفكر، ما جعله يظهر وكأنه يدور على ما دار عليه التراث؛ بلا ضوابط تمسك به وتسيطر عليه روحاً وطرقاً، كما يظهر من مشروع (حسن حنفي) ذي الجبهات الثلاث. وقد كان هذا المفكر يلوح بإشارات المتعددة إلى منهجه الخاص والجديد بشأن فهم الخطاب؛ كتتويج للمشروع الذي بدأه منذ مدة طويلة، ولما ظهر هذا المنهج في كتابه (من النص إلى الواقع) عام 2005 وجدناه لم يخرج عن شكليات أصول الفقه ومضامينه التراثية من دون أن يقدم جديداً؛ سوى الدعوة إلى تغليب العقل والواقع – لا سيما المصلحة منه على النص، ومن ذلك أنه عدّ نفسه قد كتب كتابه (من النص إلى الواقع) لأجل الفقيه ودفعاً للشبهة بشأن تطبيق الشريعة الإسلامية. فقد وضع الباحث للفقيه، من أجل أن يحسن الاستدلال ويغلب المصلحة العامة، وهي أساس التشريع، على حرفية النص، وإعطاء الأولوية للواقع على النص. كما استهدف في الوقت ذاته العمل ضد شبهة أن التشريعات الإسلامية، حرفية فقهية تضحى بالمصالح العامة؛ قاسية لا تعرف إلا الرجم، والقتل، والجلد،

والتعذيب، والصلب، والتعليق على جذوع النخل، وتقطيع الأيدي والأرجل من خلاف، وتكليف بما لا يطاق. كما أن من ضمن مآسينا خروج بعض الحركات الإسلامية المعاصرة من النص الحرفي وتطبيق شعاراته بشأن الحاكمية لله وتطبيق الشريعة الإسلامية والبديل الإسلامي من دون رعاية لواقع متجدد أو لتدرج في التغيير. ومن ثم فقد أراد أن يعيد قراءة النص طبقاً لروح العصر واكتشاف بنيته في تحليل الشعور.

لكن في جميع الأحوال فإن حسن حنفي لم يتناول إشكالية الواقع بالبحث والدراسة، وعلاقتها بالنص، بل ظل عالماً ببحث موضوعات أصول الفقه، سيما شكلية كتب هذا العلم وعناوينه على مرّ العصور، كما في الجزء الأول من كتابه الأنف الذكر، ويمكن عدّ طريقته امتداداً للطريقة التراثية، إذ وضع مشروعه حول التراث والتجديد وضعية تراثية أراد منها أن يكون خليفة لكتاب (المغني في أبواب التوحيد والعدل) أو كتاب (المحيط بالتكليف) للقاضي عبد الجبار الهمداني المعتزلي، عاداً مشروعه تطويراً (للتيار العقلي الطبيعي الإعتزالي مع إدخال عنصر الثورة والتحرر عليه، وهي مكتسبات في حياتنا المعاصرة). الأمر الذي يتفق مع وسمه للمشروع بسمّة (التراث والتجديد)، فهو بالأساس لم يوضع لغرض فهم الخطاب الديني كاستراتيجية مركزية.

يحيى محمد، يرى في هذا المشروع بعض المؤشرات، صادف أن وجدناها تتفق مع ما نميل إليه مبدئياً، على الرغم من الاختلاف في التفصيل، لا سيما فيما دعا إليه بشأن (الواقع) كأساس منهجي للتفسير والنظر. فهناك وعي تام يظهر لأول مرة على الصعيد المنهجي مؤسس على (الواقع) في قبال كل من العقل والنص.

كما هناك بعض آخر بنى طريقته على المنهجة والإمساك بالنظام الكلي للفكر الإسلامي كشغل أساس يمكن بوساطته السيطرة على مفاصل الفكر وتحديد جهاته، مستعيناً في ذلك بالنقد المعرفي الإبستيمي، وإن لم يشغله مشكل فهم الخطاب، ولم يفعل سوى إبداء النقد الجذري للأجهزة الفكرية التي تكونت ومارست نشاطها معرفياً وأيديولوجياً، كما هو الحال مع مشروع محمد عابد الجابري الذي نحسبه أنضج المشاريع العلمية لمعالجة التراث على الصعيد المنهجي، لاهتمامه بتلك المنهجة من الإمساك بحبال الفكر العربي الإسلامي، ما جعلنا نصدر كتاباً مستقلاً لمعالجة ما قدمه من مشروع، وهو كتاب (نقد العقل العربي في الميزان). أما ما قدمه هذا المفكر مؤخراً بشأن فهم الخطاب، وبالذات عن القرآن بجزأيه المدخل والفهم، فلا يعدّ شيئاً مهماً يستحق الذكر والمعالجة مقارنة بمشروعه المنهجي السابق.

## غياب تنظيم الفكر الإسلامي

وعلى الرغم من وجود مثل تلك المشاريع، إلا أن الساحة العربية والإسلامية، ما زالت تشهد غياباً لتنظيم الفكر الإسلامي تنظيمًا منهجياً وکلياً يأخذ بعين الاعتبار استراتيجية فهم الخطاب كشغل أول وأساس، ومن ثم فإنها تشهد كذلك غياب النظر في وضع الخطط الممكنة إبتيمياً (أي المعرفة العلمية) لصياغة التصورات المنهجية الجديدة من النظام الكلي، على النحو الذي يكون شاغلها التخلص من أزمات الفكر والوقوف كأطراف كلية تنافس الأطراف المتجدرة التي مارست دورها المعرفي طيلة قرون عديدة من الزمان. يحيى محمد يلاحظ أن مسلك الفكر المعاصر يتبع في كثير من جوانبه روح التفكير العامة للأجهزة المعرفية في التراث، فهو في الغالب لا يقدم منهجاً كلياً لفهم الخطاب الديني مباشرة، بل يعمد لينتظم كتابع ومؤيد لجانب من جوانب هذا التراث، وإن كان ما يستهدفه من هذا الانتظام هو اتباع الروح العامة لا المفصل، خلافاً للطريقة التي سادت في التراث ذاته، إذ كان الهم محددًا بالمفصل لا الروح العامة للتفكير. وإن قنوات المعرفة المتعلقة بفهم الخطاب، التي يتأسس عليها الفكر الإسلامي بعمومه، مازالت إلى الآن لم تتشكل وترعرع بوصفها أجهزة (طرقية) لها فروعها وعلومها المختلفة، بل نشأت وترعرعت بعنوان علوم ومذاهب، إبتداءً من مرحلة التدوين والتنظير عبر القرون الأولى للهجرة وحتى عصرنا الحاضر. بمعنى أن هذه الظاهرة أخذت تلازم تاريخ الفكر الإسلامي إلى يومنا الحالي، إذ ما زال هذا الفكر هيكلًا مفصلياً مجزءاً لم يتسنَّ له القيام بتأسيس علم الطريقة كمنهج أساس لفهم القنوات الكلية للمعرفة التي تستهدف فهم النص أو الخطاب، على الرغم من تراكم المشاكل الخاصة بفوضى النتاج المعرفي وفساده.

على الرغم من وجود تقسيمات وتصانيف أُجريت على العلوم منذ بداية مرحلة التدوين. ومع أن علم الطريقة لا يمكنه الاستغناء عن التصنيف، إلا أن ما حدث لا علاقة له فيما نحن بصدد بحثه. فهو مجرد تصانيف تخلو من توضيح الظاهرة النظامية أو النسق الأكسيومي (axiomatic system) لعلاقة الأداة أو الآلية بالإنتاج المعرفي. ويتضمن مفهوم هذا النسق بعض الافتراضات النظرية التي تتأسس عليها جملة من النتاج المشتقة أو المستنبطة، وهو منهج مطبق في كل من الرياضيات والفيزياء. كما أنه موظف لدى النظريات المعرفية أو الفلسفية. وأبرز الأمثلة عليه ما يتعلق بالبديهيات الإقليدية ومشتقاتها الهندسية المعروفة،

كذلك فإن معظم التقسيمات والتصانيف إليها تتصف بالعموم ولا تترصد أخذ اعتبار استراتيجية فهم النص، أو الخطاب، بل همها حمل العلوم على منحها العام.

### الفهم الديني وعلم الطريقة

يعد يحيى محمد، إن علم الطريقة، منطقتا تحتاجه العلوم البشرية كافة، ومن ثم جاز تطبيقه على الفهم الديني وغيره من الدراسات. ومن الطبيعي أن يكون متأخراً زماناً عن العلوم المستندة إليه، على الرغم من أنه يقتضي من الناحية المنطقية تقدّمه عليها. فتاريخ أي علم يبدأ بغير ما يراد له البدء به فيما بعد، أي يبدأ خارج حدود المقتضيات المنطقية. وإذا كان (البحث البراني) يمكنه أن يحدد لنا البداية التاريخية، فإن (البحث الجواني) كفيل بتحديد البداية المنطقية. ففي العلوم الطبيعية والرياضية، لم يعرف علم الطريقة إلا متأخراً، وقيل إن (عمانويل كانت) هو أول من أشار إلى وجود علم لا هو من العلوم الطبيعية ولا من العلوم الرياضية، وهو الذي عُرف فيما بعد بعلم المناهج، فالعلوم البشرية لا تكتمل ما لم تُستحكم وينضبط التفكير فيها وفقاً لعلم الطريقة.

فمن الناحية التاريخية يبدو أن أول العلوم التي يشملها علم المناهج هو المنطق كما وضعه أرسطو مستهدفاً به أحكام التفكير الفلسفي بعد أن علّته فوضى التراكمات التي خلفتها المذاهب الفلسفية آنذاك. ويعد المنطق منهجاً للنظر والتفكير المناط بالمعرفة البشرية عامة. على الرغم من أن تعلم المنطق لا يحتم على المتعلم ممارسة التفكير المنطقي. ومن العلوم المنهجية الأخرى ما شهدته الحضارة الإسلامية، كعلم الأصول للفقهاء، والنحو للغة، والعروض للشعر، وغيرها. فقد وضع الشافعي أصول الفقه ليحكم به أسلوب إستنباط الأحكام الشرعية حسب القواعد المعتمدة.

### الصدمة المعرفية

يرى يحيى محمد، إن فقدان الإحساس بوجود صدمة كبيرة، سواء فيما يتعلق بالواقع أو النص أو العقل، كل ذلك كان سبباً لغياب الإلتفات إلى البحث المعرفي بشأن علم الطريقة للفهم الديني، لا سيما أن هناك بعض العوامل التي أثرت على هذا النحو من الغياب، ومنها مقالة (الفرقة الناجية) التي تبنتها أغلب الإتجاهات الفكرية لدى تراثنا المعرفي. فقد اعتقد أغلب علماء الإسلام بأن الفرق الإسلامية

كلها ضالة في النار إلا واحدة ناجية؛ اختلفوا بشأنها وتنافسوا عليها، وزعت كل فرقة انها هي المقصودة. وهكذا يرى يحيى محمد، إن وجود الحلقات المغلقة للمنظومات الفكرية المتنافسة، التي لم تسمح بالخروج عن دائرة (الفرقة الناجية)، أفضت إلى أن تعتد كل حلقة بنفسها، وترى أنها تطابق حقيقة ما عليه الخطاب الديني بما ينسجم وتلك المقالة (المخدرة)، مما زاد في حدة الصراع دون أن تدع مجالاً للتفاهم فيما بينها، أو للنقد الذاتي إزاء العلاقة مع النص أو الخطاب، أو حتى الإحساس بالصددمات المعرفية.

كذلك الحال مع تأثير العامل الأيديولوجي للصراع كموقف دفاعي وتبريري لحفظ المذهب وتحقيق السياسة. فحضور الأيديولوجيا يعمل على تغييب النقد الذاتي للوعي المعرفي، مثلما أن غيابها يتيح الفرصة لإحضار هذا النقد. فوظيفة كل منها تختلف عن الأخرى، فمهمة النقد الذاتي تمهد لتفكيك علاقات المنظومة الفكرية وتحليلها باستمرار بما يخدم البحث عن الطريقة الأمثل، بينما وظيفة الأيديولوجيا على الضد، فهي لا تنظر إلى المنظومة ذاتها وما تحتله من موقع علمي، بل ينصب نظرها أولاً وأخيراً على الأغراض المصلحية الخاصة التي يتم بها توظيف تلك المعرفة لخدمتها فحسب.

على ذلك، فإن حضور الأيديولوجيا ومن ثم تغييب النقد الذاتي قد ساهم في جعل المذاهب عاجزة عن إدراك حقيقة ما تحمله من قيمة معرفية، فضلاً عن إدراك الواقع المعرفي لغرمائها من المذاهب الأخرى. وهذا ما جعل الصراع يتحول إلى أشبه ما يكون بحوار الصم، إذاً إفتراض التطابق بين مفهوم النص والنص ذاته؛ قد وجد له مبرراته وسط مزاعم الوضوح والقطع التي تأسس عليها بنيان تراثنا المعرفي دون إحساس بالصددمات المعرفية. وساعد على ذلك تحكم العامل الأيديولوجي في الكثير من المسارات الفكرية، ما أفضى إلى ضعف حضور النقد الذاتي.

والحقيقة هي أن هناك فاصلاً بين مفهوم النص والنص ذاته، أو بين النص كـ (شيء لذاتنا) وكـ (شيء في ذاته) مما لم يرد بشأنه تمييز، فقد لا يتفق ما (لذاتنا) مع ما (في ذاته)، وهو ما يؤكد الطابع الاجتهادي للأنساق التي اهتمت بالنص كموضوع للبحث. وعليه فلو أن المنظرين القدماء تورطوا بهزة من الصدمات المعرفية وتحسسوا ببأسها، كإحساس عام، لتحولت ممارساتهم المعرفية إلى اتجاه غير ما عرفناه عنهم اليوم. فالإحساس بالصدمة يفضي إلى المبادرة بالنقد الذاتي، نزولاً بخلخلة المفاهيم الراسخة، كنوع من أنواع (التخلية)، ثم صعوداً بتأصيل وجود الفاصلة ونفي التطابق بين الشيين (لذاتنا) و(في ذاته) من النص. فهذا

النوع من (التحلية) بعد (التخلية) - كما يقول العرفاء - هو أول وأهم خطوة باتجاه (علم الطريقة) والافتتاح على جميع الأنساق والمنظومات الإبتيمية المساهمة بعملية فهم النص أو الخطاب.

### غياب علم الطريقة وأسبابه

لقد تناول المؤرخون، متى وكيف بدأ تكوين العلوم والمعارف الإسلامية، كالفقه والكلام والتفسير والحديث والفلسفة والتصوف (العرفان) وغيرها، وذلك فيما أطلق عليه عصر التدوين الموسوم بالعصر الذهبي لا سيما عبر عصر الرشيد والمأمون. فلقد كانت نشأة علم الحديث علاقة بالحفاظ عليه من الدس والاندراس في عهد الحفظ والمشافهة. وكان نشأة علم الفقه علاقة بتجدد الحوادث وعدم تغطية نص الخطاب بجميع أبعاد الواقع. كما كانت نشأة علم الكلام علاقة ببعض الأحداث السياسية في العصر الأموي، ثم ما لبث أن اشتد هذا العلم وتطور نتيجة مقاومته للنزعات الباطنية الدخيلة من أمثال المانوية، والهرمسية، والمزدكية والزرادشتية، وغيرها. فبفضل الصراعين الخارجي والداخلي أصبح علم الكلام علماً يدافع عن الخطاب الديني وينازع عليه بالفهم، وذلك بتأسيسه له من الخارج والداخل. إذ بمعونة الصراع الخارجي استطاع أن يثبت بنیان التأسيس الخارجي للخطاب، كما انه بمعونة الصراع الداخلي تمكن من تثبيته من الداخل، وهو الذي نعبر عنه بفهم النص أو الخطاب.

فالعقليون باستثناء القليل منهم لم يعانون من الصدمات المعرفية، فلم يتحسسوا بهزة، لا مع النص ولا مع الواقع ولا حتى مع العقل ذاته، بالرغم مما حفل به الأخير من تناقضات جعلت من قضاياها المركزية موضعاً للخلاف بينهم. فقد كانت الاعتبارات العقلية بعضها يشهد على البعض الآخر بالتناقض والتهافت، ما جعل دلالة الفكر الكلامي لا تخرج عن المحتوى والمذهبية من غير أصول مشتركة في الغالب. فالأصول التي شغلت الفرق الكلامية وجعلتها دوائر مغلقة ومستقلة عن بعضها البعض هي ما أطلق عليها أصول الديانة. فالمعتزلة لا يهتمهم سوى تثبيت الاعتراف بأصول الديانة الخمسة (التوحيد، العدل، والمنزلة بين المنزلتين، والوعد والوعيد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، لذلك ورد عن بعض أصحاب هذه الجماعة الاعتقاد بأنه لا يحق لأحد الانتماء إليهم ما لم يقر بهذه الأصول. وكذا فعل الأشاعرة وغيرهم من الفرق الأخرى الشيء نفسه. ومن ثم فقد نصب المتكلمون لأنفسهم سدوداً ومفاصل عقلية جعلتهم بعيدين عن النظر إلى الروح المعرفية لـ



(علم الطريقة)، بل أفضى بهم الحال إلى السقوط في مستنقع التناقض والتهافت  
لغياب المشترك العقلي

### انماط التأسيس العقلي

فهناك ثلاثة أنماط من التأسيس العقلي في علم الكلام، أولها، عبارة عن التأسيس  
القبلي للنظر، حيث يعبر عن التشريع الخاص بالعقل الكلامي بغض النظر عن  
علاقته بغيره. وثانيها، عبارة عن التأسيس الخارجي للخطاب، الذي يتحقق به  
إثبات المسألة الدينية والحجة الشرعية والاعتراف بصدق مدلولها. أما ثالثها، فهو  
التأسيس الداخلي للخطاب الذي يتم فيه التحقق من طبيعة مضمون النص، إن كان  
على توافق مع الرؤية القبلية للعقل فيقر عليه، أو لا يتفق ظاهره معها فلا يقر  
عليه؛ بل يُعمل بالتوجيه والتأويل تبعاً لها. وقد أفضى هذا الحال بالعقل الكلامي إلى  
أن يرى في النص صفات محددة، كالمجاز والاحتمال والتشابه، هي على الضد من  
صفات العقل المتمثلة بالحقيقة والقطع والأحكام. وهو ما يبرر ممارسة التأويل  
لصالح الرؤية القبلية، بل وحتى المذهبية. لكن على الرغم من ذلك فقد بقي علم  
الكلام لا يتعدى حدود التعبير عن المذاهب المتنازعة والنحل المتصارعة، دون أن  
يحفظ لذاته أصولاً ثابتة يتفق عليها الجميع إلا ما ندر.

وكان لحضور الفلسفة، والعرفان، والغنوص ارتباط بما اطلق عليه العلوم الدخيلة؛  
المقبلة من بلاد اليونان، وفارس، والهند. ويُعتقد أن حضور هذه العلوم كان لدوافع  
أيديولوجية نتيجة الصراع الدائر بين الدولة والمعارضة إبان الخلافة العباسية،  
حيث لجأت المعارضة إلى تبني النزعة الباطنية، كما هو الحال مع الكيسانية،  
والإسماعيلية، في حين عمدت الدولة إلى تبني النزعة العقلية المتمثلة بأرسطو  
عبر ترجمة كتبه المختلفة، كما في عهد المأمون. مع أن عملية الترجمة قد بدأت  
بفعل الدولة الأموية بما يخدم نزعة الباطن للمعارضة، إذ المعتقد بأن أول من باشر  
الايعاز بهذه العملية هو خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان (المتوفى سنة  
85هـ) كالذي ينقله ابن النديم في (الفهرست)، وإن من ضمن ما تمت ترجمته هو  
ذلك التراث الخاص بالكيمياء الذي كان من العلوم التي استخدمته الباطنية كأداة  
لتبرير النزعة الغنوصية.

علم الطريقة والكلام وأصول الفقه

يحيى محمد يوضح، ليس بين العلوم الإسلامية علم كان بإمكان مادته أن تكون مصدر إلهام لعلم الطريقة كعلم الكلام. فهو يحمل مواصفات خاصة قد تجعل من مادته أرساً خصبة للبحث الطريقي بما لا يجمعها سواه، فهو:

1- يتصف هذا العلم بالطابع المعياري. إذ تنبعث هذه الصفة من مركز الدائرة التي يدور حولها البحث الكلامي. وهو بهذا أقرب للتعبير عن الخطاب الديني. فمن حيث هويته الذاتية يبحث هذا العلم عن مبادئ التكليف التي تبشر بها الأديان، والتي لا تزيد على أربعة: المكف (التوحيد)، والمكف (العبودية)، والواسطة أو الصلة بينهما (الرسالة)، ومن ثم ثمرة التكليف (الحساب). وهو يبحث في هذه المبادئ لا كقضايا وجودية مستقلة ومجردة عن دائرة التكليف (الإنشائي) المستمدة من الصبغة الدينية.

2- كما يتميز هذا العلم بالشمول والكلية، وإنه لا يُعنى بالجزئيات كالذي يمارسه علم الفقه. وهو يبحث أحياناً في الأصول المعرفية التي تسبق عملية فهم النص الديني.

3- يُفترض في هذا العلم أن يكون متجرداً عن الاعتبارات اللاهوتية التي أضعفته. فمن حيث طبيعته الذاتية يتميز عن الفقه بكونه لا يحمل مثل هذه الاعتبارات، على الرغم من أن واقعه يشهد عليها، ثم يبحث يحيى محمد العلاقة، بين علم الطريقة، ذلك المسمى بـ (أصول الفقه). فمن جهة أن هذا العلم مكرس بدرجة رئيسة لتأسيس آليات فهم النص، ومن بعده لإنتاج المعرفي المعبر عنه بالرأي أو الاجتهاد أو العقل وما شاكل ذلك، أما من جهة أخرى فهو أن هذا العلم يقر بعملية الاجتهاد المفوضية إلى الظن، ومن ثم فإنه يعد (الشيء في ذاته) لا يطابق بالضرورة (الشيء لذاتنا) من الخطاب، بخلاف الحال مع علم الكلام وغيره من العلوم الكبرى التي تقوم على إنكار الاجتهاد المؤدي إلى الظن وعدم التطابق مع الخطاب.

## فهم النص

في الفصل الثاني، يحل مسألة (فهم النص وإشكالية التطابق)، حيث يرى يحيى محمد، يتعذر على النشاط الذهني المعرفي القيام بوظائفه من دون طرائق قبلية تعمل على إنتاج العلوم المختصة بهذا النشاط، سواء كان الأمر مع علوم الطبيعة، أو العقل، أو النص، أو غيرها. وفي الفهم الديني، لدينا فهم ونص وطريقة للفهم. فالطريقة تحدد الفهم، والفهم يحدد النص تبعاً لبعض الاعتبارات. فمثلاً أن الفهم لا ينقل النص كما هو، فإن الطريقة لا تنقله كما هو، بل تُصوره بحسب قواعد

ومسلمات قبلية تشكل محور النشاط للفهم وإنتاج المعرفة. والفارق بين النص الديني وفهمه، هو كالفارق بين الطبيعة وعلمها. ويشابه علم الطريقة ما يطلق عليه (فلسفة العلم) أو المنهج العلمي. فمثلما أن علم الطبيعة يتصور الكون ضمن اعتبارات وقواعد قد تؤدي إلى عدم المحاكاة والمطابقة بينهما، كذلك الحال في علاقة طريقة الفهم بالنص أو الخطاب، حيث أن ما تحمله من اعتبارات قبلية قد تجعل من الفهم الذي تؤسسه لا يطابق حقيقة ما عليه الخطاب. لهذا فإن اختلاف الطرائق والقنوات المعرفية غالباً ما يفضي إلى تباين طبيعة الصورة المرسومة للخطاب أو الفهم المنتزع منه. وعليه فإن من مبررات علم الطريقة هو أن المنهج هو الذي يحدد الفهم لا العكس، ومن ثم فهذا العلم كفيل بدراسة مناهج الفهم وشروطه وأدواته وأصوله.

وتدور إشكالية الفهم حول ما إذا كان من الممكن تحقيق التطابق بين الفهم والخطاب، كالذي تذهب إليه غالبية الاتجاهات التراثية، فهي إن لم تستكشف التطابق بين فهمها وبين النص اللغوي عبر الظهور والتبادر؛ فقد تستكشفه عبر ممارسة التأويل والاستباطن (أو الترميز)، وذلك بإسقاط قبلياتها الخاصة على النص وممارسة ما سنسميه بظاهرة (الحرف والعدول). وقد نعمم دائرة الإشكالية بشأن النص عامة، سواء كان دينياً أو غير ديني، كنصوص الأدب والشعر، فنتساءل: هل من الممكن أن يتحقق التطابق أم يتعذر ذلك كالذي يذهب إليه رجال ما بعد الحداثة في الغرب؟ أو أن الأمر يدعو إلى التفصيل كالذي نذهب إليه، إذ نميز بين الفهم المجمل والفهم المفصل، وفي القضية المعرفية الواحدة، عندما تتعلق بموضوع خارجي، لا بد من التمييز بين جانبيين متحدين ومختلفين لها، أحدهما معرفي إبستيمي، والآخر موضوعي متوقف على طبيعة هذا الموضوع، فإن كان الموضوع وجودياً أو انطولوجياً، فإن التمييز يكون بين ما هو إبستيمي وانطولوجي، وكذا إن كان الموضوع واقعياً فإنه يخضع للمعيار نفسه. والشيء ذاته يصدق مع النص، بوصفه من الموضوعات الخارجية. يبقى أن الفارق بين النص كموضوع في ذاته، والفهم الخاص بذاتنا، هو إلى حد كبير يمثل الفارق بين (الشيء في ذاته) و(الشيء لذاتنا). وإذ نقول (إلى حد كبير)، فإنما نقصد بأن الفارق بين الأمرين لا يصل إلى حد القطيعة التامة. إذ لا مانع من أن يتطابق الشينان (في ذاته ولذاتنا)، وإن كان ذلك من الأمور التي يصعب تحقيقها على وجه القطع إلا في قضايا محدودة، كتلك التي تعدّ جوهر الخطاب الديني ومبرر وجوده في الوقت نفسه، وأقصد بذلك قضية (التكليف).

يحيى محمد يرى، إن الطرائق والأجهزة المعرفية لتراثنا بأنها قنوات اجتهادية تتنافس فيما بينها على تمثيل الخطاب الديني أو جعله يطابق تصورهما. وأهم عامل

يجعلها تتصف بهذه النزعة من الممارسة الاجتهادية هو أن نص الخطاب ذاته يمتاز بخصوصية فريدة هي قابليته على المطاوعة لتقبل مختلف الأنساق والاجتهادات، فهو حمّال ذو وجوه كما يُنقل عن الإمام علي. وهناك من القداماء من أدرك هذه المطاوعة،

## الأنساق المعرفية

يحيى محمد يبين، إن عدّ القنوت والأجهزة المعرفية اجتهادية يثير أمامنا مشكل (المقياس) الذي يتم به ترجيح وتقييم تأسيسها وممارستها لآلية فهم النص أو الخطاب. فنحن نعرف أنه ليس لدينا أي مقياس مطلق وموحد يمكن اعتماده في عملية الترجيح والتقييم. فضلاً عن المقياس ذاته لا يسعه أن يكون محايداً. حيث أنه ليس من الممكن مسح الطاولة والتحرر من أصنام الوهم البيكوني كافة، أو السلطات المعرفية القبلية المنضبطة منها وغير المنضبطة، فإن مآل المقياس بوصفه أحد هذه السلطات القبلية هو خدمة بعض الأجهزة على حساب البعض الآخر، خصوصاً إذا ما كان موجهاً بحسب رغباتنا الذاتية خلاف (موضوعية) التقييم. لكن مع ذلك فمن الممكن وضع بعض الشروط والاعتبارات التي يتقبلها (الوجدان العلمي) لاتخاذ الشكل المناسب للمقياس .

فمن المعلوم، إن قراءتنا للنصوص، ومنها النصوص الدينية، هي قراءة (تأويلية) أو هرمنوطيقية، يتأثر فيها الفهم بالمعاني الثقافية واللغوية الحاضرة. وقد تتضخم هذه الممارسة التأويلية عندما تتجسد بظاهرة الحرف والعدول، أي الحرف والعدول عن المعطيات الظاهرة أو البادية لنا. ومن الناحية المبدئية، إن غرض كل جهاز معرفي هو تقديم أطروحته كمنظومة ذات أنساق متسقة تعبر عن صور موافقة أو مطابقة لروح الخطاب. ولما كان تطابق النسق مع (نص الخطاب) لا يتحقق كلياً دائماً، لذا فوظيفة الجهاز المعرفي هي إلحاق (العدول والانحراف) في النص عن روح الخطاب وحقيقته، بإضفاء الاعتبارات اللازمة التي تبرر حالة (الالتواء) المضفاة على النص بالمقياس إلى النسق الصوري المسلّم به، أو تبعاً لتأسيس النظر القبلي.

علم جديد للفهم الديني

في الفصل الثالث، البحث الطريقي كعلم جديد للفهم الديني يؤسس يحيى محمد علم الطريقة الذي هو بعيداً عن طريقة السجال المعرفي الذي شهدته الأدبيات الإسلامية عبر تاريخ الفكر الإسلامي، والتي كان شاغلها النظر في المفاصل الفكرية بعيداً في الغالب عن الأدوات وأواصر التوليد المعرفي، الأمر الذي رماها بالوقوع في مستنقع (حوار الصم) لعجز بعضها عن إدراك البعض الآخر. فلما كان هذا الصراع يعبر في كثير من الأحيان عن شكل خفي من صراع الأدوات والأواصر التي تربطها بالرؤية، لذا كان لا بد من لحاظ ما لتلك المفاصل من علاقات اتساقية ولزومية مع أدواتها والأواصر التي تعمل على توليدها. فبهذا وبهذا وحده يمكن أن نتخطى النظرة التجزئية المبتسرة إزاء الفكر الإسلامي، إذ يصبح من الواجب النظر إليه نظرة شمولية وهندسية (اكسيومية) يتعزز فيها الجزء ضمن الكل الذي ينتمي إليه.

فمن الواضح أنه لا توجد رؤية معرفية من غير أداة تعمل على توليدها، فالعلاقة بينهما في الأساس هي علاقة إنتاج وتوليد. وتتصف وظيفة الأداة والآلية في التوليد المعرفي بأنها لا تقبل الإمساك والانتهاه ولا يحدها حد سوى ما تتأطر به من الإطارات العامة التي تتماهى بها. وهي بهذا المعنى تكون أهم من الرؤية التي تتولد منها عبر بعض الأواصر المعرفية. فمهما كان حجم الرؤية إلا أنها تعبر عن إدراك محدود بالقياس إلى السعة والقابلية اللامتناهية التي تتمتع بها الأداة في ممارستها لآلية لإنتاج والتوليد المعرفي. من هنا فإن دراستنا للأداة وعلاقتها بالأصرة المعرفية، تتيح لنا التعرف على طبيعة المعرفة التي تصدر عنها والحدود العامة التي تحدها وتتماهى بها، ومن ثم فإن ذلك يساعدنا على معرفة فهم النص أو الخطاب، وهو الموضوع الأساس المستهدف من البحث. حيث يشخص يحيى محمد خصائص البحث الطريقي وتمييزه عن غيره من البحوث، تنقسم البحوث المتعلقة بفهم الخطاب الديني أو النص إلى ثلاثة أقسام، كالآتي:

1- البحث الاستباطي للفهم، وهو ما يزاوله العلماء، بوصفه نوعاً من المعرفة المتعلقة بالموضوع الخارجي. فالاستباط هنا هو بالمعنى الفقهي لا المنطقي، أي أنه استخراج المعنى من النص الديني، كالذي يمارسه رجال العلوم الإسلامية. ويمكن أن ندرج ضمنه القواعد والنظريات الأصولية التي تطبق على عمليات الفهم كما يمارسها علم أصول الفقه وغيره من العلوم الدينية.

2- البحث التاريخي للفهم، وهو معني بتطورات الفهم عبر السنين وما يعترى هذا الفهم من حالات الرقي والجمود عبر التاريخ، فتجري متابعة حالاته الثابتة والمتغيرة. ففيما يرتبط بالفهم المتغير يمكن أن تدرس الحالات المتعلقة بالقضايا الوصفية أو التقريرية الإخبارية، كتلك التي تستنبط من النص بشأن العلوم

الطبيعية. كما يمكن أن تدرس الحالات المتعلقة بقضايا القيم والأحكام، ومقارنة كل ذلك قديماً وحديثاً؛ طبقاً للحاظ التأثير المتولد عن تطورات الواقع وتحولاته.

3- البحث الطريقي للفهم، وهو معنى بمعرفة مناهج الفهم والقواعد التي يعتمد عليها والقوانين التي تتحكم فيه. كما يندرج ضمن البحث الطريقي كل ما يستجد من قواعد للفهم، وكذا طرائق التقييم والترجيح بين مناهج الفهم وأنساقه. ويدخل هذا القسم في صميم علم الطريقة، وهو نظير ما يجري بحثه في (فلسفة العلم). وبهذا الاعتبار يكون فلسفة للفهم. لكن إطلاق سمة المنهج والطريقة عليه أولى من إطلاق لفظ الفلسفة. يتضمن البحث الطريقي (المنهجي) البحث التاريخي دون عكس. بمعنى أن البحث التاريخي للفهم لا يزاول التحقيق في قضايا المناهج والقواعد المعرفية وأساليب وضعها، وكذا القوانين التي تتحكم في الفهم، وما إلى ذلك مما يعود إلى الجانب المنطقي، بل يتناول كل ما له صلة بالتطورات التاريخية، سواء من حيث الوصف أو التحليل. وهو بهذا يعمل كمراقب خارجي دون أن يعنى بصياغة منطق الفهم، أو الكشف عن القواعد والقوانين ووضع المنهج الخاص بالترجيحات المتعلقة بالأنساق المعرفية للفهم. في حين أن تضمن البحث الطريقي للبحث التاريخي صميمي لاغنى عنه، إلى الدرجة التي يصح فيها القول بأن البحث الطريقي من غير البحث التاريخي هو بحث أجوف لا معنى له.

ويلاحظ أن البحث الثاني (التاريخي) قائم على البحث الأول الاستبطائي، فإذا كان هذا البحث عبارة عن معرفة، فإن البحث الثاني هو علم متعلق بهذه المعرفة. والفارق بينهما هو أن البحث الأول عبارة عن علم قائم على موضوع خارجي، هو النص، في حين أن البحث الثاني قائم على الأمر المعرفي للبحث الأول، ولا علاقة له بالنص كنص. ويصدق الأمر أيضاً مع البحث الثالث، فإنه قائم على موضوع الفهم، وليست له علاقة مباشرة مع النص. وفي جميع الأحوال أن غياب أي من البحوث المعرفية الثلاثة السابقة سوف لا يفضي إلى غياب النص كموضوع خارجي، والعكس ليس صحيحاً، أي أن غياب النص يفضي إلى غياب هذه البحوث جميعاً، وعلى الرغم من أن الفهم يمثل معرفة المعرفة، لأن النص هو معرفة، والفهم القائم عليه، يشكل علماً لهذه المعرفة، خلافاً لما عليه علم الواقع الخارجي، لأن الواقع لا يعد معرفة مثل النص، لكن ذلك لا يلغي حالة قيام بعض المعارف على البعض الآخر، إذ يكون بعضها موضوعاً ذاتياً للبعض الآخر، حتى ينتهي الأمر إلى الموضوع الخارجي المتمثل بالنص. فإذا كان موضوع الفهم هو النص كأن يفهم هذا النص أو ذاك، فإن العلم الذي يتناول الفهم لا علاقة له بالنص مباشرة، بل يتعلق بالفهم ذاته.

يقول يحيى محمد: إذا جاز لنا تقسيم الفهم وكذا مطلق الفكر إلى بنية أساسية وأخرى سطحية؛ فإن البحث الطريقي يقع موقع البنية الأساسية للفهم، في حين يندرج البحث الاستباطي ضمن البنية السطحية له. إذ في جميع الأحوال أن البحث الاستباطي قائم من الناحية المنطقية على البحث الطريقي دون عكس. وتوضيح هذه المسألة يعتمد على ما للقبليات من دور في بناء الفهم وتأسيسه، وهي التي تشكل صلب الموضوع الذي يعالجه علم الطريقة بالبحث والتحقيق. وهذا يعني أن جميع البحوث المناطة بموقف الإسلام من القضايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية وما إليها؛ هي بحوث ترتبط بالبنية السطحية (أو البناء الفوقي للفهم)، ومن ذلك ما يتعلق بكيفية نظام الحكم السياسي وفقاً للإسلام، ودور الأخير في تحديد صور المؤسسات الاقتصادية والإدارية، وكذا ما يرتبط بالحريات الفردية والاجتماعية وحقوق الإنسان والمرأة، والموقف من الفرق المذهبية والمجتمعات غير المسلمة وحالات السلم والصراع، ومثل ذلك الموقف من الديمقراطية وعلاقة الإسلام بالعلم والنهضة، وكذا تحديد كيفية الاجتهاد والاستنباط وصور التكليف والفروض الدينية التي أشبعها الفقهاء بالبحث والدرس، وغير ذلك من المجالات الحياتية. فجميع هذه البحوث لها علاقة بالبنية السطحية، ولها أهمية ضئيلة مقارنة بما عليه البحوث المتعلقة بالبنية الأساسية أو (البناء التحتي للفهم)، بوصف أن الأولى متوقفة على الأخيرة من دون عكس. بل أن الأولى كثيراً ما تصادر الموقف الذي عليه البنية الأساسية ضمناً دون وعي، ولو أن البحث جرى في الأخيرة لكان قد اختلف الموقف المتعلق بالبحث في الأولى أو البنية السطحية للفهم.

## مستويات علم الطريقة

يوضح يحيى محمد، إن لعلم الطريقة مستويات ثلاثة من البحث كالاتي:

الأول: التحليل، حيث يُرصد فيه نتائج العلماء من الفهم وتحليله من عبر ارجاعه إلى القبليات والأصول المولدة وطرائق الفهم المختلفة. فإذا كان البحث الاستباطي يتبنى عن وعي أو عن غير وعي طريقة محددة للفهم، وهو بهذا غير معني بدراسة طرائق الفهم، فإن علم الطريقة يعمل على دراسة هذه الطرائق بتحليل نتائج العلماء، كما وردتنا.

الثاني: ضبط المعايير الخاصة بالترجيح بين المناهج والنظريات، إذ تقتضي مهمة علم الطريقة، البحث عن الضوابط والمعايير اللازم اتخاذها في الترجيح بين مناهج الفهم ونظرياته المتعارضة.

الثالث: السعي نحو تأسيس معايير منضبطة لإنتاج نظريات وأنساق ذات كفاءة عالية للفهم. ويتبين مما سبق بان علم الطريقة ليس علماً يتوقف عند حد الوصف والتفسير لما هو كائن من نظريات الفهم وأنساقه، بل الأهم من ذلك انه علم معياري يهتم بما ينبغي تأسيسه من ضوابط ومعايير للترجيح بين النظريات والأنساق أو إنتاجها. وهو ما نعمل على إنجازه.

### البحث الطريقي والجهاز المعرفي

يبين يحيى محمد، إن الجهاز المعرفي ليس تياراً محددًا من التيارات المذهبية، ولا إنه علم ذو موضوع واحد بالضرورة، بل يعبر عن نسق معرفي قائم على أركان مترابطة خمسة، فلا بد أن يحمل أداة منهجية لتوليد المعرفة، كما لا بد من وجود مصدر للمعرفة تعتمد عليه هذه الأداة، وكذا لا بد أن يكون هناك تأسيس قبلي من القضايا السابقة على كل فهم وإنتاج معرفي منظم، ومن بين هذه القضايا تلك المتصفة بالتوليد والتوجيه، التي عبرنا عنها بالأصرة المعرفية أو الأصل المولد، يضاف إلى ضرورة وجود الفهم والإنتاج. وقد نعبر عن الجهاز المعرفي بالدائرة المعرفية، فتكون الدائرة متضمنة للأركان الخمسة. ومن الناحية المنطقية كل فهم لا يسعه أن يكون من غير جهاز معرفي أو دائرة؛ لحاجته لكل من المصدر والأداة والقبليات المعرفية. ولا فرق في ذلك بين الفهم الواعي وغيره من الإفهام والقراءات غير الواعية لهذه الحقيقة، إذًا يمكن تحديد المفاهيم الخمسة السابقة كالآتي:

#### 1- المصدر المعرفي:

وهو المنبع الذي تصدر عنه المعرفة بالنشأة والتكوين والتأسيس، كالنص والعقل والواقع والإلهام الغيبي. وهو ليس بالضرورة يطابق الموضوع الذي يمارس فيه الذهن نشاطه في الفهم الديني، وكذا في سائر نواحي هذا النشاط كعلم الطبيعة وغيره. فعلى الرغم من أن موضوع الفهم هو النص، إلا أن مصدر الفهم الرئيس



قد يتمثل بنواح أخرى خارجية غير منتزعة من النص ذاته، كالمنظومات العقلية أو الواقع أو غيرها. لكن يظل النص الموضوع يحتفظ بنسبة من المصدر .

## 2- الأداة المنهجية:

وهي آلية أو طريقة تتم فيها عملية تكوين المعرفة وتأسيسها بهيئة مفاهيم مستنبطة تقبل التوظيف؛ اعتماداً على المصدر المعرفي. فهي منهج استكشاف المعرفة وتوظيفها. وهي من ثم تتوسط؛ إما لتمارس دور للإنتاج والتوليد المعرفي، أو تعمل على فهم الموضوع المراد تسليط الضوء عليه.

## 3- المولّدات والموجهات القبلية:

نعني بالمولّدات الأصول التي تعوّل عليها الأداة المنهجية في الفهم والتوليد، أو الكشف والاستبطان، التي بوساطتها يتم توليد المعرفة وإنتاجها، لذلك نطلق عليها الأصول المولّدة، وسبق أن عبّرنا عنها بالأواصر المعرفية. وعلى شاكلتها الموجهات، لكن الفارق بين الأخيرة والأولى هو أن الأولى تعمل على إنتاج المعرفة، في حين لا تقوم الموجهات بهذا الدور التوليدي، وإنما يُسترشد بها في تكوين المعرفة أو تفسيرها وفهمها باتجاه دون آخر، أو توظيفها لأغراض معينة. أي أنها تتخذ دور الإدلاء على الطريق المناسب دون القيام بعملية التوليد والإنتاج. لكن يظل أن كل توجيه لا يخلو من توليد، مثلما أن كل توليد لا يخلو من توجيه. كما قد يجتمع المولّد والموجه في أصل معرفي واحد يمارس دورين من التوليد والتوجيه للقضايا.

## 4- الفهم:

وهو ممارسة ذهنية تخص النص، وله صور متعددة من الإشارة والتفسير والتأويل وغيرها من الصور والمعاني الممكنة. وبذلك يتميز عن سائر ضروب الإدراك والعلم المتعلقة بالأشياء الخارجية والطبيعة. ونحن نعد هذه الممارسة عنصراً من عناصر تركيب الجهاز المعرفي، ذلك لأن جزءاً من نشاط الجهاز مسخر لفهم النص الديني، خلافاً للأجهزة المعرفية التي لا علاقة لها بالفهم المشار إليه، كالأجهزة الموظفة لمعرفة الواقع العلمي للطبيعة، التي تخلو من وجود رابطة بينها وبين النص. فطبقاً لذلك الحد يمكن للجهاز أن يضم مذاهب وعلومًا متنوعة، ميزتها أنها تشترك في العناصر الخمسة المشار إليها، وإن اختلفت أحياناً بشأن طبيعة الفهم

وما تولّده من معارف تبعاً لاختلاف الموضوع، أو لمرونة التأسيس القبلي، أو لاعتبارات وأمور عارضة أخرى.

## 5- الإنتاج والتوليد:

وهو كل ما ينتج من معرفة، سواء كان سابقاً لعملية الفهم أو بعدها، أي سواء كان معبراً عن القبلية المعرفية الناتجة مباشرة وغير مباشرة عن المولّدات والموجهات، أو هو نتاج عملية الفهم ذاتها. مع الأخذ بعين الاعتبار تعذر فصل التوليد الأخير عن تأثير القبلية المعرفية، كالأصول المولّدة وما ينتج عنها. ومن ثم ففي جميع الأحوال أن الإنتاج أو التوليد مدين في وجوده إلى القبلية المعرفية

## الجهاز المعرفي والأصل المولّد

تلك كانت عناصر الجهاز المعرفي، وتعد الثلاثة الأولى منها مرتكزات أساسية بعضها يتوقف على بعض ويستكمل به. فلولا المصدر المعرفي ما كان للمولّدات والموجهات أن تقوم بدورها من التوليد والفهم والإنتاج، ولا كان للأداة المنهجية أن تتكفل بتحديد النهج الذي تتم فيه عملية التوليد والاستكشاف. وكذا لولا الأداة المنهجية ما كان للمصدر المعرفي أن يكون مصدراً يُعتمد عليه في الفهم والتوليد، ولا كان للمولّدات أن تقوم بدورها كمولّدات لغيرها. كذلك فإنه لولا المولّدات والموجهات ما كان للفهم والتوليد أن يتم، فلا آلية معرفية ولا مصدر للتوليد. وفي جميع الأحوال لا تخلو أية ممارسة معرفية من أن تشترك في صنعها وتركيبها تلك المرتكزات الثلاثة، سواء عبّرت هذه الممارسة عن استكشاف جديد للمعرفة، أو قامت بفهمها أو تفسيرها، أي سواء كانت توليدية أو توجيهية. وعليه فهناك مسلمتان أوليتان بشأن شروط فهم النص أو الخطاب، كالآتي:

الأولى: وتشتت أن لا يكون الفهم متأسساً على التشكيك بحقية الخطاب الديني أو جعله متناقضاً. وهي أهم مسلمة ينبغي الارتكاز عليها أو مصادرتها. بل هي أولى مسلمات الفهم. فكل فهم يدعو إلى التشكيك في النص أو جعله متناقضاً هو فهم لا يعيننا، لأن طرحه يتجاوز حدود الدائرة الدينية أو الفكر الإسلامي. زمن ثم فالتعامل معه ينبغي أن يكون مختلفاً وخارج مجال اهتمامنا.

الثانية: وتشترط أن لا يكون الفهم متناقضاً مع ذاته ولا مع الأصل المولّد الذي استند إليه، وكذا أن لا يكون متناقضاً مع الحقائق الأصلية للموضوعات المسلم بها، كالبداهيات العقلية وحقائق النص الأصلية، ومثل ذلك الحقائق الواقعية.

وعلى الرغم من أن الشروط المعرفية والمولّدات، وكذا الموجهات، تنتمي إلى القبليات، إلا أن وظائف بعضها يختلف عن البعض الآخر. فالشروط المعرفية هي شروط للعمل التوليدي والتوجيهي فحسب، في حين تقوم المولّدات والموجهات المعرفية بتحديد النظام الهندسي للتوليد.

وهناك نقطتان مهمتان تتعلقان بتحديدنا للجهاز المعرفي كما يأتي:

إذ يتعين علينا أولاً، عند تحديدنا للجهاز المعرفي بالشكل الهندسي أن نهمل القضايا المعرفية التي تتخذ صفة الحياد من الجهاز، وهي التي لا تظهر فيها علاقة واضحة مع الأصرة المعرفية المناطة بربط الأداة بالفهم والإنتاج، أي تلك التي أطلقنا عليها (الأصل المولّد). فمن وجهة نظر (طريقة) قد يتخذ المذهب المعرفي أنواعاً متعددة من الأصول المولّدة الفعالة. وقد يبرز بعض منها على حساب البعض الآخر، فيصبح المذهب مميزاً به، بينما يجري الإهمال النسبي لسائر الأصول أو الأجهزة الأخرى التي لا تمتلك سلطة إبستيمية قوية في التحكم بالمصير المعرفي للمذهب. فإذا كان الجهاز المعرفي لا يتحدد بمذهب معين، فإن الأخير بالمقابل لا يخضع بالضرورة تحت سلطة فردية من الجهاز المعرفي. وهذا ما يبرر دراسة الفكر الإسلامي بصورة تكون فيها المذاهب غير مستقلة عن بعضها بعضاً، بل يجري التعامل معها بحسب ما تحمله من قنوات وأجهزة معرفية مشتركة هي ميدان الصلة بين المذاهب من جانب، والتقسيم والتجزئة في المذهب الواحد من جانب آخر.

أما ثانياً، فهو أن تحديدنا للجهاز المعرفي بالشكل الآنف الذكر يفرض علينا اعتبار القضايا غير المتسقة مع الأصل المولّد؛ قضايا (كاذبة) في المنظومة المعرفية. فإذا لم نتمكن من حملها على نحو (المجاز) الإبستيمي داخل الجهاز المعرفي، فستحمل على التضاد مع روحه العامة، ما يجعلنا نعدّها وليدة جهاز معرفي مضاد. ومن ثم فمن المفترض طبقاً لعلم الطريقة أن يقام كشف هو بمثابة (الاختبار الشاق) للمنظومات المعرفية، بتعريض الخزين الإبستيمي للفحص والمساءلة عما إذا كان واقعاً في ذلك الداء من وجود القضايا الكاذبة، أم لا، إذ تفضي هذه القضايا بالمنظومة إلى عدم الاتساق الذاتي، تبعاً للمنطق الهندسي (الأكسيومي) في النظام المعرفي.

## الجهاز المعرفي

هكذا لكي نتعرف على الجهاز المعرفي طبقاً لـ (علم الطريقة) لا بد من ملاحظة عدة أمور تساعد على الكشف المعرفي، منها ما يأتي:

1- معرفة الأداة، حيث تتحدد بها طريقة الجهاز المعرفي كمنهج صوري عام. ومثل ذلك معرفة المصدر الذي يستقي منه الجهاز معارفه.

2- معرفة الأصل المولّد الفعال كتأسيس قبلي للنظر، حيث تتحدد به خصوصية المنهج في الإنتاج وكذلك فهم الخطاب، كما به يحصل إدراك الروح العامة للجهاز المعرفي.

3- تحديد الموضوع والحقل الأساس الذي يُخضعه الجهاز المعرفي للبحث والقراءة. فقد يكون عبارة عن الخطاب الديني نفسه، أو الوجود، أو الواقع، أو العقل.

4- ملاحظة درجة النظام الهندسي في الجهاز المعرفي، بإدراك حجم القوة التي تربط الأصل المولّد بقضايا الإنتاج والمعرفة، فبعضها مما يلزم عن هذا الأصل بالضرورة، وبعض آخر مما يتسق معه، كما قد تكون هناك معارف أخرى موظفة لغرض ما في الجهاز من دون أن تكون لها علاقة توليدية بذلك الأصل. وعليه فكلما كانت هناك صلات محكمة وثيقة بين ثنانيا المعرفة في الجهاز، لا سيما تلك التي لها علاقة بالأصل المولّد، دلّ ذلك على قوة النظام الهندسي (الأكسيومي)، وكذا العكس بالعكس.

5- ملاحظة درجة الاتساق في المنظومات الإبستمية للمذاهب الفكرية التي تتخللها الأجهزة المعرفية، عبر التفتيش عما إذا كانت تحمل قضايا كاذبة لا تتسق مع الأصول المولّدة التي تتبناها.

6- التعرف على طريقة الاستدلال التي تتبعها المنظومات المعرفية ومدى تعبيرها عن العلاقة بالأصل المولّد.

7- التعرف على روح الحقل أو النظام الذي ينتمي إليه الجهاز المعرفي، فكما سنعرف أن الأجهزة المعرفية التي عرفها تاريخ الفكر الإسلامي تنضوي تحت نظامين معرفيين، ينافس أحدهما الآخر. ما يستدعي معرفة روحهما والعلاقات التي تربط بعضهما ببعض.

8- التعرف على الأغراض التي تجعل المنظومات المعرفية تؤسس وتوظف قضايا جهاز أو نظام آخر لا تنتمي إليه.

## علوم التراث والخطاب الديني

في الفصل الرابع، يتناول يحيى محمد، محددات الفكر الإسلامي وعلم الطريقة حيث يبين، يمكن تقسيم علوم التراث ذات العلاقة بفهم النص والخطاب الديني إلى قسمين. فهناك علوم تمهيدية متخصصة ومحايمة لا علاقة لها بشكل مباشر بفهم الخطاب، وإن وظفت لهذا الغرض، كعلوم العربية والتاريخ والرجال والمنطق وما على شاكلتها. وفي قبالتها توجد علوم لها علاقة ماسة بهذا الفهم طبقاً لما تحمله من أدوات معرفية وتأسيسات قبلية فرضت نفسها على آلية الفهم مباشرة، كعلم الكلام، والفقه، والتفسير، والحديث، والتصوف، والفلسفة.

ومع أن موضوعات المجموعة الثانية من العلوم مختلفة، إذ لكل علم موضوعه الخاص، فما لعلم الكلام هو غير ما لعلم الفقه من موضوع، وكذا الحال مع التفسير، والحديث، والفلسفة، والتصوف، فلكل من هذه العلوم معالجته الخاصة واستقلاليتها النسبية، لكنها مع ذلك تشترك في إخضاع الخطاب الديني للفهم. وعليه لو أنا اعتبرنا الموضوع المشترك الجامع لهذه العلوم هو فهم الخطاب بالذات؛ لأصبحت بمثابة علم واحد متعلق بهذا الفهم.

## صراع المعيار والوجود في تمثيل الفكر الإسلامي

فمن وجهة نظر (طريقة) كما يوضح يحيى محمد، تُصنف هذه العلوم ضمن كتلتين كبيرتين، لكل منهما روحها الخاصة من النظر والتفكير، إلى الحد الذي تتضارب فيه إحداها مع الأخرى، وإن تداخلاً على مستوى السطح والظهور التاريخي، كما يظهر لدى المفكرين الذين حاولوا التوفيق أو التلقيق بينهما. فبحسب التحليل الإبستيمي أن القطيعة والمنافاة بينهما ليست محايدة ولا تاريخية، بل منطقية ذاتية (جوانية)، بغض النظر عن مجراهما التاريخي وما تضمنه من تلفيقات.

فكتلة علوم الكلام والفقه وغالب تفسير القرآن والحديث؛ تتخذ اتجاهاً محدداً في قبال كتلة الفلسفة والعرفان أو التصوف. فكل من الكتلتين تعبر عن نظام معرفي قائم في ذاته يتنافى جذرياً وروحاً عن الآخر. ولا يعود السبب في هذا التنافي المعرفي إلى اختلاف الموضوع الذي يعالجه النظامان من حيث الأساس. فمع أن الفلسفة والعرفان تتعاملان مع موضوع «الوجود» قبل تعاملهما مع الخطاب الديني، بخلاف الحال مع النظام الآخر، إلا أن هذا التمايز ليس هو السبب في

مصدر التضارب المنطقي بين النظامين، فمن المعلوم أن علوم النظام الآخر تعالج أيضاً موضوعات جزئية مختلفة، ومع هذا فليس بينها منافاة من النوع. كما لا يمكننا أن نرجع السبب في مصدر التضارب المعرفي للنظامين إلى الاختلاف في وجهات النظر بينهما هنا وهناك، إذ لا يخلو أي نظام وجهاز معرفي من كثرة الخلاف، بما فيها الخلافات الكبيرة، ومع ذلك لا يعني أن بينها قطيعة ومنافاة، على الصعيد المنطقي العام. يضاف إلى أنه لا يسعنا إرجاع مصدر التضارب إلى اختلاف طريقة الاستدلال الصورية، إذ هما كثيراً ما يشتركان في هذه الطريقة. يبقى أن نقول بأن مصدر التضارب يعود إلى التباين الشاسع في الروح العامة لنمط التفكير لدى كل منهما، فطبيعة المعرفة لكل منهما هي ليست من جنس الثانية، إلى الحد الذي يجعل من موضوع البحث المشترك، وهو الخطاب الديني، يتمظهر بمظهرين لكل منهما الجنس المختلف كلياً عن الجنس الآخر. ولنقل أن لكل منهما مرآته الخاصة المختلفة جذرياً عن الأخرى. لذلك لم تفض عمليات التوفيق بين الطبيعتين تاريخياً إلا إلى نوع من التأسيس الجديد لصالح إحداهما على حساب الأخرى. فالتضاد بينهما هو تضاد بين روح حتمية وأخرى غير حتمية، وليس من الممكن الجمع بينهما دون خسارة إحداهما لحساب الثانية. ومن ثم فإن ذلك يدفعنا إلى القول بضرورة دراسة هاتين الروحين كموضوعين في ذاتيهما بغض النظر عن العناصر الصورية المحايدة التي توظفها كل منهما.

يحيى محمد، يرى أن لنظام الفلسفة والتصوف وجوداً مستقلاً سبق وجود الخطاب الديني أو الإسلامي لمدة تناهز عشرة قرون خلت. وكانت إشكاليته المعرفية هي إشكالية (وجودية) تتخذ من (الوجود العام) موضوعاً لها، مضافاً عليه الطابع الحتمي في جميع مراتبه ومفاصله، لذا آثرنا تسميته بـ (النظام الوجودي) الحتمي، فما قدمه من تنظير يمتاز بالطابعين الوجودي والحتمي معاً، حتى على مستوى تعامله مع الخطاب والقضايا المعيارية.

أما علوم النظام الآخر، فقد نشأت بعد وجود الخطاب الديني، وقد علفت بهذا الخطاب بشتى الأشكال والنواحي، لذلك لم يكن هناك مانع يفصلها عن فهمه مثلما هو الحال مع النظام الوجودي. فموضوعها الأساس، إن لم يكن عين النص أو الخطاب ذاته، فهو لا يخرج عن القضايا التي تتعلق به مباشرة هنا وهناك. لذا فمن حيث ذاتها أنها ليست مستقلة، ولا كان بالإمكان معالجتها وقراءتها بمعزل عن العلاقة بالنص أو الخطاب، خلافاً لما هو الحال مع النظام الوجودي، لكونه مستقلاً بذاته، ومن ثم فمن الناحية المنطقية جازت معالجته لذاته وبغض النظر عن علاقته بالنص. وهو ما اضطرنا إلى المغايرة في الطرح بين القراءتين المخصصتين لهذين النظامين، لكن لما كانت علوم النظام الآخر غير مستقلة في ذاتها عن الخطاب،

فهي أما مبنية على فهمه أو على الموضوعات العالقة بأجوائه، وحيث أن للخطاب طبيعة معيارية تتضمن (الروح الانشائية) وتتخذ من نظرية التكليف قطبها الأساس، لذا فقد اصطبغت هذه العلوم بالصبغة المعيارية، أي أنها تنتمي إلى ما نطلق عليه (النظام المعياري)، دون أن يعني ذلك بأن الخطاب هو الآخر ينتمي إلى هذا النظام، بوصفه مادة خاماً بالقياس إلى الأنظمة والأجهزة التي تطرح نفسها لفهمه ومعالجة قضاياها.

مصطلح (المعياري) جاء ليقابل مصطلح الوصفي والتقريرى للأشياء الخارجية، فمعناه هو ما ينبغي عليه الشيء أن يكون. وفي بعض المعاجم الفلسفية عرّف (المعيار) لدى المنطقيين بأنه نموذج مشخص لما ينبغي أن يكون عليه الشيء، وهو النموذج المثالي الذي تنسب إليه أحكام القيم. فالمعيار في الأخلاق هو النموذج المثالي الذي تقاس به معاني الخير، والمعيار في المنطق هو قاعدة الإستنتاج الصحيح، وفي نظرية القيم هو مقياس الحكم على قيم الأشياء. والعلوم المعيارية هي عند (ووندت) تمثل العلوم التي تهدف إلى صياغة القواعد والنماذج الضرورية لتحديد القيم، كالمنطق والأخلاق وعلم الجمال. وتقابل هذه العلوم نظيرتها المسماة بالعلوم التفسيرية أو التقريرية القائمة على ملاحظة الأشياء وتفسيرها، كما في علوم الطبيعة، فهي علوم خبرية خلافاً للعلوم المعيارية التي يمكن تسميتها بالعلوم الإنشائية. وبالتالي فما نعنيه بالنظام المعياري لدى الفكر الإسلامي هو التفكير في مجال القيم بما ينبغي عليه الشيء أن يكون.

### الفارق بين النظرية الوجودية والنظرية المعيارية

يحيى محمد يرى، إن الفارق بين النظرتين الوجودية والمعيارية هو أن النظرة الوجودية ترى الأشياء من حيث ذواتها وصفاتها وعلاقتها الكينونية. في حين تترصد النظرة المعيارية البحث في الفعل الإرادي ودوافعه النفسية وما ينطوي عليه أو يقتضيه من صفات وعلاقات انشائية أخلاقية لا كينونية. فشرط الوجود هو الذات، وبالأساس الذات الإلهية، فمن عبرها تتشخص طبيعة النظرة إلى سائر الوجودات. بينما شرط (المعيار) هو القدرة والإرادة، فبها يمكن الحديث عن الخصال المعيارية للفعل أو السلوك الحر. ومن ثم فلولا الذات ما كان للوجود وجود، كذلك فلولا القدرة والإرادة ما كان للمعيار عيار. وبهذا التمايز بين النظرتين (الوجودية والمعيارية) يمكننا أن نتفهم طبيعة التفكير لدى كل منهما. فميزة النظام

الوجودي عن النظام المعياري هو أن الأول لا يشرع إلا بأخذ اعتبار (الوجود) ولأجله. فحتى القضايا المعيارية تكون محددة ومقيسة طبقاً لـ (الوجود). بينما ينعكس الحال في النظام المعياري، سواء في دائرته العقلية أم البيانية. إذ يقوم التشريع فيه على (المعيار) ولأجله؛ بما في ذلك تحديد قضايا الوجود واعتباراته، ونشير أخيراً إلى التمايز الحاصل بين النظامين المعياري والوجودي من عبر المباحث الفلسفية العامة لكل من: المعرفة (الإبستمولوجيا) والوجود والقيم. كما هناك تمايز آخر يتعلق بالفكر الغربي الحديث أو بعض تياراته المهمة.

فقد أستند البحث في النظام المعياري إلى إشكالية (القيم) كما تتمثل في نظرية التكليف، ومنها تعدى إلى إشكاليتي المعرفة والوجود. فكما عرفنا بأن مباحث هذا النظام كانت تدور حول (نظرية التكليف) وقد تأثرت بها كل من الإشكاليتين السابقتين. فالغرض من (المعرفة) لدى هذا النظام هو عبادة الله والالتزام بتكليفه، لذلك كان النظر المعرفي من الواجبات. والكثير من علمائه يذهبون إلى أنه أول الواجبات الملقاة على عاتق الإنسان. وكذا هو الحال مع مبحث الوجود، فالغرض منه هو التوصل إلى معرفة الله وصفاته وعلاقته بالإنسان لتحديد موارد تكليفه. إذ يعتقد هذا النظام بأن الله خلق الإنسان لابتلائه وامتحانه طبقاً لنظرية التكليف، فأوجد فيه الشهوات والعقل، وأمدّه بقوى الخير والشر، وأرسل إليه الملائكة والشياطين؛ لإلهامه بالخير وتضليله بالشر، كما سخر له سائر المخلوقات الطبيعية.... كل ذلك لذات الغرض من التكليف والامتحان، في حين دار البحث في النظام الوجودي بشأن إشكالية (الوجود)، ومنه تعدى إلى المبحثين الآخرين. فقد انعكس تأثير الإشكالية الوجودية على كل من القيم ونظرية المعرفة، فأصبحت القيم لدى هذا النظام مجازية، لأنها محكومة بالحتمية الوجودية، كما أصبحت المعرفة ذات أبعاد مطلقة وضرورية بفضل التطابق مع الواقع، لا سيما وأنها مستلهمة من العقل السماوي الفعال.

## الفكر الإسلامي

يوضح يحيى محمد، إن الفكر الإسلامي يتصف (كترات معرفي) بالتعدد والتداخل، فهو متعدد بكثرة فرقه، كما أنه متداخل أيضاً. وتبرز ايجابية هذه الظاهرة لدى الفروع من هذا الفكر، كما في علم الفقه وغيره من العلوم. أما في الأصول والعقائد فالأمر مختلف، إذ الفكر فيها، وإن تعدد وتداخل إلا أن ما ساد قد تمّ توظيفه باتجاه التضليل والتكفير. إذ كانت الفرق الدينية أحادية التصور؛ لا تجيز لآخر الاختلاف والتعدد، وبعضها يتهم البعض الآخر بالضلال والكفر، كما كانت تتداول قضاياها



العقدية بأحاء شتى من الاجتهاد، على الرغم من أنها تتنكر في الغالب لهذا الاجتهاد ولا تعترف به. لكن على الرغم من كل ذلك فإن النقطة الايجابية التي تتجاوز هذه السلبيات هي أن تعددية هذه الفرق محكومة بالتداخل. فبحسب البحث الإبستيمي تتصف التعددية إليها بأنها متداخلة على المستويين: المضمون الفكري، والمنهج أو الطريقة. ومن حيث الدقة، هناك ثلاث جهات تتداخل فيما بينها، هي: المناهج والعلوم والمذاهب. ففي المذهب الواحد تتعدد العلوم والمناهج، كما تتعدد في العلم الواحد المذاهب والمناهج، وكذا الحال في المنهج الواحد، فهو أيضاً يتضمن تعدداً في العلوم والمذاهب. فمثلاً على مستوى المضمون، على الرغم من أن الفرق الإسلامية تنفق على أصل التوحيد، إلا أنها تختلف بشأن مضمون هذا الأصل. فهناك التوحيد بالمعنى التشبيهي، وفي قبالة التوحيد بالمعنى التنزيهي، كما هناك التوحيد بالمعنى الأشعري، وكذا بالمعنى الفلسفي، وعلى شاكلته العرفاني المعبر عن وحدة الوجود، وغير ذلك من المعاني. وهذا الاختلاف لا يمنع من اشتراك الفرق الكبيرة في حمله. فالمعنى التنزيهي للتوحيد وارد؛ سواء في الساحة الشيعية أو السنية، ومثله المعنى التشبيهي، وكذا المعاني الأخرى. وعلى شاكلة ما سبق أن التسليم بمرجعية العقل وارد لدى الساحتين، كما أن انكار العقل وارد هو الآخر لديهما، ويوضح يحيى محمد، إن النظامين المعرفيين (النظام المعياري والنظام الوجودي) لكل منهما دوائر معرفية متنافسة، فلدى الأول هناك الدائرة العقلية والبيانية (النقلية)، ولدى الثاني هناك الدائرة الفلسفية ومثلها العرفانية. وبهذا يكون الفكر الإسلامي كترات حامل لأربع دوائر مختلفة تتمايز منهجياً بأدواتها المعرفية، على الرغم من أن إنتاجها المعرفي وفهمها للخطاب، يتحددان طبقاً لما تحمله من أصول فعالة تعمل (كدينامو) للتفكير والتنظير. إذ يتعذر على الأدوات المنهجية أن تنتج فهماً ومعرفة من غير تلك الأواصر. فمثلاً أن الدائرة الفلسفية في النظام الوجودي لا تؤسس رؤيتها وفهمها للخطاب بإضفاء المنهج العقلي كأداة صورية محايدة، بل تولد ذلك من عبر مبدأ (السنخية) الذي له وظيفة مزدوجة للربط، فهو منهج ورؤية مولدة في الوقت ذاته، وبهذا الازدواج فإن ما يتولد عنه من مفاصل الرؤية يخضع لاشتراك هذين العنصرين. وكذا الحال في الدائرة العقلية للنظام المعياري على الرغم من أنها تحمل أكثر من جهاز معرفي مولد، فكل جهاز يعمل طبقاً لبعض الأصول العقلية، فيكون منهجاً ورؤية مولدة يتأسس عليه لإنتاج المعرفي وفهم النص أو الخطاب.

مدخل إلى النظام الوجودي

في القسم الثاني، يتناول يحيى محمد، مدخلاً إلى النظام الوجودي، التأسيس الوجودي للنظر القبلي (الأداة والأصل المولّد) حيث يرى أنه لا بد من التعرف على النظام الوجودي قبل احتكاكه المعرفي بالنص أو الخطاب الديني. فمن دون هذا التعرف لا يمكننا أن ندرك بدقة طبيعة الفهم وروح الطريقة التي أبداهما النظام إزاء كل من النص ولإنتاج المعرفي. ناهيك عن أن هذا سيساعدنا على إدراك المفارقة التي احتواها تراثنا المعرفي الإسلامي بحمله مظاهر الخلط والازدواج بين النظامين الوجودي والمعياري، سواء على صعيد العلوم أو المذاهب وحملة العلم والأفكار. فهناك تأثيرات متبادلة بين علوم النظامين أفضت أحياناً إلى نوع من المفارقة والتناقض، كما وأن هناك علماء يجسدون حالة الانضمام إلى كلي النظامين دون إحساس بالمفارقة والتناقض. فبعض الفلاسفة والعرفاء هم في الوقت ذاته فقهاء ومتكلمون، وكذا العكس صحيح. ويصدق الحال نفسه على الصعيد المذهبي، إذ ينقسم المذهب على ذاته إلى النظامين، إن النظام الوجودي يشتمل على كل من الفلسفة والعرفان، حيث يجمعهما جامع القراءة (الاحتمية) للوجود كموضوع مشترك. وهناك تعاريف عديدة للفلسفة تبرز الوظيفة التي من أجلها وضعت، وهي أنها تريد التعرف على الوجود. كما هناك تعاريف أخرى تطل على طبيعة الجوهر الداخلي الذي يشغلها (كدينامو) للتفكير الفلسفي بما يترتب عليه من تضمينات لعلاقة (الاحتمية).

يعني أن في الفلسفة جانبيين، أحدهما معرفة الوجود، والآخر العمل (بما هو أصلح)، أو العمل بمقتضى نظام الوجود، حسب التعريفين. مما له دلالة على أن الفلسفة تريد من قارئ الوجود أن يصير ممتثلاً للوجود ذاته، فيكون متشبهاً به أو على شاكلته في أعلى الدرجات الممكنة التي تنال بها السعادة القصوى. في الفصل الخامس، يتناول يحيى محمد، الأصل المولّد والتنظير الوجودي قبل الإسلام (الفلسفة اليونانية والمصادر القديمة) حيث يرى، هناك حقيقة لا تنكر، وهي أن الفلسفة اليونانية إنما نشأت من تماس اليونان بالشرق. فقد نشأت الفلسفة في المستعمرات التي أقامها اليونان في أيونيا الواقعة على حدود آسيا الصغرى، حيث وجدوا أنفسهم في تماس مع الشعوب الشرقية، كان اليونانيون يدركون بأنهم مدينون لحكمة الشرق. وكان المؤرخ هيرودوتس يعتقد بأن ديانة اليونان وحضارتها قد جاءت من مصر. وفي محاوره طيماوس لأفلاطون يوجه أحد الكهنة المصريين إلى سولون كلمته التالية: أيها اليونانيون أنكم أطفال.

الأصل المولّد والفلسفة اليونانية

لقد اشتهر عن طاليس بأنه أول من بحث في أصل الأشياء بطريقة تحليلية علمية بعيدة عن الرؤى الأسطورية لذلك عد أول الفلاسفة. فعلى الرغم من تقدم الكثير من ذوي الحضارات الشرقية القديمة عليه كما عرفنا، إلا أنه لم يرد عنهم تلك النزعة التحليلية العلمية. وعلى الرغم من أن طاليس لم يأت بنتيجة مختلفة عن سبقه من أهل الحضارات القديمة، إذ كان يقول: إن الماء هو أصل الأشياء، وقد سبقه بذلك كثيرون، حتى احتمل العديد من المؤرخين بأن طاليس متأثر بمن سبقه من حكماء الحضارات الشرقية القديمة، لكن الفارق يكمن في طريقة التفكير، وهي أن ما ذكره القدماء لا يتجاوز الرؤى الأسطورية خلافاً لما قدمه طاليس وأتباعه من رؤية تحليلية في الكشف عن الأسباب العامة للوجود أو الطبيعة، وما الفلاسفة كما عرّفت إلا البحث عن الأسباب والعلل. فقد لاحظ طاليس بأن الرطوبة هي الحياة، وعدم وجودها هو الموت، وكل الأشياء الحية تخرج من البذرة الرطبة، أما الأشياء الميتة فتتغفن وتتحول إلى تراب جاف. وعندما يتبخر الماء يصبح هواءً و ناراً، وإذا ما تجمد أصبح ثلجاً وصخراً. لذلك صرح بأن الماء هو الأصل الأساس الذي تتكون منه سائر الأشياء.

### التنظير الوجودي والحضارة الإسلامية

في الفصل السادس، يحلل يحيى محمد، التنظير الوجودي داخل الحضارة الإسلامية حيث يبين: إن ما تم نقله داخل الثقافة الإسلامية، لم يكن مجرد مضامين فكرية بقدر ما هو طريقة خاصة للنظر والتفكير يحددها أساساً (دينامو التفكير الوجودي) المتمثل بقانون (الأصل والشبه)، فإن ما يسمى بالفلسفة الإسلامية والعرفان الإسلامي النظري، كلاهما يعبر عن (عقل مفصل) للعقل المجمل الذي سبقت إليه الثقافة اليونانية وغيرها من الثقافات القديمة. فمع أن هناك العديد من القضايا التي واجهتها (الفلسفة الإسلامية) لأول مرة والتي لا يمكن إرجاعها بسهولة إلى فلسفة الاغريق والرومان وغيرهما، إلا أن تحديدها من زاوية منهجية على ضوء (دينامو التفكير) أو الأصل المولد الفعال، يجعل من النسق الفلسفي داخل الثقافة الإسلامية معبراً عن (العقل المفصل) للأصل المؤسس. وينطبق هذا الحال على قضايا كثيرة؛ كالتفاصيل المتعلقة بمباحث الوجود والماهية والعلة والمعلول، وقضايا التفسير الفلسفي والعرفاني للنبوة والنص الديني وتفصيل الجنة والنار وتأسيس المدينة الفاضلة وغيرها.

### تاريخ وتطور الثقافة الوجودية

يحيى محمد، يؤرخ في هذا الفصل، تاريخ وتطور الثقافة الوجودية في الحضارة الإسلامية، إذ يقول: إن أول الفرق الإسلامية التي تأثرت (بدينامو التفكير الوجودي) هي فرقة الكيسانية. فطائفة من هذه الفرقة لم يكفها أن تتخذ طابعاً غنوصياً للمعرفة، بل زادت على ذلك بمدّ يدها في بحر هيولي الشبه، على قرب من منابعه العميقة. لكن هنا ومع هذه الطائفة بالخصوص نجد لأول مرة ينسبط هذا البحر إجمالاً على جزر الوحي والنص بعد أن كان منحصرأ في مشارف الكون والوجود. مع هذا لا نجد في الكيسانية حسب ما ينقل عنها وضوحاً كافياً ومفصلاً لتأسيس معارفها على (دينامو التفكير الوجودي) كشكل منظم ومنظر. ومن ثم فإن أول امتداد حقيقي للثقافة اليونانية وما قبلها من حضارات يتمثل بالإسماعيلية. فهي من أقدم المذاهب الإسلامية التي استعانت بالباطن كأساس منتج ومدرك للمعرفة الوجودية والدينية، إذ بنت معارفها ووظفتها لأغراض دينية وسياسية انطلاقاً من (دينامو التفكير الوجودي)، كأصل مولد للفهم والإنتاج المعرفي، ونرى الأصل المولّد والتوظيف الباطني عند الإسماعيلية عند شخصية جابر بن حيان الكوفي (المتوفى نحو عام 199هـ) التي تعد أقدم شخصية قامت بتوظيف الباطن طبقاً (لدينامو التفكير الوجودي)، فأهم ما عُرف به هذا الفيلسوف الباطني هو استعانتته بالحروف والأسماء والأعداد في الكشف عن المماثلات الوجودية ومعرفة حقائق الأشياء وطبائعها، معتمداً في ذلك على قانون الشبه بين الوجودات. أما رجال الإسماعيلية التابعون فهم لا يختلفون عن الأصول العلمية التي رسمها لهم جابر بن حيان ومن على شاكلته. فهم مصرحون أيضاً بعلاقة الشبه والتماثل بين عوالم الوجود ومراتبه، بل ويضيفون إلى ذلك علاقة التماثل بين تلك العوالم والاعتبارات الذهنية والأمور الدينية، ولأول مرة نجد إخوان الصفا (وهم من الإسماعيلية) يعولون على مدار (الشبه) كأصل يمنع الناس من الاختلاف في التوصل إلى الحقيقة كما هي. فاعتبروا أن هناك أصلاً واحداً وقياساً واحداً لحل الاختلافات جميعاً والوصول إلى الحقيقة، ألا وهي (صورة الإنسان)، أي تشبيه العالم بالإنسان، فيقاس كل شيء في العالم على ما موجود في الإنسان ذاته، فهو عندهم نسخة مختصرة ونموذج مضاه للعالم، لذا أطلقوا عليه (العالم الصغير) في قبال العالم الكبير المشار إليه بلفظة (الإنسان الكبير)، حيث كلاهما له نفس وروح مطبوعة لربها.

ويرى يحيى محمد، إن أول فيلسوف مسلم محافظ يستحق هذا الوصف طبقاً لطريقة الفلسفة التقليدية، هو الفارابي (المتوفى عام 339هـ). فعلى الرغم من أن الكندي (المتوفى عام 252هـ) مارس النشاط الفلسفي قبل ولادة الفارابي بنصف قرن من الزمان تقريباً، لكننا لا نعدّه ضمن قائمة الفلاسفة المحافظين على قانون

الأصل والشبه بانتظام، لا سيما أن اعتقاده بخلق العالم وانفصاله عن مبدأ الوجود الأول مثلما هو اعتقاد الكلاميين، قد قضى تماماً على قانون السنخية وعلاقات الحتمية وهو جوهر ما تقوم عليه طريقة الفلسفة التقليدية، أما الفارابي فيختلف عن سبقه بكونه ظل محافظاً على القانون عام لعلاقة الشبه والسنخية، كما بقي بعيداً عن تسخير الفلسفة للأغراض المذهبية والأيدولوجية مثلما فعلت الإسماعيلية، أما الشيخ الرئيس ابن سينا (المتوفى عام 428هـ) فهو غالباً ما لا يختلف في وجهات نظره وتحليلاته عن شيخه الفارابي، فإذا جاز لنا أن نقارن بينهما مقارنة (عقلية) فإن من اللائق أن نحسب الفارابي (عقلاً مجملاً)، في حين نعد ابن سينا (عقلاً مفصلاً) لما امتاز به من بسط وشرح لقضايا الفلسفة التي كان يثيرها شيخه بالاختصار والإجمال. وقد بسط الشيخ الرئيس قانون الأصل والشبه على الموجودات عموماً. ففي عالم الطبيعة أفاد من قاعدة الإمكان الأشرف الأرسطية كموجه عام لإثبات وحدة انضمام الكائنات بعضها للبعض الآخر على نحو الكمال، نصل الآن إلى الغزالي الذي نشهد على يديه تطورات عدة. فهو يوظف قانون الشبه لجميع عوالم الوجود، ويرى بين عالم الشهادة وعالم الملكوت مناسبة ومماثلة لولاها ما كان من الممكن الارتقاء من العالم الأول إلى الثاني. ويركز الغزالي اهتمامه على علاقة الشبه الدائرة بين عالم الإنسان والعوالم الأخرى بما في ذلك مبدأ الوجود الأول. فعنده أن الإنسان عالم صغير وانعكاس لحقيقة العالم الأكبر أو هو صورة مصغرة ومضاهية للعالم، فقلبه مركز السلطان وهو أشبه بالعرش، ودماعه أشبه بالكرسي، وخزانة التخيل كاللوح المحفوظ، وحواسه الخاضعة لأوامره أشبه بالملائكة المنقادين للمشيئة الإلهية، وأعصابه وأعضاؤه بمثابة السماوات، وقدرته في الاصبع كالطبيعة المسخرة في الأجسام، وكل ما يتصرف به الإنسان في بدنه إنما هو على مثل ما يتصرف به الله في عالمه الأكبر. فهو يقرر بأن النفس مع أنها واحدة إلا أن لها قوى عديدة، فأشرفها على البدن والروح الحيواني يجعلها تفعل في كل موضع فعلاً محدداً يختلف عن المواضع الأخرى، وإذا ما انتقلنا إلى فلاسفة الأندلس وعرفانها، فأول ما نصادفه أمامنا هو الفيلسوف ابن باجة (المتوفى عام 533هـ)، وهو لا يختلف عن زملائه الفلاسفة في إسناد آرائه وتحكيمها طبقاً لقانون الشبه والسنخية. وأهم ما جاء به هذا الفيلسوف العقلي هو أنه أعاد النظر في الصيغة التي رسمها الفارابي لوحدة الفلاسفة، وحوّلها مما هي دراسة لإيجاد الاتفاق بين آراء الفلاسفة، وبالخصوص آراء افلاطون وأرسطو، إلى صيغة تكشف عن وحدة العقل والإدراك لإثبات وحدة الفلاسفة. أما ابن طفيل (المتوفى عام 581هـ) فقد اقتفى أثر ابن سينا وحذا حذوه، فأخضع مراتب الوجودات تحت طائفة قانون الشبه والسنخية، وبسط فكرته مموهة عبر حكايته عن (حي بن يقظان) المستعارة من ابن سينا في الكشف عن أسرار

الفلسفة المشرقية. لأول مرة نجد فيلسوف قرطبة العقلي ابن رشد (المتوفى عام 595هـ) يخلص مع قانون الوحدة والشبه بشكل صريح ومنتظم من غير تردد، فيطبقه على العلاقة الخاصة بين مبدأ الوجود الأول وسائر الوجودات المتفرعة عنه. فهو لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي لا يتردد من أن يعتبر علم مبدأ الوجود الأول بذاته هو نفسه العلم بالأشياء، إلا أن هذا الأخير لازم عن علمه بذاته، فبرأي هذا الفيلسوف أن علم الأول بذاته هو عين الذات التي هي عين صور الموجودات متحدة بشكل من الإتحاد البسيط الذي لا يخلو من تفصيل. فعقل الذات الإلهية لنفسها هو في حد ذاته عقل لجميع الموجودات من دون حيثية، إن تاريخ النظام الوجودي قد شهد على يد العارف الشيخ محيي الدين بن عربي (المتوفى عام 638هـ) أعمق صورة عرفانية تثبت (الوحدة الشخصية) للوجود. فهي أعمق مدلول، تتطور فيه الدلالة من علاقة الشبه إلى علاقة عضوية للوحدة المطلقة. فإذا كانت علاقة الشبه لدى ابن رشد تستبطن في ذاتها الوحدة النوعية للوجود، فإن التطور الجديد الذي أحدثه ابن عربي كان على العكس، إذ أصبحت وحدة الوجود الشخصية هي التي تستبطن علاقة الشبه كحالة وجودية.

إن أول ما يصادفنا مع الشيخ شهاب الدين السهروردي (المقتول عام 587هـ) هو المنهج الذي كشف عنه في الجمع بين الفلسفة والعرفان، أو العقل والكشف. فقد طمح إلى مزيد من التوحيد بين الوجوديين، وتجاوز بذلك محاولة كل من الفارابي وابن باجة في التوحيد بين الفلاسفة. إذ التوحيد الذي سعى إليه السهروردي هو الجمع بين طريقتي الفلاسفة والعرفاء، حيث إحداهما تكمل الأخرى، كما أن أيّاً منهما لا تستغني عن الثانية. وكانت ركيزته في هذا الجمع مستوحاة من (دينامو التفكير الوجودي) المتمثل بالسنخية، الذي تأسست عليه رؤيته الإشراقية، فكذا يمكن عد الملا صدرا الشيرازي (المتوفى عام 1050هـ) خاتماً للفلاسفة والعرفاء، فهو الآخر قام بجمع وتنظيم كل ما قدمه الوجوديون قبله من أفكار، سواء في الحضارة الإسلامية أم اليونانية، فلم يزد عليه من جاء بعده بشيء يستحق الذكر، لذا كان خاتم الفلاسفة وأرقاهم جميعاً.

### تطور التفكير الوجودي

يحيى محمد، يوضح أن جوهر ما يقوم عليه الفكر الوجودي في محوريه الفلسفي والعرفاني، يتمثل بقانون الشبه والسنخية، وإن دراسة هذا الفكر لا يمكنها أن تستقيم حقيقة، ما لم يكشف النقاب عن هذا (الدينامو) الأساس، فتاريخ الفلسفة والعرفان هو تاريخ هذا (الدينامو) بما ينطوي عليه من تعثرات ترددية لاحقة منذ

بداية (التفكير الوجودي) حتى نهايته، بل وإلى يومنا هذا أيضاً، ويمكن إجمال أبرز التطورات التاريخية كما يأتي:

فقد عرفنا أن التفكير الفلسفي خضع تحت وطأة قانون علاقة الأصل والشبه منذ بدايته. كما ومنذ هذه البداية وجدنا ما يرافق هذه العلاقة من مشكلة الاستثناء والشذوذ الخاصة بمبدأ الوجود الأول التي مهدت لحلول منطق التردد الذي عمّ تاريخ الفكر الوجودي، وفي الحضارة الإسلامية وجدنا أن أول فرقة استخدمت الباطن ووظفت منطق الشبه والتشاكلات، هي فرقة الكيسانية، ولو بصورة مجملة، كما يُنقل عنها ومن بعدها الإسماعيلية، فأول ما رأينا أن جابر بن حيان الكوفي كان يوظف ذلك المنطق ويطبقه على الأعداد، والحروف، والاسماء والوجود للكشف عن أسرار هذا الأخير، لا سيما في ما يتعلق بعلاقاته الكيميائية. وعلى العموم رأينا الإسماعيلية تميل إلى الاستثناء أو تثنية الوجود على الطريقة الطاليسية، كما رأيناها حريصة على توظيف العدد وإظهار التماثلات، إلى حد جعلت منطق الأصل والشبه يقع بحالة من التسيب، لكن أهم ما نجده عند الإسماعيلية، وبالخصوص لدى إخوان الصفا، هو التلويح إلى عد منطق الشبه هو الكفيل بحل جميع الاختلافات والوصول إلى الحقيقة من عبر الإعلان عن أن الأصل الذي يؤدي إلى ذلك هو (صورة الإنسان). أما مع الفارابي فقد شهدنا لديه عدة تطورات، فله محاولة جريئة يحول عبرها التردد إلى نوع من العلاقة المزدوجة، فطريقته تفضي إلى جعل حالة الشبه مع مبدأ الوجود الأول تنحصر بصفاته المعلولة لا بذاته الخاصة. وللفارابي محاولات فلسفية رائدة يؤسسها على منطق الشبه والسنخية، منها تأسيسه لنهج (الاعتبارات) التبريرية في نظرية الفيض والصدور، وكذلك محاولته للتوحيد بين الفلاسفة عبر الجمع بين افلاطون وأرسطو، وأيضاً تشييده للمدينة الفاضلة. لكن مع ابن سينا نرى عملية التردد قد أخذت منحى آخر، فهو تردد قائم فيما إذا كانت الذات الإلهية مستقلة ليس لها شبيه غيرها، أو أنها غير مستقلة، بل متجلية وظاهرة في كل شيء. فهو بالنتيجة تردد بين الفلسفة والعرفان، أما عند الغزالي فقد تطور القول بوحدة الوجود على الطريقة الفلسفية، كما وله محاولة عظيمة لتفسير الشريعة ومفاهيمها استناداً إلى نظرية المشاكلة وفقاً لقانون الأصل والشبه، ومع ابن باجة سبق أن وجدنا لديه طريقة جديدة لتوحيد الفلاسفة عبر التحليل العقلي للكشف عن وحدة العقل طبقاً لذلك القانون، أما مع ابن طفيل فقد لاحظنا أنه يقتفي أثر عرفانيات ابن سينا، وفيها كان يلوح إلى وحدة الوجود التامة اتساقاً مع منطق القانون المشار إليه، في حين وجدنا أن ابن رشد هو أول من كان صريحاً بين الفلاسفة المسلمين في تطبيق منطق علاقة الأصل والشبه على مبدأ الوجود الأول من غير تردد، ومن ثم الإعلان الصريح

بثبوت وحدة وجود نوعية هي بحق تمثل الطريقة الفلسفية في قبال ما نظر له معاصره العارف ابن عربي من وحدة عضوية للوجود. إذ حوّل ابن عربي دلالة المشابهة إلى علاقة حقيقتها الإتحاد والوحدة الشخصية، أما فيلسوف الإشراف السهروردي فأهم ما لديه هو توظيفه لمقالة المثل الأفلاطونية لتفسير الكثرة والتنوع وفقاً لقانون السنخية، التي يصعب تبريرها من عبر العقل الطولي الأخير، كما لدى المشائين، وأخيراً فقد وجدنا عند جامع الفلاسفة والعرفاء صدر المتألهين تردداً واضحاً بين القول بوحدة الوجود النوعية ووحدة الوجود العضوية.

### حقول النظام الوجودي

في الفصل السابع يدرس يحيى محمد، حقول النظام الوجودي حيث يبين: إن الرؤية الفكرية التي أسسها الوجوديون عبر العهود الإغريقية والرومانية والإسلامية تنبع من مصدر مشترك واحد هو ما أطلقنا عليه قانون الأصل والشبه أو السنخية. لكن على الرغم من ذلك فالملاحظ أن هناك طريقتين مختلفتين للتفكير، كما أن هناك فهمين متباينين لذلك المصدر الذي تنبع منه الرؤية وتتم به آلية الإنتاج المعرفي. فثمة دائرة تفكير فلسفية قائمة على العقل، كما توجد دائرة ذوق عرفانية تتخذ القلب محوراً لها للكشف والشهود. وليس هذا التمايز وليد عهد الحضارة الإسلامية، إذ نجده واضحاً في العهدين الإغريقي والروماني. ولو أخذنا بعين الاعتبار ما كانت عليه الحضارات القديمة الأخرى؛ لبد أن السلوك العرفاني سابقاً للنظر الفلسفي. أما في العهد الإغريقي، فمن المعروف أن انتهاء ازدهار العقل الفلسفي كان مع أرسطو، ومن ثم أخذ الميل بعده يتجه نحو السلوك العرفاني، لا سيما مع ظهور موجة الشك التي حوّلت الدقة من العقل والتفكير إلى القلب والوجدان. فقد ساد الشك والتوفيق والعرفان مدة طويلة، امتدت عبر زمن يقارب العشرة قرون، اطلق عليها العصر الهيلنستي .

### طبيعة الجهاز العرفاني

في تحليل طبيعة الجهاز العرفاني يرى يحيى محمد، إن الجهاز العرفاني المحض يستند إلى القلب كمصدر للكشف والمشاهدة التلقائية من غير نظر ولا استدلال. فهو يستفيض الحقائق ويستلهمها بنفسها عبر حدس يُطلق عليه الحدس الصوفي. وبذلك يكون القلب أداة معرفة لدى العرفان في قبال العقل لدى الفلسفة، كما ويكون الكشف والمشاهدة أداة تلقّ واستلهم في قبال البرهنة والتفكير. ومع ذلك فهناك



عامل مشترك بين الطريقتين كما يتمثل (بدينامو التوليد والإنتاج المعرفي)، فسواء كان الإنتاج قائماً على أداة العقل والاستدلال، أو القلب والكشف، فإن الأصل المولد الذي يمارس عملية الإنتاج يبقى نفسه في الحالتين، وهو السنخية، على الرغم من أنه في الطريقة العقلية يتبع نهج العلاقات السببية بحفظ المراتب المحددة من العلة والمعلول، إلا أنه في الطريقة العرفانية يتجاوز هذا المعنى الاثنيني ليعبر عن علاقات تدور ضمن الوحدة الشخصية العضوية، وهي علاقات وأن اتصفت بنوع من الضرورة والحتمية، إلا أنها في جميع الأحوال لا تحتفظ بمراتب العلة والمعلول، كسالبية بانتفاء الموضوع كما يقول المنطقيون. وهنا ظهر الخلاف بين بعض الفلاسفة وبين العرفاء في ما يخص صناعة الكيمياء. فعلى خلاف طريقة جابر بن حيان وأتباعه من أهل الباطن، رفض ابن رشد أن يكون نتاج هذه الصناعة يصل المرتبة نفسها التي تبلغها الطبيعة كما هي، حفاظاً على المراتب الوجودية وإحالة قلب الأشياء بعضها عن بعض.

ويعد المنهج العرفاني كما يقول يحيى محمد منهجاً ذوقياً، فهو قائم على تذوق طعم المعرفة؛ مثلما يتذوق الحيوان طعام الأشياء. ففي هذا المنهج يكون التحسس بموضوع المعرفة مباشراً؛ بما يطلق عليه العلم الحضورى. وهو خلاف ما يحصل في حالة التفكير العقلي الذي يجرد الصور من موضوع المعرفة ويؤسس لها علماً خاصاً هو العلم الحسولي الذي ميزته، إنه إدراك غير مباشر للموضوع، وللمعرفة في السلوك العرفاني خاصية أساسية وهي أنها تخطر في القلب وتفيض على النفس من دون عمل فكري ولا استدلال عقلي، فهي تهجم على القلب هجوماً قوياً لا يمكن رده، بل توجب على السالك التسليم لها لكونها من العلوم الحضورية التي تترك مباشرة.

فهذه الواردات أو الخواطر، هي التي تحقق ما يسمى بالكشف والشهود. فغالباً ما يُعنى الكشف بالإطلاع على المعاني الغيبية من وراء حجاب، أو كما عرّف بأنه حضور القلب في شواهد المشاهدات وعلامته دوام التحير في كنه عظمة الله، تتناول الرؤية المعرفية التي تُنشئها أداة الكشف لدى العرفاء عوالم ثلاثة مختلفة، هي علوم الحس والفيزيقا، وعلوم الغيب والميتافيزيقا، كذلك علوم الدين والشريعة، هكذا نصل إلى قناعة بأن الكشف ليس منزهاً عن الاختلاف والتناقض، كما يصوره لنا العرفاء. ومع ذلك فنحن نقر بحقيقته كواقع إنساني، يفرض علينا الإذعان له، على الرغم من أن مضامينه ورواه ليست مؤكدة دائماً، وهو لا ينحصر بفرد دون آخر، وإن كان هناك تفاوت بين الأفراد طبقاً لاختلاف الطبيعة والظروف مع كم ونوع المجاهدة. ولكي نبعده عن التناقض والشطحات لا بد من إبراز الضوابط التي يلزم عنها تمييز الكشف الصائب عن الخاطئ، بغية صيانة العملية

الكشفية من الغلط. فمن الواجب قبل كل شيء أن لا تعطى مضامينه درجة اليقين إلا في حالات خاصة، فنستعين بهذا الاحتمال الممكن لضبط العملية العرفانية، كي لا يفلت زمام المبادرة الكشفية بانحلالها إلى شطحات خيالية.

## الصراع والتكامل بين الجهازين الفلسفي والعرفاني

في الفصل الثامن يتناول يحيى محمد، الصراع والتكامل بين الجهازين الفلسفي والعرفاني، حيث يقول: إن الأساس الذي تقوم عليه الدائرة الفلسفية هو جعلها العقل مطابقاً لواقع الأمر والوجود عبر السنخية. أما الأساس الذي تقوم عليه الدائرة العرفانية هو جعلها الكشف مطابقاً لحقيقة الأمر والوجود، عبر المنطق ذاته من (دينامو التفكير)، لكن مع أخذ اعتبار الخصوصية، فما يريده الفلاسفة من مطابقة العقل للوجود هو غير ما يريده العرفاء من المطابقة مع الكشف، الأمر الذي فتح باباً من التعارض والصراع بين المسلكين. فكما عرفنا بأن التنظير العرفاني جاء كبديل عن التنظير العقلي، وإن رؤيته الكشفية قد تجاوزت بالفعل الرؤية العقلية للفلسفة. وكانت الحصيعة وراء التنافس بينهما ثلاثة اتجاهات، أحدها لصالح العرفان بسيادة منطق الكشف من حيث أنه طور يعجز العقل عن إدراكه وتخطيه. والثاني لصالح الفلسفة بجعل العقل أداة تهذيب وتصحيح للرؤية الكشفية، بإضفاء المعقولية الفلسفية عليها. أما الثالث فهو محاولة التوفيق بين الرويتين كأمرين متكاملين؛ أحدهما يتم ما في الآخر.

### 1 - الصراع لصالح العرفان وتجاوز القانون العقلي

بنظر العرفاء أن العقل عاجز عن إدراك طور آخر يفوقه. فهو حتى لو أدرك ما يدركه الكشف في بعض الأحوال إلا أنه لا يدرك كل ما يحدث لهذا الأخير. ولباسكال عبارة شهيرة تتسق وما يقوله العرفاء، وهي أن (القلب مبرراته التي لا يعلم عنها العقل شيئاً).

### 2 - الصراع لصالح الجهاز الفلسفي تعقيل الكشف كأداة.

ليس جميع العرفاء من يمقت التفكير العقلي، أو يرى العقل في تضاد مع الكشف، فهم وأن اتفقوا على أنه أقل منزلة من هذا الأخير بمن فيهم أهل الإشراق الذين خلطوا بين الفلسفة والعرفان، إلا أن منهم من يمتدحه.

### 3- تكامل الجهازين.

من المبرر له أن يكون الاشتراك في المولد المعرفي لكل من الفلسفة والعرفان قادراً على جعل جهازيهما جهازين متكاملين. فالرؤية التي ينتجها أحدهما تكاد تكون متماثلة مع الأخرى. إذ الاختلاف الذي سبق أن حددناه بينهما والقائم بين نظام السببية واللاسببية، أو الثنائية والوحدة هو اختلاف قابل للتلاشي والاختراق، إلى الحد الذي يمكن للوجودي أن ينقلب فيه من رؤية إلى منافستها. فهناك شعرة قصيرة بين الرويتين قابلة للقطع لأدنى سبب ومناسبة، وهو ما يفضي بالجهازين مما يبدو عليهما من نزاع وصراع إلى التعاون والتكامل، بحيث إن الرؤية لدى أحدهما تجر إلى الأخرى أو تتممها، بلا تنازع ولا اختلاف.

### تعقيل الكشف كروية

لقد نالت ظاهرة ما أطلق عليه (الشطح الصوفي) اهتماماً بالغاً لدى أصحاب العقل من الوجوديين. فهي ظاهرة مُعدّة من صميم السلوك العرفاني، إذ ما من عارف إلا وله شطحاته الخاصة التي يجد فيها نفسه مندكاً في الوجود الحق الواحد. وهو أمر طالما أثار حفيظة أولئك الذين التزموا بالسلوك العقلي حتى من الإشراقين، إذ رفضوا هذا المعطى من الإدراك وحسبوه حسبناً يمتّ إلى الوهم والتخيل، أو أنهم وجهوا شطحات زملائهم وجهة أخرى مؤولة. أما عند العرفاء أنفسهم، فإنهم لم يشكوا أبداً من صدق الإدراك الذي يتحدث عنه إخوانهم، وإن كان الكثير منهم يرى أن عيبه هو إظهاره على طرف اللسان.

فالجرجاني في (التعريفات) يعد (الشطح عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطراب واضطراب، وهو زلات المحققين، فإنه دعوى حق يفصح بها العارف لکن من غير إذن إلهي). كانت مثل تلك الشطحات لا سيما ما يتعلق بدعوى الحلول والإتحاد محور الصراع الدائر بين ذوي الكشف وذوي العقل. ففي الوقت الذي ينكر فيه أصحاب الكشف مقدرة العقل على تخطي إدراك طور ما هو فوقه، يرى العقليون ان مهامهم الأساسية هي تعقيل الكشف بإضفاء نظام السببية على الرؤية الوجودية للمشاهدة الصوفية، وهو ما جعل موقفهم من الشطحات سلبياً. فهم تارة يحسبونها أوهاماً يتخيلها العارف لانبهاره بنور الحقيقة التي يراها، وأخرى يؤولون مضمونها من العبارات الشنيعة فيحولونها من نظام اللاسببية إلى نظام السببية الذي يدين له العقل بالاعتراف والتصديق، كما يتضح من المحاولات العديدة التي قام بها الغزالي عند مواجهته هذه المشكلة لدى العرفاء. فهو يعي أن قطع صلة الكشف بالعقل والتعليم يعني السقوط في دائرة نظام اللاسببية الناتج عن دعوى شطحات الحلول والإتحاد

ووحدة الوجود الشخصية. لذلك حرص على التمسك بالعقل، فهو الوسيلة الوحيدة التي تصحح حالات الكشف وشطحاته.

## مدخل إلى النظام المعياري

في القسم الثالث يتناول يحيى محمد مدخلاً إلى النظام المعياري، دوائر النظام لمعياري (الأدوات المعرفية والتأسيس القبلي للنظر) الأدوات المعرفية وتاريخ النظام المعياري، حيث يوضح: إن المدار المعرفي الذي شغل النظام المعياري بدائرتيه العقلية والبيانية، إذ يتمثل أساساً بنظرية التكليف. هنا بأن عنصر التفكير الذي ملأ مساحة هذه النظرية، لم يتعد في الغالب حدود الإشكالية الخاصة بالعقل والنص، بما في ذلك العلاقة التي تربطهما معاً، وهي تعد أهم ما في الموضوع، ومع أنه أُجري على إشكالية العقل والنص نوع من التقنين، إن من الطبيعي أن لا يكون هذا التقنين تمّ إجراؤه دفعة واحدة منذ بداية التاريخ الفعلي للفكر الإسلامي. فالنظام المعياري، وإن تعلق بأهداب نظرية التكليف منذ أن عرف الفكر الإسلامي وجوده، إلا أنه لم يع علاقة العقل بالنص كما وعاها فيما بعد. فقد كانت هناك علوم ومذاهب بعضها يقوم على العقل، وبعض آخر يقوم على النقل، كما أن منها ما يقوم على العقل والنقل معاً، وكانت العلاقة التي تربط هذين الكيانين؛ تنطوي أحياناً على التعايش وربما التأسيس، وأخرى على الاستقلال، وثالثة على التباعد والنفور؛ طبقاً للدوافع الدينية والهواجس الأيديولوجية الخاصة. لكن سواء بهذه العلاقة أم تلك، لم يظهر في أول الأمر وعي إبستيمي بانفصال هذين الكيانين كأمرين يحتاجان إلى نوع من التحليل والمعالجة ليتمكن تبرير حالات الوصل أو الفصل بينهما معرفياً ومنطقياً، وهو الحد الذي أخذ تكامله عبر القرون بالتدرّج، الذي أفضى في نهايته إلى الوعي بوجود نوع من التناقض المعرفي وتخلخل حاد في تلك العلاقة.

في هذا القسم يتناول يحيى محمد، ومن عبر خمسة فصول، أربعة منها تتعلق بتاريخ الحركة المعيارية وتنظيراتها للعقل والبيان ضمن الحقلين السني والشيعي، أما الأخير فيتعلق بتقسيم النظام المعياري منهجياً، سواء على الصعيد المذهبي أو العلمي.

1- نشأة الحركة المعيارية.

2- تطورات علاقة العقل بالنص.

3- الدائرة البيانية والتنظير.

4- نشأة التنظير في الحقل الشيعي.

5- التقسيم المنهجي للنظام المعياري.

### نشأة الحركة المعيارية

يحلل يحيى محمد، في البداية الحركة العقلية، ثم يتبعها بالحديث عن الحركة البيانية، ثم البحث عن التطورات المتعلقة بهاتين الحركتين، فأقدم ما وصل إلينا بشأن هذه الحركة هو الرسالة المنسوبة إلى الحسن بن محمد بن الحنفية (المتوفى عام 101هـ) في القدر، ويرجع تأليفها إلى (العام 73هـ)، وهي أقدم من رسالة القدر للحسن البصري (المتوفى عام 110هـ). وما تمتاز به رسالة ابن الحنفية هو أنها ذات منحى جدلي لا تختلف في العموم عن الطريقة العامة لعلم الكلام، وما تريد أن تكرسه هذه الرسالة هو دعم المشيئة الإلهية إلى حد قريب من نظرية الجبر أو الكسب الأشعرية. ومن ثم فهي تتلاءم مع النزعة التي تلجأ إليها السلطة الأموية الحاكمة. مع ذلك يمكن اعتبار عملية التنظير الأولى للحركة العقلية تعود إلى بداية القرن الثاني للهجرة، كما برزت لدى جهم بن صفوان (المتوفى عام 128هـ). فقد أسس جهم منظومته المعرفية طبقاً للعقل، وهو بذلك يسبق المعتزلة من حيث المنهج العقلي، كما انه يسبقهم في العديد من قضايا المحتوى. إذ كان كثير الاعتماد والتعويل على الحركة العقلية في التفكير والاستدلال. فمن ذلك اعتقاده بان الله عبارة عن ذات فحسب، خشية تشبيهه بشيء من خلقه، فهو بالتالي لا يجيز وصفه بأي وصف يعرضه إلى هذا التشبيه، فليس هو بشيء ولا من شيء ولا فيه، ولا تقع عليه أية صفة، لذلك فهو ينفي كونه حياً وعالمياً، لأن هذه الاوصاف منطوية بمخلوقاته،

كما اتبعه في ذلك ابراهيم بن يسار النظام (المتوفى عام 231هـ)، فهو أيضاً يرى بأن الإنسان قبل ورود السمع إن كان عاقلاً ومتمكناً من النظر، فإنه يجب عليه النظر والاستدلال لمعرفة الباري، كما انه يقول بالحسن والقبح العقليين في كل ما يتصرف به الإنسان من أفعال. وقد عُرف عن النظام بكثرة تأويله للقرآن الكريم بحجة النظر العقلي.

### بداية الحركة البيانية

بداية للتفكير (البياني)، إنهم يحملون في بعض بصمات الموقف التنظيري عام لفهم الشريعة والخطاب الديني، لكنهم من جهة أخرى لا يميلون بالفعل إلى التفكير العقلي المجرد كالذي مارسه غيرهم من المعتزلة والجهمية، بدليل ذمهم لعلم الكلام ونبذهم. بل زيادة على ذلك هو أنهم لا يملكون التحليل المعرفي إزاء العقل كـ (آخر) مثلما حصل الحال فيما بعد. ومن ثم فهم لم يشيّدوا في الغالب الجدل المعرفي مع العقل الذي ظهر منذ بداية التفكير المعياري، خلافاً لما حصل لدى المتأخرين من أتباع البيان، إذ تحول البيان من مستوى التنظير الذاتي المتعلق ببعض جوانب فهم الخطاب الديني، كما هو الحال مع الفروع، إلى تنظير مركب وشامل، فهو من جهة شامل لكل من الفروع والأصول، كما أنه تنظير يعي ذاته إبستيمياً في قبال ما سبقه من التنظير المضاد للعقل المعياري. علاوة على أن له موقفاً محدداً إزاء قضايا تأسيس النظر القبلي وعلاقتها بتأسيس فهم الخطاب، ويمكن إجمال اتجاهات السلف الأربعة بحسب النقاط الثلاث الآتية:

1- جاء بشأن أصحاب الإتجاه الأول، وهم المشبهة، إنهم أثبتوا لله تعالى صورة كصورة الأدمي في أبعاضها، فله وجه، وفم، ولهوات، وأضراس، ويدان، وإصبعان، وكف، وخنصر، وإبهام، وصدر، وفخذ، وساقان، ورجلان.

2- وبشأن أصحاب الاتجاه الثاني، فقد مارس بعض من علماء السلف عملية التأويل شبيهاً أحياناً بذلك الذي كان يجري على يد الخلف.

3- يبقى الاتجاه التفويضي، وهو الاتجاه الغالب على السلف، فقد شعر أغلبهم بوجود مشكلة ما تتعلق بالنص، وهو ما يبرر تفويضهم الأمر إلى العلم الإلهي.

وفي جميع الأحوال، لم يكن لطريقة السلف تنظير مذهب على صعيد التحليل الإبستيمي المستقل من الناحية الكلية في الأصول، وهي بالتالي ليست دائرة مذهب معرفياً كما هو الحال مع دائرة العقل المنافسة. لذلك لم يصدر عنها صراع معرفي معتد ضد هذه الدائرة التي تنافسها، على الرغم من نفورها منها ومعاداتها لها. وقد تجسّد هذا النفور بالموقف السلبي الحاد من علم الكلام، وهو موقف لا يعبر عن وجود صراع معرفي مذهب مع العقل نصرة للنص ودفاعاً عنه، كما حصل لدى المتأخرين بعد شيوع عملية التقنين بين العقل والنص داخل الدائرة العقلية. فالسلاح الذي استخدمه السلف هو سلاح جاهز ومستعار من مصدر آخر يعد في حد ذاته موضوعاً للفهم والخلاف. فهم قد رفضوا علم الكلام جملة وتفصيلاً بحجة أنه لم يحظ برضى الشارع المقدس، لوجود الأحاديث الناهية عن الخوض بما لم يخض الشرع فيه، وهو رفض لا يمت إلى التحليل المعرفي للممارسة العقلية بصلة، إنما يرتبط في الصميم بوجود الدافع المعياري المحض، وهو المتمثل بنهي

الشارع المقدس. فالذم الذي استوحاه السلف عن الأخير، لكل ما هو خارج عن دائرة النص وظلاله، جعلهم يتمسكون بموقف الاحتياط والرفض. وهو رفض ينقصه التحليل المعرفي، ربما لأن هذا التحليل هو في النتيجة يعد خارج دائرة النص، مما يسقطه في حكم النهي الشرعي.

### تطور علاقة العقل بالنص

في الفصل العاشر، يدرس يحيى محمد، تطور علاقة العقل بالنص التي أخذت منحىً دائرياً ضمن الاتجاه العقلي عموماً. فقد تصاعدت حركة هذه العلاقة عبر القرون الثلاثة للهجرة، لكنها ما لبثت أن تدهورت منذ ظهور الأشاعرة بداية القرن الرابع، وبعد ذلك عادت إلى الصعود حتى بلغت أقصاه نهاية القرن السادس الهجري، لكنها تحولت فيما بعد إلى انتكاسة عظيمة على يد الفخر الرازي.

### الحركة المزدوجة للبيان والعقل

#### أ - العقل في خدمة البيان

لقد ظهر أبو الحسن الأشعري (المتوفى عام 324هـ) ممثلاً لتيار جديد وسط تيارين، أحدهما يعود إلى طريقة السلف، والآخر يرجع إلى الطريقة العقلية، ما جعله يحمل بصمات الاثنين معاً. فاقتبس المنهج العقلي من مشايخه المعتزلة، كما أخذ المحتوى الفكري من السلف، لا سيما الإمام أحمد بن حنبل.

على أن هذه المسحة البيانية للأشعري نجدها متداخلة مع الممارسات العقلية التي شحنت بها كتابه (اللمع). كما نجد في المقابل أن كتابه (الإبانة) قد شحنته بالصور البيانية المستخلصة من الخطاب الديني، مثل تلك المتعلقة بالصفات الإلهية؛ كاليدنين، والعينين، والأصابع، والمجيء، والنزول، والأقتراب.

#### ب - من التأسيس البياني إلى التأسيس العقلي

إذا كان الأشعري لم يتعرض إلى منطوق العلاقة التقنينية بين العقل والبيان إلا بشكل خافت ومجمل، فإن التطورات التي حملها أتباعه من بعده كانت مثقلة بهذه العلاقة.

فقد أخذت الأخيرة بالظهور والانتساع شيئاً فشيئاً، منذ القرن الرابع وحتى نهاية القرن السادس الهجري. فمن المعروف أن منشأ التنظير لعلاقة العقل بالنقل وسط الأشاعرة، قد بدأ عند الباقلاني الذي يعدّ مؤسساً لطريقة المتقدمين؛ لوضعه بعض الأسس التي تحكم هذه العلاقة. فقد وضع قاعدة (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) كمنهج يجعل من الأدلة ذاتها واجبة لا على الصعيد المعرفي فحسب، بل حتى على صعيد المعيار الديني أيضاً، إذ تفرض القاعدة على المستدل أن يدعّن وينصاع إلى الأدلة لما تفضي إليه من نتائج محددة، وكتكليف يجب الاعتقاد به مثلما يجب الاعتقاد بالنتائج المتمخضة عنها. لذلك وُضعت المقدمات العقلية الثابتة كأساس لبناء النقل والبيان. فهي مقدمات، وإن كانت ذات طابع وجودي غرضها إثبات الخالق تعالى، من قبيل إثبات الجوهر الفرد والخلاء والعرض لا يقوم بالعرض ولا يبقى زمانين متتاليين وما إلى ذلك من الاعتبارات الوجودية، لكنها تنطوي على دوافع معيارية، على أن توظيف المنطق في القضايا الدينية، وإن كان له بالغ الأثر على المتأخرين من الأشاعرة، لكن ذلك لم يكن له تأثير على تقنين العلاقة المباشرة بين العقل والنص. مع أن العمليتين قد سارتا جنباً إلى جنب، فمثلما ظهر الانقلاب في المنهج الاستدلالي من طريقة المتقدمين إلى طريقة المتأخرين؛ فكذا ظهر انقلاب آخر على صعيد علاقة العقل بالنص، إذ تحول هذا الارتباط من علاقة عقل ببيان إلى علاقة عقل بمتشابهه، وهو ما أفسد صورة البيان وأخلّ بالمركز الذي كان يحظاه.

### أنماط التأسيس العقلي في الدائرة العقلية

يبين يحيى محمد، إن للدائرة العقلية ثلاثة أنماط من التأسيس العقلي:

الأول: إن لهذه الدائرة تأسيس للنظر القبلي يجعلها قادرة على إنتاج تشريعات معيارية تنافس بها تشريع نص الخطاب.

الثاني: إن لهذه الدائرة تأسيس خارجي للخطاب الديني يجعلها تعمل على إثبات المسألة الدينية وإضفاء الحجة والمشروعية عليها.

الثالث: إن لهذه الدائرة تأسيس داخلي يتمثل في فهمها للخطاب الديني. فهي في هذا التأسيس تضع قوانينها الخاصة، ومن ذلك أنها تفرغ النص من محتواه البياني وتحول دلالاته إلى (متشابهه).



ويعتمد تبرير هذه التأسيسات الثلاثة بعضها على بعض. فأولها هو التأسيس القبلي للنظر، وإليه يستند التأسيس الخارجي للخطاب، إذ يتوقف إثبات المسألة الدينية لدى الدائرة العقلية على ما يقوم به التأسيس القبلي للنظر من تشريع. ولولا هذا التأسيس لتعدّر إثبات تلك المسألة، كالذي تحدثنا عنه في (العقل والبيان والإشكاليات الدينية). وكذا هو الحال فيما يتعلق بالتأسيس الداخلي للخطاب، إذ يعتمد أساساً على التأسيس القبلي للنظر، كما أن مبرر قيامه لدى هذه الدائرة عائد إلى التأسيس الخارجي. فمثلما يدين الخطاب إلى العقل في إثباته وجعله حجة قاطعة، فكذا يكون الفهم مرتكزاً على العقل ومعاييره بما فيها تلك التي تعمل على تحويل بيان النص إلى (متشابه). فبرأي هذه الدائرة أن التفكيك بين العمليتين يفضي إلى التناقض، بمعنى أنه لا يمكن إنكار حجة العقل في التأسيس الداخلي على الرغم من الاعتراف بحجته القاطعة في التأسيس الخارجي. ومن ثم فإما أن يكون العقل حجة على الدوام في الحالين، أو أنه غير حجة بالمرة، لكن الفرض الأخير يفضي إلى عدم إمكان تأسيس الخطاب من الخارج ومن ثم تبطل المسألة الدينية. فلم يبق إلا الفرض القائل بأن العقل حجة قاطعة يُعتمد عليه، سواء في التأسيس الخارجي أو الداخلي، وهو ما يبرر ممارسات التأويل المألوفة لدى هذه الدائرة.

### العقل وتأسيس الخطاب الديني

تتبنى الدائرة العقلية قاعدة، عامة مفادها أن الاستدلالات في القضايا المعرفية مردها إلى الأدلة العقلية. فكل استدلال لا يخلو - من قريب أو بعيد - من تدخل الدليل العقلي. وينطبق هذا الحال على علاقة العقل بالخطاب الديني. فبحسب هذه الدائرة فمن المستحيل تركيب الأدلة من النقل المحض، فمقدمات الدليل لأية قضية، أما أن تكون عقلية خالصة، كالمقدمات المستعملة في بيان حدوث العالم ووجود الصانع وقدرته وعلمه وإرادته وكذلك صدق الرسول وما إليها، أو هي مركبة من العقل والسمع، لاحتوائها على مقدمة نقلية مسندة إلى النبي المرسل من قبل الله تعالى.

### المعارض العقلي وقانون التأويل

إن إضفاء الدائرة العقلية على العقل صفات الحقيقة والقطع والأحكام ومن ثم تحويل دلالة النص الديني إلى ما يقابلها من صفات المجاز، والاحتمال، والتشابه، كل ذلك جعل من العقل ديانة خاصة منافسة لديانة بيان النص، وهو ما حفز على ظهور الدائرة البيانية بثوبها المنظر للرد على تلك الديانة وقلب موازين الادعاء والحكم. فما استهدفته الحركة البيانية المنظرة، هو إعادة الاعتبار للبيان الديني من عبر الرد على التهم العقلية والدعوة إلى الطريقة البيانية في فهمها للخطاب الديني.

هكذا ظهر التنافس في المرجعية بين الدائرتين، فأى منهما يضمن الحقيقة والقطع والأحكام وأي منهما يليق بأن يعبر عن واقع ما يريده الخطاب في نصه المنزّل.

لقد شغلت هذه المسألة الكثير من جهود النظام المعياري، سواء داخل الدائرة العقلية أم البيانية، فقد تقرر لدى الدائرة الأولى أنه لا يمكن النظر في دلالة نص الخطاب، ما لم يكن مسبقاً بالنظر في الأحكام العقلية، خشية أن تكون تلك الدلالة مخالفة لهذه الأحكام بوصفها محكمة وقطعية لا تقبل الرد.

### تهافت العقل المعياري

ليس هناك أدلّ على فشل الطريقة العقلية وتهافتها من الاعتراف الذي سجله الكثير من أصحابها المتأخرين، وهو اعتراف جرى لدى كل من أتباع المنطقين للدائرة العقلية، وغالبيتهم كان ينتمي إلى المنطق الذي سميناه بمنطق (حق الملكية) والتمثل بالأشاعرة. فتارة كان هؤلاء يعبرون عن فشل طريقتهم بما هو معهود لدى الممارسة الكلامية، وأخرى بما هو صريح لدى الممارسة العقلية بإطلاق. ووصفت هذه الممارسة بأنها مضرّة تبعث على إثارة الشبهات، وتحريف العقائد ومحوها، وكما صرح الإمام الغزالي في (إحياء علوم الدين) أنه تبعاً لتبحره في الكثير من العلوم ومنها علم الكلام، فإن الطريق إلى حقائق المعرفة من الوجه الخاص بعلم الكلام مسدود. وإن رأى هذا العلم هو لا ينفك عن كشف وتعريف وأيضاح لبعض الأمور، لكن على رأيه أن ذلك لا يكون إلا في النادر والذين تضرروا من الممارسة العقلية الصرفة لهذا العلم كثيرون. وما يجمعهم هو الاعتراف بأنهم لم يحصلوا على شيء من الدراية والحقيقة، على الرغم من طول هذه الممارسة، وكل ما جنوه هو الندم على ما أصابهم من الشك وتضييع العمر.

### مشاكل الطريقة العقلية

ظهر لدى الطريقة العقلية عدد من المشاكل؛ بعضها كان كفيلاً بأن يفضي بها للوقوع في الشلل المزمن من غير قدرة على النهوض، وأهم هذه المشاكل ما يأتي:

1- الوقوع في خندق الأيديولوجيا (المذهبية). فقد بنت الدائرة العقلية - كما تتمثل في علم الكلام - بنياناً أصبحت فيه المذهبية، كإتماء اجتماعي، أساس تكوين العلم لا العكس. نعم، لقد نشأ الكلام وهو في طور الثقافة نشأة فردية غير ممزوجة، بل وفي اجواء هذه النشأة يعبر عدد من الآراء عن اجتهادات حرة غير متأثرة بأيديولوجيا السياسة وما إليها؛ على الرغم من أن المطرح الأولى كانت مطرح داخلية، ولم تكن من ذلك الصنف المنشغل بتأسيس الخطاب من الخارج.

2- على الرغم من أن الدائرة العقلية عالجت القضايا الكلامية اعتماداً على العقل، إلا أنها لم تقم بتحليل هذا العقل والكشف عن أبعاده وما يترتب عليها من نتائج. ومن ذلك أنها لم تفرّق بين العقليين القبلي والبعدى، فكلاهما تمّ التعامل معهما بالنسق والاعتماد نفسه، بل غالب الأمر أنها اتخذت من العقل القبلي أداة للنظر في توليد النتائج الإخبارية الكاشفة عن الأبعاد الخارجية ومنها مداليل النص والواقع الموضوعي. وهو ما جعلها تحمل مضامين هشّة وضعيفة، فأفضى بها الأمر إلى الاعتراف بالعجز والتناقض، وتعدّ مرحلة الفخر الرازي مرحلة حاسمة بالنسبة للحركة العقلية المعيارية. فهي تمثل شكلاً من المفارقة بما تحتضنه من مظهرين متنافيين، فقد بلغت هذه المرحلة أقصى حد ممكن من التطور، وظهر أثرها لدى الصياغة الكلية لقانون علاقة العقل بالنص، لكنها مع ذلك أنهت دور العقل المعياري من الحياة الفكرية الفاعلة. فقد تمّ التخلي عن العقل والقضاء عليه بعد الاعتراف بعجزه وتناقضاته، وذلك من قبل الشخص ذاته الذي سبق له أن بالغ في قيمة النتائج العقلية المحضة ورجحها على النص فيما سماه بالقانون الكلي للتأويل.

3- على الرغم من أن أتباع الدائرة العقلية، يتفقون على أصالة العقل بكونه الأساس المعتمد عليه في حل المشاكل التي تعترضهم، إلا أنهم غير متفقين على قواعد هذا العقل وأصوله المعرفية المعتمدة، وكان من أبرز وأهم ما اختلفوا حوله هو قاعدة الحسن والقبح، وهي قاعدة يترتب عليها الكثير من المسائل والنتائج.

4- من وجهة نظر (علم الطريقة) تتحدد الممارسة العقلية في النظام المعياري بأصلين مولدين للمعرفة يجمعهما رابط عام هو (الحق)، وإن اختلف الأمر بينهما تحت عنوانين، هما: الحق في ذاته أو (الحق الذاتي)، والحق المشروط بالملكية أو (حق الملكية). فغالبية القضايا التي تتصف بالمنظومية التي أنتجها علم الكلام هي قضايا متسقة مع كلا هذين الأصلين المتضادين أو مستمدة منهما.

5- لقد أصبح العلم العقلي، كما يتمثل بعلم الكلام علماً ميتاً شُلت حركته نهائياً، ولم يعد ثمة من يجدد هذه الحركة طبقاً للموازن المعهودة سابقاً. فقد جسدت الممارسة العقلية جملة من التناقضات، فمنذ ذلك الوقت وحتى يومنا هذا لم يكن هناك من يجدد للعقل اعتباراته ويصح مفاهيمه ومنهجه، بل ظلت الممارسة العقلية تتحرك على نفسها باللف والدوران، وتضاعلت هذه الحركة شيئاً فشيئاً باضطراد، وأخذت المفاهيم الاجرائية التي وظفها هذا العلم بالضمور والاختفاء كما ذهب الكثير من موضوعاته، ولم يعد بالإمكان احياؤها من جديد. بل ولم يعد هناك من يحتفي بهذا العلم أو يشيد باعتباره مقارنة بغيره من علوم البيان ضمن دائرة النظام المعياري، أو حتى ضمن النظام الوجودي كعلم العرفان مثلاً. لكن على الرغم من هذا وذاك، فقد نجح هذا العلم فعلاً في تحقيق ما استهدفه من تكوين عقائد مذهبية مغلقة، يصعب زحزحتها أو الاجتهاد فيها على الرغم من مضامينها الضيقة والضعيفة.

#### الدائرة البيانية والتنظير

في الفصل الحادي عشر، يتناول يحيى محمد، بداية التنظير البياني السني أولاً حيث يبين أن القانون الكلي الذي بشر به الفخر الرازي الذي حمل معه نهاية تطور علاقة العقل بالنص لدى الدائرة العقلية، حفز على ظهور الدائرة البيانية ككيان منظر وممنطق، كما جسده ابن تيمية الحراني (المتوفى عام 728هـ) وتلميذه ابن القيم الجوزية (المتوفى عام 751هـ).

إلا أن للدائرة البيانية جذورها التنظيرية التي بدأت فعلاً قبل ظهور ابن تيمية بثلاثة قرون، وذلك على يد ابن حزم الاندلسي (المتوفى عام 456هـ). فقد أسس ابن حزم منهجه البياني على عنصرين مهمين، هما الظاهر والمنطق، فعمل على توظيف الأخير لخدمة الظاهر من النص، سواء تعلق بمجال الفقه، أو بعلم العقيدة. لذا اختلف مذهبه عن المذهب الظاهري في الفقه لداود الأصبهاني (المتوفى عام 270هـ) وابنه. فالمذهب الظاهري لدى الأخير قائم على الظاهر فحسب، أما لدى ابن حزم فهو قائم على الظاهر والمنطق، ويقصد ابن حزم بالظاهر، هو كل ما ورد من نصوص الشريعة محمولة على حقيقتها الظاهرة كبيان. فهو يرى الخطاب الديني بيتاً وشاملاً لجميع ما يحتاج إليه البشر. وفي مقالته عن (الظاهر) دلالات متعددة للرد على الخصوم.

## ب - نهاية التنظير البياني السني

إذا كان ابن حزم هو المنظر الأول للبيان عبر توظيفه للعقل والمنطق، إن ما قام به ابن تيمية بعده بعدة قرون يعد أعمق صورة رأتها الدائرة البيانية في الساحة السنية، على الرغم من أنها تختلف عما لجأ إليه ابن حزم من اعتبارات الظاهر والمنطق الأرسطي. فقد جاء التنظير البياني لابن تيمية كرد فعل صارخ على التضخم الذي شهدته الشحنة العقلية لدى أصحابها، لا سيما فيما يخص القانون الكلي للتأويل، كما أعلنه الفخر الرازي. وهو ما حدا بابن تيمية إلى أن يؤلف كتابه الكبير (درء تعارض العقل والنقل) ليرد فيه على قانون الرازي بأربعة وأربعين وجهاً، ناقضاً الزعم القائل بتقديم الأدلة العقلية مطلقاً بما يفضي إلى التأويل عند المعارضة، بل وكاشفاً عن انتفاء المعارض العقلي القطعي.

وفي الفصل الثاني عشر، يدرس يحيى محمد نشأة التنظير في الحقل الشيعي حيث يقول: ظهر التنظير في حقل الفضاء الشيعي لأول مرة عبر القرن الرابع الهجري، كتظهير عقلي في كل من العقيدة والفقه، وذلك بعد غيبة الإمام الثاني عشر، محمد بن الحسن العسكري الملقب بالمهدي المنتظر، فقبل ذلك كان هذا الاتجاه يعيش مرحلة النص والبيان دون حاجة لممارسة التنظير والتقنين. أما بعد الغيبة فقد ظهرت هذه الحاجة، لا سيما أن هناك منافسة من قبل الاتجاه السني السابق له بمدة لا تقل عن قرنين من الزمان. وهناك ثلاثة رواد قاموا بتأسيس النظر المعرفي وتكريسه ضمن حقل الفضاء الشيعي، سواء على صعيد العقيدة أو علم الكلام والفقه، وهم محمد بن محمد بن النعمان العكبري الملقب بالشيخ المفيد (المتوفى عام 413هـ)، وأبو القاسم علي بن الحسين الملقب بالشريف المرتضى وعلم الهدى (المتوفى عام 436هـ)، وأبو جعفر محمد بن الحسن الملقب بشيخ الطائفة الطوسي (المتوفى عام 460هـ). فقد كان الشيخ المفيد استاذاً للعلمين الأخيرين، وبعد وفاته أصبح السيد المرتضى استاذ الأخير. ويمكن اعتبار المفيد بمثابة (العقل المجمل) بالقياس إلى المرتضى في علم الكلام، وإلى الطوسي في علم الفقه. إذ نجد المرتضى بمثابة (العقل المفصل) في مجال العلوم العقلية، لا سيما علم الكلام أو العقائد، لكثرة ما كتب وحقق في هذا المورد حتى أصبح مصدراً أساساً للاقتباس لكل من جاء بعده من علماء الإمامية، فمنه يأخذون وإليه يستندون.

أما الشيخ الطوسي فهو الآخر يصدق عليه وصف (العقل المفصل) مقارنة بما أمتاز به الشيخ المفيد من (عقل مجمل)، كما هو الحال في مجال الفقه. فهو ليس مجرد مؤسس للحوزة العلمية في النجف الأشرف، بل الأهم من ذلك أنه أول مجتهد مطلق في الفقه، إذ كان الاجتهاد الفقهي قبله يمارس بشكل مجزء ومحدود، أما

على يده فقد قُدر له أن يفتح باب النظر والاجتهاد المطلق على مصراعيه، بل ويوصل الأصول ويفرع المسائل عنها، كما يظهر ذلك من كتابه (المبسوط) الذي اعتبره البعض محاولة ناجحة وعظيمة في مقاييس التطور العلمي لنقل البحث الفقهي من نطاقه الضيق المحدود في أصول المسائل إلى نطاق واسع يمارس الفقيه فيه التفريع والتفصيل والمقارنة بين الأحكام وتطبيق القواعد العامة ويتبع أحكام مختلف الحوادث والفروض على ضوء المعطيات المباشرة للنصوص.

#### أ - التنظير العقلي في الحقل الشيعي

إذا كان التنظير العقلي في حقل الفضاء السني قد اصطدم مع النص وبدرجة رئيسة مع مشكلة الصفات الإلهية، كما وردت في القرآن والحديث، وهو ما أثار الصراع مع الدائرة البيانية ككل، فإن التنظير العقلي في حقل الفضاء الشيعي لم تكن تهمه تلك المشكلة، وذلك لأن نصوص الأخبار التي وردت عن أئمة أهل البيت قد غطت على النصوص الواردة في القرآن، بوصفها تتفق مع مطالب التنزيه العقلي الذي يميل إليه الاتجاه الشيعي في الغالب، كما يلاحظ في الروايات الكثيرة الواردة في كتاب (التوحيد) للشيخ الصدوق، وهو يعد من أهم وأبرز أساتذة الشيخ المفيد، مما يعني أن العقل والنص متفقان إجمالاً بشأن تلك المسألة خلافاً لما حصل بالنسبة للتنظير داخل الاتجاه السني.

لكن مع هذا فهناك مشكلة أخرى رئيسة اصطدم فيها التنظير العقلي الشيعي مع بيان النص، فأسفر ذلك عن جعل علاقة العقل بالنص هي كعلاقة المحكم بالمتشابه، وهي المشكلة المسماة بـ (العصمة)، الأمر الذي يكشف عن خطورة هذه المسألة وأهميتها. فمن الأولويات المعيارية للعقل الشيعي تأسيسه لعصمة الأنبياء والأئمة بنحو مطلق وشامل. وقد جاء هذا التأسيس على حساب بيان النص، إذ تحول البيان إلى متشابه مورس في حقه التأويل، وأحياناً تعرض النص إلى الطرح والرفض إن كان خيراً ورواية.

لقد انقسم قدماء الشيعة بشأن العصمة إلى عدد من الطوائف. فالكثير منهم ذهب إلى أن الأئمة معصومون تماماً، ويحملون العلم اللدني، وإنهم لا يختلفون فيما بينهم، على الرغم من أن شواهد البحث في الرواية والرجال لا تؤيد هذا الاعتقاد وفي قبال هؤلاء ذهب جماعة إلى أن الأئمة هم من كمل المؤمنين مع نفي العصمة، لكن شاء المغالون والوضاعون أن يدسوا في الإمامة كل ما يريدونه حتى رفعوها إلى حد الربوبية عبر ما يُطلق عليه (الولاية التكوينية) ربما تأثراً باسقاطات النظام

الوجودي. والاهتمام الذي منحه الشيخ المفيد لتكريس العصمة المطلقة جعلته يطعن باعتقاد استاذة المحدث السلفي الشيخ الصدوق الذي قام بجمع ورواية أخبار كثيرة تفيد بأن النبي (ص) قد تعرض إلى حالات من السهو والنسيان وهو يمارس بعض أعماله العبادية من الصلاة، لذلك ردّ عليه الشيخ المفيد ببعض الرسائل كي يثبت هذه العصمة الشاملة للنبي وسائر الأنبياء جميعاً. وتحول هذا النزاع بين المفيد واستاذة الصدوق إلى نزاع بين الاتجاه العقلي والاتجاه البياني داخل حقل الفضاء الشيعي، إذ غلب على الاتجاه الأول رفض تلك الأخبار والروايات التي تقلل من شأن النبوة، وفي المقابل غلب على الاتجاه الآخر تثبيتها. وتجسد هذا النزاع في مقولتين متعارضتين، إذ كان الشيخ محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، وهو الشيخ الصدوق، يقول: أول درجات الغلو نفي السهو عن النبي. فردّ عليه بعضهم، مثل السيد محمد باقر الداماد، بالقول: (أول إنكار النبوة إسناد السهو إلى النبي) فهذا الصراع بين الاتجاهين يعكس صراع العقل عند العقليين مع البيان لدى المحدثين وعلماء السلف.

### العقل والعصمة وفكرة الإمامة

ويرى يحيى محمد، إن هناك سبباً آخر عمل على دعم وتثبيت العصمة الشاملة لدى الفكر الشيعي، ويتمثل بالإمامة. إذ اهتم علماء الشيعة، سواء كانوا عقليين أم بيانيين، بنظرية العصمة لارتباطها بهذه الفكرة. فقد نظر لها العقليون من الناحية العقلية، وانعكس ذلك على فهمهم للآيات القرآنية الخاصة بسلوك الأنبياء. في حين سلّم بها الكثير من البيانيين باستثناء ما دلت عليه نصوص الأئمة، وهم في جميع الأحوال استندوا إلى الأخبار الكثيرة التي تشير تارة إلى عصمتهم، وأخرى إلى التخفيف من ذلك، ولم يعول كل من الاتجاهين بما تظهره الآيات القرآنية من معان مخالفة لما ألوا إليه، على الرغم من كثرة هذه الآيات التي تصل إلى العشرات، وجميعها يفيد معنى مشتركاً واحداً. وسبب ذلك يعود إلى أن العصمة هي من أقوى المبررات التي تدعم تلك الفكرة.

وعموماً لم تنجح جميع المحاولات الفكرية التي استهدفت إثبات العصمة وخلعها على الحكم السياسي. وهو ذاته الذي حرم الشيعة من توفير الأرضية الصلبة لإقامة الحكم الإسلامي قرونًا عديدة طيلة الغيبة الكبرى. إذ حرمهم من التنظير الفقهي للحكم السياسي، كما حرمهم من المطالبة بهذا الحكم حتى مع ظهور وشيوع فكرة نيابة الإمام العامة، إلى أن حلّ عصرنا الحاضر فقلب الكثير من التصورات والأحكام رأساً على عقب.

## التنظير البياني في الحقل الشيعي

لقد تكرر ظهور التنظير في الدائرة البيانية وسط الاتجاه الشيعي، إثر ما وصلت إليه الدائرة العقلية مداها، فجاءت كرد فعل على التطورات العقلية، فإن ما حصل مع البيان المنظر الشيعي شيء آخر مختلف، فقد جاء كرد فعل على ما حدث من تطورات للتنظير العقلي، سواء في الفقه وأصوله أم في علم الكلام والعقائد، بل أن ردّ الفعل الأكبر كان من نصيب المجال الأول دون الثاني.

لقد بدأ التنظير البياني لدى الشيعة على يد فرقة أطلق عليها (الإخبارية) التي أسسها المحدث محمد أمين الاسترابادي (المتوفى عام 1033هـ). وقد أتبعه الكثير من العلماء الكبار، كالشيخ الكركي (المتوفى عام 1076هـ)، والحر العاملي (المتوفى عام 1104هـ)، ويوسف البحراني (المتوفى سنة 1186هـ)، ونعمة الله الجزائري (المتوفى عام 1112هـ) وغيرهم. واقترن وجود الاسترابادي بظهور معاصره المحدث الفيض الكاشاني (المتوفى عام 1091هـ) الذي توصل بمفرده إلى أغلب نتائج النزعة الإخبارية لدى الاسترابادي، بل وشعر بنفس مشاعر هذا الأخير ضد طغيان الطريقة العقلية، وأدانها بالابتداع والانحراف عن سلوك نهج السلف في عصر الأئمة المعصومين وما بعده بقليل. مع ذلك فقد عمل الفيض الكاشاني لصالح العرفان والذوق الوجودي، وسعى للجمع بين المعيار والوجود. كما أن طريقته اتسمت بالتوسط بين الاتجاه الإخباري الخالص، كما يتمثل بمنهج الاسترابادي وأتباعه، وبين الاتجاه العقلي المعروف بالطريقة الأصولية أو الاجتهادية.

## التقسيم المنهجي للنظام المعياري

الفصل الثالث عشر، يعالج يحيى محمد، التقسيم المنهجي للنظام المعياري، حيث يبين أن النظام المعياري لم يتبع نهجاً واحداً من التفكير بشأن معالجته للعلاقة بين العقل والنص، بل كان منقسماً على ذاته ضمن طريقتين تنفصلان تارة وتمتزجان أخرى. وقد اطلقنا على إحدهما الدائرة العقلية، وعلى الثانية الدائرة البيانية. ويعد هذا التقسيم منهجياً غير مذهبي، لوجود الامتزاج بين التفكيرين العقلي والبياني. فليس بوسعنا الفصل بين التفكيرين فصلاً تاماً ومطلقاً. وبعبارة أخرى، لا يمكننا مصادرة الآخر من أحشاء الدائرة المعيارية سواء العقلية منها أم البيانية، فالأولى لا تخلو من احتواء للتفكير البياني، كما أن الأخرى لا تخلو من بقايا للتفكير العقلي.



والفارق المنهجي بينهما هو أنه في الدائرة العقلية يتقوم التفكير والإنتاج المعرفي بالعقل، لذا يتأسس عليه فهم النص، سواء كان النص بيتاً أو متشابهاً. أما في الدائرة البيانية فالعكس هو المتبع، إذ يعتمد التفكير والإنتاج المعرفي على الاعتبارات اللغوية والحرفية للنص، وأحياناً يُؤسس العقل أو يُوظف لخدمة الأخير. وهذا الفارق بين التفكيرين يعكس تمايزاً مهماً بينهما، فالتفكير العقلي يجعل من تأسيس النظر والإنتاج المعرفي القبلي مقوماً لعملية فهم الخطاب أو التأسيس الداخلي والبعدي له. بينما لدى التفكير البياني فإن الإنتاج المعرفي يتوقف على عملية فهم الخطاب.

وبعبارة أخرى، يتأسس فهم الخطاب لدى الدائرة العقلية على القبلية المعرفية، سواء تلك التي تتمثل بتأسيس النظر، أو تلك الخاصة بالإنتاج المعرفي القبلي. في حين ينعكس الأمر لدى الدائرة البيانية، حيث يصبح فهم الخطاب هو الأساس لأغلب مجالات تأسيس النظر والإنتاج المعرفي، فغالباً ما يحصل إتحاد بين الفهم والتأسيس القبلي، لا سيما عندما تكون القضايا المعرفية القبليّة المناطة بالتأسيس الخارجي للخطاب مؤسسة على الفهم الداخلي أو البعدي له، كالذي رأيناه لدى عدد من البيانيين. فحالة الإتحاد هذه، تعكس رغبة البيانيين في جعل النص مؤسساً للقضايا المعرفية المعدة مصدراً قبلياً لتأسيسه وقيامه.

هكذا فإن للنظام المعياري دائرتين معرفيتين لكل منهما اعتباراتها المنهجية وقواعدها الخاصة، وهو تقسيم تارة يكون بحسب الأطر المذهبية، وأخرى بحسب العلوم واختلاف الموضوع، كما سنكشف عنه بالآتي:

## 1 - التقسيم المنهجي بحسب الأطر المذهبية.

إن تقسيم النظام المعياري منهجياً إلى دائرتين من التفكير، يعبر عن جانب عن تقسيم لمذاهب الفكر الإسلامي وطوائفه، بغض النظر عن الاختلافات الأيديولوجية والمذهبية التي تحددها. فيمكن عد المعتزلة، والشيعنة الإمامية (الأصولية) والزيدية، والأشاعرة، وغيرهم، ينضون تحت دائرة التفكير العقلي، بينما ينضوي كل من مذاهب السلفية، والحشوية، والظاهرية، والتيمية، والإخبارية، وما إليها تحت دائرة التفكير البياني.

كما يعبر هذا التقسيم المنهجي من جانب آخر عن النفوذ ضمن الاتجاهين السني والشيعي. فضلاً عن أن كلاً منهما يحمل تياراً من النظام الوجودي بدائرتيه العقلية الفلسفية والكشفية العرفانية، فإنهما أيضاً يحملان تياراً آخر من النظام المعياري

بنزعتيه العقلية والبيانية، وقد يتصور البعض بأن الشيعة، ومنها الإمامية الاثني عشرية، تنتمي بأكملها إلى النظام الوجودي، كما في النزعة الباطنية العرفانية. وهو غير صحيح. فعلى الرغم من أن للشيعة روايات تتناغم مع هذه النزعة الباطنية، لكنها في الوقت ذاته تتناسب مع بعض خطوط المفهوم المعياري للإمامة، لا سيما وأن علماء الشيعة يقولون بأن النبي (ص) أودع علمه الخاص لدى الإمام علي، ومنه إلى سائر الأئمة الآخرين بالتسلسل، خلافاً لما يقوله أهل السنة من أن النبي لم يودع أحداً شيئاً إلا وأظهره وبيّنه وأذاعه، مما يعني أن هؤلاء الأخيرين هم من دعاة البيان الخالص، في حين أن الإمامية تظهر بمظهر البيان الممتزج بالباطن، وهو ما يقربها نحو العرفان، ما يظهر أثره الازدواجي على الذهنية الشيعية، لا سيما وأن رواياتها في العقائد عموماً وفي أسرار الأئمة خصوصاً لم تخضع للتحقيق والتنقيح متناً وسنداً كالذي حصل في الفقه. وهذا الإهمال سهّل لتلك الروايات، النفوذ إلى الذهنية الشيعية لتصنع منها سلطة إضافية تتحكم أحياناً في منطقها المعياري من التفكير، فتجعلها تميل نحو النزعة الباطنية، وإن كان ذلك لم يؤثر جوهراً على ذلك المنطق، كما في الفقه والكلام وسائر العلوم المعيارية الأخرى.

## 2 - التقسيم المنهجي بحسب العلوم واختلاف الموضوع.

كان تقسيمنا المنهجي السابق للنظام المعياري ينحصر بالجانب المذهبي من الفرق والمذاهب الاعتقادية التي تتميز بوحدة الموضوع الذي تعالجه سوية، ما يجعلها تنضم إلى علم واحد، مثل علم العقائد الذي يتصارع فيه الكلاميون مع أصحاب البيان والسلف. أو حتى ما ينعكس من هذا الصراع على علم الفقه، وهو صراع وأن يظهر خفيفاً لا قيمة له داخل الحقل السني مقارنة بالصراع الكلامي، لكنه صراع ضخم وكبير لدى الحقل الشيعي. أما من حيث التقسيم المنهجي تبعاً للعلوم، نرى أن علم الفقه يقع في قبال علم الكلام على ما سنبينه الآن.

إبتداءً نذكر بأن تقسيمنا المنهجي لا ينغلق على حدود العلم الواحد أو الموضوع المشترك، بل يفتح على العلوم كطرائق مختلفة في التفكير، وهذا ما ينطبق فعلاً على كل من علمي الكلام والفقه.

## التقسيم المنهجي وصراع الأصول المولّدة

لقد أدى تطور الإشكالية بين العقل والنص إلى خلق أنواع أربعة من الصراع والمنافسة، كما يتضح مما يأتي:

### الصراع الأول:

إن أول ما ظهر من منافسة، هو ما كان بين العقل والنص، كالذي تبلور لدى موقف الدائرة العقلية من الأخير، إذ يحمل هذا الموقف تشريعاً عقلياً في قبال تشريع النص والبيان، كما هو واضح من الممارسة التي أظهرها الاتجاه العقلي في فهمه للخطاب. على الرغم من أن هذا الفهم لم يقصد التحديد الإيجابي لنوع الحقيقة التي يكتنّها الخطاب أو النص، كما يفعل النظام الوجودي، بل اكتفى بتحديد المعنى السلبي للفهم، بافتراض تشابه النص وجهل حقيقته. فهو غير معني بمعرفة هذه الحقيقة الخافية، بل معني بنفي ظاهر النص عندما يكون مصادماً لتشريع العقل وأحكامه القبلية.

### الصراع الثاني:

وهو صراع العقل مع العقل، كما يتجلى بولادة الأشاعرة، إذ إن لها نظامها العقلي من التشريع المنافس لنظام الاعتزال كما تشهد على ذلك آخر المحاورات التي جرت بين الأشعري وأستاذه أبي علي الجبائي والتي كانت سبباً في الانفصال بينهما ومن ثم الإعلان عن التشريع العقلي الجديد.

### الصراع الثالث:

وهو صراع البيان مع العقل كما حدث بين الدائرتين العقلية والبيانية داخل النظام المعياري. فقد عدت الدائرة الأولى أن فهم النص لا ينتج معرفة صحيحة، ما لم تفرض عليه قبلات العقل المعرفية. وبعبارة أخرى أنه لا بد من عرض ظاهر النص على العقل بقبلياته التشريعية ليُعرف أن كان هذا الظاهر صحيحاً أم لا. وهو ما جعل الدائرة البيانية تردّ عليها بالدفاع عن منطق البيان بعيداً عن العقل وقبلياته التشريعية. ومن ثم فقد كان الصراع بين الدائرتين صراعاً متعلقاً بفهم النص، ولم يكن دائراً حول تأسيس النظر القبلي أو الإنتاج المعرفي المتقدم على الفهم، كما حصل مع الصراع الثاني المتمثل بصراع العقل مع العقل. ويعود السبب في ذلك إلى

أن الدائرة البيانية توحد بين تأسيسها القبلي للنظر وفهم النص، ما يجعل مدار هذا الصراع يتحرك نحو مركز الفهم ذاته.

#### الصراع الرابع:

يبقى الصراع الرابع والأخير، وهو صراع قائم ضمن الدائرة البيانية ذاتها، أي أنه صراع البيان مع البيان. وأبرز تجلياته ما دار حول فهم الصفات الإلهية لدى البيانين المتأخرين، وقد تأثر هذا الصراع بالخلاف الحاصل لدى السلف بشأن هذه الصفات.

هكذا فعمليات الصراع بعضها كان يتعلق أساساً بالقبليات التشريعية أو التأسيس القبلي للنظر، وبعضها الآخر يلوح فهم النص أو الخطاب. فمبرر الوضع الأول من الصراع هو وجود ما يفصل بين التأسيسين القبلي والبعدي للخطاب، أي ما يفصل بين التأسيس القبلي للنظر، كما يتمثل بالأصول المولدة وبين فهم النص أو الخطاب. أما مبرر الوضع الآخر من الصراع فهو أن الدائرة البيانية، تكاد توحد بين التأسيس القبلي للنظر وفهم النص. ما يعني أن أصلها المولّد لا يستقل عن آلية الفهم، فهما متحدان من حيث الأساس ومن ثم فالبيان بما ينطوي عليه من (نقل) ليس أداة معرفية لطريقة الإنتاج والفهم فحسب، بل يعدّ في الوقت ذاته عن الأصل المولّد الذي يمارس آلية الإنتاج المعرفي عبر ممارسته للفهم.

#### حضارة بين حضارتين

في خاتمة الكتاب يقارن يحيى محمد) بين الحضارة الإسلامية والحضارتين اليونانية والغربية)، فيقول: لعل من المسلمات الأساسية للفكر الحديث اعتباره أن تاريخ البشرية - ككل - لا يحتضن سوى ثلاث حضارات ثقافية منظرّة للعالم والمعرفة، هي الحضارة اليونانية القديمة، والحضارة الإسلامية الوسيطة، والحضارة الغربية الحديثة التي ما زالت ممتدة منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا.

وبعبارة أخرى، إن الفكر الحديث لم يشكك في كون هذه الحضارات الثلاث هي وحدها التي قدر لها أن تتمظهر بمظهر الثقافة المنظمة من التنظير والتفكير بعيداً - نسبياً - عن الرؤى السحرية والأسطورية. فعلى الرغم من ظهور حضارات كثيرة

ظلت حية رديحاً طويلاً من الزمن قبل أن تتلاشى وتصبح اثراً بعد عين، إلا أنه لا يوجد ما يؤكد بأنها مارست مهام التنظير المنظم في علومها ومعارفها. ومع ذلك فهناك ظنون قديمة تثار ضد أصالة العلم اليوناني بإرجاعه إلى صيغة مستلبة من حضارات الشرق القديمة. نعم، إن ما ثبت بالدليل حتى الآن هو أن مجمل الأفكار الفلسفية التي تبناها الفلاسفة اليونانيون نجد جذورها عند الحضارات القديمة وعلى رأسها الحضارة الفرعونية المصرية، على الرغم من أنه لم يعثر الباحثون على دليل يثبت بأن هذه الحضارات قد مارست البحث في الأسباب والأدلة عند طرحها للرؤى والأفكار كالذي مارسته الحضارة اليونانية بأصالة. فالأفكار القديمة المطروحة هي أقرب للتأملات العرفانية والرؤى الأسطورية، ومع ذلك لم يمنع اليونانيون من التعويل عليها واعتبارها أساساً للبحث والتفكير. ومن ثم فقد أصبح الفكر اليوناني إنعكاساً لفكر ما سبقه من حضارات على الرغم من اختلاف طريقة إنتاج هذا الفكر أو تبريره. لذا جاز لنا أن ننزع على ما قدمه اليونانيون نزعة الأصالة، لكونهم أول من بدأ بالبحث في الأسباب للقضايا الفلسفية أو القضايا العامة المتعلقة بالكون والوجود، وهي الصورة التي تعطي للبحث طابعه النظري من الناحية العلمية.

ومع أن حضارات العالم الثلاث لم تتزامن مع بعضها، إذ الحضارة الإسلامية جاءت بعد أفول الحضارة اليونانية أو الـ (فرعو- يونانية)، كما أن الحضارة الغربية، أخذت تنمو باطراد وقت تراجعت الحضارة الإسلامية، فالملاحظ أن هناك خطأ زمنياً وراء البزوغ والأفول يدعو الباحث إلى أن يتساءل عن علاقة هذه الحضارات ببعضها، فهل كانت تبحث عن إشكالية مشتركة، أم لكل منها إشكاليات الخاصة؟ ثم هل كانت تعبر عن علاقة خطية واحدة ذات حلقات متصلة بحيث يستضيء بعضها بنور بعض، أم أنها تمتاز بقواطع معرفية تامة؟ أو كونها تشكل هجيناً مخضراً من الامتزاج والتداخل في الثقافة المتبناة إلى الدرجة التي تغيب عنها الأصالة المطلقة باستثناء الحضارة الأصل. وبعد ذلك، هل أن هذه الحضارات كانت تعبر عن طموح موحد وهدف مشترك، أم أنها تضاربت في الميول والغايات؟

### الإشكاليات الحضارية

لا بد أن نتعرف أولاً عن طبيعة الإشكالية التي استقطبت تفكير كل منها. ويبدو أنه لا توجد صعوبة لتحديد نوع الإشكالية التي استغرقت تفكير الحضارة الغربية، فمن المعلوم أن هذه الحضارة تتصف أساساً بالعلم والتصنيع والتنظيم، سواء التنظيم

الاجتماعي، أو السياسي، أو الاقتصادي أو الإداري أو العلمي... الخ. فهي ومن ثم حضارة علم وصناعة وتنظيم.

أما نوع الإشكالية التي استنفدت جهد التفكير داخل الحضارة اليونانية فهي الفلسفة والغنوص، بما تعبر عن تأملات الوجود ومراتبه الحتمية استناداً إلى بعض المبادئ الأساسية وبعيداً عن التجربة والتحقيق العلمي، ومن ثم فهي حضارة ميتافيزيق أو ما وراء الطبيعة. فمع أن وظيفة هذه الحضارة كانت من أجل توضيح حقائق الوجود بما في ذلك الكشف عن علاقات الطبيعة، لاسيما لدى طبيعيات أرسطو، إلا أنها ليست حضارة علم وفيزيقيا بالمعنى المألوف لهذه الكلمة.

فهي لا تبحث عن الطبيعة كموضوع في ذاته أو عبره، بل على العكس أنها تحدد العلاقة معها بطريقة التعالي الترانسدنتالي على ضوء المبادئ المسلّم بها سلفاً. فهي تعد نظام الطبيعة لا يختلف عن نظام العقل، فما يقرره العقل هو نفسه ما يطابق الطبيعة والعالم أجمع.

أما إشكالية الحضارة الإسلامية فهي ليست مشحونة بحمولة فيزيقية كالحال مع حضارة (ما بعد)، ولا بحمولة ميتافيزيقية مثل حضارة (ما قبل)، بل كانت تعبر عن العلاقة بين الفيزيق والميتافيزيق، بين عالم الشهادة وعالم الغيب، بين الإنسان وخالقه. فإذا كانت إشكالية حضارة اليونان ذات طبيعة وجودية حتمية مصدرها السنخية، وكانت إشكالية حضارة الغرب تتردد بين الحتمية ونفيها ضمن الوجود الطبيعي دون أن تتعداه، فإن إشكالية الحضارة الإسلامية ليست من هذا النمط أو ذلك، إذ هي لا طبيعية ولا وجودية عامة، بل معيارية تسود فيها قيم الدين والعبادة والفقهاء والكلام والتكليف، ومن ثم فإنها حضارة دين، وفقه، وكلام، ولغة، وأخلاق... الخ، وكلها تصب في (نظرية التكليف) التي تربط بين الغيب والشهادة بعلاقة الأمر والنهي، والوجوب، والحرمة، والحلال، والحرام، والمستحب، والمكروه، والحسن، والقبيح.

### تعريف العقل

إن ما يميز هذا العقل الإسلامي عن الآخر اليوناني والغربي، هو وأن كان يتفق مع العقل اليوناني في تحديد المسار بين الفيزيق والميتافيزيق عبر الإسقاط والتنزل من فضاء التجريد إلى الواقع، خلافاً للعقل الغربي الذي إتخذ مساراً معاكساً في الإتجاه، إلا أن ذلك لا يمحي صورة التعارض المستقطب لدى طبيعة قراءة هذا العقل بالقياس إلى الآخر. فإذا كانت القراءة لدى العقل اليوناني وجودية حتمية،

ولدى العقل الغربي طبيعية لا تلتزم في الغالب بالحمية المتشددة، بل وتتنكر لها أحياناً، كما يظهر مما لدى أصحاب (جامعة فيينا) و(أصحاب نظرية الكوانتم) وغيرهم... فإن قراءة العقل الإسلامي ليست من طبيعة ذلك الآخر، فهي قراءة معيارية لا تتناسب مع حتمية عقل ما قبل، ولا مع موضوع عقل ما بعد، ومن ثم فإنها ليست حتمية ولا طبيعية.

بل أن هذا التمايز بين العقول الثلاثة قد طبع أثره حتى في مفهوم العقل نفسه، إذ أصبح تعريف الأخير محدداً لطبيعة القراءة العقلية - أي طريقة الإنتاج المعرفي - لدى كل من الحضارات الثلاث. فلدى حضارة اليونان يقصد بالعقل بأنه النظام الكلي للعالم. ولدى حضارة الغرب، فعلى ما صوره البعض بأنه قواعد مستخلصة من موضوع ما، أما لدى الحضارة الإسلامية، فهو في الدرجة الرئيسية عبارة عن قواعد للسلوك والأخلاق كما يستخلص ذلك من المعاجم اللغوية وغيرها.

أما التعريف الغربي فهو على خلاف التعريف اليوناني أو الوجودي، لا يضر تلك الخاصة من التطابق بين العقل والطبيعة، بل الشيء الذي يستبطنه هو ضرورة الاتصال بينهما كي يمكن استخلاص قواعد الأول من الآخر. وطبقاً لهذا التعريف فإن العقل لا يفرض نفسه على الطبيعة، كما هو الحال مع العقل اليوناني، بل على العكس أنه يخضع لها، لا مجرد تابع فحسب، بل كمتظل أيضاً بالنسبية التي يحملها الموضوع الخارجي، إذ تصبح بنيته نسبية هي الأخرى ما دام أنه يخضع باستمرار لاعتبارات التجربة والتحقيق التي يثيرها الموضوع الخارجي ذاته.

في حين أن العقل في التعريف الإسلامي الأنف الذكر ليس فيه أثر وجودي، وليس له علاقة بالطبيعة، فبنيته معيارية محددة سلفاً على نحو الإطلاق وهو ما يجعلها تناسب إشكالية التكليف، إذ لا تكليف من غير معيار.

ولا شك أن الاختلاف في نمط الإشكالية بين الحضارات الثلاث يعكس اختلاف الطموح الذي تهدف إليه كل منها. فطموح الحضارة الغربية هو الهيمنة بجميع أبعادها الطبيعية والاجتماعية، وما ظاهرة الاستعمار سواء كان احتلالاً أو انتداباً أو وصاية أو حماية أو غير ذلك، إلا صور متعددة تعبر عن ذلك الطموح. وكذا ظاهرة الغزو الثقافي هي الأخرى تدخل في الإطار نفسه من الهيمنة التي تأخذ أبعاداً خطيرة عبر سهولة وسرعة تداول المفاهيم والإعلام والثقافة الغربية نتيجة التقدم العلمي التكنولوجي والتقني. أما طموح الحضارة اليونانية فهو الكمال المعرفي تبعاً لبلوغ العقل المفارق والاتحاد بعالم الغيب وتحقيق السعادة القصوى. وفعلاً إن التطور العقلي الذي شهدته اليونان له دلالة على هذا الطموح ذي البنية الفردية وسط مجتمع العوام. في حين يتحدد طموح الحضارة الإسلامية بالانقياد تحت طاعة

حق الله، بوصفها حضارة تكليف يههما بالدرجة الأساسية أن يكون الإنسان في طاعة الله وعبادته تبعاً لنص الخطاب، وهو النص الذي صنعت منه إشكاليته الخاصة.

## النهضة والتساؤلات

الحقيقة أن هناك صرختين ظهرتتا عبر هذه المدة، تنفصلان أحياناً وتتحدان أخرى، إحداهما تدعو للنهضة القومية، لاسيما النهضة العربية، سواء عبر الالتحام بالتراث الإسلامي أو بالانفصال عنه، كما لدى الدعوات العلمانية. أما الأخرى فتدعو للنهضة الإسلامية بغض النظر عن الجانب القومي. وعلى الرغم من طول مدة ما أُطلق عليه النهضة على الصعيدين العربي والإسلامي، إلا أنه لم ينحسم المخاض بين النهوض والنكوص حتى يومنا هذا، على الرغم من مخاض العقود الأخيرة لنهاية القرن العشرين التي شهدت تطورات ليس لها نظير في تاريخنا القديم والحديث. إن التفكير في النهضة ومدتها يطرح في ذاته تساؤلاً بشأن ما إذا كان العجز متأصلاً في عروقنا، أم أن هناك عاملاً مغيباً ينبغي تجهيزه كشرط مقوم للنهضة والوقوف على الأقدام؟

لقد صور لنا القوميون العرب مرارة ما شهدناه عبر القرن العشرين من تجربة قومية فاشلة لمشروع النهضة العربية. فالوعي النهضوي الذي بدأ منذ القرن التاسع عشر قد تحول منذ أواخر الخمسينيات إلى وعي ثوري، لكنه ما لبث أن نكص وتراجع بعد هزيمة (1967)، فخبية الأمل والشعور بالإحباط والفشل قد أعاد الأمر إلى ما كان عليه من قبل.

أما الدعوة إلى النهضة الإسلامية فقد اجتازت مرحلتها إلى التطبيق والثورة منذ الربع الأخير للقرن العشرين، لكن مع ذلك فما زال المخاض لم يحسم الموقف لصالح النجاح أو الفشل. إن هذه التجربة الجديدة جاءت على عقب تجربتين فاشلتين مرّ بهما العالم الإسلامي، إحداهما التجربة القومية العربية بعد منتصف القرن العشرين، والأخرى التجربة العلمانية التي مرت بها تركيا بعد انتهاء الخلافة أوائل هذا القرن. الشيء الذي يعني أن هناك المزيد من المخاوف من الوقوع في الفشل نفسه الذي لاح كلتي التجربتين القومية والعلمانية.



## الجدل الثاني

الفهم ليس هو الدين ذاته، فالفهم فهم والدين دين  
(في نقض مشاريع حسن حنفي، ومحمد أركون، ونصر حامد أبو زيد)

أوضح المفكر الاصلاحى يحيى محمد، إن بعض المشاريع فى الفكر العربى الحديث كانت متخمة بالتفاصيل من دون الطرح المنهجى، وهى فضلاً عن ذلك مشحونة بالطرح الأيديولوجى، ولم تقدم فى تصورى شيئاً جديداً سوى الدوران حول التراث ذاته، كما هو الحال مع مشروع حسن حنفى. وحتى عندما وعد بتقديم رؤية جديدة عن علاقة الواقع بالنص، فإنه لم يفارق موضوعات علم أصول الفقه تقريباً. وعلى عكسه مشروع محمد أركون الذى كان يفتقر إلى التفاصيل الكلية للتراث وبقي غارقاً فى الجهاز المفاهيمى للعلوم الانسانية بغية تطبيقها على فهم النص الدينى، ومن ثم الكشف عن اختلاف النتائج المرجوة عن نتائج الفهم التراثى، لكنه هو الآخر لم يتجاوز مرحلة الوعود من دون تنفيذ. أما مشروع نصر حامد أبو زيد فقد تناول التراث بشيء من الانتقاء والتجزئة.

### إسلام متعدد أم إسلام أحادي

■ فى كتابكم (مدخل إلى فهم الإسلام)، تحاول فهم أى إسلام، هل هو الإسلام الأحادي (النسخة المطلقة) أم الإسلام الأنثروبولوجى المتعدد والمتنوع؟  
لم اتعرض فى مشروعى إلى الإسلام الأنثروبولوجى، وعندما تعرضت إلى التعددية فى الفهم، لم انطلق وفقاً لتعدديات الإسلام كالذى اهتم به محمد أركون إنما عالجت العلاقة بين الإسلام كوجود أحادي مستقل والفهم الذى هو بطبيعته متعدد. وبالتالي فحينما يقال أن هناك تعدداً فى الإسلام، أو أن هناك اسلاميات متعددة، إنما يقصد بذلك تعدد الفهم. وأنا لا أميل إلى اصطلاح الإسلام المتعدد، طالما التزم البحث الابستمولوجى، لأنه يوهم بجعل العلاقة بين الفهم والإسلام علاقة متوازية، فى حين من الناحية الابستمية، فالعلاقة بينهما اعتمادية، أحدهما أصل والآخر يبني تصوراتة عليه من دون موازاة له، حتى لو كانت العلاقة من حيث اعتقادات الناس معكوسة أو مقلوبة. فالأتباع والمقلدون كثيراً ما يجعلون من الفهم اصلاً ومن الإسلام فرعاً، مثلما ينقل عن بعض المقلدين المتأخرين فى المذهب الحنفى، إذ اشتهر قولهم: كل آية أو خبر يخالف قول أصحابنا يُحمل على النسخ أو التأويل أو الترجيح. فهم يجعلون من رأى زعماء المذهب اصلاً، وكأنه هو الإسلام بالذات، فى حين يعتبرون النص الدينى معتمداً عليه، فتكون المسألة مقلوبة. واعتقد أن هذا الحال يرد فى مختلف المذاهب الإسلامية طالما أنها تعول على التقليد. فالأصل المتبع هو الفقيه أو المرجع الفلانى، أما الدراية الدينية، فلا تعد شيئاً قبل هذا الأصل المقلوب.

## الفهم ليس الدين

■ (الفهم ليس الدين) أتساءل هنا، ما الدين، ما موقع الفهم من الدين، ما موقع الدين من الفهم، كيف نردم هذه الهوة بين الفهم والدين؟

- الدين هو رسالة سماوية تستهدف ربط توجهات الإنسان بالخالق وإصلاح حركته، وتتوسل بأداة اللغة المعبر عنها بالخطاب أو النص. أما الفهم، فهو ذلك التصور المتعلق بالنص الديني. فالنص هو أداة الدين، أو هو الجسد الذي يحمل روح الدين ومعنى الرسالة. ومن ثم لا يصح أن يكون فهم الدين بمعزل عن أدواته المتمثلة بالنص. وإذا ما اعترفنا بأن رسالة الدين تتوسل باللغة أو النص؛ فإن كل طرح يبعد الدين عن النص أو الخطاب لا يعد ديناً. وعلاقة الفهم بالنص ليست علاقة تضاييفية عقلية مثل، علاقة العلة بالمعلول، فعند افتراض العلة لا بد من افتراض المعلول، والعكس صحيح أيضاً، إنما هي علاقة واقعية، فعند وجود النص يوجد الفهم، وإن الفهم بذلك لا يمكن أن يكون بغير نص، باعتبار أن النص هو موضوع الفهم. ونحن نستخدم هنا اصطلاح (الفهم) بالمعنى الضيق أو المنحصر في علاقته بالنص، وحيث موضوعنا هو الدين، لذا فالمقصود بالنص هو النص الديني وليس مطلق النص. أما سائر التصورات الذهنية فقد اعتدت أن اطلق عليها اصطلاحات أخرى مختلفة. فمثلاً استخدم اصطلاح (الادراك) في التعبير عن العلاقة التي تربط الذهن بموضوعات الاشياء الخارجية، وعندما يصل الأمر إلى التحليل العلمي كالذي يزاوّل عبر التجارب والاختبارات وما إليها فاني استخدم اصطلاح (العلم)، للتمييز بينه وبين الادراك الخاص بالاشياء، وكذا تمييز ذلك عن فهم النص، وإلا من حيث العموم فكل هذه العمليات يمكن أن يطلق عليها: فهم وإدراك وعلم وتفسير وغير ذلك، بوصفها تمثلات للذهن في علاقته بالآخر. والنتيجة هي أن الفهم غير الدين، والدين غير الفهم، فأحدهما موضوع للآخر من دون عكس. ومثلما أن الدين سابق للفهم المتعلق به من حيث الوجود والثبوت فإنه في المقابل يكون الفهم سابقاً للدين من حيث التصور الذهني. بمعنى أننا نتعامل مع الفهم مباشرة، ومع الدين بغير مباشرة، فالفهم هنا سابق للدين، إذ يمثل الصورة الحضورية في الذهن، أما الدين فهو موضوع خارج الذهن، وعند تحويله إلى الذهن فإنه لا ينقلب مما هو وجود خارجي إلى وجود ذهني، بل تنعكس تمثلاته في الذهن ما نطلق عليه الفهم، فالفهم هو صورة الدين لا الدين ذاته.. وهنا تكمن الهوة، إذ كيف يمكن ردمها؟ فالمسافة بينهما هي مسافة الشيء لذاتنا والشيء في ذاته. فكل ما يمكن تحصيله لا يصل إلى مرتبة الدين كما هو في ذاته، بل أقصى ما يمكن

تحصيله هو الزعم بوجود تطابق بين الصورة الذهنية للدين مع الوجود الموضوعي له. والسؤال هو كيف يمكن تحقيق مثل هذا التطابق وحاجز الهوة حاضر على الدوام؟ كيف يمكن أن نرى الأشياء كما هي؟ وكما في الدعاء ربي أرني الأشياء كما هي... طالما لا يمكن أن نخرج من رؤوسنا لنرى أن كان هناك شيء كما يتمنى البعض. إن هذه القضية تثير لدى الذهن أمرين متعاكسين، أحدهما يعبد الطريق للكشف عن الشيء كما هو، ومنه الكشف عن الدين أو المعنى المتعلق بنصه وخطابه، والآخر معيق. فكلاهما يستند إليهما الذهن في ارتباطه بالدين أو بنصه المقروء. وكثيراً ما يجري التركيز على الأمر المعيق، لوجود حواجز وحجب كثيرة تمنع من معرفة النص أو الدين كما هو، ومن هذه الحواجز حاجز اللغة والثقافة والتقليد والفواصل التاريخية وما تتضمنه من حجب معرفية، فضلاً عن التأثيرات النفسية والأيدولوجية وغيرها مما تدخل ضمن التأثيرات الذاتية. وحتى في أدبيات ما بعد الحداثة، تجد التركيز منصّباً على مثل هذه الحواجز الذاتية، وقد يصل البعض إلى غاية الغلو في التأكيد على استحالة معرفة النص الأدبي - ومنه النص الديني - كما هو، سواء على النحو النقائضي كما في تفكيكية دريدا، أو على النحو البراجماتي، كما في براجماتية رورتي، أو على انحاء أخرى من الاعتبارات، كالذي يدلي به أصحاب سوسيولوجيا النصوص، ومثلهم أصحاب السايكولوجيا الثقافية، وحتى المعتدلين من أصحاب هذه القراءات تجدهم لم يتخلصوا من تلك الهوة، مثل، غادامير، وكذا ريكور، فيما يطلق عليه باتصهار الآفاق: أفق النص وأفق القارئ، أو دمج أفقي الماضي والحاضر. ومن وجهة نظرنا أن الموضوع مرتبط بالجهاز المنطقي لدى الذهن البشري، كما يتمثل بالاعتبارات الاستقرائية والتقديرية الاحتمالية، فاعتماداً على مثل هذا الجهاز يمكن الوصول إلى حالة وسطى، فمع الاعتراف بوجود سائر الحواجز المعيقة التي تمنع من امتثال النص كما هو، فإن من الممكن اختراق هذه الحواجز لامتثاله كما هو في بعض تجلياته لا كلها. وقد يفيد التعبير - هنا - بأنه لا يمكننا أن نحيط بالنص، بل كل ما يمكننا تحصيله هو تذوقه. ولا شك أن عدم الإحاطة بالنص يجعل مرد التفاسير جميعاً إلى التخمينات المفتوحة بلا حدود، إذ إن بتذوق النص تتحقق حالة التدبر، كما يتحدث عنها القرآن الكريم. وقد نستثني من ذلك النصوص الجزئية ذات الطابع الحسي المألوف، فهي مما يمكن الاكتفاء بمعناها أحياناً من دون حاجة للمزيد، لكنها لا تشكل قضايا إشكالية بوصفها مألوفة وواضحة وفقاً للحس، خلافاً للنصوص ذات العلاقات الوشيجة والمتباينة، فضلاً عن تلك التي تبتعد عن الحس.

## الفهم أداة بشرية

■ الفهم هو الأداة البشرية التي تتحول عبرها (النصوص والخطابات المقدسة) إلى ممارسات اقتصادية واجتماعية وفكرية وسلوكيات ونظم وشرائع، كيف تجري تلك العملية المعقدة، من الشخص الذي يكون قيماً على تلك العملية، هل المثقف أم مراكز إنتاج المعارف الدينية؟

- ربما يخرج هذا السؤال عن المعنى التنظيري للفهم ليدخلنا في الجانب التطبيقي... فكل هذه الرموز تمارس أشكالاً مختلفة للفهم الديني... ولكل منها أدواتها ومعاييرها، كما أنها تتنافس بشأن امتثالها للدين أو نصه المقدس. وطالما أن المسألة تطبيقية، فأنها تعود إلى حجم السلطة التي تهىء لمثل هذه الرموز للقيام بدورها في تجسيد فهمها للدين. وهو أمر يحتاج إلى لحاظ الواقع لرصد أي منها يمارس القيمومة في فرض فهمه على الممارسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وغيرها وبغض النظر عن قيمة هذا الفهم، إن كان موفقاً على الصعيد النظري أم لا. لكن من الممكن أن نقارن بين تصورات هذه الرموز كالذي جاء في كتابي (القطيعة بين المثقف والفقير).

## القواعد المنطقية

■ ما القواعد المنطقية والشروط القبلية التي تتحكم بآليات الفهم؟

- قد يخطئ البعض حينما يتصور بأن آلية الفهم تعتمد على النص فحسب. فما يتحكم في هذه الآلية، فضلاً عن عناصر النص، شروط ومسلمات قبلية ومنها قواعد منطقية، سواء جرى ذلك بوعي أو بغير وعي. فمع أن لقارئ النص حرية في ارتكازه على بعض القبليات من دون الأخرى، إلا أنه ليس له الحرية في تجاوز القبليات بإطلاق، بمعنى أنه لا بد من الاعتماد على بعضها، فالقواعد القبلية لا غنى عنها. وبرزت هذه القبليات المعتمدة في الفهم، وكذلك في الإدراك وفي العلم، قاعدة الاستقراء والتقدير الاحتمالية، فهي قاعدة منطقية لا يتمكن الذهن من أن يتغاضى عنها كلياً. فأغلب معارفنا وفهمنا، إنما يستند إليها. ونستطيع أن نقول بأن مثل هذه القاعدة القبلية هي موضع اشتراك البشر خلافاً لغالب القواعد القبلية التي تتصف بالخصوصية والانتفاء.

## مشاريع فكرية

■ في العالم العربي الإسلامي انطلقت مجموعة كبيرة من المشاريع الفكرية لفهم الخطاب الديني (حسن حنفي، وحامد أبو زيد، ومحمد أركون ....) ما مأخذكم بشأن تلك المشاريع الفكرية؟

- إن بعض هذه المشاريع كانت متخمة بالتفاصيل من دون الطرح المنهجي، فضلاً عن أنها مشحونة بالطرح الأيديولوجي، ولم تقدم في تصوري شيئاً جديداً سوى الدوران حول التراث ذاته، كما هو الحال مع مشروع حسن حنفي. وحتى عندما وعد بتقديم رؤية جديدة بشأن علاقة الواقع بالنص، فإنه لم يفارق موضوعات علم أصول الفقه تقريباً. وعلى عكسه مشروع محمد أركون الذي كان يفتقر إلى التفاصيل الكلية للتراث وبقي غارقاً في الجهاز المفاهيمي للعلوم الانسانية بغية تطبيقها على فهم النص الديني، ومن ثم الكشف عن اختلاف النتائج المرجوة عن نتائج الفهم التراثي، لكنه هو الآخر لم يتجاوز مرحلة الوعود من دون تنفيذ. أما مشروع نصر حامد ابو زيد فقد تناول التراث بشيء من الانتقاء والتجزئة، أي من دون المنهجة الكلية والشمول التي أعدها اساسية في هذا المجال. وتبقى ايجابيته كونه اهتم بتقديم فهم منهجي للنص، اعتماداً على الواقع المتمثل بثقافة العرب وقت نزول الخطاب، على الرغم من أن هذا المنهج قد اودى به إلى شيء من المفارقة والتناقض كالذي بينته في (جدلية الخطاب والواقع). وفي الحقيقة ما زلت أرى أن أهم المشاريع الفكرية عبر القرنين الماضيين هو مشروع محمد عابد الجابري لمنهجيته، وشموليته كالذي عرضه في الجزئين الأولين من كتابه (نقد العقل العربي) وعدد من كتبه الأخرى. لكنه مع ذلك قد سلط الضوء على التراث العربي الإسلامي، ولم يكن معنياً بفهم النص الديني الذي هو قطب الرحي من التراث، أو هو الاساس الذي تغذى على مائدته هذا التراث. والأهم من ذلك أنه غارق في التناقضات والتحيزات كالذي فصلت الحديث عنه في (نقد العقل العربي في الميزان).

## نقص في الأدوات المنهجية

■ ألا تعاني تلك المشاريع الفكرية من نقص في الأدوات المنهجية وهل استطاعت فهم الخطاب الديني؟

- لنقل بأن هناك موضوعين للمشاريع الفكرية المطروحة، أحدهما معني بالتراث وبغض النظر عن فهم الخطاب الديني، كما هو واضح في مشروع الجابري

بشأن نقد العقل العربي، أما الآخر فهو معنى بهذا الفهم كالذي طرحه حامد أبو زيد في كتابه (مفهوم النص). ومن ثم فإنه على الرغم من جدية المشروع الأول إلا أنه لم يقترب من الرؤية الكلية لفهم النص أو الخطاب، مع أن معالجته كانت منهجية، لكنها عانت من النقص في الروح الاستيمية، إذ إنها غارقة في الأيديولوجيا من عبر التحيزات، ما أوقعها في المفارقات المفضوحة، وهذا هو عيبها. أما مشروع (مفهوم النص) لحامد أبو زيد فقد كان يعاني من التضيق ومن ثم النقص في أدوات المنهجية، فبناءً عليه يكون النص الديني منتجاً كلياً عبر الواقع التاريخي، أو هو نسخة مطابقة للثقافة الأنثروبوية من الواقع العربي وقت نزول الخطاب، بلا قابلية على التحرر.

## ستراتيجية فهم الخطاب

■ تطرح موضوع استراتيجية فهم الخطاب، ما هذه الاستراتيجية والخطط الاستيمية لصياغة التصورات المنهجية للتخلص من أزمات الفكر؟

- إن غالبية المشاريع المطروحة في الساحة العربية والإسلامية هي مشاريع لها استراتيجية تتعلق بالتراث الإسلامي كتراث وبمعزل عن فهم الخطاب الديني من الناحية الكلية، كما لا توجد مشاريع تهتم بالتنظيم المنهجي للفكر الديني وفقاً لاستراتيجية فهم الخطاب كشاغل أساس. وهو الأمر الذي يهملنا، فما نرمي إليه من استراتيجية، إنما يتعلق بفهم الخطاب ذاته كشاغل للفكر الديني وفقاً للاعتبارات المنهجية. وما دراستنا للتراث منهجياً إلا لأجل هذا الفهم بالخصوص. ومن ثم كانت الخطة الموضوعية هي تناول الفهم منهجياً عبر العلم الجديد الموضوع لهذا الغرض، والذي سمّيته علم الطريقة. فهو مفتاح هذه الاستراتيجية عبر تناول مناهج الفهم التراثية، بل والبحث عن مناهج الفهم الممكنة للتخفيف من أزمات الفكر التي نمر بها. ويبقى الهدف المثالي والشاغل الذي لا ينقطع هو التخلص من مثل هذه الأزمات عبر البحث عن طرق التفكير المناسبة في الفهم الديني. فالخطط الاستيمية لصياغة التصورات المنهجية هي ما يهتم بها علم الطريقة عبر جملة من الاقتراحات؛ بغية توليد منهج أو نظام

للفهم يفوق نظم الفهم المطروحة، مما قد يخفف من حدة الأزمات الفكرية، ومن ذلك ما طرحناه عن المعايير المعتمدة في تقويم انساق الفهم في (منطق فهم النص). كذلك وضعنا نظاماً يختلف عن النظم السائدة وهو بعنوان (النظام الواقعي) كما جاء في كتابي (جدلية الخطاب والواقع) و (فهم الدين والواقع). وعبر هذه التصورات كنا نسعى لتأسيس الفهم على ركائز واقعية، ومنطقية، ووجدانية، يتفق عليها العقلاء من الناحية المبدئية. فهي ركيزتنا الأساسية للتخفيف من أزمات الفكر والمحور المشترك لاقناع المقابل.

## أزمة الفكر الإسلامي

■ هذا الفهم الجديد الذي طرحه عن الخطاب الديني، ألم يكن وليد أزمة هذا الفكر فضلاً عن أنه يحمل داخل نواته أزمات أخر محتملة؟

- بلا شك أن هذا الفهم جاء نتاج أزمة الفكر التي عشناها وشهدناها بوضوح. وهو فهم يمكن أن يحمل داخله أزمات جديدة... فمن الناحية المبدئية أن ذلك ممكن تماماً، وسبق أن اشرت إلى أن التخلص من مطلق الأزمات هو هدف مثالي لا يمكن تحقيقه، فكل ما يمكننا فعله هو البحث عن سبل تخفيف هذه الأزمات. لكن ما يميز مشروعنا هو مراعاة المشتركات العامة التي يركز عليها الفكر البشري، التي جعلتها أساساً للبحث، ففي الحقيقة أن مشروعنا يتضمن عمليتين إحداهما أساسية وأرى أن من الضروري الارتكاز عليها، وهي لا تتضمن في حد ذاتها القيام على منهج أو نظام للفهم في قبال آخر، كل ما هنالك أن أساساً منطقية لا بد من مراعاتها، وإن هناك اقتراحات معقولة يتقبلها الذهن البشري كأساس للاعتماد مبدئياً، وهو ما يتعلق بعلم الطريقة. فهذا العلم يتعالى على المناهج والنظم المعرفية ومنها نظم الفهم. وهو يخضع هذه المناهج والنظم للدراسة والتحليل لغرض معرفة كفاءتها ضمن معايير مشتركة لا يتردد العقلاء في قبولها من الناحية المبدئية. أما العملية الثانية فهي التي يمكن أن تكون محط البحث والدراسة من زاوية أزمة الفكر، وأقصد بذلك المنهج الذي اعتمده في الفهم الديني، فما مدى رجاحة هذا النظام مقارنة بالنظم المعروفة للفهم؟ وما مدى صلاحيته للتخلص من أزمات الفكر؟ كذلك ما حجم ما وقاه من المتطلبات المنهجية التي يقترحها علم الطريقة؟



## مدخل فهم الخطاب

■ هناك مستويات للمعرفة كما تطرحها أولاً، فهم النص أو الخطاب، ثانياً، التأسيس القبلي للنظر، والمتمثل في القبلية الأساسية للنص، أو الخطاب، ثالثاً، التوليد والإنتاج المعرفي، أي ثلاث عمليات كبرى، فهم، وتأسيس، وإنتاج، بودي شرح هذه العملية المعقدة التي تشكل حجر الزاوية في مدخل فهم الخطاب؟

-سبق أن أوضحت المقصود من الفهم، فهو معنى النص لدى ذهن القارئ، ومن ثم فإنه قائم على النص، ولولا الأخير ما كان يمكن أن نقول: إن هناك فهماً للنص. لكن الفهم ليس نتاج النص وحده، فهناك قبلية معرفية مسبقة لدى الذهن، وقد تعبر هذه القبلية عن قضايا عقلية، أو وجودية، أو واقعية، أو علمية، أو غيرها، والقارئ لا يأتي إلى النص كصفحة بيضاء من دون هذه القبلية، فلولاها ما كان بالإمكان قراءة النص أو فهمه، فبفضل القبلية يمكن بلوغ الفهم. وهذه القبلية بعضها يتأسس على بعض، فهي ذات اصناف كثيرة، وبعضها أساسية للمعرفة والفهم، في حين أن بعضها الآخر منتج عنها بالتوليد، فالتأسيس القبلي للنظر يعتمد على بعض الأسس القبلية التي يمكن عليها تشكيل سائر القبلية أو بعضها، والعملية هي عملية توليد وإنتاج. لكن في الوقت ذاته أن التوليد والإنتاج مثلما يكون في مرحلة القبلية فحسب، قبل الدخول إلى حالة الفهم، فإنه يمكن أن يكون نتاج الفهم وبعده أيضاً، وهو في هذه المرحلة يكون موضع اعتماد على الفهم والقبلية معاً، باعتبار أن الفهم ذاته معتمد على القبلية. فالقياس الفقهي، مثلاً هو نتاج فهم النص مع القبلية، فبعض مبررات القياس عقلية أو واقعية لكون الحوادث غير محدودة خلافاً للنصوص المحدودة، ومن ثم فإن من دواعي العمل به هو مثل هذه القبلية، لكن حتى بغض النظر عن ذلك، إن القياس مستند إلى فهم النص، ولما كان من المحال عزل الفهم عن القبلية، لذا فالقياس قائم عليهما معاً. ومن حيث الترتيب المنطقي لهذه العمليات فإن التأسيس القبلي للنظر هو أول هذه العمليات، وبعده عملية توليد سائر القبلية المستندة إلى هذا التأسيس، ثم عملية الفهم، وأخيراً عملية التوليد الثانية المستندة إلى الفهم مع القبلية طبعاً.

## تاريخية الانظمة المعرفية

■ اتفق معك: إن الإشكالية المطروحة في الفكر الإسلامي كانت (النص و العقل) ولكن في الأزمنة الحديثة ظهر عامل الواقع ما يتطلب إعادة النظر في معادلة التأسيس، والفهم، والإنتاج المعرفي للخطاب الديني، كيف ظهر هذا العامل في تاريخية الأنظمة الدينية؟

- لم يكن لعامل الواقع اعتبار في الفهم، اللهم إذا ما استثنينا بعض النواحي الضيقة والهامشية. فعادة ما يكون لهذا العامل دور عند ضغط الحاجات الزمنية، فيشكل عندئذ نوعاً من الاضطرار والطرء العارض من دون أن يكون أصلاً متأصلاً في عملية الفهم ذاتها. وبلا شك فإن للتطورات الحديثة منذ الاصطدام بحضارة الغرب هي ما جعلت لمثل هذا العامل أن يبرز قليلاً في دائرة الفهم، وما زال التحفظ جارياً بشأنه لدى المهتمين من ذوي الخلفيات الدينية، على الرغم من أنه الأصل الذي عبره تثبت مصداقية الخطاب الديني وحجيته، وهو على الصعيد الإبستيمي، أهم من العقل القبلي الذي كان مورد اعتماد المفكرين الإسلاميين في هذه الناحية، طبعاً إذا ما استثنينا البديهيات الضرورية. وعلى العموم أن لعامل الواقع دواراً متعددة في علاقته بالفهم، وهي مهمة للغاية، ومن أبرزها إنه كان موضع اعتبار الخطاب الديني طيلة السنوات القليلة التي قضاها تنزيراً. وعلى صعيد الأحكام لا معنى للقول بوجود مقاصد للشريعة إذا ما كان الواقع معطلاً لا تأثير له إزاء ما يجري من تغييرات.

### تنافس المنظومات اللاهوتية

■ قد يبدو صحيحاً إلى حد ما، إن الصراع والتنافس بين المذاهب والمنظومات اللاهوتية الإسلامية، يخفي داخله نزاعاً منهجياً، هل هذا الصراع أنشئ عبر أجهزة الفكر والأدوات المعرفية أم عن هياكل الواقع والمصالح السياسية؟

- قد يكون الصراع والتنافس الظاهر بين المذاهب والمنظومات الدينية ناشئاً على وفق المصالح الأيديولوجية كما يفرزها الواقع السياسي وغيره، لكن المهم هو أن لهذا النزاع مبررات فكرية، وغالباً ما ينشأ وفقاً لأجهزة الفكر وأدواتها المعرفية. فالمصالح الأيديولوجية تحتاج في جميع الأحوال لتبرير موقفها عبر الخيارات الخاصة للفكر، وعلى رأسها تلك المتعلقة بأجهزة الفكر وأدواتها المعرفية وطرقها المنهجية. ويبقى الصراع المنهجي المتواري خلف النزاع المذهبي واللاهوتي، هو ما ينبغي تسليط الضوء عليه إبستيمياً.

## الصدمة المعرفية

■ ما معنى (الصدمة المعرفية) حين تشير إلى أن علم الطريقة يعود إلى اختفاء صدمة معرفية، ألم تطرح أسئلة جديدة في تاريخ الأنظمة المعرفية الإسلامية، استطاع فيها العلماء والتقنيون الدينيون الإجابة عنها سواء كان ذلك على العقلين، والبيانيين، والفلاسفة على وفق أدواتهم المعرفية، والثقافية؟

- المقصود بالصدمة المعرفية، أنك تصل إلى نتائج غير متوقعة، تخالف ما كنت تسلّم به من دون أدنى شك. فقد تصدمك حقيقة الواقع بأن ما تعتقده من مسلمات راسخة هي زائفة بالمرّة. فهذه تعد صدمة لأنك لا تتوقع حدوثها. أما الاجابات الجديدة التي تطرأ على المنظرين الدينيين فهي لا تدخل ضمن عنوان الصدمة. ولا شك أن البلبلة الفكرية والاضطراب الذي يجعل الأمل مفقوداً في وجود طريق واضح قد يدفع باتجاه إيجاد علم كعلم الطريقة. فعندما يكون هناك نوع من الفوضى الفكرية فأنت مضطر للتعامل مع الأفكار بطريقة منهجية للتخلص من هذه الفوضى والفساد المعرفي، ومن ثم قد يسمح ذلك بالاستعانة بعلم كهذا العلم بوصفه منطقياً. فقد نشأ المنطق لدى أرسطو وفقاً لما رآه من فوضى الاراء واضطرابها. كما نشأ علم النحو لمثل هذا الاعتبار، وهو الفساد الذي حلّ في اللغة بين الناس، كذلك الحال مع علم أصول الفقه كما أسسه الشافعي بعد أن لاحظ حيرة العلماء إزاء كثرة التعارض والاختلاف في الروايات، ما جعل الاحكام الفقهية القائمة عليها متناقضة، لذلك وضع أصول الفقه ومنه قواعد الجمع والترجيح بين الادلة المتعارضة للتخلص من هذه الفوضى. لذا فهذه العلوم المنهجية جاءت على خلفية الفوضى والاضطراب التي لاحت موضوعاتها أو علومها، فكانت هذه المنهجيات بمثابة الضابط المنمنطق للفكر. والحال ذاته نقوله فيما يتعلق بعلم الطريقة. فالفوضى التي نراها في كثرة الاراء المتعلقة بالفهم تستدعي مثل هذا العلم. والصدمة التي ولّدها الواقع الحديث قبال الفهم السائد تجعل الأمر لا غنى عنه، ومن دون ذلك فإن الدين الذي يتكى عليه الفهم قد يصبح في مهب الريح.

البشرية لا تطرح على نفسها إلا مهمات قابلة للحل

■ في غياب البحث المعرفي عن علم الطريقة للفهم الديني تتحدث عن عدم وجود صدمة معرفية، وأنا أتحدث من مكان آخر عن أن البشرية لا تطرح على نفسها، إلا مهمات قابلة للحل وهذه المهمة هي: (البحث عن علم الطريقة لفهم الخطاب الديني) لم تطرح على العلماء والمفكرين بسبب عدم وجود حاجة ماسة إلى هذا المنهج، وكان الفكر الإسلامي يطرح على نفسه أسئلة ويقدم إجابات، ما تفسيرك بهذا الشأن؟

نعم، كما قلت: إن الفكر الإسلامي كان يطرح على نفسه أسئلة ليقدم عنها الإجابات لكن تبين فيما بعد أن الكثير من هذه الاجابات زائفة ووهمية، بدلالة ما شهدناه عبر عصرنا الحديث، فهذا العصر هو ما اوقعنا بصدمة كبيرة عندما جننا لنقرأ التراث بمنظار الواقع الجديد، وهو واقع مختلف كلياً عما كان... خذ مثلاً، كيف تجد التفاسير القرآنية القديمة للقضايا المتعلقة بعلم الطبيعة وتقارنها بما استجد حالياً؟ فقد تُعد مثل هذه التفاسير في وقتها حقائق تامة أو قريبة من الحقائق، لكنها في العصر الحديث، لم تكن لها قيمة علمية، بل لا ينظر إليها ابداً. كما يمكن الاعتبار بما قاله المفسرون بشأن العلوم الخمسة التي استأثرها الله تعالى على الخلق، وفق تفسير الآية القرآنية وما جاء حولها من روايات: "إن الله عنده علم الساعة، وينزل الغيث، ويعلم ما في الأرحام، وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت، إن الله عليم خبير". فمن هذه العلوم علم ما في الأرحام، إذ ساد لدى التراث أنه لا يعلم أحد غير الله تعالى ما في هذه الأرحام من شكل الجنين وهيئته ونوعه، إن كان ذكراً أو أنثى وما إلى ذلك. حتى نقل بعضهم قول العلماء، إن من ادعى علمه بذلك فهو كافر. وحتى في العصر الحديث هناك من تحدى قدرة العلماء على معرفة شكل الجنين ونوعه كالذي أبداه محمد عبد الله دراز (وقد توفى سنة 1958). وعلى الشاكلة نفسها ما ذهب إليه من قبل السيد محمد رشيد رضا. لكننا اليوم نعرف أن هذه الآراء المسلّم بها تراثياً زائفة تماماً أمام الحقيقة الحسية المبتكرة علمياً. وعليه نقول: إن أفق الحضارة لدى قدامنا من العلماء هو غير أفقنا، فلهم منظارهم في الكشف والتحليل بما يختلف عن منظارنا بفضل تطورات الواقع. ومن ثم فإن مبررات وجود علم كعلم الطريقة، لم تكن واردة في الماضي، أما في الحاضر فإن هذه المبررات واردة بفعل الصدمة من هذا التراث.

تفكيك فرضية الفرقة الناجية

■ تعد دائرة الفرقة الناجية وحضور الأيديولوجيا في الأنظمة المعرفية الإسلامية احد العوامل الكابحة لظهور علم الطريقة، ما أدى إلى احتكار فهم الدين وبالضبط الدائرة المقدسة، وانغلاق المنظومات الفكرية المتنافسة، أتساءل كيف الخروج من تلك الدائرة، وامتلاك الحقيقة المقدسة، وإبعاد تشويشات الأيديولوجيا عن النص المقدس؟

- هذا هو بالضبط ما أرمي إليه، وهو البحث عبر علم الطريقة للتعرف على إمكانات بديلة مناسبة نتخلص فيها من ظاهرة التزييف في امتلاك الحقيقة المقدسة، ومن ثم الكشف عن المسافة الفاصلة بين الفهم والنص المقدس؛ لتكون ظاهرة للعيان بدلاً عن تسليم الأمر إلى ما أنت اطلقت عليه التشويشات الأيديولوجية.

#### تعدد فهم الدين

■ تقول "من وجهة نظر منهجية طبقاً لعلم الطريقة يمكن اعتبار الدعوى إلى النظر والشك المنهجي خطوة أولى للتحقق من التأسيسات القبلية وفهم الخطاب كمنهج ابستيمي من دون تبعات لاهوتية وتقييمات معيارية فلا معنى لمطالبة المكلف بالنظر والشك ثم تقييد اختياراته بنتيجة محددة سلفاً وكأننا أمام حقيقة رياضية لا تقبل الاختلاف" ما معنى ذلك، وهل تؤمن بتعدد فهم الدين طبقاً لعلم الطريقة؟

-إن تعدد فهم الدين هو حقيقة لا يمكن إنكارها، بل ويستحيل توحيد الفهم لدى من تهمهم قراءة النص. المشكلة ليست في تعدد الفهم، إنما بالتبعات اللاهوتية التي يلحقها أصحاب القراءات بعضهم للبعض الآخر. لذلك فإن الفقرة التي استشهدت بها تبدي التناقض الواضح عندما يقال لك بأنك مطالب بالشك والنظر للكشف عن الطريق الصحيح، والمذهب الصائب، وسط الطرق والمذاهب الكثيرة، وهي بلا شك خطوة رائدة في التحقيق، لكن المشكلة هي أن من يطالبك بذلك يفرض عليك في الوقت ذاته - عادة - رؤيته الخاصة كحقيقة مطلقة. فهو يقول لك: لا يجوز عليك التقليد في العقائد أو أصولها وبالتالي عليك النظر والتفكير لتجد ضالتك في واحد من المذاهب السائدة، لكنه يقول لك أيضاً: إنك ما لم تختار الاتجاه الذي أنا عليه فأنت واقع لا محالة في الهاوية والنار أو الضلال وربما

الكفر. فهو بالتالي يتعامل معك وفقاً للحسابات الرياضية الدقيقة. فمثلما أن من غير المبرر له اعتبارك بأن واحداً إذا ما اضيف إليه مثله، فإنه لا يساوي اثنين، وقد تُتهم على حسابك هذا بالجحود... فكذا عندما يقال لك عليك أن تقدر النتيجة المناسبة في تحديد أي مذهب صحيح، فإذا لم تقع على المذهب المطلوب سلفاً فأنت متهم بشتى الاتهامات ومنها الكفر والجحود والضلال وبنس المصير. فهذا هو التعامل الرياضي لقضايا هي أبعد ما تكون عن الرياضيات ودقتها ووضوحها. وهذا ما قصدناه من الفقرة التي استشهدت بها. فبلا شك أن هذا الأسلوب المتناقض يكرس التقليد عملياً، لأن الناس لا يريدون أن يُتهموا بدينهم فيُصنفوا ضمن لوائح الكفر والضلال.

## الجدل الثالث

الفهم البشري للخطاب المقدس لا ينقل النص كما هو

(أي بذاته) وإنما يعيد تصوره

بين يحيى محمد أن الفهم هو ممارسة ذهنية في علاقته بالنص، وهو في هذه الممارسة لا ينقل النص كما هو بذاته، وإنما يركب منه صورة من عبر التفاعل مع عناصر كثيرة هي القبلية الذهنية، ومنها ما له علاقة أكيدة بالأنساق الثقافية والتداولية للعصر. لكن العملية لا تنحصر في هذا الإطار فحسب، فهناك شبكة معقدة للقبليات تقوم بإنتاج الفهم وتوليدته عبر التفاعل مع النص، كما هو في ذاته، وبعض من هذه القبليات عائد إلى التأثيرات الخارجية كالأنساق الثقافية والتاريخية وحتى الأسطورية، لكن البعض الآخر له أصالة عقلية أو غير عقلية.

## الاجتهاد في الدائرة الشيعية والسنية

■ مسألة الاجتهاد، كيف تطورت في الدائرة الشيعية والدائرة السنية؟

- قد يطول المقام في الجواب على هذا السؤال وقد تعرضت إليه في أكثر من كتاب، وسأحاول الاختصار كالاتي: بدأ الاجتهاد - كما متعارف عليه - لدى السنة قبل الشيعة. وقد بدأ لديهم بمعنى محدد ثم توسع مفهومه فيما بعد. فكان المقصود به أول الأمر هو معالجة القضايا التي لا نص فيها. واستمر هذا المعنى من القرن الثاني، وربما قبله بقليل وحتى نهاية القرن الثالث الهجري. وهو في هذه المرحلة كان يُطرح كمرتبة تالية لمرتبة كل من الكتاب والسنة والإجماع، أو إنه كان يُطرح بعد مرتبة النص. وهو يتمثل بقواعد متعددة كالقياس والمصالح المرسلة والاستحسان وما إليها. ونعتقد أن الشافعي هو أول من أثار الخلاف في القواعد الاجتهادية عندما قام بالتنظير للاجتهاد فحصره في القياس دون غيره من القواعد الأخرى التي قام بتحريمها. وقد أجرى تلميذه

داود الاصبهاني أدلة الشافعي في تحريم القواعد الاجتهادية ضد القياس الذي استند إليه أستاذه فانقلب على شيخه واعتمد على ظواهر النص بلا تأويل ولا قياس، وهو المذهب الذي تطور لدى ابن حزم الأندلسي الظاهري فيما بعد. وفي بداية القرن الرابع الهجري برز لدى السنة ما يعرف بسد باب الاجتهاد ونُقل: إنه لم يوجد بعد عصر الشافعي مجتهد مستقل. ومع ذلك ظهرت فكرة مقاصد الشريعة مؤخراً، وهي أهم شيء أنتجه الاجتهاد السني عبر تاريخه الطويل. واعتبر أن أهم شخصية حاولت أن تفتح الباب للاجتهاد وفق مصالح الناس ومقاصد الشريعة هي شخصية نجم الدين الطوفي الحنبلي عبر القرن الثامن الهجري أو قبله، لكن لم يكتب لها النجاح وسط الحرفية السائدة لدى الفقهاء، أما تطور الاجتهاد لدى الشيعة فيلاحظ أن الفقهاء كانوا وقت عصر الأئمة يعتمدون على النصوص المحضة، باستثناء القليل منهم، ولما حصلت الغيبة كان هناك اتجاهان احدهما امتداد للعصر الأول لاعتماده على النصوص فحسب، في حين بدأ الثاني يمارس بعض الصور الاجتهادية، على الرغم من أن لفظ الاجتهاد كان في ذلك الوقت منكرًا ومحرم المضمون، فهو يعد من نتاج الفقه السني. وبقي التحفظ من هذا اللفظ قائماً حتى مجيء المحقق الحلي عبر القرن السابع الهجري، إذ قام بتحليل المصطلح وتنقيحه ومن ثم اعتباره اعماً من القواعد الاجتهادية التي يعمل بها أهل السنة والتي لها علاقة بالقضايا التي لا نص فيها، كالقياس مثلاً، فاعتبر الاجتهاد محرماً في مثل هذه القواعد لنصوص الأئمة التي أشارت إليها بالتحريم، أما فيما عدا ذلك فالاجتهاد مقبول. والنتيجة التي أتى بها المحقق الحلي هي قبول الاجتهاد في القضايا النظرية التي ليست من ظواهر النصوص غالباً. وأصبح المبدأ عام لدى الشيعة أن الاجتهاد المقبول هو ذلك المناط بالنصوص، كمعالجاتهم لمتعارضاتها وما إلى ذلك، وليس فيما لا نص فيه، فالقضايا التي لا نص فيها ولا يمكن إرجاعها إلى عموم النصوص أو اتحاد المناط القطعي وما إليها يحكم عليها عن طريق العقل أو الأصول العملية.

وأطرف ما في الأمر أن الشيعة أول ما بدأوا الاجتهاد فيه هو القياس الذي يعدونه على رأس المحرمات لكثرة ما جاء بشأنه من نصوص. فعبر القرن الرابع للهجرة برزت شخصيتان شيعيتان اتهمتا بالعمل بالقياس، هما ابن الجنيد وابن أبي عقيل العماني، بل وعن جماعة من الرواة والمحدثين من اصحاب الأئمة كالفضل بن شاذان، ويونس بن عبد الرحمن، وغيرهما. لكن باستثناء هؤلاء فقد كان القياس منكرًا ومرفوضاً في الوسط الشيعي القديم. بل وكان التحفظ يلوح الاجتهاد في جميع صورته، إلا أنه مع الوقت وربما بفضل ممارسات الشيخ الطوسي الاجتهادية



في محاولاته التوفيقية بين النصوص المتعارضة أصبح الاجتهاد شيئاً فشيئاً من الممارسات المقبولة، ومن ثم تم الاعتراف به رسمياً من قبل المحقق الحلي، وبذلك شهد الانتصار للأصوليين أو المجتهدين على النصوصيين حتى مجيء النزعة الاخبارية كما لدى محمد أمين الاسترابادي فانقلبت المعادلة بالرجوع إلى مسلك النصوصيين القدماء، وعلى اثر الصراع الاخباري الاصولي ظهرت نزعة ما يسمى بدليل الانسداد لدى مدرسة وحيد الدين البهبهاني (المتوفى عام 1206هـ)، وهي نزعة شككت في الروايات الواصلة إلينا وقالت بانسداد الطريق في معرفة الحكم الشرعي باستثناء القليل من الأحكام، لكنها لم تدم طويلاً، ربما بفضل جهود الشيخ مرتضى الانصاري في نقده لها، ومن ثم عادت الحياة من جديد إلى المسلك الذي بدأه المحقق الحلي ومن قبله الطوسي في ممارسة الاجتهاد وفق القواعد الاصولية المعروفة مع شيء من الاضافات كتلك التي جاءت بها مدرسة البهبهاني بشأن الأصول العملية.

وحالياً تمارس أنماط جديدة من الاجتهاد وهي بلا شك قائمة على شيء من المقاصد، وإن لم تُذكر بهذا العنوان، فبعضها كان بعنوان (للأزمان تأثير على تغيير الفتاوى والأحكام) كما سبق إليها أهل السنة منذ زمن بعيد، كما أن بعضها كان على حساب النصوص الصريحة، كالذي لجأ إليه الشيخ محمد جواد مغنية ومطهري في بعض القضايا، مثل اجتهادهم في ما يتعلق بحديث السابق، ومثل ذلك طريقة الإمام الخميني في اجتهاده وتأسيسه لبعض القواعد، وكان من أهمها ترجيح مصلحة النظام الإسلامي على النصوص الدينية، وبفضله تأسس مجلس تشخيص المصلحة، وكان له دور في رفض الكثير من الأحكام التي يعدها الفقهاء من الواجبات أو المحرمات وفق تشخيص المصلحة، وهو أمر يذكّر بما سبق إليه الطوفي بشأن ترجيح المصلحة على النص عند التعارض، التي مال إليها السيد محمد رشيد رضا ضمن حدود.

## الاجتهاد وفهم الدين

■ ألم يعد الاجتهاد احد أدوات فهم الدين؟

-نعم، إن الاجتهاد المصطلح عليه، كما في الفقه هو أحد أدوات فهم الدين، لكنه ليس الأداة الوحيدة. وسبق لنا أن طرحنا أداة أخرى للفهم تختلف عن هذه الأداة، كما في منهجنا بشأن (الفهم المجمل) الذي فصلنا الحديث عنه في (فهم الدين والواقع).

## فهم ونص وطريقة للفهم

■ في الفهم الديني لدينا (فهم، ونص، وطريقة للفهم) طريقة الفهم لا تنقل النص المقدس كما هو، بل تصوره بحسب قواعد ومسلمات قبلية تشكل محوراً لنشاط الفهم وإنتاج المعرفة، كيف تجري تلك العملية التي أراها عملية معقدة أليس كذلك؟

- ليس فقط في حالة الفهم، بل في جميع النشاطات الذهنية لإدراك القضايا الخارجية يجري الحال ذاته، وهو أن الذهن لا ينقل الشيء الخارجي الذي يدركه، بل تطبع لديه صورة عنه، إذ لا يمكن أن ينقلب الشيء الخارجي إلى الذهني، وبحسب التقسيم الفلسفي القديم أن الوجود الذهني هو غير الوجود الخارجي، فلكل قوانينه واعتباراته، ولا يمكن قلب أحدهما للآخر. فالعملية برمتها هي تصوير للشيء الخارجي، سواء كان نصاً أو مادة أو غير ذلك. لكن لا تتأسس هذه العملية من غير مسلمات وقبليات. فبفضل القبليات يجري مثل هذا التصوير، كما أنه بفعالها لا يمكن أن يتم النقل بأمانة تامة، بمعنى أننا لا نتعرف على الشيء الخارجي كما هو (مئة بالمئة)، فكل ذلك يعتمد على تركيب جهازنا الذهني وإحساساتنا المختلفة، فلو أن فيها بعض التغيير فسوف يؤثر ذلك على تصورنا وإدراكنا للشيء.

## إعادة تصور النص

■ الفهم لا ينقل النص كما هو (أي بذاته) وإنما يعيد تصوره، كيف يُعيد تصوره وفق أية مسلمات ومعايير، ألم يكن داخل هذه المعادلة شيئاً من الذاتية الفردية، والجماعية، والمصالح والأيدولوجية.

- لا شك أن التركيب الذهني للبشر معقد غاية التعقيد، وهو في هذا التعقيد يمتلك من القبليات ما هي ذاتوية ترتبط بمصالح وأيدولوجيات، أو بثقافة عصرية معينة، أو حتى باعتبارات نفسية وبايولوجية محضة، فكل هذه الاعتبارات تعطي الطابع الذاتي للتصور، لكن في الوقت ذاته هناك قبليات موضوعية لا تمت إلى الذاتية بصلة، منها محايدة، وأبرزها تلك المتعلقة بالدليل الاستقرائي والتقديرات الاحتمالية، ومنها منحازة على الرغم من أنها موضوعية، بمعنى

أن الذهن ينحاز إلى الكشف الواقعي بفعل فطري دون ارتباط بتلك الذاتية، وأبرزها مبدأ السببية العامة، فالذهن البشري يعرف بتلقائية، إنه عندما يرى ظاهرة ما أو حادثة فإنه يفكر في السبب الذي يقف خلفها. وكلا هذين النوعين من القبلية الموضوعية يساعد على التحقق من ادراك الشيء، ولو بالنحو النسبي. فمثلاً أن من السهل ذهنياً معرفة أن مقابلة ما جرت بين زيد وعمر، فهذه علاقة يمكن استنتاجها عبر الدليل الاستقرائي والسببية، أو بقرائن المشاهدة الحسية، ومن الصعب جداً التشكيك فيها لدى الشخص المشاهد، لكن فيما يتعلق بإحساساتنا لشخص زيد من الشكل واللون والحجم وما إلى ذلك. هل هي احساسات مطابقة لحقيقته، كما هو في الواقع الموضوعي، أم أنها مختلفة عنه كلياً؟ من حيث الأدلة والاستنتاجات القائمة على الدليل الاستقرائي ذاته فهي أن هذه الاحساسات ليست مطابقة تماماً له، كما أنها ليست مخالفة له بالكلية، فهي ما بين بين، ومن ثم نحن نجهل تماماً الحقيقة التامة والفعلية لزيد كما هو، لكننا نميزه بحسب صورنا الخاصة وطبقاً لقبلياتنا الموضوعية بحيث لا يلتبس علينا الأمر مع غيره من الناس. وكأن لكل شيء رمزه الذي يتميز فيه عن الآخر. ويكفيك مثل أن التصور الفيزيائي المعاصر ابعده ما يكون عن تصورنا نحن للشيء، فلو عرضنا وجه زيد على المنظار الفيزيائي بالتحليل، لكننا نرى أن فيه مساحات هائلة من الفراغات، وإن في داخله جسيمات هائلة وبالغة السرعة قد تقترب من سرعة الضوء، وإن لون زيد وشكله المفعم بالحيوية والجمال يتبخر لدى العلم في نذبذبات الامواج وقفزات الجسيمات ونشاط الكهارب والقوى النووية الهائلة الطاقة. وكل ذلك مما لا نراه أو نشاهده، مع أننا لا نعطي لهذا التصور القيمة المطلقة للحقيقة، فهي نظرية، لكنها ليس من الممتنع قبولها، بل أنها من المسلمات الحالية لدى العلم، وقد مر عليها ما يقارب القرن من الزمان دون أن تتزعزع.

هذا ما نقصده بنسبية الإدراك وهو ينطبق على فهمنا للنص، فمن الصعب علينا أن نفهم النص كما هو من دون زيادة أو نقصان أو تحريف، أي كمفهوم مانع جامع، لكن يمكننا الاحتفاظ ببعض الفهم كي لا يختلط الأمر مع غيره مما نفهمه من النصوص الأخرى.

## النصوص الكبرى

■ النصوص الكبرى في التاريخ وبالذات النصوص المقدسة تمتاز بخاصية قابليتها على تقبل مختلف الأنساق والاجتهادات، النص القرآني أحد تلك النصوص

الكبرى، هل نستطيع ضبط مرونته، وتقبله جميع الأنساق المعرفية والتأويلات والاجتهادات أم أن قوته تكمن داخل هذه المطاوعة؟

- لا شك أن هناك مطاوعة كبيرة لدى مثل هذه النصوص، لا سيما حينما تتمظهر بمظهر التعارضات، فكل فهم قد يجد له ما يؤيده وسط هذه المطاوعة. وهي مصدر للقوة لدى المهتمين بالاتجاهات الانفتاحية على النص، فإنها تثير الانفتاح على التأويل بلا حدود، لكن مع ذلك فإن من الممكن ضبط مثل هذه المرونة على وفق التطبيق المتعلق بالدليل الاستقرائي والتقديرية الاحتمالية. صحيح أن هذه الطريقة لا تعطيك الكثير من المعارف والمعلومات، لكنها في المقابل تعطيك المعرفة الدقيقة التي لا تخطؤها عين القارئ.

### احتكار النيابة المطلقة

■ تقول ما دامت الأجهزة المعرفية تعبر عن قنوات اجتهادية، فإن من الطبيعي أن لا يكون لأي منها حق (النيابة المطلقة) للنص أو النطق باسمه كحق فردي مطلق، أو حق جماعي، أتفق معك بصدد نسبية تلك الاجتهادات، وإنما هي تأويلات متعددة قابلة للنظر والشك، ولكن ما هو المقياس الموحد والمطلق من أجل التحرر من تلك الأنظمة المعرفية، وكيف التخلص من احتكارها النيابة المطلقة؟

- هنا نعود إلى علم الطريقة، فأول افتراضات هذا العلم المنطقية، إنه يفرق بين النص المقدس وبين فهمه. أما الافتراض المنطقي الثاني، فهو أن الكشف عن النص لا يمكن أن يكون من دون قليات الذات الكاشفة أو القارئة. ومن ثم فالمعنى المحصل هو حصيلة الجمع بين هذين الاعتبارين، احدهما موضوعي يعود إلى النص، والآخر ذاتي يعود إلى ذات القارئ، وهذه الضميمة من التفاعل بين ذات القارئ والنص هي ما تمنع أن يكون هناك حق النيابة المطلقة، إذ لا يمكن نقل النص كما هو بذاته إلى الذات الكاشفة، كما أن هناك عوائق ابستيمية تمنع من حصول المطابقة التامة بين النص كما هو، وبين الفهم الناتج عنه وعن قليات القارئ بالتفاعل، وإن أمكن الحصول على بعض المطابقة العامة لكثرة القرائن الاحتمالية، لكنها قليلة وضيقة، على الرغم من فائدتها العظيمة.

هذا على الصعيد النظري، أما عملياً فالأمور متعلقة بالقوى والمصالح، وبفعلها قد تجد السيادة للقول بحق النيابة المطلقة عن النص المقدس، كما هو مشاهد منذ القديم وحتى اليوم، على الرغم من قوة المفارقة، فكل طرف من الأطراف على

كثرتها، ينسب لنفسه مثل هذا الحق والادعاء على الرغم من التناقضات المفصولة فيما بينها.

## النظام المعياري والنظام الوجودي

■ تقسم التراث الإسلامي إلى نظامين معرفيين، النظام المعياري والنظام الوجودي، ولكل منهم دوائر معرفية متعددة ومتنافسة، وفق أي مقياس تم تقسيم التراث الإسلامي إلى هذين النظامين ثم أتساءل عن ماهية كل نظام (المعياري، والوجودي)؟

- المقياس الذي اعتمده في التقسيم هو لحاظ الروح العامة التي تجمع كل ما يتعلق بالنظام من دوائر معرفية وعلوم. فما يجمع النظام الوجودي من روح عامة يختلف كلياً عما يجمع النظام المعياري من الروح. ولم نجد غير هذين الروحين في تراثنا المعرفي الإسلامي. لذلك رجحنا مثل هذا التقسيم الجامع. فسواء الفلسفة أم العرفان يلاحظ أن ما يجمعهما هو النظرة الوجودية والحمية للأمور، فحتى القضايا القيمية أو المعيارية كقضايا الاخلاق والتكليف ينظر لها نظرة حتمية وجودية لا تختلف في ذلك عن قضايا الكينونات الوجودية كالماديات وغيرها. لذلك اعتبروا من الخطأ أن نسأل: لماذا هذا مؤمن وذاك كافر، أو هذا خير وذاك شرير؟ مثلما لا يصح السؤال: لماذا كان هذا حصاناً وذاك اسداً، أو شجراً، أو حجراً، أو أن النار حارة والثلج بارد فكلا المجموعتين من الاسئلة لا تصح لدى الفلاسفة والعرفاء.

لهذا قلت بأن الروح المعرفية العامة لهذا النظام هي روح وجودية، فموضوع بحثهم الأساس هو الوجود العام، كما أن نظرتهم لمختلف القضايا بما فيها القضايا القيمية أو المعيارية تعود إلى هذه الروح العامة من التفكير الوجودي الحتمي. فكل شيء محكوم عليه بالحتم واللزوم وفق مراتب الوجود المختلفة، من أولها المعبر عنه بواجب الوجود بذاته إلى اخرها مرتبة. في حين أنه لدى النظام المعياري نجد النظرة معاكسة تماماً. فالقضايا التي يهتم بها هذا النظام، كما في الفقه وعلم الكلام وسائر علوم المتشريعة، لم تتعلق بالوجود لذاته كوجود، بل جل اهتمامهم هو العلاقة التكليفية التي تربط العبد بخالقه. فالبحث التكليفي في علم الفقه واضح تماماً، إذ كل القضايا الفقهية هي قضايا تكليفية، ولا علاقة لها بالوجود أو غيره. وفي علم الكلام أن الغرض من بحوثهم حتى تلك المتعلقة بالوجود، إنما هي لاثبات طبيعة العلاقة التكليفية وواجباتها، ومن بين ذلك طرق النجاة من العقاب وكيفية

الوصول إلى الفرقة الناجية وأنواع الواجبات التكليفية وأول هذه الواجبات، وهل هناك واجبات عقلية أم لا؟ وكيف يمكن معرفة الإله من دون الوقوع في الشرك؟ وغير ذلك من البحوث. فالهدف لدى علم الكلام هدف واضح يتعلق بعلم اللاهوت. لذلك فوجوده التاريخي تبريري أكثر مما هو تحقيقي، خلافاً للفلسفة مثلاً. فعلم الكلام، كما في تعريف الغزالي وابن خلدون، يدافع عن العقيدة الحقة ضد المذاهب المبتدعة. فهو تعريف مبني على التوجه المذهبي والانحياز ومن ثم فهو أيديولوجي ضمن الاعتبارات المعيارية اللاهوتية. وهو حتى لو تخلص من عقدة التمثيل الأيديولوجي، فإنه ليس من السهل عليه التخلص من الاعتبارات الدينية المسلم بها سلفاً. ولهذا فهو متأثر بالشأن الديني، ما اضفى عليه الصبغة المعيارية غير الحتمية خلافاً لما هو الحال لدى الفلسفة والعرفان.

ومن ثم فالنظام الوجودي له ماهية محددة، هي التفكير في القضايا المختلفة، عقلية، وواقعية، وميتافيزيقية، ومعيارية، أو قيمية، على وفق اعتبارات الوجود الخارجي ومراتبه الحتمية، فهو يبحث في الشيء كما هو كائن، وليس كما ينبغي أن يكون. أما ماهية النظام المعياري فهي التفكير في القضايا القيمية، أو بما ينبغي عليه الشيء أن يكون، وليس في الشيء كما هو كائن، وعلى رأسها مسألة التكليف. لهذا من المألوف أن ترد الفاظ الكفر، والشرك، والضلال، والدعاء بالجنة، أو النار، أو غير ذلك لدى النظام المعياري، فجميعها لها دلالات قيمية واضحة، ولا علاقة لها بالكينونات الوجودية. في حين ترد لغة التجهيل لدى النظام الوجودي بدل اللغة التي ألفها النظام المعياري، فالجهل متعلق بعدم معرفة وفهم الوجود على حقيقته، كما يتصوره اصحاب هذا النظام. لهذا ذكرت في (العقل والبيان والإشكاليات الدينية) ما نصه:

إن أشد المناهج المعرفية حدة وتكفيراً هو النهج البياني الصرف للسبب المذكور، في حين أن أقلها حدة هو ما نجده لدى النظام الوجودي، لكونه لا يستند إلى الاعتبارات القيمية كما عليه النظام المعياري، لذا فهو يكثر من (الخطاب التجهيلي) لاعتبارات ما يستند إليه. فهو يُجهل المخالفين دون تضليل أو تكفير، سواء كان التجهيل لاعتبارات الإمكانيات العقلية كالذي عليه الفلاسفة، أو لاعتبارات الحجب القلبية كالذي عليه العرفاء. وبعبارة أخرى، إن اللغة التي يستخدمها أتباع النظام المعياري ضد خصومهم هي لغة (معيارية) تتمثل بالتضليل والتكفير والتفسيق، وهي مستمدة من منطق (حق الطاعة) كما تقتضيهما نظرية التكليف، إذ تمثل الطاعة والعبادة، كما يريد المكلّف هدفاً ومطلباً للنجاة والسعادة. في حين تتصف لغة الفلاسفة والعرفاء ضد خصومهم بأنها (معرفية) مستمدة من الغاية التي

صورها للإنسان، وهي كمال العلم، والعقل، أو العرفان، وبالتالي فلغة الإدانة لديهم هي التجهيل، لا التضليل والتكفير.

## الفهم

■ ماذا تقصد بمفهوم الفهم؟

- تصور ذهني لمعنى النص.

الفهم هو ممارسة ذهنية في علاقته بالنص

■ هل الفهم ممارسة ذهنية في علاقته بالنص أم أن عملية الفهم تعيد تركيب النص أو الخطاب وفقاً للعصر والأنساق الثقافية والمعرفية التداولية؟

- نعم، الفهم هو ممارسة ذهنية في علاقته بالنص، وهو في هذه الممارسة لا ينقل النص كما هو بذاته، وإنما يركب منه صورة من عبر التفاعل مع عناصر كثيرة هي القبلية الذهنية، ومنها ما له علاقة أكيدة بالأنساق الثقافية والتداولية للعصر. لكن العملية لا تنحصر في هذا الإطار فحسب، فهناك شبكة معقدة للقبلية تقوم بإنتاج الفهم وتوليد من عبر التفاعل مع النص، كما هو في ذاته. وبعض من هذه القبلية عائد إلى التأثيرات الخارجية كالأنساق الثقافية والتاريخية وحتى الأسطورية، لكن البعض الآخر له أصالة عقلية أو غير عقلية.

## مناهج الفهم

■ ماذا تعني بالبحث الطريقي، وهل هناك بحوث أخرى تتعلق بفهم الخطاب الديني، وما الميزات التي يمتلكها البحث الطريقي وما مصادر البحث الطريقي؟

- البحث الطريقي هو ما يزاوله علم الطريقة، إذ يعنى بتحليل مناهج الفهم وأدواتها وقواعدها الكبرى. كما يعنى بالكشف عن القوانين والمسلمات الأساسية التي تتحكم في الفهم. ويضاف إلى البحث الطريقي هناك بحثان آخران مختلفان،

أحدهما سميته البحث الاستباطي للفهم، وهو موضع تداول العلماء والقراء، إذ يكون الاتصال بين القارئ والنص اتصالاً مباشراً. فالباحث يأتي ليستنبط معنى النص من عبر قراءته مباشرة. وقد يعتمد على شيء من الأصول التي تتعلق بهذه القراءة الكاشفة، كما هو مزاوول في الفقه مثلاً، إذ يأتي الاهتمام بعلم أصول الفقه لأجل عملية الاستباط هذه. أما البحث الآخر فهو ما سميته البحث التاريخي للفهم، فهو كعلم الطريقة ليست له علاقة مباشرة بالنص ذاته، كما هو الحال في البحث الاستباطي، إنما علاقته بالفهم لا بالنص، لكن هذه العلاقة تدرج ضمن لحاظ ما يطرأ على الفهم من تغيرات وتماتلات عبر الحركة التاريخية، ومدى تأثر الفهم بهذه الحركة الواقعية. فطبقاً لهذا البحث يمكن أن نقارن بين حالات الفهم القديمة والحديثة لنرى مدى تأثر الفهم بتغير الواقع وتطوراتها. ومن ذلك لحاظ حالات الفهم التاريخية المتعلقة بتفسير النص الديني بشأن قضايا العلوم الطبيعية، ومقارنتها بالتفسير الحديثة. فمثل هذه المقارنة تعود إلى البحث التاريخي للفهم، وليست لها علاقة بالبحث الاستباطي ولا بالبحث الطريقي. لكن البحث الطريقي يتضمن البحث التاريخي للكشف عن طبيعة مناهج الفهم وقواعدها وقدراتها الذاتية.

وتبقى الميزة الأساسية التي ينفرد بها علم الطريقة، هي أنه يهتم بمناهج الفهم للكشف عن علاقاتها بمكوناتها القبلية ومن ثم علاقة هذه المكونات بالفهم. فعلم الطريقة يبحث عن طبيعة العلاقة التي تسود بين القبليات والفهم، باعتبار أن الفهم هو نتاج هذه القبليات بالتفاعل المشترك مع النص.

أما عن مصادر البحث الطريقي فتتنوع ما بين منطقية وعقلية بديهية ووجدانية وواقعية... وهي في مجملها قد تكون من المشتركات التي يتقبلها العقلاء مبدئياً، وإن أمكن النقاش في بعضها، مثل أي علم آخر. لكن في جميع الأحوال أن لهذا العلم مبرراته القوية. فمثلاً أنه يطرح عدداً من المرجحات والمعايير التي عبرها يمكن الكشف عن مدى قوة أو ضعف مناهج الفهم وأنساقه، وهي مرجحات ومعايير غالبيتها من المشتركات المقبولة ذهنياً من دون اعتراض.

## البناء التحتي للفهم

■ في علم الطريقة تذهب إلى البناء التحتي للفهم متجاوزاً البنية السطحية، ماذا تعني بالبناء التحتي للفهم؟



- نقصد بالبناء التحتي للفهم هو ذلك البناء الذي تتكئ عليه سائر أبنية الفهم ولو من غير وعي. فالذي يقرأ النص مباشرة قد يفهم معنى النص، لكن من دون أن يعي على ماذا اعتمد في فهمه، فما القبلية وما الطريقة التي اتخذها في الفهم؟ ما يعني أن هذه القبلية وهذه الطريقة تشكل بناءً تحتياً لفهم النص، إذ عليها امكن تحديد معنى النص حتى وإن لم يدركها قارئ النص ذاته. ويمكن أن نعمم هذه الحالة من البنية السطحية للفهم - مع شيء من النسبية - على جميع الآراء التي تطلق بشأن موقف الإسلام من القضايا الاجتماعية والسياسية والفقهية وما إليها، فهي آراء وبحوث تنتمي إلى البناء الفوقي للفهم لا البناء التحتي له. ومن ثم فإن البنية التحتية للفهم تشكل شرط إمكان الفهم، ومن هنا تتبين تحتيتها العميقة. ولما كان علم الطريقة يبحث عن هذه الصلة التي تربط القبلية بالفهم، فهو بالتالي يبحث عن البناء التحتي لا الفوقي. وسواء في الفهم أو مطلق المعرفة، إنه لا يتاح تأسيسها من غير قبلية، لهذا أنها تشكل بنية تحتية مثلما تشكل شرط إمكان المعرفة، وإن لم يدركها الباحث أو القارئ. فلا مجال للتفكير والفهم من غير البنية التحتية المشار إليها، ولا بد من القيام بحفر للتعرف على طبيعة هذه البنية العميقة.

### تأسيس معايير منضبطة

■ العلم الطريقة مستويات ثلاثة: التحليل، وضبط المعايير، والسعي نحو تأسيس معايير منضبطة الإنتاج، ونظريات، وانساق ذات كفاءة عالية للفهم، هل تم تأسيس معايير وانساق عالية للفهم؟

- هذا ما حاولناه في كتاب (منطق فهم النص)، وبالذات عبر القسم الأخير منه، إذ يمكنك أن تجد مثل هذه المعايير المنضبطة التي يمكن عبرها خلق نظريات وانساق عالية للفهم. وهو الهدف الأساس الذي يتوخاه علم الطريقة.

### فلسفة علم الطريقة

■ ما فلسفة علم الطريقة؟

- سبق أن عرّفت بعلم الطريقة، كعلم يتناول مناهج الفهم بالدرس والتحليل، فهو من هذه الناحية يعد قيماً على هذه المناهج. بمعنى أن له صلاحية محاكمتها

والفصل فيما بينها من دون عكس. فلا يمكن أن تكون المناهج هي من يحاكم هذا العلم ومقاضاته. ومن ثم فإن مقاضاته تعود إلى سلطة أعلى تبحث عن أهليته وتحليل موضوعاته ومعاييرها، وهو ما يجعل البحث الدائر حوله فلسفياً نطلق عليه (فلسفة علم الطريقة)، وتتجلى فائدتها بمناقشة الأفكار الواردة في علم الطريقة لغرض تصويبها أو رفدها بالجديد والتطوير. فعلم الطريقة بهذا الاعتبار لا يختلف عن سائر العلوم البشرية التي تخضع للنقاش والتطوير.

### جهاز معرفي: مقولات، ومفاهيم

■ هل يمتلك البحث الطريقي جهازاً معرفياً متكاملًا، أتساءل ما تلك العناصر التي تشكل الجهاز المعرفي؟

-ربما لا استسيغ أن أطلق على البحث الطريقي بالجهاز المعرفي كي لا يختلط بينه وبين الأجهزة المعرفية التي يتناولها بالدرس والتحليل، ومن ثم فجهازيته هي جهازية متعالية مقارنة بالأجهزة التي يدرسها. فالأمر أشبه بما تعرض له الوضعيون المنطقيون بشأن تقسيمهم الثلاثي لقضايا المعرفة، وهي القضية التحليلية التي اعتبرت ضرورية منطقية لكنها لا تخبر عن الواقع بشيء، والقضية التركيبية التي تخبر عن الواقع بشيء ومن ثم يمكن اختبارها، أي على عكس الأولى، ومن ثم أخيراً القضية التي لا معنى لها، وهي القضية التي لا تعود إلى الأولى ولا الثانية، كالقضية الميتافيزيقية. فهذا التقسيم الثلاثي واجه اعتراضاً يخص التقسيم ذاته بوصفه من القضايا وبالتالي فهو كقضية لا يمكن إرجاعه إلى أي من تلك الثلاث، ومن ثم فهو قضية رابعة. وقد جاء الرد من قبل بعض الوضعيين أن هذا التقسيم هو قضية بالفعل لكنه قضية متعالية لا تقع بعرض القضايا المقسمة، أو هو ليس قسيماً لها. ومثل ذلك ما ذهبنا إليه عندما طرحنا نظرية تتجاوز الطرح المذهبي كما متعارف عليه، بمعنى أننا طرحنا مذهباً يختلف عن جميع المذاهب المعروفة من دون أن يقع في عرض كل منها على إنفراد وهي بعنوان (نظرية التجاوز المذهبي)، ويفترض أن تنشر في خاتمة الطبعة الثانية من كتاب (مشكلة الحديث).

وكذا نقول: إننا نواجه جهازاً معرفياً بعنوان علم الطريقة، لكنه من صنف آخر لا يقع بعرض الأجهزة المعرفية التي يتناولها بالدرس والبحث، فأحدهما من عالم غير ما للآخر. فعلم الطريقة لا يتغذى على الفهم مثلما تتغذى الأجهزة المعرفية الموضوعية للبحث والدرس. لكنه كأى جهاز وعلم قائم على مصادر وأدوات وقبليات متعددة، منطقية وعقلية مشتركة، وواقعية، ومنها تلك التي أطلقنا عليها المعايير المعتمدة. فهي تحمل مصادر وأدوات وقبليات مختلفة، وعليها ينشأ التوليد والإنتاج المعرفي. فمثلاً أن الدليل الاستقرائي هو أداة عقلية وقبلية من القبلات المعتمدة كمعيار، والمصدر الذي يعتمد عليه هذا الدليل يتمثل تارة بالواقع وأخرى بالنص ذاته.

### تجاوز مطلقة العلم

■ يحيى محمد، يحاول البحث عن علم فهم النص أو فهم الخطاب الديني، علم مستقل يتجاوز مرحلة التنافس والسجال، غرض هذا العلم البحث والتفتيش عن أنسب القنوات الممكنة لفهم النص، هل هناك إمكانات لإنتاج علم مطلق؟

- ليس هناك علم مطلق، بل ما دعوت إليه هو في دائرة الإمكان لا العجز والاستحالة. فعلم الطريقة كعلم يتجاوز مرحلة التنافس والسجال بين المذاهب والأيدولوجيات، لكونه يخضعها للبحث والدرس ابستيمياً من دون أن يكون طرفاً من أطرافها المتنازعة، فلا دور له في ممارسة الفهم ذاته، لكنه يضع المعايير المناسبة التي تتكفل بإيضاح أي الطرق التي تتصف بالقوة والتماسك، سواء في علاقتها الذاتية، أو في علاقتها الخارجية مع النص والواقع والوجدان العقلي، طبقاً للاعتبارات الابستيمية. ونحن نتحدث هنا على الصعيد النظري... أما الواقع ففيه مفارقات قد لا تستجيب فعلاً للاتساق المنطقي الذي تشدد عليه النظرية. لأنه من غير المتوقع أن تجد اتفاقاً على قبول علم الطريقة أو على معاييره المعتمدة أو على نتائجه المعطاة. فلا شك أنه ما زال هذا الأمر خاضعاً للأيدولوجيات والمذاهب المتنافسة. لكن على الصعيد النظري عندما يتصف العلم بالابستيمية والموضوعية والبحث الجاد والهدف الواضح، فإنه قد يجد في الواقع من يحاول رعايته بعد إنباته ومن ثم تطويره للتخفيف من السجلات العدائية باسم الحق المطلق والدين المقدس والإله المغيب، بل والآلهة المصطنعة... الخ.

## نقد العقل العربي

دراسة معرفية تُعنى بنقد مطارحات مشروع (نقد العقل العربي)

للمفكر المغربي محمد عابد الجابري

في كتاب نقد العقل العربي، يبين يحيى محمد أن أهم ما يمتاز به مشروع الجابري هو الطرح المنهجي لدراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي. لكن استراتيجية البحث التي اعتمدها اتصفت بأنها تترصد هذا الفكر كـ (موضوع في ذاته) بغض النظر عن اعتبارات مهمة تتعلق بكون هذا الفكر ليس منفصلاً عن فهمه للخطاب الديني أو الشريعة. إذ كان صاحب المشروع يبحث عن طريق وسند تراثي من ذلك الفكر ليجد ضالته نحو التجديد والتغيير، معتبراً أن تاريخ الفكر العربي الإسلامي يحمل لحظتين مختلفتين، سلبية وإيجابية، شرقية ومغربية، لا معقولة ومعقولة، مما دفعه إلى المراهنة بالانطلاق من اللحظة المغربية (المهملة) كخطوة أساسية نحو المعقولة والعقلانية، فالتغيير والتجديد لا يأتي عنده بأكثر من إحياء هذا التراث المهمل والانتظام به مثلما حصل في الغرب.

كتاب (نقد العقل العربي في الميزان) يعد دراسة معرفية في أحد مشاريع الفكر العربي الحديث بشكل عام ومشروع محمد عابد الجابري بشكل خاص، يرى يحيى محمد أن مشروع (نقد العقل العربي) للمفكر المغربي محمد عابد الجابري، يُعد

على قائمة المشاريع الرئيسية الناضجة التي شهدتها سني (النهضة الحديثة) إن لم أقل إنه على رأسها جميعاً، وإنه يطبع (عقل) قرنين من الزمان للثقافة العربية، أو هو بمثابة بداية (نهضة) للنهضة الأنفة الذكر، وذلك بما يحمله من طابع كلي ومنهجي منظم لمعالجة طرق التفكير العامة التي مرّ بها الفكر العربي الإسلامي في تراثنا المعرفي، فهو من هذه الناحية يُعد من الأهمية بمكان على الرغم من سعة الخلاف الذي تفصلنا عنه، سواء من حيث ما طرحه في مجال الرؤية أو المنهج. وهو ذات الأمر الذي جعل العديد من الكتاب والباحثين يهتمون بالأطروحات التي قدّمها نقداً وتحليلاً، على الرغم من أن الكتابات التي استهدفت نقده، لم تحمل بيدها أهم ما فيه وهو سلاح التوثيق، حيث إن حضورها كان على مستوى منطق السجال والمطارحة من غير توثيق إلا ما ندر، مع أن المشروع برّمته قائم على توظيف الوثائق التراثية كسلاح لنقد السلاح المتمثل بالعقل العربي.

أما منهج البحث<sup>vii</sup>، فقد اختار يحيى محمد تجاوز الدخول في نقد هو أشبه بالمعارضة الجدلية، وتحاشى التعامل مع أطروحات الجابري تعاملأً أيديولوجياً، بخلاف ما تعاملت به في قراءته لمنظومات العقل العربي الذي يفترض أن تكون دراسته محافظة على النهج المعرفي العلمي (الابستمولوجي)، لكنه لم يحقق ما وعد به. يقول يحيى محمد: فقد حاولنا قدر المستطاع أن نجعل مناقشاتنا تدور ضمن أخذ اعتبار المنطلقات والمسلمات نفسها التي ينطلق منها الجابري، ونتحاشى ما يتعارض معها من رؤى مبدئية أو مسلمات أولية، على الرغم من بدائية هذه المسلمات أو وضوح خطأها، كتجنّيه على رجال العرفان ومن لف لفهم من الفلاسفة جملة وتفصيلاً، وكذا ما فعله بخصوص فلاسفة المشرق في قبال زملائهم بالمغرب وإتهاماته المغالية لكل من ابن سينا والغزالي وغيرهما، ورفضه جميع الأفكار التي تصدر من أوساطهم، على الرغم من أن الكثير منها هي ذاتها تصدر من رجالات أهل المغرب، الأمر الذي جعلنا نكشف عن تناقضاته ومطباته الأيديولوجية. هكذا سوف لا ندخل معه مدخل المعارضة والجدل، بل سندخل معه مدخل الكاشف عن التناقض الذي حلّ في أطروحاته كنتيجة طبيعية لما تسفر عنه مسلماته ومنطلقاته، وهي طريقة أبستمية غير جدلية، تمس الجذور والأعماق وتترفع عن الحشو والصغائر.

فضلاً عن ذلك، اقتصر يحيى محمد عمله النقدي على كتاب (نقد العقل العربي) على الجزأين الأولين منه (تكوين العقل العربي وبنية العقل العربي) دون الجزء الثالث المسمى بـ (العقل السياسي العربي).

كتاب نقد العقل العربي ينقسم إلى قسمين رئيسيين أحدهما يتعلق بنقد الجابري بشأن نظرتة الكلية تجاه دراسة التراث، ورؤيته الخاصة للعقل العربي بما يتضمن من أنظمة معرفية، وهو يشمل ثلاثة فصول أحدها، يتعلق بكيفية دراسة التراث من الناحية المنهجية، وثانيها، يتعلق بتحديد هوية العقل الذي انطوى فيه التراث، إن كان عربياً أم إسلامياً، وثالثها، يتعلق بنقده في تحديد أنظمة العقل العربي وما تتضمنه من علوم ومذاهب. أما القسم الثاني فيختص بموضوع الفصل والقطيعة التي أقامها الجابري في الفكر العربي الإسلامي، وبالتحديد في الميدان الذي يعود إلى الفلسفة والتصوف، حيث يحتوي على فصلين؛ الأول، يتعلق بالفصل الذي أقامه الجابري بين ابن سينا والمشرقيين من جهة، وبين أرسطو والمشائين من جهة أخرى. أما الثاني، فيتعلق بالقطيعة التي صوّرها بين الفكر المغربي والفكر المشرقي من العالم الإسلامي. وفي آخر العمل يقدم يحيى محمد مجملًا لأهم المفارقات والتناقضات التي سقط فيها مشروع (نقد العقل العربي).

## العقل، والتراث.. تحليل التراث

في القسم الأول، من كتاب (العقل والتراث)، الفصل الأول، تحليل التراث يطرح المفكر الديني السؤال الإشكالي في الفكر العربي الحديث، كيف نقرأ التراث؟ هذا السؤال يبحث عن ماهية المنهج الذي يمكن إتباعه في دراسة التراث وقراءته بما لا يخرجه عن مكنونه الحقيقي. ويرى يحيى محمد أن التفكير في الأطر المنهجية تجعل من الباحث يرفض الدخول في القراءة التي تعمل على الأخذ بالتفاصيل من غير روابط عامة تشدّها وتتحكم فيها. أي أنه يرفض القراءة غير المنهجية، ويبين يحيى محمد أن التفكير في القراءات المنهجية يتنازعها اتجاهان رئيسان، أحدهما، يعتمد (التحليل الجواني) في تفسير التراث، وذلك باتباع المنطق الداخلي للمعرفة التراثية ذاتها. أما الآخر فيعتمد (التحليل البراني) عبر إتباع أثر الظروف الخارجية على تكوين التراث وتطوره؛ سواء كانت هذه الظروف جغرافية أو اجتماعية أو سياسية أو غيرها، فالمهم أن تكون حاسمة في تشكيل الظاهرة المعرفية للتراث في جميع تفاصيلها ومختلف مجالاتها. أمام هذين المنهجين يدعو يحيى محمد إلى إتباع القراءة الأولى، ونقد الثانية، بل ويفترض في (القراءة الجوانية) وجود أجهزة معرفية لها أصول مولدة ومنظمة تنظيمًا جوانياً وأكسيمياً ثابتاً، إذ إن أي جزء من النظام المعرفي لا يفهم إلا عبر إنابته بالكل الذي ينتمي إليه ذاتياً، بفضل وجود

بعض المعارف القادرة على التوليد والإنتاج المعرفي، فهي أصول مولدة فعّالة بوصفها تمتاز بإنتاج المعرفة وتوليدها.

ويبين يحيى محمد: إن القراءة التي نجريها على الجهاز المعرفي وفق ما أطلقنا عليه (علم الطريقة) تجعل منه جهازاً لا يصح أن ينغلق ضمن حدود الإطار الخاص بأي تيار من التيارات المذهبية، كما أنه يتعدى حدود العلم ذي الموضوع الواحد، وهو من ثم عبارة عن نظام معرفي قائم على أربعة أركان مترابطة، فلا بد أن تكون فيه أداة منهجية لتوليد المعرفة، كما لا بد أن يكون فيه تأسيس قبلي من القضايا المعرفية السابقة على كل فهم وإنتاج معرفي منظم، يضاف إلى ضرورة وجود الفهم، ومثله الإنتاج، ويعد يحيى محمد آلية (الفهم) عنصراً من عناصر تركيب الجهاز المعرفي، ذلك لأن جزءاً من نشاط الجهاز مسخر لفهم الخطاب الديني، بخلاف الأجهزة المعرفية التي لا علاقة لها بهذا الفهم، كما هو الحال مع الأجهزة الموظفة لمعرفة الواقع العلمي من الطبيعة، التي تخلو من وجود رابطة بينها وبين الخطاب. فطبقاً لذلك الحد يمكن للجهاز أن يضم مذاهب وعلوم متعددة ومتنوعة، ميزتها هو أنها تشترك في تلك العناصر الأربعة، وإن كانت قد تختلف أحياناً في طبيعة الفهم وما تنتجه من معارف تبعاً لاختلاف الموضوع أو لمرونة التأسيس القبلي، أو لاعتبارات وأمور عارضة أخرى.

### الترابطات المنهجية

يوضح يحيى محمد، آليات الترابط المحكم بين تلك العناصر، حيث يقول: فلما كانت الأداة عبارة عن منهج صوري، فستكون وظيفتها تحديد طريق الحركة ومنها الحركة الاستدلالية التي ينشط فيها التأسيس القبلي للتوليد والفهم. فقد تكون الأداة عقلية، أو نقلية، أو كشفية، وواقعية... الخ، إلا أن كونها صورية يجعلها غير قادرة على تحديد المضمون الحقيقي للإنتاج ومن ثم الفهم إلا بوساطة ذلك التأسيس كآصرة معرفية تربط بينهما، وذلك لأنه يحمل آثارهما معاً. فهو عبارة عن منهج ورؤية في الوقت نفسه. فهو منهج تبعاً لقدرته العامة على التوليد والإنتاج الذاتي، وهو رؤية بوصفه مفرزاً إفرزاً معرفياً كقضية ما من القضايا. ومع هذا فإننا لا نعدّه عائداً إلى الإنتاج المعرفي الخاص، ذلك لأنه أصل هذا الإنتاج وعلّة نشوئه وتولده. فهو أصل مولد وفعال يعمل كآصرة لربط الأداة المنهجية بالرؤية الخاصة للمعارف المنتجة. ومن ثم هو عبارة عن (دينامو) للتفكير؛ به يتحدد الطابع الأكسيمي المنظم للفهم والإنتاج. ومن ثم فإنه يقع موقع الروح والجوهر بالنسبة للجهاز، إذ لولاه لكان من غير الممكن توليد معرفة أكسيمية اشتقاقية،

فضلاً عن أن طاقته التوليدية الكامنة لا تنضب ولا تقبل النفاذ. وعليه فإن بمعرفة الأصل المولد الفعال يمكننا إدراك روح الجهاز وطبيعة ممارساته الاستدلالية وربما مضامينه الكامنة أو المستنتجة عنه. فغالباً ما يكون الاستدلال موجهاً بصورة صريحة أو خفية باتجاه ما يتسق مع هذا الأصل. كما ويمكننا إدراك الشروط المعرفية له، إذ إنه لا يعرفنا على طبيعة الإنتاج المعرفي الذي يتسق معه ويلزم عنه منطقياً، بل يعرفنا كذلك على ما هو شرط معرفي لتأسيسه البنيوي. يضاف إلى أن بمعرفته نتمكن من إدراك روح النظام عام الذي ينتمي إليه الجهاز المعرفي الخاص به.

وهكذا يرى يحيى محمد أن (القراءة الجوانبية) تنفذ إلى صميم الظاهرة المعرفية لا خارجها. حيث تفترض الظاهرة كقالب منطقي يحظى بدرجة معقولة من النظام الهندسي الأكسيمي تبعاً لما يفرضه المنطق الخاص بالأصول المولدة للمعرفة والتي نطلق عليها (دينامو التفكير). الأمر الذي يعني - في مثل هذه الصورة - عن بحث التطورات المفصلية للظاهرة المعرفية ومراحل ظهورها وما يمكن أن تتأثر به من عوامل خارجية مختلفة عبر التاريخ. فليس من وظيفة ذلك المنهج الخوض في البحوث التي تجعل همها محصوراً في التفتيش عن عوامل البيئة والتاريخ لنشأة الظاهرة المعرفية كأداة ورؤية، والتي تمنح ثقافة الوسط مصدر ظهورها بالكامل، على نحو آلي أو منعكس شرطي. فعيب هذه الدراسات المغالية أنها تعمل على قتل الروح الداخلية للظاهرة المعرفية. إذ مهما نجحت في الكشف عن العوامل التي تؤثر على بناء وتأسيس بعض جوانب الظاهرة؛ فإنها تتصاغر أمام حقيقة ما تستضمرة من مغنطة هندسية للنظام الأكسيمي الدال على النشاط الذاتي والجواني للأصل المولد الفعال وعلى الرغم من أنه قد يقال: إن ثبات الوسط، كالبينة الجغرافية أو العرق، هو بمثابة المحور المشترك لتفسير الوحدة والاتساق في الظاهرة المعرفية بين الأصل وفروعه، إلا أن هكذا افتراض لا تتقبله حقيقة وجود التفاوت والاختلاف بين الأجهزة المعرفية وأصولها المولدة حتى لدى الوسط والعرق الواحد. وبعبارة أخرى، إنه لو صح مثل هذا الافتراض لكان من المناسب أن لا نجد تكثيراً في الأجهزة المعرفية ولا نحظى بأكثر من أصل مولد واحد يستحوذ على الوسط الثابت بكامله. والحال أن في الوسط الواحد العديد من الأجهزة وأدواتها وأصولها، ما يدل على أن الوسط - على ما له من تأثير نسبي كبير - ليس هو العامل الحاسم ولا المحور المشترك الذي يتم به تفسير الأقسام للظاهرة المعرفية وتبرير تعدد الأجهزة وأصولها الاستيمية.



## جدل بين القراءتين

ويقارن يحيى محمد، بين القراءتين (الجوانية الأكسيمية) و(البرانية الوسطية) حيث يرى أن الأولى، تميل بحسب منطقتها الهندسي المغنيطي إلى إبراز الاتساق والوحدة في الظاهرة المعرفية والفكر. أما القراءة الأخرى، فهي إن لم تبعثر الظاهرة المعرفية تبعاً لتأثير صيرورة التاريخ وتغيرات البيئة، فإنها تعمل على تخصيصها بالظرف المولد، وتجعل من وحدة (الوسط البراني) علة الظاهرة المعرفية واتساقها. مع أنه بحسب (القراءة الجوانية) حتى لو افترضنا بأن أدوات الفكر وأصولها المولدة ناشئة كلياً تبعاً لثقافة الوسط، التي تعود بدورها إلى ظروف الوسط ذاته؛ فمع ذلك فإن ما ينشأ عن تلك الأدوات والأصول من معارف علمية مستجدة لا يصح اعتبارها منعكسة عن الظروف أو عداها تعبر عن رد فعل ميكانيكي عن الوسط. فمن المعقول أن يبعث الوسط على أشكال ساذجة من التفكير غير المنتظم. كما ومن المعقول أن يكون أثره عام على مجمل العملية المعرفية، بعيداً عن التحديد الآلي والحتمي مفصلاً بعد آخر. وكذا من المعقول أيضاً أن يبعث على صور معرفية أيديولوجية متمظهرة بمظهر الشكل العلمي المنتظم التفكير. لكن هذه الصور تظل متقلبة عندما تكون هناك دوافع سياسية أو اجتماعية أو غيرها تستبطن العملية المعرفية وتقع خلف تأسيسها بالكامل. أما أن يبعث الوسط على صور متسقة ومنظمة من التفكير الأكسيمي؛ فهذا غير معقول، طالما أن الوسط وما يستتضمره من دوافع أيديولوجية يخضعان إلى التغيير والصيرورة باستمرار.

## المعرفة العلمية والمعرفة الأيديولوجية

يحيى محمد يرى أن العلاقة بين المعرفة العلمية والأيديولوجيا لا تعبر دائماً عن (الصدام). فالأخير لا يتحقق ما لم تأت الأيديولوجيا على حساب الحقيقة والدقة المعرفية. فبعض الأيديولوجيات تمتلك أهدافاً مستقبلية عامة تحفز على الإثبات العلمي من دون أن تقف عثرة في طريقها، بل يمكن القول: إنه من الصعب، إن لم يكن من المستحيل أن تكون هناك معرفة علمية دون أن يقبع خلفها دافع أيديولوجي يعبر عن غرض ما من الاغراض الإنسانية مهما كان نوعه وسعته، لاسيما فيما يتعلق بالمعارف التي تلفت حول الدراسات الإنسانية وعموماً ليس بالضرورة أن يكون تأثير الفضول الأيديولوجي على جميع مفاصل العملية المعرفية وجزئياتها، فقد يكتفي بالغرض عام المستفيد من مجمل هذه العملية. ويمكننا تحديد القيمة الاحتمالية للفضول الأيديولوجي في علاقته بجزئيات العملية المعرفية عبر ما تتمتع به الأخيرة من قدرة أكسيمية، فكلما كانت المعرفة شديدة المغنطة والارتباط؛ كانت

القيمة الاحتمالية للفضول الأيديولوجي ضعيفة. ما يعني أن الأيديولوجيا تخبو وتغيب حينما يكون هناك اتساق وارتباط بين مفاصل المعرفة ضمن المنظومة أو المذهب الواحد. إذ لا قدرة للأيديولوجيا على تأسيس الاتساق والارتباط بين المعارف الجزئية، ما لم يكن القصد منها عاماً يتمثل بإيجاد الاتساق ذاته، بغض النظر عن نوع المفاصل المعرفية، وهو ما لا يحدث إلا نادراً، أو يحصل في بعض الأحيان أن تكون قادرة على تأسيس الأداة المنهجية أو حتى الأصل المولد طبقاً لأغراضها الخاصة، لكن كل ذلك ليست له علاقة بتأسيس المفاصل الجزئية للمعرفة المنظمة، مفصلاً بعد مفصل وجزئية بعد أخرى، فتأسيس الأيديولوجيا لهذه الخصوصية أكسيمياً هو ما لا يتفق مع منطق الاحتمالات، إذ يصبح تفسير الارتباط والمغطة بين المعارف قائماً على محض الصدفة والاتفاق بالقياس إلى مسبباتها من الأغراض الأيديولوجية المتنازعة. ومن ثم ليس من السهل على الغرض الأيديولوجي أن يفسر - كمحور مشترك - جميع قضايا المذهب أو المنظومة المعرفية الممغطة بعضها ببعض حسب الاتساق. فبحسب منطق الاحتمالات أن من المعقول أن يشكل الغرض الأيديولوجي محوراً لتفسير قضية ما أو قضيتين معرفيتين بدرجة معتبرة من الاحتمال، إلا أن مع ازدياد القضايا الممغطة برباط الشد والأكسيمة يصبح المحور عاجزاً عن أن يحظى بدرجة معتبرة من القيمة الاحتمالية، الأمر الذي يفقد جدارته في التفسير ويكون غير ثابت، مثلما لا تثبت كتابة جملة منتظمة المعنى بافتراض مجيئها عن طريق الصدفة، كأن يفترض أنها حدثت نتيجة لهُو طفل لا يعرف القراءة ولا الكتابة. يقول يحيى محمد: إذا لم يكن للأيديولوجيا حضور على مستوى تأسيس مفاصل المنظومة المعرفية وجزئياتها المتسقة؛ فإن بإمكانها الحضور على مستوى آخر هو توظيف تلك المفاصل والجزئيات المعرفية لأغراضها الخاصة. ما يعني أن هناك فارقاً بين التأسيس الأيديولوجي للمعرفة وتوظيفها، وهو ما يفسر لنا ذلك (الازدواج) الذي حلّ لدى الكثير من المذاهب والمنظومات المعرفية التي ظهرت وترعرعت عبر تاريخ الفكر الإسلامي. فمع أن هذه المذاهب لم تمارس في الغالب ظاهرة النقد الذاتي، وهي الظاهرة التي لها علاقة عكسية بالأيديولوجيا، فهي تغيب مع حضور النقد وتحضر مع غيابه، ومن ثم فإن ضعف حضور النقد الذاتي في التراث له دلالة على حضور الأيديولوجيا، لكن مع ذلك يمكننا أن نعتبر في الوقت نفسه أن الكثير من المنظومات في تراثنا لم تكن لها صلة بالأيديولوجيا بحسب المعنى السالف الذكر، لحملها الصفة الممغطة والاتساق. يمكننا مثلاً أن نردّ مقالات المعتزلة في العدل واللفظ والحسن والقبح العقليين وحرية إختيار الإنسان وغيرها من المقالات، إلى أغراض أيديولوجية ببعثتها وانتزاعها عن انتظامها الخاص في المنظومة المعرفية، كما لا يمكننا أيضاً أن ننزع مقالات الأشاعرة عن النظام الخاص بها بإضفاء سمات

الأيدولوجيا عليها، كمقالة الكسب وقدم القرآن، جواز تكليف ما لا يطاق والحسن والقبح الشرعيين وما إليها من المقالات الأخرى. وكذا الحال مع المقالات الفلسفية والعرفانية، كنظرية الفيض والحتمية ووحدة الوجود وقدم العالم وتأثير العالم العلوي على السفلي وما إليها. فأى تفكير بين المقالات المتسقة تفضي إلى التعارض مع منطق الاحتمالات، وبهذا نصل إلى بيت القصيد من معنى الازدواج الحاصل في حضور وغياب الأيدولوجيا لدى الكثير من المذاهب المعرفية لتاريخ الفكر الإسلامي. فعندما نقول، إنها حاضرة غائبة في الوقت ذاته، نعني بأنها حاضرة على مستوى توظيف المنظومة المعرفية بما تحمله من جوانب اتساقية مشدودة برباط الأصل المولد، إلا أنها في الوقت نفسه غائبة على مستوى التأسيس ضمن المنظومة المتسقة بنظام المغطاة والارتباط. وبذلك ندرك أهمية التعرف على الأصل المولد وعلاقته بإنتاجه المعرفي، فهو عبارة عن مصدر التشريع والعقل المنتج في الثقافة والفكر للجهاز المعرفي. ما يعني أن أية عملية فهم للتراث لا تأخذ ذلك بنظر الاعتبار تظل ناقصة ومشوشة.

#### الجابري ومشاغله

يعتقد يحيى أن شاغل النهضة هو الهاجس الأيدولوجي الكامن وراء تأسيس النظر للتاريخ في مشروع محمد عابد الجابري. فهو يرى أنه من غير الممكن التحرر من الأيدولوجيا في الدراسات الإنسانية، خصوصاً فيما يتعلق بالدراسات التراثية. وهو بهذا الهاجس كان يطالب بإعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي من حيث إحياء الزمنية والتاريخية فيه، تعويلاً على العامل السياسي، فالثقافة في نظره عبارة عن عملية سياسية، والأفكار عبارة عن ردود فعل لها. وبذلك جرى توظيف مختلف التيارات المعرفية للحساب (السياسي)، ما جعل المشروع يعد التيارات المعرفية التي كانت قد عملت على تأدية الأغراض الأيدولوجية، سواء من حيث التأسيس المعرفي أو التوظيف. فأصبحت مفاصل الفكر العربي، تجري في وعاء الوحدة المعرفية طبقاً للتأثير الحاسم للسياسة وأغراضها الأيدولوجية، على الصعيدين التأسيسي والتوظيفي.

#### مشروع الجابري وتقسيم تاريخ الثقافة العربية

يقول يحيى محمد: إن الجابري قام بتقسيم تاريخ الثقافة العربية إلى لحظتين أحدهما منفصلتين بفاصل (القطيعة الاستيمولوجية). ويُعدّ هذا المفهوم من أهم

المفاهيم التي وظفها في المشروع خدمة لأغراضه الأيديولوجية. وهو مفهوم يرجع تاريخ استخدامه إلى فيلسوف العلم الفرنسي (باشلار)، فهو أول من استخدمه في مجال العلوم الطبيعية، عاداً أن العلم لا يتطور بصورة إتصالية تراكمية، بل يتحول بطريقة إنفصالية تسود فيها المفاهيم الجديدة، تاركة خلفها تلك المفاهيم التي سبقتها. وقد تسرب استخدام هذا المفهوم إلى مجالات أخرى غير علمية، فطبقه الفيلسوف الفرنسي (التوسير) على العلاقة بين هيكل وماركس، إذ كان هذا الأخير تابعاً للأول، حتى انتهى به الأمر إلى أن ينقلب عليه منهجياً بعد دراسته وتحليله للاقتصاد الرأسمالي، كما في كتابه (رأس المال). وهذا ما دفع الجابري إلى القيام هو الآخر بعملية توظيف وتطبيق للمفهوم على تاريخ الفكر العربي الإسلامي، عاداً أنه بذلك يمكنه أن يصنع تاريخاً لفلسفة لا تاريخ لها، وهي الفلسفة العربية، من حيث إنها كانت قراءات مستقلة ومتوازية لفلسفة معينة. فهو بمفهوم القطيعة جعل الفكر العربي منقسماً إلى لحظتين، إحداهما مشرقية ترتبط بكل من الإسماعيلية، والفارابي، وابن سينا، والسهورودي والغزالي، وصدر المتألهين ثم داخل الفكر الإيراني إلى اليوم الحاضر، بينما ترتبط اللحظة المغربية بكل من ابن حزم، وابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، وابن خلدون، والشاطبي، وكل من يقوم على النموذج الأرسطي باستخدامه طريقة (البرهان) وتحصيل القطع في النتائج من عبر التسليم بمبدأ السببية الحتمية. وهو بذلك المفهوم يقضي على ما هو مسلم به من القول: بأن الفلسفة في الأندلس هي استمرار للفلسفة في المشرق. فبرأيه أن الفلسفتين متقاطعتان بكل من الإشكالية والمنهج والمفاهيم والرؤية.

### تحليل مشروع الجابري

إن أهم الدراسات الحديثة التي جسدت (النهج البراني) بشكله الأخير هي تلك التي تعود إلى الاستاذ الجابري. فقد اتخذت من وحدة العامل الجغرافي والاستمرارية التاريخية أساساً لتعليل وحدة العقل العربي الإسلامي، فتوصلت إلى أن مردّ آلية البنية والثبات تعود إلى وحدة التكوين والمنشأ التي تحددها البيئة العربية، ومن ثم تجسدها الصيرورة التاريخية متمثلة بالعامل السياسي. ما يعني أن هذا المشروع قد جمع بين التحليلين البيني والتاريخي كأساس لإثبات الوحدة المعرفية، وعملت على المزوجة بين ثلاثة أنواع من الطرح؛ هي الطرح البنيوي والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي. ففي الجزء الأول من مشروع نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي) كرسّت الدراسة جهودها لممارسة التحليل التاريخي والكشف عن الاستمرارية التاريخية كأساس لتجسيد الوحدة المعرفية. وكما يقول الجابري (نحن

مطالبون إذاً بإعادة كتابة تاريخنا بإحياء الزمنية والتاريخية بين مفاصله وفي أصوله وفروعه)، مستفيداً في ذلك من الصيرورة التاريخية للعامل السياسي البراني.

أما في الجزء الثاني من المشروع (بنية العقل العربي)، فقد كان الجهد منصّباً باتجاه التحليل الجغرافي ومفرداته كأساس لتحديد الوحدة البنيوية المتمثلة بطبيعة العقل العربي. فقد حاول الجابري في طرحه البنيوي أن يثبت لنا تاريخاً قائماً على الوحدة المعرفية، لكنها وحدة مؤسسة على العامل الجغرافي ومفرداته اللغوية. فهو لم ينظر إلى التاريخ العربي بأنه تاريخ فرق ومقالات وطبقات، بل رآه تاريخاً استمراريّاً ووحديّاً قائماً على أساس بناء الرأي، ومن ثم قرأ الفكر العربي الإسلامي بوصفه حاملاً لأدوات مشتركة ثابتة تضم مختلف الاتجاهات المعرفية، ما جعله يتجاوز اختلاف موضوعات هذا الفكر ليغور إلى صميم البنية المشتركة للعقل كوحدة معرفية تسترّها الاختلافات الظاهرية من الموضوعات. فقد أخذت قراءته الجديدة "تنظر إلى الأجزاء من عبر الكل وتعمل على إبراز الوحدة عبر التعدد وتعتمد في التصنيف البنية الداخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها"، كما أنها تبرز جوانب الاتصال والارتباط، بل الوحدة العضوية بين قطاعات تعد في التصور السائد قطاعات مستقلة منفصلة بعضها عن بعض. وبهذا فقد استخدم منظوراً كلياً في قراءته لتطور الثقافة العربية، فنظر إلى فروعها مثل النحو، والفقه، والكلام، والبلاغة، والتصوف، والفلسفة، وغيرها، كغرف في قصر واحد متصلة مترابطة، يقود بعضها إلى بعض عبر أبوابٍ ونوافذٍ، وليس كخيام منعزلة مستقلة منصوبة في ساحة غير ذات سور ولا سياج. وهو مع ذلك لم يخف أن أساس هذه النظرة (الأكسيمية الجوانبية) منبعت عن الطابع الجغرافي ومفرداته الخاصة.

هكذا فتلك الدراسة تتناول منوالين متواصلين يستحقان النقد، الأول يتعلق بإثبات وحدة التاريخ العربي واستمراريته؛ كموضوع يتحقق فيه البناء المعرفي الوجدوي. أما الثاني فيتعلق بالدور الذي أُعطي للعامل الجغرافي ومفرداته في تكوين العقل العربي وتحديد بنيته أو وحدته المعرفية. فقد جاء كلا الطرحان اللذان شغلا الجزأين الأول والثاني من مشروع نقد العقل العربي بالتوالي على حساب المنطق الأكسمي للمعرفة، ولو من حيث لم يرد المشروع ذلك، لأنه قام أساساً لتثبيت هذا المنطق، كما شهدت عليه محاولته الخاصة بطي تاريخ الفكر العربي ضمن الوحدة المعرفية المتمثلة بالعقل العربي. لكن تأسيسه لهذه الوحدة وإقامتها على وحدة التاريخ والجغرافية جعلته يضطر إلى أن يمارس حالة الهدم والتفتيت فيها، خصوصاً وقد كان للعامل الأيديولوجي دوره في هذا المجال.

## المشروع وصناعة الوحدة في التاريخ

الذي يطلع على الجزء الأول من مشروع (نقد العقل العربي)؛ يرى أن هناك إرادة قوية همّها السعي لإثبات نوع من الاستمرارية والتطور المعرفي كسلسلة متصلة من الحلقات بعضها يفسّر بعضاً ويوضحه، إنطلاقاً لا من النظر إلى ذات النظام المعرفي وآلياته الجوانية الخاصة، بل من الظروف البرانية التي تحيط بأجواء الفكر من هنا وهناك، وكأن هناك حتمية خارجية تعمل على إيجاد الدينامية والتنظيم في الفكر داخل الظاهرة المعرفية. وربما كان هاجس هذه الإرادة نابعاً مما رآه صاحبه من الأوروبيين وهم يكتبون تاريخهم على صورة الوحدة والاستمرارية بشكل حقب بعضها يفسر بعضاً ويؤسسه. الأمر الذي أفضى بذلك التفكير إلى أن يفبرك لنا تاريخاً معرفياً لا نجده إلا في عالم الخيال والأحلام وأن يفرض على نفسه أنواعاً من الإسقاط والتأويل والأدلجة.

## الخلط بين مفكري اللحظة المغربية

يحيى محمد: إن منطق الجابري محكوم بهاجس بناء الوحدة والاستمرارية التاريخية للحظة المغربية طبقاً للتفسير السياسي للدولة في الأندلس. وهذا ما اضطره إلى الخلط بين مفكري هذه اللحظة وضمهم جميعاً تحت سقف النظام البرهاني الأرسطي مع كل من الفيلسوفين الأندلسيين ابن باجة، وابن رشد، على الرغم من أن بعضهم ينتمي صراحة إلى (النظام البياني) أو المعياري، وبعض آخر ينتمي إلى النظام العرفاني. فابن حزم والشاطبي وابن خلدون ينتمون إلى النظام الأول، فهم على الأقل لم يركنوا إلى سلطة مفهوم السببية الأرسطية كما توهم الجابري، بل خضعوا لسلطة أخرى، هي التجويز (البياني) أو (المعياري). كذلك ابن طفيل لا ينتمي إلى النظام البرهاني، بل هو صريح الميل والانتماء إلى العرفان

على أن الجابري لم يخطئ في ضم كل من ابن حزم والشاطبي وابن خلدون ضمن قائمة (النظام البرهاني) فقط، بل أخطأ كذلك في ضمه لابن طفيل ضمن القائمة نفسها على الرغم من باطنيته الصريحة. فهو استناداً إلى منطقه الأيديولوجي المؤسس على فكرة إبراز النزعة الوحودية للتاريخ المعرفي لكل من المغرب والأندلس، اضطر إلى عدم الاعتراف بباطنية ابن طفيل وعرفانيته، إذ جعله فيلسوفاً على شاكلة ابن رشد، كي لا يتصدع نسق التفسير السياسي الذي بناه من منطلق كون الدولة الأموية في الأندلس سعت منذ بداية تأسيسها إلى تبني النظام

البرهاني الارسطي لمحاربة النزعتين البيانية والعرفانية اللتين تحكما في التفكير الأيديولوجي لخصومها من العباسيين والفاطميين، وتابعتها في ذلك دولة الموحيين بعدها، وهي التي شغل فيها ابن طفيل منصباً سياسياً كبيراً، ما يعني أن الدولتين - على رأيه- قد استهدفتا عن قصد ودراية تبني النظام البرهاني واقصاء العرفان منذ المشروع الحزمي، وحتى الرشدي.

هكذا قام الجابري بقلب العلاقات بين نزعات (اللحظة المغربية)، فبدلاً عن أن يستخدم مفهوم (التوظيف) في علاقة أصحاب البيان والعرفان بالبرهان الأرسطي؛ استخدم مفهوم (التأسيس)، لكنه مع ذلك يفهم من (التأسيس) أحياناً - وكما يبدو - على أنه (توظيف)، مما يجعل شائبة الخلط تلوح المفهومين.

### أيديولوجيا المشروع

يحيى محمد: إن السبب الذي أفضى بالجابري إلى قلب المفاهيم والخلط بين المفكرين للحظة المغربية، يعود إلى ما يحمله من أيديولوجية (تأسيسية)، فهو يشترط على النهضة العربية التي يدعو لها أن تكون منتظمة طبقاً لتراث وحدوي وتاريخ استمراري، مثلما حصل في العالم الغربي. لكن حيث إنه لا يوجد عنده سوى لحظتين، مشرقية ومغربية، وإن الأولى، ما زالت حاضرة في تفكيرنا إلى يومنا الحاضر، وحضورها قد اقترن مع ظاهرة الانحطاط الحضاري التي مرت بها الأمة العربية والإسلامية من دون أن تغير من الواقع شيئاً، الأمر الذي جعله يصعب عليها جميع أنواع التهم، فهي بنظره لحظة لا عقلية، قوامها اللا معقول المتمثل أساساً بالنزعة السينية (ابن سينا) التي أدخلها الغزالي بصوفيته في الإسلام، والتي تمسك بها العرب قروناً عديدة فأخرجتهم خارج التاريخ، بخلاف الحال مع اللحظة المغربية لأنها سرعان ما غُيّبت ولم يظهر لها حضور واقتران مع ظاهرة الانحطاط بل كان لها تأثيرها العميق على النهضة الغربية، خصوصاً فيما يتعلق بالفلسفة الرشدية، فكل ذلك جعل من الجابري يراهن على هذه اللحظة التي تضم تلك الفلسفة ذات النزعة (العقلانية) القائمة على (البرهان)، ما اضطره إلى فرض تأويله وإسقاطاته عليها كي تتم عملية الالتحام والإحياء الحضاري من جديد، شبيه بما فعله العالم الغربي. وكأنه بهذا يستند إلى نموذج شاهد ليقس عليه ما هو غائب!

فهذا هو السبب الأساس الذي دفع الجابري إلى إسقاط مفهوم القطيعة المعرفية على التاريخ الفكري بين المشرق والمغرب العربي. فبرأيه أنه من دون هذه القطيعة، يصبح التراث ميتيناً يعيق مسيرتنا المستقبلية. وهو بطريقته التاريخية هذه

لم يعمل على خلط وجمع ذوي النزعات المتنافية كما رأينا، بل عمل كذلك على تفكيك وتهشيم العلاقة الوحودية التي تربط بعض الاتجاهات ببعض، حيث حوّلها إلى علاقة تضاد ومنافاة، كما هو الحال في فصله المطلق بين الفلسفة والعرفان، إذ جعلهما ينتميان إلى نظامين متنافيين لا يلتقيان يكتشف يحيى محمد، إن مشروع نقد العقل العربي "قد مركز ثقله باتجاه تغليب التاريخ والبرانية الجغرافية على العقل والجوانية المعرفية" فهو مشروع يدافع عن تاريخية العقل العربي وعروبته المستمدة من البيئة الجغرافية ومفرزاتها اللغوية.

## هوية العقل والتراث

في الفصل الثاني، يتناول يحيى محمد، موضوع العقل: هل هو عربي أم إسلامي؟ حيث يبين: ولأول وهلة، قد يرى الناظر أن التساؤل عما إذا كان العقل الخاص بترائنا عربياً أو إسلامياً، هو تساؤل ليس له معنى ولا جدوى، فهو عقل عربي إسلامي، لاستحالة التفكيك بينهما مثلما يستحيل التفكيك بين الماهية والوجود في الفلسفة. إذ الثقافة العربية هي في غالبها ثقافة إسلامية، والثقافة الإسلامية غالباً ما تكون ثقافة عربية هي الأخرى، ومن ثم فإن العربية بما تكّنه من خصوصية لغوية وثقافية هي بمثابة الإسلام كشرية. حتى إن بعض القدماء صور هذه العلاقة كما هو الحال مع أبي عمرو بن العلاء بقوله: "علم العربية هو الدين بعينه".

لكن على الرغم من الصورة التي تشهدها حقيقة عدم التفكيك بين طبيعة الزوج الثقافي الديني العربي، فإن معرفتنا لطبيعة العامل الذي يتحكم في العقل العربي الإسلامي ويشكل بنيته العامة، إن كان يعود إلى الحقل الديني أو إلى الحقل العربي، كواقع أو لغة أو جنس، كل ذلك سيحدد لنا حقيقة هذا العقل، لا بما يعبر عما يحمله من ثقافة التراث التي سبق أن انتهى تكوينها، بل والأهم من ذلك بما يشكل من أداة فاعلة؛ لها القابلية على إنتاج الفكر حاضراً ومستقبلاً، مثلما كان لها القابلية على عملية الإنتاج المعرفي لتكوين التراث ذاته. لا شك أن هناك بعض المبررات التي فرضت نفسها على الجابري لجعل مشروعه موسوماً بـ (العقل العربي) بدلاً عن (العقل الإسلامي). وهو وإن لم يتعرض صراحة إلى علة هذا الترويج والتفضيل ضمن طيات مشروعه الضخم، إلا أن كثرة إلحاح السائلين عن ذلك حدثت به إلى أن يقدم لنا عدة مبررات. فذكر في بعض المناسبات أن ذلك يعود إلى ما في اللغة العربية وعلومها من دور كبير وحاسم في تشكيل آليات المعرفة وبناء أسسها. كذلك فلأن عبارة (العقل الإسلامي) لا يمكن أن تدل في حقل الثقافة العربية إلا على مثل ما تدل عليه عبارة (العقل المسيحي) في الثقافة الأوروبية مع أنه كما يذكر،



ليس من اهتمامه ولا من اختصاصه التحرك في إطار (العقل الديني) إسلامياً كان أو مسيحياً.

وفي مناسبة أخرى، أوضح أن اختياره هو اختيار استراتيجي، مبدئي ومنهجي، وذلك لاعتبارين؛ أحدهما، يتعلق بحدود امكانياته الخاصة، إذ يتصور أن عبارة (العقل الإسلامي) من المفروض أن تضم كل ما كتبه المسلمون أو فكروا فيه، سواء باللغة العربية أو غيرها، مع أنه - كما ذكر- لا يتقن في هذا المجال إلا اللغة العربية. أما الاعتبار الآخر فيتعلق بطموحاته، ذلك لأنه لا يطمح إلى إحياء وإنشاء علم كلام جديد، وعبارة (العقل الإسلامي) لا تتجرد من المضمون اللاهوتي، في حين أن مشروعه قائم على البحث الاستمولوجي في أدوات المعرفة وآلياتها، وهو متوفر في اللغة العربية ذاتها، خاصة وأن هذه اللغة وعلومها لها الدور الكبير والحاسم في تشكيل آلية المعرفة ورسم صورة العالم، بعيداً عن مجال الدراسات اللاهوتية الكلامية وغيرها .

ويرى يحيى محمد، إن الاعتبار الأول غير مقنع تماماً. إذ لو آمنا به لكان من الصعب أن نجد شخصاً يحق له التحدث باسم (العقل الإسلامي) والثقافة الإسلامية بما هي ثقافة علمية، مادام ليس بقدرته معرفة جميع اللغات التي تتناول الفكر الإسلامي، وهو الأمر الذي يفضي إلى تضييع الثقافة الإسلامية والخصوصية التي تحملها. أما الاعتبار الثاني، فصحيح أن الاستناد إلى آلية اللغة العربية كأساس للبحث الاستمولوجي يجعل من التفكير دائراً في حدود (العقل العربي)، لكن ليس من الصحيح أن البحث في إطار (العقل الإسلامي) يتضمن بالضرورة الطابع اللاهوتي، مثلما لا يصح أن يقال إن البحث في إطار (العقل العربي) يتضمن الطابع العرقي بالضرورة. فلا مانع من أن يكون أساس البحث في (العقل الإسلامي) هو البحث الاستمولوجي بعيداً عن اللاهوت، مثلما هو الحال في دائرة التفكير اللغوية. ومع ذلك فإنه لا توجد حدود فاصلة بين الأمرين، إذ البحث الاستمولوجي يؤثر على البحث اللاهوتي، والعكس صحيح. كما أن البحث في حدود العلاقات اللغوية له مداخل في المضامين اللاهوتية، والعكس صحيح أيضاً.

### البيئة وتكوين العقل العربي

يحيى محمد يقول: تكاد النتائج الرئيسية التي توصل إليها الجابري في اعتبار تفاوت العقول المعرفية وتفاضلها واعتبار العقلية العربية (البيانية) عقلية فصلية تجزئية؛ تتشابه تماماً مع النظرية العرقية التي نظّر لها رينان وأتباعه. مع هذا

فمن الخطأ الفاحش اتهام نظرية الجابري بالعرقية استناداً إلى وحدة النتائج، ذلك أن طرحه لا يتعالى على الحقيقة الإنسانية فلا يذهب إلى صياغة العقل بالارتداد إلى الجنس كجنس، بل يربط بنية العقل وتكوينه بالجغرافية أساساً، ومن ثمّ باللغة كجهاز استلام وإرسال يضمّر في داخله حقائق البيئة ذاتها. لهذا كانت مفاهيم اللفظ والأعرابي والصحراء والنحو والبلاغة وغيرها، هي من أهم المفاهيم الموظفة في مشروعه للتعرف على كنه العقل العربي. فالجغرافية هي أهم ما في المشروع من أساس لتحليل تكوين العقل وبنيته، منهجاً ورؤية. باديء ذي بدء، يرى الجابري أن أداة المعرفة العربية التي يطلق عليها (العقل العربي) هي نتاج الثقافة العربية حتى في مظهرها الفاعل. فهي عبارة عما خلفته وتخلفه الثقافة العربية في الإنسان العربي، بعد أن ينسى ما يتعلمه في هذه الثقافة من الآراء والمعتقدات والأيدولوجيات. فما يبقى هو (الثابت)، وما ينسى هو (المتغير)... فما يبقى هو ذات العقل أو الأداة بعد نسيان ما أفرزته من آراء ومذاهب.

#### الدلالة الصحراوية على عروبة العقل

طبقاً لمشروع (نقد العقل العربي) لو حاولنا التعرف على التكوينات الأولية لـ (العقل العربي) لتطلب الأمر أولاً، السفر عبر التاريخ لنشرف على كيفية خضوع الثقافة العامية للبيئة العربية الصحراوية، إذا نحن فحصنا بيئة الأعرابي الجغرافية والاجتماعية والفكرية من زاوية الاتصال والانفصال وجدنا الانفصال يطبع جل معطياتها: فالطبيعة رملية، والرمل حبات منفصلة مستقلة، مثلها مثل الحصى والأحجار والطوب المؤلف منها... كل الأجسام في الصحراء وحدات مستقلة والعلاقات التي قد تربطها هي علاقات المجاورة لا التداخل، وهذا يصدق على النبات والحيوان أيضاً، وتلك أيضاً حال الإنسان فيها، فهو فرد، وحدة ضائعة في أرض شاسعة، والمباني غير موجودة، وإنما خيام منفصلة متميزة ومتنقلة. أما القبيلة فهي مجموعة من الأفراد المتفردين، مجموعة من أجزاء لا تتجزأ، تجمعهم علاقة خفية، علاقة الدم التي تضيع مع مرور الأيام لتحل محلها علاقة الجوار، وهي في كلتا الحالتين علاقة قرابة، والقرابة ليست اتصالاً، وإنما هي تخفيف من الانفصال وتقليص من مداه، وسواء تعلق الأمر بالعشيرة أو القبيلة أو الحي، فالفرد دوماً (جوهر فرد)، وحدة مستقلة في إطار من التبعية، وبالجملة فالعلاقات في مجتمع رعوي هي علاقات انفصال. أما الاتصال فهو من خصائص مجتمع المدينة ومن مميزات البيئة البحرية.

ثم إن هذه الرؤية الانفصالية تجد طريقها في اعتبار المكان والزمان على أن كلاً منهما يحمل الطابع الانفصالي أيضاً. وإنما تجد طريقها نحو مبدأ التجويز الذي ينفي وجود علاقات سببية ضرورية بين الأشياء. إذ إن البيئة الصحراوية بيئة تسود فيها الرتابة فعلاً ولكنها رتابة تقطعها تغيرات مفاجئة. هناك من جهة عادة مستقرة وهناك من جهة أخرى خرق لهذه العادة بين حين وآخر. وهناك اطراد فيما يخص الحر وشظف العيش وقساوة الطبيعة، على أن تلك الرؤية التي تشكل بنية العقل لدى أعراب الصحراء والتي تؤسسها البيئة العربية ذاتها هي نفسها تعد علة مباشرة لقيام المنهج الاستدلالي عند أولئك الأعراب. فالرؤية هي التي تؤسس المنهج حين تكون الثقافة عامية كثقافة أعراب الصحراء. وطبيعة هذا المنهج طبقاً لتلك الرؤية الانفصالية التجويزية هي طبيعة المقاربة والتشبيه في الاستدلال.

وتظهر هذه الآلية من إنتاج المعرفة على مستوى الشعر (ديوان العرب) وعلى مستوى معارف العرب وعلومهم، إذ يحكمها فعل عقلي واحد هو المقاربة. وكلاهما مترابطين فالرؤية القائمة على الانفصال وعدم الاقتران الضروري تجعل الجهد العقلي محصوراً في المقاربة بين الأشياء بعضها مع بعض لا يتعداها بذلك سعي مشروع (نقد العقل العربي) ليبرهن على أن بنية هذا العقل حاضرة في الشعر وعلوم عرب الجاهلية. فالشعر قائم على التشبيه والانفصال معاً،

### النشأة العلمية والدلالة اللغوية على عروبة العقل

إذا كان ما قدّمنا إنما يدور في الثقافة العامية، حيث تأثير المحيط المباشر وتكوينه لبنية (العقل العربي) لا شعوراً، على صعيد كل من الرؤية والمنهج؛ فإن تأثير هذا المحيط على الثقافة العلمية لم يكن مباشراً، بل كان عبر اللغة التي حملت صورة العالم العربي الصحراوي، بوصفها المتأثر المباشر بالبيئة الجغرافية للعرب. لذلك قدّم الجابري عدة معطيات تبرر حق الأولوية للغة العربية في دراسة مكونات (العقل العربي)، كان أهمها ما للغة من دور في حمل صورة الواقع وعكسه على (العقل العربي) ذاته. وهو يشير إلى تلك المبررات، عاداً أن الإنسان العربي يحب لغته إلى درجة التقديس، وهو يعتبر سلطتها عليه تعبيراً ليس فقط عن قوتها، بل عن قوته هو أيضاً، فهو الوحيد الذي يستطيع الاستجابة لهذه اللغة والارتفاع إلى مستوى التعبير البياني الرفيع الذي تتميز به... فالعربي (حيوان فصيح). فبالفصاحة وليس بمجرد العقل تتحد ماهيته. ومن هذه المبررات أن الدين الإسلامي بقي عربياً دون الاستغناء عن العربية، فلا يمكن نقل القرآن إلى لغة أخرى من دون المساس به، فالعربية جزء من ماهية القرآن.

## اختلال المشروع وتناقضه

لكن تظل هذه التسمية تسمية اكسيمية. بمعنى أن التعامل مع مشروع (نقد العقل العربي) هو تعامل قائم على اعتبار النظام الكلي من ذاته وداخله، لا بفرض الاعتبارات الخارجية غير المتفقة معه. ومن ثم فإن إطلاق عبارة (العقل العربي) تتوقف على الاعتقاد بصدق هذه المنظومة، أما مع عدم التسليم بصدقها، فإن تلك العبارة تصبح فاقدة لشرطها المقوم. إن الاختيار الآخر الذي يقف أمام عبارة (العقل العربي) هو (العقل الإسلامي)، إذ فيها يكون الطرح الاكسيمي للمنظومة الفكرية مبنياً على الاعتبارات المعيارية التي تتفق مع الروح الدينية. فبقدر ما تكون أكسيمية هذه المنظومة دقيقة؛ بقدر ما تحافظ على معياريها، مثلما هو الحال مع منظومة (العقل العربي). فعلى الرغم من أن مشروع (نقد العقل العربي) يعترف بوجود النظرة المعيارية العامة التي تحكم العقل العربي وتوجهه؛ لكنه مع ذلك يحاول الحفاظ على نظامه الكلي عن طريق تغييب العقل المعياري بإدغام تلك النظرة وإهمالها، حتى وإن كان يراها مفرزة من مفرزات الجغرافية العربية. فطريقته التي رسم فيها تشكيلة بنية العقل بصورتها اللا شعورية في الثقافة العامية وبصورتها الواعية في الثقافة العلمية؛ لا تضع مجالاً لافتراض وجود بُعد معياري في التأسيس والتأثير. لذلك فهو لم يشأ أن يجعل الطابع المعياري لمفهوم (العقل) كما تمّ تحديده من قبل العلماء والعرب عبر المعاجم اللغوية؛ ينجرّ على فهمنا لـ (العقل العربي) ذاته. فالجابري صريح في التمييز بين العقل كمفهوم ذي طابع معياري عند العرب، وبين (العقل العربي) نفسه. ومع ذلك فالأمر لا يعني براءة هذا الأخير من ذلك، بل اختزاله وتذويبه.

ومع هذا فالملاحظ إن مشروع (نقد العقل العربي) لم يحافظ على توازن نظامه الاكسيمي، إذ كان يعاني من التناقض الذاتي إلى الدرجة التي يمحو فيها خصوصية (العقل العربي) ذاته، فاضفاء طابع (العروبة) على العقل يعود أساساً إلى اعتبارات اللغة والبيئة العربية، وهي بالفعل متحققة تماماً في المشروع، حيث نجد الحرص الكامل لإعطائها الدور الحاسم في عملية ارساء بنية (العقل العربي) وتكوينه. إذ ظل عاملاً اللغة والبيئة يواكبان مسيرة هذا العقل في نشأته وتطوره والنتائج المترتبة عليه. مع ذلك فالمشروع يضيق عن الاعتراف بأن هذا العقل هو (العقل العربي) بكلّيته، فهو يضعه كنظام منفصل وسط ثلاثة أنظمة متضاربة، كلها داخلة فيما يطلق عليه (العقل العربي)، وهي النظام البرهاني الفلسفي والنظام العرفاني الصوفي، مضافاً إلى النظام البياتي الذي يستقل بالدلالة اللغوية المتسقة مع تنظير

المشروع للغة العربية وعدها أساس (العقل العربي) فمن مبررات إضفاء طابع (العروبة) على تسمية العقل؛ هو أن اللغة العربية كانت ومازالت المرجع المعرفي الأول لكل مفكر بياني، إذ اللغة هي السلطة المرجعية الأولى والأخيرة للنظام البياني. فتسمية النظام الذي يقوم على اللغة العربية بالنظام البياني هي تسمية في محلها.

وهنا نسأل: ما المبرر الذي جعل مشروع (نقد العقل العربي) يضم نظامي البرهان والعرفان مع النظام البياني في بنية واحدة، على الرغم مما في هذه النظم من تناقض، يجعل (العقل العربي) متناقضاً في حد ذاته؟ فالنظام البياني بما هو نظام نحوي لغوي بلاغي يناقض النظام البرهاني العقلي، كما أن هناك تناقضاً بين النظام العرفاني القائم على (اللا معقول) وبين النظامين البرهاني والبياني. فما مبرر جعل (العقل العربي) يتناقض إلى هذا الحد؟

الدافع الأيديولوجي للمشروع

يرى يحيى محمد، هناك الدافع الأيديولوجي كهدف واضح في المشروع. إذ المشروع يهدف إلى نهضة، وهذه النهضة تريد أن تتكئ على نموذج صالح للانطلاق منبعث من التاريخ العربي نفسه، ولما كان النظام البياني لا يفي بهذا الشرط من الصلاحية، وإن ما يراه المشروع كنموذج صالح للنهضة، إنما هو الاعتماد على طريقة البرهان (العقلانية)؛ لذا فمن غير المعقول أن يكون المشروع يهدف إلى نهضة عربية عبر عقل غير عربي في الوقت الذي يطرد النموذج العربي البياني الأصيل. وعليه كان من الضروري أن يجعل من النموذج اليوناني عربياً حتى يتسق مع برنامج النهضة ذاتها، في الوقت الذي يحقق عبره إيصال تاريخنا بالتاريخ الثقافي العالمي.

وبالفعل إن الجابري عقيب ضمّه للعلوم الدخيلة ضمن تاريخنا القومي؛ أعلن عن مهمته في النظر بروح نقدية لمختلف مكونات تراثنا كسبيل صحيح يمكننا من امتلاكه فعلاً والتحرر بالتالي من نماذج التي تستعبدنا وبكيفية خاصة النموذج الجاهلي البدوي (الأعرابي) الذي ما زال حضوره قوياً في وجداننا وروانا (العقلية). لذا اعتبر أن دعوته هذه لا فقط توصل تاريخنا بالتاريخ الثقافي العالمي، بل أيضاً - وهو الأهم - "من أجل تبيان مكونات الثقافة العربية الإسلامية وفحصها ونقدها وصولاً إلى إعادة بناء الذات العربية على أسس جديدة قوامها التخلص من رواسب النماذج السلبية الماضية".

وإتماماً للمطاف يرى أن إعادة بناء الذات العربية لا تتحقق إلا عبر النظام البرهاني الأرسطي، لذا فهو يدعو إلى قطع الصلة بالجنبية المشرقية البيانية والعرفانية من العلم العربي، وإبعث الجنبية المغربية المغيبة والقائمة أساساً على البرهان الفلسفي الأرسطي، كما لدى ابن رشد. وقد كلفه ذلك أن يخلط بين مفكري الأندلس والمغرب ليضعهم في قائمة أرسطية واحدة، على الرغم من أن بعضهم - كما عرفنا - ينتمي صراحة إلى العرفان، كما هو الحال مع ابن طفيل، والبعض الآخر إلى البيان كما هو الحال مع ابن حزم والشاطبي وابن خلدون.

### المشروع واغتيال اللغة والعقل

لو تجاوزنا ما تقدم من تناقض المشروع الذي شهدنا فيه إفناءه لخصوصية العروبة في العقل؛ فعلى الرغم من ذلك تظل بنية (العقل العربي) حسب الأكمسة التي هندسها صاحب المشروع هي بنية قائمة في الأساس على اللغة بما تعكسه وتنشره من أثر المحيط والبيئة الصحراوية. وطبقاً لهذا الاعتبار فبقدر ما تكون اللغة غنية بقدر ما يكون العقل غنياً، وكذا بقدر ما تكون اللغة فقيرة بقدر ما يكون العقل فقيراً ضحلاً.

لقد استنتج مشروع (نقد العقل العربي) ضحالة اللغة بضحالة البيئة وفقرها، وقد جعل ذلك منعكساً على (العقل العربي) ذاته، فهو ضحل ضئيل لا يعرف أن يفكر خارج حدود النص، فمنه يبتدىء وإليه ينتهي، حتى لدى الذين عرفوا بالنزعة العقلية كالمعتزلة.

ونحن لو تجاوزنا الأثر المبالغ للغة على العقل إلى الدرجة التي تطوقه تطويقاً كاملاً، وغضضنا الطرف عن المحيط الصحراوي بما له من دور في تحديد معرفة الإنسان وأردنا أن نتعرف على اللغة العربية ذاتها، فسنجد انها تمتاز بصفة لا تنافسها أية لغة أخرى، وهي ثباتها وقدرتها على الصمود أمام طول تغيرات الحياة عبر القرون، فضلاً عن تاريخها المديد، إذ لا يعرف لها تاريخ محدد، فلا يعرف لها طفولة ولا شيخوخة، بل كل ما عرف عنها هو النضج والكمال، بخلاف نظائرها من اللغات التي طغت على العالم، كالإسبانية والإنجليزية إذ يقدر تاريخهما ببضع قرون محدودة. حتى أن (أرنست رينان) على الرغم مما عرف عنه بالعنصرية والتعصب؛ قد شهد لها في كتابه (تاريخ اللغات السامية) فاعداها قد بدأت فجأة على غاية الكمال، وانتشرت سلسلة غنية وكاملة لم يدخل عليها أي تعديل مهم، وهو يرى أن بدايتها الكاملة هي من أغرب ما وقع في تاريخ البشر ويصعب حلّه.

وفوق كل ذلك، فإن اللغة العربية لها امتياز خاص بكثرة موادها وكلماتها، فهي من هذه الجهة تتفوق على ما سواها من اللغات العالمية المعروفة. فعدد كلمات اللغة الفرنسية (25) ألف كلمة، وكلمات اللغة الانجليزية مائة ألف كلمة، أما العربية فعدد موادها (400) ألف مادة، وإذا نظرنا إلى معجم لسان العرب وحده لوجدنا أنه يحتوي على (80) ألف مادة لا كلمة. ويكفي معرفة أن الخليل الفراهيدي في كتابه (العين) قد أحصى عدد كلمات العربية بما يزيد على اثني عشر مليون كلمة، وإن ما يلفظ منها هو أكثر من ستة ملايين ونصف المليون كلمة، لكن لا يستعمل منها الا أكثر بقليل من خمسة آلاف ونصف كلمة.

ومع ذلك اتهمت هذه اللغة بعدة اتهامات لها دلالة على عدم الصلاحية، ووصفت بالعي والقصور منذ القرن الماضي حتى كُلت أخيراً بيد الجابري.

#### نقد النشأة العامية لبنية العقل

على ذلك لو عدنا مرة أخرى إلى صياغة (العقل العربي) حسب المشروع الآنف الذكر؛ لوجدنا ان مادته البنيوية قائمة أساساً على مفاهيم (الانفصال والتجويز والمقاربة)، وهي المادة التي سعى المشروع أن يثبت أصولها بوساطة البيئة العربية، فاعتبرها مترسخة في أعماق العقل الباطني لقدماء عرب الجاهلية. وقد علمنا أن حجج المشروع قائمة على عدة دعاوى: فمن جهة أن الجابري حاول انتزاع مفهومي الانفصال والتجويز من بيئة الأعرابي، معتبراً أن البيئة هي التي جعلت لهذين المفهومين نوعاً من الحضور والظهور في علوم العرب وأشعارهم، ثم بوساطة الاستتصار تحولاً إلى الثقافة العلمية لعلماء البيان كافة.

فأي الفرضين أصلح للتفسير؟ هل نعلل بنية العقل ونردها إلى الجغرافية أم إلى ما وراءها؟ وهل أن العلوم الإسلامية مبعثها الحس أم الدين، البيئة أم المعيار؟

#### قبل كل شيء لا بد من التأكيد

إن القرائن حينما تجمع لصالح فرضية ما، فإن القيمة الاحتمالية الكلية عن الفرضية لا تستخلص من قيم احتمالات تلك القرائن بصورة متساوية. فقيم الاحتمالات تختلف لاختلاف القرائن ذاتها من حيث النوع، لهذا فالأمر لا يعود إلى كثرة الشواهد، فقد تكون قرينة واحدة أقوى من عدد كبير من القرائن. وإذا ما أخذنا بهذا الاعتبار أصبح من الممكن النظر إلى نوع التأثير في القيمة الاحتمالية

للقرائن المقدمة لصالح الفرضية. وطبقاً لهذه القاعدة إذا ما أردنا أن نختبر فرضية الجابري في حشد القرائن التي تؤكد الجذور الصحراوية لنظرية الانفصال واللا سببية التي تنتمي إليها؛ سنجد أن هذه القرائن مع كثرتها لا تحظى إلا بقيمة إحصائية ضعيفة جداً، وهذا ما يُعرف بالاستقراء وملاحظة الواقع، إذ من الواضح أن تأثير ما ذكره الجابري من رمال منفصلة ونباتات متفرقة ونجوم متناثرة وغيرها؛ لا يمتلك من القوة التي تجعله الحاسم في بناء مادة بنية (العقل العربي) بصورته الساذجة، ولا في تأسيس التصور النظري العلمي لمفهوم الانفصال ونظريته، خاصة إذا ما لاحظنا أمرين مضادين لهذا الفرض. أولهما، إن هذه الأمور المنفصلة لا تخلو منها أية بيئة مهما كانت متماسكة، فالانفصال موجود في جميع الأماكن. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهناك في قبال تلك الأمور الانفصالية، ثمة أمور اتصالية ربما يكون بعضها ذا أثر أقوى، خاصة فيما يتعلق بالجانب الاجتماعي، حيث إن تأثيره أقوى من الجانب الطبيعي ذاته. فمن الواضح أن الحياة البدوية هي حياة ملتزمة بالنسب تكوّن أساس العصبية، كما يقول ابن خلدون، الأمر الذي له دلالة على الاتصال بدرجة أقوى من رمال الصحراء والنباتات المتفرقة، فالإنسان يتأثر بالعقل والحياة الجمعية بدرجة أكبر مما يتأثر بالطبيعة.

## الإمامية والعقل

يوضح يحيى محمد، إن تأسيس الإمامية للعقل كمصدر أساس من مصادر التشريع يجعلها بحق أولى من غيرها في ممارسة الاجتهاد، وبالفعل أنها مارست هذه العملية في مجال الفقه، كما هو الحال في مجال العقائد وعلم الكلام وذلك منذ نشأة تنظيرها المعياري عبر القرن الرابع الهجري، وما زال بابها مفتوحاً في المجال الأول (الفقه) بعد أن أقفل الاتجاه السني أبوابه في الاجتهاد منذ ذلك القرن وحتى يومنا هذا، باستثناء بعض الومضات التاريخية الخاطفة مع ذلك لا ينكر ما تحمله الإمامية من مسحة وجاذبية باطنية، سواء عند العقليين منهم أم البيانين. لكن هذه المسحة لم تتأسس أبداً على النظام الوجودي، إذ ليس لها علاقة (بدينامو التفكير الوجودي) أو الأصل الفعّال المتمثل بالسنخية، وإن كان لا ينكر أن ما ظهر من تلك المسحة كان يتناسب مع ذلك النظام، ولعل أحدهما كان متأثراً بالآخر كما يلاحظ في التماثلات الخاصة التي ينطوي عليها كل من مفهوم الإمامة عند الشيعة ومفهوم الولاية عند العرفاء، وكان أحدهما مستوحى من الآخر، الأمر الذي جعل عرفاء الشيعة بالخصوص يمزجون بين الأمرين، حيث ظهرت فكرة ولأية التكوين



العرفانية الوجودية كأساس لحمل فكرة الولاية الشرعية التي يتضمنها مفهوم الإمامة المعياري عند الشيعة.

إن من دواعي وجود المسحة الباطنية لدى الإمامية؛ وجود عدد ضخم من الروايات الشيعية حصيلتها، تشكل قوة جذب باتجاه الباطن، فأغلبها يتعلق بأسرار الإمامة مما يتناسب مع أسرار الولاية العرفانية، كعلوم الأئمة وقدراتهم ومعجزتهم الخارقة، بل وكلامهم المنطوي في ذاته على العديد من طبقات الباطن في المعنى. يضاف إلى الروايات التي تؤكد بعض المصاحف والجفر التي فيها أسرار الخليقة والشريعة، كما هو الحال في (مصحف فاطمة). فكل ذلك وغيره من روايات الباطن قد حفز بعض الاتجاهات العرفانية على أن تتحدى أهل المعيار الشيعي، وذلك بوجود أكثر من ألفي حديث منقول عن الأئمة يؤيد اتجاهها الباطني، كما جاء على لسان شيخ الكشفية السيد كاظم الرشتي وهو يتحدى معاصريه عبر القرن التاسع عشر، لكن الملاحظ هو أن تلك الروايات التي تتناغم مع النزعة الباطنية العرفانية؛ تتناسب في الوقت نفسه مع ما يتضمنه المفهوم المعياري للإمامة عند الشيعة في بعض جوانبه وخطوطه، خصوصاً وأنهم يقولون بان النبي (ص) اودع علمه الخاص لدى الإمام علي، ومنه إلى سائر الأئمة الآخرين بالتسلسل، بخلاف ما يقوله أهل السنة من أن النبي لم يودع أحداً شيئاً إلا وأظهره وبيته وأذاعه، ما يعني أن هؤلاء الأخيرين هم من دعاة البيان الخالص، في حين أن الإمامية تظهر بمظهر البيان الممتزج بالباطن، وهو ما يقربها نحو العرفان، مما يظهر أثره الازدواجي على الذهنية الشيعية، خاصة وأن رواياتها في العقائد عموماً وفي أسرار الأئمة خصوصاً لم تخضع للتحقيق والتنقيح متناً وسنداً مثلما حصل في الفقه. وهذا الأهمال جعلها تتخذ شكلاً انسيابياً قابلاً للنفوذ نحو الذهنية الشيعية بسهولة لتصنع فيها سلطة خفية تتحكم أحياناً في منطقتها المعياري من التفكير، فتجعلها تميل نحو النزعة الباطنية، وإن كان ذلك لم يؤثر جوهرأ على ذلك المنطق في مجال التنظير، ك ما في الفقه والكلام وسائر العلوم المعيارية الأخرى. الأمر الذي يجعلنا نخطئ لو حشرنا هذه الفئة ضمن الدائرة الباطنية من النظام الوجودي، بل ونخطئ فيما لو قلنا بأن هناك اسلاماً شيعياً في قبال الإسلام السني كما يروج لذلك العديد من المستشرقين. فالنظر إليهما من منظار ابستمولوجي يجعلهما قائمين ضمن نظام واحد من المعرفة، إلى درجة يمكن اعتبار أحدهما يعمل كامتداد للآخر،

تفكيك القطائع بين العرفان والفلسفة

في لقسم الثاني، يتناول يحيى محمد بالتفكير القطيعة المزعومة في الفكر العربي حيث يرى أن الدراسات التي تعدّ العرفان عبارة عن (عقل مستقيل)، وتضع بينه وبين الفلسفة حاجزاً أصماً، هي دراسات موهومة، صحيح إن الاتجاه العرفاني والباطني غالباً ما يبعد التفكير العقلي عن دائرته، كما إنه كثيراً ما يظهر العلاقات المعرفية اللا معقولة، بحيث انه يمكن أن يستدل من أي شيء على أي شيء، مغالياً بذلك لبسط قانون السنخية على مختلف العلاقات، أو لخدمة أغراضه المذهبية الأيديولوجية لكن على الرغم من هذه المظاهر التي تلبسه ثوب (اللا معقول) أو (العقل المستقيل)، فإنه يظل من حيث الأساس مشدود الحركة والارتباط (بدينامو) تفكير هو الدينامو نفسه الذي يشغل حركة التفكير الفلسفي، وإن اختلفا في بعض الاعتبارات. وليس أدل على قوة الفكر العرفاني من أن نتائج العلم المعاصر في فهم الطبيعة، أصبحت تتماثل إلى حد بعيد مع تلك التي وضعها العرفاء طبقاً لاعتبارات السنخية.

ومهما كان حجم الاختلاف بين الفلسفة والعرفان؛ فهو لا يعدو عند الوجوديين أكثر من شعرة سرعان ما تقبل القطع، حيث فيه ينقلب الفيلسوف ليكون عارفاً، كما وينقلب العارف ليكون فيلسوفاً. ولهذا الاختلاط يصبح من الصعب أحياناً التمييز بين الوجوديين، وتقدير أن هذا فيلسوف وذاك عارف. فإذا كان من الواضح إن أرسطو وابن باجة وابن رشد هم من الفلاسفة الصريحين، وكذلك إن ابن عربي والآملي والجيلاني هم من العرفاء الصريحين؛ فإن من أمثال ابن سينا والغزالي والسهورودي وصدور المتألهين يمكن عدّهم باعتبارات معينة فلاسفة، وباعتبارات أخرى عرفاء ذوي نزعة باطنية. يضاف إلى أن هناك بعض الوجوديين من لهم مداخل يدخلون من غيرها إلى غير البيوت المخصصة لهم، كما هو الحال مع ابن باجة، فمع أنه فيلسوف قح لكن له بعض المداخل الصوفية التي يتسلل عبرها إلى بيت العرفان، بل إن هذا الأمر ينطبق على ابن رشد ذاته، فهو يتسلل أحياناً إلى موقع آخر غير موقعه كفيلسوف. كل هذا التلون والاختلاط إنما يعود إلى وحدة الجامع المشترك (لدينامو التفكير الوجودي) المتمثل بمبدأ السنخية.

على ذلك فإن ما يقيمه الجابري من حاجز معرفي أصم بين الفلسفة والعرفان لا يسعه أن يفسر ما كشفنا عنه من الارتباط والاشتراك إلى درجة يكاد يصل إلى حد التماثل بينهما في الرؤية، استناداً إلى ذلك الجامع المشترك (لدينامو التفكير الوجودي) فقد طرح الجابري فواصل مكبرة بين أرسطو وابن باجة وابن رشد وحتى ابن طفيل من جهة، وبين الفارابي وابن سينا والغزالي والإسماعيلية والعرفاء والاشراقيين جميعاً من جهة أخرى. كما وضع فواصل مضخمة بين ما يسمى بالفلسفة المشرقية والمغربية. وبدورنا سنكشف عن زيف مثل هذه المزاعم،

وذلك البحث بشأن محورين أساسيين، أحدهما، يتعلق بتزييف الزعم الخاص بوجود فواصل جذرية بين الفكر الأرسطي، وبين فكر المشرقيين، ومنهم ابن سينا. أما الثاني، فيتعلق بتزييف الزعم الخاص بوجود قطيعة بين الفكرين المشرقي والمغربي.

### الفلسفة في المغرب العربي والمشرق

يرى يحيى محمد، إن الجابري وضع فوارق حاسمة حددها بكون الفلسفة في المشرق العربي محكومة بإشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أي إشكالية علم الكلام، أما في المغرب والأندلس فلم يكن هناك علم كلام، ولا فرق، ولا تعدد، وهذا ما جعل فلاسفة المشرق يأخذون الميتافيزيقيا "لأنهم كانوا يحتاجون إليها في التوفيق بين الدين والفلسفة في علم الكلام. أما في المغرب والأندلس فقد أخذوا الرياضيات والطبيعات والفلك والطب والمنطق، وأصبح أرسطو هو الأصل وأصبح الفكر الفلسفي أروسطياً محضاً خالياً من الافلاطونية المحدثة والتأثيرات المشرقية من فارسية وغنوصية وهرمسية وغيرها".

فهذا التحديد الإجمالي للفارق عام بين الفكرين في المشرق والمغرب؛ هو الحد الفاصل لما أُطلق عليه القطيعة المعرفية. فهي تبدأ بدايتها العميقة مع ابن باجة كأول فيلسوف محترف في المغرب والأندلس، إذ كانت فلسفته (علمية الاستيمية، علمانية الاتجاه بفعل تحررها) من إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة التي أتخمت المشرق، إذ إن فلسفته ظلت دائماً (لاهوتية الاستيمية، والاتجاه).

### نقض مفارقات المشروع

يحيى محمد، يحدد طبيعة المفارقات التي حملها مشروع الجابري ككل، فمن هذه المفارقات هو أنه يفضي إلى نقض ذاته بذاته. فالمشروع قائم في الأساس على تحليل العقل العربي بإبراز الخصوصية فيه. لكن هذا العقل كما شهدنا قد ضمّ ثلاثة أنظمة معرفية؛ بعضها عربي أصيل، والبعض الآخر دخيل، وجميعها تشكل عقولاً للعالم. الأمر الذي أفقد خصوصية ما أُطلق عليه العقل العربي، إذ لم يعد (العقل العربي) على هذا الاعتبار عربياً خالصاً. فكان من نتائج ذلك إن المشروع نقض يده من كل المحاولات التي استهدفت إبراز الخصوصية البيانية للعقل العربي، التي

تشكل جوهر ما قام عليه المشروع، ومن هذه المفارقات ازدواجيته في الحكم والتمييز بين المقبول والمرفوض. فهو يقبل ويرفض الشيء نفسه في آن لدواع أيديولوجية، كما هو الحال في موقفه المتناقض إزاء فكرة السعادة والاتصال والعقل الفعال وما إليها، فهو يرفضها حينما يتعلق الأمر بفلسفة ابن سينا وغيره من المشاركة، لكنه لا يعترض عليها حينما تكون صادرة عن فلاسفة المغرب.

وهو أحياناً يتناقض في النتائج التي يريد التوصل إليها، كما هو الحال في موقفه من علاقة المنطق بالنحو. فتارة يبدي تأييده الكامل لمحاولة السيرافي في فصله بينهما على نحو التضاد، إلى درجة أنه يعظم حجم هذه القضية فيجعلها دليلاً كاشفاً عن التضاد بينهما كنظامين مختلفين، روحاً وبنية ومنهجاً ورؤية. لكنه يعود تارة أخرى فيبدي تأييده لمحاولة الفارابي الذي جعل العلاقة بينهما جعلاً مناسباً لا تضاد فيه، كما إنه أحياناً يستدل بنصوص تدل على خلاف ما يريده بالضبط، مثلما هو الحال في النص الذي أورده بخصوص الاستدلال على غياب فكرة السببية الضرورية في علوم عرب الجاهلية كالنجامة على ما عرفنا من قبل.

وهو بسبب الدواعي الأيديولوجية كثيراً ما يتجاهل النصوص الصريحة التي تنقض ما يذهب إليه، كتجاهله لنصوص ابن طفيل الدالة على إغراقه في الباطنية، وتجاهله للمناحي الصوفية لابن خلدون التي اعترف بها وعرضها مفصلة في كتابه (نحن والتراث)، لكنه مع ذلك أصّر على وضعه في قائمة واحدة مع ابن باجة وابن رشد من أصحاب النظام العقلي البرهاني. والشيء نفسه ينطبق على الشاطبي، بل وابن حزم أيضاً.

كما أنه يجهل أو يتجاهل الدور العقلي في الفكر الشيعي الإمامي. كذلك أنه بقدر ما يستحضر العلاقات الثنائية في الفكر اليوناني بقدر ما يغيبها عن الفكر العربي الإسلامي، وكذا أنه بقدر ما يغيب العلاقات الثلاثية عن الفكر الأول بقدر ما يستحضرها في الفكر الآخر، كل ذلك للدواعي الأيديولوجية، وتصل حالة التغيب والتجاهل قمتها حين يتعامل مع ابن رشد، إذ يعمد إلى عزله عزلاً تاماً عن أية علاقة صميمة تربطه بالفكر المشرقي، وعلى رأس ذلك تغيبه لموقف ابن رشد من الانشغال بإشكالية الدين والفلسفة، وتغيبه لميوله العرفانية، وكذا تصوراته الفيزيائية وغيرها مما سبق عرضها بالتفصيل.

وأخيراً، فإن من المفارقات التي وقع فيها، إنه مارس ذات الربط الضعيف الذي مارسه أصحاب التفكير العرفاني لأدنى شبه ومناسبة بين القضايا، على الرغم من رفضه لهذا النهج ووصفه للعرفاء، بأنهم أصحاب اللامعقول والعقل المستقيل، مع أنه مارس ما مارسوه، ووقع بما وقعوا به من الربط لأدنى مناسبة، كما يلاحظ

بالنسبة إلى ربطه (اللامعقول) بين مقولات النحو وبين النظريات العلمية للكلاميين، وكذلك الحال مع تفسيره لطبيعة العقل العربي البياني انطلاقاً من جزينات الصحراء العربية، هكذا فجميع تلك المفارقات وغيرها حولت المشروع إلى أحلام فكرية لا تمت إلى الواقع بصلة.

مع الطرابيشي في نقده لـ (نقد العقل العربي)

في الفصل الأخير من الكتاب، يعرض يحيى محمد وبالروح النقدية كتاب (نقد نقد العقل العربي) للكاتب السوري المعروف جورج طرابيشي وهو مشروع مناهض، حيث أراد طرابيشي به نفس وتقويض مشروع الجابري، وذلك عبر تناول كتابه (تكوين العقل العربي) حصراً، مع امتدادات عارضة إلى سائر كتبه الأخرى، حيث يعمد طرابيشي إلى تفكيك جملة من الإشكاليات التي تضمنها كتاب (تكوين العقل العربي)، مثل إشكالية العقل المكوّن والعقل المكوّن، وإشكالية التفكير بالعقل والتفكير في العقل، وإشكالية الضدية الاستيمولوجية ما بين العقل العربي والعقل (اليوناني - الأوروبي)، وإشكالية عقلانية التراث المغربي ولا عقلانية التراث المشرقي، وإشكالية التوزيع الثلاثي للأنظمة المعرفية إلى (برهان وبيان وعرهان)، وإشكالية التكوين والتدوين.

وقد طرح الطرابيشي الإشكاليات الثلاث الأولى عبر الفصول الأربعة الأولى من كتابه (نظرية العقل) الذي تضمن خمسة فصول مطوّلة إذا ما استثنينا الفصل الأول منها. وهذه الفصول تتضمن العديد من الاستطرادات وحشو التفصيلات والمداخلات غير المعنية بالنقد في الغالب إلا على نحو بعيد أو غير مباشر، فقد اعتمد طرابيشي على عدد كبير من المصادر الفرنسية ليكشف عن الأصول الشرقية لبدايات التفكير العلمي والفلسفي التي لعبت دوراً بالمشاركة مع اليونانيين في تحديد اتجاه سير التاريخ المعرفي عبر العصور، أما من حيث علاقة الكتاب بنقد مشروع الجابري؛ فإن الطرابيشي يعد هذا المشروع عقبة استيمولوجية، وذلك لما وضعه في وجه (العقل العربي) من سدود، ولما طرحه من إشكاليات مغلقة تحتاج إلى تفكيك ومن ثم إعادة بناء تسمح لأن تؤهل الدراسات التراثية لإحراز تقدم بعد أن أقفل الجابري عليها الباب.

الإشكالية العامة للاتهام

## أولاً: قانون المناقصات والمزايدات

معلوم أن الجابري يقسم حضارات العالم التي التزمت الخط العلمي في التفكير إلى ثلاث حضارات هي اليونان والعرب وأوروبا، وهو مع اعترافه بعظمة حضارات قديمة عديدة؛ إلا أنه عدّها خارج الممارسة العلمية التنظيرية. وينطلق الجابري في تمييزه بين الحضارات الثلاث وبين ما سبقها من حضارات أخرى قديمة؛ من مؤشرات يراها بمثابة الحكم الفصل في التمييز. حيث يرى أن البنية العامة للثقافة في الحضارات القديمة تمتاز بالسحر أو ما في معناه، بخلاف الحال مع الحضارات الثلاث التي مارست التفكير العلمي بوعي، إلى درجة أنها لم تنتج العلم فقط، بل نظريات في العلم أيضاً، فهي على حد قوله: "وحدّها في حدود ما نعلم التي مارست ليس فقط التفكير بالعقل، بل أيضاً التفكير في العقل". وهو يرى أن مسألة (التفكير في العقل) هي أسمى درجة من (التفكير بالعقل).

### 1 - المناقصة على العقول الشرقية.

#### أ - المناقصة على العقول الشرقية القديمة .

يتهم جورج طرابيشي، الجابري بالمناقصة على العقول الشرقية القديمة السابقة لليونان لكونه يعدّها لم تمارس التفكير في العقل، ولكون الطابع عام الذي غلب على تفكيرها هو الإطار السحري أو الأسطوري. وطرابيشي يعترف بان تلك الحضارات لم تمارس فعلاً التفكير في العقل، لكنه عد ذلك إنما كان استناداً إلى المشروعية التاريخية والمادية منتقداً ما تصوّر أن نظرية الجابري توحى بان "شعوب الحضارات القديمة امتنعت عن التفكير في العقل لعلّة تكوينية تتعلق بصبغاتها الوراثية". مع أنه لا دليل على الإيحاء المذكور، بل على العكس تجد أن نظرية الجابري قائمة على مبدأ التأثير الظرفي في التكوين الثقافي والعلمي، وهي تؤكد ذلك بما لا مزيد عليه.

#### ب - المناقصة على سائر العقول الشرقية.

برأي طرابيشي، إن المناقصة التي يتمركز بشأنها خطاب الجابري إنما تتمثل بمحوري الإبخاس والتغيب. فالجابري يبخص من جانب قيمة العقل الذي تحمله الشعوب الشرقية، كما إنه يغيب دور هذا العقل في بناء التفكير العلمي. فعلاوة على أنه غيب دور الحضارات الشرقية القديمة وتأثيرها على حضارة اليونان وما بعدها، فبدلاً عن أن ينطلق من منطق الاستمرارية تراه على العكس يثبت منطق القطيعة

بتغييبه ذاك، كذلك أنه غيب الجنس الشرقي الذي شارك الجنس اليوناني في تكوين الحضارة التي أطلق عليها فيما بعد اليونانية . فللفينيقيين مشاركة أساسية في تكوين العقل اليوناني منذ لحظة ظهوره الأولى، وإن كانت كتابة التراث قد تمت باللغة اليونانية ذاتها. والناقد يرى أنه لا يمكن تفسير الظاهرة اليونانية وأعجوبتها إلا بأخذ اعتبار المساهمة الفينيقية والشروط التاريخية التي أتاحت إمكانياتها، حيث إن الفلسفة اليونانية لم ترَ النور في أثينا ولا في البر اليوناني، بل في أيونيا ذات الأعراق العشرة، في ساحل آسيا الصغرى، وفي عاصمتها ملطية، وهي المدينة اليونانية الفينيقية المزدوجة لغة والمختلطة سكاناً، وكذا يتهم، طرابيشي الجابري انه غيب دور سائر الأمم الشرقية السابقة على الدور العربي، كما هو الحال مع العبريين والسريان والأرمن والجيورجيين وغيرهم ممن مارسوا (التفكير في العقل)، بل وبرأيه أن الابخاس يتخذ شكلاً جغرافياً، ليصبح كل ما يمت إلى الشرق بصلة فإنه ذو تفكير سحري لا عقلاني.

#### 1- المناقصة على العقل العربي.

اتهم طرابيشي، الجابري أنه يقوم بعملية هجاء واحتقار للعقل العربي في قبال العقلين اليوناني والأوروبي اللذين كال لهما المديح الكامل. وقد انطلق الناقد في اتهمه هذا من التضاد الذي أبداه الجابري بين العقل العربي من جهة والعقلين اليوناني والأوروبي من جهة أخرى، خاصة وأن هذا الأخير يوحد في ماهية العقلين الأخيرين.

لكن يلاحظ أن ما قصده الجابري بمسألة (الضدية) ليس بأكثر من معنى الاختلاف كما هو صريح لفظه، بخلاف ما صورّه الناقد واتهمه به .

مع ذلك هناك آثار ضدية بين العقلين أبرزها الناقد كدلالة على تهمة المناقصة. فمن ذلك أن الجابري قد غيب (الطبيعة) في الممارسة الفكرية للعقل العربي وأحضر عوضاً عنها (الإله) كعنصر مستقل، وهو على عكس ما صورّه بالنسبة للعقل اليوناني - الأوروبي. كذلك فإنه غيب منطق المطابقة بين العقل والواقع من العقل العربي، وجعل ذلك من مختصات العقلين اليوناني والغربي . مع أن هذه المطابقة برأي الناقد ليست غريبة عن العقل العربي الإسلامي "بل هي من نتاجه أصلاً"، وهو يستشهد على ذلك بما ذكره القديس توما الاكويني من أن الفيلسوف العربي اسحق بن سليمان الكحال هو من عرّف الحقيقة بأنها "مطابقة الشيء والعقل".

وكذا بخصوص إبخاس قيمة اللغة العربية والعقل العربي عموماً ووصفهما بالفقر والضعف، بخلاف ما يتعامل به مع المعطيات اليونانية والأوروبية.

## 2 - المزايدة على العقلين اليوناني والغربي.

واضح إن الجابري يتبنى الأطروحة (اليونانية) متمثلة أساساً بالعقل الأرسطي في طريقته لفهم الواقع. وهو في الوقت ذاته يعد العقل اليوناني (الأرسطي) متحداً مع العقل الأوروبي الغربي على الرغم من التطورات الكبيرة التي ظهرت منذ ظهور العقل الأول، وحتى يومنا هذا. فكلاهما يقومان على ما يطلق عليه النظام البرهاني، وكلاهما يجعلان من العقل مطابقاً للحقيقة الواقعية أو الطبيعة، وكلاهما يعدان العلم متوقفاً على التسليم بالسببية الحتمية. فعبر هذه السببية يتأسس العلم والبرهان، كما تتحدد المطابقة بين العقل والطبيعة، ومن ثم فهناك ثابتان في بنية الفكر اليوناني الأوروبي هما العقل والطبيعة مع غياب الإله كطرف ثالث مستقل، بخلاف ما لدى العقل العربي.

وقد استدل الجابري على ذلك باستشهاده بجماعة من الفلاسفة المحدثين الذين ساروا على خطى الرؤية العقلية اليونانية، وذلك بتثبيت مبدأ المطابقة أو المساوقة بين العقل وقوانين الطبيعة، من أمثال مالبرانش وديكارت وسبينوزا وكانت وهيكل.

## نقد العقل العربي

أما المؤاخذات التي أبداها الناقد بهذا الصدد، فهي انه عد الجابري قد زايد لصالح العقلين اليوناني والغربي بما هو بعيد عن الحقيقة كالاتي:

1- حاول الناقد أن يحضر ما غيبه الجابري من السلطة السحرية والأسطورية التي خيّم على الحضارة اليونانية وهي في أوج ازدهارها. فهناك الممارسات السحرية وذلك كالرقى والتعاويذ والدمى المسحورة وآلهة السحر والأعياد والطقوس الدينية والعرافة وغيرها، ما يجعلها ليست مجرد حضارة عقل، ولا أنها تحمل ثابتين، هما العقل والطبيعة فحسب، فالإله في مثل هذه الصورة يُعد طرفاً مستقلاً مع غياب العقل والطبيعة. ومن ثم تكون الحضارة اليونانية كغيرها من الحضارات السابقة تحمل ذات الهجين من عناصر العقل والطبيعة والإله والسحر والمعقول واللا معقول.

مع ذلك يلاحظ أن ما يبرر للجابري وصفه للحضارة اليونانية بأنها حضارة عقل وأنها تحمل ثابتين هما العقل والطبيعة.



2- طبقاً لقانون المزايدة اتهم الناقد الجابري بأنه قد عزا أبوة مقولة (المطابقة) إلى العقل الغربي الحديث حصراً، على الرغم من أن هذا المفهوم ليس فقط قد ورد لدى العقل العربي الإسلامي، بل هو من إنتاجه أصلاً، والواقع، لا أرى لهذا الاتهام من مبرر، فضلاً عن أن الجابري لا يعزو أبوة تلك المقولة إلى العقل الغربي الحديث كما يدعي الناقد، بل إنه عد العقليين اليوناني والأوروبي مشتركين في حمل هذه الفكرة كعنصر ثابت. فهو يقول بالحرف الواحد: "المطابقة بين العقل ونظام الطبيعة والقول بأن العقل يكتشف نفسه في الطبيعة من عبر التعامل معها ثابتان أساسيان في بنية الفكر الغربي، اليوناني - الأوروبي".

3 - كما يؤاخذ طرابيشي، الجابري على مزايدته في عد الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر قد سارا باتجاه ما كان عليه العقل اليوناني، حيث يلاحظ أن الجابري مارس حالة التغييب بحق العلماء والفلاسفة التجريبيين الذين ساروا في الاتجاه المخالف لما كانت عليه العصور السابقة ومنها الحضارة اليونانية. بل يضيف بأن مالبرانش الذي استشهد به الجابري للدلالة على الامتداد الأوروبي لليونان هو نفسه من يعرض مبدأ السببية الحتمية للنفي مثل ما فعل الغزالي من قبل.

الانتحال، والسرقعة، والتحريف

معجم فوكييه، المصدر المسكوت عنه

اتهم طرابيشي، الجابري في العديد من المواقف إنه لم يقرأ الكتب التي أحال إليها في هوامشه، وإنما اعتمد على مصادر ثانوية ظل ساكتاً عنها، وأهمها كتاب (معجم اللغة الفلسفية) لمؤلفه بول فوكييه. ويأتي هذا الاتهام عبر عدد من القرائن التي جمعها طرابيشي بصدده جملة من النصوص التي وظفها الجابري من المصادر الأجنبية (الفرنسية)، فقد سخر طرابيشي، الفصل الأول من كتابه لاثبات مثل تلك التهمة على نص للجابري، يعتمد فيه على تقسيم لالاند للعقل في كتابه (العقل والمعايير) من حيث إنه عقل مكوّن وعقل مكوّن.

الجابري، والسراقات الفكرية، والأدبية

اتهم طرابيشي، الجابري بما يُطلق عليه السرقات الأدبية أو الفكرية، حيث عدّ إشكالية التفكير بالعقل وفي العقل "مستعارة لفظاً ومعنى، شكلاً ومضموناً، من مصدرين مكتومين أو مسكوت عنهما تماماً". إذ جاء عن الجابري قوله:  
"التفكير في العقل درجة من المعقولية أسمى من دون شك من درجة التفكير بالعقل". وقد اعتبر الناقد أن هذا القول مأخوذ حرفياً من عبارة وردت في كتاب محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الاكويني) الصادر بالفرنسية عام 1978. إذ إن المؤلف في الفصل الختامي من الكتاب يعلّق على قضية اندثار (العقل المستفاد) فيقول: "إن التفكير بوساطة المفهوم هو بحد ذاته درجة رفيعة للغاية في المعرفة البشرية، ولكن ثمة درجة أسمى بعد، وهي تلك التي يقتدر فيها العقل على الانعتاق من مضمونه فلا يعود يفكر إلا في نفسه. وهذا الانعتاق هو ما يسميه فليسوف قرطبة اندثار العقل المستفاد". أما بخصوص المصدر الثاني، الذي اعتبر طرابيشي أن الجابري أخذ عنه، فهو هيجل في كتابه (دروس في فلسفة التاريخ). والواقع إنه لا توجد عبارة محددة يمكن اتهام الجابري فيها بالسرقة عن هيجل. مع أن الناقد سبق أن صرح بأن إشكالية التفكير بالعقل وفي العقل (مستعارة لفظاً ومعنى، شكلاً ومضموناً، من مصدرين مكتومين). فما يؤاخذ الناقد على الجابري هو تقسيمه لحضارات العالم طبقاً لمعيارية التفكير بالعقل والتفكير في العقل، حيث جعل الحضارات التي اكتفت بالتفكير بالعقل حضارات غير علمية بخلاف الحضارات التي تداولت كلا التفكيرين. فطبقاً لهذا المبدأ اقتصر على ثلاث حضارات في العالم هي اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة.

### الجابري وتحريف النصوص

اتهم طرابيشي، الجابري إنه قام بتحريف تعريف غونسييت للمنطق الأرسطي، الذي اعتبره أنه كان بمثابة (فيزياء موضوع ما). ومع أن الناقد عدّ هذا التعريف لا يخلو من غموض، لكنه اعتبر الغاية فيه من ادخال (ما) النكرة على (الموضوع) المعروف بأل تعد واضحة، حيث إن التنكير بوساطة (ما) بالفرنسية يفيد كما في العربية ضرباً من التبخيس. أما الجابري الذي اقتبس التعريف عن كتاب جان أولمو؛ عمل على رأي طرابيشي بتحريفه كلياً. فمن جهة إنه حوّله مما هو تعريف للمنطق الأرسطي إلى المنطق باطلاق، كما إنه حرّفه من معناه الذي يراد به الإبخاس من قيمة المنطق الأرسطي إلى معنى يراد به الترقية العلمية للمنطق عموماً، وذلك بحذف أداة التعريف (أل) عن لفظة (الموضوع) كما جاءت عن كونزيت.

الجدل الرابع

## تفكيك القطيعة الباشلارية في الفكر العربي الحديث

### (لحظة الجابري)

يقول يحيى محمد: على الرغم من أن التراث الشيعي، يشكل أحد مكونات العقل العربي الحديث، فإن الجابري وتحت هاجس سياسي وأيديولوجي نعت هذا الفكر بالغنوصية والهرمسية والباطنية بوصفه فكراً ذات أصول مشرقية اللاعقلانية. ويرى يحيى محمد: هذه نقطة من نقاط تجني الجابري على التراث الشيعي، حيث وصمه بالعقل المستقيل واللامعقول، وأنه يرفض القياس، والاجتهاد، والاستدلال، والاجماع، وحاله في ذلك حال الباطنية الاسماعيلية. من المعروف بأن الشيعة أصبحت أكبر مدرسة لتخريج المجتهدين، وإن من مصادرها في الاجتهاد، كلاً من الاجماع والعقل. وليست هناك مدرسة من المدارس الفقهية المعروفة من تدعي وجود العقل كمصدر للاجتهاد والتشريع غير الإمامية الاثني عشرية. كما أن اتجاهها العقلي في الاستدلال الكلامي معروف على شاكلة ما عليه المعتزلة. فهذا هو غالب ما يذهب إليه علماء الشيعة، وإن القليل منهم ذهب إلى مخالفة ما ذكرنا، وهو ما ركز عليه الجابري دون الاتجاه الغالب.

### العقل والتكوين والبنية

■ إن عملكم (نقد العقل العربي في الميزان) اقتصر على تناول كتابين للجابري (التكوين والبنية) دون الجزء الثالث، العقل السياسي العربي والجزء الرابع، العقل الأخلاقي، ألم يكن مشروع الجابري في التكوين والبنية، والعقل السياسي، والعقل الأخلاقي، مشروعاً موحداً ومتماسكاً، ما أسباب هذا الاختزال؟

- لا اعتقد أن مشروع الجابري بأجزائه الأربعة، يمثل مشروعاً موحداً، إذ نجد إن الجزأين الأولين من المشروع - أي التكوين والبنية - سائران ضمن مشروع واحد متماسك، فأحدهما يكمل الآخر من دون تباعد، وكلاهما يخضعان إلى ذات البحث والأدوات والصياغة المنهجية والتقسيم وحتى التفسير. وهذا ما لا نجده لدى الجزأين المتبقين. لذلك اكتفيت ببحث الأولين وأضفت إليهما ابحاثاً أخرى تخضع إلى الطريقة ذاتها ونمط التفكير من البحث ككتاب نحن والتراث.

## الفصل بين النظري والعملي

■ كيف أقام الجابري الفصل بين نقد العقل النظري ونقد العقل العملي في العقل

العربي؟

- قلنا: إن طريقة البحث التي سلكها الجابري في هذا المجال، هي طريقة مختلفة كلياً. فهو في ما يخص العقل النظري ركز على القواعد الفكرية والأدوات المعرفية التي تتحكم في التراث، لكنه في العقل العملي كان له اهتمام آخر غير معني بالقواعد والأدوات المعرفية، فهو في العقل السياسي العربي مثلاً كان يفكر في الدوافع النفسية أو السياسية من دون الربط بالنظريات والطروحات الفكرية. فهو لم يطرح الأبعاد العملية لما يتعلق بنظم المعرفة وعلاقتها بالقضايا السياسية، فلا تجد مثلاً كلاماً عن علاقة النظام البرهاني بالسياسة، وكذا النظام العرفاني والنظام البياني. كذلك فأن بحثه في الجزء الرابع بشأن العقل الأخلاقي العربي، إنما أراد أن يثبت تعددية القيم التي تم توارثها عبر التاريخ، وما زال دورها حاضراً، واغلبها مستورد، ومنها الأخلاق السياسية الوافدة من بلاد فارس. فالبحت أيضاً لا علاقة له باصل النظم المعرفية. واعتقد إن من المفترض أن يعالج الجابري علاقة نظم التراث الثلاثة بقضايا العقل العملي، فمثلاً يمكن أن نتساءل ما نظرة النظام البرهاني إلى القيم بوصفها تقع ضمن اعتبارات العقل العملي؟ وكذا هو الحال فيما يخص النظامين الآخرين، لكننا لم نجد بحثاً من هذا القبيل، مع أنه يمكن أن يفتح هذا الباب، فيكون البحث في العقل العربي بحثاً متكاملًا على الصعيدين النظري والعملي، وإن بين العقلين ارتباط صميم غير مقطوع، خلاف ما وجدناه لدى الجزئين الآخرين من المشروع. وإلا أين تأثير الصحراء ومفاهيمها على العقل السياسي والعقل الأخلاقي كما روج لها في التكوين والبنية، ومثل ذلك أين اثر النظامين البرهاني والعرفاني على العقل السياسي؟ كذلك أين تأثير السياسة على العقل العربي؟ كما أبرزه في الجزء الأول (التكوين) عداً الثقافة عملية سياسية والأفكار ردود فعل سياسية، ومثل ذلك يمكن أن يقال بحق العقل الأخلاقي على الرغم من أنه تناول علاقة الفلسفة والعرفان بالأخلاق بصورة عرضية لا تمت إلى طبيعة ما عليه الحال كنظام.

نسق العقل العربي

■ يتناول الجابري في التكوين والبنية نسق العقل العربي النظري، (مفاهيم، ومقولات، هذا العقل) إما الجانب العملي (البراكسيس) فقد تناولها في العقل السياسي والعقل الأخلاقي، ما تعليقك؟

- لم تكن مفاهيم ومقولات العقل العربي النظري التي تناولها الجابري في التكوين والبنية حاضرة في الجانب العملي من هذا العقل، فكلا الجزأين المتبقيين يعالجان كل منهما موضوعاً لا علاقة له بالآخر، كما لا علاقة له بالعقل النظري المطروح في الجزأين الأولين. فمن الصحيح القول: إن الجابري، تناول مواضيع مختلفة يمتّ احدها بصلة إلى ما نطلق عليه العقل العربي، وهو ما يتعلق بنمط التفكير لدى العرب كما تناوله الجزءان الأولان. أما العقل السياسي العربي، فليست له علاقة بالتفكير العملي بقدر ما له علاقة بالدوافع التي تدفع هذا العقل نحو السلوك السياسي. كذلك فإن العقل الاخلاقي العربي هو تركيب لقيم متنازعة وموروثة دون أن تكون لها علاقة بالتحليل النظامي كالذي طرحه في التكوين والبنية. فكأن هناك موضوعات مشتتة وقطائع متناثرة، لا يجمعها جامع الا العنوان عام المسمى بالعقل العربي. وكان يمكن أن يقال كل شيء يتعلق بالتراث بأنه يدخل ضمن هذا العقل، وإن لم يجمع بينها سوى التراث ذاته من دون ضابط نظم معرفية محددة بأدواتها ومنهجيتها كالذي فعله في التكوين والبنية.

### ثوابت العقل

■ هل هناك اتساق بين البنية النظرية والبنية العملية لهذا العقل في مشروع الجابري أي إن الجابري من وجهة نظري، لم يخرج عن فرضياته النظرية أليس كذلك؟

- ربما يكون المشترك الوحيد الذي يجمع أجزاء نقد العقل العربي، هو أن الجابري يبحث عن الثوابت التي ظلت باقية مترسخة لدى هذا العقل من دون تغيير، على الرغم من اختلاف الموضوعات والاعتبارات، ففي التكوين والبنية نجد نظم المعرفة قديماً وحديثاً هي النظم الثلاثة (البرهان، والبيان، والعرفان). وفي العقل السياسي العربي نجد ثلاثة ثوابت أخرى متعلقة بالدوافع وهي (العقيدة، والغنيمة، والقبيلة). وفي العقل الاخلاقي العربي نجد عدداً من الثوابت كتلك المتعلقة بسلطة أردشير الفارسي في "طاعة السلطان من طاعة الله، والدين والملك توأمان". فهذا ما يجمع الاجزاء الأربعة لمشروع الجابري. فالعقل العربي محكوم على المستوى النظري بنظم المعرفة الثلاثة، وعلى المستوى السياسي بالدوافع السلوكية الثلاثة الثانية، وعلى المستوى الاخلاقي

بعدد من القيم التي أبرزها حاكمية أردشير التي هي أقرب للعقل السياسي منه إلى الاخلاقي.

## طرح منهجي

■ تبين أن مشروع الجابري، يمتاز بالطرح المنهجي لدراسة تاريخ الفكر العربي و الإسلامي، ما الطرح المنهجي الجديد الذي وظفه الجابري لدراسة تاريخ الفكر العربي الإسلامي؟

- معلوم أن الجابري قد ركز على ادوات الفكر دون نتاجه المفصل، وطبقاً لذلك استطاع تقسيم هذا الفكر إلى نظم معرفية محددة هي البيان والبرهان والعرفان. فكل نظام مفاهيمه وأدواته المنهجية وقواعده المعرفية، ومع أن الافكار تتغير وتتطور لكن هذه النظم الحاملة للأفكار ظلت باقية على الرغم تنافسها وصراعها مع بعض بفعل النشاط السياسي.

## التراث المعرفي في تكوينه وبنيته

■ تقول: إن استراتيجية البحث التي اعتمدها الجابري اتصفت بأنها تترصد الفكر (كموضوع في ذاته) بغض النظر عن اعتبارات مهمة تتعلق بكون هذا الفكر ليس منفصلاً عن فهم الخطاب الديني و الشريعة. في حين أرى أن الجابري في مشروعه ككل، كان يطرح ارتباطات الفكر العربي مع الخطاب الديني، وخطاب الواقع، والتاريخ وحركته، ولاسيما في كتاب التكوين؟

- لم يطرح الجابري شيئاً يخص فهم الخطاب الديني كالقرآن مثلاً، فكل ما كان يهيمه هو التراث المعرفي في تكوينه وبنيته بمعزل عن فهم الخطاب ذاته، بل نجد أن تأثير البيئة والسياسة حاضرة بقوة في مشروعه، وكأن الفكر يسير بطريقة محتمة وفقاً لما تحدده الجغرافية والسياسة التي تتلاعب به دفعاً وجذباً هنا وهناك.

## الترسبات الأيديولوجية

■ على الرغم من منهج الجابري العقلاني، لكن ظلت تلك العقلانية متصفة بصيغة سلفية واضحة، ولكن في نهاية المطاف أن الترسيبات الأيديولوجية للجابري تنتصر على المنهج الابستيمولوجي ما رأيكم؟

لم تتبين العقلانية السلفية لدى الجابري، إلا إذا اعتبرنا ميوله الفلسفية المشائية الأرسطية تمثل هذه السلفية. فهو يضعها في قمة اعتباراته كالتالي يمثلها شارح أرسطو الفيلسوف ابن رشد. أما ترسيباته الأيديولوجية فمن الواضح أنها فاقت منهجه الابستيمولوجي. وهناك معطيات كثيرة تبين هذا المنحى الأيديولوجي.

### تشكل العقل العربي

■ منهج الجابري يقوم أساساً على كيفية تشكل العقل العربي، وهو يفحص الفكر العربي بوصفه أداة الإنتاج النظري وليس بوصفه هذا الإنتاج، ودمج صراعات مجال السياسة، والأيديولوجيا، ومجال الأنظمة المعرفية للثقافة العربية، ما أدى إلى إقصاء الإنتاج الصوفي للعرفاني والعقل الباطني والتركيز على عرب المغرب من دون المشرق أليس كذلك؟

- هذه واحدة من النقاط الدالة على مسلكه الأيديولوجي، واستخدامه المعايير المزدوجة عندما يحاكم مفكري المشرق الإسلامي بالتضعيف والتوهين، فيما يعظم من أقرانهم في المغرب على الرغم من أن الأفكار لدى فلاسفة الطرفين تتشابه وتصل إلى حد التماثل والاستعانة بالفكر المشرقي، إن جاز التعبير.

### مركزية العقل العربي

■ من وجهة نظري، إن مشروع الجابري كان قائماً على (مركزية العقل العربي)، و) هاجس التصنيف وبناء الأنساق) ما وجهة نظركم بهذا الشأن؟  
- ما فعله الجابري ضمن هذا المجال هو أنه ذوّب العقل العربي ضمن عقل عالمي، فلم يعد هناك اختلاف بين العقلين. فجميع نظم التفكير العالمية هي مما يتضمنها العقل العربي ذاته. ومن ثم لا توجد خصوصية لهذا العقل تميزه عن سائر العقول. لكن ما يليق بالعقل العربي في مشروع الجابري هو العقل البياني المتأثر بالبيئة العربية الصحراوية، فهو العقل الأصيل مقارنة بالوافدين الآخرين وفقاً لهذا المشروع.



## تقسيم قومي شوفيني

■ ألم تر معي أن تقسيم الجابري للعقل العربي عبر سلسلة الأنظمة (البيان، والعرفان، والبرهان) تقسيم قومي شوفيني(النظام البيان العربي، النظام العرفاني الهرمسي الفارسي، النظام البرهاني اليوناني)؟

- لا أعتقد أن تقسيم الجابري تقسيم قومي شوفيني. فهو لا ينكر من إن أصول الهرمسية والعرفان ما يعود إلى اليونان بعد مرحلة أرسطو. أما النظام البرهاني اليوناني فقد يجد مبرراته في طبيعة الفلسفة التي ابدعتها العقلية اليونانية، كذلك في ما يخص النظام البياني وعلاقته باللغة العربية، على الرغم من تحفظنا بشأن التقسيم ومن الهالة التي اضافها الجابري على النظام الفلسفي ووصفه بالبرهاني.

## قلب إشكالية هيغل

■ إن المنظومة الفكرية للجابري وخاصة في كتابه التكوين والبنية تعود إلى هيغلية مستترة على الرغم من أن الجابري يستخدم الأسئلة المادية والمفاهيم والمقولات الحديثة ما تعليقك؟

-لقد كان الطرابيشي، يتهم الجابري بأنه قد أخذ عن هيغل -دون تصريح- تقسيمه لحضارات العالم طبقاً لمعيارية التفكير بالعقل والتفكير في العقل، وقد ناقشناه بشأن ذلك وانتهينا إلى أن ما كتبه الجابري بهذا الخصوص يختلف كثيراً عما أراد له هيغل. كما اتهمه أيضاً بقلب إشكالية هيغل القائلة: "كل ما هو عقلي فهو واقعي، وكل ما هو واقعي فهو عقلي"، حيث إنها لدى الجابري عبارة عن: "كل ما هو واقعي فهو عقلي، وكل ما هو عقلي فهو واقعي".

## انتقائية ومزاج أيديولوجي

■ عمل الجابري يتميز بانتقائية عالية ومزاج أيديولوجي فهو لا يستنتج فرضياته من أعمال الفكر الخام، وإنما يقدم فرضيات لا تمت بصلة مباشرة إلى المادة الخام

التي يعمل عليها ثم يعمد إلى انتقاء ما يلاءم تلك الفرضيات من مواد، ونصوص خام ما رأيكم؟

- بالفعل أن الجابري قد مارس الانتقائية بكثرة، كما مارس التعميم وازدواجية المعايير بكثرة أيضاً. وكل ذلك لاعتبارات أيديولوجية.

### العقل كيان ثابت معياري

■ الجابري ينطلق من إن العقل العربي له كيان ثابت معياري وأخلاقي في صميمه، ونجد أن هذا الثبات في أعمال الجابري غير خاضع لمتغيرات الواقع والتاريخ ما تفسيركم؟

- لا شك أن عمل الجابري هو عمل بنيوي من حيث الصميم، فهو وأن يبحث في تكون الفكر وصيرورته وتطوره، لكنه في النتيجة يتضمن مفاهيم وأدوات ثابتة لم تتغير، وهذه هي بنيويته. فهو حتى في كتابه (تكوين العقل العربي) لا ينسى أن يؤكد الجانب البنيوي للعقل العربي، وبذلك قد مزج بين الطرح التاريخي المعتمد على تغيير الأفكار وحركيتها، والطرح البنيوي المعتمد على ثبات الأفكار أو آلياتها ومناهجها، من دون مفارقة أو تناقض خلاف ما يتصوره البعض.

### التراث الشيعي

■ إن التراث الشيعي، يشكل أحد مكونات العقل العربي، لكن الجابري وتحت هاجس سياسي، وأيديولوجي -على ما أتصور- نعت هذا الفكر بالغنوصية، والهرمسية، والباطنية، وبوصفه فكراً ذات أصول مشرقية لاعقلانية، ما تعليقك؟

- هذه نقطة من نقاط تجني الجابري على التراث الشيعي، إذ وصمه بالعقل المستقيل واللامعقول، إنه يرفض القياس والاجتهاد والاستدلال والإجماع، وحاله في ذلك حال الباطنية الإسماعيلية. والمعروف بأن الشيعة أصبحت أكبر مدرسة لتخريج المجتهدين، وإن من مصادرها في الاجتهاد كلاً من الاجماع والعقل. وليست هناك مدرسة من المدارس الفقهية المعروفة من تدعي وجود العقل كمصدر للاجتهاد والتشريع غير الإمامية الاثني عشرية. كما أن اتجاهها

العقلي في الاستدلال الكلامي معروف على شاكلة ما عليه المعتزلة. فهذا هو غالب ما يذهب إليه علماء الشيعة، وإن القليل منهم ذهب إلى مخالفة ما ذكرنا، وهو ما ركز عليه الجابري من دون الاتجاه الغالب.

### العقل البرهاني المغربي الأندلسي

■ عد الجابري العقل البرهاني المغربي وبالذات المغربي الأندلسي، المشروع العقلاني للنهضة الحضارية، هل إن السبب يعود إلى أن (المغربي الأندلسي) يقع تحت تأثير العقل البرهاني اليوناني؟

- هذا ما زعمه الجابري وهو أن المغرب الإسلامي قد وقع تحت تأثير العقل البرهاني اليوناني بفعل سياسي، وذلك عند تولي الخلافة الأموية في الأندلس فأخذ يخلط بين عدد من المفكرين ذوي الاتجاهات المختلفة ليضمهم في خانة النظام البرهاني الفلسفي، مع أن بعضهم ينتمي إلى الأشاعرة كالشاطبي، وبعض آخر يعول على الجمع بين الفلسفة والعرفان كابن طفيل، وثالث يعادي الفلسفة وينتصر للعرفان كابن خلدون، كما منهم من يمارس الدور البياني كابن حزم الأندلسي، فضلاً عن أن منهم من ينتمي إلى الاتجاه الفلسفي كابن باجة وابن رشد.

### اللحظة المشرقية عائق

■ تحدث الجابري عن انفصال الجغرافيتين المشرقية والمغربية لتحقيق النهضة العقلانية، هل أن اللحظة المشرقية عائق أمام النهضة العقلانية ولماذا؟

- نعم، إن الجابري رأى بأن اللحظة المشرقية عائق لتحقيق النهضة، ويكفي مرور قرون طويلة من دون تحقيق أية نهضة، لذلك أنه عول على اللحظة المغربية التي سرعان ما انتهت، وبالذات أنه عول على لحظة ابن رشد الفلسفية، وكأنه عول على أرسطو اليوناني الذي اعتبر خطه سليماً وسط الخطوط المتموجة أو المنحرفة.

### الإنتاج الصوفي العرفاني

■ ما مدى مساهمة الإنتاج الصوفي العرفاني في تشكيل بنية العقل العربي؟

يقع الإنتاج الصوفي العرفاني ضمن النظام العرفاني، وقد اعتبره الجابري بأنه قد صبغ العقل العربي بمعية البيان قروناً طويلة إلى يومنا الحاضر. وكانت اعظم تجلياته المؤثرة تتمثل باتجاه الغزالي الذي اضى عليه الشرعية الدينية في الوسط السنّي، ما جعله قوياً في حضوره إلى هذا اليوم.

### القطيعة الباشلارية

■ استخدم الجابري (القطيعة الباشلارية) ومن عبر هذا المفهوم قسم الفكر العربي إلى لحظتين (لحظة مشرقية، لحظة مغربية) ما مدى صحة فرضية انقسام الفكر العربي إلى لحظتين أحدهما عقلانية، والأخرى لا عقلانية، هل هناك قطائع وانفصالات في تاريخية الفكر العربي أم أن هذا الفكر العربي، يمثل صيرورة موحدة؟

- على الرغم من محاولة الجابري من أن يستدل على وجود مثل هذه القطيعة في تاريخ الفكر العربي وفي جغرافيته، لكن جميع المؤشرات تبدي عكس ما طمح إليه من محاولة. وقد حاول أن يستدل في هذا الصدد بعدد من الأدلة التي تبين اختلاف وجهات نظر فلاسفة المغرب الإسلامي وعلى رأسهم ابن رشد عن فلاسفة ومفكري المشرق الإسلامي، لكن محاولاته لم تكن ناجحة مثلما اثبتنا ذلك بالأدلة نقطة فنقطة... وكان افصح ما تضمنته نظرية الجابري بهذا الخصوص هو اعتباره رسالة ابن طفيل جاءت لتعارض تفكير ابن سينا وغيره من فلاسفة المشرق. مع أن الرسالة من صريح المقدمة إلى فحوى المضمون كلها تؤيد فلسفة ابن سينا واعتباراته، فهو يصرح في المقدمة بأنه ذاق شيئاً يسيراً بالمشاهدة العرفانية، وإنه لذلك قام ببث شيء من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا الذي وصفه بالشيخ الإمام. هذا فضلاً عما أرادت أن تبلغه الرسالة للقارئ من هدف، يتمثل بكون الحقيقة لا تنكشف شهوداً ورؤية، إلا مع السلوك العرفاني، كما لا يمكن التعرف عليها عقلاً إلا مع التفكير الفلسفي. فالعرفان والفلسفة متفقان في الكشف عن الحقيقة على الرغم من اختلاف الطريقة التي يسلكانها.

اللحظة المشرقية و ظاهرة الانحطاط الحضاري

■ لماذا اقترنت اللحظة المشرقية في الفكر العربي في مشروع الجابري وفي المشاريع العربية الأخرى مع ظاهرة الانحطاط الحضاري؟

- في تصوري، سواء كانت اللحظة مشرقية أم مغربية، فالأمر سيان من دون فارق، فكلاهما وقعا في المصير ذاته من الانحطاط الحضاري، والتخلف، وما زلنا نجني آثار ذلك. ولهذا الانحطاط أسبابه العديدة، وقد يكون على رأسها العامل السياسي وطبيعة ما هيمن علينا من مناهج فهم قاصرة، فضلاً عن عوامل أخرى متعلقة بشيوع ظاهرة التقليد وانتشارها وأثر ذلك على اتكالية الفكر.

العقل الإسلامي وليس العقل العربي

■ عند تحديد هوية العقل في مشروع الجابري، تم ربط العقل بالعروبة وذلك واضح في (تكوين العقل العربي)، و(بنية العقل العربي) أتساءل ألم يكن هذا العقل المرتبط بالإنتاج والتوليد هو العقل الإسلامي، وليس العقل العربي؟

- إن تسمية الجابري لهذا العقل بالعربي، يتناسب فعلاً مع الطرح والهدف الذي توصل إليه، وهو كون هذا العقل محكوماً بعوامل جغرافية، هي البيئة الصحراوية، ومنها اللغة التي تضمّر في جوفها حقائق هذه البيئة، ومن ثم وظّف العديد من المفاهيم المشتقة منها لتحديد طبيعة العقل العربي منهجاً وروية؛ كمفهوم الصحراء، والأعرابي، والتشبيه، والبلاغة، وما إليها، على الرغم من اختلافنا معه بشأن هذا التحليل. أما حقيقة الإنتاج داخل هذا التراث الضخم، فهي لا تدع إمكانية أخرى غير وصفه بالإسلامي أو الديني.

مفهوم العقل العربي

■ أتساءل ما المغزى من استخدام مفهوم (العقل العربي) في التكوين والبنية، ما اعنيه بالبعد السياسي، والأيديولوجي، والابستيمولوجي؟

-المغزى الابستيمولوجي، واضح من تحليل الجابري لبنية هذا العقل وتشكلاته عبر أثر الصحراء والبداءة في تحديد أدواته البيانية، وما يتصف به من مفاهيم مميزة تتحدد بثلاثة مبادئ هي: الانفصال والتجويز والمقاربة. أما المغزى الأيديولوجي فقد يتعلق بما اضاف إليه الجابري من عقول أخرى غير هذا العقل

الضعيف المتهاوي، لا سيما العقل البرهاني الذي يؤيده، فقد أضفى عليه نوعاً من العروبة ليطالب باستعادته من جديد، ولو برده من الغرب ضمن مقولة: (هذه بضاعتنا ردت إلينا).

## الصانع الصحراوي

■ في تحليلات الجابري يرى أن العقل العربي نتاج للصانع الصحراوي وبنية هذا العقل حاضرة في الشعر وعلوم عرب الجاهلية، أليس هذا يتناقض مع سيرة تكوين العقل الذي هو نتاج الحواضر المدنية في التاريخ؟

- إن ما أراده الجابري من ذلك هو أن يبين الأصل في تكون هذا العقل، وهو ما يعود إلى تأثير بيئة الصحراء الحاسمة على العقل، وإن بدا في صيرورته وتطوراته نتاج الحواضر المدنية. بمعنى أن البنية الصحراوية، تظل حاضرة في صميم هذا العقل على الرغم من تنقلاته في الحواضر المدنية.

## سلطة الأعرابي الما قبل - إسلامي

■ لماذا العودة المستديمة في مشروع الجابري إلى سلطة الأعرابي الما قبل - إسلامي، هل هنا يكمن المغزى في ركود وثبات العقل العربي الصحراوي؟

- كل ذلك يعود إلى تحليل الجابري للعقل على وفق الجغرافية، فالبيئة العربية صحراوية، وهي تختلف عن بيئة اليونان مثلاً، وهذا الاختلاف البيئي هو سبب الاختلاف الظاهر في عقل كل منهما. ففي الصحراء نجد الرمال والحصى منفصلة، والنباتات والحيوانات متفرقة، وقطرات المطر متقطعة، والنجوم متناثرة، والخيم متباعدة... الخ. وهي مظاهر لها دلالة على الانفصال وكان الجابري يهدف من ذكرها قصد الإيضاح والإيحاء. لكن هذه الخصائص في النتيجة، انعكست على طبيعة العقل فجعلته عقلاً يقوم على الفصل والتجوز والتشبيه، على الرغم من سذاجة التحليل وعدم منطقيته. لكن بغض النظر عن تهافت مثل هذا الكلام، نقول إنه من الناحية المبدئية أن الجابري قد جعل من هذا الحال ما يمثل قدرنا، إن صح التعبير، وإن كان لا يذهب إلى الاتجاه الحتمي، لكن مآل الحال يقارب الحتمية، لذلك أنه خفف من هذا الغلواء الصحراوي

فأضاف عقليين وأفدين آخرين، وإن عقد المسألة بإفناء العقل العربي وجعله عقلاً عالمياً، كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

## فخ أيديولوجي

■ إن الأنظمة المعرفية التي ابتكرها الجابري (النظام البياني، والنظام العرفاني، والنظام البرهاني) إنها انعطافة في تصنيف أنساق الثقافة العربية، ولكن فرضية الفصل، والقطائع بين تلك الأنظمة أوقعه في فخ أيديولوجي، ألم تكن تلك الأنظمة المعرفية، تعمل على استثمار النص واكتشاف مكوناته؟

- بلا شك أن هذه النظم المعرفية، كانت تتغذى على النص الديني وتسقط اعتباراتها الخاصة عليه أيضاً. فمع أن النظامين العرفاني والبرهاني سابقين على النص، لكن ما أن دخلا ضمن الحضارة الإسلامية حتى بدت علامات تفاعلها مع هذا النص. الأمر الذي أوليناه أهمية خاصة في مشروعنا الموسوم (المنهج في فهم الإسلام).

## الإمامية الاثني عشرية

■ ما مدى مساهمة الإمامية الاثني عشرية أو الشيعة على العموم في تأسيس العقل العربي؟

- تمتلك الإمامية الاثني عشرية جميع نظم التراث المعرفي. وهي لا تختلف في ذلك عما لدى السنة. فإذا أخذنا بالتقسيم الثلاثي للجابري، فإن لدى الإمامية النظام البرهاني والعرفاني والبياني، مثلما أن لدى السنة هذه النظم الثلاثة من دون فرق. ولو قلنا بأن نظم التراث اثنان لا ثلاثة هما النظامان الوجودي والمعياري، كما نعتقد بذلك، فإن الحال هو هو لا فرق بين الإمامية والسنة، إذ كل منهما يحمل هذين النظامين بمناهجهما الأربعة.

## تعميم النظام العرفاني

■ الجابري يجرد الإمامية الاثنى عشرية من صفاتها المعيارية أو البيانية ليضعها في دائرة العرفان والباطنية المحض وشبهها بالإسماعيلية، ذلك أنه ميز بين الشيعة والسنة تمييزاً جذرياً قائماً على اختلاف النظام المعرفي، فهو يرى وجود عقليين باعتبار أن الأمر لا يتعلق بعقيدتين، بل بنظامين معرفيين مختلفين يقرآن العقيدة نفسها ما مأخذكم بشأن تلك الفرضية الجابرية؟

- يبدو لي أن الخطأ واضح تماماً، فالنظام المعياري لدى الإمامية نظام عريق، سواء في هيئته البيانية، أو العقلية الكلامية. فمثلاً إن المنظرين للطريقة العقلية لدى الإمامية من أمثال المفيد، والشريف المرتضى، والطوسي لا علاقة لهم بالنظام الوجودي أو العرفاني، فدراساتهم وبحوثهم كلها تصب في المنحى المعياري، وحالهم في ذلك لا يختلف عن حال أهل السنة، حتى إن بعضهم يكفر الفلاسفة والعرفاء. وبالتالي كيف يمكن تعميم النظام العرفاني على هذا المذهب وفيه الكثير ممن لا يعترف بهذا النظام، أو يستنكر مضامينه، ويكفر رجالاته.

## الفصل التام بين الفلسفة والعرفان

■ هل هذا معناه أن الجابري يضع الإمامية الاثنى عشرية داخل النظام الوجودي؟

يضع الجابري الإمامية في خانة النظام العرفاني لا مطلق النظام الوجودي، بمعنى إنه يجردها من التوأم الآخر المتمثل بالنظام البرهاني أو الفلسفي الصرف. فالخطأ هنا مضاعف، وهو خطأ الفصل التام بين الفلسفة والعرفان، كذلك خطأ وضع الإمامية الاثنى عشرية بجميع اتجاهاتها وتوجهاتها ضمن النظام العرفاني الباطني.

## نزعة باطنية

■ ألم تر معي أن الإمامية الاثنى عشرية تحتوى في بنيتها الذهنية على نزعة باطنية عالية؟

- لا شك في ذلك فبالفعل، إن الإمامية الاثنى عشرية تحتوي على نزعة باطنية عالية، لكن هذه الباطنية ليست بالضرورة نابعة من اعتقادات ومنهج النظام العرفاني، بل في الغالب أنها نتاج كثرة الروايات التي تفيد هذا المعنى بمعزل



عن اعتقادات النظام العرفاني ذاته، وإن كان لهذا النظام من يوظف مثل هذه الروايات لصالحه بشكل أو بآخر.

## نظام معرفي كامل

■ يمتلك (الشيعة والسنة) كل منهما نظاماً معرفياً كاملاً في الفقه واللاهوت، والتفسير، والشخصيات الملهمة للدين، ألا يفضي ذلك إلى قراءتين مختلفتين تماماً للدين؟

- لا اعتقد ذلك، بل أرى أن تشابهاً كبيراً بينهما. فكل منهما يحمل النظم المعرفية ومناهج الفهم ذاتها، كما كل منهما يحمل العلوم ذاتها، وإنهما يتداخلان في مختلف المفاهيم والاعتقادات. وأنا اعتقد بقاعدة ما موجود هنا موجود هناك، فإذا ما كان الشيء حسناً هنا، فهو حسن هناك، وإذا ما كان سيئاً هنا فهو سيئاً هناك أيضاً من دون فرق، على الرغم من أن قد تتفاوت النسب في حضور الشيء لدى الطرفين.

## قطائع بين تلك المجموعتين

■ أنا أتفق إلى حد ما مع الأطروحة التي تقول: إن الشيعة والسنة دينان متكاملان - الدين الشيعي والدين السنّي- وهناك قطائع بين تلك المجموعتين لاهوتياً، وسياسياً، وفقهياً، وأيديولوجياً، ما رأيك؟

- إذا كان الشيعة والسنة دينين فماذا نقول عن الإسلام الذي يقرّأه؟ هل هو دين متعالٍ نعم، هما مذهبان بشريان يقرّأ ديناً خالصاً هو الإسلام، ومن ثم كانت نظرتهم مختلفة إزاء ما يقرّأ، وهو أمر طبيعي لولا تحول هاتين القراءتين إلى نوع من القدسية قد تفوق قدسية ما يقرّأ. وعلى الرغم من أنهما يختلفان في القراءة، نجد أن لكل منهما اتجاهات مختلفة في القراءة أيضاً، وقد تتفق بعض اتجاهات أحدهما مع ما لدى الآخر. فهما من هذه الناحية متعادلان في الفهم.

## جدلية الخطاب والواقع

نقض أطروحات المنهج الماهوي والإعلاء من شأن المنهج الواقعي

يعد كتاب جدلية الخطاب والواقع الحلقة الأولى، من مشروع (النظام الواقعي وفهم الإسلام)، الكتاب يقوم أساساً على التنظير لنظام جديد من التفكير المنهجي، قبال ما تعارف من نظم الفكر الإسلامي التي أثبت الواقع خللها، وهي عبارة عن نظامين معرفيين أساسيين سبق أن أطلق عليهما المفكر يحيى محمد النظام الوجودي الذي يضم (الفلسفة والتصوف) والنظام المعياري (كما في علوم المتشريعة من الفقه والكلام وغيرهما).

يحيى محمد، يوضح أن الفكر الإسلامي يعاني من مشكلتين، إحداهما تتحدد بغياب الواقع، أما لعدم إدراك أهميته وجدواه، أو نتيجة الوهم القائل بأنه ليس من الطرق الشرعية الموصى بها. فسواء لهذا السبب أو ذاك، فإن العلماء لم يفكروا في الاستفادة من المبادئ التي يمكن انتزاعها من الكشف الواقعي التي تحل لهم أزمة الصدام بين النص والواقع كلما تغير الأخير. أما المشكلة الأخرى فهي غياب البحث المنهجي للفهم. فلو كان هذا البحث حاضراً لأضحت العلاقة بين النص والواقع غير ما عهدناه في تراثنا المعرفي. وعليه فالفكر الإسلامي يعاني من مشكلة مزدوجة، لكن تظل المشكلة المباشرة التي يعانيها هذا الفكر تتمثل في الواقع بالذات.

وتأتي أهمية الواقع بالنسبة للفقهاء من العلاقة المباشرة التي تربطهما معاً. فهدف الفقه هو علاج مشكلة الواقع الاعتباري بالذات، أي واقع القيم ومنها تلك المتعلقة بالمصالح والمضار. ومن ثم فما لم يتغير حال العلاقة التي تربطهما من موقع إسقاط النص والفتوى، كما اعتادت عليه الطريقة التقليدية؛ إلى موقع كشف الواقع عن الفتوى المناسبة بما يتسق مع المقاصد المستهدفة، فإن الحال سيظل على ما هو عليه من الصدام الدائم بين النص والواقع، بل وسيستمر الخلاف المعهود بين الفقهاء بشأن تحديد الفهم والفتوى، فمن الواضح أن الطريقة التقليدية المتبعة تعجز عن أن تعالج هاتين المشكلتين، لا سيما أنها تعاني من مشاكل مزمنة لها علاقة بالنص سناً ودلالة. في حين أن التعويل على الواقع والمقاصد يمكن أن يحل مشكلة الصدام المشار إليها سلفاً، كما يمكنه علاج الخلاف الدائر بين الفقهاء.

يرى يحيى محمد، إن الخطوة الأولى في هذا المسار تصح الخطوات التي أقبل عليها سلفنا من قبل، وذلك بتسليط الضوء على الطابع المنهجي الذي امتازت به طريقتهم وتحديد نقاط الضعف فيها ومن ثم العمل على بناء الطريقة المناسبة التي تتفق مع مقتضيات كل من الخطاب الديني والواقع. فاتفاقها مع مقتضى الخطاب يجعلها تتمسك بطابعها الإسلامي، كما أن اتساقها مع الواقع يجنبها نكران حقائق الخلق والتكوين. والعملية ليست جمعاً بين ما يعرف اليوم بالتراث والحدثة، أو الأصالة والمعاصرة. فالخطاب الديني ليس من التراث، بل من أبرز مكوناته. كما أن الواقع لا يمكن حصره وتضييقه بمجرد (الحدثة) والمعاصرة، بل أن هذه المفاهيم لا تخلو من المضامين الأيديولوجية. فالعصرنة والمعاصرة والتحديث والحدثة والأصالة والتراث كلها اصطلاحات تستبطن مفاهيم جديدة معاصرة ظهرت حديثاً لارتباطها بعصر ما يسمى بالنهضة الحديثة، وما لابسها من احتكاك واصطدام بالواقع الغربي. وهي عادة ما تقف حائلاً دون التقويم العلمي للمعرفة، وهو التقويم الذي يفترض فيه تجنب الانزلاق والرضوخ سلفاً للمصالح الذاتية والزمنية، كتلك التي تقوم على منطق المنفعة العصرية. فالأمر لا يحسم إلا عبر النظر إلى الواقع

في جميع أبعاده وتشكيلاته، بما في ذلك الواقع الاستشراقي الخاص بما لم يتم تحقيقه بعد.

## البناء المنهجي

يحيى محمد ، يبين دور الواقع في فهم القضايا الإسلامية على نحوين مختلفين؛ يتمثل أحدهما بالحقيقة الموضوعية الدالة على أن لتحويلات الواقع وتجدداته تأثيراً كبيراً على تغيرات فهم النص الديني، وهو أمر لا يستند إلى منهج محدد، بوصفه يمثل حقيقة خارجة عن الإرادة التصورية لذهن الباحث، وقد عده من السنن الموضوعية. أما الدور الآخر فيتمثل بتوظيف حركة الواقع ومضامينه باتجاه فهم النص، ومن ذلك الأخذ بعين الاعتبار العلاقة التي تشدّ بعضهما ببعض منذ أن التقيا في عصر الرسالة أو تنزيل الخطاب الديني. وعليه فهذا الدور يستند إلى منهج محدد يقوم على الرصد والوعي والمتابعة.

والغرض من هذا البحث هو إعادة ترتيب العلاقة بين النص والواقع وسوقها في الطريق السليم، وذلك بقلب التصور التقليدي الذي يجعل من النص أصلاً يُلجأ إليه لمعرفة الواقع وحل معضلاته، والانتقال إلى تصور آخر مضاد يكون فيه الواقع مرجعاً يُحتكم إليه في فهم النص وحل إشكالياته. ولعل هذين التصورين المتغايرين يعبر كل منهما بطريقته الخاصة عن شكل الأزمة وطريقة علاجها. إذ تتمثل الأزمة بحسب التصور الأول بالواقع دون أن يكون للنص فيها دور أو دخالة، على عكس التصور الآخر الذي يذهب إلى أنها محددة - من حيث الأساس - بفهم النص ومن ثم أفضت إلى أزمة واقعية.

## عرض الكتاب

يحتوي الكتاب على ثلاثة أقسام لكل منها عدد من الفصول. القسم الأول، ممهّد لما بعده، وفي الفصل الأول، ثلاث مقدمات تأسيسية هي بمثابة العمود الفقري، تضم الاتجاهات الحديثة، وتوظيف الواقع، والنص، والعقل، بين التفكير الماهوي والواقعي، ويتضمن القسم الثاني فصلين، البعد الحضاري، وفهم النص والتعارضات الإطلاقيه، وفهم النص، أما القسم الأخير يحتوى على أربعة فصول: النسخ في الخطاب، والتشريع الديني ومغايراته، والتغيير الفقهي وأنماطه، وإشكالية تغيير الأحكام.

يقول يحيى محمد: سنتناول في هذا الكتاب، علاقة الواقع بالنص أو الخطاب الديني عبر محاور أساسية متعددة. فقد تتخذ هذه العلاقة نوعاً من السنن الموضوعية، كما قد تتخذ شكل القواعد الإجرائية التي نتبناها ضمن النظام الواقعي للتطبيق. فالمحاور التي سنتحدث عنها، بعضها يندرج ضمن السنن الموضوعية، كما في المحورين الأولين، وبعضها الآخر يندرج ضمن القواعد الإجرائية المتخذة للتطبيق، كما هو الحال مع بقية المحاور، كالآتي:

الأول: إبراز أن للواقع تأثيراً مهماً على فهم النص والخطاب الديني. صحيح أنه في القبال يكون للنص تأثير على فهم الواقع، لكن الدور المناط بالأخير كبير مقارنة مع النص، إلى درجة يمكن تقرير أنه كلما تغير الواقع وزادت تطوراتها، أثر ذلك على تغير فهم النص. ومن ثم يصبح فهم النص منطاً بالتغيرات والتحويلات الحاصلة في الواقع. أما تغير فهم الأخير فهو ليس منطاً بتغير فهمنا للأول. فالعلاقة التغيرية بينهما كعلاقة التغير بين السبب والمسبب، فكلما تغير السبب تغير المسبب دون عكس.

الثاني: أوضح أن للواقع علاقة جدلية مع الخطاب الديني أو النص، فكل منهما أثره على الآخر. وإذا كان من المعلوم تأثير الخطاب على الواقع الخاص بالتنزيل، كقلب واقع الكفر والشرك إلى الإيمان وتحويل واقع الدعوة في مكة المكرمة إلى دولة إسلامية في المدينة، وغير ذلك من الوقائع التي أثر فيها الخطاب الديني على الواقع، ومثلها تأثير النص المدون على الأخير إلى يومنا هذا، إلا أن ما لم يبين بشكل واضح هو تأثير الواقع على الخطاب وأحكام النص، وهو ما سنوليه أهمية خاصة؛ إلى حد جعلنا نهمل التأثير الأول لكونه معروفاً لا يحتاج إلى تأكيد.

الثالث: إن هذه الجدلية لا تتنافى مع ما سنقرره من حاكمية الواقع على النص. فمثلما هناك جدلية بين الطرفين، فهناك حاكمية لأحدهما على الآخر، وأبرز تجلياتها عندما يتولد بينهما بعض أنواع التعارض، حيث يرجح الواقع على النص عندما يكون متن الأخير أو ظاهره في معارضة صريحة مع حقائق الواقع الموضوعية.

الرابع: لا تشمل الحاكمية أو الترجيح (بإطلاق) حالة التعارض القائمة بين حكم النص واعتبارات الواقع القيمية من المصالح والمفاسد. إذ لا يحق العمل بمثل هذه الحاكمية ما لم تتقيد بضوابط محددة، وهي أن تكون اعتبارات الواقع القيمية خاضعة لحاكمية المقاصد الكلية والموجهات الفطرية العامة. بمعنى أن من الجائز أن تكون الحاكمية لمصالح الواقع وترجيحها على حكم النص طالما دلت على هذه المقاصد. فالتعارض الحقيقي قائم - هنا - بين المقاصد وحكم النص، وبذلك تكون

الحاكمية بعيدة عن تبرير الواقع الفاسد. لذلك من الجائز أيضاً أن تكون الحاكمية للنص على الواقع، عندما يتفق حكم النص مع المقاصد. ومن ثم فالعبرة بالمقاصد ذاتها، ليست للواقع أو النص حاكمية على الآخر بإطلاق، بل أن ذلك مقيد بمصالح الواقع ومفاسده، فعند المصالح تترجح كفة الواقع، أما عند المفاسد فالمعالجة تخضع إلى ما يتطلبه العمل بالمقاصد لأجل إصلاح هذا الواقع، سواء كان الإعتدال في ذلك على حكم النص، أو على صيغة أخرى تتسق مع المقاصد. وبلحاظ كل من المحور الأول الخاص بتأثير تغيير الواقع على فهم النص، ومحور جدلية الخطاب مع الواقع، واعتبارات العمل بالمقاصد، فإنه يمكن استنتاج بعض القواعد المهمة لعلاقة الواقع بأحكام النص. وما نستخلصه من المحاور، هو أن للواقع أدواراً متعددة في العلاقة مع النص والخطاب الديني. فهو يؤثر على تغيير فهم النص. كما له علاقة جدلية مع النص والخطاب الديني، فقد تأثرت أحكام الأخير به منذ لحظة التنزيل القرآني وحتى يومنا هذا، وبشكل أدق أن كلاهما قد مارس التأثير على الآخر طوال هذه المدة، والمستقبل أمامهما مفتوح، كما أن للواقع حاكمية على النص عند تعارض دلالاتهما الإخبارية أو الخاصة بالحقائق الكونية والموضوعية عموماً. يضاف إلى أن للواقع القيمي المتعلق بالمصالح والمفاسد حاكميته على النص، شرط أن تكون الحاكمية منضبطة بضوابط المقاصد العامة دون اتخاذ صورة تبرير الواقع الفاسد. وأخيراً فإن للواقع الفضل في الكشف عن حجية النص وإثبات المسألة الدينية برمتها، لا العكس، بمعنى أنه لولا الواقع لتعدّر معرفة كونه حجة، ولتعدّر الإلزام بأحكامه.

### الاتجاهات الحديثة في الفكر الديني

في الفصل الأول، يتناول يحيى محمد، الاتجاهات الحديثة في الفكر الديني وتوظيف الواقع حيث يقول: عبر القرنين الماضيين ظهرت اتجاهات عديدة تدعو للإفادة من الواقع وتوظيفه لفهم النص الديني وتفسيره. وعلى الرغم من تعدد هذه الاتجاهات، فإن بعضها قد لا يتقاطع مع بعضها الآخر، وإن الحدود بينها يمكن أن تكون مفتوحة، على الأقل فيما دعا إليه المفكرون من الرواد، فقد تجد للمفكر الواحد أكثر من اتجاه في توظيفه للواقع. وما يعيننا منها ليس التلونات التي قد يتلون بها المفكر الحديث بقدر ما تهمنا طبيعة الاتجاهات وتمايزها.

## 1- الواقع والتوظيف العلمي

ظهر الإتجاه العلمي للفهم الديني وهو يحاول جعل الخطاب المعياري خطاباً وجودياً كونياً ينطوي على مختلف العلوم الطبيعية، ساعياً إلى فرض المقررات العلمية على النص الإلهي لأدنى مناسبة، ومن ثم تحويل الوظيفة المعيارية للنص إلى وظيفة كونية. فقد اتصف هذا الاتجاه بافتقاره إلى الضبط، فهو بقدر ما يبدي من تفاصيل علمية بقدر ما كان يعاني من فقر مدقع للتوصل إلى فهم منضبط للنص كما هو في ذاته. إذ عمل على إسقاط النظريات والحقائق العلمية على نص الخطاب دون مراعاة السياق وظواهر النص الخاصة لقد أخذ هذا الاتجاه العلمي في التفسير على عاتقه تحويل الخطاب الإلهي من خطاب معياري يفيد الهداية والإرشاد إلى معان وجودية ضمن علوم الطبيعة، كالفيزياء والطب والفلك وغيرها، كما أخذت تغالي فتفسر حتى الكائنات الغيبية تبعاً لعلاقات الطبيعة.

هكذا فإن الإغراق في الممارسة التي زاولها أصحاب التفسير العلمي، إلى حد الإسفاف والابتدال يؤكد الحالة الانفعالية التي انتابت العقل المسلم الحديث إزاء التطورات الباهرة في الغرب، والتي عبر عنها بعضهم بقوله: هذه بضاعتنا ردت إلينا.

## 2- الواقع كقرين

يعد خير الدين التونسي، أبرز رواد الإصلاح المعبرين عن هذا المعنى من المزاوجة بالأخذ عن الإسلام والحضارة الغربية معاً. فقد اعتبر "إن السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدول الإسلامية، إنما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا وإقناع المسلمين المحافظين بأن ذلك ليس مخالفاً للشريعة، بل منسجماً مع روحها" وهو من منطلق الربط بين الدين والواقع اعتبر أن عوائق التقدم منحصرة في فئتين، رجال الدين ورجال السياسة. ولتلافي هذه العوائق دعا كلا الطرفين إلى التعرف على ما يهتم به الآخر، وبالنتيجة أنه دعا إلى إقامة جسر بين كل من الدين والواقع. وقد كان محمد عبده يحث طلابه على تعلم العلوم الحديثة بجانب العلوم الدينية، حتى أنهم على ذلك بأنه يدعو إلى هدم الدين في الأزهر، بل ظهر في هذه المدة من العلماء من يحرم العلوم الحديثة.

وحالياً هناك من نظر لهذا المنحى من المزاوجة، كالذي عليه الاتجاه المسمى بإسلامية المعرفة، فقد اعتبر الواقع مصدراً آخر للمعرفة يضاف إلى النص، وأخذ

يستدل على ذلك من النص نفسه ولو بالتأويل، وعاب على التراث المعرفي، كيف أنه غيب الواقع من هذا التوازي المطروح.

### 3- الواقع كقاعدة للفهم

لقد ظهر تيار بارز يستند إلى توظيف الواقع كأساس لفهم القضايا الإسلامية حتى ولو لم ينظر له أو يُشر إليه صراحة. وبرز هذا التيار منذ بداية ما يسمى بالنهضة الحديثة وما زال يمارس دور التوظيف بأشكال شتى من الفهم. فقد مارسه رفاة الطهطاوي والكواكبي ومحمد عبدة ورشيد رضا، وإن بدرجات متفاوتة. فمنذ البداية كان الطهطاوي يرى على العلماء أن يفسروا الشريعة على ضوء الحاجات الزمنية، وإن عليهم أن يتعرفوا على العالم المعاصر، وأن يدرسوا العلوم الحديثة. وهو من هذا المنطلق أخذ يتأثر بالنظام الغربي، ويدعو إلى جملة من مبادئه المعروفة ساعياً إلى تقريبها وسط العالم الإسلامي، والمصري منه على وجه الخصوص.

وعلى هذا المسار نفسه، برز الشيخ محمد عبده، فقد أكد ضرورة استبدال النظام القديم للتعليم بأساليب حديثة. وتطلع إلى معرفة ما في الأرض والكون والمجتمع لفهم تفاصيل وحقائق الإشارات الواردة في الخطاب الديني.

### 4- الواقع والفهم الأعمق

يعد المفكر مرتضى مطهري أبرز من يمثل هذا الاتجاه، فقد اعتبر الدين الإسلامي جاء بحقائق تامة وكاملة، لكنها تحتاج إلى فهم عميق لا يتيسر إلا عبر التعرف على مضامين العقل والواقع. فهناك فارق بين الإنسان الساذج الذي يتعرف على موضوعات مثل التوحيد والمعارف الإلهية كما وردت في القرآن والحديث، وبين الإنسان الذي يمتلك حصيلة من العلم تجعله عارفاً بعمق ما تنطوي عليه تلك الموضوعات. وبذلك يكون العلم مفتاحاً للوحي، فما ينزل بلسان الوحي وإن اتصف بالبساطة وعموم الفائدة، إلا أنه يعبر في الوقت ذاته عن عصارة الحقائق التي لا يمكن إدراكها إلا بالعلم. لذلك اعتبر التعاليم والأحكام الإسلامية، سواء ما يتعلق بالحقوق الاجتماعية والعلاقات بين الناس والحدود، أو ما يتعلق منها بأمور أخرى، كلها مبنية على مجموعة من الحقائق الموضوعية. فلو تم التعرف على هذه



الحقائق طبق أصولها وموازينها العلمية، التي أصبح الكثير منها معروفاً في العالم، لكان فهم التعاليم والأحكام الإسلامية التي جاءت على لسان الوحي أفضل وأعمق.

## 5- الواقع والتخصيص الظرفي

يعد محمد اقبال، أبرز من يمثل هذا الخط، فقد رأى أن نصوص الأحكام جاءت وفقاً لما عليه طبيعة الظروف في شبه الجزيرة العربية، متأثراً بما أفرزه الواقع الحديث من تغيرات شديدة تختلف كثيراً عما كان عليه الأمر من قبل. وقد عزز هذه الفكرة بما لجأ إليه الشاه ولي الله دهلوي من ربط النصوص بما يلائم الوضع القديم، وما أفاده أبو حنيفة من مبدأ الاستحسان وعدم التقيد الحرفي بالنص العام.

كما عد هذا المفكر أن الإسلام قد شكّل مرحلة وسيطة لا غنى عنها في ربط العالم الحديث بالقديم. وبحسب هذه الواجهة من النظر، يكون الإسلام قد مهد لظهور النهضة الحديثة كما تجلت في الغرب. إذ جاء الإسلام بفكرة الاعتماد على كل من العقل والتجربة في تقييم القضايا المطروحة، في حين كان البشر قبل الديانة الأخيرة بحاجة ماسة للوحي في فهم القضايا؛ طالما لم ينضج العقل البشري بعد، الأمر الذي مهد لحضور الإسلام كخاتم للديانات الأخرى، حيث انتهى إلى جعل الأمور عائدة إلى النظر العقلي والتحقيق التجريبي.

## 6- الواقع وتدرج الأحكام

وهو المبنى الذي التزم به عدد من العلماء المعاصرين، وأطلقوا عليه فقه الأولويات وفقه الواقع. وأبرز من نادى به كل من المرحوم محمد الغزالي والشيخ يوسف القرضاوي والدكتور حسن الترابي وغيرهم. فالغزالي رأى أن الظروف الحالية تقتضي التدرج في الأحكام شيئاً فشيئاً، كما أن القرضاوي رأى أنه لا يصلح الفقه ما لم يكن في تماس من المعاشية مع الواقع والتدرج في ترتيب الأحكام بحسب ما تقتضيه الظروف. وقد طالب الفقيه بأن لا يعيش في دائرة ما ينبغي أن يكون، غافلاً عما هو كائن وواقع بالفعل، وكذا اعترف الترابي بأثر الواقع في تغيير ما ينبغي تطبيقه من الأحكام الدينية، لهذا لجأ إلى مبدأ الأولويات، بحيث يؤخر الفقيه من الأحكام ما يراه متضارباً مع أحكام أخرى أولى وأهم منها، طالما تمّ التأكد باستحالة تطبيق جميع الأحكام دفعة واحدة، الأمر الذي يجعل الأولوية للقضايا الأساسية والجوهرية، مؤكداً أهمية إدخال الواقع في الحساب والتقدير عند

التطبيق، فبغير هذا الحساب يكون من العبث المزاجية بين الانموذج الشرعي المثالي من جهة، وبين الواقع من جهة ثانية، ومن ثم فإن فقه الدين لا يتم إلا إذا تكامل العلمان: الشرع المنقول والواقع المعاش.

## 7- الواقع وثقافة التساؤل

ويعود هذا الاتجاه للمفكر محمد باقر الصدر، فمن وجهة نظره أن النصوص، لم تعالج بروح التطبيق على الواقع واتخاذ قاعدة منه ولهذا سوغ الكثير لأنفسهم أن يجزئوا الموضوع الواحد ويلتزموا بأحكام مختلفة له لهذا دعا إلى الإفادة من الواقع كثقافة لطرح التساؤلات على النص مع الاحتفاظ بقيمومة هذا الأخير. فقد أطلق على طريقته في تفسير القرآن بالاتجاه الموضوعي أو التوحيدي، فهي من جهة تبدأ بالموضوع الخارجي كأساس لعملية التفسير، كما أنها من جهة ثانية توحد بين التجربة البشرية ونص الخطاب السماوي. فكما قال في (المدرسة القرآنية): هنا يلتحم القرآن مع الواقع، يلتحم القرآن مع الحياة، لأن التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن، لا إنه يبدأ من القرآن وينتهي بالقرآن فتكون عملية منعزلة عن الواقع منفصلة عن تراث التجربة البشرية، بل هذه العملية تبدأ من الواقع وتنتهي بالقرآن بوصفه القيم والمصدر الذي يحدد على ضوءه الاتجاهات الربانية بالنسبة إلى ذلك الواقع.

## 8 - الواقع كمنتج للنص

وهو ما يتبناه الدكتور نصر حامد أبو زيد، كما في كتابه (مفهوم النص)، فمن وجهة نظره أن جوهر النص القرآني وحقيقته لا يتعدى كونه منتجاً ثقافياً؛ بوصفه لغة يحال عليها أن تكون مفارقة للثقافة والواقع، وقد تشكل في ظرف يزيد على عشرين عاماً. ومع ذلك فإن هذا المفكر لا ينكر إلهية مصدر النص القرآني، ويرى أن هذه الإلهية لا تنفي واقعية محتواه، ومن ثم لا تنفي انتماءه إلى ثقافة البشر. كما أن النص في هذه الحالة لا يعكس الثقافة والواقع عكساً ألياً، بل أنه يعيد بناء معطياتهما في نسق جديد. الأمر الذي يعني وجود علاقة جدلية بين النص والواقع أو الثقافة.

على ذلك عد أبو زيداً اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص هو الوحيد الذي يلائم موضوع البحث ومادته، فإذا كان النص حاملاً للثقافة التي ظهر فيها دون أن

يكون هناك ما يفارق الواقع؛ فلا بد حينئذ من أن يكون التحليل اللغوي هو الوحيد الذي يلبي فعلاً حاجة الفهم الخاصة بالنص. وهنا يصبح الأخير كاشفاً عن واقع الثقافة التي ظهر فيها، كما يكون هذا الواقع مساعداً على فهم النص. لهذا كان لا بد من البدء بدراسة ذلك الواقع، إذ لا يمكن فهم النص من غير البدء بدراسة طبيعة الواقع القائم بتشكيل النص، أي دراسة الابنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، كذلك دراسة المتلقي الأول للنص والمخاطبين به.

ومن تطبيقات هذا المنهج الانعكاسي والانثروبي اعتبر أبو زيد أن ارتباط ظاهرتي الشعر والكهانة بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن، هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. وعلى رأيه انه لو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف كان يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري. ومن ثم فظاهرة الوحي أو القرآن كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة العربية آنذاك، فالعربي كان يدرك أن الجني يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويدرك أن العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن، لذلك فإنه لا يستحيل عليه أن يصدق بملك ينزل بكلام على بشر. وعليه نفى أبو زيد أن يكون للعرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراض على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصب الاعتراض اما على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحى إليه. ولذلك أيضاً يمكن أن نفهم حرص أهل مكة على رد النص الجديد (القرآن) إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة سواء كانت شعراً أم كهانة.

## 9- الواقع كاشكالية

وهو ما يلاحظ جلياً لدى الدكتور حسن حنفي وحركة اليسار الإسلامي عموماً. ويمكن القول أن ما أبداه حنفي في هذا المضمار، يشكل أول صورة وعي كلية لمكانة الواقع بالنسبة للإشكاليين التقليديتين النص والعقل، فقد أبرز الواقع كشخص قبال النص مثلما كان العقل شاخصاً قبال النص في الماضي. وأصبح الواقع بحسب هذا الفهم ينافس النص ويتقدم عليه عند المعارضة. وأعطى للواقع دلالة أسباب النزول والنسخ والمصلحة العامة، واعتبر الفكر الإسلامي لم يظهر بعد أولوية الواقع. وقد صنف كتابه (من النص إلى الواقع) لأجل أن يحسن الفقيه الاستدلال ويغلب المصلحة العامة وهي أساس التشريع على حرفية النص، وإعطاء الأولوية للواقع على النص .

## 10- الواقع كنظام

وهو ما نسعى إليه، وذلك بجعل الواقع أساس التفكير والتكوين المعرفي بعد البديهيات العقلية والمنطقية، ومنه يمكن تقديم الرؤية الخاصة بالفهم الديني كنظام يختلف عن النظم المتعارف عليها في الفهم. فإذا كان تراثنا المعرفي يحمل نظامين معرفيين، كالذي فصلنا الحديث عنهما في عدد من كتبنا، وهما النظام الوجودي والمعيارى، فإن ما نحتاج إليه هو نظام آخر يتلافى المشاكل التي لحقت بهما، ومن ثم كان لا بد من نظام جديد يوظف إشكالية الواقع كطرح مضاف إلى الإشكالية التقليدية الخاصة بالعقل والنص، وهي الإشكالية التي أفرزت علاقيتين مختلفتين، إحداهما لصالح العقل في قبال النص والواقع كما في علم الكلام، والأخرى لصالح النص أو البيان في قبال العقل والواقع كما في علم الفقه. أما الإشكالية التي يبدي فيها الواقع نوعاً من السلطة والهيمنة فقد ظلت غائبة، لم تظهر على مسرح الفكر الإسلامى، سواء في علومه العقلية أم النقلية، الأمر الذي جعل هذا الفكر يصل إلى نهاية مسدودة؛ لعدم سلوك الطريقة الواقعية في التفكير، وهي الطريقة التي تجند العقل ليفكر في صور الواقع وتجاربه وحالات جدله مع النص، وما ينتزع عنه من فتاوى وعقائد.

## تمايزات النظام الواقعي

يحيى محمد، يبين أهم ما يميز النظام الواقعي عن النظام الوجودى والمعيارى، هو أن هذين النظامين قائمان على دعاوى خاصة غير مشتركة، فهي دعاوى تحتاج في حد ذاتها إلى تحقيق، ولما كانت هذه الدعاوى مؤسسة على قضايا قبلية دون أن يكون لها مساس بالعقل البعدى، لذا كان التحقيق فيها إما غير ممكن لتجردها عن الواقع، أو أنها رهينة التحقيق الواقعي، وهو المعيار الذي يستند إليه النظام الواقعي. فالتمييز بين هذا النظام وغيره هو أنه يعتمد على العقل البعدى، ويتقوم بالقبليات المشتركة التي يقرها الوجدان الفطرى، ومن ذلك ما يتعلق بمنطق الاستقراء والاحتمال الأمر الذي يجعله قابلاً للتجديد والتطوير والإثراء لإتكانه على الواقع الثرى بالمعاني.

وبحسب هذا النظام، فإن علاقة الواقع بفهم النص تتخذ اعتبارات متعددة كالاتي:  
فابتداءً أننا نعي بأن للواقع أثره الحاسم في تغيير آرائنا وتوجهاتنا على مختلف  
الصعد المعرفية، بما فيها العلوم الإسلامية وعلى رأسها علم الفقه. فحركة الواقع  
أشبه بكتاب تتفتح صفحاته لتظهر الحقائق بالتدرج شيئاً فشيئاً. لذلك يمكن الاستفادة  
من هذه الظاهرة المتفتحة بتحويل الواقع إلى منطق عام يوظف لكسب المزيد من  
المعرفة وتقييم صور فهم النصوص المختلفة. فنحن نواجه صورتين مختلفتين  
لعلاقة الواقع بفهم النص. إذ نعمل بحسب الصورة الأولى على مراقبة جريان  
الواقع وعلاقته بالنص وفهمه، دون أن يكون لنا دور في هذه العلاقة الخارجية،  
وسواء كنا على وعي أو على غير وعي بذلك، فإن للواقع حكمه وسلطته في رسم  
العلاقة التي يؤثر فيها على فهم النص، فهي سلطة قوية، وإن بدت خافية على  
أصحاب الفهم المنشدين إليها عفويًا. وهي من السنن الموضوعية، ويمكن تحديدها  
كالآتي: كلما تغير الواقع، أدى ذلك إلى تغير الفهم معه باضطراد. وعلى هذه  
الوتيرة كلما اشتد تغير الأول أفضى ذلك إلى زيادة تغير الثاني بالتبع.

وأكثر من هذا نقول: إن المفاهيم الأولية للذهن البشري، لما كانت تُنتزع عن  
الواقع، وإن النص من حيث الأساس يستعين بلغة الواقع دون التعالي عليه، وإلا  
كان رموزاً بلا معنى محصل، فستكون النتيجة في النهاية بأن فهم النص لا يمكن  
أن يتقدم على فهم الواقع، بل سيصبح الأول مستبطناً للفهم الأخير، وهذا يعني أن  
جميع الدوائر المعرفية للفهم ستكون مسبوقة بالقبليات المتعلقة بإدراك الواقع  
ومفاهيمه. فإدراك الواقع هو ما يتيح لنا الفهم حتى وإن لم نتعقله، فنفهم ونفكر به،  
وإن لم نفكر فيه. وحتى الدائرة البيانية لا يسعها فعل شيء من غير التسلح بمفاهيم  
هذا الواقع ابتداءً، كالذي يُطلق عليه الفهم العرفي للنص الذي تعول عليه هذه  
الدائرة كأصل مولد للفهم، إذ تتخذ منه إطاراً كلياً ومنطقاً عاماً لتسقطه على مختلف  
الأحوال والظروف ضمن ما أسميناه المنطق الماهوي للفهم، من دون مراعاة ما  
يحملة (الواقع الآخر) الذي يوازي الواقع الخاص بالتنزيل. وبعبارة أخرى، إن  
النظام الواقعي لا يلغي خصوصية ما يقوم به المنهج البياني، بل يضيف إليه ما لم  
يأخذه بعين الاعتبار. والحق أنه يحول الدلالة النصية الظاهرة من دلالة مفصلة إلى  
دلالة مجملة تحتاج إلى عناصر أخرى كاشفة وعلى رأسها الواقع، فالبيان الذي  
تحدث عنه الدائرة البيانية هو بيان مفصل، في حين أنه لدى النظام الواقعي بيان  
مجمل يحتاج إلى ما يحوله إلى تفصيل.

أما بحسب الصورة الثانية فنحن نعمل على انتزاع بعض المبادئ من الواقع، إثر  
استكشافنا للنتائج المتمخضة عن صيرورته المشار إليها في الحالة الأولى، وبذلك  
يُحوّل ما هو موضوعي إلى حالة معرفية يقصد منها ابتداءً تقييم الأمور وتحقيقتها،

ومن ثم استخلاص بعض المبادئ التي تساعد على ضبط العلاقة بين الواقع والنص، بغية تحقيق ما نطمح إليه من مقاصد وأهداف.

ومن الناحية المبدئية يتقدم الواقع على غيره من مصادر الكشف المعرفي، ويتميز بكونه يساعد على التحقيق في أصول العقائد، كما أنه يساعد على معرفة ما يتضمنه النص من معنى، لا سيما أن الأخير لم يتجرد في تنزيله عن الواقع الخاص، بل ظهر بينهما جدل تجلى بأشكال عديدة ومن ثم فما لم يؤخذ الواقع الخاص بالاعتبار؛ فلا يمكن التعرف على دلالة النص.

يضاف إلى أن الواقع يساعد على الكشف عن طاقة النص وإمكاناته للتطبيق، مثلما يساعد على معرفة ما يتضمنه الأخير من مصداقية دينية أو تزوير، كالحال مع نصوص الحديث التي يمكن تعريض الكثير منها للكشف الواقعي والتجريبي. كذلك تبرز أهمية الواقع عند الاعتماد عليه كمعيار لترجيح النظريات الدينية وأساق الفهم.

ومن الناحية الاستيمولوجية تعود أهمية الواقع مقارنة بالنص، إلى أن الأخير ثابت لا يقبل التغيير والإفصاح عن نفسه بأكثر مما جرى فيه الأمر ابتداءً، فهو يحمل نظاماً مغلقاً لا يسمح بإضافة المزيد، ناهيك عن كونه يعمق ظاهرة الإبهام وعدم الوضوح كلما طال الزمن، خلافاً للواقع بوصفه يملك نظاماً مفتوحاً يتقبل الإضافة من دون انقطاع، وهو بهذه الإضافة يكون أكثر وضوحاً كلما طال الزمن، مما يجعله مفتوحاً على المراجعة والتصحيح، أكثر فأكثر، كلما طرأ عليه شيء جديد. وهنا تبرز أهليته لأن يكون مرجعاً أساسياً للتصحيح. فهو مستقل بميزة القابلية على الانفتاح الدائم، ومن ثم الكشف والتحقيق لتقييم النظريات، سواء تلك التي تُستخلص منه كالنظريات العلمية، أو تلك التي ترتبط معه بشيء من العلاقة، كالنظريات الفلسفية والدينية.

### عناصر النظام الواقعي

يحيى محمد، يعيد بناء عناصر النظام الواقعي، إذ يبين أهم العناصر المعتمدة في هذا النظام وهي أربعة: الواقع، والوجدان، والمقاصد، والفهم المجمل للنص، فالواقع بمثابة المولد المعرفي، أما الوجدان والمقاصد والفهم المجمل فهي تعمل كموجهات للفهم. وهناك العديد من النتائج التي يمكن استثمارها عبر هذا النظام،

طبقاً لهذا النظام يمكن نسف القاعدة القائلة "لا اجتهاد مع وجود النص الصريح". فالمعطيات التي قدمناها تثبت أن النص يحتاج إلى الواقع في ضبط مقصده ومعناه، ومن دونه فإنه ينغلق على ذاته ويتعارض لا فقط مع الواقع، وإنما مع المقاصد التي لولاها ما كان للنص من معنى. والتسليم بتلك القاعدة سيتصادم بالتأكيد مع كل من المقاصد والواقع، إذ لا يمكن فهم النص فهماً متسقاً بمعزل عن الواقع، لا سيما الواقع الخاص بالتنزيل، ومن ذلك أنه لا يمكن تحديد الأحكام الأمرية، إن كانت أحكاماً فورية أو متراخية، وإن كانت تفيد التكرار أو المرة الواحدة، وكذا الاستحباب أو الوجوب أو الإرشاد أو غير ذلك، من غير لحاظ سياقاتها الحالية والاجتماعية والظرفية، والحال ذاته ينطبق على حكم النص المعلوم في علاقته الخاصة بظرف التنزيل. يبقى من الصحيح تماماً مفاد القاعدة الأصولية القائلة "لا اجتهاد في قبال النص"، وذلك حينما يتضمن المعنى الاعتراض على حكم النص اعتراضاً مطلقاً، لا المعنى الذي تفيدته قاعدة "لا اجتهاد مع وجود النص" كالذي يعول عليه الأصوليون. إذاً نحن بحاجة إلى إيجاد شكل من الاجتهاد يختلف جذرياً عما ساد في العصور الماضية، تعويلاً على علاقة الواقع بالنص، مع الأخذ بالاعتبار مبدأ الفهم المجمل والمقاصد. وعليه لا بد من تغيير خريطة مصادر التشريع، كما وضعها الفقهاء والتي تغفل ما للواقع من قوة كشفية تضاهي سائر المصادر الأخرى، بل وتتفوق عليها عند المعارضة التامة. فمن دون هذا الاعتبار سوف ندور في الفلك ذاته من المصادمة المتوقعة مع الواقع، أو إضفاء التبريرات الواهية لأجل تغطية ما يحدث من تصادم.

## النص.. الواقع.. العقل

في الفصل الثاني، يعالج يحيى محمد، ثلاث من الأدوات الإشكالية الرئيسية في العمل الفكري (النص، والواقع، والعقل) إذ يحدد طبيعة النص بوصفه كلاماً مكتوباً، وبالخطاب بأنه قول مشافه. واستناداً إلى هذين المعنيين، فإن النص هو نوع من الخطاب الموجّه، وإن الخطاب هو نوع من النص الموجّه أيضاً، لكن ما يميز بينهما هو أن الأخير عبارة عن قول يتصف بسياقين: دلالي وظرفي، وهو من هذه الناحية يختلف عن النص الناجز الذي يختص بسياق واحد فقط هو السياق الدلالي، لكونه يتجرد عن السياق الظرفي، وإن دلّ عليه. ومن هذه الناحية جاز للخطاب أن يتحول إلى نص من دون عكس. والخطاب ما أن ينتهي إلا ويفقد سياقه الظرفي، فوجوده ملازم لهذا السياق، وهو ما يهبه حيوية ودلالة أعظم من تلك التي للنص، فهو الأصل الحامل للحقيقة. لكن ما يعوّض النص عن هذا الضعف من الحيوية والدلالة

هو انفتاحه على التأويل أو (الهرمنوطيقا) بما لا يقارن مع الخطاب، وهو ما يفتح عليه باب ما يسمى فائض المعنى. وبعبارة مجملة، يتميز الخطاب عن النص بحمله لدلالة الحقيقة، خلافاً للنص الحامل لدلالة التأويل والهرمنوطيقا.

وكثيراً ما نسمي النص الديني بالخطاب لاعتبارين أحدهما أن النص الديني كوثيقة مدونة (المصحف القرآني مثلاً) مسبوق بالخطاب الذي يطلق على الكلام المشافه عادة. فأصل النص مستمد من الخطاب لا العكس. أما الاعتبار الثاني فهو أن الخطاب الديني بوصفه مشافهاً، فإنه يتضمن من المعاني الحقيقية ما يفترق إليها النص المدون. إذ لا يتجرد الخطاب عن ملابساته الظرفية ومقتضياته الحالية تبعاً لتفاعله مع الواقع الذي تنزل فيه، ما يجعله حاملاً للحقيقة خلافاً للنص المجرد عن الواقع بعد أن صار وثيقة مدونة وغاب عنه الواقع أو انتهى وكل ذلك له انعكاساته السلبية على الفهم، إذ إن الفهم القائم على النص هو فهم ضعيف مقارنة بذلك القائم على الخطاب، وإن كان في القبال أنه يتمتع بالانفتاح بلا حدود على مرّ الأجيال التي لم تعاصر تلقائيته وتجلياته المباشرة عبر الخطاب، وهو ما يرضي أصحاب النزعات التأويلية والرمزية، كما ويرضي أصحاب النزعات الأدبية وفن القراءة والتلقي. أما الذين يبحثون عن المعنى المطابق والقصد الموضوعي عبر اللغة وسياقاتها وقرائنها الداخلية والخارجية، فإنهم يدركون بأن النص في هذه الحالة لا يفي بالمطلوب كما يفهم الخطاب، وبالتالي كان الأخير مفضلاً عندهم مقارنة بالنص.

إذاً الخطاب هو الأصل، سواء من حيث السبق التاريخي، أو باعتبار حمله للحقيقة التامة، أما النص فهو التابع والظل الذي ليس بمقدوره الكشف عن كافة تجليات الحقيقة التي يتمتع بها الأول لكن بغض النظر عن التفرقة بين النص والخطاب عموماً، إنه من حيث التخصيص نقصد بالنص أو الخطاب الديني هو ذلك التنزيل المتخذ سياقاً لغوياً خاصاً. أو هو لغة تحكي معنى الوحي والتنزيل، وهو ذاته عبارة عن الخطاب عندما كان مشافهاً ضمن سياقه الظرفي. فهو خطاب الله، ومن بعده خطاب النبي (ص) كما لدى أهل السنة، أو بإضافة الأئمة (ع) من ذريته كما عند الشيعة. لكن حيث إن خطاب النبي والأئمة ما هو إلا تبيان وتفسير للخطاب الإلهي، لذا فالمقصود به أساساً هو القرآن الكريم بوصفه كلام الله بالذات. فالقرآن خطاب لغوي موحى إلى صدر النبي صلوات الله وسلامه عليه، وهو وإن كان منزلاً من صاحب العزة والجلالة، وعلى الرغم من أنه عبارة عن كلام الله، الأمر الذي يميزه عن سائر كلام البشر، إلا أنه مع ذلك لم يفارق ملابسات الألفاظ والعبارات الدارجة بكل ما تحمله من معاني عرفية وثقافة سائدة في مكان وزمان محددين، وبكل ما تتضمنه من فكر لا يتعالى غالباً عن فهم وإدراك الجماعة التي خوطبت به مباشرة.



فالنص بهذا الاعتبار خطاب يتصف بنوع من الإزدواج، ذلك أن مصدره علوي مجرد عن الواقع بما يحمله من معان الوحي، لكنه من جانب آخر ملابس للواقع كل الملابس، فهو من حيث كونه تنزيراً لم يعد مجرد وحي سماوي يحمل صفات التجريد، بل أضحي خطاباً يتدّرع بالواقع ليتخذ منه مسلكاً للغاية التي أنزل لأجلها. لذلك نزل بلغة بشرية لها معان مشخصة في بيئة محددة هي البيئة العربية بكل ما تحمله من ظروف وملابسات خاصة. الأمر الذي أفضى ولا بد إلى نوع من الجدل بين الخطاب والواقع، بل وأدى إلى أن يكون النص حاملاً لصور وثقافة الواقع الذي جراه بالجدل والاحتكاك وهو الجدل الدال على تأثير كل واحد منهما على الآخر، فإذا كان من المعلوم تأثير الخطاب على الواقع وتغييره، فإن لهذا الأخير تأثيره المقابل.

لكن على الرغم من هذا ظل الهدف الذي ينشده الخطاب هدفاً شاملاً ومطلقاً لم تؤثر عليه اعتبارات التنزيل من اللغة والاحتكاك بالواقع. ذلك أن الرسالة التي حملها الخطاب هي رسالة تكليف للإنسان بكل ما تحمله هذه اللفظة من معان الأمانة والمسؤولية، وبكل ما تتضمنه من علاقة بين المكلف والمكلف وما تستهدفه من استخلاف وحساب. وهي معاني عامة ومطلقة لا تتقيد بظروف وأحوال وإن كانت وسائل تحقيق ذلك عاجزة عن تجاوز ما عليه ظروف الزمان والمكان، أي أنها لا تتجاوز الواقع.

## العلاقة بين الكلام الإلهي والواقع

يرى يحيى محمد، إن علاقة الكلام الإلهي بالواقع تتردد بين عدد من الفرضيات:

- 1- إن الكلام الإلهي يعمل على تحديد مسار الواقع والتحكم في مصيره، أو ما يقترب من هذه الحتمية القبلية بما يتسق ومقالة قدم الكلام.
- 2- إن الأمر متبادل التأثير، فمثلما أن للكلام أو النص دوراً في تغيير الواقع وتحديد مساره، فإن للواقع أيضاً تأثيره غير المنكر على مسار الكلام، وذلك بعد التسليم بما يمتاز به هذا الكلام من فاعلية واستقلالية نسبية. فالنص مشكّل بما يتناسب وطبيعة الخصوصيات التي تمتاز بها حوادث الواقع، ولولا هذه الخصوصيات ما كان للنص أن يتخذ الشكل الذي اتخذه في التعبير. كذلك فإن تغيير الواقع وتنوّعه قد عملا ولا شك على إحداث أشكال متغيرة للصور التي تضمنها النص، كالذي يعرف بالنسخ والنسأ وكذا التدرج في الأحكام والمفاهيم والتعليمات. الأمر الذي يتسق ومقالة إحداث الكلام.

3- كما قد يقال أنه لا علاقة لأحدهما بالآخر، فالكلام ليس مؤثراً ولا متأثراً بالواقع بأي نحو كان، والعلاقة بينهما هي علاقة اتفافية يشكل فيها النص القرآني رموزاً ليست معنية بما يجري من أحداث. فالنصوص التي تتحدث عن سيرة الأنبياء وقصص الأمم الغابرة وكذا الأحكام والمفاهيم؛ كلها لا يفهم منها أنها معنية بالواقع كما هو الظاهر، وإنما هي محض رموز صادف أن اقترنت بوجود تلك الوقائع أو رُكبت عليها، مثلما تحاول الاتجاهات الباطنية المغالية التركيز على هذا المعنى؛ موظفة النص للقيام بمثل هذا الدور، على الرغم من أن بطلانه بيّن بما لا يحتاج إلى دليل.

وعليه فالتنافس محصور بين الفرضين الأولين. لكن المشكلة ترتبط بالكيفية التي عليها الفرض الأول عندما يعد الكلام حاكماً ومحدداً لمسار الواقع بالإطار الذي نصّ عليه الكلام بالذكر. فبحسب هذا الفرض يمكن تصوير الكلام القديم، كصفة ذاتية، بأيقاع مسجل تتردد فيه الكلمات النفسية بثبات وتواصل أزلاً وأبداً. لكن مع أخذ اعتبار أن هذا التردد لا يتخذ صورة التدافع في الكلمات بحيث تتقلب وجوداً وعدمياً، أو حضوراً وزوالاً، كما أن بعضه لا يتقدم على بعضه الآخر. وهو من هذه الجهات يساوق العلم الإلهي الثابت. ومن ثم فهو ليس ككلامنا نحن الذي يدفع بعضه بعضاً ويتقدم عليه.

### مفهوم (الواقع)

أما مفهوم (الواقع) يرى يحيى محمد، إن جميع الدراسات الفلسفية والإنسانية والطبيعية تتضمن معالجات مختلفة بشأن (الواقع). وعلى الرغم من اختلاف مفهوم الأخير من دراسة لأخرى، إلا أنها جميعاً تتفق على مفهوم عام يعبر عن المعطى الموضوعي للأشياء، على الرغم من ما لدلالة (المعطى الموضوعي) من التباس. فجملة من المدارس الأدبية تركز على المعطى الموضوعي للطبيعة والحياة الاجتماعية المعاشة، وهي من هذه الناحية تعد نفسها واقعية لكونها تلجأ إلى (الواقع) بعيداً عن الرومانسية الذاتية. وبعض المدارس الفلسفية ترى أن الواقع أو المعطى الموضوعي محدد بكل ما هو حسي وقابل للتجربة المباشرة. في حين ترى مدارس أخرى أن الواقع أعم من هذه الحدود، فهو ينبسط على إمكانات بعيدة عن الحس والتجربة المباشرة، كعالم الجسيمات الإلكترونية وما شاكلها. وقد يختلط الواقع هنا بعوالم أخرى مفترضة لا يعلم إن كانت لها حقيقة موضوعية أم لا؟

فالأبعاد الهندسية للكون، كما يتحدث عنها العلم اليوم، تتجاوز حدود الحس والتجربة لتضفي صوراً أخرى يعدها العلماء مهمة للتقدم العلمي على الرغم من أنها افتراضية ذهنية. ومثل ذلك ما نتحدث عنه نظرية الكوانتم من أن عالم الجسيمات المجهرية يتصف بخاصية الاحتمال وصرف الصدفة كبعد موضوعي يختلف فيه الحال عن عالم الأجسام الكبيرة، ناهيك عن ان هناك مفهوماً آخر للواقع تضيفه الدراسات القيمة والمعيارية، كدراسات الأخلاق والفن والجمال، إذ لا علاقة للواقع الذي نتحدث عنه بالأمور الكونية، بل لها علاقة بالاعتبارات الموضوعية طالما أنها ليست صنيعاً الذات البشرية.

بقول يحيى محمد، على الرغم من شدة وضوح مفهوم الواقع لدى بعض الأبعاد والمعطيات، لكنه يكتنفه الغموض في أبعاد أخرى. ومن وجهة نظرنا أن للواقع أبعاداً واسعة تغطي المعاني الكونية والنفسية والاجتماعية والمقتضيات المعيارية وما تتضمنه من سنن وعلاقات، ويمكن أن نصفها جميعاً بعالم الشهود. فأدنى أبعاده مرتبة العالم المادي المحسوس، لكنه يزيد على ذلك فيشمل كل ما هو قابل للكشف المعرفي الموضوعي وأن ابتعد عن الإدراكات الحسية. ومن خصائص الواقع الكوني أنه موجود بغض النظر عن الإدراك العقلي، فسواء أدركته الذات البشرية أم لم تدركه، وسواء كان الإنسان موجوداً أو معدوماً، فإنه يمتلك وجوداً مستقلاً أخص من الوجود عام الذي تتدارسه الفلسفة القديمة عموماً. وهو بهذا المعنى يختلف عن عالم الغيب على الرغم من أنهما موضوعيان يقابلان الذات أو العقل البشري. لكن يضاف إلى ذلك الواقع النفسي، بما يعبر عن مختلف الحالات النفسية للبشر كالتي يدرسها علم النفس وتبنى عليها العلوم الإنسانية الأخرى، وميزته أنه غير مستقل عن الإنسان.

يحيى محمد يرى أن الواقع ينقسم إلى قسمين: القسم الأول، وصفي والقسم الثاني، اعتباري. ويختص الأول بالواقع التقريري أو الإخباري سواء كان محسوساً أو غير محسوس، وهو يشمل كلاً من السنن والحقائق، الكونية منها والبشرية، مثل سنة الحياة والموت، وسنة تفاعل الإرادة البشرية مع القوانين الكونية، وحقيقة كروية الأرض، وجريان الشمس، ومختلف حقائق عالم الحس والفضاء وغيرها. يضاف إليها الحقائق التاريخية، والتقاليد والأعراف العامة وما إليها. ومن ثم فالواقع الوصفي على أنواع ثلاثة: حقائق خاصة محسوسة وغير محسوسة، وحقائق عامة من السنن والقوانين الحتمية، وسنن اجتماعية وتقاليد وأعراف عامة؛ مما لا يصل مداها إلى الحتم واللزوم.

أما الواقع الاعتباري، فهو يختص بقضايا القيم مثل اعتبارات المصالح والمضار، إذ يمكن اعتبار القيم الحسنة منشأً للغرض والمصلحة الواقعية، فالقيم من هذه الناحية ترتبط بالواقع ارتباطاً وثيقاً. فللقيم الحسنة آثارها الواقعية من المصلحة الأكيدة، وإن كشف العقل عن قضايا الحسن هو كشف عن المصالح أيضاً، فما من شيء حسن إلا وفيه مصلحة راجحة، فمثلاً يعد مبدأ الصدق حسناً، إذ تترتب عليه آثار المصلحة العامة؛ حتى وإن كان مفصلاً عن النية والدافع الأخلاقي، فلو أن الأصل في الحياة هو الكذب لعجز الناس عن معرفة الحقائق إلا ما ندر.

يحيى يبين، أن النهضة الغربية لم يكن بمستطاعها أن تنجح لولا ما شكّله الواقع من حضور في الوعي الأوروبي. ودلّ على هذا الحضور أن الغربيين جعلوا الواقع أساساً للحقائق المستخلصة عبر الاستقراء والتجربة، بعد الانتفاض على الطريقة الأرسطية ذات التفكير المتعال. فقد كانت الأخيرة تعد العقل أساس الواقع، وجوداً وحكماً، فمن حيث الوجود اعتبرت الواقع إفرازاً للعقل لا العكس، أما من حيث الحكم فقد اعتبرت العقل مرآةً للواقع، وإن لأول قدرة على كشف الثاني، وكذا فإن قوانين الأول مطابقة للآخر من غير حاجة لأعمال الفحص والتجربة. وقد أعاد الفكر الغربي تركيب الصياغة بين المحورين لصالح الواقع بنقض المقولتين معاً. فلا العقل أساس الواقع، ولا إنه مرآة مطابقة له بالضرورة، بل الأمر يعود إلى ما يمكن كشفه من حقائق عبر مبدأ الاستقراء والتجرب، أما الفكر الإسلامي، فهو وإن استحضر الواقع بين جوانحه بنوع ما من الحضور، إلا أنه مختزل إلى حد بعيد، لذا لم يتشكل عليه وعي كاف يبيد قيمته، بل كان غيابه أقرب للحقيقة من حضوره. فإذا نظرنا إلى العلوم العقلية نجد أن ما شغلها كان بمعزل عن الواقع، إذ هيمنت إشكالية العقل والنص على هذه العلوم دون إنتفات إلى أهمية الأخير. يضاف إلى أن القضايا المطروحة كانت متعالية على الواقع وإشكالياته. فمثلاً لم يكن هناك اهتمام بعالم الإنسان وعلاقاته الاجتماعية والحضارية.

## مفهوم العقل

أما المفهوم الثالث الذي يشتغل عليه يحيى محمد (العقل) فهو تلك الأداة المدركة لذاتها ولغيرها. فالإدراك هو خاصية العقل ووظيفته الجوهرية. وله مراتب وقيم مختلفة بحسب ما تقتضيه العملية العقلية والشروط التي تحققها، فهي أشبه ما تكون بالمرايا التي تعكس صور الأشياء إذ لا تعتمد عملية الانعكاس على الوضع الذي عليه الشيء من الهيئة والبعد والقرب فقط، وإنما على طبيعة المرآة ذاتها أيضاً، حيث تختلف المرايا فيما بينها في درجة الصقل والاستواء والتحدب والتقعير

والتصغير والتكبير، وكل ذلك يؤثر على طبيعة ما تعكسه من صور، ومدى ما تعبر فيه عن مطابقتها للشيء الخارجي. والإدراك على أصناف ثلاثة، فمنه ما يكون لقضايا كلية مجردة لا تحمل صفة الإخبار الخارجي، مثل القضايا الرياضية والمنطقية، كما منه ما يكون لقضايا واقعية شهودية، يضاف إلى أن منه ما يكون لقضايا غيبية ميتافيزيقية.

كذلك فإن سلسلة الإدراك في آلية التوليد والاستنتاج تختلف هي الأخرى من قضايا إلى غيرها، فقد تكون المقدمات المعتمدة في الإدراك قبلية تجريدية ليس مصدرها الموضوع الخارجي ولا تحمل صفة الإخبار عنه، كما قد تكون حاملة لهذه الصفة من الإخبار، يضاف إلى أنها قد تكون واقعية تفيد الإخبار عن غيرها، وهكذا.

ومن حيث الأساس تستعين عملية الإدراك بهذه المقدمات لأجل التحقق في القضايا، ما يجعلها متفاوتة تبعاً لطبيعة هذه الوسائط من المقدمات. فمن القضايا ما لا تحتاج إلى وسائط أخرى غير ذاتها، فتكون عين الموضوع المدرك، وهي التي تتصف بالأولية والضرورة واليقين، إذ لا تحتاج إلى مقدمات سابقة لاستنتاجها، بل يكفي العقل إدراكها مباشرة ليحدد صدقها وضرورتها. وهي تمتاز بخصائص عدة، فتارة تكون محض منطقية لا إخبارية كمبدأ عدم التناقض المنطقي ومبادئ الرياضيات، وثانية تكون إخبارية على نحو الإجمال كمبدأ السببية العامة. وهناك قضايا أخرى لا تخضع نتائجها للمقدمات الاستدلالية، أو من الممتنع معرفتها عبر هذه المقدمات، ومع ذلك فالعقل البشري لا يشك في صدقها، على الرغم من عدم كونها من الضرورات، طالما لا يمتنع عقلاً ومنطقاً أن تكون خاطئة وكاذبة، مثل قضية الواقع الإجمالي وقضية الصدق الإلهي، أي صدقه في إخباره ووعده ووعيده، فهي أما أن تكون مفترقة للمقدمات التي من شأنها إثبات القضية كما في حالة الواقع الموضوعي العام، أو أن المقدمات ليست كافية على الرغم من ما لها من أمارات ودلالات تفيد الاطمئنان، لكنها لا تفضي بذاتها إلى الجزم منطقياً، كالحال مع قضية الصدق الإلهي.

### التفكير الماهوي والوقائعي

في الفصل الثالث، يقول يحيى محمد، حددنا الواقع وأقسامه بغض النظر عن أي اعتبار إضافي، وقلنا بأنه ينقسم إلى واقعيين وصفي واعتباري. لكن عند أخذ علاقة الواقع بالخطاب الديني فسيضاف إلى ذلك نوعان آخران من الواقع النسبي، أحدهما

خاص بالتنزيل، وهو ما يتحدد بظروف شبه الجزيرة العربية في عصر النبي (ص)، أو وقت نزول الخطاب الديني أوائل القرن السابع للميلاد. أما الآخر فهو الواقع الظرفي، أي ما يتعلق بالظروف الخاصة عدا المرحلة السابقة، كبعض الأعراف والتقاليد التي ليست لها صفة العموم والشمول.

ولا شك أن الخطاب الديني ليس معنياً بالنوع الأخير من الواقع، إنما يعنى بما تبقى من أقسامه، أي الواقع المطلق، والواقع الخاص بالتنزيل. والسؤال الذي يراد بهذا الصدد: هل أتخذ الخطاب الديني من الواقع الخاص بالتنزيل محوراً مركزياً لتعميم أحكامه على غيره من الواقع العام، بلا تخصيص ولا استثناء؟ أو أنه أتخذ من الواقع المشار إليه صورة نموذجية للأحكام؛ فكان من غير الجائز تعميمها على سائر الظروف والأحوال كيفما اتفق.

وأول ما سنعالج به هذه المسألة يطرح يحيى محمد سؤالا يشكّل اليوم هاجساً ينتاب الفكر الإسلامي بشأن علاقة الخطاب أو التشريع بالواقع. ويمكن ضبطه بالصيغة الآتية:

ما هو نوع التعامل الذي لجأ إليه الخطاب الديني إزاء القضايا المشخصة للواقع؟ فهل كان يطبق منطقاً ماهوياً أو وقائياً؟ وهل كان يتصور الوجودات الخارجية حاملة لماهيات ثابتة أم وقائع متغيرة ليُجري عليها أحكامه ومواقفه؟ ومن ثم هل جعل عنوان تعامله مع المشخصات الخارجية تابعاً للقوالب الحدية والماهيات الكلية المغلقة من أمثال: الإسلام والإيمان والشرك والكفر وغيرها من المفاهيم الكلية العامة أم أنه قيّد هذه القضايا بحدودها الاعتبارية الذهنية، وجعل المشخصات الخارجية تدخل ضمن تعامل آخر قائم على المغايرة؛ تبعاً للملابسات الجارية في الواقع.

### طبيعة المفاهيم

في البداية يشرح يحيى محمد، إن مفهوم (الماهوي) مستمد من معنى الماهية، وكذا مفهوم (الوقائعي) مستمد من معنى الواقع. فالمقصود بالماهية أنها الطبيعة النوعية للشيء كأمر ثابت يتصف بالكلية والعموم. وما نقصده بالواقع فهو ذلك الشيء المشخص والملتبس مع غيره من المصاديق والصفات والطبائع الجزئية، وأهم خصوصياته هي التغير والمرونة. ومن حيث المقارنة تتصف الماهية بالطبيعة الكلية التي لا تقبل التغير ولا الالتباس، في حين يتصف الواقع بالطبيعة

الجزئية ذات التغير والتلبس الدائمين. ومن ثم كلما كانت القضية ماهوية فهي ثابتة، وكلما كانت غير ثابتة فهي واقعية.

ومع أن هناك مقابلة بين الكلي والجزئي، لكنهما يظلان متصفيين بما هما عليه، وعندما ينتزل الكلي إلى الجزئي، أو تتجسد الماهية بالواقع، أو يحصل العكس بانتزاع الكلي من الجزئي، فذلك لا يغير من طبيعة أي منهما، فهما من سنخين مختلفين يقبل كل منهما التوليد والسريان للآخر.

ليس هذا فحسب، فحيث إنه لا يوجد واقع من دون ما يقابله من ماهيات اعتبارية تطابقه؛ لذا فإن تلبس الواقعة بغيرها من الوقائع أو الصفات يجعل من الواقع حاملاً لمصاديق الماهيات مجتمعة حتى لو كان هذا الاجتماع والاتحاد متضمناً للتضاد أو التنافر، بسبب التلبس والتغير، خلافاً للماهيات التي لا تقبل التلبس والانفتاح.

فالأيمان مثلاً ذو طبيعة محددة من الناحية الكلية، ومن ثم فلا يمكن جمعه مع طبيعة أخرى، بل يبقى المفهوم كالكائن الفرد الذي يمتنع عن الانفتاح على الآخر والتلبس به، ما لم يكن في الأصل متضمناً لعدد من المفاهيم الثابتة. إذ تصبح هذه المفاهيم ضمن حقيقته الذاتية الثابتة من غير انتزاع. ومن ثم هي ليست مورداً للتلبس مثلما هو الحال مع الواقع.

وهذا يعني أن الأيمان كمفهوم هو غيره كواقع. فمن حيث إنه واقع نجده ملبساً بعدد من الصفات المختلفة والمجتمعة في شخص واحد، كإن يكون الشخص متصفاً بالأيمان والشجاعة والعلم والكرم، وهي صفات تعود إلى ماهيات مختلفة قد اجتمعت بعد إنفرادها في شخص واحد، حتى إنها قد تتنافر أحياناً على الرغم من أنها مجتمعة وعائدة إلى ذات الشخص، إذ قد يكون متصفاً بالأيمان والعلم والشجاعة، لكنه يتصف في الوقت ذاته بالشح والبخل وسوء الخلق. والسؤال الذي يرد بهذا الصدد: هل كان تعامل الخطاب الديني مع الشخصيات الخارجية نابعاً من اعتبارات الماهية، أم من تلبسات الواقع وتغيراته؟ فمثلاً عندما أظهر الخطاب مقتته للكفر، هل عنى بذلك مقتاً للكافرين جمعاً وضرورة أم أنه أخذ في الاعتبار الملابس الأخرى للكافرين؟ وكذا عندما أظهر حبه للإيمان هل قصد محبة المؤمنين كافة مهما كان أمرهم؟ وهل إن الدعوة إلى محاربة الشرك تعني دعوة إلى محاربة المشركين كافة بالضرورة؟ ومن ثم هل لا بد من ممارسة القياس المنطقي بجعل الماهيات الكلية مقدمات أساسية تتحكم في استنباع النتائج المحتملة، أم للأمر شأن آخر مختلف؟

ويمكن صياغة السؤال بنحو آخر، وهو أن الخطاب دعا المؤمنين مثلاً إلى محاربة المشركين وقتالهم، كما دعا الكافرين إلى الالتزام بدفع الجزية وفرض (الصغار) عليهم، فهل إن هذه الأحكام صدرت طبقاً للعناوين العامة الكلية، كالشرك والكفر، بحيث كلما وجد الشرك والكفر طبق عليهما مثل تلك الأحكام، أم أنها صدرت بالنظر إلى ملابسات الواقع المتلبس بمثل هذه الصفات مع غيرها من الصفات الأخرى لم يُعلن عنها صراحة؟

فهل يطبق الخطاب الديني منهج ما ينطق به من الماهيات فحسب، أم أنه يراعي أخذ ما لم ينطق به، أي يراعي ملابسات الواقع وما يشكله من مصاديق لماهيات أخرى غير مصرح بها؟ فهذا هو محل السؤال. ومن ثم فإن الخلاف بين التفكيرين الماهوي والوقائعي يتحدد بالموقف من المشخصات الخارجية؛ فهل أخضعها الخطاب إلى نمط الماهيات المعلنة أو المنطوق بها فحسب، أم الأمر مفتوح للنظر في ملابسات الواقع أيضاً؟

فالتعامل بحسب التفكير الماهوي يجري على مسار واحد طبقاً لما هو معلن من ماهيات، ولو بطرق متعددة من الاستنتاجات البيانية الصرفة المعزولة عن أخذ الواقع بنظر الاعتبار، في حين يكون التعامل بحسب التفكير الوقائعي مختلفاً.

وهنا نحن نسمي هذا التفكير بالوقائعي وليس الواقعي، لأننا بصدد وقائع محددة تعامل معها الخطاب الديني، لا مطلق الواقع واعتباراته المختلفة، ومن ثم فالعلاقة بين المنهجين الوقائعي والواقعي تتحدد بكون الأخير يتضمن الأول.

فمثلاً إذا نصّ الخطاب على وجوب محاربة المشركين، وعلمنا في الوقت ذاته أنه خصّ البالغين واستثنى منهم النساء والشيوخ؛ فستشكل لدينا بذلك حصيلة من المفاهيم العامة أو الماهيات الكلية، وهي الشرك والبلوغ والرجولة. فلو أننا وجدنا مصداقاً يحمل هذه المواصفات، لكانت محاربة المشركين واجبة مفروضة طبقاً لمنطق التفكير الماهوي، إذ الماهيات المعلنة حاضرة، وهي جاهزة لممارسة القياس المنطقي المفضي إلى حتمية الدعوة إلى وجوب محاربة المشركين بحسب تلك الصفات. في حين أن الحال بحسب منطق التفكير الوقائعي مختلف، فقد يتفاوت الحكم ويختلف بحسب ما عليه الواقع. إذ تجب محاربة الشرك وهو أمر مفروغ منه، لكن نحن مطالبون باحترام القيم الحسنة حيثما كانت. فمثلاً أن الله تعالى دعانا إلى محاربة الشرك، فإنه دعانا في الوقت ذاته إلى تقديس القيم العليا.



مع هذا يتقوم منطق التفكير الوقائي بالاعتماد على تحكم ماهيات المقاصد الكلية أو العامة. فقد يكون الواقع حاملاً لصور الضرر والفساد ما يدعو المقاصد لتغييره، وهي من هذه الناحية حاكمة عليه عند التعارض.

وعموماً نقول: إن المنطق الوقائي يعمل على وفق ما تحدده ماهيات المقاصد الكلية، وهو بهذا الاعتبار يمارس تفكيراً ماهوياً، كما أنه يمارس نوعاً من القياس، إلا أن نتائجه تختلف عن نمط التفكير الماهوي الذي يعمل وفقاً لمنطوقات الماهيات النوعية للأحكام من غير إضافة واقعية.

وحقيقة، إن ظواهر النصوص الدينية إذا ما تمّ التعامل معها بنحو التجزئة والإنفصال كحقائق مغلقة (أشبه بالمونودونات) فإنها تدل على النمط الماهوي. ومن ثم فمن المنطقي أن نسأل: ما الذي يمنع الخطاب من ذكر التفاصيل الدالة على المسلك الوقائي، وعلى الأقل إبداء الطريقة العامة لهذا المسلك، فهل يُعقل أنه يريد غير ما يظهره من معنى؟

### شروط المنهج الماهوي

يناقش يحيى محمد، الشروط الأساسية لصحة المنطق الماهوي، هو أن لا تتضارب مضامين النصوص فيما بينها، إذ يؤدي مثل هذا التضارب إلى جعل الماهية الواحدة متضاربة في ذاتها. فلا يمكن على هذا الضوء بناء أي قياس منطقي طالما تناقضت المقدمات، خلافاً لما عليه المنطق الوقائي، بل على العكس فإن تضارب مضامين النصوص يؤيد المنطق الأخير تماماً، إذ إن حل مثل هذا التضاد لا يكون إلا بأخذ تغايرات الواقع بعين الاعتبار، فعليها ينشأ تبرير التعارض والاختلاف بين الأحكام، كما أن التفكير الوقائي يتضمن الاعتراف بجدلية الخطاب مع الواقع، فأحدهما يؤثر على الآخر. وبحسب هذا التفكير فإن النص يظل حاملاً لانعكاسات الواقع الخاص بالتنزيل وتأثيره، ومن ثم يتعذر فهمه من غير أخذ اعتبار هذا الواقع. ومثلما نتعرف على الواقع المشار إليه طبقاً للوثائق التاريخية، كذلك نتعرف عليه أيضاً تبعاً للسياق الدلالي للنص ذاته، بوصفه ينقل لنا أخبار هذا الواقع، ومن ثم كان من السهل إدراك المعنى المقصود للنص.

كذلك فمن شروط صدق النهج الماهوي هو أن لا يتضارب مع حقيقة الواقع بأي نحو كان، لضرورة استلزام أن تكون الماهية مطابقة للخارج. كما من هذه الشروط

أن لا يفضي النهج المذكور إلى التعارض مع مقاصد الشريعة العامة، كالتعارض مع مبدأ العدل والقيم الأخلاقية. فلو أفضى إلى ذلك لدلّ على خطأ هذا المنهج، مثلما يقال الشيء نفسه بصدد النهج الوقائي المستند إلى المقاصد أساساً، ومن ثم فأي تعارض معها يفضي إلى معارضة ذاتية، فضلاً عن معارضة الخطاب الديني وهدفه.

ومن الناحية المبدئية لا يمكن تبني النهج الوقائي إذا ما افتقر إلى الحجة والتبرير الشرعي. فالضرورة تقتضي البحث في الأدلة التي تثبت كونه مقبولاً لدى الخطاب الديني. وعلى الأقل لا بد من إثبات عدم وجود ما يعارضه شرعاً بأي نحو كان. فمن دون الأمر السابق يصبح لهذا النهج تأسيس خارج اعتبارات الدائرة التشريعية، كالذي يتصف به المسلك العلماني المعارض لدائرة التشريع الديني، الأمر الذي يجد رفضاً من قبل النهج الوقائي. ومن الناحية التشريعية يتقوم النهج الأخير بعدد من الاعتبارات والأدلة.

1- معلوم أن الواقع يشكل مصدراً معرفياً تتقوم على ضوئه سائر المصادر المعرفية، بما فيها المعرفة الناشئة من النص، كما رأينا من قبل. وهي نقطة تنسجم تماماً مع الوظيفة التي يتضمنها النهج الوقائي، إذ إن الأساس الذي يقوم عليه هذا النهج هو الواقع.

2- يستفيد من الخطاب في الكثير من النصوص ما يؤكد صحة الاعتماد على الواقع كمصدر معرفي لا غنى عنه، مثلما تستفيد منه الدعوة إلى اتباع طريقة العقل الوجدانية. فالخطاب لا يكف عن الحث على التعقل والتفكير والنظر في الآفاق لأجل التيقن والتحقيق. وبذلك يشكّل الواقع مصدراً معرفياً لوّح إليه الخطاب في كثير من المواضع.

3- تتضمن نصوص الخطاب قضايا كثيرة لا تُفهم باتساق من غير عرضها على الواقع. فعلى الأقل أن عدداً من جوانب الخطاب يتعذر فيها الفهم من غير اللجوء إلى الدلالة الواقعية، لا سيما تلك المتصفة بالوضوح والبساطة من دون حاجة لأدنى التفات وتفكير. لذا فمن الواجب أن يتّخذ الواقع (ومعه الوجدان العقلي) مصدراً مسلماً به لفهم النص أو الخطاب. فلو اكتفينا بمجرد اللفظ والبيان اللغوي؛ لَكُنَّا قد عرّضنا الخطاب إلى التضارب مع الواقع، أو لكان الخطاب يحمل لغة مبهمة غير قابلة للفهم، لا سيما ما يتعلق بالنصوص التي يحتاج فهمها إلى الواقع والوجدان العقلي بما لا يتطلب الإشارة إلى ذلك، لوضوح الأمر وبدايته.

4- لقد لجأ الخطاب الديني في كثير من الأحيان إلى ممارسة تغيير الأحكام عبر النسخ والنسأ والتدرج فيها، وكل ذلك ما يناسب التفكير الوقائي بعيداً عن المنطق

الماهوي. وعلى هذه الشاكلة أبدى الخطاب الكثير من التعارض في الأحكام والمواقف بما يتعدى فهمها من غير النظر إلى الواقع والمقاصد الكلية العامة.

5- طبقاً لحقائق الواقع فإنه لا يمكن الأخذ بعموم وإطلاق الكثير من النصوص الدينية، ومن ثم لا بد من تخصيصها وتقييدها. فمثلاً أن الإطلاقات الواردة في قوله تعالى: "كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين. أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين" هي من الإطلاقات المنحلة بدلالة الواقع الكاشف عن أن الهداية كثيراً ما ترد الظالمين، كما لا يعقل أن الناس جميعاً هم بصدد لعن أولئك الخارجين عن دين الإسلام. ومثل ذلك قوله تعالى: "زعم الذين كفروا أن لم يبعثوا"، بينما بحسب الواقع وبدلالة آيات أخرى لا يمكن التمسك بعموم الآية، بل لا بد من تخصيصها ببعض الكافرين. ومن ثم لا يمكن حمل الآيات السابقة على ما ورد فيها من إطلاق أو عموم، تبعاً للنهج الوقائي. علماً بأن بعض الصحابة كما يُنقل قد وقع بمثل هذا الوهم من الإطلاق والعموم للنص الديني.

6- نجد في أحيان معينة أن تطورات الواقع ترغمننا على إعادة النظر لفهم النص، بحيث إن إبقاء الفهم معزولاً عن هذه التطورات يفضي إلى التضارب مع الواقع. ومن ثم فإن لتطورات الواقع والثقافة العصرية دخلاً في إعادة النظر لصياغة فهم النص. وهو أمر يتنافى مع النهج الماهوي بقدر ما يتسق مع النهج الوقائي.

### الفهم الوقائي والفهم الماهوي

كيف يمكن ترجيح الفهم الوقائي مع أن ظاهر النص يميل إلى الفهم الماهوي؟

يحيى محمد يوضح، إننا نتصور بأن الخطاب قد انتهى عند النتائج الأخيرة للقضايا التي أثارها، بعد عمليات التصفية من النسخ والنساء والتدرج وما إليها، أو نتجاوز هذا الحال ولا نتقيد بما انتهى إليه الخطاب أي أما أن نتعامل مع القضايا المشخصة طبقاً لمفهوم الماهية، فنكون قد التزمنا بالوقوف عند حد ما انتهى إليه الخطاب، لكننا قد خالفنا نهجه في المعالجة، وورطنا أنفسنا بمزيد من التعارضات الذاتية، وكذا الوقوع في الصدام مع كل من مقاصد التشريع والواقع... أو لا بد من اللجوء إلى النهج الوقائي، فنكون قد تأسينا بطريقة الخطاب ورفعنا عن أنفسنا حرج التناقضات والصدام مع المقاصد والواقع، وإن كلفنا ذلك عدم التقيد بالكثير من الأحكام التي انتهى إليها الخطاب، إذ العبرة في المقاصد لا الأحكام ذاتها وارتفاع الغموض يعيد يحيى محمد صياغة أطروحته بالشكل الآتي:

1- إننا لو انتهجنا المسلك الماهوي، أو التزمنا بالأحكام المقررة لدى الخطاب بشكل تام ومطلق، لكان من المحتم تعريض هذه الأحكام إلى الصدام مع المقاصد العامة والواقع. ومع أن بعض تيارات المسلك الماهوي يعترف بالمقاصد ودورها في التشريع الديني، لكن جريان ذلك كان على نحو تقرير الأحكام وتبريرها لا تبديلها وتجديدها.

2- إن ما عبرنا عنه من عدم التقيد بالكثير من أحكام الخطاب طبقاً للنهج الوقائي؛ لا يُقصد منه فك القيد والانفصال عن هذه الأحكام، إنما يفسر صلتها بالواقع الخاص طبقاً للمبدأ الأصولي القائل: إن تغير الموضوع يفضي إلى تغير الحكم. الأمر الذي يجعل المعالجة بعيدة كلية عن الطرح العلماني.

3- إن فهم النص ليس بوسعه أن يكون متسقاً، في كثير من الأحيان، ما لم تؤخذ الدلالة الواقعية بعين الاعتبار، وهو ما يؤكد صدق النهج الوقائي لا سيما أن الأمر لا يتوقف عند حدود الأحكام، بل يشمل مختلف قضايا النص ذات الصلة بالمشخصات الخارجية.

4- من الناحية المبدئية أن القضية ارتبطت بالواقع المباشر كلما كانت قابلة للنقض والتغيير، وكلما هي غير قابلة للنقض والتغيير فهي لا ترتبط بالواقع المباشر. ومن ثم فالنهج الوقائي قائم على مسلمة النقض والتغيير لارتباط قضاياها بالواقع المباشر، خلافاً للنهج الماهوي الذي لا يعلّق قضاياها على الأخير. لكن الحصيلة عكسية، حيث يتسم الأول بالاتساق مع الواقع بخلاف الثاني الذي يناقضه.

## فهم الخطاب والواقع

في القسم الثاني: الواقع وفهم الخطاب، يتناول يحيى محمد في الفصل الرابع البعد الحضاري وفهم النص، حيث يبين على الرغم من أن التشريع مصدره خطاباً علوياً متنزلاً من سماء التجرد والإطلاق إلى عالم الطبيعة والتجدد، إلا أنه مع ذلك لم يتعال على الواقع ولم يصادره ويسلب حقيقته المتغيرة، ولعلّ أول ما يلاحظ هو أن الخطاب الإلهي نزل منجماً في ظروف خاصة هي ظروف شبه الجزيرة العربية في ذلك الوقت. فمحدودية هذه الظروف لم تمنع الخطاب من أن ينتزل بلغة وهينة لا

تخرج عن الطابع عام للمجتمع العربي البدوي، حتى أقرّ الكثير من الأعراف والعتادات والأحكام والشعائر التي كانت تمارس آنذاك، وقام بتهديب بعضها.

ومن بين هذه الأحكام والشعائر كما ذكرتها المصادر الإسلامية - وبغض النظر عما يمكن أن يناقش في بعضها: شعيرة الحج، والعمرة، وكسوة الكعبة، وتحريم القتال في الأشهر الحرم، وغسل الجنابة، وغسل الموتى وتكفينهم والصلاة عليهم، والمداومة على طهارات الفطرة العشر وقطع يد السارق، وتحريم لحم الخنزير، والعديد من العقود العقلانية. يضاف إلى بعض الأنظمة التي هذبها الإسلام بشيء من التغيير، مثل نظام الخمس في الغنائم بعد ما كان نظام التربيع فيها. فضلاً عما استبقاه الإسلام من بعض الأنظمة التي كانت مألوفة لدى المجتمعات العالمية آنذاك، مثل نظام الرق والجزية التي كانت مقررة لدى بني اسرائيل واليونان والرومان والبيزنطيين والفرس.

مع ما يلاحظ من الطريقة الخاصة للخطاب في العمل على تغيير الأحكام، سواء بالتدرج أو النسا أو النسخ أو غيرها، كل ذلك يؤكد حقيقة عدم تعالي الخطاب عن الواقع الذي نزل فيه، وهو واقع المجتمع العربي وظروفه الخاصة المحددة بأطر الزمان والمكان. فمع أن للخطاب علامات ومؤشرات عديدة تؤكد أنه جاء للناس كافة، يقدم يحيى محمد، سلسلة من الشواهد لأثر الواقع على تغيير فهم النص سواء على صعيد الاعتقاد أو الأحكام، ليتبين لنا حجم الفارق بين فهمنا المعاصر والفهم القديم، وهو فارق يمكن أن يعكس التنافس والتضاد بين منهجين؛ أحدهما يستند إلى الواقع، والآخر يركز على بيان النص وحرفيته، كالحال مع الطريقة التقليدية التي أخذت تتشبه بمسلك التبرير كلما تراءى أمامها أثر من آثار عجز الفهم الحرفي عن مطابقة الواقع أو الموافقة معه. وهو تراجع يعبر عما منيت به هذه الطريقة من فشل وانكسار.

إن تنزيل الخطاب على مدى أكثر من عشرين سنة شملت أحداثاً وظروفاً كثيرة عبّرت عن ظاهرة إنشداد الخطاب نحو هذه الظروف، كما عبّرت عن ظاهرة أخرى نطلق عليها ظاهرة الفصل أو المفصلية ضمن الخطاب ذاته، وذلك لكون الأحداث التي جرت عبر تلك المدة هي أحداث بعضها منفصل عن بعضها الآخر، سواء كانت عائدة إلى موضوع واحد، أو إلى موضوعات متعددة، ما أوجد حاجة لتكوين علم خاص أطلق عليه علم أسباب النزول. وهو علم كان بإمكانه أن يُحدث نقلة في الفهم غير ما تعارف لدى الطريقة التقليدية للنظام المعياري؛ لولا إنه لم يلق الإهتمام الكافي فولد فقيراً جدياً من غير أن يعرف النهوض والتطور أو يصل إلى مستوى العلم المستقل بالمعنى المصطلح عليه، إن إنشداد الخطاب بالظرف وتعلّقه به لا

يعني عدم امتداده خارج هذا الحد وانبساطه على مختلف الظروف والأحوال. فالخطاب ليس مغلقاً، ولو كان كذلك لكان متعالياً على الواقع، لإجحافه لأغلب ما تبقى من الظروف والسياقات التاريخية التي تجلّت بعد مرحلة التنزيل. فالترابط المؤلف بين ظاهرتي المفصلية والإنشاد من جهة، وبين الإطلاق اللفظي الذي تميز به النص الديني من جهة ثانية، يجعل من حقيقة الخطاب ليست إطلاقية، ولا مغلقة أو متعالية على الواقع العام.

فهناك جدل بين الإطلاق الذي يبديه النص من جهة، وبين الإنشاد إلى الظرف المتعلق به من جهة ثانية، وهو الجدل الذي يتمظهر بين الإطلاقات ذاتها والذي لا يُحل ويكشف عما يستبطنه من حقيقة إلا عبر مفصلية الخطاب، ونشير إلى أن مجتمع الجزيرة لم يكن في وضع يؤهله معرفة الحقائق، كما هي دفعة واحدة، لذلك أُخضع لتجارب وخبرات مختلفة غايتها تعليمه، كيف يتم الربط بين الخطاب والواقع؟ أو كيف يمكن فهم الخطاب في علاقته بهذا الواقع؟ الأمر الذي دلّ عليه السلوك المتغاير للتشريع النبوي، وعلى شاكلته سلوك الصحابة وتشريعاتهم المبنية على مراعاة المقاصد العامة وتجاوز الفهم الحرفي أحياناً. وبهذا ندرك معنى الإجابة على السؤال القائل: لم لم يرد في الخطاب الديني بيان يوضح مطالبه بشكل كاف وواف لجميع الأجيال؟ فالجواب على ذلك من جهتين كالاتي:

فمن جهة أن الخطاب لم يأت بيانه مفارقاً للسنن التكوينية القائمة على مراعاة الأسباب والمسببات، ومن ثم يتسق مع هذه السنن المجعولة. فالتشريع يتفق مع التكوين في أن كلاهما يتبع السنن التدريجية الموضوعية. وذلك عبر دراسة الواقع وعلاقته بالنص والتشريع.

أما من جهة ثانية، فإن توضيح ما يريده الخطاب لا يتحقق وسط مجتمع ناشئ لم يع من الواقع شيئاً ذا بال، ومن ثم فقد يساء استخدام ما يكشف عنه، فيأتي الإيضاح بالضرر أكثر ما يجنيه من نفع، طالما أن التجربة البشرية، لم تكن عميقة ولم يبلغ الواقع حداً كافياً من التطور. وعليه لم يبق إلا التطبيق والممارسة العملية كمرجع للتفهم عوض التصريح المباشر، كالذي مارسه الخطاب على مستويات عدة؛ كما في النسخ والنساء والتدرج في الأحكام، فضلاً عن تطبيقات السيرة النبوية وما تضمنته من تنويع الأحكام وتغييرها.

التعارضات الإطلاقيه وفهم النص

في الفصل الخامس يعالج يحيى محمد، التعارضات الإطلاقيه وفهم النص ويطبق ذلك على نصوص (نموذج موقف الخطاب من أهل الكتاب)، حيث يبين أن المهمة التي سنقوم بها في هذا الفصل هي تعرية المنهج البياني للنظام المعياري وإبطال نهجه الماهوي، الذي خلعه على الخطاب الديني طبقاً للإطلاقات التي أباها الأخير، إذ سنعرض ثلاثة نماذج تفي بصيغة الظهور الإطلاقي، لكنها تحمل عدداً من الإشكاليات التي لم تستطع الطريقة التقليدية علاجها.

فالظهور الإطلاقي في أول هذه النماذج يستبطن التعارض، وهو ما جعل الطريقة التقليدية تضرب في معالجته اضطراباً شديداً وفقاً للنهج الماهوي، الأمر الذي كشف عن ضعفها وقوة ما يقابلها من النهج الوقائي.

أما النموذج الثاني، فسنكرسه للكشف عما أصاب تلك الطريقة من تناقض ومصادمة لمقاصد التشريع، تبعاً لممارستها النهج الماهوي. كما سنكشف من جانب آخر عن حالات الخرق التي حدثت للظهور الإطلاقي وعدم الالتزام به حتى من قبل المشرع الإسلامي ذاته، ما يؤكد الطبيعة المرنة للخطاب في انفتاحه على الواقع وما يبديه الأخير من تأثير على فاعلية الأول.

في حين سنعالج في النموذج الثالث، مسألة غير فقهية، وهي تتعلق بالتوصيفات والأحكام الغيبية التي تلوح بعض الشخصيات الخارجية، وسنرى أنها تستبطن تعارض الإطلاقات أيضاً، مما يستعصي حلّه على النهج الماهوي.

وجميع ما سنستعرضه من نماذج مستمد من فهمنا لموقف الخطاب الديني من غير المسلمين (المشركين وأهل الكتاب)، حيث يتضح مدى الاضطراب في مواقف الطريقة التقليدية بحكم نهجها الماهوي. مع أن وجود تعارض إطلاقي، هو في حد ذاته، كاشف عن المسار النسبي للأحكام المتخذة في هذا الشأن، وذلك بضرب الإطلاقات بعضها ببعض. فأية السلم تعكس حالة الإنشداد إلى ظرف بصيغة المطلق، وكذا الحال في ما يعارضها من آية السيف، وإن الذي يتحكم في هذين المطلقين المتعارضين هو حد المفصلية، ففيه يتبدل جدل المطلقين إلى لون من النسبية. وعليه جاءت الآيات الكريمة التي تلت آية السيف كاشفة عن ذلك الحد لما تبينه من الظرف والعلة في القتل.

ملاحظات نقدية

نخلص مما سبق وجود فهم مطلق جرى تثبيته بشأن الموقف من أهل الكتاب بلا تمييز ومن دون لحاظ السياق الظرفي للنص وملابساته، مع أن هناك ثلاث حقائق تتعارض مع النتائج المتولدة عن ذلك الفهم ومنطقه الماهوي، وهي كالاتي:

أولاً: إن النتائج المتولدة عن الفهم الماهوي للصغار - كما لدى الغالبية - وكذا بعض الشروط المستحبة التي سطرها الفقهاء؛ هي نتائج وشروط تتصادم مع أخلاقيات الإسلام ولا تتفق مع ما يتسم به من العدل والرحمة. ولكونها ذات صبغة إطلاقية أو ماهوية، فقد وُظفت من قبل الملوك والسلطين لتلعب دوراً في الحياة السياسية والاجتماعية بين الحين والآخر مداً وجزراً فكلما كان الذميون يستعلون على المسلمين أو يضاروهم أو يغترون بملبسهم ومركبهم أو غير ذلك، فإنهم يقابلون بمرسوم صادر من قبل السلطة تلزمهم بنوع من (الغيار) يجد تبريره في الوثيقة العمرية، إذ كان تجديد المراسيم الخاصة في الغيار اسلوباً متبعاً، تارة يظهر المرسوم وبعد مدة تختفي آثاره أو تخفى، وذلك بحسب الاوضاع التي عليها البلاد الإسلامية.

ثانياً: يلاحظ أن ما آل إليه الموقف الفقهي من أهل الذمة بحسب النهج الماهوي هو السقوط في المفارقة والتناقض. فهو من جانب يلتزم بالشروط العمرية أو ما يشاكلها بحسب فهم الغالبية للصغار، لكنه من جانب آخر يسوق ما بوسعه من الأحاديث التي تأمر بعدم أيداء الذميين وظلمهم.

ثالثاً: لو غضضنا الطرف عما آل إليه النظام المعياري في مثل تلك النتائج التي لا تتفق مع روح الإسلام وأخلاقه، واتجهنا صوب القضية المحورية من الكشف عن صحة المسلك الوقائي في فهمه للخطاب، بدلالات مستمدة من الخطاب وشرعه.

### النسخ في الخطاب

في القسم الثالث، يتناول يحيى محمد، ظاهرة نسخ الأحكام وتغييرها، في البداية يتناول النسخ في الخطاب، حيث يرى: إن الخطاب موظف أساساً لتغطية الواقع، ومن ثم فمن المحال فهمه بنص مجرد من غير علاقة بالآخر. فالإقتصار على النصوص المجردة يبقي التعارض بين المطلقات قائماً، أو يجعل الخطاب بعضه يتضارب ببعض. وعليه لا يمكن حل مثل هذا التعارض إلا بفهم الواقع التفصيلي الذي نزل فيه الخطاب. والواقع أن العديد من قضايا الخطاب التي ظاهرها التضارب بين المطلقات تعبر عن تضارب الأحوال والظروف، بل وتكشف عن ظاهرة الجدل بين جهتين، نص الخطاب ومظاهر إطلاقه من جهة، والانشداد للظرف والواقع من



جهة أخرى. وليس هناك أمر أهم من هذا التضارب الذي يهدي الباحث إلى منطق الاسترشاد.

ويجدر يحيى محمد، مفهوم النسخ من الناحية اللغوية، حيث يقصد بالنسخ أنه مشتق عن معنيين، الأول هو الإزالة أو إبطال شيء وإقامة آخر مقامه، أما المعنى الآخر فهو النقل، كإن يقال، نسخت الكتاب إذا نقلته من نسخته. ومن معاني النسخ التبدل، وبمعنى التحويل كتناسخ المواريث، أي تحويل الميراث من واحد إلى آخر. أما من حيث الاصطلاح فقد عرّف النسخ شرعاً بأنه "الإعلام بزوال، مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي، متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الأول ثابتاً". وهو بهذا الاعتبار عبارة عن نوع من التخصيص، إذ إنه تخصيص في الأزمان. ويطلق بعضهم على الحكم بأنه نسخ مجازاً، إذ النسخ الحقيقي إنما يكون من عند الله، أي أن الرفع للحكم المنسوخ هو الله لا الحكم المجعول بعد رفع الحكم الأول. النسخ بهذا المعنى ليست له علاقة بالإخبار والوعد والوعيد وأمور العقائد، بل تتحدد علاقته بالأحكام من الأمر والنهي والإباحة، ولدى جمهور العلماء أن في القرآن الكريم ثلاثة أنواع من النسخ كالاتي:

1- ما نسخت تلاوته وحكمه معاً.

2- ما نسخت تلاوته من دون حكمه.

3- ما نسخ حكمه من دون التلاوة.

لقد عدّ المهتمون بعلوم القرآن الآيات التي نُسخت، وأحصاها المكثرون إلى ما يتجاوز المائتين آية، أغلبها لا يعد من النسخ حقيقة، بل يدخل ضمن عناوين عام والخاص والمطلق والمقيد وما إلى ذلك. فقد وصل عدد قضايا النسخ عند ابن الجوزي (247)، وعند ابن حزم (214)، وعند ابن سلامة (213)، وعند ابن بركات (210)، وعند أبي جعفر النحاس (134)، وعند عبد القاهر البغدادي (66) قضية. وهناك من حسبها تقارب العشرين آية، كما هو الحال مع السيوطي في (الإتقان). على أن النسخ لم ينحصر في القرآن الكريم، بل طال السنة النبوية، حيث عدت الكثير من الأحاديث منضوية تحت عنوان النسخ والمنسوخ.

التشريع الديني وتغييراته

في الفصل السابع، يتناول يحيى محمد، التشريع الديني وتغييراته، حيث يبين: من المتفق عليه اليوم بين أهل الإسلام - سواء أهل السنة أو الشيعة، هو أن السنة

النبوية قد مارست أدواراً مختلفة من التشريع؛ تارة بعنوان التشريع عام أو الدائم، وأخرى بعنوان الرئاسة والحاكمية، وثالثة بلحاظ الظرف والحال الخاصين. ولا شك أن الدورين الأخيرين هما المعنيان ببحث إشكالية تغيير الأحكام، إذ أضحت موضع اهتمام الكثير من الفقهاء والمفكرين الإسلاميين لضغط الحاجة الزمنية، لا سيما بعد ولادة الثورة الإسلامية في إيران التي عدت هذا الأمر أحد مبنياتها الأساسية لتسيير حكم البلاد ضمن ما أطلق عليه خط ولاية الفقيه، ويتناول تغييرات التشريع في العصر النبوي، يتفق الكثير من الفقهاء على أن بعض الأحكام الصادرة عن النبي (ص) لم تأت بوصفه مشرعاً عاماً أو مبلغاً للأحكام، وإنما بوصفه حاكماً ورئيساً للمسلمين، كممارساته في الشؤون السياسية والاقتصادية والقضائية والإدارية وما إليها. تغييرات التشريع في عصر الخلافة، لم يشهد تغيير الأحكام درجة من الاتساع طبقاً للمصلحة ومراعاة الظروف والأحوال مثلما شهده الحال في عهد الصحابة، إذ كانوا يراعون المصلحة ويشرعون طبقاً لاعتبارها، ولا يهملون أسباب النزول والملابسات المتعلقة بالآيات والأحكام، ومن ثم يقررون الأحكام طبقاً لما يناط بها من أحوال ومصالح. وقد بلغت تغييرات الأحكام حداً كبيراً حينما اتسعت الفتوحات الإسلامية.

## التغيير الفقهي وأنماطه

في الفصل الثامن، يتناول يحيى محمد، التغيير الفقهي وأنماطه حيث يرى: إن الممارسة الفقهية بما تعبر عن نوع من التشريع الإمتدادي المستند إلى قواعد معتبرة كالعقل والقياس والمصالح والإستحسان والعرف وغيرها؛ لم تستطع بدورها أن تتخلى عن ظاهرة النسخ في الأحكام والفتاوى. فضغط الحاجة الزمنية الذي حدا بها إلى ممارسة التشريع الاجتهادي؛ هو نفسه جعلها تقوم بعملية النسخ ذاته، وهناك مبررات عديدة لتبرير هذه الآليات من تبديل الأحكام، كلها تعود في النتيجة إلى ما أفرزه الواقع من حاجات ومصالح وتغير في الظروف والأحوال.

فتارة يستند تغيير الفتوى إلى ما قد يتم فيه العثور على دليل شرعي أقوى، من النص والقياس وما إليه مما ليس له علاقة بالواقع، وتارة ثانية يستند إلى فعل الواقع وتأثيره، باعتبار مردها، أما إلى كشف الواقع عن خطأ الفتوى جملة وتفصيلاً، أو لتقدير الواقع بوجود حاجة، أو ضرورة، أو مصلحة، أو نفي عسر، أو لاعتبارات تخص تغيير أحوال الناس وظروفهم. وفي جميع هذه الاعتبارات يتربح الواقع كأساس لإنتاج الأحكام الجديدة وتبديلها، وقد أدرك الكثير من الفقهاء أن من بين مبررات تبديل الأحكام ما يعود إلى تغيير الظروف إلى الحد الذي تكون فيه غير

منسجمة مع الفتاوى السابقة، وكذا تغيّر عادات الناس وأعرافهم، ومثل ذلك فساد الأخلاق المعبر عنه بفساد الزمان، فضلاً عن حدوث التنظيمات الجديدة والترتيبات الإدارية الحديثة.

ويرى يحيى محمد، إن هناك ثلاثة أنماط من الصور التي حدث فيها تغيير الأحكام والفتاوى، وبلغ الأمر في بعضها مرحلة تبديل حكم النص تبعاً للاجتهاد وضغط الحاجة الزمنية. لكن حيث لم يكن هناك التفات مقصود لدراسة الواقع وعلاقته بالخطاب، ومن ثم إجراء التقنين بينهما بالكشف عن موارد ثبات الأحكام وتغيرها، لذا جرت عملية التبديل طبقاً لمصادفة الفقيه لحالات عدم الملاءمة مع الأحكام الموضوعية جرياً لقاعدتي العرف والاستحسان. ولو أن الفقهاء أولوا اهتماماً للنظر في الواقع وتغيراته والموارد التي تتقبل تغيير الأحكام، لكان نسيج فقهنها اليوم هو غير النسيج الذي ألفنا فيه طابعه المتصلب وغير المتسق مع ما يحصل للواقع من تحولات وتطورات، فهو يصطدم في كثير من الأحوال بطوارئ غير محسوبة ولا مرتقبة، لا سيما في المدة الحديثة التي قلبت الكثير من الموازين، فأصبح الفقه اليوم متهماً لا فقط من الذين عادوه، بل وحتى من الذين تربوا فيه وأفادوا منه. وكان من أهم نقاط ضعفه واضطرابه هو أنه في كثير من الأحيان لا يتقبل (في أول الأمر) ما يفرضه الواقع من تغيرات وتطورات بمبررات تستند إلى النص أو السلف، لكنه يعود ثانية فيضطر لقبولها وتميرها بمبررات هي الأخرى تستند إلى النص أو السلف. مما يكشف عن وهن آليته الاجتهادية، إذ تجعله صريع الواقع بدل العمل على دراسته والتصدي لتوجيهه من دون أهمال إمكاناته ومتطلباته، بل لا غنى عن العودة ثانية لكشف وتقييم ما يسفر عن التشريع من نتائج وآثار، لتصبح المعالجة مناسبة لمظاهر الواقع وخصوصياته. فمن غير هذه العودة لا يؤمن ما قد يحصل من أضرار ونتائج عكسية ربما على أكثر من صعيد؛ لتداخل أحوال الواقع وتسارع أحداثه.

مع ذلك فقد ظهرت للفقهاء ثروة كبيرة من تبدلات الأحكام تبعاً لما فرضته الحاجات الزمنية، وهي بحق تعد مادة خصبة لتشكيل منعطف يتصدر فيه الواقع كعنصر أساس في التشريع. وإذا كان أسلافنا لم يدركوا أهمية دراسة الواقع بكل خصوصياته ونواحيه، سواء قبل تشريع الحكم وامتناله أم بعده؛ فحري بعلمائنا اليوم أن يأخذوا بهذه المهمة الثرية على عاتقهم بعد تأصيلها ضمن علم الأصول. وإلا فلا قيمة للفتاوى إذا ما كانت مفصولة عن النظر إلى الواقع وفحصه.

## 1- وحدة الدليل الاجتهادي

إن أخف حالات التغيير وأقلها وطأة ومؤونة، هي تلك التي تعبر عن تبديل الحكم بحكم آخر مع وحدة الدليل. وغالباً ما يحصل هذا الاعتبار نتيجة تبدل العرف والعادة، الأمر الذي يجعل من الحكم متغيراً تبعاً لتغير الظرف حتى لو بدا ظاهر الموضوع ثابتاً. فالكثير من الفتاوى الفقهية تنشأ وتتغير تبعاً لما متعارف عليه من معاملات لفظية وسلوكية.

## 2- تعارض الدليل الاجتهادي

كما هناك نمط آخر من التغيير يحصل عند التعارض بين الأدلة الاجتهادية، ما يقتضي العمل بالترجيح. فمثلاً أن الفقهاء يرجحون الحاجة العرفية والمصلحة المقدره في الواقع على القواعد والأدلة الاجتهادية كالقياس والإستصحاب وغيرهما.

إن ترجيح المصالح على القواعد القياسية والأصول الاجتهادية؛ يفترض ضمناً وجود تعارض بين هذه الأدلة، الأمر الذي يعكس حالة تغيير الحكم أو نسخه. فالدليل الفقهي إذا عارض دليلاً قبله فإنه يفرض إلى إلغائه، أو إلغاء الحكم الذي يستند إليه، وبشأن تعارض الأدلة الخاصة بالمصالح، قد يقوم الدليل على الإستثناء المقدم على الأصول الاجتهادية الأساسية، وهو ما يطلق عليه (الإستحسان).

## 3- التعارض مع النص

من المعلوم أن ظاهرة تغيير الأحكام لم ولن تتوقف عند حدود تعارضات الأدلة، بل تتجاوز هذه الحدود لتصل إلى أحكام النص ذاته. مع أن المبدأ عام عند الفقهاء هو عدم الاجتهاد عند وجود النص. لكن بفعل الحاجات الزمنية جرى لأحكام النص الكثير من التغييرات. وليس هناك من تبرير لهذه العملية إلا حين الاعتراف بأن النص كمادة لغوية لا يفي بسد حاجات الواقع العام، ومن ثم كان لا بد من الإسترشاد بعلاقته مع الواقع الخاص بالتنزيل، مع التظلل بمقاصده العامة والخاصة.

مبدئياً، إن العديد من العلماء الذين أجازوا تغيير أحكام النص ونسخها بالاجتهاد، فمنهم من أجاز نسخ القرآن والسنة بالقياس، وبعضهم وافق على نسخ أخبار الأحاد فقط، كما أن منهم من جوّز نسخ أحكام النص بالقياس الجلي لا الخفي، وبعضهم جوّز النسخ بكلا النوعين من القياس؛ بتعليل مرده إلى قياس النسخ بالتخصيص، فما جاز التخصيص به جاز النسخ به بلا فرق. بل أكثر من هذا ما ذهب إليه جماعة من أن لولي الأمر أو الإمام حق ممارسة نسخ ما يراه مناسباً من الأحكام. وعلى الصعيد العملي مارس الفقهاء، لا سيما القائلون بالمصالح

والاستحسان، نوعين من الاجتهاد وتغيير الأحكام في قبال ما هو حاصل عندهم من نصوص. أحدهما لا يتجاوز تقييد النص وتخصيصه من دون أن يلغي أمثاله كلياً. أما الآخر فهو معني بهذا الإلغاء، أما على نحو تام، أو على نحو مناط بما يفترض له من علة.

### القوانين الحديثة وتغير الأحكام

ويشير يحيى محمد إلى التغيرات الحاصلة في القوانين الحديثة كالذي جرى مع القوانين المدنية والقضائية منذ أواخر العهد العثماني وإلى يومنا هذا. ففي أواخر العهد العثماني تمّ إلغاء عقوبة الرجم في الزنى وقطع اليد وإلغاء الردة، كما ألغيت الجزية وتمّ فرض التجنيد الإجباري على الأقليات غير المسلمة أسوة بالمسلمين، وأعتبرت شهادة الذمي مساوية لشهادة المسلم أمام القانون، فواجهت لذلك ردود فعل عنيفة بين المسلمين، مثلما رفض النصارى مساواتهم باليهود، كما تمّ وضع قانون الجنسية، الذي نصّ على أجنبية المسلم غير العثماني، وجميع هذه القوانين وغيرها مما عملت بها البلدان الإسلامية، فيما بعد وحتى يومنا هذا، هي قوانين تخالف ما كانت عليه أحكام النص، لذلك كان إقرارها أول الأمر يعد منكرأ لدى المسلمين، لكنها ما لبثت أن أصبحت مألوفة بلا أدنى مضايقة.

ومن أبرز الإهتمامات التي شهدتها العصر الحديث ظاهرة الأخذ والإفادة من المذاهب الإسلامية المختلفة، بغية تسديد حاجات الواقع ولو بتجاوز الشروط التي اشتراطها الفقهاء القدماء. فقد أجبرت هذه الحاجات الفقهاء والمقننين بأن يبحثوا عن الأحكام المناسبة، شعوراً منهم بأن ما يبيده المذهب الواحد من أحكام لا يسعه معالجة المشاكل الاجتماعية التي عجّ بها هذا العصر، خاصة في مجالي الأسرة والمرأة، كالزواج والطلاق والإرث وما إليها، فمثلاً تتصف بعض الأحكام بالعسر والضيق وكان لا بد من استبدالها بأحكام عائدة إلى مذاهب إسلامية أخرى.

### إشكالية تغيير الأحكام

أما الفصل الأخير من الكتاب، فقد تناول الباحث موضوع إشكالية تغيير الأحكام حيث يقول: كثير ما يذكر من أن للأزمان تأثيراً على تغيير الأحكام. فهي قاعدة مسلم بها لدى غالبية المذاهب الفقهية. لكن القائلين بهذه القاعدة لم يضعوا صيغاً ثابتة ومنتظمة يفهم منها حدود ما يمكن للزمان أن يؤثر فيه على تغيير الأحكام.

فإذا كانت الأحكام الإضطرارية التي تعنون ضمن العناوين الثانوية هي مما يدخل ضمن هذه القاعدة، وكذا الأحكام التي يتحدد نوعها ضمن طبيعة العرف المؤثر، فإن غيرها مما يعد من الأحكام الواسيلية تواجه صورتين مختلفتين من الموقف في الفقه التقليدي: إحداهما ترى أن الأحكام المنصوصة لا تقبل التغيير سواء كانت مقصدية أو وسيلية، فأى تغيير لها من غير ضرورة وإضطرار مؤقتين هو بمثابة الاجتهاد في قبال النص. ولا شك أن هذه الصورة تعد متسقة في ذاتها وإن كانت متخلفة لعدم انسجامها مع تطورات الواقع، أما الأخرى فهي وإن كانت أفضل حالاً من الأولى لما لديها من بعض المراعاة لتطور الواقع؛ إلا أنها تقف متذبذبة كدلالة على عدم إتساقها في ذاتها، فهي تتحيز لبعض الأحكام فتجيز تغييرها دون أن تفعل الشيء نفسه مع مثيلاتها من الأحكام الأخرى وبغير سبب معقول.

نعم، إن ما أجادته هذه الصورة هو ما نبهت عليه من ضرورة عدم الجمود على فتاوى القدماء وإجتهاداتهم، مراعية بهذا اختلاف الظروف وتطورات الواقع، لكن دون أن توسع ذلك إلى نواحي أحكام النصوص الشرعية.

### مخاطر القول بمبدأ جواز تغيير الأحكام

يحيى محمد، يطرح مجموعة من شبهات جواز تغيير الأحكام ويقوم بتفكيك تلك الأطروحات

1- إن القول بمبدأ تغيير الأحكام يفضي إلى نسخ الشريعة شيئاً فشيئاً، وهو ما ينافي اعتبارها خالدة. وقديماً كان البعض يقول: إنه لو كانت قضايا الشرع تختلف باختلاف الناس وتناسخ العصور لإنحلّ رباط الشرع.

2- إن القول بهذا المبدأ دال على نسبية الشريعة لا إطلاقها وشمولها.

3- إن القول به لا يتسق مع ما جاء في بعض الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً"، وقوله: "ما فرطنا في الكتاب من شيء"، وقوله: "ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء".... الخ. كما أن القول به ينافي ما ورد في الحديث الشهير: "حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة"، وما على شاكلته من أحاديث.

4- إن القول به يعني أن التشريع ناقص يحتاج إلى من يكمله، وإن الله لا يسعه ما يسع للبشر فعله.

5- إن القول به يبعث على الفوضى والتضارب في تحديد الأحكام، كما يبعث على الأهواء والمصالح الذاتية، وكذا تبرير الواقع حتى لو كان فاسداً، ووضع ما في الدين ما ليس منه.

### الرد على الشبهة الأولى

وهو أن يقال: إن العمل بمبدأ جواز تغيير الأحكام لا يفضي بالضرورة إلى نسخ الشريعة، بل على العكس أن العمل به يحقق سلامة الحفاظ عليها من النسخ والتبديل، فيما لو روعيت مقاصد الشرع وأهدافه. فدوام الشريعة ليس بثبات بقاء جزئيات الأحكام إذا ما كانت على حساب فوات المقاصد، أما بقاء المقاصد وتحقيقها هو في حد ذاته يضمن خلود الشريعة وصحة التشريع. ذلك أن من الطبيعي أن تخضع جزئيات الأحكام للتغيير والتبديل إذا ما كانت قلقة إزاء التحولات الحضارية أو حتى الظرفية الخاصة، خلافاً للمقاصد التي لها القابلية على الثبات والخلود، فأى تعريض لها بالتغيير يعني القضاء على الشريعة ومحوها. ما يعني أن ثبات المقاصد هو وحده صمام الأمان لحفظها وبقائها.

### الرد على الشبهتين الثانية والثالثة

وبالمعنى السابق فإن التشريع يصبح بقدر ما هو نسبي بقدر ما هو مطلق شامل لا يقبل الحد والانتهاه، فهو نسبي من حيث الوسيلة، لكنه مطلق من حيث المقاصد والغايات، فضلاً عن العبادات الخالصة والتعبديات.

كذلك أن المعنى السابق لا ينافي ما ورد في الحديث النبوي الآنف الذكر، وإنما يخص فهمه في جميع ما يقبل الثبات من الموارد التي تخرج عن حدود الوسائل من المعاملات الحضارية.

أما بخصوص ما ذكرنا من الآيات القرآنية، فالملاحظ أنها مجملة بدلالة كثرة الاختلاف في تفسيرها، وغالبية ما ورد من التفسير ليست له علاقة بما نحن فيه، خصوصاً آية إكمال الدين، إذ في الآية شقان، أحدهما يتعلق بإكمال الدين، والآخر بإتمام النعمة. وقد اختلف المفسرون بشأن معنى كل منهما. ففيما يتعلق بالشق الأول ورد بشأنه عدد من التفاسير كالآتي:

1- المقصود به اهلاك العدو والنصر والإظهار على الأديان، ومن ذلك ما ذكره الزمخشري، إن الآية تعني: "كفيتكم أمر عدوكم، وجعلت اليد العليا لكم كما تقول الملوك: اليوم كمل لنا الملك وكمل لنا ما نريد إذا كفوا من ينازعهم الملك" والبعض

عد ذكر اليوم في الآية هو نظير المعنى في قوله تعالى: "اليوم ينس الذين كفروا من دينكم".

2- إنها بمعنى التوفيق للحج، إذ روي أنها نزلت في يوم الحج الأكبر. كما رجح القرطبي نزول هذه الآية في يوم الجمعة، وهو يوم عرفة في حجة الوداع سنة عشر. وبذلك لم يبق من أركان الدين ناقصاً إلا الحج، وإذ ورد عن النبي قوله: (بني الإسلام على خمس)، وكان المسلمون تشهدوا وصلوا وزكوا وصاموا وجاهدوا واعتَمروا ولم يكونوا قد حجوا، فلما حجوا مع النبي أنزل الله عشية عرفة هذه الآية. وكذا ما رجحه الطبري من معنى الآية، وهو أنه تعالى أفرد المسلمين بالحج إلى بيت الحرام وأجلى عنه المشركين.

3- إنه بمعنى إكمال الفرائض والحدود والأوامر والنواهي والحلال والحرام، كذلك الأدلة التي نصبت لجميع ما فيه حاجة من أمر الدين، فلا زيادة على ذلك بعد اليوم. لهذا قال جماعة أنه لم ينزل على النبي بعد هذه الآية شيء من الفرائض والتحليل والتحريم، وإن النبي لم يعيش بعد نزولها إلا إحدى وثمانين ليلة. لكن البعض نفى ذلك معتبراً أن هناك آيات من الأحكام نزلت بعد تلك الآية، كقوله تعالى: "يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله".

4- إنه بمعنى التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين القياس وأصول الاجتهاد.

5- إنه بمعنى معرفة الله، أي: اليوم عرفتمكم بنفسي وباسمائي وصفاتي وأفعالي فاعرفوني.

6- بمعنى القبول والرضا بالمسلمين. أي: اليوم قبلتكم وكتبت رضائي عنكم لرضائي لدينكم.

7- بمعنى إكمال الدعاء، أي: اليوم أكملت لكم دعاءكم، أو استجبته لكم.

أما المقصود من إتمام النعمة الوارد في الآية فله الآخر عدد من التفاسير المختلفة كما يأتي:

1- يقصد به خصوص فتح مكة.

2- إنه بمعنى إكمال أمر الدين والشرائع والأحكام وإظهار دين الإسلام بدخول مكة آمنين.

3- إنه بمعنى الإظهار على العدو.



4- إنه عبارة عن نعمة النصر والأخوة وما نالوه من المغام، ومن جعلتها إكمال الدين، وإتمام النعمة، هو خلوصها عن كل ما يخالطها من الحرج والتعب والخوف الذي كان المسلمون يلقونه قبل الفتح.

#### الرد على الشبهة الرابعة

أما فيما يتعلق بشبهة نقص الشريعة وحاجتها للإكمال من قبل البشر على حساب ما وضعه صاحب الأمر جلّ وعلا، فالملاحظ أن شبيه هذه الشبهة يمكن أن يرد في عالم التكوين، من حيث إن إعمار الأرض دال على نقصها وأن الإنسان استطاع أن يفعل من البناء والإعمار ما لم يستطع أن يفعله الباري تعالى، بما في ذلك الإنجازات الخاصة بتسديد حاجات البشر، فمن البين أن الإنسان تمكن من تحقيق إنجازات عظيمة الشأن والفائدة عبر تطوره التاريخي، وما زال يمارس هذا الدور الخلاق من غير إنقطاع. فإكتشافاته واختراعاته وإنجازاته المعرفية، وكذا تمكنه من إيجاد الحلول للكثير من المشاكل التي ظلت عالقة به منذ آلاف السنين؛ كل ذلك لم يأت بأمر خارج عن ذاته. أي أنه لم يتحقق بمعجزة إلهية أو بفعل موسى به. وعليه هل يصح أن يدعى ويقال: بان عالم التكوين خُلق ناقصاً في الأصل حتى جاء الإنسان لإكمال ما لم يفعله الخالق، أو لم يستطع فعله؟ أو يدعى في المقابل ويقال: إن هذا العالم كامل، "فليس في الإمكان أبدع مما كان"، كما يقول فلاسفتنا القدماء، أو كما كان يقول معتزلة بغداد وبعض الإمامية الإثني عشرية بكمال الخلق، وإنه أفضل صورة معطاة من قبل الباري، فلم ينحصر وجوب الأصلح عندهم في قضايا التكليف والمسائل الدينية، وإنما تعداها قبل ذلك إلى القول بوجوب الأصلح في أمور التكوين والخلق من العالم الدنيوي، كخلق العالم والإغداق بالنعمة وما إلى ذلك.

#### الرد على الشبهة الخامسة

تظل لدينا الشبهة الأخيرة التي مفادها أن القول بمبدأ جواز تغيير الأحكام يبعث على الفوضى وتضارب الأحكام، كما يبعث على إتباع الأهواء والمصالح الذاتية، وكذا تبرير الواقع حتى لو كان فاسداً، ووضع ما في الدين ما ليس منه. فالملاحظ أن هذه الشبهة تختلف عن غيرها في كونها ذات طبيعة تقنية أو عملية، فهي ليست معرفية مثل سابقتها. لهذا فعلاجها يعتمد على طبيعة ما يُقدّم بصددها من مقترحات عملية. وأرى أن أفضل الوقاية من السقوط في برائن مفاد هذه الشبهة هو العمل المؤسسي المنبني على الاجتهاد الجماعي ضمن ضوابط العلم والتقوى.

## الجدل الخامس

(فهم) مقتضيات الخطاب الديني تتطلب الجمع بين سياقات

النص الدلالية والواقعية

قال يحيى محمد: من وجهة نظر المفكر محمد باقر الصدر، إن النص لا يتخصص مفاده بلحظة تاريخية معينة، فهو لا يختلف في تصويره بشأن هذه النقطة عن التصور التقليدي العام، وهو أن للنص معاني ومعارف تغطي جميع الظروف الزمانية والمكانية، لكن الميزة التي امتاز بها هذا المشروع هو أنه اعتبر اظهار الاجابات المتضمنة في النص تتوقف في كثير من الحالات على طبيعة الاسئلة المتشربة بثقافة الواقع. فهذا هو ما يتميز به مشروع الصدر عن التصور التقليدي لسائر العلماء والمفسرين.

النهضة المعاقبة

■ انطلقت مع عصر النهضة المعاققة في العالم الإسلامي ثلاثة مشاريع كبرى (الاحياء، والتجديد، والاصلاح) اتساعا عن ماهية تلك المشاريع ومن هم روادها وأين موقع يحيى محمد من هذه المشاريع؟

- تختلف هذه المشاريع، كما نشاهدها اليوم في وظائفها وغاياتها. فمشروع الاحياء يهتم بإعادة إبراز مدارس معينة من تراثنا عاداً إياها النموذج المثالي للاتباع أو الاسقاط على واقعا المعاصر. وهو مشروع يشهد انتشاراً واسعاً في العالم الإسلامي على الرغم من عجزه عن تقديم الحلول المناسبة لقضايا العصر المتراكمة يوماً بعد آخر باضطراد. ومن أبرز شواهد ما يعرف بالاتجاه السلفي المهتم باحياء تراث مدرسة ابن تيمية وتطبيقها على أرض الواقع، أحياناً بشيء من التخفيف، وأخرى بشيء من المبالغة والتصعيد؛ إلى درجة يكون فيها الأتباع تيميين أكثر من ابن تيمية نفسه. كما من هذه الاتجاهات من يسعى لحياء الفكر الفلسفي متمثلاً بابن رشد أو صدر المتألهين الشيرازي، أو الفكر الصوفي متمثلاً بالغزالي أو ابن عربي... أما التجديد فهو لا يكتفي باحياء نماذج من التراث بل له سعي حثيث في اظهار التوفيق بين طريقة هذه النماذج وقضايا العصر وفقاً للجهاز المعرفي التقليدي ذاته. فالجديد الفكري التوفيقي الذي يقدمه محكوم بجهاز المعرفة التراثي. وهذه هي خصوصيته، أي أنه يقدم جديداً مناسباً لقضايا العصر في الوقت الذي يتكئ فيه على الجهاز المعرفي التقليدي. لكن أحياناً يستخدم التجديد بمعنى الإحياء، وكثيراً ما يستخدمه السلفيون وحتى القدماء على خلفية الحديث النبوي القائل: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"، بل هناك كتب عناوينها تشير إلى التجديد، ويقصد بها الإحياء ذاته. كما قد يستخدم العلمانيون هذا الاصطلاح أيضاً. ومن وجهة نظري أنه مادام الأمر متعلقاً بالفكر الإسلامي والفهم الديني، فإن ما يليق بهذا الاصطلاح هو كل فكر جديد يناسب العصر ويعتمد في الوقت ذاته على الأجهزة المعرفية التقليدية. فهو حالة متطورة من التفكير التقليدي، أو هو نوع من الاجتهاد الجديد في الطرح الفكري. وقد يهتم بالشكليات المعرفية، كأن يجدد في الأمور اللغوية وطريقة صياغة المباحث العلمية المتداولة لدى التراث، وتدخل ضمن هذا الاعتبار الكتب التي تتضمن عناوينها عبارة: (في ثوبه الجديد)، ككتاب الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد للزرقا، والفقه الحنفي في ثوبه الجديد لطهماز، والفقه المالكي في ثوبه الجديد للشقفة، وعلم أصول الفقه في ثوبه الجديد لمغنية. ومن أمثلة التجديد على صعيد المضمون ما قدمه المفكر محمد باقر الصدر في أطروحته بشأن النظرية الاقتصادية، ومثل ذلك التفسير الموضوعي للقرآن، فهو لا يتجاوز في هذه الطروحات ذات الجهاز المتوارث

من التفكير. واحياناً ان بعض التجديدات الفقهية تحاول ان تظهر بانها لا تختلف عن المتبنيات المذهبية او بعض نماذجها، ومن ذلك أن الإمام الخميني اعتبر طريقته المستجدة لا تختلف عن طريقة (جواهر الكلام) للشيخ محمد حسن النجفي على الرغم من أنها تأتي بنتائج مغايرة. فتجديداته مستندة في رأيه وفق الجهاز المعرفي التقليدي ذاته كما لدى (الجواهر).

يبقى الإصلاح، ونقصد به إصلاح الجهاز المعرفي التقليدي أو تغييره، لكون أن الخطأ مرتكز فيه، ولا بد من التغيير، وهو الذي كثفنا البحث بشأنه لأهميته. فقد حددنا موضع الخطأ الاساس في هذا الجهاز التراثي ومن ثم حاولنا علاجه، أو تغييره ضمن جهاز معرفي بديل يتلاءم مع الواقع والنص معاً. فمن الواضح أن الجهاز المعرفي التقليدي يمارس ظاهرة الاسقاط والعمل وفق المنهج الماهوي، وهو بهذا لا يتلاءم مع الواقع. ومع التدقيق نلاحظ أنه لا يتلاءم مع النص أيضاً، وذلك لكونه لا يأخذ بحيثيات النص ودلالاته السياقية والظرفية عادة.

## تحليل الواقع

■ ما الطريقة المناسبة التي تتفق مع مقتضيات الخطاب الديني لتحليل الواقع؟

- نعتقد أن الطريقة المناسبة التي تتفق مع مقتضيات الخطاب الديني لا بد أن تأخذ بعين الاعتبار جميع سياقات النص الدلالية والواقعية. فالأخذ بالواقع الظرفي الخاص بالتنزيل هو من صلب مقتضيات الخطاب، إذ كان يستجيب لهذا الواقع لا سيما عندما يتعلق الأمر بنسخ الأحكام وتغييرها. وهناك مراتب أخرى للواقع ليست لها علاقة بالسياق المذكور.

## الواقع حاكم فهم النص الديني

■ في متن الكتاب تقول: "سوف نبرز دور الواقع في فهمنا للقضايا الإسلامية على نحوين مختلفين يتمثل احدهما بالحقيقة الموضوعية الدالة على أن لتحولات الواقع وتجدداته تأثيراً كبيراً على تغيير فهم النص الديني" هل تعني أن حاكمية فهم النص الديني هو الواقع أما النص الديني هو متقلب ومرن مع حركة الواقع؟

ليس الحديث هنا عن النص الديني ذاته، بل عن فهمه وعلاقة هذا الفهم بتحويلات الواقع. أي علاقة تصورات العلماء الدينية بتجددات الأخير، فهل تتغير هذه التصورات وفق تلك التحويلات أم لا؟ هذا هو محور البحث.

ونعتقد أن شواهد هذا التغيير كثيرة إلى درجة أنه يمكن تقرير سنة عامة تنص على أن تغيرات الواقع تؤثر في الفهم وتعمل على تغييره بشكل أو بآخر، فهي وإن لم تكن حتمية لكنها احصائية. وشاهد قضايا النص المتعلقة بعلوم الطبيعة حاضر للتأكيد على هذا المعنى الوصفي. وينطبق الحال ذاته على الأحكام، إذ لم يعد استصحاب جملة من الأحكام المتوارثة مقبولاً حالياً، كالرق وغانم الحرب ورباط الخيل والصور المحددة للرهان في السبق، وما إلى ذلك مما له علاقة بتأثير الواقع على تغيير الفهم ومن بعده الحكم. وهو ما اعتبرناه في (منطق فهم النص) من السنن الطبيعية للفهم، فبحسب هذه السنة تتقرر العلاقة الآتية: "كلما تغير الواقع؛ دعا ذلك إلى تغير الفهم معه باضطراد". وعلى هذه الوتيرة كلما اشتد تغير الأول افضى ذلك إلى زيادة تغير الثاني بالتبع.

### قاعدة الفهم تقوم على الواقع

■ الدور الآخر يتمثل بتوظيف حركة الواقع ومضامينه باتجاه فهم النص، ذلك الأخذ بنظر الاعتبار العلاقة التي تشدهما ببعض منذ أن التقيا في عصر الرسالة (تنزيل الخطاب الديني) ما معنى تلك العبارة؟

- مثلما أن لحركة الواقع تأثيراً على فهم النص، كما ابرزناه في الجواب على السؤال السابق، فكذلك أنه يمكن توظيف هذه الحقيقة الوصفية بانتزاع بعض القواعد المفيدة للفهم الديني. فنحن نواجه هنا قضية تتعلق بما ينبغي أن يكون، وهي الصيغة المعيارية، وليس مجرد وصف الحال، كما في التقرير الأول من علاقة حركة الواقع بالفهم. فالسؤال الحاضر هو كالاتي: كيف نفهم النص انطلاقاً من الحقيقة الوصفية للتقرير الأول؟ أي كيف نستثمر هذه العلاقة لنستنتج منها قاعدة للفهم تقوم على الواقع؟ وبطبيعة الحال لا بد من الأخذ بعين الاعتبار حالة الجدل والتلازم بين الخطاب والواقع عبر عصر التنزيل. فمن كل ذلك نستنتج قاعدة للفهم تنص على أن الخطاب الديني يدعم فكرة ترجيح المصالح العامة للواقع على ما يعارضها من أحكام النص الجزئية. وحقيقة أن الفقهاء قد اضطروا أحياناً إلى مثل هذا الترجيح عملياً، وعلى الأقل أنهم اضطروا إلى ترجيح المصالح العامة على الفتاوى الموروثة التي صُورت بأنها دائمة وأبدية. وحتى ظهر منهم من يقول بصواب تأثير الزمان والمكان في تغير

الفتاوى الاجتهادية، وهناك عنوان لابن القيم الجوزية لأحد فصول كتابه (اعلام الموقعين) يفي بهذا الغرض وصيغته كالآتي: "في تغيّر الفتوى واختلافها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد".

## الأطروحة العلمانية

■ ما الفواصل الدقيقة بين مشروعكم في (جدلية النص والواقع) والأطروحات العلمانية؟

لعل أهم فاصل بين طرحنا والطرح العلماني هو أن الأخير يلغي الاحتكام إلى مرجعية النص الديني في اصلاح الواقع الاجتماعي بمختلف أبعاده. فهو يحتكم إلى سلطة العقل والواقع من دون وصاية لمرجعية أخرى غيبية أو خارقة للطبيعة، أو نصية، أو شخص محدد، بل يعول على حكم العقل وجدله مع الواقع فحسب، فهو ملتزم بالعقل الذي وصفه المفكر العروبي قسطنطين زريق بأنه الممتحن المنضبط المولّد في قبال الذاكرة الساردة المرردة المقلدة. في حين أننا نقف موقفاً وسطاً بين هذه الأطروحة والطروحات التراثية التي تلغي الواقع من الاعتبار عادة. إذ نوّمن بأثر الغيب في عالم الشهادة ونعول على مرجعية النص، كما نحتكم إلى سلطة العقل والواقع. ولا يفهم من كلامنا هذا أن تعويلنا على النص يراد منه في الاساس الجانب الفقهي، بل نقصد الموجهات والمقاصد العامة التي بالغ النص في التأكيد على أهميتها لبناء المجتمع الصالح. فبحسب هذه الأطروحة نحن نتبنى المشروع الديني بغية تطبيقه على العلاقات الانسانية خلافاً للتوجه العلماني الذي ليست له علاقة بهذا المشروع.

## أسلمة العلوم

■ مشروع التوظيف العلمي للخطاب الديني الذي ظهر منذ منتصف القرن العشرين ومستمر حتى الآن في بعض ثقافات المجتمعات الإسلامية، ألم ينم عن تضخم ذاتي وعجز في تلك المجتمعات بالاستجابة لمتغيرات الواقع؟

- في الحقيقة أن التوظيف العلمي للخطاب الديني سابق لهذه المدة، فيكفي أن نلاحظ بأن أعظم موسوعة في هذا المجال هي موسوعة (الجواهر في تفسير القرآن الكريم) للشيخ طنطاوي جوهرى، وهو قد توفى عام 1940م. بل بوادر

هذا التوظيف حتى قبل القرن العشرين، كما يظهر لدى الشيخ محمد بن أحمد الاسكندراني في كتابه (كشف الأسرار النورانية القرآنية فيما يتعلق بالأجرام السماوية والأرضية والحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية). ويبقى من الصحيح بالفعل أن هذا التوظيف ينم عن تضخم الذات مرده إلى الشعور بالنقص قبل الآخر والعجز عن اللحاق به. لهذا عبّر البعض عن ذلك بمقولة: "هذه بضاعتنا ردت إلينا".

### اقتباس الأفكار من الحضارة الأوروبية

■ مشروع خير الدين التونسي ومحمد عبدة في اقتباس الأفكار والمؤسسات من الحضارة الأوروبية بوصف ذلك غير مخالف للشريعة، ألم يكن هذا المشروع الذي يربط بين النص والواقع المتغير جديراً بالدرس حتى الآن، وما مأخذك على هذا المشروع؟

لقد ظهرت هذه المشاريع وهي تحمل هذا الإحساس من الشعور بالنقص. لذلك كان طرحها أيديولوجياً ولم يكن ابستيمياً. فمشروع محمد عبدة الذي هو اكمل من مشروع خير الدين التونسي كان مصاباً بالداء ذاته المتعلق بالتوظيف العلمي للخطاب، أو بتأويل الخطاب ليطابق مع ما عليه مفرزات العلم الحديث.

### مشروع محمد اقبال

■ مشروع محمد اقبال في الواقع والتخصيص الظرفي، من وجهة نظري أكثر عقلانية، إذ إن نصوص الأحكام جاءت وفقاً لما عليه طبيعة الظروف في شبه الجزيرة العربية، ما مأخذكم بصدد هذا المشروع؟

- لا شك أن في مشروع محمد اقبال بعض الجدة، فهو يعترف بوجود مصادر معرفية مهمة غير تلك المتعلقة بالنص، ومن ذلك مصدر التجربة والأنفس والآفاق، على الرغم من أنه استدل على مرجعيتها عبر النص ذاته، فهي بنظره مصادر معرفية بحسب القرآن الكريم. وهو بهذا يعد الواقع مصدراً مهماً من مصادر المعرفة التي دعا إليها الإسلام، لكن هذا المشروع لم يطرح الإشكالية

المتعلقة بحالات التعارض بين الواقع ودلالات النص. فكيف يمكن تبريرها ومعالجتها وهو لم يعالج علاقة الواقع بالنص بحسب أبعادها المختلفة، ولم ينشغل بإشكالية فهم النص وعلاقته بالواقع؟

## الواقع وثقافة التساؤل

■ مشروع محمد باقر الصدر في الواقع وثقافة التساؤل حيث يجعل الواقع الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، يطرح اسئلة على النص، ولكن كيف يجيب النص على اسئلة حديثة وهو نتاج لحظة تاريخية ما الحل عندما لا يستطيع النص الإجابة على الاسئلة؟

من وجهة نظر المفكر محمد باقر الصدر، إن النص لا يتخصص مفاده بلحظة تاريخية معينة، فهو لا يختلف في تصويره بشأن هذه النقطة عن التصور التقليدي العام، وهو أن للنص معاني ومعارف تغطي جميع الظروف الزمانية والمكانية، لكن الميزة التي امتاز بها هذا المشروع هو أنه عدها اظهار الاجابات المتضمنة في النص تتوقف في كثير من الحالات على طبيعة الاسئلة المتشربة بثقافة الواقع. فهذا هو ما يتميز به مشروع الصدر عن التصور التقليدي لسائر العلماء والمفسرين.

## الواقع منتج للنص

■ مشروع نصر حامد أبو زيد كون الواقع منتج للنص، أي أن النص هو المنتج الثقافي للواقع الاجتماعي، لمجتمعات شبه الجزيرة العربية، وهو لا ينكر مصدره الإلهي، فهو يحاول درس الواقع الذي ساهم في تشكيل النص (الابنية الفكرية، والاجتماعية، والثقافية، والتيارات الفكرية، والدينية) ما تصوراتكم بصدد هذا المشروع؟

- لست اختلف مع المرحوم نصر حامد أبو زيد بشأن العلاقة المتبادلة في الفهم بين النص وسياق الواقع الذي اقترن به، إن البدء في فهم النص يعتمد على معرفتنا بذلك الواقع، وما يتضمنه من بنى تحتية وفوقية. فالنص هو لغة،



واللغة تحمل الثقافة، ومن ثم يصبح النص وليد ثقافة المجتمع الذي تأسس فيه. لكن إشكالياً هو أن من غير الصحيح التوقف عند حدود هذا التصيق في العلاقة التي تربط النص بالثقافة التي ظهر فيها، وإلا لما كان بالإمكان تبرير أي تطور للثقافة والفكر والنصوص. وهنا نحن نتحدث عن أي نص في علاقته بالثقافة. فحتى مع النصوص البشرية هناك تطور في المعاني والثقافة، تأتي عبر النصوص. لذلك فالعنصر الغائب في نظرية حامد أبو زيد هو عنصر (الإمكان العقلي المتعالي) على الثقافة السائدة، فمن عبره فقط يمكن تجاوز هذه الثقافة وطرح البدائل بعد استيعابها أو الاعتماد عليها. وهو ما يفسر لنا حالة التطور الحاصلة في الثقافة والنصوص ومجالات التفكير. بمعنى أن في العقل البشري مساحة للخيارات المتخيلة داخل الوسط الثقافي لينتج منها شيئاً جديداً أو بديلاً، فلا أقل من الخيار الرفض للثقافة السائدة واستبدالها باضدادها أو بصور أخرى متخيلة. وهنا تأتي أهمية ما طرحه لالاند في التمييز بين العقل المكوّن والعقل المكوّن. على ذلك لم يكن حامد أبو زيد موفقاً في معالجته لعلاقة الوحي بالكاهن والشاعر، فبحسب وجهة نظره أنه لولا الثقافة المبنية على الكهانة والشعر لكان من المستحيل على العربي استيعاب ظاهرة الوحي آنذاك، أو كما صرح بأن وجود الكاهن والشاعر هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. في حين نحن نعلم أن اعتراض أهل مكة على الوحي المحمدي جاء عبر رده إلى الكهانة والشعر، كما حكى عنهم القرآن الكريم. ومن ثم لم تكن الكهانة والشعر عامل جذب لتقبل الوحي، بل على العكس أنهما كانا عامل استبعاد له. ومن ثم فإن تقبل ظاهرة الوحي لدى المؤمنين لم يكن بسبب هاتين الثقافتين الانثروبويتين، بل لحاجة إنسانية عامة، وما زالت تظهر هذه الحاجة لدى البشر كلما وجدوا أمامهم انسداداً كبيراً لمعرفة المجهول الذي يخصهم. ففضية الوحي ليست ثقافية انثروبية بقدر ما هي إنسانية عامة.

#### إعادة إحياء النص، والشعائر، والعادات

■ وفقاً لفرضية أن النص نتاج الواقع، حيث إعادة إحياء النص، والشعائر، والعادات، والتقاليد الما قبل إسلامية، وضيفت عليها صفة أسلمة، في هذه الحالة، كيف يصبح للنص الإسهام في تغيير الواقع؟

- إن إعادة إحياء الكثير من التشريعات والعادات القديمة لا يعني أن النص نتاج الواقع، إذ في القبال كانت هناك عادات وتشريعات قديمة منكورة ومرفوضة،

وهو ما يدخل ضمن اطار دور الخطاب الديني في تغيير الواقع، مثل تحريمه  
لظواهر القمار، والغرر، والخمر، والربا، واسترقاق المدين، وما إلى ذلك. كما  
له دور آخر في التغيير الإنساني، مثلما ظهر على الصعيد الروحي والنفسي  
والفكري والاجتماعي للجماعة التي انصاعت له طواعية من الصحابة الكرام،  
بل ما زال للنص دوره في التغيير ولو عبر أشكال الفهم المتكئة عليه.

### صور الواقع المتعدد

■ ما (الواقع) الذي تحاول في هذا المشروع وضعه أمام النص، هل الواقع المادي  
الانثروبولوجي أم واقع آخر؟

- لقد حللنا الواقع إلى صور عديدة من دون أن نتوقف عند حدود الواقع المادي  
والانثروبي، بل اضفنا إلى ذلك مراتب وصوراً أخرى لها علاقة بالنص وفهمه.  
فتارة يتعلق الواقع الانثروبي بمرحلة التنزيل وهو الذي شهد الجدل مع  
الخطاب، وأخرى يتعلق بما جاء بعد هذه المرحلة، وهو الواقع المعني بالجدل  
مع الفهم لا النص. فقد انتهت مرحلة الجدل مع الخطاب عند انقطاع الوحي، وما  
بقي بعد ذلك هو الفهم الجاري إلى يومنا هذا. كما هناك صور أخرى للواقع مثل  
الواقع الوصفي المتعلق بالحقائق والسنن والقوانين العامة الطبيعية  
والاجتماعية. يضاف إلى ذلك الواقع الاعتباري المختص بالقيم كاعتبارات  
المصالح والمضار. فهذه صور مختلفة للواقع ولها علاقة بفهم النص، سواء  
على نحو الجدل، أو التعارض، أو التأييد... الخ.

### موقع (الواقع)

■ ما موقع (الواقع) في الفكر الإسلامي؟

- للأسف لم يكن للواقع شأن في الفكر الإسلامي، فهو مهمش وأشبه بالغانب، وكانت  
العلاقة السائدة في التراث الإسلامي هي علاقة العقل والنص، بما تتضمن من  
جدل وفق صور مختلفة: جدل العقل مع العقل، وجدل البيان النصي مع البيان،

وجدل العقل مع النص، أو البيان. لكن لم يظهر عنوان ملفت عن الواقع وإشكاليته مع النص والعقل.

## الفكر الإسلامي الكلاسيكي

■ لماذا لم يظهر الواقع كمفهوم تحليلي لفهم النص في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، مثلما ظهر الواقع مع عصر النهضة؟

- اعتقد أن ضخامة التحول في الحضارة الحديثة، وصعوبة تكييف النص مع الواقع الجديد وفقاً للأطر القديمة المألوفة، هي ما دفعت للتركيز على الواقع واعطائه الأهمية من دون التوقف عند حدود النص، كما هو السائد في الماضي. فقديمًا لم تكن حركة الواقع وتحولاته كبيرة بحيث تلفت النظر إلى أهميته كالذي نشهده حالياً.

## النص والواقع محدثان

■ تقول "كما نخلص إلى أن النص، والواقع توأمان محدثان عن الله أحدهما يكشف عما في الآخر من حقائق" ما معنى هذه العبارة؟

- معلوم أن الواقع هو من خلق الله تعالى، وإن النص هو من أمر الله، وفي كل منهما حقائق تحتاج إلى الكشف. فالنص يحتاج إلى الواقع للكشف عن كثير من دلالاته، ومن ذلك الواقع الانثروبي المتعلق بمرحلة التنزيل، فهو أصل للكشف عما يريده النص من معنى. كذلك فيما يتعلق بتفصيل الواقع للقضايا التي يثيرها النص بالاجمال، ومثلها القضايا التي تبدو خلاف قوانين الطبيعة. وإن الله يتعامل مع ظواهر الكون بشكل مباشر كالذي يطرحه الأشاعرة. ففي هذه الحالة لا بد من تفسيرها تبعاً لما تتفق به مع هذه القوانين، كالذي جاء بشأن عمليات تقليب الليل، والنهار، وإرسال الرياح، وتنزيل الماء، وزجي السحاب، والتأليف بينه ثم جعله ركماً... الخ. كذلك فإن الواقع يحتاج أحياناً إلى النص للكشف عن مضامينه، لا أقل من أن في النص صوراً عن وقائع السيرة والاحداث عبر مرحلة التنزيل. ومثل ذلك عندما يخبرنا النص أن الله خلق السماوات والأرض

بالحق، نعلم أن الله حكمة عظيمة ربما يمكن الكشف عنها في الواقع. كما عندما يخبرنا النص بأن الانسان خليفة الله في أرضه، نعلم أن ذلك تبيان لدور هذا الانسان من الناحية الواقعية. وبحسب النص فإن الإنسان يحمل أمانة كبرى: "إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولاً"، "أن الأرض يرثها عبادي الصالحون"، ولم يحدد لنا النص طبيعة هؤلاء ومن أي دين، فالآية مطلقة غير محددة بفئة معينة، بدلالة أن التقوى عامة لا تنحصر في المسلم أو غيره كما نص القرآن على ذلك في قوله: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير". كذلك عندما يخبرنا النص بأن كل شيء في السماوات والأرض يسبح بحمد الله؛ فإنما يخبر عما في الواقع؛ سواء ادر كنا كيفية ذلك أم لم ندركها. ومن ثم فالعلاقة بين النص والواقع هي أن احدهما يمكن أن يكشف عن الآخر بالمعنى المشار إليه سلفاً.

### النهضة الغربية الحديثة

■ لماذا لا نعطي للواقع أولوية مطلقة على النص، حيث إن تلك المشكلة تم حلها وهي التي ساهمت في النهضة الغربية الحديثة؟

- للواقع مراتب ودرجات، ولا شك أن احدى هذه المراتب تتضمن هذه الأولوية المطلقة عندما يعبرالواقع عن كونه حقائق تامة. فلا شيء يقف أمام حقيقة الواقع القطعية، ومن ذلك ما يتعلق بمضامين النص، لا سيما أن حجية النص مستمدة من مرجعية الواقع. ومثل ذلك يصدق على حالة الواقع وعده المناط بالمصالح والمضار، فهذه العناوين ينبغي أن تكون حاكمة على أحكام النص عند التعارض. وهو ما دعا إليه نجم الدين الطوفي واعتبره اساساً لحل الخلاف والتنازع بين المذاهب الفقهية. ومما قاله بهذا الصدد: "إن بعض أهل الذمة ربما أراد الإسلام فتمنعه كثرة الخلاف وتعدد الآراء ظناً منه أنهم يخطئون... ولو اعتمدت رعاية المصالح المستفدة من قوله (ص): (لا ضرر ولا ضرار) على ما تقرر؛ لإتحد طريق الحكم وانتهى الخلاف، فلم يكن ذلك شبهة في إمتناع من أراد الإسلام من أهل الذمة وغيرهم".

## تجريد الواقع

■ تستخدم كلمة (الواقع) مجردة من الأبنية الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والفكرية، أي واقع مجرد يمكن أن يجادل النص؟

في الحقيقة أن للواقع صوراً ومراتب مختلفة، وواحدة من هذه الصور تلك المتعلقة بالجدل مع النص، أو الخطاب. فالواقع الذي تفاعل مع الخطاب بالجدل هو ذات الواقع الانثروبي عبر مدة تنزيل الوحي. أما بعد ذلك، فإن صور الجدل لم تكن مع ذات الخطاب، طالما أن الأخير قد انتهى وتحول إلى نص مدون خاضع للفهم، ومن ثم فالجدل التالي الذي ما زال حاضراً وسيبقى هو الجدل مع فهم النص لا النص ذاته. وسواء في حالة الجدل الأول أو الثاني، فإن المقصود بالواقع هو أبنيته التحتية، والفوقية، كالبنى الاقتصادية، والاجتماعية والسياسية، والفكرية، والنفسية.

## الواقع حجر الزاوية

■ الآليات المستخدمة في تغيير الأحكام (النسخ، والنساء، والتدرج) تبين أن الواقع يعد حجر الزاوية في تنزيل النص من السماء إلى الأرض، فضلاً عن ذلك منحت التشريعات في النص طابعاً ديناميكياً، هل معنى هذا أن التشريعات والأحكام في النص ذات طابع نسبي؟

- بالفعل أن تشريعات النص هي تشريعات ذات طابع نسبي لتوقفها على مقاصد التشريع والواقع. فعندما يتغير الواقع فإن الحكم المتعلق به قد يفضي إلى التعارض مع المقاصد مما يقتضي تغييره ليتفق معها. وهذا هو المعنى النسبي للتشريعات والأحكام. وقد تبين هذه النسبية عبر لحاظ التعارضات في الظواهر النصية، بما فيها تلك المتعلقة بالأحكام المعيارية غير الفقهية، كالتوعد بالنار لبعض الجرائم مثل قتل النفس بغير حق تارة، وبإمكانية غفران جميع الذنوب عدا الشرك تارة ثانية. ومثل ذلك بنجاة كل من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً من أهل الكتاب تارة ثالثة، وبالخسران لمن يبتغي غير الإسلام ديناً تارة أخرى.

## النسخ في الاحكام

■ فرضيتكم جميلة بعد الاعتماد على حسابات السيوطي في قضايا النسخ التي تساوي عمر الرسالة، أي نسخ واحد في كل سنة، ولكن الحال بعد مرور 1400 سنة مع حساب اتساع الرقعة المكانية وتغيرات الظروف التاريخية من هو المؤهل لتغيير الاحكام أو نسخها الآن بعد انقطاع الوحي بصدد الآخر المختلف دينياً، والكافر، والمشرك، والمرأة، والجزية؟

- مبدئياً إذا اعتبرنا لكل حكم واقعه وظرفه الخاص فإن تغير هذا الواقع والظرف سوف يؤول إلى تغير الحكم، بمعنى إننا أمام حكم جديد لواقع جديد. وبهذا المعنى لا وجود للنسخ. لكن عندما نقول: إن الحكم الأول قد تبدل بحكم آخر جديد مع غض الطرف عن تغير الواقع، ففي هذه الحالة نعد الحكم الجديد قد نسخ القديم. أما التطبيق والتنفيذ فيعتمد على بعض الصلاحيات العملية، كصلاحية الدولة الإسلامية أو المرجعية الدينية المقبولة لدى الناس، سواء كانت فقهية أو ثقافية.

## صلاحيات البشر

■ إذا تم إعطاء تلك الصلاحيات للبشر (الفقهاء، والمثقفين الدينيين) في تشريع القوانين وإنتاج أحكام جديدة، ألم تصبح المسألة ذاتية وخاضعة للمصالح؟

- طالما أن المسألة عملية تقنية فلا بد من مراعاة البحث عن العوامل التي يمكنها تضعيف الشؤون الذاتية والمصالح الشخصية. وهنا ينفع العمل وفق الجماعة والشورى بدل اجتهاد الفرد. وقديماً قال سفيان بن عيينة من علماء القرن الثاني للهجرة: "اجتهاد الرأي هو مشاورة أهل العلم لا أن يقول هو برأيه".

عرض تركيبى وجدل في فهم الدين والواقع

كتاب (فهم الدين والواقع) يعد الحلقة الثانية من حلقات (النظام الواقعي، وفهم الإسلام). وهو يتناول العلاقة التي تربط مقاصد التشريع بالواقع، وتدور بحوث الكتاب بشأن جملة من القضايا التي لها علاقة بفهم النص الديني، وتمتاز بأنها تقع ضمن نسيج عضوي موحد، بعضها يدعو إلى بعضٍ ويكامله، وتعتمد على عد الأحكام الإلهية أحكاماً (نموذجية) جاءت مناسبة لظرف محدد بداية القرن السابع للميلاد، أي أنها ليست (مركزية) كالتي يصورها الفقهاء. والأحكام بهذا الاعتبار ليست قابلة للقياس ولا الاستصحاب. ويتنافى مع تردد الأصوليين بشأن ما إذا كانت العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟ فطبقاً لمبدأ (النمذجة)؛ يصبح العمل بمنطق (المقاصد الدينية، والواقع) عملاً لا غنى عنه، وهو يخالف كلا المقولتين الأصوليتين: عموم اللفظ وخصوص السبب. يقول يحيى محمد: عولنا على الواقع الذي يتخذ شكلين: أحدهما إنه مصدر للحقائق الموضوعية، الأمر الذي يجعله حاكماً على ما سواه عند التعارض. والآخر أنه كاشف عن الحقوق والمصالح، وهو بذلك يحقق ما تبتغيه المقاصد من ترجيح هذه القيم على اضدادها عند التعارض. وعليه تكون المقاصد حاکمة على الواقع، إذ قد تعمل على تغييره عندما يكون حاملاً لصور الضرر والفساد.

### هيكله الكتاب

يتكون الكتاب من ستة فصول تتناول كلاً من العناصر الأربعة: العقل، والواقع، والمقاصد، والفهم المجمل. وعناوينها، العقل والاجتهاد، والمصلحة ودورها في التشريع، ونظرية المقاصد ونقدها، مصاديق لأثر الواقع على التشريع، والواقع وضبط الفتوى، ومنهج الفهم المجمل والمقاصد.

في الفصل الأول، العقل والاجتهاد، يتناول يحيى محمد المدارس الفقهية ومسألة تغييب العقل، والعقل عند الإتجاه السني، والعقل عند الاتجاه الشيعي، ومشاهد الصدام مع العقل، أي تعارض العقل مع النص، و تعارض العقل مع الاجتهاد النظري ثم يتناول مكانة العقل والشبهات المثارة: النقض والبناء، والحل والمبنى مع منهج الاستقراء، والعقل وشبهة نسخ الشريعة، العقل وشبهة العجز عن إدراك المصالح، العقل وشبهة الأخطاء والاهواء، العقل وشبهة نقص الشريعة، العقل وشبهة نهي الحديث عن الممارسة العقلية، مبادئ وضوابط.

في الفصل الثاني: المصلحة ودورها في التشريع، يتناول يحيى محمد، المصلحة لدى المذاهب الفقهية بين المصلحة والاستحسان، وشروط المصلحة، وشرعية العمل بالمصلحة، ومنهج الشاطبي وترجيح المصلحة على النص، والطوفي والمصلحة، والنتائج التراثية ونظرية الطوفي، وأدلة نظرية الطوفي، والشبهات حول الترجيح بالمصلحة، ونظرية الطوفي والفكر الإمامي، وبين الطوفي والإمام الخميني، إيران وتجديد الاجتهاد، أما الفصل الثالث نظرية المقاصد ونقدها يحلل يحيى محمد، ما مقاصد الشريعة؟ المقاصد ومراتبها، والضروقات، والحاجيات، والتحسينات، والتميمات، والعلاقة بين المراتب المقصدية، نقد النظرية، ونقد التقسيم الثلاثي للمقاصد، والنقد الإشكالي، والنقد التأسيسي، ونقد نظرية المقاصد الضرورية، والملاحظات الشكلية، والملاحظات التأسيسية، المقاصد بين الضرورات والغايات، والمقاصد الغائية، والمقاصد بين حق الله وحق الإنسان، وبين الفهم المقصدي والتعدي للدين، وتقسيمات أخرى للمقاصد. في الفصل الرابع، مصاديق لأثر الواقع على التشريع، يحلل يحيى محمد، المقاصد ودلالات الحكم الشرعي، والدلالة الحرفية للحكم، والدلالة المقصدية للحكم، والدلالة الخاصة للمقاصد، والدلالة العامة للمقاصد، والدلالة العقلية للحكم، والدلالة الواقعية للحكم، ونماذج منتخبة، والمشقة في الصوم والواقع، وقضايا المرأة والواقع، والشهادة، والسفر، والحجاب، وفنون الرسم والواقع، والحدود والواقع، والجهاد والواقع، والأمر بالمعروف والواقع، والزكاة والواقع، وربما القروض والواقع، والمقدرات المالية والواقع، وقضايا أخرى والواقع. الفصل الخامس، الواقع وضبط الفتوى، والواقع ومبدأ الموافقة، والمرحلة القبليّة، والمرحلة البعدية. الفصل السادس، منهج الفهم المجمل والمقاصد يحلل يحيى محمد، مفهوم المجمل ومشكلة التعريف، وأقسام المجمل، والمجمل المتشابه، والمجمل المبين، والمجمل العارض، والمجمل الاستقرائي، والمجمل الأصلي، أصناف المجمل، العلاقة مع النص، المجمل المتشابه، المجمل المبين، المجمل العارض والمقاصد، وأنماط التشابه العارض، تغاير المقادير، وتغاير الحالات والظروف، وتغاير النظام الاجتماعي، والمجمل الاستقرائي والمقاصد، والمجمل الأصلي والمقاصد، بين الفهمين: المجمل والمفصل، الفهم المجمل والسلوك السلفي، مقارنة بين المسلكين المجمل والمفصل، الشبهات المثارة بشأن المجمل، والفهم المجمل والتعبيرات.



يقول يحيى محمد: لا اعتقد أن هناك مسألة أخطر وأهم من (المقاصد) في البحوث  
الفقهية. وإذا أخذنا بالاعتبار أن لهذه القضية جنبه كلامية، وإنها كانت محط  
مفارقات بين علمي الكلام والفقه؛ فإن المسألة تزداد خطورة وأهمية. فمن المعلوم  
أن علم الكلام يتقدم على الفقه بمستويين منطقيين، أحدهما أن تأسيس الفقه يتوقف  
أساساً على القضايا لأصولية المحررة في علم الكلام، فبغير إثبات هذه القضايا فإنه  
لا تقوم للفقه قائمة، ومن ثم فإن الفقه بلا كلام كالشجر بلا جذور تمد إليه  
مستلزمات الحياة. أما الأمر الآخر الذي يهمننا فهو أن لعلم الكلام صفة توجيهية  
مؤثرة على علم الفقه، ذلك أن مطرح علم الكلام هي مطرح كلية أصولية قد تؤثر  
بشكل أو بآخر على توجيه القضايا الفقهية. فمن أبرز الأمثلة على ذلك قضايا  
التحسين والتقبيح التي تُبحث في علم الكلام، إلا أنه يستفد منها في علم الفقه. فمثلاً  
أن قاعدة البراءة الأصلية تستند لدى عدد من المذاهب إلى مقالة الحسن والقبح  
العقليين، وذلك تحت عنوان قبح العقاب بلا بيان، ويضيف يحيى محمد، إن المفارقة  
التي وجدناها بين الفقه والكلام لدى متأخري الأشاعرة؛ نجدها بشكل آخر لدى  
الإمامية الاثنى عشرية. فهي في علم الكلام تؤمن بمبدأ الغرضية، وإن العقل قادر  
على كشف الغرض والحكمة من الفعل الإلهي، كما وتؤمن تبعاً لذلك بغرض التكليف  
وحكمة التشريع على النحو الإجمالي.

يبين يحيى محمد، إن الاتجاهان الإمامي والأشعري حاملان لمفارقتين مقلوبتين  
ومتعاكستين. فالمفروض والمتوقع من الناحية المنطقية أن يلجأ الأشاعرة إلى نفي  
المقاصد من التشريع، ونفي قدرة العقل على استكشاف التعليل من النص ما لم يكن  
صريحاً بذلك، وكذا نفي العمل بالاجتهاد ومنه القياس ما لم يدل النص على ذلك  
صراحة فيلزم الوقوف عنده. وحتى في هذه الحالة فمن المفروض أن لا يبنيني  
الاجتهاد على التعليلات والأغراض، باعتبار أن ذلك يعيدها من جديد إلى قبول فكرة  
المقاصد والأغراض الإلهية التي يقتضي الأمر نكرانها؛ اتساقاً مع اتجاهها الكلامي  
في نفي مبدأ الغرضية، أيضاً من المفروض (والمتوقع) أن تلجأ الإمامية إلى  
العكس، وهو أن تؤمن بقدرة العقل الاجتهادية على الكشف عن مقاصد التشريع  
لنصوص والعمل بالقياس المعطل، اتساقاً مع أيمانها الكامل بمبدأ الغرضية وتمكن  
العقل من الكشف عن الحكمة والأغراض على صعيد الفعل الإلهي ومبرر  
التكليف. لكن تظل المفارقة التي عليها الإمامية مفهومة ومبررة، إذ يستند إبعادها  
للعقل عن الممارسة الاجتهادية (المتضمنة للتعليل، والقياس، وكشف المقاصد) إلى  
نصوص الإخبار الكثيرة المانعة عن ممارسة مثل ذلك الدور، وهي النصوص  
المروية عن أهل البيت (ع). لهذا صادقت على العمل بالعقل ضمن إطار القضايا  
الكلامية من دون الفقهية. مع هذا يمكن القول: إن الفقه لدى الإمامية لم يتقوّل

على قالب واحد، بل أخذ اشكالاً متعددة وأبعاداً تطورية مختلفة. فإذا كان غالبية المتقدمين منهم اقلقوا الباب بوجه العقل واوصدوه، معولين في عملهم (الاستباطي) على الجوانب الحرفية للنصوص بلا أدنى أثر للاجتهاد؛ فإن غالبية المتأخرين كانوا على خلاف ذلك، حيث أبدوا اهتماماً متزايداً بقضايا الاجتهاد وتوظيف العقل ولو ضمن حدود، حتى إن جماعة منهم أقرّوا بما توصل إليه الأشاعرة من أن غرض الأحكام هو حفظ المقاصد الخمسة في الشريعة (وهي الدين، والنفس، والعقل، والمال، والنسب)، والأمر المثير هو ما حدث بعد قيام الجمهورية الإسلامية في إيران، حيث النقلة النوعية لصالح الممارسة العقلية ورد الاعتبار للنظر في المقاصد؛ بعد ما كانت في السابق من القضايا التي يمنع التحرك في إطارها ما لم تُنزع بشكل صريح من النصوص مباشرة. ففي إيران اليوم نجد خطوة أولية وبداية مفتوحة لمطالبة الفقه الإمامي للتحدث عن حجية المصالح والمقاصد التي يمكن للعقل إدراكها من الواقع، وإن لم تستنبط من النصوص وآلياتها. وهي خطوة أخذت طريقها نحو الممارسة، وإن لم تُستحكم بالتنظير حتى الآن، لكنها تظل مبشرة بفتح الطريق أمام الإمامية نحو اجتهاد جديد من شأنه العمل على رفع المفارقة وبناء الاتساق؛ بين تمسكها العقلي المفتوح في علم الكلام، وبين اعتباراتها الاجتهادية في علم الفقه. بينما ظل حال الأشاعرة متناقضاً من غير رفع للمفارقة ولا بناء جديد حتى يومنا هذا. فهم ما زالوا متمسكين بالقالب الكلامي ذاته من نفي مبدأ الغرضية، وإن وضعوا إلى جنبه ما ينقض ذلك في مقالاتهم الفقهية.

## العقل والاجتهاد

في الفصل الأول، يتناول يحيى محمد، مسألة العقل والاجتهاد، حيث يرى أن طريقة الاجتهاد التقليدية تواجه تهمة بارزة بشأن منهجها في معالجة القضايا الفقهية. فبحكم اعتمادها في الأساس على النصوص، لا سيما نصوص الحديث؛ وبوصف أن هذه النصوص تعالج في الغالب قضايا جزئية تظهر بمظهر المطلق الشامل، فقد تشكّل من ذلك قالب ذهني جزئي منفصل عن كليات مقاصد الشرع، ومجرد عن اعتبارات الواقع وما ينطوي عليه من حقائق تساعد على الفهم العقلاني، ومتصادم أحياناً مع العقل والمنطق. هكذا فبفعل المبالغة في التفكير في الجزئيات تولدت ظاهرة الغيب عن الكليات، وبفعل الانغماس الكلي في النصوص تولدت حالة الاغتراب عن الواقع وحقائقه، وعن العقل وما يفرضه من نتائج منطقية. مع أن الممارسة الفقهية لا تدعي لنفسها تحصيل القطع واليقين، فهي تقر في الغالب

بظنية الحديث سنداً ودلالة، لكنها مع ذلك تتعامل معه تعامل الصحيح الثابت من غير نظر قاصد إلى مقصد أو واقع أو عقل. وهنا ينشأ الصدام بين الطريقة المتبعة وبين الحقائق المشار إليها قبل قليل، مع أخذ اعتبار التفاوت في المستويات بين فقيه وآخر، أو بين مذهب وآخر.

### المدارس الفقهية وتغييب العقل

يرى يحيى محمد، ليس بين المذاهب الفقهية من اطلق العقل كمصدر من مصادر الكشف عن التشريع صراحة غير مذهب الإمامية الاثنى عشرية، وكذا ما ينسب إلى بعض المعتزلة والفقهاء. فبحسب إستقراء نجم الدين الطوفي أن أدلة الشرع بين العلماء تنحصر بتسعة عشر باباً القليل منها متفق عليه، وغالبيتها موضع اختلاف بين الأخذ والرد، وليس بين هذه الأدلة المطروحة عنواناً خاصاً باسم العقل. فهي عبارة عن: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة، وإجماع أهل المدينة، والقياس، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والبراءة الأصلية، والعوائد (العادات)، والاستقراء، وسد الذرائع، والاستدلال، والاستحسان، والأخذ بالأخف.

### العقل عند الاتجاه السني والاتجاه الشيعي

يحلل يحيى محمد مسألة العقل عند الاتجاه السني، حيث يقول: أما في الوسط السني الذي هو بعيد عن أجواء المعتزلة، فمن الواضح أن رجاله يحصرون التشريع في النصوص من دون العقل. وعلى رأيهم أن هذا الأخير لا يمكنه إدراك أدلة الأحكام بذاته. فهذا هو الموقف عام لأهل السنة، حيث لا نجد من يعترف بدور العقل المستقل في التشريع الا من شدّ منهم، أما الاتجاه الشيعي، فهو على الرغم من اعترافه بمرجعية العقل للكشف عن التشريع وعلى الرغم مما صرح به بعضهم كالشيخ النائيني من أنه (لو عزل العقل عن الحكم لهدم أساس الشريعة) إلا أنه من الناحية العملية ظل هذا الاتجاه يتعامل مع العقل تعاملاً سلبياً، حيث خضع الدليل العقلي القطعي المعد كاشفاً عن الحكم الشرعي والمعبر عنه بقضية التلازم بين العقل والشرع طبقاً لقاعدة (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع).. خضع هذا الدليل لتفسيرات عديدة بين الأصوليين الشيعة. فقد فسره بعضهم بالبراءة الأصلية والإستصحاب، وقصره بعضهم على الثاني، فيما ذهب بعض آخر لتفسيره بلحن الخطاب وفحواه ودليله، مضافاً إلى وجوه الحسن والقبح وأضاف آخرون كلاً من مقدمة الواجب واجبة، ومسألة الضد، وأصل الاباحة في المنافع والحرمة في المضار، وكذلك البراءة الأصلية والاستصحاب، وما لا دليل عليه، ولزوم دفع

الضرر المحتمل، وقاعدة شغل الذمة اليقيني يستدعي فراغاً يقينياً، والأخذ بالأقل عند التردد بينه وبين الأكثر. وقدّر البعض بأن من ضمن الأحكام العقلية اعتبار الضرورات تبيح المحظورات، وإن الضرورة تقدر بقدرها، ودرء المفسدة أولى من جلب المصلحة، ولزوم اختيار أهون الشرين اللذين لا مناص من أحدهما، والعلم بوجود التكليف يستدعي العلم بطاعته وامتثاله، وأصل المشروط عدم شرطه، والإذن بالشيء إذن بلوازمه. لكن هناك من قصد بالدليل العقلي بأنه حكم العقل النظري بالملازمة بين الحكم الثابت شرعاً أو عقلاً وبين حكم شرعي آخر، كحكمه بالملازمة في مسألة الأجزاء ومقدمة الواجب ونحوهما، وكحكمه باستحالة التكليف بلا بيان اللازم منه حكم الشارع بالبراءة، وكحكمه بتقديم الأهم في مورد التزام بين الحكمين المستنتج منه فعلياً حكم الأهم عند الله، وكحكمه بوجود مطابقة حكم الله لما حكم به العقلاء في الآراء المحمودة. أما المستقلات العقلية فقد حصرها في مسألة واحدة هي التحسين والتقيح العقليين باعتبار أن الشرع لا يشارك حكم العقل العملي الا فيها، واعتبر البعض أن من وظائف العقل إدراك المصالح والمفاسد، وإن الأحكام تابعة لها، ما يعني صحة استكشاف العقل لهذه الأحكام تبعاً لإدراك تلك المصالح والمفاسد.

#### شواهد الصدام مع العقل

يحيى محمد: إن طريقة الاجتهاد التقليدية أدت إلى الصدام مع العقل ومقاصد التشريع عبر حالتين من التعارض، إحداهما لها علاقة بالنص الروائي، والأخرى لها علاقة بتقنية الاجتهاد النظري خارج حدود منطوق النصوص. ولكل منهما شواهد عديدة، كالذي يتبين أدناه.

#### 1 - تعارض العقل مع النص

من أبرز الشواهد التي تتعلق بتعارض العقل مع النص؛ ما ورد بشأن دية أصابع المرأة بما يعرف بصحيفة ابان بن تغلب، حيث روى عن الإمام الصادق قوله: "إن دية قطع إصبع واحد من أصابع المرأة هي عشر من الإبل، وقطع إصبعين منها هي عشرون من الإبل، وقطع ثلاث أصابع منها يكون ثلاثين، أما قطع أربعة أصابع فديته عشرون من الإبل." وبحسب الرواية، إن ابان الذي كان حاضراً عند الإمام الصادق تعجب وقال: "يا سبحان الله تقطع ثلاثة فيكون عليه ثلاثون وتقطع أربعة فيكون عليه عشرون، إن هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنبرأ ممن قاله، ونقول: الذي جاء به شيطان." فأجابته الصادق بالقول: "مهلاً يا ابان، إن هذا حكم رسول

الله، إن المرأة تقابل - وفي رواية تعاقل - الرجل إلى ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف. يا إبان أنك أخذتني بالقياس... والسنة إذا قيست محق الدين."

## 2 - تعارض العقل مع الاجتهاد النظري

من الشواهد التي يتعارض فيها الاجتهاد النظري للفقهاء مع حكم الوجدان العقلي ومقاصد التشريع ما ذكره محمد جواد مغنية، من وجود عدد لا يحصى في كتب الفقهاء ما لا يتفق مع المبادئ الإسلامية، منها بعض الاجماع التي أتفق عليها فقهاء الشيعة على الرغم من أنها تتعارض مع عدالة الإسلام ومبادئه الإنسانية، فمثلاً أجمع هؤلاء الفقهاء، بأنه إذا كانت عين في يد إنسان فأقر بها لآخر، ثم أقر بها لغيره، كما لو قال: هي لزيد، بل هي لعمر، وجب على المقر أن يدفع العين للأول، وثنمها بكامله للثاني، لأنه ساوى بينهما في الإقرار. يعطي العين للأول لتقدم الإقرار له، وثنمها للثاني، لأنه أحال بينه وبين حقه. وهذه (الحيلولة) بمنزلة التلف. ومن الواضح، إن مثل هذا الحكم ضرر فاحش ومبالغ به على المقر، حيث حكم عليه بأكثر مما ثبت في الواقع، وإن أحد المحكوم لهما أخذ منه ما لا يستحقه ظلماً بحكم القضاء. فهنا يلاحظ أن هناك تعارضاً بين الوجدان العقلي في العدل والاستحقاق، وبين ما عليه الصنعة الفقهية من اعتبارات وضعية لا دليل عليها في النص ولا في العقل، حيث أصبح تعدد الإقرار وتساويه له من التأثير في الحقوق أكثر مما يستوجبه واقع الأمر.

## مكانة العقل والشبهات

يقول يحيى محمد: يتصور الكثير بأن الاعتماد على العقل في التشريع يفضي إلى نسخ الشريعة أو تعطيلها، ناهيك عن أن ذلك يثير في حد ذاته الاختلاف لارتفاع الضوابط. وقديماً كان السلف يمتعضون من ابداء الرأي الذي فيه رائحة العقل والبعد عن النص، بل ويتحفظون أحياناً حتى من الرأي الذي يضطرون إليه في ابداء الفتوى، على الرغم من أنه لا يستقل عادة عن النص كالقياس.

## خلاصة الشبهات

مما سبق يمكن تلخيص الشبهات التي تثار بحق الممارسة العقلية في تأسيس الأحكام أو استكشافها كالاتي:

- 1 - إن الممارسة العقلية المستقلة تبعث على نسخ الأحكام الشرعية وتغييرها، أو طرحها وإلغائها كلية.
- 2 - إنها عاجزة عن إدراك المصالح الدنيوية، بدلالة أن الشرع لم يكتف بذكر المصالح الأخروية وإنما جاء أيضاً بتعليم المصالح الدنيوية، وإنه بالشرع لا العقل قد تبين ما كان عليه أهل العصر (الجاهلي) من انحراف الأحوال عن الاستقامة وخروجهم عن مقتضى العدل في الأحكام.
- 3 - إنها غير قابلة للضبط والانضباط، وتتأثر بالأهواء والمصالح الخاصة.
- 4 - إنها توقع في الأخطاء الكثيرة وإن لم يدركها المدرك.
- 5 - إنها لا تتفق مع مقولة كمال الشريعة وبيانها وتامها، ولا مع منطوق (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة).
- 6 - وجود الأحاديث الناهية عن العمل بها في إدراك الأحكام ومناطقها.

### النقض والبناء

يحيى محمد يقول: من حيث النقض والبناء، إننا لو سلمنا بمصادقية هذه الشبهات لكان بعضها على الأقل يصدق على جميع المذاهب التي تعول على الاجتهاد والرأي. ذلك أن هذه الاجتهادات تضطر أحياناً لتغيير الأحكام تبعاً لمراعاة المقاصد أو المصالح أو غير ذلك من الاعتبارات، ومع ذلك لا يصح القول إنها تمارس نسخاً للشريعة أو إلغاء أحكامها. وفعلاً إنها تُتهم بمثل هذه التهمة من قبل تلك المذاهب التي لا ترى مجالاً لممارسة الرأي والاجتهاد، بل إن الشاهد التاريخي يكشف عن تبادل الاتهامات بين المذاهب في هذا الخصوص، تبعاً لمنطق التوسع في الأخذ بأصول الاجتهاد. فكلما زادت أصول الاجتهاد أكثر زادت الشبهة بحق المذهب. فلو غضضنا الطرف عن الكم المستخدم من تلك الأصول وجدنا أن القائل بالقياس والاستحسان والمصالح متهم بدرجة أكبر من القائل بالقياس والاستحسان، والأخير متهم أكثر مقارنة مع من يقول بالقياس وحده. مع ذلك فنحن نعلم أن التهمة في حق الجميع غير صحيحة، يحيى محمد ينقض تلك الفرضيات فهو يرى إن الإشكال عن عجز العقل عن إدراك المصالح الدنيوية، فإنه لو صدق لانطبق أيضاً على جميع المذاهب التي تعول على المصالح والاستحسان، ومنهم الشاطبي الذي أثار مثل هذا الإشكال. وكما نعرف أن الممارسة العقلية وخبرتها المناطة بالواقع والاسترشاد بمقاصد الشرع، كل ذلك يجعلها قادرة على إدراك مثل هذه المصالح،

بوصفها مصالح واقعية لها آثارها الواضحة إن كانت مفيدة معتبرة أو ضارة ملغاة. نعم، إن فائدة الشرع هنا هو إنه سباق في تحديد المصالح لاحاطته الكلية، بينما يحتاج الكشف العقلي إلى المزيد من الخبرة والجدل مع الواقع، كما لا بد من تبني المقاصد لإدراك ما يخفى عنه من هذه المصالح.

وكذا يمكن القول، إن الاجتهادات التقليدية للفقهاء غير قابلة للضبط والانضباط بوصفها تعود إلى الفهم، والفهم مختلف بشأنه اصولاً وفروعاً، الأمر الذي يجعلها مفضية للوقوع في الأخطاء الكثيرة، بدلالة ما لدينا من آراء كثيرة للمسألة الفقهية الواحدة. وهو ما أدى إلى تكوين علم خاص اطلق عليه الخلافات، مما ليس معنوياً في أي علم من العلوم الإسلامية الأخرى. وأكثر من هذا قد ضرب بالفقهاء المثل على ضعف النتائج التي يولدها لكثرة الشكوك التي تراود مسائله.

أما من حيث الحل والمبنى فيمكن القول: بأن حجية الوجدان العقلي هي حجية ذاتية تستغني عن جعل الشارع، وأي مساس بها يُعد في حد ذاته مساساً بالشرع، إذ لا يتقوم الشرع إثباتاً إلا بهذه الحجية أو هذا الوجدان. كما يمكن القول: بأن تأكيد هذه الحجية ينبع من الشرع، لا من حيث التصريح بمكانته وقيمه وكذا الحث على ممارسته، كما نجد ذلك في العديد من نصوص القرآن والحديث؛ إنما أيضاً من حيث ما يزودنا به منهج الإستقراء وحساب الاحتمالات من نتيجة مؤكدة مفادها صدق قضاياه بما يجعل العمل به مشروعاً حسب ضوابط لا غنى عنها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن الوجدان العقلي يستهدي بهدي مقاصد الشرع وتوجيهاته كأحد أبرز الضوابط التي يناط بها في علاج مزاحمات الواقع وما يفرضه من تشابك في قضايا المصالح والمفاسد؛ علمنا كم هو حجم الضرورة وجسامة المسؤولية الملقاة على عاتق مثل هذه الممارسة الاجتهادية.

على ذلك كيف تجوز المقارنة والموازاة بين الحكمين الوجداني والاجتهادي التقليدي، فيوضع الحكم الأول جنب الثاني، أو يُدرجان بحسب الترتيب، مع أن الحكم الأخير غالباً ما لا يرقى إلى نوع معتد به من الظنون العقلانية النوعية؟ والأنكى من ذلك كيف يرجح العمل بمثل هذه الطريقة وتقديمها على الحكم الوجداني للعقل؟ كما كيف يصح اتهام هذا الوجدان بالهوى والتضارب مع أنه يقبل الضبط العقلاني والمشاركة النوعية؟ في حين أن طريقة الاجتهاد التقليدية بضوابطها المعروفة لا تثمر في الكثير من قراراتها إلا نتائج ضعيفة، بل إن الوسيلة التي تتبعها قائمة على مقدمات ضعيفة، فكيف يوثق بالنتائج التي تفرزها وتحسبها نتاجاً شرعياً خالصاً؟ إذ تقوم ممارستها في أحسن الأحوال بجمع من المقدمات الظنية، وحيث إن صدق النتيجة متوقف على صحة هذه المقدمات جميعاً، لذلك فإنه بحسب

منطق الاحتمالات لا بد من ضرب احتمالات صدق تلك المقدمات ببعضها كي تكون النتيجة صحيحة صادقة، وبضرب الاحتمالات تضعف القيمة الاحتمالية، فتندرج النتيجة تحت مراتب الأحكام الضعيفة لا الظنية، لذلك، كيف يمكن قبول مثل هذه الأحكام الضعيفة؟ في الوقت الذي يتم فيه تفويت فرصة العمل بالوجدان العقلي للمسائل التي تقبل الإدراك وتحديد النتائج.

### العقل وشبهة نسخ الشريعة

نرى إن هذه الشبهة تصدق في حالة واحدة، وهي فيما لو افترضنا أن العقل يحدد النظر عن مقاصد الشرع. أما مع أخذ هذه المقاصد بعين الاعتبار فالأمر يختلف، على الرغم من أن هذا الأخذ قد يفضي إلى تغيير الأحكام الجزئية، وذلك عندما تتغير الظروف وتصبح هذه الأحكام معارضة لما عليه المقاصد. إذ لا يعقل الجمود على هذه الأحكام لأنه يعني خرقاً للمقاصد ومن ثم هدماً للدين الذي جاء من أجلها.

فعلى هذا المبنى لا تصدق مثل تلك الشبهة، حتى مع افتراض القطع بوجود الحكم الشرعي. أما مع عدم القطع بالحكم، فإن الموازنة هي الحاكمة، إذ لا بد من التعويل على العمل بالقضية التي لها درجة احتمالية أعظم مقارنة بغيرها. وهو المبنى الذي اضطرت إليه جماعة من الفقهاء المتأخرين في الساحة الشيعية، إذ أدركوا ضعف القيمة المعرفية لركام الأخبار في كتب الحديث، فعملوا بما اطلقوا عليه (دليل الانسداد) وانقادوا إلى الأخذ بأي ظن كان يقربهم من الحكم الشرعي.

### العقل وشبهة العجز عن إدراك المصالح

أعجب ممن يدعي أن العقل عاجز عن إدراك المصالح الدنيوية، إذ هل للعقل وظيفة أخرى أهم من إدراك مثل هذه المصالح؟ وهل يعقل أن تكون هذه الهبة الإلهية موضوعة فقط لقراءة الخطاب والبحث عن مصالح الآخرة؟

لقد سبقت الإشارة إلى أن ما جاء به الشرع بشأن المصالح الدنيوية لا يفسر إلا على نحو الإمضاء والتبعية للوجدان العقلي، كالذي يدل عليه المنهج الاستقرائي. ولا شك أن الفائدة من ذكر الشرع لها ليس لأجل التوكيد والتنبيه والتذكير فحسب، بل الأهم من ذلك ما في الشرع من توعده بالعقاب لغرض الردع عن الانحراف، ذلك لأن النفوس تخاف - في الغالب - مما يتوعد به الشرع ولا تخاف مما تستهجنه النفوس والعقول، فترتدع بسبب الأول من دون الثاني. وبهذا تتبين حكمة الشرع



من ذكر المصالح الدنيوية على الرغم من أن العقل قادر على إدراكها. الأمر الذي يحل الاشكال الذي طرحه الشاطبي في وجه العقل، وهو أنه لو كان قادراً على إدراك المصالح لما كانت هناك فائدة من ذكر الشرع لها.

### العقل وشبهة الأخطاء والأهواء

لا ينكر أن للوجدان العقلي أخطاءه، فهو غير معصوم عن الأوهام والنتائج الخاطئة. لكن الميزة التي يمتاز بها هذا الوجدان عند الخطأ هو أنه يجد في الغالب طريقه نحو الصواب؛ عبر الخبرة مع الواقع وما يترتب عليها من حقائق. فهو يعتمد على الواقع في تأسيسه للأحكام والتقدير، سواء بالخبرة والحس، أو بالاختبار والمحاكاة، أو عبر أفق التوقع والإنظار، أو ما يكشف عنه الزمن. ومسيرة البشرية من أولها إلى آخرها قائمة على سلاسل متنوعة من محاولات الخطأ والصواب. وهي بهذه الحركة تزداد خبرة ويزداد تقدمها تبعاً لذلك. الأمر الذي يختلف عن سائر الإدراكات غير المتكئة على الواقع، ومنها الممارسات الاجتهادية التقليدية التي يصعب عليها إدراك الأخطاء واختبار الآراء بوسائلها المعروفة. فالنص الذي تلجأ إليه في بناء أحكامها مركب من حروف ساكنة وساكنة، ليس فيها نطق ولا حركة، خلافاً لما عليه الواقع، حيث يتسم بمثل هذا النطق وتلك الحركة، ما يؤوله لأن يكون مصدراً أساساً للبناء والتصحيح. لذلك فإن مراجعة الواقع بين مدة وأخرى تساعد على تنمية معارفنا وتكشف عن أخطائنا وتغير من تقديرنا، بينما قراءة النص قراءة فاحصة لمرة لا تستدعي قراءته مرة أخرى ليكون كاشفاً عما هو جديد في البناء والتصحيح، فهو هو، لم يتجدد منه شيء وليس فيه تغير يبعث على المقارنة والمساءلة والاختبار والاحتكام. وسنزيد أيضاً هذه المسألة فيما بعد.

### العقل وشبهة نقص الشريعة

إذا كنا قد علمنا أن أحكام الشريعة تطابق قرارات الوجدان العقلي، وعرفنا أن للأولى طبيعة امضائية مقارنة بالوجدان، فإن ما يناط بهذا الأخير من وظيفة الكشف عن الأحكام لا يستلزم منه نقصان الشريعة، بل كمالها، وذلك لما تحمله من الطابع الامضائي والمطابقة، ولما تحث عليه تبعاً لهذا من حق الممارسة الوجدانية. وسبق أن لاح لمحمد اقبال إدراك مغزى بعثة النبي محمد (ص) وخاتميتها للرسالات السماوية، إذ حدد وظيفتها بربطها بين العالمين القديم

والحديث، فمن حيث الدعوة إلى الرسالة كمصدر معرفي يكون النبي (ص) منتمياً إلى العالم القديم، لكنه أيضاً ينتمي إلى العالم الحديث، بحثه على أيقاظ روح العقل والتجربة والواقع، معتبراً أن دين الإسلام يعترف بما للعقل من قدرة لأن يشكل مصدراً صادقاً للكشف عن الحقائق المعرفية، ومن ثم الاقرار بوجود مصادر أخرى للمعرفة بجانب ما أمده الوحي. وهو أمر جعل اقبال يعد مولد الإسلام مولداً للعقل الاستدلالي.

أما بخصوص الأخبار الناهية عن الممارسة العقلية، فتعارضها أخبار أخرى تحث على هذه الممارسة. ومن ذلك الأحاديث التي تعد العقل حجة باطنة، وشرعاً من الداخل، وإنه ما يعبد به الرحمن ويكتسب به الجنان. وهي أحاديث قيل فيها أنها متواترة

#### مبادئ وضوابط

يحيى محمد، يحدد مجموعة من المبادئ والضوابط التي تتحكم ببناء الأحكام كما يدعو لها وهي كما يأتي:

1 - ممارسة الوجدان العقلي في القضايا التي يمكنه إدراكها، كالقرارات التي تتخذ في المعاملات الحضارية.

2 - دراسة الواقع وفحصه عن كثب اعتماداً على أصول المنهج العلمي، لا سيما فيما يتعلق بالدراسات الإنسانية وكل ما له علاقة بعلاج الواقع وتقرير الأحكام.

3- التعرف على ثبات وتغير كل من حاجات الواقع والأحكام الشرعية، ومحاولة الفرز بين الحاجات التي لها القابلية على الثبات وتلك التي لها القابلية على التغير، وكذا بالنسبة للأحكام التي تتأثر بتلك الحاجات ثباتاً وتغيراً والتي ينبغي أن تتأسس على ضونها.

4 - النظر إلى مقاصد الشرع والهدي بهديها من غير زيغ ولا انحراف.

5- العمل لتأسيس الأحكام طبقاً لضوابط محددة من العلمية الفقهية والخبرة الواقعية والإختصاص وحسن السليقة والاعتدال مع التدين والتقوى، وأن لا يكون ذلك بمعزل عن الشورى، حيث إنها صمام الأمان من الهوى الشخصي، وبها يتحقق أكبر قدر ممكن من العلمية كما هو واضح.

## المصلحة ودورها في التشريع

في الفصل الثاني، يتناول يحيى محمد، المصلحة ودورها في التشريع، حيث يبين أن المصلحة هي إحدى الأصول المرجعية لتحديد الأحكام الاجتهادية لدى عدد من المذاهب الفقهية. والمقصود بها بوجه عام هي كل ما يجلب نفعاً ويدفع ضرراً. وبعض التعاريف قيدها بالمحافظة على مقاصد الشرع كي تكون مقبولة. فمثلاً عرّفها الغزالي بأنها المحافظة على مقصود الشرع، أو المقاصد الضرورية الخمسة. وعرّفها الطوفي بأنها السبب المؤدي إلى مقصود الشرع عبادة أو عادة. كما عرّفها الخوارزمي بأنها "المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفسد عن الخلق" ومع أن العلماء أجمعوا على كون الشرع قد راعى مصالح العباد في معاشهم ومعادهم؛ إلا أنهم اختلفوا في التشريع لها من قبل العقل البشري، أو على ضوء الاجتهاد الناظر إلى مقاصد الشرع أو حتى القياس. فقد عُرف عن الإمام مالك أنه أبرز من قال بها صراحة، وكان يطلق عليها (الاستحسان) ما يشمل الاستحسان المصطلح عليه ومبدأ المصلحة، حيث إن لفظ (الاستحسان) كان مستخدماً لدى أبي حنيفة قبل مالك، وإن أول شرط أساس اتفق عليه العلماء هو أن مجال الأخذ بالإستصلاح يجب أن يكون خارج حدود دائرة العبادات، لاسيما تلك التي لا يدرك مغزاها على وجه التحديد، بل إن البعض كالاستاذ عبد الوهاب خلاف عد هذا الشرط لا يقتصر على المصلحة، بل يشمل أيضاً القياس والاستحسان ومختلف ضروب الاجتهاد في القضايا التي لا نص فيها، زاعماً اتفاق كلمة العلماء على أنه لا إجتهد في العبادات، ومثل ذلك الحدود والكفارات وفروض الإرث وشهور العدة بعد الموت والطلاق وكل ما شرع محددًا مقدراً. وأما ما عدا ذلك من أحكام المعاملات والتعزيرات وطرق الإثبات واحكام الإجراءات وسائر أنواع الأحكام فقد اختلف العلماء في الاستنباط فيها بالاستصلاح، حيث ذهبوا إلى صحة القياس حتى في موارد الحدود والكفارات.

## ترجيح المصلحة على النص

يحيى محمد يوضح، يمكن توظيف طريقة الشاطبي في الاستقراء لاوسع مما أرادت تثبيته. ذلك أنها إذا كانت دالة على مراعاة المشرع لمصالح الواقع، فإن مآل هذه الطريقة هو الانسياق إلى جعل حجية المصلحة لا تصدق مع القضايا غير المنصوص فيها فقط، بل حتى مع تلك التي يرد فيها النص، الأمر الذي يبرر تغيير الحكم، ليس فقط بحدود التغيير الجزئي من تخصيص عام النص، وهو ما يسلم به الشاطبي تحت عنوان الإستحسان، وإنما أيضاً على نحو التقييد والتغيير الكلي،

وذلك لاعتبارين مستخلصين من هذه الطريقة، كالذي سبق إليهما الطوفي الحنبلي في تبريره لصحة تخصيص النص بالمصلحة أو حاكمية الأخيرة عليه.

إن طريقة الشاطبي في التأسيس تجر ولا شك إلى وجوب الأخذ بالمصلحة ليس في القضايا غير المنصوص فيها، وإنما حتى في غيرها من القضايا المنصوصة. وإذا أردنا أن نضع المزيد من الاعتبارات الدالة على صحة هذا المنهج فيمكن ملاحظة النقاط الآتية:

- 1 - بحسب الاستقراء يلاحظ أن الشرع قد اتبع منهج تنويع الأحكام وتغييرها استناداً إلى المصالح. الأمر الذي عدّ ذلك دليلاً على حجية الإستحسان. وهو ما يكشف عن كون المصلحة هي الملاك المعول عليه في التنويع والتغيير.
- 2 - إن ما يبرر ترجيح المصالح على الأحكام الشرعية عند التعارض هو أن الاستقراء دال على أن الأولى، هي المقصودة من الأحكام، وإن المشرع كان حريصاً على مراعاتها وتوخيها. بينما الأحكام ليست - في الغالب - سوى وسائل لتحقيق تلك المصالح. ومن الواضح أن المقاصد تتقدم على الوسائل وترجح عليها عند المعارضة.

3 - إن ما يظهره الاستقراء من التنويع والتغيير للأحكام طبقاً للمصالح التي أولاها المشرع جلّ اهتمامه؛ لا يفسر إلا على ضوء حدوث عناصر جديدة في الواقع عملت على تغيير الموضوعات التي تناط بها الأحكام. إن الحكم الشرعي لا ينشأ ولا يتغير إلا تبعاً لمراعاة الواقع، وإن مبرر التغيير لا يحصل إلا بحدوث تبدل في عناصر هذا الأخير.

4 - كما يلاحظ أن العلاقة بين المصلحة والضرر هي علاقة ضدية، بحيث إذا وجد أحدهما انتفى الآخر وبالعكس، كما ذهب إلى ذلك العديد من الفقهاء، مع أخذ اعتبار الشكل النسبي من هذه العلاقة، حيث قد تكون المصلحة ضعيفة فيكون الضرر الذي يقابلها ضئيلاً لا يلتفت إليه، وكذا العكس، وهو الأمر الغالب في الحياة الإنسانية، حيث ينطوي على مزيج مركب من هذه العلاقة الدائمة. فعلى هذا الاعتبار أن تفويت المصلحة القوية يفضي إلى الوقوع في الضرر القوي، وحيث إن هذا الضرر منهي عنه شرعاً، لذا كان الموقف من التعارض الحاصل بين الضرر وبين حكم النص؛ هو أما العمل بنفي الضرر وترك الحكم، أو العمل بالحكم على الرغم مما يفضي إليه من الضرر، لكن الشرع - على اتفاق - لا يرضى بالضرر كما في الحديث المأثور (لا ضرر ولا ضرار)؛ لذا كان الجمع بين الأمرين هو تقديم هذه القاعدة المصلحية على حكم النص.

## نظرية الطوفي والفكر الإمامي

لقد عُدت قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" في الوسط الشيعي ثابتة للأخبار المتواترة معنى ولظاهر الكتاب، فضلاً عن الإجماع والعقل. لكن فهم هذه القاعدة لم يتضمن اعتبارات المصلحة وعنوانها، كما لم يستفد منها الترجيح على حكم النص عند التعارض، بل إنها تقتصر على مواضع الضرر والاضرار فحسب، ومن ثم فإنها رافعة للتكليف وليست مشرعة. لكنها مع ذلك تواجه اشكالاتاً، إذ إنها معارضة للتكاليف الشرعية الثابتة التي تتضمن طبيعتها الضرر والإضرار، كالأضرار التي يسببها الجهاد بالنفس والاموال على المجاهدين، والصيام على الصائمين، والحج على الحجاج، والزكاة على المزكين، وضرر قطع اليد بالنسبة للشارق، والجلد بالنسبة لشارب الخمر، والقصاص وسائر الحدود والتعزيرات. لقد أبدى المفكر الصدر رؤية رائدة لحل هذا الإشكال بعد نقده ما طرح من حلول لدى الفقهاء، إذ اعتبر أن تخصيص تلك الاحكام للقاعدة يصح فيما لو توقفنا عند اطلاق النص من غير الأخذ بمناسبات الحكم والموضوع والارتكازات العقلانية والاجتماعية لفهم النص. فبحسب هذه القرانن العقلية والحالية تُفهم القاعدة بغير المعنى الإطلاقي للفظ، إذ المركز في الإذهان العقلانية، إن المقومات الأساسية للشريعة الإسلامية تشتمل على قواعد وانظمة وتشريعات تحقق العدالة الاجتماعية للناس، بما تحدده لهم من حقوق ومسؤوليات، بحيث من دونها ينشأ الضرر البين، على الرغم من أن تنفيذها يولد بعض الأضرار، لكنها في قبال المصلحة الحقيقية والعامه للناس ليست بأضرار. ومن ثم فبحسب الفهم الاجتماعي للنص يكون الضرر المنهي عنه خارج إطار هذه الإضرار التي يراد منها الحفاظ على تلك المصالح، أو أن الأحكام الشرعية الثابتة المتضمنة لبعض الأضرار ليست أحكاماً لتخصيص عموم القاعدة، إنما بحسب الفهم الاجتماعي للنص تكون القاعدة خارجة عن الحيز الذي تدور فيه تلك الأحكام.

وعموماً أن فهم قاعدة "لا ضرر ولا ضرار" لدى الإمامية ظلّ يدور حول الضرر المنصوص عليه في القاعدة وضمن حدود خاصة كالضرر المعتد به؛ لا مطلقه ولا عمومه. فإن الفكر الشيعي لا يعترف بحكومة المصلحة على سائر الأدلة الشرعية، بل يقتصر على ما فيه الضرر. لكن الخلاف الأساس بين الطوفي والفكر الشيعي يتحدد في علاقة المصلحة بالضرر. فالطوفي يرى أن المقابلة بينهما عبارة عن الضدية والتناقض بلا وساطة، فوجود المصلحة هو في حد ذاته يعد نافياً للضرر، والعكس صحيح. في حين أن الفكر الشيعي يكتفي بجعل العلاقة بين الطرفين علاقة

مختلفة تتضمن العموم والخصوص، بحيث إن فوات المصلحة لا يعبر دائماً عن حضور الضرر، أو لكون المصالح الحقيقية هي تلك التي يقرها الشرع، وإن ما يدركه العقل من مصالح مخالفة لا بد من أن تعبر عن نوع من الأوهام العقلية. لذلك اقتصر فقهاء الشيعة على قبول ما نصت عليه القاعدة في دفع الضرر المباشر، وكذا المصالح العقلية، إن كانت قطعية ليس فيها مجال للاحتمال المقابل. وعليه فإن للفكر الشيعي اعتبارات لرفض نظرية الطوفي:

1 - إن الفكر الشيعي لا يرى الضدية بلا وساطة بين المصلحة والضرر، كما هو الحال لدى نظرية الطوفي، لهذا فهو وإن مال إلى وجوب دفع الضرر، إلا أنه في الوقت ذاته لا يجيز التعويل على مبدأ المصلحة الا ضمن شروط تتحدد بمنصوصيتها الشرعية أو بقطعيته العقلية وعدم منافاتها لما ورد به الشرع.

2 - إن هذا الفكر يرفض المصلحة المرسله كلياً حينما تكون ظنية لا قطعية، وكما يقول الشيخ المظفر: "إن المصالح المرسله وكذا الإستحسان وسد الذرائع".

### بين الطوفي والإمام الخميني

يواصل يحيى محمد، ويقول: نشهد اليوم تطوراً كبيراً جرى على يد الإمام الخميني في تعديل الاتجاه لدى الفكر الشيعي وضوابطه الفقهية، نتيجة للإحتكاك بالواقع وضغط الحاجات الزمنية بعد تأسيس الدولة الإسلامية الجديدة. فقد أعاد الإمام الخميني ما سبق أن انفرد به الطوفي في التعويل على المصلحة وترجيحها على حكم النص عند التعارض. وجسد هذا المبدأ ضمن القرارات التي اتخذتها الدولة الإسلامية، حتى عدّه بعض التابعين من الفقهاء بأنه صاحب طريقة جديدة في الاجتهاد، لم يسبق لها غيره من علماء المذهب، لا سيما أنه أقرّ بتأثير الزمان على عملية الاجتهاد وتقرير الأحكام. فمن المعلوم أن فقهاء الشيعة ينكرون العمل بالمصلحة (الظنية) ولا يقرون مرجعيتها حتى بحدود ما لا نص فيه، لكن الحال لدى الإمام الخميني شيء مختلف تماماً، إذ أخذ على عاتقه مبدأ العمل باعتبارات المصلحة الخاصة بحفظ النظام مقدماً أياها على غيرها من الأحكام والأدلة الشرعية، وعلى رأسها أحكام النص.

وقبل أن نبين دعوة هذا الإمام لا بد من التذكير بأن فكرة المصلحة عند الشيعة أخذت تعيد نفسها في العصر الحديث بصيغة أخرى مقيدة بولاية الأمر، أي بالتشريع الذي يقيمه ولي الأمر لتنظيم الحياة السياسية والإدارية والاجتماعية، فهي من هذه الناحية تكون ذات صبغة ولائية تخص النظام السياسي، مثلما سبق

إلى ذلك الاتجاه السني في اقرار الأحكام الولائية، فأطلق الإمام الصدر على هذه العملية (سد منطقة الفراغ)، وهي تشمل الأحكام التي يصيغها ولي الأمر مما لم يرد فيها نص تشريعي عام. أما فيما عدا هذه المصلحة المناطة بالأحكام الولائية؛ فما زال الفقه الشيعي لا يعترف بها. ومن ثم فهو يقيد المصالح الاجتهادية بالحاكمية السياسية.

وشببه بهذا الحال نجد الإمام الخميني يحدد مجال الأخذ بالمصلحة وترجيحها. فهو يقيد المصلحة بحدود نظام الحكم السياسي فحسب ويرجحها على النص عند التعارض. فقد دعا إلى تكوين مجلس فقهي لتشخيص مصلحة النظام، أو استنطاق (الواقع) بعيداً عن فضاء النص وسائر اعتبارات الأدلة التقليدية الموروثة. ومن ذلك أنه أصدر فتوى عام (1988م) أعرب فيها عن أن الحكومة الإسلامية "تمثل سلطة السيادة المطلقة التي وكلها الله سبحانه وتعالى إلى الرسول (ص)... وإن هذا أهم حكم من الأحكام الإلهية، وله أسبقية على كل الأحكام الإلهية الثانوية". وأضاف قائلاً: "لو حددت سلطات الدولة الإسلامية داخل اطار الأحكام الإلهية الثانوية فإن شكل الحكم الإلهي والسيادة المطلقة التي انبثت إلى الرسول (ص) سيكون ظاهرة جوفاء لا معنى لها". فهذا هو مبرر التعويل على المصلحة الواقعية التي أكدها بقوله: تستطيع الحكومة أن تلغي من جانب واحد عقودها الشرعية مع الناس حينما تخالف تلك العقود مصالح الدولة والإسلام، وتستطيع أن تمنع كل أمر عبادي أو غير عبادي إذا كان مخالفاً لمصالح الإسلام ما دام كذلك، وتستطيع الحكومة أن تعطل الحج وهو من الفرائض الإلهية المهمة مؤقتاً في الحالات التي تعده مخالفاً لمصالح الدولة الإسلامية.

ومن الأمثلة التي ساقها على ذلك: وضع يد الدولة على أملاك خاصة لمشاريع عمومية ورئيسية: مثل بناء الطرق الجديدة وفرض الخدمة العسكرية الاجبارية والتجارة الخارجية وجباية الرسوم الجمركية والضرائب على المصنوعات وعلى الأفراد وفرض التسعيرة المناسبة للمنتجات والبضائع والخدمات، ومنع الغلاء والاحتكار وبيع المخدرات وتداولها وتخزين المواد وحمل الأسلحة النارية وتهريب العملة الصعبة والسلع الممنوعة، وجواز تخطيط الشوارع والتصريف بمنازل الآخرين وحریمها، وكذا جواز تحديد النسل ومنع تكاثر السكان عشوائياً ووضع شروط الزامية من قبل الحكومة في التعامل بين الأفراد والمؤسسات؛ مثل علاقة العامل برب العمل، ووضع شروط ملزمة أثناء الزواج، وكذا جواز قضاء غير المجتهد العارف بالأحكام، ومنع استخدام الأنفال دون قيد وشرط تبعاً لتحليل الأنفال للشيعية؛ كمنع قطع أشجار الغابات، وجواز بيع السلاح لأعداء الدين لو كان فيه تقوية للبنية المالية والمصلحة العامة للمسلمين.

## إيران وتجديد الاجتهاد

شهد الفقه الشيعي بعد الثورة الإسلامية في إيران تحولاً جديداً جعله يختلف عما كان عليه من قبل. يقول يحيى محمد : لأول مرة في تاريخ هذا الفقه يصرح عالم لامع بضرورة أخذ اعتبار المصلحة وشروط الزمان والمكان في تشريع الأحكام، معتبراً اجتهادات القدماء إنما جاءت طبقاً لشروط ظروفهم من الزمان والمكان. فهذا ما صرح به الإمام الخميني مشيراً إلى أنه لا ينبغي من ذلك إيجاد فقه جديد يختلف عن الفقه التقليدي مثلما هو الحال لدى النجفي صاحب الموسوعة الفقهية الشهيرة (جواهر الكلام). لكن واقع الحال أنه تجاوز طريقة النجفي وغيره ممن رسموا الصورة التقليدية للفقه، خصوصاً وأنه اعتبر الحكم الفقهي قد يكون له موضوع هو غير الظاهر من المسألة، وإنه أدخل في الحساب الشروط الزمانية والمكانية في التشريع الاجتهادي، كما أنه أجاز التعارض بين المصلحة في نظام الدولة الإسلامية والأحكام الجزئية ورجح الأولى على الثانية عند التعارض، فكل ذلك يعد تجاوزاً لما كان، وهو بداية الثورة على الفهم التقليدي.

وتبرير ما حدث مستمد من التحولات التي مرت بها الأحكام والفتاوى عبر التاريخ دون أن يغطيها شيء من التنظير والتبرير. فقد تهيأ للخميني أن يضع النقاط على الحروف، إذ كان كل من يقدم على رأي جديد يتجاوز اعتبارات السلف يواجه حشداً من الاعتراضات، وبعد عملية الجدل والصراع بين الرفض والقبول ينتهي الأمر - عادة - لصالح الأخير تبعاً للحاجة الزمنية. فالكثير من القضايا المستجدة التي لها مساس بالحياة الاجتماعية الحديثة، واجهت في البدء رفضاً قوياً، ثم تحول الأمر شيئاً فشيئاً إلى قبولها وامتثالها، وأصبحت تقبّل كجزء من النظام المعرفي المسلم به، وذلك بعد إضفاء التبرير الشرعي عليها بفعل ضغط الواقع. هذا ما حصل مع التلفزة والموسيقى والتصوير والنحت والفنون وبعض أنواع الغناء وغيرها، يضاف إلى القضايا والإشكاليات الثقافية التي زرعتها المثقفون الدينيون والعلمانيون على السواء، مثل قضايا حقوق الإنسان، والمرأة، وحرية الرأي، والديمقراطية، والدستور، والمواطنة، والمساواة، وغيرها من القضايا والإشكاليات.

فقد واجه الفقه السني مثل هذه الأمور وذلك بفعل احتكاكه بالواقع والانفتاح على حاجات الدولة وما واجهته من مستجدات غريبة فرضت نفسها على العالم ككل. أما الفقه الشيعي، فقد مر بعزلة شديدة بفعل موقفه السلبي من الدولة وسلطتها السياسية، لكنه لا يختلف عن نظيره السني في موقفه الراض للجديد من الأفكار



والمواقف الفقهية. وقد خطا الخميني خطوة جريئة لإنهاء لعبة الجدل بين الرفض والقبول لكل مستحدث جديد. ويعد هذا المسلك فريداً بمقاييس الاجتهاد الشيعي، حيث التعويل على اعتبارات الزمان والمكان وطرح ما يقابلها من اعتبارات السلف واجتهاداتهم، كذلك ترجيح المصلحة على حكم النص.

## نظرية المقاصد ونقدها

في الفصل الثالث، يتناول يحيى محمد، نظرية المقاصد العامة للشريعة يقول يحيى محمد: يبدو أن أول الداعين إلى فكرة (المقاصد العامة للشريعة) هم الأشاعرة. فأول من طالعنا ببحت ذلك هو الإمام الجويني، ثم تلميذه الغزالي، حتى بلغ البحث غايته عند الشاطبي الذي اقترن اسمه بها لكثرة ما اشبعها بحثاً وتفصيلاً بما لم يسبقه نظير قبله، ولم يأت من يضيف إليه شيئاً ذا أهمية بعده. والمقاصد لدى علماء الأصول على عدة مراتب من المصالح. فقد سبق للجويني في (البرهان) أن حدد أصول الشريعة فقسمها إلى مراتب بحسب قوتها، وهي خمس ليس في كل منها ما يتممها، وذلك كالاتي:

1 - الضرورات.

2 - الحاجيات.

3 - المكرمات أو التحسينات.

4 - وهو يشابه القسم الثالث، من حيث إنه لا يستند إلى حاجة أو ضرورة، لكن ذلك القسم يعد خروجاً عن قياس كلي، في حين أن هذا القسم مصرح بندبه ابتداءً.

5 - التعبديات التي لا يلوح فيها للمستنبط معنى، كما في العبادات البدنية المحضة.

## المقاصد ومراتبها

اعتقد علماء المقاصد من أمثال الشاطبي، إن المراتب الثلاث للمصالح مستنتجة بالاستقراء، وشاملة لجميع الأحكام، أي لا يوجد حكم إلا وينطوي ضمن مرتبة من هذه المراتب مع متماتها. وهي كما يأتي:

أ - الضرورات.

ب - الحاجيات.

ج - التحسينات.

د - المتممات.

## نقد النظرية

بعد أن يحلل يحيى محمد، نظرية المقاصد العامة للشريعة، يقوم بعملية مراجعة نقدية إذ يقول: لذا سنجعل نقدنا لنظرية المقاصد على قسمين، أحدهما يتناول المراتب الثلاث وعلاقتها ببعضها بعضاً، والآخر يقتصر على المرتبة الأولى لأهميتها، وذلك كما يأتي:

### 1 - نقد التقسيم الثلاثي للمقاصد.

يمكن تقسيم هذا النقد إلى ملاحظات إشكالية وأخرى تأسيسية:

أ- النقد الإشكالي.

ب - النقد التأسيسي.

لو حصرنا الحديث في المقاصد الضرورية بوصفها أهم المقاصد قاطبة فسنرى أن التقسيم الأنف الذكر يواجه جملة من الإشكالات يمكن تصنيفها إلى ملاحظات شكلية وأخرى تأسيسية كما يأتي:

أ - الملاحظات الشكلية

إن اعتبار الدين قسماً لسائر أقسام الضرورات، يفضي إلى الفصل بينه وبين بقية مجالات الحياة التي تعبر عنها الضرورات الأخرى. في حين ما قصده علماء المقاصد هو الأمور العبادية لا غير، لذا فالأنسب تخصيص اللفظ بالعبادة من دون الدين الأعم منها؛ لا بما يحمله من المعارف العقدية فحسب، بل بما يقدمه أيضاً من معارف شاملة لمختلف مجالات الحياة؛ ومنها سائر الضرورات، سواء كان ذلك على نحو التأسيس، أو على نحو الإمضاء لقرارات العقل. ويؤيده أن القرآن الكريم أشار صراحة إلى ذكر العبادة كمقصد أساس للخلق ومن ثم الشرع من دون ذكر ما يوازيه من الدين.

ب - الملاحظات التأسيسية

كثيراً ما يرد في ذهن السؤال المتعلق بنوع العلاقة التي تربط الحاجات المادية للإنسان بحاجاته الروحية. فهل هناك رابطة غائية بين الحقيقتين؟ وهل وجد الإنسان لأجل قضاء حاجاته المادية، أم للتعلم بإشباع حاجاته الروحية؟ قبل البت في الموضوع لا بد من الإلمام ببعض الحقائق الأولية: فمن ناحية نحن نعلم بأنه لا غنى للإنسان عن النوعين من الحاجات. كما ونعلم أنهما يتبادلان التأثير على الآخر سلباً وإيجاباً، فإشباع أحدهما يؤثر على الآخر. فالإفراط في إشباع الحاجات المادية، مثلاً يضعف من حالة الإشباع الروحية، والعكس صحيح. ونعلم أيضاً بأن الحياة البشرية يسودها نزاع مستمر بين اشباع النوعين غالباً ما لا يكون ظاهراً، وإن بدا في أحيان معينة، وقد يتردد عندها المرء بأي منهما يأخذ وأيها يدع. فأصحاب المناصب والمبادئ كثيراً ما يبتلون بهذا النزاع، سواء كانوا مخيرين بملء إرادتهم أو ملجئين إليه بالتهديد والوعيد. لكننا نعلم من ناحية أخرى بأن اشباع الحاجات المادية مهما بلغ، فإنه يظل محدوداً غير قابل للنمو والتطور إلا بقدر ضئيل جداً. في حين أن اشباع الحاجات الروحية في تزايد لا يقبل الانقطاع والتوقف. فإنك مهما تعلمت وتعقلت ترى نفسك بحاجة أكثر إلى التعلم والتفكير، كذلك فإنك مهما تحررت وتخلقت تجد نفسك بحاجة أكثر إلى التحرر والتخلق. ومهما أوثقت صلتك بالله فستظل بحاجة إلى المزيد مادامت حياً. إذاً فالحاجات الروحية تعبر عن كنه الحياة الإنسانية وجوهرها، إذ إن مردّها إلى (المطلق) ونفحته الروحية، وإن الإنسان مهما سعى لإشباعها، فإنه لا يحقق من ذلك إلا على قدر سعيه، فيظل متصفاً بالنقص والحاجة في قبال فيض المطلق.

### بين الفهم المقصدي والتعبدى للدين (نظرية الاستخلاف)

من الممكن للفكر الديني أن يجعل من نظرية الاستخلاف قاعدته للتحرك تبعاً للمقاصد، فهي جامعة لأصلين مهمين على مستوى الاعتقاد والسلوك، هما الأيمان بالله الواحد والعمل الصالح. فهي نظرية تستقطب عدداً من القضايا، هدفها بناء (الإنسان الصالح) وفقاً لمنظومة القيم، عبر الاطلاع على تجارب البشرية. فلو رجعنا إلى النص الديني، كما في القرآن الكريم، نجد أنه يستهدف هذين الأصلين دون قيد أو شرط، زمن ثم فإنه يستهدف بناء ذلك الإنسان، كما يدل عليه ما لا يحصى من التعاليم الدينية. فغرض وجود هذه التعاليم واضح، وهو العمل على جعل الإنسان صالحاً، سواء مع نفسه أو مع غيره من أفراد المجتمع، وسواء مع الطبيعة أو مع الله تعالى، هكذا فالمقاصد هي المعنية بتحديد ما هي التشريعات المناسبة على وفق ما عليه الواقع المتغير؟ وبعبارة أخرى، حيث إنه لا يوجد

تصور محدد ثابت لآليات النظم الاجتماعية يمكن رصده في طيات النص الديني، فهذا يعني أن هناك أشكالاً عديدة مفتوحة قابلة للتطبيق. وبالتالي فآليات هذه النظم تختلف عما عليه سائر آليات القضايا الدينية التعبديّة كالصلاة، والصيام، والحج وغيرها. ومن ثم فبقدر ما تكون آليات هذه النظم باعثة على خلق أجواء مناسبة لبناء (الإنسان الصالح) بقدر ما تكون مطلوبة، وبقدر ما تفعل العكس بقدر ما تصبح مستبعدة. فمثلاً من الناحية السياسية، لا يمتنع أن يكون المطلوب نظاماً علمانياً عندما تثبت أفضليته في تهيئته مثل تلك الأجواء مقارنة بالنظام الديني. فالعبرة هنا بصلاح الوسيلة، وذلك لعدم وجود برنامج محدد، سواء من حيث النظر العلماني أو الديني.

ومن الناحية النظرية يمكن أن نتصور نوعاً من الأفضلية في نظام يعتمد على الموجهات الدينية والوجدانية في صور التعامل مع الوقائع والأحداث مع أخذ اعتبار الاجتهاد في الواقع بكل ملابساته والعمل طبقاً لمعطياته تحت حاكمية تلك الموجهات بما فيها المقاصد الدينية، لكن حيث إن الواقع ما زال يفتقر إلى مثل هذه الصورة، فإن الخيار لا يتم بمعزل عن لحاظ طبيعة البرامج المقدمة، والظروف التي تنفذ فيها، مع القدرة على التنفيذ. فالغرض هو كل ما يمكن أن يقربنا نحو بناء ذلك الهدف المنشود؛ سواء تم الأمر عبر وسيلة دينية أو وسائل أخرى قد تكون أنجع منها، لا سيما عندما تعمل على إشاعة الحريات العامة والمساواة بين الناس أمام القانون؛ لا فرق في ذلك بين الحاكم والمحكوم، وكذا عندما تفصل بين السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، كذلك عندما تجعل العمل التربوي والتغيير في المجتمع ممكناً.

فالفكر الديني لا يمانع من الأخذ بجميع ما يعتمد عليه الفكر العلماني ويضيف إليه خصوصيته المتعلقة بالنص. وهو معنى كون هذا الفكر يتخذ طابع الجمع لا الطرح في الغالب. ومن ثم قد يحصل تقارب بين الرويتين في بعض الحالات، منها ما قد يحصل من تقارب عند اعتماد الرويتين على الاعتبارات العقلية والواقعية وغيرها من الاعتبارات العارضة لدى الفكر الديني. كما قد يحصل تقارب بين الرويتين في النتائج على الرغم من أن اختلاف الاعتبارات المعتمدة لدى كل منهما، كإن يكون الاعتماد لدى الفكر الديني على الاعتبارات الذاتية (النص)، ولدى الفكر العلماني على العقل والواقع. مع هذا فالفوارق بينهما تظل متوقعة وكثيرة، لكن ذلك يحدث أيضاً بين البرامج المختلفة التي يقدمها الفكر الديني ذاته بأطيافه المتنوعة، وكذا يحدث بين البرامج المختلفة التي يقدمها الفكر العلماني.

فمثلاً ينقسم النظام السياسي داخل الفكر الديني إلى نظام ديني استبدادي، وإلى نظام يعمل بالتعددية. وكذا هو حال ما يحصل داخل الفكر العلماني. وهذا يعني أن الخطأ وارد في البرامج والمشاريع المقترحة، سواء كانت دينية أو علمانية، وإن صفة الاجتهاد لدى كل منهما قائمة، وإنه لا قدسية في الاجتهاد الديني، وإن الأحكام الواردة فيه ليست أحكاماً لاهوتية أو إلهية بحتة، وكذا أن السلطة والسيادة ليست إلهية ثيوقراطية، بل لها طبيعة بشرية مصطبغة بالصبغة الدينية، وحصيلتها في النتيجة هي حصيلة بشرية قائمة على الفهم والاجتهاد، ومن ثم فهي قابلة للخطأ. وإن الأفضلية بين الفكرين لا تتحدد بمجرد الانتماء، بل لا بد من معرفة طبيعة ما عليه البرامج؛ سواء كانت دينية أو علمانية. فلننزع عين عدد غير محدد من البرامج التطبيقية. ومن ثم قد يتفوق برنامج ديني على علماني، كما قد يحصل العكس، طالما أن المصادر والاعتبارات المعتمدة قد تتفاوت وتختلف فيما بينها، وقد يطغى بعضها على بعض، مما قد يختلف فيه الأمر من برنامج إلى آخر. فليس كل من يعول على النص يصيب الاجتهاد الصحيح.

ويرى يحيى محمد، أن الخيار الديمقراطي، هو الخيار المطلوب، وإن التيار الديني هو أقوى التيارات التي يمكنها توظيف هذا الخيار في مجتمعاتنا الإسلامية، إلى حدّ قد يفضي التحقيق فيه - دينياً - إلى اعتباره واجباً متعيناً قبال غيره من الخيارات، فهو خيار ستراتيغي لا تكتيكي، فالمكسب فيه معلوم، سواء في الفوز أو الفشل، إذ هناك فرص حقيقية لتجديد الطاقات في التوعية والتغيير الاجتماعي، وإن من الممكن الاستفادة من الحرية المتاحة وقابلية مجتمعاتنا لقبول الخطاب الديني أكثر من غيره.

نعلم أن هناك تحسناً للتيار الديني إزاء عدد من القضايا التي تتضمنها فكرة التعددية والخيار الديمقراطي، ومن ذلك الجلوس مع الأحزاب المعارضة في المجالس النيابية. وهو رفض العنف وتحويل الصراع مما يمكن أن يكون صراعاً دائماً إلى صراع التنافس بشأن التأثير لكسب المقاعد والأصوات.

كما أن من القضايا التي يتحسس منها التيار الديني هو أنه يرى المشاركة في المجالس النيابية ما هي إلا تعبير عن الرضوخ لتقبل (المنكر)؛ لما تحمله أطراف المعارضة من برامج علمانية. مع أنه يمكن الإجابة على هذه الحساسية، بأن تلك المشاركة ليست بأعظم من تقبل الفرد المسلم للمنكر عندما يصعب تغييره، فيعمل بأضعف الأيمان، وهو الرفض القلبي، وذلك لأن الخيار الديمقراطي مشروط بحماية الحريات العامة، ومنها الحرية الدينية والثقافية والإعلامية والسياسية. تبقى الإشكالات التي توردها الحركات الدينية على التعددية السياسية كثيرة، أهمها أنها

مناقضة لأصول الإسلام، فالإسلام يقر بالوحدة لا التعددية، وأنه لا يقر إلا بحزب الله كجماعة من دون غيره، وإن الحرية في الإسلام مقيدة لا كما هو الحال في التعددية، ويمكن أن نضيف إلى ذلك، ما كان يجمع عليه الفقهاء من عدم شرعية التعددية في الدولة الإسلامية، وتقييد المنصب الرئاسي بالشرط القرشي تارة وبالعضمة تارة أخرى. لكن الملاحظ بأن هذه الشروط والقيود، أخذت تتراجع ولم يعد لها ذلك الصيت والأثر لعدم امكانية تحقيق بعضها، وصعوبة تحقيق بعضها الآخر.

كذلك فإن الحركات السياسية الدينية، وإن كانت حركات اجتهادية وتعددية يتداخل بعضها ببعض، إلا أنها تتنكر لطابعها الاجتهادي وتنظر للأمر بعين واحدة من دون أن تعترف بتعدديتها وتداخلها، لا سيما تلك التي تقسمها الاعتبارات المذهبية. وهو الأمر الذي شهدناه في الفكر الديني على المستوى العقدي كالذي اشرنا إليه قبل قليل. ناهيك عن أنها تقتبس -أحياناً- الفكر الآخر عند الحاجة وتصبغ عليه ما تراه مناسباً من مرجعيتها الدينية، ومن ذلك قضية الديمقراطية التي قد تعني عندها مفهوم الشورى من دون اختلاف. هكذا ينبغي أن لا نربط مصير الدين بالقضية السياسية أو غيرها من النظم الاجتماعية بقدر ربطه بالغاية التي استهدفها الدين ذاته. وبعبارة أخرى أن العبرة بالغايات لا الوسائل والآليات الأمر الذي يجعل التصدي إلى جوانب التربية والفكر والتثقيف من الأولويات للعقل المسلم، أما التصدي للمسألة السياسية فهي من الأمور التابعة لتلك الجوانب، والعمل معها ينبغي أن يتخذ الكثير من الحيطة للخطورة التي تترتب عليها، سواء من الناحية الدينية أو الواقع الاجتماعي.

### كليات مبهمة

يبقى أن نشير إلى الشبهة التي تقول: إن الاعتماد على المقاصد لتأسيس الأحكام يعني الاعتماد على كليات مبهمة، فكيف يمكن تنزيلها إلى الواقع؟ فالعدالة، مثلاً هي من المفاهيم الكلية، ويمكن أن يدعيها الشارد والوارد، والموافق والمخالف كذلك. ما ضمانات العمل بتغيير الأحكام وفقاً للشرعية الإسلامية، ومن له الحق بفعل ذلك؟

الجواب على الشبهة الأولى، هو أن المقاصد وإن كانت كليات عامة عاجزة عن التطبيق بحسب ذاتها، إلا أن ذلك لا يمنع من التعامل مع مصاديقها، مع لحاظ أن هذه المصاديق تارة تدخل ضمن دائرة الأمور الواضحة، بحيث لا يختلف بشأنها

الوجدان العقلي بما هو وجدان نوعي، وأخرى ضمن المتشابهات، ومن ثم تخضع للنقاش والأخذ والرد. ومن الناحية المبدئية، إن الاعتماد على دائرة الواضحات يكفي لتبرير العمل بتلك الكليات، فهذه الدائرة هي من جملة ما أنعم الله علينا الاستناد إليها وتمييزها عن غيرها، وهي تغطي جزءاً كبيراً مما نحتاج إليه في حياتنا. أما ضمانات العمل بتغيير الأحكام وفق الشريعة الإلهية، فهي تعتمد على أمرين: نظري وتقني، فمن الناحية النظرية، إن الضامن في ذلك هو الاستئصال بالمقاصد ذاتها، أما الأمر التقني في كيفية الاستئصال بالمقاصد فأقرب الصور التي تحقق ذلك هو العمل وفق الاجتهاد الجماعي المشترك بحسب الشروط والضوابط.

### مصاديق لأثر الواقع على التشريع

في الفصل الرابع، نتعرف على الدور الذي تلعبه كل من المقاصد والواقع في تغيير الروى والأحكام خلافاً للنهج الماهوي المتبع لدى الطريقة التقليدية التي لم تأخذ الدلالة الواقعية في الفهم والاستنباط بعين الاعتبار، بل لم يكن يعنيه عادة غير التركيز على مناطات الأحكام وملاكاتها تبعاً للأشكال الحرفية الظاهرة في النص، ما جعل أفكارها تتضارب أحياناً مع مطالب الخطاب الشرعي ومقاصده. لذا كان من الواجب أن نبرز نماذج عدة لنكشف من عبرها عن أثر كل من المقاصد والواقع في تحديد الأحكام وتبيان الفارق بين هذه الطريقة وطريقة النهج السابق.

### المقاصد ودلالات الحكم الشرعي

لا يخلو أي حكم من أحكام الشريعة من أن تتحكم به بعض الدلالات المعرفية تحديداً وتغييراً. وهي على أربعة أنواع:

1- الدلالة الحرفية للنص.

2- دلالة المقاصد، سواء كانت خاصة أو عامة، وكذا إن كانت وسيلة، أو غاية، أو شرطية ضرورية.

3 - دلالة العقل أو الوجدان.

4 - دلالة الواقع، سواء كان الواقع عاماً، أو خاصاً بالتنزيل، أي الواقع الذي تم فيه انزال النص والأحكام الشرعية. وعلى الرغم من أن تعدد هذه الدلالات الكاشفة عن

طبيعة الحكم الشرعي، يلاحظ أن بعضها يكشف عن بعض. أي أن بإمكانها أن تلعب أدواراً مختلفة من الكشف المتبادل.

## الواقع وتجديد النظر

إن لهذا الواقع أهمية أخرى في مجال إدراك الأحكام وتجديد النظر فيها أو تغييرها استناداً إلى هدي المقاصد. وبغير أخذ هذه الحقيقة بنظر الاعتبار، فإنه لا مجال لإضفاء المعقولية أو العقلانية على التشريع والاجتهاد المترتب عليه. فكثيراً ما يكشف الواقع العام، وتبعاً للمقاصد، بأن الأحكام المنصوصة مقيدة بسياقها التاريخي وظروفها الخاصة في عصر التنزيل وما شاكله.

## الواقع وضبط الفتوى

في الفصل الخامس، إن أهم ما يحتاج إليه الأصولي والفقهاء اليوم، هو إعادة النظر في العلاقة التي تربط الفتوى بالواقع. فما زال هناك عدد كبير من الفتاوى لم يُراعَ فيها حق الواقع وشروطه، بل استلها الفقهاء من مجرد النص أو مما أدى إليه اجتهاد السلف. وما زالت هناك قضايا أخرى تحتاج إلى فحص الواقع كمرجع يناط به الكشف عما هو حقيقة وغير حقيقة، أو ممكن وغير ممكن، أو متسق وغير متسق، أو مقيد وغير مقيد، وغير ذلك من الصور التي يمكن للواقع الكشف عنها، سواء كان حاضراً، أو ماضياً، أو استشرافاً، أو عاماً، ومطلقاً، إذ تتخذ علاقة الفتوى بالواقع صوراً عديدة تستوجب النظر والتحقيق لحل المشاكل الفقهية والقضاء على حالات المعارضة والصدام. ويتخذ الواقع في غالبية هذه الصور دور الضابط للفتوى وفهم النص.

1- يمكن للواقع أن يبطل الفتوى التي يرد تعليلها بما يتنافى وحقائقه الخاصة. فمثلاً إنه يبطل فتوى كراهة التعامل مع بعض الأقوام لأنها معللة بأنهم من الجن، التي عمل بها العلماء استناداً إلى بعض الروايات.

2- للبعد التاريخي دور في الكشف عن حقيقة الفتوى. ومن ذلك ما جاء بشأن مسألة نجاسة المتنجس أو طهارته، فهناك ثلاثة مواقف للفقهاء الشيعة: الأول أفتى بتنجيسه، وإليه يشار بقول الإمام المعصوم: "يغسل كل ما أصابه ذلك الماء



ويعيد الوضوء والصلاة". والثاني، أفتى بالطهارة وعدم التنجيس، وفيه قال السيد الخوئي في (التنقيح): "ذهب الحلي ونظراؤه إلى عدم تنجيس المتنجسات، بل ظاهر كلامه أن عدم التنجيس كان من الأمور المسلمة في ذلك... أما العلماء المتقدمون فلم يتعرضوا لهذه المسألة إطلاقاً ومعه كيف يدعى الاجماع على تنجيس المتنجسات؟".

3- للتطور التاريخي أثر في الكشف عن بطلان الفتوى. فمثلاً عمل هذا التطور على إبطال فتاوى الإمامية القديمة بشأن التصرف بالخمس، كالفتاوى القائلة بوجوب دفنه في باطن الأرض، أو رميه في البحر، أو إيداعه وحفظه لدى الثقات من واحد إلى آخر حتى ظهور المهدي.

4- للواقع أثر معارض على الفتوى؛ إلى حد يمنعها من التنفيذ والتطبيق. ومن ذلك معارضته لفتاوى الفقهاء الخاصة بالتعامل مع الأرض المفتوحة عنوة. فهذه الفتاوى على اختلافها أصبحت غير مقبولة لاصطدامها بمنطق الواقع.

5- للواقع سعة في تقييد إطلاق الفتوى. مثل تلك التي تبيح للناس أن يكونوا مسليطين على أموالهم، التي عمل بها غالبية فقهاء الإمامية استناداً إلى عدد من الروايات.

6- للواقع أثر على تجريد الفتوى من شروطها، إما بتبيان عدم جدوى هذه الشروط، أو لكونها غير قابلة للتطبيق الدائم. ومن ذلك الفتوى التي تشترط الألفية في القضاء التي تتعارض مع كثرة القضايا الحادثة.

7- للواقع أثر في الكشف عن المشاكل الاجتماعية التي تنجم عن الفتوى والحكم، مثل الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية، كما واجهها المقتنون المحدثون، كتلك التي لها علاقة بالوصية والإرث وأساليب الزواج والطلاق، مثل فتوى الطلاق بالثلاث في الجلسة الواحدة التي ذهب إليها جمهور فقهاء أهل السنة. وكذا السماح في الزواج المتعدد من غير قيود وشروط.

8- للواقع قدرة على الكشف عن نسبية الفتوى وتبيان ظرفيتها الزمانية. مثلما لاحظنا ذلك في فتاوى عديدة؛ كالألفية في القتال، والفتوى الخاصة بالعورات الثلاث، ووجوب اعداد رباط الخيل، وتقسيم الغنائم على المجاهدين، وأحكام الرق والجزية.

9- للواقع سعة في تأييد الفتوى. مثل تأييده للفتاوى والأحكام التي تتحقق من عبرها المصالح والحقوق. وهناك العديد من القواعد الفقهية التي تجد مجالها الرحب في الاتساق مع متطلبات الواقع وتسديد حاجاته، مثل قاعدة لا ضرر ولا ضرار.

10- للواقع سعة في أن يتقدم على الحكم والفتوى. ويأتي هذا التقدم باعتبار ما له من إمكانية الكشف عن الحالات الموضوعية التي يناط بها الحكم أو الفتوى، عبر الفحص والاختبار. فهو من هذه الجهة مقدم على الاعتبارات الشرعية التي تتوسل بالطرق الظنية في الكشف عن تلك الحالات، كتقديمه في الاستهلال على البيانات الشرعية من الشهادة والرؤية وما إليها، وذلك إن كان قول الفلكيين دقيقاً مثلما ذهب إليه المرحوم محمد جواد مغنية.

11- للواقع قدرة على التحقق من الحالات الموضوعية التي يشترطها الفقهاء للفتوى، إن كانت صادقة أم كاذبة. فمن الممكن مثلاً إجراء الفحص على التقسيم الذي أحدثته جماعة من فقهاء الإمامية بشأن التمايز في سن اليأس بين القريشيات والعاميات. فما زال الفقه الإمامي يتبنى هذا التقسيم ويفرق جوهرياً في جانب من التركيب الطبيعي للخلقة بين المرأة القريشية والعامية، إذ يجعل من مدة اليأس لدى الأولى أطول من الأخرى بمقدار لا يزيد عن عشر سنين.

12- للواقع سعة في ترجيح الفتوى على نظيرتها بالإستناد إلى حجم الموافقة معه. ويحضرنا بهذا الصدد الخلاف الدائر بشأن ثبوت الولاية على تزويج البكر الصغيرة. إذ اختلف الشافعي مع أبي حنيفة في ذلك. فكان أبو حنيفة يقدر أن المصلحة من ثبوت الولاية هي لدفع الضرر عن القاصر عقلها، ومنشأ هذا القصور هو صغر السن. لهذا يقاس على البكر الصغيرة، الثيب الصغيرة لاتحاد المناط من مظنة القصور لصغر السن. لكن في القبال ذهب الشافعي إلى أن تقدير المصلحة في ثبوت ولاية التزويج على البكر الصغيرة هو لدفع الضرر عن الجاهلة بأمور الزوجية، وينشأ هذا الجهل بسبب البكارة أو عدم السابقة في الزواج. لهذا يقاس على البكر الصغيرة والبكر الكبيرة أيضاً. هكذا يتبين أثر الواقع ودوره في تحديد ما تحمله الفتوى من صور الصدق والموافقة والاتساق أو معارضاتها، إن ثبت الفحص الواقعي بأن الفتوى نسبية تتلاءم مع بعض الظروف، أو هي باطلة لا أصل لها، أو إنها ليست سليمة ما لم تتضمن بعض الشروط من المخصصات أو المقيدات. هذا فضلاً عن أهمية الواقع في مجال إدراك الأحكام وتجديد النظر فيها أو تغييرها استناداً إلى هدي المقاصد الشرعية. هكذا نخلص إلى أن للدلالة الواقعية أهميتها في الكشف عن مقاصد الأحكام وتغييرها. الأمر الذي يفضي إلى اتخاذ

الواقع معياراً لاختبار الأحكام طبقاً للموافقة والمخالفة، ومن ثم فلا بد من توظيف الدراسات الإنسانية الحديثة للكشف عن حقائق الواقع وسننه وحاجاته، ومن ثم الاستفادة منها، ليكون التشريع والاجتهاد عقلانيين، وبغير ذلك ينقلب الأمر إلى ضده.

### ثغرات الاجتهاد التقليدي

يكشف يحيى محمد، ثغرتين أساسيتين لحقتنا بطريقة الاجتهاد التقليدية، الثغرة الأولى، طبقاً للنهج الماهوي الذي استندت إليه الطريقة التقليدية، أصبحت الأحكام متعالية، بل ومتعارضة مع الواقع ومتنافية مع مقاصد الشرع. إذ أبعدت الواقع عن أن يكون له أثر على تشكيل الأحكام، باستثناء بعض الموارد الهامشية، ما عرّضها للعديد من الصدمات وفقاً لتحولات الظروف وتغيراتها. الثغرة الثانية، بقدر ما ركزت الطريقة التقليدية على الجزئيات من التشريع، بقدر ما أبعدت حالها عن النظر إلى كليات التشريع المعارضة. فتزاحم جزئيات الأحكام قد أفضى إلى عدم الالتفات للكليات العامة.

### منهج الفهم المجمل والمقاصد

في الفصل السادس، يتناول يحيى محمد، منهج الفهم المجمل والمقاصد، حيث إنه يرى من مقتضيات العمل بالمقاصد اتباع مسلك الفهم المجمل وطرح ما يقابله من الفهم المفصل. ولأجل التعرف على ماهية هذين المسلكين يجدر أن نتعرف أولاً إلى المقصود بالمجمل والمفصل. فما المجمل، وما المفصل؟

### مفهوم المجمل ومشكلة التعريف

لعل أول ما يواجهنا من مشكل بصدد التعريف، إنه ليس هناك تعريف يمكن اتخاذه لتحديد القضايا الخارجية تحديداً تاماً يتطابق فيه الأمران تطابقاً كلياً. وبعبارة أخرى، إن من المستحيل وضع تعريف تام جامع مانع، فهو وإن تطابق مع جملة من المصاديق لكنه يضيف إليها مصاديق أجنبية، بل ويعجز عن التطابق مع مصاديق أخرى يفترض دخولها فيه، فضلاً عن أن التعريف مهما كان، فإنه يظل حاملاً لبصمات الإجمال. فطالما أن القضايا الخارجية منزوعة من الواقع المشتمل على تغيرات غير محصورة، فإن التعريف الذي يقابلها لا يمكن حصره هو الآخر،

ويقول يحيى محمد: إن ما يهمننا في بحث المجلد، هو معرفة العلاقات الدائرة بين المجلد والمفصل والمبين والمتشابه. ومن ثم فمن الممكن تقسيم المجلد اللغوي إلى قسمين أساسيين هما، المجلد المتشابه والمجلد المبين، ولكل منهما تفرعاته الخاصة.

## المجلد والمفصل

يمكن تشخيص الفروق بين الفهمين المجلد والمفصل عبر النقاط الآتية:

1- إن الفهمين السابقين يفترقان بحسب علاقتهما بالمقاصد. فالفهم المجلد يتسق معها من غير معارضة، في حين يعمق الفهم المفصل حالة الانفصال والتعارض معها. وهذه النقطة من أهم الإشكالات التي تواجه الفهم الأخير، فهو لا يدع مجالاً للأخذ بالمقاصد؛ طالما أن الأخذ بأحدهما يفضي إلى التعارض مع الآخر.

2- إن الفهمين السابقين يفترقان تبعاً لطريقة معالجة قضايا الواقع. فالمسلك المجلد يولي الواقع أهمية كبرى للمعالجة والتأثير والتفصيل، فهو عنده محل بحث وفحص ومراجعة من غير انقطاع، خلافاً لما يعمل به الفهم المفصل الذي يحد من تأثير الواقع ولا يوليه الكثير من الاعتبار. كما أنهما يفترقان من حيث المنزلة المعرفية التي يحتلها النص عندهما. فالنص لدى المسلك المجلد له صفة توجيه الفكر، ولدى المسلك المفصل له صفة تكوين الفكر. أي أن الأول يتعامل مع النص بوصفه موجهاً أكثر منه مكوناً، على خلاف الآخر الذي يتعامل معه بوصفه مكوناً أكثر منه موجهاً.

3- إن الفهمين السابقين يفترقان بحسب اضعاف القداسة على نتائجهما الاجتهادية. فالنتائج عند الفهم المجلد تجعل القداسة تلوح المجمات المستلهمة من النصوص ولا يولي للمفصلات الظنية مثل هذا الاعتبار. وهو خلاف ما يقوم به الفهم المفصل من جعل القداسة مبسوطة على المجمات المعلومة والمفصلات الظنية بلا فارق جذري بين المجموعتين.

كذلك، فبقدر ما يضيق الفهم المجلد حدود دائرة النص وما يترتب عليها من قداسة؛ بقدر ما ينفتح على الواقع بهدي المقاصد. وعلى العكس منه يعمل الفهم المفصل، إذ بقدر ما ينفتح على النص ويستلهم منه القداسة حتى في المفصلات الظنية؛ بقدر ما يبتعد عن الواقع واعتبارات. فالاجتهاد لدى الفهم المفصل هو اجتهاد في النص. بينما الاجتهاد في الفهم المجلد هو اجتهاد في الواقع المفتوح.

هكذا فبفعل الفهم المجمل يمكن القضاء على الكهنوت المبتدع عبر منهج الفهم المفصل، الذي ينسب كل ما هو اجتهادي إلى أحكام الشريعة الإلهية، ومن ثم تلبسه ثوب المقدس. وبطبيعة الحال قد تتفاوت قداسة هذا المقدس وكذا طبيعة الكهنوت القائم عليه، في حين يتقارب الناس في فهمهم للقضايا الدينية وفقاً للنهج المجمل، شبيه بما كان عليه الأمر زمن الرسالة.

ولا شك أن ما ذكرناه بشأن الفهم المجمل يقرب بين الاتجاهات التي تتنافس في طروحاتها بشأن طبيعة النظام السياسي، فإذا كان أصحاب التيارات الإسلامية لا يملكون برنامجاً متكاملاً للفعل والتنفيذ، وكانوا مختلفين في برامجهم السياسية، فذلك سيدعو إلى التسامح من جانب، كما أنه يدعو إلى تفعيل فهم الواقع أكثر فأكثر، لغرض فك اشكاليات مجملات النص، وجعل الاجتهاد دائراً حول ميادين الواقع المختلفة، مع أخذ اعتبار التظلل بالموجهات الكلية للنص وعلى رأسها المقاصد.

4 - إن الفهمين السابقين يفترقان بحسب علاقتهما بالأمة المسلمة. فالمسلك المجمل هو مسلك توحيدي خلافاً للمسلك المفصل الذي يعمل على التفريق والتنازع لارتباطه بالمقدس حتى على مستوى الظنون المنبعثة عن المفصلات. الأمر الذي تتعارض فيه المقدسات الظنية، فيتولد الخلاف والصراع للارتباط بهذه المدعيات.

#### الشبهات المثارة بشأن المجمل

هناك بعض الشبهات يمكن أيرادها ضد منطق الفهم المجمل وجعل التفصيل قائماً على اعتبارات العقل والواقع والمقاصد، ومنها ما يأتي:

1 - من هذه الشبهات يمكن أن يقال: إن منطق الفهم المجمل يتنافى مع بذل الوسع والجهد في الاجتهاد، وهو الاجتهاد المرهون ببحث النص وشروطه الداخلية والخارجية.

2 - ومن ذلك أيضاً ما ذكره الشاطبي من وجود النص الصريح بأن معظم أحكام الشرع هي مبينة غير متشابهة، كما يقول تعالى في آية المحكمات.

3 - وهناك شبهة أخرى كثيراً ما يلجأ إليها العلماء والفقهاء في بيان صدق طريقتهم من الفهم المفصل للنص، وذلك بأخذ اعتبار ما تدل عليه آيات إكمال الدين وبيان الشريعة، وإن كل شيء يمكن إيجاده في الكتاب أو السنة. الأمر الذي يناهض ما ذهبنا إليه من الفهم المجمل، فكيف يمكن التوفيق بين الأمرين؟ ثم ماذا نعمل بالتفاصيل الواردة في العبادات؟ وبعبارة أخرى؛ لو كان المتشابه في الدين كثيراً

لكان الالتباس والإشكال كبيراً، وهو ينافي كون القرآن بياناً وهدى للناس مثلما جاء في عدد من الآيات.

#### الجدل السادس

كل حكم يتضارب مع المقاصد مرفوض حتى ولو وجدنا له

أصلاً في التشريع

كشف المفكر الديني الاصلاحى يحيى محمد، إن أي نص، وليس النص الديني فحسب، يخضع إلى قراءات مختلفة، إذ يتأثر بثقافة القارئ وروح عصره. واليوم تجد نظريات القراءة والتلقي تركز على القارئ بعد تغييب المؤلف أو إماتته بحسب تعبير رولان بارت، والقراء غير محدودين، وهم مقيدون بثقافتهم وعصورهم المختلفة، ومن ثم تتوالد القراءات المتميزة. وينطبق هذا الحال على النص الديني، إذ يخضع لقراءات متغيرة تتأثر بالثقافات المختلفة. ولا شك أن تطورات الواقع ترغمنا بالفعل على إعادة النظر لفهم النص، إذ نجد الفهم المتوارث أصبح في وادٍ، والواقع في وادٍ آخر.

### إعادة فهم النص

■ تطورات الواقع ترغمنا على إعادة النظر لفهم النص، ألم يكن النص وليدًا للحظة التاريخية التي تنزل فيها، كيف نعيد النظر بهذا الاتجاه لصياغة فهم النص، والواقع، وهو وليد تلك اللحظة (القرن السابع الميلادي)؟  
- إن أي نص، وليس النص الديني فحسب، يخضع إلى قراءات مختلفة، إذ يتأثر بثقافة القارئ وروح عصره. واليوم تجد نظريات القراءة والتلقي تركز على القارئ بعد تغييب المؤلف أو إماتته بحسب تعبير رولان بارت، والقراء غير محدودين، وهم مقيدون بثقافتهم وعصورهم المختلفة، ومن ثم تتوالد القراءات المتميزة. وينطبق هذا الحال على النص الديني، إذ يخضع لقراءات متغيرة تتأثر بالثقافات المختلفة. ولا شك أن تطورات الواقع ترغمنا بالفعل على إعادة النظر لفهم النص، إذ نجد الفهم المتوارث أصبح في وادٍ، والواقع في وادٍ آخر، ولا بد من إعادة صياغة العلاقة بين النص والواقع وفقاً لفهم جديد غير معهود، ليعطى لكل منهما حقه دون إفراط ولا تفريط. ومن ثم فإن اعتبار النص وليد لحظة زمنية تاريخية لا يلغي إعادة صياغة فهمه بما يناسب مقتضياته ومقتضيات الواقع.

### منظومة تشريعية

■ هل تتفق معي، إن المنظومة التشريعية التي تنزلت في النص تتعلق بمجتمعات شبة الجزيرة العربية وهي غير ملزمة للمجتمعات الأخرى التي أمتد داخلها النص؟  
- إن ما يلزم المجتمعات جميعاً هو المقاصد الدينية والتشريعية. فما يحدد بقاء الأحكام هو هذه المقاصد، بمعنى أن كل حكم يتسق مع المقاصد فهو مطلوب،

حتى لو لم نجد له اصلاً في تشريع النص. كذلك العكس صحيح، فكل حكم يتضارب مع المقاصد فهو مرفوض حتى ولو وجدنا له اصلاً في ذلك التشريع. فالقبول والرفض يتحددان بما عليه المقاصد وليس بما عليه الأحكام، ولا ما عليه تطور المجتمعات. صحيح أن تطور الواقع يفضي وبلا شك إلى جعل الكثير من أحكام النص الشرعية في مهبط الريح، لكن ذلك يتوقف على المقاصد ذاتها لأهميتها الكبرى، فهي غايات، والأحكام وسائل، والغايات مقدمة على الوسائل عند التعارض، ومن ثم فهي تتقدم على ما يرد من نص أو اجماع، كالذي ذهب إليه الطوفي الحنبلي من قبل.

### الخطاب الديني وتعميم الأحكام

■ من وجهة نظري أن الخطاب الديني، كان منشغلاً في الواقع الاجتماعي للمجتمعات القبلية في شبه جزيرة العرب في لحظة التنزيل لحل إشكاليات هذا الواقع، أما تعميم الأحكام فقد جاءه بعد انقطاع الوحي؟  
- هناك نصوص في أصل الخطاب الديني تركز على الطبيعة التكميلية للإنسان بما هو إنسان، أو بوصفه خليفة لله على أرضه، فهي علاقة مطلقة من حيث عمومها، وإن امكن أن تتغير سبل التكليف من مجتمع لآخر. كما هناك موجبات كثيرة للخطاب لا يصح تخصيصها بمجتمع شبه الجزيرة العربية وقت التنزيل. وفي إحدى دراساتنا تحدثنا عن عدد منها، وهي: موجبات التفكير، ومعرفة الحق، وموجبات الإيمان، وموجبات العبرة، وموجبات الهدى بالمقاصد، وموجبات بناء الأمة الصالحة.

### الخطاب الديني بين الواقعي والماهوي

■ إن الخطاب الديني، كان إذن يطبق منطقاً وقائياً في الأحكام، أما في مسألة الكليات (الوعد والوعيد، والجنة والنار، والإيمان والشرك) فقد قدم تصوراً ماهوياً عنها ما تفسرك؟  
- لقد تعامل الخطاب الديني في مورد الأحكام والقيم تعاملاً قائماً على النهج الواقعي، على الرغم من أنه استخدم صيغاً عامة وكلية أحياناً تبدو وكأنه يتعامل وفق النهج الماهوي الذي يضيف على الشخصيات الواقعية أحكاماً وقيماً ثابتة لا تتغير، وهو المسلك الذي تمسك به العلماء والفقهاء إلى يومنا هذا، فاعتبروا أن المصاديق الواقعية تابعة للأحكام الماهوية، كما قررها الخطاب



الديني من دون التأثير بالصفات الأخرى المتحدة معها. فمثلاً عندما يبدي الخطاب مقتته للكفر والشرك، أو الكفار والمشركين بصورة عامة، فبحسب هذا النهج الماهوي، إن المقت يلوح كل من تنطبق عليه صفة الكفر والشرك، من دون لحاظ ما يمتاز به المشركون والكفار من صفات أخرى، إذ لا يخلو بعضهم من الخير وسائر الصفات الحميدة. فوفقاً لهذا النهج أن الكل متساوون في الحكم على الرغم من اختلاف طبائعهم. أما بحسب النهج الوقائي فالحال مختلف، فهو يرى أن الخطاب الديني قد راعى حالة التلابس في الصفات والمصاديق لدى الشخصيات الواقعية من دون التوقف عند المفاهيم الذهنية المنغلق بعضها عن بعض. فمثلاً نجد الخطاب يؤكد حب الله لمن آمن به ورسله واليوم الآخر، لكن من حيث المصاديق فليس بإمكاننا الزعم أن هذا الحب ينطبق على كل من اتصف بهذه الصفات من دون استثناء، قطعاً أنه لا ينطبق على من طغى وتجبر وعات في الارض فساداً. وهذا هو فحوى ما نريده من المنهج الوقائي للخطاب الديني.

### استخدام مصطلح

■ لماذا لا تستخدم مفردة (واقعي) بدلاً عن (الوقائي) هل هناك اختلاف بين المفردتين في المحتوى الاصطلاحي والمعرفي؟

لقد ميزت بين اللفظين عن قصد، فلفظ واقعي يفيد العموم والشمول لكل ما يندرج تحت مسمى الواقع، أما لفظ وقائي فإنه يوحي بالتخصيص والتضييق، بمعنى أن هناك وقائع محدودة، ومخصوصة أو غير عامة هي التي تعامل معها الخطاب الديني، وهي وقائع واحداث شبه الجزيرة العربية عبر مدة التنزيل حصراً.

### المنهج الماهوي

■ ما المنهج الماهوي ومن هم أبرز رواد هذا المنهج في الفكر الإسلامي؟

- اقصد بالمنهج الماهوي هو مسلك يرى أن الخطاب الديني يتعامل مع الشخصيات الخارجية وفقاً لاعتبارات الماهية أو الطبيعة الكلية الثابتة من دون

التأثر بالملابسات الواقعية للصفات المختلفة. فمثلاً أن مفاهيم الشرك والكفر، والإيمان، والذكورة، والشجاعة، والعلم، والكرم، وما إليها، هي مفاهيم ذهنية كلية، ولها مصاديقها الخارجية. ومع أن هذه المفاهيم الذهنية بعضها متميز ومستقل عن بعض تماماً، لكنها من حيث المصاديق ليس لها استقلالية بالمرة، فهي لا بد من أن تجتمع فيما بينها ضمن إطار شخص جامع. فالكلي معدوم في الواقع الخارجي، إذ ليست في الأخير إلا الجزئي المشخص، وهذا الأخير عندما يعبر عن صفة، فإنه لا يمتلك لنفسه الخصوصية والانغلاق، بل لا بد لوجوده من أن يكون مرتبطاً بغيره من المصاديق والجزئيات التابعة بدورها لكليات ذهنية أخرى مستقلة. فمثلاً أن مفهوم الإيمان هو غير مفهوم الذكورة، وهما غير مفهوم الشيخوخة، وغير مفهوم الجهل، والكرم، والضعف أو مضاداتها. لكن هذه المفاهيم المختلفة، يمكنها أن تجتمع في شخص واحد جامع لها، فيكون الشخص ذكراً وشيخاً مؤمناً وجاهلاً وكريماً وضعيفاً. وليس بين هذه الصفات شيئاً من التلازم، فقد يجتمع بعضها مع أصداد البعض الآخر في الشخص الواحد. ووفقاً للمنهج الماهوي أن تعامل الخطاب مع المصاديق يتبع ما عليه موقفه من المفاهيم الكلية والعموميات والاطلاقات وما يخصصها بحسب النص من دون زيادة ولا نقصان، فإذا ما اتخذ موقفاً محدداً إزاء مفهوم معين، مثلاً فإن الشخص الذي يحمل صفة هذا المفهوم سيخضع إلى الموقف ذاته، فالكلي لا يوجد إلا بمصاديقه، وهذه المصاديق تتحد مع غيرها من الصفات العائدة إلى مفاهيم أخرى، وبحسب النهج الماهوي، فإن هذا الارتباط والاتحاد بين الصفات المختلفة للشخص لا يؤثر في نتيجة الحكم على واحدة منها هي تلك التي نطق بها الخطاب الديني. فالحكم الماهوي ثابت بالنسبة إلى الصفة المنصوص فيها من دون علاقة بسائر الصفات الأخرى غير المقررة. أما العلماء الذين تعاملوا بهذا المنهج فهم ذات الفقهاء من المذاهب الإسلامية قاطبة من دون خلاف.

### المنهج الوقائي

- ما المنهج الوقائي ومن هم أبرز رواد هذا المنهج في الفكر الإسلامي؟
- نقصد بالمنهج الوقائي هو ذلك المسلك الذي يعد الخطاب الديني يتعامل مع الشخصيات الخارجية بشيء من المرونة بوصفها تحمل صفات مختلفة ومتضادة أحياناً. فعلى الرغم من أن الخطاب يبدي الصرامة إزاء المفاهيم الكلية، والعموميات، والاطلاقات، لكن حيث إن هذه المفاهيم لا يمكنها أن توجد

باستقلال وانفصال على أرض الواقع، إذ مصاديقها الواقعية متحدة بغيرها من الصفات، وهي تعود إلى مفاهيم أخرى مغايرة، فكل ذلك يمنع من أن يتم التعامل مع أي منها وفق المنهج الماهوي، بل لا بد من أخذ اعتبار هذا الاختلاط في الصفات المتغايرة ومن ثم التعامل معها وفق النهج الوقائي. ونحن نعتقد بأن هذا المنهج الذي أسسناه هو الصائب في كشفه عن تعامل الخطاب الديني مع قضايا الواقع عبر مدة التنزيل.

## التشريع وجدل العلاقة

■ يعد التشريعاً أهم المرتكزات في العلاقة بين الواقع والنص، هل تمتلك تلك النصوص التشريعية صفة الشمولية والحاكمة حتى الآن؟

- لقد ذكرنا بأن الأمر يتوقف على المقاصد. فالأحكام والتشريعات تظل نسبية دون أن تتخذ صفة الشمول والثبات، ما لم تتسق مع المقاصد، وتتفق معها بإحكام. فللمقاصد الشمول والاطلاق، وللأحكام التضييق والنسبية. فعادة ما تميل الأحكام ذات الطابع الأخلاقي إلى الثبات، كحرمة السرقة، والغش والاحتيال، والقتل، والخيانة، والكذب، والغيبة، وما إليها. في حين أن غيرها من الأحكام تميل إلى التغيير، ما لم تكن من التعدييات التي لا يدرك مقصدها.

## عجز النص

■ لماذا غاب عن النص إنتاج القوانين التي تخص قوانين البحار، والفضاء، والطيران، والانترنت، والسيارات، والشركات العالمية، والامم المتحدة، والسياسة، والعلاقات الخارجية، والعلاقات الداخلية وقوانين الرياضة، والبرلمان، والحكومة، والدولة، وتقسيم السلطات، والإعلام، والجريمة، مثلاً، ولماذا نبخس العقل البشري في حل مشكلة السرقة، أو رجم الزانية؟

- إذا اعتبرنا الأحكام نسبية، وإنها جاءت في النص تلبية لحاجات المجتمع عبر القرن السابع الميلادي، فذلك يرفع عن النص شبهة النقص والعجز. فليست هذه الأحكام معنية بالقوانين الحديثة، إنما المعنى فيها المقاصد ذاتها أو مراعاة المصالح العامة.

## قداسة النص

■ ألم تر معي أن تغيير الأحكام في النص بعد تناقضها مع الواقع في العصر الحديث يؤدي إلى الإخلال بالنص وقداسته ومطلقيته؟

- إن قداسة النص ومصادقيته ليست رهينة الأحكام، فتغيير الأحكام لم يتوقف على لحظة ظهور العصر الحديث، فهو صفة ملازمة للنص ذاته، بمعنى أن الخطاب قد مارس تغيير الأحكام طيلة مدة تنزيله، لذا فالمسألة لا تتوقف على ظهور المجتمعات الجديدة والحديثة، إذ كان الخطاب يمارس تغيير الأحكام بطلاقة عند اقتضاء الواقع، وهو ما عبرنا عنه بظاهرة الجدل بين الخطاب والواقع، فأحدهما متأثر بالآخر، ومحور تأثير الواقع على النص قد ظهر بأشكال مختلفة كان أهمها تغيير الأحكام أو ما يعبر عنه بالنسخ. وهو ظاهرة ثرية، فمثلاً تصدق هذه الظاهرة على علاقة الخطاب بالواقع، فإنها تصدق أيضاً على جميع المبادرات الاجتهادية عبر التاريخ؛ بانفتاح لا يقبل السد والانغلاق؛ طالما أن الواقع متجدد على الدوام من دون توقف.

## النسبي والمطلق في الأحكام

■ هل معنى ذلك أن تلك الأحكام كانت مبنية على النسبي وهي منزلة أم كانت أحكاماً قطعية سرمدية؟

- لا شك أن النسبي لا يتعارض بالضرورة مع القطعي، فقد يكون الحكم قطعياً ونسبياً معاً، فهو قطعي لا اعتقادنا بثبوتته من دون أدنى شك، لكنه نسبي عندما نعد المجال الذي يتحرك فيه ضيقاً ومحدوداً، فإن يتعلق بالسياق الظرفي أو التاريخي. لذا فمن حيث المبدأ تتصف الأحكام الدينية الأصلية بهاتين الصفتين. وهي قضية تصدق على الأحكام التي ينسخ بعضها بعضاً، إذ الحكم المنسوخ هو حكم قطعي لكنه نسبي في الوقت ذاته.

## مشروع أزمة

■ مشروعكم جدلية الواقع والنص، ألا يمثل محاولات لامتناس الصدمات المعرفية، والضغوطات التاريخية، أسهمت فيها عوامل بنيوية معقدة داخل المجتمعات الإسلامية؟

- اعتبر أن مشروعى فى جدلية الخطاب والواقع وليد حقيقتين واضحتين للعيان: الأولى، مبعثها أن النص الدينى ذاته كشف عن تضمنه للجدل مع الواقع عبر ظاهرة النسخ وما إليها. لكن هذا الحال لم يلفت نظرنا إلا بعد الوعى بالحقيقة الثانية، وهى لحاظ التباعد المضطرد بين واقعنا الحديث، والأحكام الموروثة، سواء الفقهية الاجتهادية، أو الدينية الأصلية، إلى درجة أنه لا يمكن التوفيق بينهما، ما لم يتم تغيير منهج الفهم وطريقة التفكير، وهو ما يبعث على إعادة النظر فى النص الدينى وعلاقته بالواقع، ومنه الواقع الذى نزل فيه الخطاب بجميع ملبساته الظرفية، والتاريخية، والحضارية، وما تضمنته من بنى اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، وفكرية، ونفسية. ومن ثم فإن الحقيقة الثانية وليست الأولى، هى التى حفرتنا على إعادة النظر فى تغيير الموقف المترسم للفهم الدينى، بل وعبرها انتبهنا إلى أهمية الحقيقة الأولى فى حل التعارض الحاصل بين واقعنا المتغير من جهة، والنص الذى تم تحنيطه من دون تحريك من جهة ثانية.

#### إكمال النصوص

■ هل أن التشريعات المنزلة ناقصة وتحتاج إلى البشر بعد انقطاع الوحي من أجل إكمالها؟

- إذا قلنا: إن لكل واقع تشريعاته التى تخصه، بحيث من غير المعقول إسقاط التشريع نفسه على جميع المجتمعات من دون تغاير، ففي هذه الحالة تصبح التشريعات المنزلة لا تتصف بالنقص، وهى فى مرونتها واستنادها إلى المقاصد تؤكد كمالها. لذلك لو كانت الأحكام ثابتة لتبين جمودها وعدم مواكبتها لتطورات الواقع ومن ثم قصورها ونقصها. ومعلوم أن تشريع الخطاب، كان يتصف بالمرونة التامة، وقد اعتمد الخلفاء الراشدون على هذه المرونة ليؤكدوا حالات التغاير فى تعاملهم مع الوقائع المستحدثة والظروف الجديدة... وكان العمل ينطوي على النظر إلى المقاصد من دون الأحكام ذاتها.

## الحلال والحرام

■ تشكل ظاهرتا الحلال والحرام أحد المرتكزات في النص، هل أن هاتين الثيمتين خاضعتان للتعديل وفقاً للأزمنة وتغيير أحوال الناس؟

- هناك آيتان كريمتان وردتا بشأن الحلال والحرام، وهما تشيران إلى أن تشريعهما لا يصح إلا من قبل الله تعالى. فإحدهما تنص: "قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراماً وحلالاً، قل الله إذن لكم أم على الله تفترون". وتنص الثانية: "ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلالٌ وهذا حرامٌ لتفتروا على الله الكذب...". ويتبين عبر هاتين الآيتين، وحتى من دونهما، إنه لا تصح نسبة الحلال والحرام إلى الله تعالى ما لم تكن لدينا بينة واضحة أو قطعية، وإلا فهو كذب وافتراء بحسب تعبير الآيتين. لكن في غالب الأحوال لسنا مضطرين للتعامل مع القضايا الفقهية بمنطق الحلال والحرام ونسبتهما إلى الله، خصوصاً مع القضايا المستحدثة. فيمكن أن يكون التعامل اجتهادياً وإبداء الرأي واتخاذ الموقف من دون إدخال اسم الجلالة في الموضوع. وقد وردت بعض الأحاديث والأخبار التي ترجح مثل هذا الفعل للقضايا غير المعلومة قطعاً. كما وردت مثل هذه الإشارة عن بعض السلف، مثلما قال مالك بن أنس: "لم يكن من أمر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا أدركت أحداً أقندي به يقول في شيء هذا حلال وهذا حرام".

## استبعاد وتأويل

■ ماذا تعني بالجدل بين النص والواقع هل المسألة إعادة إنتاج فهم النص أم المسألة إعادة التأويل والاستبعاد، أي استبعاد النصوص غير المتطابقة مع الواقع وحركته؟

-الجدل بين النص والواقع هو وصف وتقرير لحقيقة لا شك فيها، فقد حصل نوع من الجدل في تأثير كل منهما على الآخر، وليس كما صوره التراثيون من أن النص يفرض نفسه على الواقع كلياً، وإنه ليس للواقع من دور سوى الانصياع وقبول ما يتنزل عليه من خطاب... لكن التقرير الوصفي يدفع إلى الفعل المعياري، وهو أنه إذا كان حال النص مع الواقع بهذا الشكل من الاستجابة للواقع والانصياع إليه أحياناً، فلماذا لا يكون لنا حق تفعيل مثل هذا الفعل والجدل وفق المقاصد الشرعية؟

اطرف ما في الأمر، إن هذا الحال كان يمارسه الصحابة أحياناً بحسب ما يروى عنهم، فمن المسلم به لدى المذاهب الفقهية، إن عمر بن الخطاب منع صرف سهم المؤلفه قلوبهم المصرح به في القرآن الكريم استناداً إلى أحد المقاصد الخاصة، ومع ذلك لم تردنا إشارة تدل على اعتراض الصحابة أو بعضهم لما فعله الخليفة العادل. مع أن مثل هذا التصرف يعد من الناحية المبدئية لدى جميع المذاهب الفقهية ضرباً للقرآن الكريم واجتهاداً في قبال النص، بما في ذلك ما يقره فقهاء أهل السنة، فعلى الرغم من أنهم يعتقدون بممارسة عمر لهذا الدور من دون اعتراض، لكنهم من الناحية النظرية لم يسمحوا لأنفسهم القيام بمثله... فالمقاصد الواردة لديهم موضوعة للتبرير لا للتأسيس.

### شروط الواقع تحدد خصائص النص

■ نزول الخطاب من السماء إلى الأرض يصبح الخطاب ممارسة اجتماعية، الفرضية أقرب إلى فرضيات حامد أبو زيد، هل أن الشروط الاجتماعية – السياسية هي التي تحدد خصائص النص؟

- بلا شك أن الخطاب الديني عندما تنزل إلى الواقع الاجتماعي، اتخذ الوسائل ذاتها المعتمدة والمألوفة لإيصال الرسالة التي حملها، وهي الاعتماد اللغوي والثقافي، وهو ما يجعله يمارس دوراً اجتماعياً على الصعيد الانثروبي. أي أنه يخضع من هذه الناحية إلى الشروط الانثروبية والثقافية التي تحدد شيئاً من خصائصه، وهو ما ركز عليه المرحوم حامد أبو زيد. لكن للخطاب خاصية ثانية تتعالى على هذا الواقع الثقافي، وهي ما تحفظ له استقلاله النسبي في التأثير والاطلاق والشمول وفقاً لوجود عوامل أخرى ليست مستنسخة عن الواقع المشار إليه.

### اللغة مشروطة اجتماعياً

■ اللغة جزء من المجتمع، فضلاً عن ذلك أن اللغة سيرورة مشروطة اجتماعياً، أي أن الظواهر اللغوية هي ظواهر اجتماعية والظواهر الاجتماعية هي جزئياً ظواهر لغوية، إذاً تحليل الخطاب يشتمل على السيرورة التأويلية وإنتاج النص، وعندما نزل النص إلى الأرض نزل بلغة العرب وأدواتهم المادية فهو خاضع للتغيير كما تخضع اللغة للتغيير أليس كذلك؟

- لا يبدو أن مقصودك بخضوع النص للتغيير هو تغيير النص ذاته، وإنما تقصد أحكامه، وتقديراته، ومعارفه. لأنه حتى النصوص البشرية تتقبل البقاء من دون تغيير، والذي يتغير فيها المفاهيم، والمعارف، واعتبارها نسبية ومتأثرة بشروطها الاجتماعية والثقافية. لكن مع ذلك فالنص الديني وحتى النصوص البشرية لا تستنسخ الواقع الثقافي الذي تظهر فيه بالضرورة، ولو كان الأمر كذلك لما حصل أي تطور ممكن. لذلك أن النصوص القوية تتمكن من خلق فضاءات خلاقية وأطر معرفية جديدة من دون إمكانية ردها بسهولة إلى الواقع الثقافي الذي ظهرت فيه. وكثيراً ما يدعو ذلك إلى أن تكون محلاً للقراءات المفتوحة، كالذي تؤكد نظريات التلقي وقراءات ما بعد الحداثة. ولا شك أن الخطاب الديني يمتلك مثل هذه الفضاءات في الموارد غير المتعلقة بالأحكام والفقهاء عادة. وهي التي يعود إليها الدور في التأثير الحيوي في النفس البشرية إلى يومنا هذا بلا مضاهاة.

### الآيات المنسوخة

■ عبر ظاهرة النسخ والمنسوخ التي يختلف عددها بين علماء الدين والمؤرخين نكتشف أن المسألة لا تنبع من جدل الواقع مع النص وإنما من فهم الواقعة الإنسانية من قبل العلماء وباختلاف هذا الفهم تختلف الآيات المنسوخة؟

- على الرغم من اختلاف العلماء بشأن عدد الآيات المنسوخة، لكن من المؤكد وبدلالة عدد من الآيات الكريمة الواضحة أن هناك ما خضع للنسخ أو تغيير الحكم، وليس له من تفسير غير تأثر النص بالواقع، فأحدهما قد أثر على الآخر واستجاب له بشكل أو بآخر، وهو ما نقصده من حالة الجدل بينهما.

### البناء الهرمي للنص

■ ظاهرة النسخ والمنسوخ تعد إحدى الثيمات الأساسية في جدل النص والواقع وكان من الممكن أن تشكل إحدى الركائز الصلبة لكونها تعبر عن جانبين: الجانب الأول، فكرة البناء الهرمي للنص والجانب الثاني، استبعاد النصوص وأحكامها التي فقدت شرعيتها الواقعية، ألم يكن بالإمكان إقامة منظومة للناسخ



والمنسوخ يجري عبرها استبعاد النصوص التي لا تطابق الواقع في القرن الحادي والعشرين؟

- لا شك أن من الصعب على الفقهاء أن يقوموا بمثل هذا الدور، فهم متعبدون بآخر ما ثبت من التشريعات الدينية، سواء الناسخة منها أو التي لم تتأثر بالحركة النسخية. ففي اعتقادهم أن هذه التشريعات التي بقيت محفوظة إلى وفاة النبي (ص) هي التي تمثل صلب الدين والأحكام الإلهية المطلقة التي لا يمكن تأثرها بالوقائع المستجدة أو الظروف المستحدثة عبر التاريخ، فهي من وجهة نظرهم صالحة للتطبيق على كل زمان ومكان، وفي كل عصر وحضارة. طبعاً هذا من الناحية النظرية، أما من حيث الواقع فنلاحظ أن الكثير من الأحكام والتشريعات يصعب احيائها من جديد بسبب ضغط الواقع، فهي بالنتيجة بمنزلة الأحكام المنسوخة أو المهملة. كذلك فإن ما يستفيد من النسخ ليس الالغاء الكلي، فالحكم الذي يصادم المقاصد الدينية اليوم قد يكون متسقاً معها غداً، ومن ثم فإن الأحكام ينبغي أن تتحرك وفق تحرك الواقع، فحركة الأخير ليست خطية دائماً، فقد تكون دائرية، وإذا أردنا للأحكام أن تكون على اتساق مع المقاصد من دون انحراف فلا بد من جعلها تجري بما يتناسب مع جريان الواقع خطأً ودوراناً.

الدين هو المعاملات

■ الدين هو المعاملات حيث إن كل جماعة دينية أو طائفة لها قراءتها الخاصة للنص الديني والتشريعي وهذه القراءة أيديولوجية رسمية للجماعة الدينية في حالة وصولها إلى سلطة الدولة سوف تقيم نظاماً شمولياً يتطابق مع قراءتها للنص التشريعي، هل هناك آليات تفرض على الجماعات الدينية حتى يتطابق النص مع الواقع الإنساني أم أن المسألة فهم وأدوات سلطة؟

- حقيقة الأمر أن كلا الحالين يجري، فمن الممكن إيجاد آليات لقراءة النص محكومة بالضبط الاستيمى، بحيث يتضمن توافق النص أو فهمه مع الواقع الإنساني من دون معارضة طبقاً للمقاصد الدينية. كذلك فإن تأثير العنصر الأيديولوجي في الفهم هو حقيقة نلمسها في قراءات المذاهب الدينية وذوي المصالح السياسية وما إليها.

## فقه النص وفقه الواقع

■ كيف يمكن عبر شروط معرفية الانتقال من فقه النص إلى فقه الواقع؟

- يتأسس فقه الواقع على قاعدة المصالح والمضار التي تتحكم بها المقاصد العامة. ففي كل قضية واقعية يمكن دراستها من مختلف الجوانب وفقاً لميزان المصالح والمضار، فكل مصلحة عامة مطلوبة، وعلى خلافها المضرة. وقد تتزاحم المصالح مع بعضها بعضاً، أو المضار مع بعضها بعضاً، ففي هذه الحالة يؤخذ بما هو أقوى مصلحة وأقل ضرراً. وحتى حينما يتعارض فقه النص مع فقه الواقع فإنه ينبغي العمل وفق فقه الواقع وترجيحه على فقه النص لاعتبارات المقاصد العامة، كالتى بشر بها نجم الدين الطوفي الحنبلي وإن كان ذلك لم يرض الفقهاء سنة وشيعة.

## تعدد أشكال الواقع

■ هل يتحدد النص هنا في جدلية مع الواقع المادي بكل أشكاله أم مع واقع آخر؟

- إذا كان القصد من السؤال هو موقفنا من حالة جدل النص الديني مع الواقع، فما نعتقدده هو أن الواقع لا ينحصر في جدله مع النص بالعنصر المادي، فبالإضافة إليه هناك العنصر المعنوي أيضاً.

## صراع الأيديولوجيات

■ هذه التفاصيل وسردياتها بصدد التغيرات الحاصلة في معاني الآيات القرآنية، ألم تكن مرتبطة بصراع الأيديولوجيات والسلطة المعرفية للعلماء وصراع الطوائف؟

- لا يمكن إرجاع المعارف والتفاسير كافة المتعلقة بمعاني الآيات القرآنية إلى الصراعات الأيديولوجية بأشكالها المختلفة، على الرغم من أن لها حيزاً كبيراً في بناء الفهم الديني. لكن يضاف إلى ذلك هناك الفهم الذي لا يجد مكانه في هذه الصراعات، وهو الفهم الذي يمكن أخذه بعين الاعتبار وفق الطرح الاستيمولوجي.

## الجدل السابع

الأحكام التي جاءت في النص أحكام نموذجية وليست  
مركزية كما يصورها الإسلام الأرثوذكسي

بين يحيى محمد، إن سد منطقة الفراغ هو افتراض أن هناك قضايا لم ترد بشأنها نصوص، ومن ثم فهي منطقة فارغة من التشريع، لذلك يستدعي الحال تسديدها وفقاً للمصلحة ولحافظ الحاجة، فكأن التشريع لها تشريعاً مرناً يخص اعتبارات الحاجات الزمنية والظرفية. وفي تصوري أنها تتعلق بالتشريع المرن كما يراه المرجع المقلد مثلما أنها تتعلق بالحاكمية السياسية. فقد يتولاها الحاكم السياسي، كما قد يتولاها الحاكم الشرعي وأن لم يعقل المنصب السياسي. وقد صرح المفكر الصدر بأنها مسألة تتولاها الدولة أو ولي الأمر.

### مقاصد التشريع

■ كيف نقيم العلاقة بين مقاصد التشريع والواقع أتصور هذا هو السؤال المركزي في عملكم؟

- نعم، هذا صحيح مع إضافة الفهم المجمل... فلا معنى للمقاصد إذا لم يؤخذ الواقع بعين الاعتبار. فمعلوم أن نظرية المقاصد نشأت بدافع تبرير ما عليه الأحكام الشرعية، لكنها انطلقت وفق لحاظ الانسجام مع الواقع وعاداته وسننه. بمعنى أن هذه النظرية لم تأخذ بعين الاعتبار تحولات الواقع وتجدداته، وهي العلامة الفارقة التي تنذر بضرورة تغيير الأحكام. ويعود سبب هذا الإهمال والترك إلى أن المنظرين للمقاصد كانوا أشاعرة كما وأن عملية تقنين الفقه كانت بعيدة عن النظر إلى الواقع في الغالب. ومن ثم إذا ما أردنا للمقاصد أن يكون لها دور حقيقي فلا بد من إبعادها عن التبرير وإدخالها في صلب العملية التأسيسية، وهو ما يفرض على الفهم أن يكون مجملاً من دون تفصيل، أي خلاف ما عوّل عليه الفقهاء والمفسرون ومن على شاكلتهم.

### أحكام نموذجية

- الأحكام التي جاءت في النص، هي أحكام نموذجية وليست مركزية، كما يصورها الإسلام الأرثوذكسي، توالدت كونها إجابات على أسئلة الواقع في القرن السابع الميلادي، إذ الأحكام بهذا الاعتبار ليست قابلة للقياس ولا الاستصحاب،

هذه الرؤية تعد انقلاباً في الفكر الإسلامي الحديث، دعنا تطور هذه الفكرة بوصفها أس المشكلة؟

- لا شك أن الرؤية السائدة اليوم هي ذات الرؤية التراثية التي تجعل للأحكام الواردة في شبه الجزيرة العربية عبر القرن السابع الميلادي طابعاً مركزياً. لهذا فإن عمليات قياس الأحكام واستصحابها إلى يومنا هذا تعد مبررة وفق هذا المنظار الضيق، على الرغم من أنها غير مبررة وفقاً للرؤية الجديدة التي تؤكد الطابع النموذجي للأحكام؛ لتصادمها مع تجددات الحياة. ومن ثم لا ينبغي الاعتماد على حرفية الأحكام كما لا ينبغي أهالتها كلياً، فالصحيح هو العمل وفق ما تتضمنه من روح المقاصد واعتبارات الواقع. فهذه الطريقة هي السبيل الوحيد لديمومة الدين من دون التعرض لخطر موته بفعل تحولات الواقع. وهو ما يعني خطأ الممارسة التي تعتمد على قياس الأحكام واستصحابها. علماً بأن غرضنا من هذين الاصطلاحين هو أعم مما تم استخدامه في الفقه وأصوله.

### حاكمية الواقع

■ في حالة التعارض بين النص والواقع، هل نجعل الواقع حاكماً على النص بوصفه مصدر الحقائق الموضوعية وكاشفاً للحقوق والمصالح؟

- للواقع مراتب وأنماط مختلفة، ومنه الواقع الذي يعبر عن الحقائق الموضوعية، وهو يختلف عن نمط آخر يتمثل بالحقوق والمصالح، أو ما سميناه بالواقع الاعتباري. لذا لا بد من لحاظ طبيعة نمط الواقع عند الحديث حول تعارضه مع النص، فهل يتمثل بالحقائق الموضوعية، أو الحقائق الاعتبارية، أو شيء آخر؟ فمن عبر هذا التمييز يمكن تحديد مسألة الحاكمية. إذ تناط الأخيرة بالواقع عندما يكون التعارض متعلقاً بالحقائق الموضوعية. فالواقع هنا يمثل الأصل الذي تُبنى عليه الحجج بما فيها حجة النص ذاته، ولولاه ما كان بالإمكان الكشف عن هذه الحجة، ومن ثم فأى شيء يتعارض مع الواقع بالمعنى الذي يعبر عن هذه الحقائق لا بد من استبعاده بالتأويل أو الرفض أو الإهمال.

الواقع حامل الفساد والضلالة

■ إذا كان الواقع يحمل في داخله الفساد والضلالة وبوصفه حاملاً للحقائق الموضوعية وكاشفاً للحقوق والنص أداة تغيير فلنمّن الاحتكام للنص أم للواقع؟

كما ذكرت فإن للواقع أنماطاً مختلفة، والحديث عن نمط الحقوق والمصالح والفساد يختلف عن الحديث بشأن الحقائق الموضوعية. وإذا كانت الحاكمة في حالة تعارض النص مع الحقائق الموضوعية تعود إلى الواقع، فإن هذه الحاكمة في حالة الحقائق الاعتبارية من المصالح والفساد تكون للمقاصد، كما يؤكد النص والوجدان العقلي. فالواقع هنا محكوم لا حاكم، إذ قد يكون فاسداً وبحاجة إلى التغيير.

### رؤية تصورية للعالم

■ المعروف أن النص هو رؤية تصورية للعالم وأداة للتغيير من الجاهلية الدينية إلى المعرفة الدينية في حالة تعارض النص مع الواقع كيف نجعل الواقع حاكماً على النص؟

- لا شك أن النص الديني، وبالأحرى الخطاب الديني، كان معنياً بتغيير الواقع. لكن السؤال الذي يرد هنا: أي واقع أراد الخطاب تغييره ونبّه العقول عليه؟ هل هو الواقع المعبر عن الحقائق الموضوعية أم الواقع المعبر عن القيم والحقوق والمصالح؟ اعتقد ان الإجابة واضحة، وهي أن الخطاب الديني، كان معنياً بتغيير القيم والحقوق الاعتبارية، وهو لم يتنزل ليكون بديلاً عن الحقائق الموضوعية، بل لا ينبغي له ذلك، باعتبار أن هذه الحقائق هي منشأ حجته، ولولاها كان من غير الممكن معرفة ما إذا تضمن الخطاب الحجة الكافية أم لا؟ فأقصى ما يمكن للخطاب فعله في هذا المجال هو التنبيه على بعض حقائق الواقع التي قد تغيب عن العقول، لكنه ليس بديلاً عنها بالجملة. وعليه فالواقع بهذا المعنى حاكم على النص. لكن من حيث القيم فالأمر يختلف، وهنا يأتي دور الخطاب في تعرية الواقع، فعندما يكون الأخير فاسداً فسيحتاج إلى التغيير لتضاربه مع المقاصد الدينية والتطلعات الوجدانية.

العقل الاجتهادي

■ تقول: "الإمامية استخدمت العقل الاجتهادي لقدرته على الكشف عن مقاصد التشريع للنصوص والعمل بالقياس المعقل وتمكين العقل من الكشف عن الحكمة والأغراض على صعيد الفعل الإلهي"، ولكن هناك سرديات وأحاديث داخل الإمامية تنهي عن استخدام العقل والاجتهاد في القضايا الفقهية بماذا تعقل ذلك؟

لقد ذكرت بأن هناك مفارقة لدى التفكير الأصولي عند الإمامية الاثنى عشرية، وهي أنه على الرغم من اعتقادها بأن العقل البشري، يمكنه الكشف عن غرض وحكمة الفعل الإلهي، بل وحكمة التشريع إجمالاً إلا أنها في علم الفقه ترى العقل عاجزاً عن إدراك مقاصد الأحكام الشرعية وعلتها، استناداً إلى الأحاديث المروية عن الأئمة المانعة عن ذلك. فهذا هو سبب التفكيك الذي جعلها في علم الكلام تتجه نحو الوثوق العقلي خلافاً لما جرى في علم الفقه.

### الفقة الإمامي

■ الفقه عند الإمامية لم يتقوّل، بل أخذ أشكالاً متعددة وأبعاداً تطويرية مختلفة، هل من الممكن أن تشرح لنا الخطوط العريضة لعمليات التحول؟

- إن البداية الأولى لظهور الفقه الشيعي تعبر عن الطريقة النقلية للأحاديث المروية عن الأئمة أو مضامينها بشكل مجزأ بسيط من دون أن تحكمها قواعد فقهية أو نظريات. ويمكن تصور سيادة هذه المرحلة عبر مرحلة الأئمة وما بعدها حتى القرن الخامس الهجري، كما أشار إليها شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي بوضوح. لكن مع امتداد هذه الطريقة ظهرت بعض الآفاق المفتوحة للاجتهاد الفقهي. والطريف أن أولى الممارسات الاجتهادية لدى الشيعة بدأت بالقياس، الأمر الذي وجدت رفضاً لدى عموم الشيعة. فقد عُرف عن ابن الجنيد وابن ابي عقيل العماني بأنهما أبرز الممارسين للقياس، وهما من أساتذة الشيخ المفيد عبر القرن الرابع الهجري. يضاف إليهما جماعة من اصحاب أئمة أهل البيت، أتهموا بممارسة القياس أيضاً، ومنهم الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وغيرهما. وظهرت بعد ذلك مدرستان فقهيّتان تختلفان في المصادر المعتمدة بالأصول، تعود الأولى، إلى الشريف المرتضى الذي من أصوله رفض خبر الاحاد والاكنتفاء بالتواتر والإجماع، أما الثانية، فتعود إلى تلميذ المرتضى الشيخ الطوسي الذي اعتمد على خبر الاحاد، بل كرس اهتمامه في محاولات التوفيق بين الأخبار المتعارضة، وترجيح بعضها على بعض، وهي جوهر

العملية الاجتهادية التي تميزت لدى الشيعة منذ القرن الخامس الهجري وحتى يومنا هذا. وكان من نتائج هذا الاختلاف بين المدرستين هو أن الأولى، لا تعترف بظنية الأحكام، وترى وجوب أن تكون قطعية، خلافاً لطريقة الطوسي التي تتقبل هذه الظنية بحكم اعتمادها على خبر الاحاد والاجتهاد في النصوص المتعارضة، وهي التي كُتِب لها النجاح وسادت بوسائلها المعتمدة إلى يومنا هذا. فبقي الاجتهاد يعبر عن محاولات التوفيق بين أخبار الاحاد المتعارضة والترجيح فيما بينها، على الرغم من أن لفظ (الاجتهاد) كان منكراً وتُحرم دلالاته بوصفه يشير إلى ما لدى أهل السنة من قواعد كالقياس والمصلحة والاستحسان، واستمر هذا التحفظ حتى مجيء المحقق الحلي عبر القرن السابع الهجري، إذ تقبل المصطلح ضمن شروط معينة. في حين اختلفت طريقة المرتضى بعد أن التزم بها عدد من الفقهاء عبر القرن السادس الهجري من أمثال ابن ادريس الحلي الذي عاب على طريقة الطوسي وعدها مبتدعة وطارئة على المذهب، فهو أول من شنع عليه واتهمه بأنه روج للاجتهاد على وفق الطريقة السنية. لكن على الرغم من أن نجاح مسلك الطوسي، فقد ظهرت هناك طريقة تستنكر ممارسة الاجتهاد والأخذ بالظنون وتعدّها مبتدعة في المذهب من دون أن يكون لها أصل لدى القدماء، فكانت المطالبة بالعودة إلى مسلك الأخباريين الأوائل. فهذه هي خلاصة ما جاء به منظر الأخبارية الجديدة محمد أمين الاسترابادي عبر القرن الحادي عشر الهجري، وقد اتبعه عدد من العلماء من أمثال الشيخ الحر العاملي ويوسف البحراني وحسين النوري وغيرهم، كما وافقه في أغلب مدعاه العارف الفيض محسن الكاشاني. وعلى إثر ذلك ظهر صراع بين الاتجاه الأخباري والاتجاه الأصولي (الاجتهادي)، كما يتمثل في مدرسة وحيد الدين البهبهاني منذ أكثر من مائتي سنة، ومن نتائجه أنه تم انتصار هذه المدرسة على الأخباريين، كما وبرز فيها مسلك جديد – نتيجة الصراع – يحمل سمة ما يسمى بدليل الانسداد الكبير. فقد اعتبر هذا الاتجاه أن صفة الظن لا تلوح أغلب الأحكام فحسب، بل تلوح المنشأ الذي تتأسس عليه الأحكام أيضاً، كما يتمثل بشكل رئيس بحجية خبر الاحاد. فقد أصبح هناك شك في حجية الأخبار التي وصلتنا والتي ينبني عليها الفقه الشيعي. فليس هناك ما يقطع بهذه الحجية طالما أن الشكوك تنتاب الأخبار من كل حذب وصوب. لكن هذا الاتجاه واجه ضربات ونقوداً كثيرة كتلك التي أظهرها الشيخ مرتضى الأنصاري، ما جعل هذه المدرسة لم تدم طويلاً وسرعان ما انتهت ولم يعد لها أثر ومن ثم عاد الاتجاه الذي سبقها الذي أسسه الشيخ الطوسي من جديد. أما اليوم فلا توجد طريقة جديدة غير تلك التي دعا إليها الإمام الخميني، وهي تتعلق بفهم جديد للموضوع الواقعي الذي ينبني عليه الحكم الشرعي، كما تتعلق



بقضية العلاقة التي تربط المصلحة بالنص، وشروط ترجيح الأول على الثاني عند التعارض.

## تغيب العقل

■ نتيجة الانغماس الكلي في النصوص فإن غالبية المدارس الفقهية الإسلامية تغيب العقل والواقع، ما الأسباب الكامنة وراء ذلك؟

- هناك أسباب عديدة لهذا التغيب، بعضها يعود إلى العقيدة المؤسسة على العقل كالحال مع العقيدة الأشعرية، وهي التي ينتمي إليها غالبية المذاهب الفقهية السنية. فبحسب هذه العقيدة فإن القيم من الحسن والقبح بما فيها الأحكام الفقهية مردها إلى المالك المطلق، ولا يؤذن بأي فعل ما لم يكن مسموحاً به منه، ومن ثم الرجوع إلى النص فحسب، بوصفه يمثل خطاب المالك المطلق وأمره. كما هناك اعتبارات متعلقة بالأحاديث الكثيرة التي تنهى عن الركون إلى العقل في الكشف عن الأحكام وهو المبرر الذي ارتكز عليه الاتجاه الشيعي متمثلاً بالإمامية الاثنى عشرية. هذا يضاف إلى أن النصوص وردت في الغالب وكأنها مطلقة شاملة لا يحدها زمان ولا مكان، ومن ثم كيف يمكن أن يكون هناك مصدر آخر ينازع المصدر الإلهي؟ وهو ما يحسبه الفقهاء بأنه يغطي كل شيء. يضاف إلى أن هناك خشية من أن الاعتماد على العقل والواقع يفضي إلى تعطيل الشريعة شيئاً فشيئاً حتى لا يبقى منها شيء، ومثل ذلك هناك عدم وثوق في النتائج العقلية، وإنه لا يضبطها ضابط، كما أنها تكون عرضة للأهواء والمصالح الشخصية. فكل هذه الأسباب تدعو إلى الاحجام عن الممارسة العقلية في استكشاف الأحكام وتصويبها.

## العقل

■ إذاً ما موقع العقل في المذهب المعتزلي؟

- عندما يذكر لفظ المعتزلة يرد في البال علم الكلام والعقيدة لا الفقه. أما من الناحية الفقهية، فالمعتزلة كانوا في الغالب ينضون تحت لواء المذهب الحنفي قبل انقراضهم ويصبح هذا المذهب مع المذهبين المالكي والشافعي من نصيب العقيدة الأشعرية. وهم في الفقه لا يختلف موقفهم من العقل عن غيرهم، وإن

اختلفوا معهم في القضايا العقديّة وعلم الكلام. نعم هناك أقلية اعترفوا بمجال العقل في المسائل الفقهيّة، لاسيما وأنه عرف لهؤلاء موقف سلبي تجاه أحاديث الأحاد، وهي الرصيد الأعظم للفقهاء، ومن ثم لا يعوض ترك هذه الأحاديث سوى التعويل على العقل والواقع.

### التنكر للعقل المستقل

■ الاتجاه السنيّ يتنكر للعقل المستقل في التشريع، إذ إن العقل هنا موصوف، لا يمكنه إدراك أدلة الأحكام بذاتها، في حين أن الأحكام جاءت إجابات على الواقع، هل هي عملية تصعيد للأحكام وإعطائها سرمدية مطلقة، بالاعتماد على النصوص ذاتها في التشريع، ومن يستنبط الأحكام من النصوص؟

- نعم، هنا تصبح لأحكام النص سلطة فوقيّة تتعالى على الواقع والزمان والمكان. ويصبح العقل الاجتهادي لا يتجاوز حدود التفكير في النص وما يرتبط به من قضايا، لذا لا بد من ملكة الاجتهاد، سواء في قضايا النص ذاته، أو القضايا التي لا نص فيها، وغالباً ما تكون الأخيرة منقادة للنص عبر أداة القياس الفقهي. ومن ثم فأحكام النص بهذا المعنى تكون خالدة من حيث الأصل وإن على المجتهد أن يستنبطها ويثبتها من دون مجال للتغيير.

### مطلقية التشريع

■ نلاحظ أن جميع اتجاهات المذاهب الإسلاميّة لم تضع العقل مستقلاً عن البيان أو النص والغالبية تضعه في التسلسل الأخير بعد النص والإجماع والاجتهاد، هل تعود المسألة لكون النص يمثل العقل الإلهي متجلياً أم المسألة تعود إلى أسباب عملية أخرى؟

- بل هناك أقلية لا غالبية هي التي وضعت العقل في الأخير بعد النص والإجماع، كما تمثلت في اتجاه الأصوليين من الإمامية الاثني عشرية. وإلا فغالبية المذاهب الفقهيّة لا تعير للعقل المستقل أهمية. ويعود سبب ذلك إلى التصور بأن النص يمثل التشريع الإلهي فيفترض أن يكون شاملاً ومطلقاً من دون حاجة لمضارعة بشيء آخر كالعقل والواقع. وبحسب هذا التصور فإن هذه الإضافة الجديدة تعبر عن النقص في التشريع الإلهي كما أنها تفضي إلى إحلال العقل

محل هذا التشريع، وكل ذلك يعد من المنكرات، وهي ترى أنه ليس في النص ما يشير إلى الالتزام بالعقل المستقل في استكشاف الأحكام.

### عجز العقل على الإدراك القطعي

■ الاتجاه الشيعي يعد العقل غير قادرٍ على الإدراك القطعي للمصالح والمفاسد الحقيقية في الواقع، ويندرج تحت هذا التعامل جميع القضايا الفقهية سواء كانت بسيطة أو عظيمة ومنها ما يتعلق بنظام السلطة، والحكم، والحريات الفردية، والاجتماعية، والتعامل مع الحقوق العامة للإنسان، هذه القضايا لا تبحث ضمن إطار المصالح والمفاسد العقلية وإنما تبحث بحسب النظر المنبثق من التفكير البياني. دعنا نطور هذه الفكرة، لماذا العقل غير قادرٍ على الإدراك القطعي للمصالح والمفاسد حسب المنظور الشيعي؟

بحسب المنظور الشيعي أن العقل يظل عاجزاً عن إدراك مصالح الواقع، وهذا العجز جاء لافتراض أن هناك مصالح خفية لا يدركها العقل كما هو صريح لدى بعض الفقهاء، وهو ما يعني الالتزام بالنص على نحو مطلق. هذا على المستوى الفلسفي أن صح التعبير، أما على نحو التحديد فيلاحظ أن المنظور الشيعي وجد عدداً من الروايات ومنها ما اعتبرها صحيحة السند تنهي عن الإحتكام للعقل، بل أن بعضها يجعل التقديرات العقلية تخالف التشريع الإلهي ولذلك يكون العقل مردوداً. وللأسف فإن الفقهاء عولوا على مثل هذه الروايات على الرغم من أنها لا تفيد القطع مقارنة بما يفيد العقل. ولو جرى ذلك في علم الكلام لردّها العلماء لصالح العقل، إما بالتأويل، أو التكذيب، أو الإهمال.

### إبطال الشريعة

■ نظام السلطة، والحكم، والحرية الفردية، وحقوق الإنسان، لماذا لم تبحث في المنظور الشيعي بحسب المصالح، والمفاسد، أو الإدراك العقلي؟

- لقد ذكرنا بأن هناك خشية من أن الاعتماد على العقل يفضي إلى إبطال الشريعة أو تعطيلها، كما هناك عدد من الروايات تبدي أنه ليس للعقل قدرة على إدراك المصالح والمفاسد الحقيقية. ومن ذلك ما يؤتى به من مثل يخص رواية دية قطع أصابع المرأة، إذ تتساوى هذه الدية في حالة قطع إصبعين مع حالة قطع

أربع أصابع فتكون الدية في حالة قطع ثلاث أصابع أعظم من قطع الأربع. فمع أن الرواية جاءت مخالفة للوجدان العقلي فأن الفقهاء المعاصرين بمن فيهم المتفتحين اعتبروها دالة على أن الحكم تعبدي دون أن يناله العقل بالفهم والإدراك. وأكثر من ذلك أنه سبق للشيخ الانصاري أن اعتبرها دليلاً على عدم جواز الرجوع إلى العقل في استكشاف الاحكام الشرعية. وهناك شواهد عديدة تتعدى فيه الروايات على حرمة الإنسان ومع ذلك يعول عليها الفقهاء من دون اهتمام لما تفضي به من معارضة للوجدان والحقوق والقرآن، ومن ذلك ما ورد بشأن ولد الزنا بأنه كافر وأنه لا خير فيه وهو شر الثلاثة، ولا تقبل شهادته ولا تجوز إمامته ومثله ولد الكافر نجس وكافر. هكذا عادة ما تكون الرواية حاکمة على غيرها من مصادر المعرفة.

### الخلاصات الفقهية

■ عندما تبحث تلك المسائل كلها على وفق التفكير البياني داخل المنظور الشيعي إلى ماذا توصل هذا المنظور بشأن المسائل الكبرى (نظام السلطة، والحكم، والحريات الفردية، والاجتماعية، والتعامل مع الحقوق العامة للإنسان ) أقصد الخلاصات الفقهية؟

-إن التفكير البياني الشيعي قائم على الرواية، ومنها يخلص إلى أن نظام السلطة والحكم هو من اختصاص الإمام المعصوم، فليس لغيره الحق في التصدي لهذا المنصب. ومؤخراً تم تأويل هذه القضية وفقاً لنظرية ولآية الفقيه المطلقة المستمدة من فكرة نيابة الفقهاء العامة للمعصوم. أما الحريات الفردية والاجتماعية وسائر الحقوق فهي مقيدة بقيود دينية واعتبارات مذهبية. فمثلاً أن ما يخص غير المسلم من الكتابيين هو أن تفرض عليهم الجزية مع الصغار، وهو مبدأ عام اتفقت عليه المذاهب الإسلامية باعتباره منصوصاً عليه في القرآن. ومثل ذلك قتل المرتد اعتماداً على بعض الروايات، كما أن الحقوق الفكرية قد تم تضيقها بما لا تتجاوز دائرة المذهب، لذلك ذهب الفقهاء إلى وجوب حرق وإتلاف كتب الضلال أو منع قراءتها وتداولها.

### التبعية للعقل

■ هل ترى أن العقل البشري عاجز عن إدراك ما ينطق به النص خاصة فيما يتعلق بالتعارض بين النص والحقوق الطبيعية والعدالة التي هي على رأس الثوابت العقلية ومقاصد الشريعة؟

- اعتقد أن هذه القضايا وجدانية مدعومة بالنص ذاته، فكيف يمتنع على العقل أن يدركها وفي الأساس أن الخطاب الديني جاء بهذه القيم بعنوان الإمضاء والتبعية للعقل، ولم يأت بها بعنوان التأسيس كما توهم الأشاعرة.

### التعارض بين الأحكام والنص

■ الاعتماد على العقل في التشريع هل يفضي إلى نسخ الشريعة أو تعطيل النص؟

إن النص ذاته يشهد على النسخ. وبغض النظر عن العقل فإن مع تطورات الواقع نشهد تعارضاً بين بعض الأحكام والمقاصد. فالأحكام مقررة في النص ذاته، كما أن المقاصد مقررة مثلها فيه، وإنه في حالات معينة يحصل نوع من التعارض بينهما، ومن ثم فالعمل بأي منهما سيكون على حساب الآخر، ما يعني أن العمل سيتحتم أن يكون بخلاف ما جاء في النص. فلو قيل إنه لا بد من الحفاظ على أحكام النص، لقلنا إن ذلك سيفضي إلى تضييع مقاصد النص أو العمل على خلافها. كما أن العكس صحيح، ومن ثم لا بد من الموازنة والترجيح، وحيث إن مقاصد النص أهم من أحكامه باعتبار أن الأولى غاية الأخيرة والغاية مقدمة على الوسيلة عند التعارض، لذا فالمطلوب ليس الحفاظ على الأحكام، بل على المقاصد ذاتها.

### التمامية المطلقة

■ ألم تر معي أن اعتماد العقل البشري الاجتهادي قد يفضي إلى نقض كمال الشريعة أو تماميتها المطلقة؟

- بل أرى أن العكس هو الصحيح، فلو لم يكن هناك أي اجتهاد لأفضى الأمر إلى جمود الشريعة، طالما أن من المحال على النص أن يغطي مستجدات الواقع وتطوراته كافة.

## الفقهاء

■ هل أن العقل البشري عاجز عن إدراك المصالح الدنيوية إذا ما افترضناه عاجزاً عن ادراك المصالح الأخروية؟

- هذا ما ينص عليه الفقهاء، وهو أن العقل البشري عاجز عن إدراك المصالح الدنيوية بتبريرات مختلفة، كتلك التي تقول: إن المصالح الحقيقية خافية على العقل، أو لأن عقول الناس مختلفة ومتفاوتة الإدراك لا يضبطها ضابط، أو لأنها معرضة للأهواء والمصالح الشخصية، أو غير ذلك.

## العمليات الفقهية

■ ألم تر معي أن الخلافات الفقهية الكبرى بين المذاهب تدل على العجز وعدم وجود ضوابط وتحكم بالمصالح والأهواء في العمليات الفقهية؟

- تبقى الخلافات الفقهية الكبرى خلافات اجتهادية في الأساس فعلم الفقه لا يختلف في هذه الناحية عن سائر العلوم، فكل علم يتميز بالخلافات، لكن ما يلفت النظر في هذا العلم هو كثرة خلافاته وتشعباته لأية مسألة فقهية عادة، وهي نقطة ضعفه. فهو علم قائم في الأساس على الظنون والتكهنات، لكونه يتغذى على الرواية، وهي حبلى بالمشاكل والأزمات.

## الوجدان العقلي

■ ما الوجدان العقلي وكيف يمكن إدراك الواقع بهذه الأداة؟

- نقصد بالوجدان العقلي ذلك الوضوح المعرفي الذي يدركه العقل مباشرة من دون أدنى تأمل. فنحن نعرف بأن هناك قضايا واضحة للعقل، وقد يكون مصدر

وضوحها من العقل ذاته، أو عبر الواقع والخبرة. ولا شك أننا نركز هنا على الوجدان النوعي لا الشخصي، بمعنى أنه لو طرحت القضية على كل فرد سوي فإنه يرى فيها وضوحاً كافياً. ويدخل ضمن هذا الاعتبار ما يسمى بالحس المشترك عام (common sense)، كذلك ما يسمى بالارتكاز العقلاني كما يصطلح عليه فقهاء الشيعة المتأخرون.

### الثبات وتغير حاجات الواقع

■ التعرف على مناطق الثبات وتغيير حاجات الواقع والأحكام الشرعية والفرز بينهما، أتصور يعطي للنص ديمومية وقوى للإحاطة بالمشكلات الحضارية؟

- قد تبدي بعض الأحكام نوعاً من الثبات نسبياً، وهي تظل ثابتة لأحد سببين: أما لكونها تظل على وفاق مع المقاصد الشرعية، أو لكونها تعبدية لا يدرك مغزاها ومقصدها، على فرض أنها لا تتصادم مع المقاصد أو حاجات الواقع المتغيرة.

### فكرة المصلحة

■ اتساءل عن الخطوط العريضة لفكرة المصلحة عند الشيعة والسنة ما هي؟

- ترتبط فكرة المصلحة لدى السنة بالمذهب المالكي، وبعض يراها تشمل المذهب الحنفي، بل وسائر المذاهب. ويُقصد بها بوجه عام هي كل ما يجلب نفعاً ويدفع ضرراً. وهي تعد من مبادئ الاجتهاد وتتأخر عن النص، إذ يكون موردها القضايا التي لا نص فيها، ويطلق عليها المصلحة المرسلة أو الاستصلاح. وقد تكون المصلحة مقبولة لدى الاحناف عندما تخصص النص أو تقيده. والمصلحة المعول عليها هي تلك التي تتصف بالظن فضلاً عن القطع. أما لدى الشيعة فالمصلحة العقلية ليست مقبولة ما لم تكن قطعية، ويفترض أنها لا تكون على حساب النص.

### خارج حدود العبادات

■ (المصلحة) أداة تعمل خارج حدود دائرة العبادات أو القضايا التي فيها نص مثبت (الكفارات، والحدود، والإرث) وتعمل على القضايا البكر دعنا نسال، إذا كانت بعض النصوص في الإرث والحدود تتناقض مع العدالة والأزمة الحديثة وبالذات مع حقوق الإنسان الطبيعية والنوع الاجتماعي، إذاً هذه الأداة عاجزة عن إصلاح فهم الدين أليس كذلك؟

- إن المصلحة لدى الفقهاء مقيدة، فعادة ما تقيد ضمن إطار القضايا التي لا نص فيها، وهي التي أطلق عليها المفكر الصدر منطقة الفراغ، مع أخذ اعتبار جانب القطع كشرط لا غنى عنه لدى الشيعة، وهي ذاتها المصلحة المرسلة عند السنة من دون شرط القطع إذ قبلوها وإن كانت ظنية غير قطعية. وفي جميع الأحوال أن الشروط التي فرضت على المصلحة يجعلها عاجزة بالفعل عن أن تحل لنا مشكلة عندما تتعارض مع النص ويرجح عليها الأخير.

#### تعديل ضوابط

■ ما دور الإمام الخميني في تعديل ضوابط الفقه الشيعي هل كان لديه مشروع فقهي متكامل في إعادة بناء فهم الدين والشرائع؟

- حقيقة الأمر، إن لدى الإمام الخميني تصورات مهمة وأن لم يكن لديه مشروع متكامل. فقد اراد تعديل الاجتهاد، وإن بصورة غير مباشرة ولا صريحة كي لا يستفز نظراءه من الفقهاء. فقد اعتبر أن من ضمن ما يجب اعتباره في موضوع الحكم الشرعي تلك الظروف المحيطة بالموضوع التي لم يولها الفقه الشيعي ولا السني أية أهمية. كذلك فإنه تقبل مبدأ المصلحة، بل ورجح مصلحة النظام على أحكام النص الجزئية.

#### منطقة الفراغ التشريعي

■ للإمام محمد باقر الصدر ابتكار يطلق عليه (سد منطقة الفراغ) أولاً، ما تلك المنطقة، وهل تتعلق بالتشريع فقط أم تتعلق بالحاكمة السياسية؟

- المقصود بسد منطقة الفراغ هو افتراض أن هناك قضايا لم ترد بشأنها نصوص، ومن ثم فهي منطقة فارغة من التشريع، لذلك يستدعي الحال



تسديدها وفقاً للمصلحة ولحافظ الحاجة، فكان التشريع لها تشريعاً مرناً يخص اعتبارات الحاجات الزمنية والظرفية. وفي تصوري أنها تتعلق بالتشريع المرن، كما يراه المرجع المقلد مثلما أنها تتعلق بالحاكمة السياسية. فقد يتولاها الحاكم السياسي، كما قد يتولاها الحاكم الشرعي وأن لم يعتل المنصب السياسي. وقد صرح المفكر الصدر بأنها مسألة تتولاها الدولة أو ولي الأمر.

### المؤهل علمياً

■ من هو المؤهل علمياً في سد مناطق الفراغ التشريعي حسب منطق السيد الصدر؟

لقد طرحها المفكر الصدر ضمن تصوراته بشأن النظرية الإسلامية وكيفية حلها للمشاكل الواقعية في كتاب (اقتصادنا). ويفترض أن يكون المؤهل للتطبيق مجتهداً مرجعاً يتولى سلطته التشريعية، سواء كان على رأس النظام السياسي أو خارجاً عنه.

### النص كتاب هدى

■ الإمام الخميني قدم المصلحة الخاصة لحفظ النظام على غيرها من الأحكام والأدلة الشرعية وعلى رأسها أحكام النص، ألم تعد هذه نقطة تحول كبرى في أن النص كتاب هدى وليس كتاباً تشريعاً سرمدياً؟

- نعم، فهذا التصور يؤكد أن لأحكام النص قيوداً لا يمكن فرضها على الواقع المتجدد بالقوة والإلزام، ومن ذلك مسألة حفظ النظام، ومن ثم لا يمكن اعتبار أحكام النص سرمدية ثابتة، وقد أدركها السيد الخميني تماماً، كما أدركها الكثير من أقطاب نظام الجمهورية الإسلامية في إيران، ولهم في ذلك مواقف تجديدية لا تتناسب مع الرؤى التقليدية لدى الشيعة والسنة على السواء.

### السيادة المطلقة

■ فتوى الخميني في عام 1988 الذي عرف بها الدولة الإسلامية بأنها "تمثل السيادة المطلقة التي وكلها الله سبحانه وتعالى إلى الرسول (ص) وإن هذا أهم

حكم من الأحكام الإلهية وله أسبقية على الأحكام الثانوية الإلهية" عبر هذه الفتوى تستطيع الحكومة أن تلغي من جانب واحد عقودها الشرعية مع الناس حينما تخالف هذه العقود مصالح الدولة، وتستطيع أن تمنع أمراً عبادياً وتعطل الفرائض الإلهية التي تعد مخالفة لمصالح الدولة؟

- هذا صحيح بحسب هذه الفتوى التاريخية.

### الدولة أيقونة مقدسة

■ ألم تر معي أن تلك الفتوى حولت الدولة إلى أيقونة مقدسة وأعدت إنتاج الدولة الإلهية ومنحتها صلاحيات مطلقة وشرعتها خارج التاريخ الواقعي للبشر؟

- تبدو لي من زاوية نظر أخرى معاكسة، إن هذه الفتوى أرادت أن تتحلل من القيود التي وضعها المشرعون والفقهاء بعنوان النص والدين، فاعتمدت بذلك على شرعية حقوق الدولة، وفي تصوري أن هذا المعنى قد جعلها أكثر واقعية وعلمنية. ومن حيث التطبيق أن الأمر جرى بحسب هذه الرؤية الواقعية. فمجلس تشخيص المصلحة الذي وضعه الخميني قد ركز على حاجات الواقع أكثر مما ركز على الدولة كنظام ديني.

## الجدل الثامن

### نقض قداسة الدولة الدينية

الأنساق المعرفية (الفردية، والسيادة، والتعددية، والتفويض) تلعب ادواراً مؤسساتية في الممارسة السياسية عند النبذ أو التوافق مع الديمقراطية كمفهوم وممارسة داخل المجال الإسلامي وهنا يبين يحيى محمد: إن جميع هذه المفاهيم لا تتناقض مع أصول الفكرة الإسلامية. وكان من الممكن أن تدخل ضمن إطار المجال الإسلامي، مع الأخذ بعين الاعتبار بعض الضوابط والحدود كالتالي تمارسه جميع نظم العالم، فلا توجد فردية مطلقة، ولا سيادة مطلقة، ولا تعددية مطلقة، ولا تفويض مطلق.

## قداسة الدولة

■ كيف جرى نقل القداسة إلى الدولة في الفقه الشيعي الإمامي مع العلم أن الدولة الحديثة هي نتاج إرادات الأفراد وتمارس عملها بتفويض من الناس؟

- قداسة الدولة، كما في فتوى السيد الخميني، لم يزد لها دينية بقدر ما زادها وقعة وعلمنة. فقد تقلصت الاعتبارات الدينية قبال اعتبارات الواقع.

## مشرعنة من الله

■ ألم تر أن تلك الدولة التي تبرز ملامحها عبر الفتوى الدينية للإمام الخميني هي دولة استبدادية مشرعة من الله؟

- كونها مشرعة من الله لم يزد لها صبغة دينية، فالعكس هو الصحيح، كما اسلفت من قبل، لذلك فهي دولة بالمعنى الحديث لا الديني. أما كونها استبدادية، فهي مسألة نسبية، وقد تجد من الدول العلمانية الحديثة أكثر استبداداً وتضييقاً للحريات منها، فهي لا تخلو من هامش للحريات تفوق العديد من دولنا العربية.

## نظرية المقاصد

■ اتساعل عن ماهية نظرية المقاصد العامة للشريعة؟

- معنى المقاصد العامة للشريعة، هو أن للأحكام الشرعية مقاصداً وغايات، وأول من أشار إليها هم الأشاعرة، وهي بحسب الشاطبي وعدد من العلماء عبارة عن ثلاث مراتب: الضرورات، والحاجيات، والتحسينات، كما لها متمماتها. وأهم ما فيها من الضرورات التي عادة ما تقسم إلى خمسة أو ستة مقاصد، هي الحفاظ على كل من: الدين، والنفس، والعقل، والعرض، أو (النسب) والنسل، والمال. ولنا عليها عدد من الإشكالات بحسب ما وردتنا، أبرزها أنها وضعت لتبرير الأحكام الشرعية الموجودة من دون أن تُسخر لتأسيس أحكام جديدة وفقاً لتغيرات الواقع. كما أضفنا إليها مقاصد غائية، كتلك التي عبرنا عنها بمجموعة من القيم، هي: التعبد، والتعقل، والتحرر، والتخلق، والتوحد، والتكامل.

## الخيار الديمقراطي

■ تقول: يبقى الخيار الديمقراطي هو الخيار المطلوب، وإن التيارات الدينية هي أقوى التيارات التي يمكنها توظيف هذا الخيار في مجتمعاتنا الإسلامية، دعنا نناقش العلاقة الملتبسة بين الدين والديمقراطية في المجال الإسلامي من الناحية الاستيمولوجية ... الديمقراطية تقوم أساساً على استقلال المجال السياسي عن المجال الديني، وتتضمن استخدام قوانين وضعية لإدارة شؤون الدولة والأفراد، هذا الفصل بين المقدس والدولة، يجعلها عرضة للمحاسبة من قبل المجتمع في حين رجل الدين يحاول إضفاء صفة قداسة على الدولة والأفراد، كيف تستطيع التيارات الدينية الفصل بين المقدس والدولة وتستخدم قوانين وضعية في إدارة المجتمع؟

- ما ذكرته من شروط للديمقراطية، إنما تعني زج الديمقراطية بالعلمنة، وجعل إحداها متداخلة مع الأخرى. وهو لا يعد من صلب موضوع الديمقراطية كتعددية سياسية بغض النظر عن توجهات أصحابها. فالمهم فيها هو احترام هذه التعددية من دون الانقلاب عليها، وإلا تحولت إلى نقيضها وهو الاستبداد. فلو أن الغالبية صوتت على أن يكون الحكم دينياً لكان ينبغي احترام هذه الإرادة وفقاً لمبدأ الديمقراطية، أما لو أُعطيت الفرصة للأقلية بوصفها تصوت للعلمنة، فإن ذلك يعني الانقلاب على الديمقراطية... فلا ينسجم هذا المبدأ مع حكم الأقلية للأكثرية. مع ذلك فإن أعظم النظم الديمقراطية لا تخلو من التوجهات الدينية، بما فيها القرارات التشريعية، كالحال مع الولايات المتحدة الأميركية، فالتشريع لدى بعض هذه الولايات، يحمل صلاحيات دينية، إلى درجة أنها تمنع تدريس نظرية التطور الداروينية في المدارس لاعتبارات مسيحية. بل حتى بريطانيا لا تخلو من التطعيم الديني، فمجلس اللوردات يحتضن في جعبته عدداً من رؤساء أساقفة الكنيسة الإنجليزية وهم ليسوا منتخبتين بمعوية البقية من النبلاء الوراثيين، لذلك تم تقليص عدد اعضائه والمطالبة بإصلاحه.

## إرادات الأفراد عبر التفويض

■ الديمقراطية تمثل تلاقي إرادات الأفراد عبر التفويض، حيث إن الحرية البشرية لا تعرف معناها الحقيقي إلا عن طريق المشاركة في السيادة التي تعود للجماعات

السياسية وحدها الحق في ممارستها داخل نظام دولة القانون، حيث تتجلى كنظام سياسي في جميع المستويات، وتحول الأشخاص من كائنات لاهوتية إلى كائنات سياسية مستقلين عن بنيتهم الدينية وخروج الدولة كأساس معياري من أي دين أو نظرية دنيوية محددة، هذه الحيادية الدينية والدنيوية للدولة هي جزء من التأسيسات الأولية للديمقراطية بمجالها القانوني والأخلاقي، هل توجد في المنظومة الدينية الإسلامية والتيارات الدينية تلك الشروط؟

في الحقيقة أن ما تذكره إنما ينطبق على التوجهات العلمانية، فهذه الأخيرة لا تعني الديمقراطية بالضرورة. فقد تكون العلمانية مستبدة كما هو الحال في دولنا العربية. ومن استبدادها أنها تضع الشروط في أبعاد التوجهات الدينية عن أية منافسة أو مشاركة، وتفترض أن القوانين ينبغي أن تكون وضعية مئة بالمئة. لكن هذا شيء ومفهوم الديمقراطية شيء آخر. ومع أنه ليس العبرة بالاصطلاح، بل العبرة بالمفهوم، ومفهوم الديمقراطية مرتبط بإرادة الشعب، بمعنى إرادة الغالبية، أو حكم الأكثرية للأقلية، لأنه من غير المعقول أن تتفق إرادة الشعب من دون معارضة. وهي كما في مزحة تشرشل: أسوأ نظام باستثناء سائر الأنظمة. وبعضهم يضيف إليها قيوداً مثل حماية الأقلية والمعارضة والأفراد لتكون ليبرالية وليست مجرد حكم الاغلبية للأقلية. لكن يبدو لي أن هذه القيود هي من ضمن النسيج الديمقراطي، لأنها قائمة على التوافق المبني للشعب، فحالتها هو كحال توقيت الانتخابات ضمن مدد محددة من دون تأييد.

### الفردية في النص

■ تعد الديمقراطية الفرد، هو وحده موضع النص القانوني لابعاده عن كل وصاية تمارس باسم الهوية الدينية الجماعية أو الهوية الثقافية المرتبطة بمنظومة حقوق الإنسان والتأكيد على المساواة كجزء من الفلسفة السياسية والديمقراطية في حين أن التيارات الدينية تتحدث باسم الأمة الدينية، ولم تصل حتى الان إلى مفاهيم الدولة الحديثة؟

- حديثاً ظهرت تيارات دينية أخذت تنادي بالخصوصية الوطنية، مستجيبة بذلك لضغط الواقع والحاجات الزمنية. ومن ثم فقد زوجت ما بين الديني والمفاهيم

الجديدة بشأن الدولة الحديثة، ومن ثم أمكنها أن تتفاعل مع غيرها من التيارات العلمانية وفقاً لمبدأ الديمقراطية والمساواة من دون تمييز.

## الإسلام اللامعين

■ هل يتوافق (الدين) الإسلام اللامعين أنثربولوجياً (ذلك لتعدد الإسلاميات التاريخية وتناقضها في الأحكام والشرائع) كنظام معرفي مع عناصر الفلسفة الديمقراطية أقصد هل يتسق النظام المعرفي السنّي أو الشيعي مع عناصر الفلسفة الديمقراطية؟

- لا شك أنه ليس في دائرة المذاهب ما ينسجم مع أطروحة الديمقراطية. فلدَى هذه المذاهب شروط لا تعول فيها على احترام الأكثرية، إنما تركز على اعتبارات أخرى تعتقدها ملزمة من الناحية الدينية، حتى لو لم يتم احترام الأكثرية أو عموم الشعب. فالخيار ليس للشعب، وإنما عليه البيعة والطاعة.

## السياسي في الإسلام

■ ما السياسي في الإسلام؟

- من وجهة نظري، هناك قيم ثابتة من دون سياسة ثابتة في الإسلام، فكل ما تستهدفه هذه القيم هو بناء الإنسان الصالح. بمعنى أنه لا توجد آليات محددة للنظام السياسي الإسلامي. فالخيارات متاحة ومفتوحة، لكنها مؤطرة بإطار تلك القيم والمقاصد الإنسانية التي تعم بالخير والصلاح على الجميع من دون استثناء.

## شرعية الدولة

■ كيف تشكل شرعية الدولة السياسية في الإسلام؟

- هناك اجتهادات بشأن الدولة السياسية في الإسلام، وفي الأساس ترد بعض الشروط التي تفي بهذه الشرعية، وهي شروط مختلف بشأنها بين السنة

والشيعة، فأهم شرط لدى الشيعة هو عصمة الحاكم السياسي، ويقابله لدى السنة بعض الشروط كشرط القرشية، فضلاً عن الاجتهاد والعدالة والذكورة وغيرها. لكن هناك مشتركات أهمها البيعة.

## نظرية للدولة

■ كيف تتم عملية الربط بين السياسي، والحقل الاقتصادي، والحقل الديني، وهل هناك نظرية للدولة في الإسلام؟

- الإسلام دين لمن أراد اعتناقه، وهو كدين لم يكن بحاجة لتقديم نظرية بشأن الدولة والنظام السياسي. وما يرد لدى الفقهاء هو اجتهادات وتصورات بشأن طبيعة العلاقة السياسية، والاقتصادية في الإسلام ومثل ذلك طبيعة الدولة فيه. أما ما كان الإسلام يركز عليه فهو ليس هذه الوسائل والإجراءات التي تتضمنها النظم الاجتماعية، إذ كان معنياً بالقيم والمقاصد لخدمة البشر، ومن ذلك تركيزه على ضرورة إقامة العدل بين العباد من دون تمييز لعرق، أو دين، أو مذهب، أو نسب، أو جنس، أو قرابة. وهي قيمة عظمى نحتاجها عند التفكير في تشكيل أساس الدولة، والنظم الاجتماعية والسياسية.

## التفويض الإلهي

■ هل تستمد الدولة في الإسلام شرعيتها من الجماعات البشرية وتركيبات المجتمع السياسي أم من النصوص التأسيسية والتفويض الإلهي أم من مؤسسة أهل الحل، والعقد، أو إجماع الأمة، أو إجماع الفقهاء؟

- من وجهة نظر الفقهاء والمذاهب التقليدية فإن الأمر يناط بالنصوص التأسيسية والسيرة الفعلية للنبي ومن بعده الخلفاء الراشدين، كما يشار إلى الإجماع أيضاً. وعليه يتصور الفقهاء بأنه لا بد من دولة تتبنى تطبيق الأحكام الدينية، كما لا بد من أن تكون هناك شروط تنقيد بها، وبالذات الشروط المتعلقة بالتشريع والقوانين وكيفية تنصيب الحاكم السياسي ومواصفاته وصلاحياته التنفيذية



وهي مطلقة، شرط أن لا تتعارض مع الأحكام الدينية المسلم بها. وكل هذه الاعتبارات التي وضعوها تعد اجتهادية من دون أن يتبين بشأنها شيء من النصوص القطعية، يكفي أن نلاحظ بأن طريقة إدارة الخلفاء الراشدين كانت مختلفة بعضها عن بعض، كما أن تنصيب كل منهم قد جرى بشكل مختلف تماماً، ومن ثم لا يوجد شيء مؤكد وثابت يمكن أن يلتزم به من الناحية الشرعية سوى القيم الدينية العامة.

## التماثل بين الدين والديمقراطية

■ كيف يتم دمج مفهوم الديمقراطية في بنية الدين الإسلامي وإقامة تماثل بين الدين/الإسلام/الديمقراطية؟

- الديمقراطية من حيث كونها آلية فهي لا تحمل مضموناً فكرياً محدداً. فأما أن تساق لتعمل بإطلاق، فيكون النظام الإسلامي طرفاً قبال أطراف أخرى منافسة، أو توضع شروط معينة تنقيد فيها الديمقراطية منعاً لما قد يكون ليس بصالح عموم الشعب أو المجتمع، كما هو جار اليوم في العراق. إذ قد لا يكفي التصويت الديمقراطي، بل هناك عناصر أخرى تضاف لأهميتها، كالاستحقاق الوطني، والشراكة، وما إلى ذلك. وللنظم الديمقراطية قيود وشروط مختلفة، يتم التوافق عليها سلفاً. ففي بريطانيا مثلاً تجد سلطة اللوردات، والسلطة الملكية، لا تخضعان لمبدأ الديمقراطية، وكذا هو حال النظم الأخرى.

## قضية المرأة

■ قضية المرأة ومكانتها في النظام الثقافي البطريركي الديني ألا تتناقض مع العناصر الديمقراطية، فضلاً عن تناقضها مع مبادئ حقوق الإنسان إذ يمارس القهر، والتهميش، والتمييز، ضد المرأة على وفق شرعية دينية في الشهادة والمواريث، والحقوق المدنية؟

- فيما يتعلق بنصفية شهادة المرأة مقارنة بالرجل نلاحظ أن القرآن الكريم صرح بعلّة الحكم، لكن الفقهاء لم يركزوا على التعليل على وفق منهجهم الماهوي المفضل، فلم يأخذوا بعين الاعتبار حالة السياقين الدلالي والظرفي، واكتفوا بالحكم ضمن طريقتهم الجزأوية والتجزئية، فقد ذكر القرآن الكريم هذا الحكم

وهو بصدد الحديث بشأن قضايا التداين ضمن التداولات المالية، وكما جاء: " .. فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى". وواضح أن التعليل مهم في هذه الحالة، إذ لو كان ضعف ذاكرة المرأة مناطاً بالظرف من دون علاقة متأصلة بالمرأة ذاتها فإن تغير الظرف سيبعث على تغيير الحكم وفقاً للعلة. فالحكم يتبع علة حيثما دارت وجوداً وهدماً. كما أن نقصان الإرث الذي حكم به الشرع للمرأة مقارنة بالرجل كان في قبالة أنه اعطاها أشياء أخرى تعادل ما حرّمها منه. فالمهر هو من حق المرأة على الرجل، كما أن كفالة معيشتها هي أيضاً من حق المرأة عليه، سواء كان أباً أو زوجاً، فهي غير معنية بكلفة المعيشة، وإنما ذلك من الواجبات الملقاة على الرجل. فبالنتيجة أنه وفقاً للظروف القديمة والكثير من الظروف الحالية أن هذه الأحكام لصالح المرأة ربما أكثر مما للرجل. ومن ثم لا يوجد اجحاف بحق المرأة ولا قمع ولا اضطهاد إلا ما جاء عن فتاوى الفقهاء التي حرمت المرأة من بعض حقوقها الإنسانية ولا سيما المعنوية منها. ومنها الفتوى التي تقول: إنه لا يجوز قبول شهادة النساء في الأمور المالية مهما كان عددهن ما لم يكن معهن شاهد من الرجال، استناداً إلى حرفية اللفظ القرآني، أو الفتوى التي تنهى عن تعليمهن الكتابة وسورة يوسف وتركهن بلهاً. ومثل ذلك أنه ليس للزوجة حق -على الزوج- في تلبية رغبتها الجنسية إلا مرة واحدة كل أربعة أشهر، وأحياناً أكثر من ذلك أو أقل، وبعض أئمة الفقه لا يوجبون على الرجل شيئاً طيلة العمر. وجاء عن الفخر الرازي أن الأصل في غرض تكليف النساء هو أن تنقاد للزوج وتمتنع عن المحرم، فهي على رأيه مخلوقة كخلق الدواب والنبات وغير ذلك من المنافع التي يستمتع بها الرجال.

## الفرد/الجماعة الدينية

■ إشكالية الفرد/الجماعة اللتان لم يتم حسمهما في الدين الإسلامي؟

- يمكن لحاظ هذه الإشكالية على وفق الفهم المنبني على النص. فهناك نصوص تركز على الفرد كفرد، ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم: "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر... فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر"... فيما تركز نصوص أخرى على الجماعة كتلك التي لها علاقة بالتعاون والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالفرد ينتمي إلى الجماعة شاء أم أبى وهو بهذا يتمتع

بحقوق مثلما أن عليه واجبات. وجميع النظم الاجتماعية تعترف بهذه العلاقة  
المزدوجة، مهما كان ترجيح الكفة للفرد على الجماعة أو العكس.

## الآخر الديني

■ ما موقف الدين/الإسلام من الآخر الديني، والسياسي، والجنسي، والعرقى؟

- اعتقد أن موقف الإسلام من الآخر تحدده هاتان الآيتان: "لا إكراه في الدين قد تبين  
الرشد من الغي... يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوباً  
وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم".

## الحيز الثقافي الإسلامي

■ التساؤل عن ما الديمقراطية في الحيز الثقافي الديني الإسلامي؟

- يرتبط هذا السؤال بكيفية الفهم الجاري، فلا شك أن الفهم متعدد من دون انقطاع  
وما وصلنا من فهم تراثي متعدد لا يعني نهاية المطاف. فالفكر الإسلامي أعم  
وأشمل من تراثنا المعرفي، وإنه إذا لم تظهر الديمقراطية في هذا التراث فلا  
يعني تصادمها مع مطلق الفكر الإسلامي.

## الأمة الإسلامية

■ الديمقراطية ظاهرة ديناميكية لا تعمل داخل جهازها المفاهيمي والمعرفي ولا تشتغل  
ضمن أنساقها بالتصنيفات، والتمايزات الطبقية، أو الجنسية، أو الإثنية، أو  
القومية، أو الطائفية، وإنما تأخذ الوجود الموضوعي (الفرد) حجر الزاوية، أما  
في الإسلام فإن فكرة الفرد دائماً مسبوقة بالانتماء إلى الأمة أو الجماعة هذا  
التميز الأول بين الإسلام كمنظومة دينية/اقتصادية والديمقراطية نظام  
وتمثيلات يتأسس على مفهوم الفردانية يلخص مجمل هذه التعقيدات في البنى  
والمؤسسات الاقتصادية، والسياسية، والاجتماعية، والأنظمة الثقافية كون

الإسلام نظاماً سياسياً، يكرس حقوق الجماعة الدينية، ما يؤدي إلى الانزلاق نحو أساق توتاليتارية سلطوية تقوم على استقالة المجتمع ككل، ما تعليقك؟

- إن الفرد الذي نتحدث عنه، هو فرد مجرد لا وجود له على أرض الواقع. ففي الواقع أن الفرد له انتماءاته الطبقية، والجنسية، والإثنية، والطائفية، وما إلى ذلك، ولا شك أن بعضها يؤثر في توجهاته، وتطلعاته، وأولوياته عبر الممارسة الديمقراطية للحكم. فهو ليس فرداً موضوعياً أو مجرداً، بل تلعب فيه الأهواء والنوازع المصلحية، والأيدولوجية، من كل حذب وصوب، لذلك يعبر بعض المفكرين الغربيين عن الديمقراطية بأنها حكم الحمقى من الناس، لكنها ضرورية. فهي تمثل الصراع الأبيض عوض الأحمر الملطخ بالدم. ويقال أن الطاولة المستديرة في مجلس العموم البريطاني التي تفصل بين الحزب الحاكم، وأحزاب المعارضة، مصممة بعرض مقداره (سيفان) لتوحي بما كان عليه الحال من الصراع الدموي على السلطة. وعموماً أرى أن من الممكن حل المشكلة من الناحية النظرية في التوفيق بين الإسلام والديمقراطية، أو باعتبار أن الفكر الإسلامي يمكنه استيعاب هذه الآلية. لكن تظل مشكلة التطبيق قائمة، فما نحتاجه هو أن نربي صغارنا في المدارس على الرقي الإنساني وإشاعة ثقافة الحوار والمسالمة.

### فكرة السيادة الإلهية

■ فكرة السيادة، إن التأويل المسيحي لمقتضيات الإصلاح قد ارتضته البروتستانتية، والبيوريتانية، والإقرار بشرعية التصويت على أساس القانون الذي أودعه الرب في قلوب مخلوقاته. بما يثبت أن فكرة السيادة الإلهية لا تحول بالضرورة من دون أن يمارس الإنسان سيادته، وإن سياق الممارسة الاجتماعية، والسياسية، هو الذي يقرب الحجج التيولوجية من مفهوم الديمقراطية أو يبعدها، أما في الإسلام فأن مفهوم السيادة الكاملة لـ (الله) واستحالة السيادة للبشر ما يمكن تصوره والاعتقاد به، كيف تقرأ ذلك؟

- إذا أخذنا باعتبار أن هناك سلطات ثلاث: تشريعية، وتنفيذية، وقضائية، ففي هذه الحالة أن من يتداول السلطتين، التنفيذية والقضائية هم البشر، فليس هناك مجال للسيادة الإلهية. لذا تبقى السلطة التشريعية، وفي هذه السلطة ليس هناك نظام مفصل تشريعي للأحكام الدينية الأصلية ليتمكن أن يناقش في مدى

سيادتها، وهي مع قلتها كانت عرضة للتغيير وفقاً للمقاصد من الجماعة ذاتها التي ساهمت في نجاح الإسلام وتثبيتته، وشاهد خلافة عمر بن الخطاب ليس ببعيد عنا. لذلك لم تكن هناك سلطة في الإسلام تعمل على وفق السيادة الإلهية المطلقة أو الكاملة.

## الاختلاف والتنوع وأحادية النموذج الإسلامي

- مسألة التعددية، والاختلاف، والتنوع، في الأنظمة الفلسفية، والسياسية، والاقتصادية، والثقافية، داخل الأنموذج الغربي للديمقراطية، يتناقض مع الأنموذج الإسلامي القائم على وحدة الأمة، والجماعة الإسلامية، والهوية الكلية الثابتة، ما قولك؟

- هناك خلط بين النظم المذكورة وبين العقيدة الدينية. فما يوحد النموذج الإسلامي هو العقيدة من دون سائر النظم المذكورة. ومن ثم كان من الممكن الجمع بين هذه العقيدة وبين التعددية والاختلاف في تنوع النظم المذكورة، فلا يوجد فارق بين النموذجين الغربي والإسلامي من هذه الناحية. فالغرب يحمل في طياته نظماً وأفكاراً متضاربة، وهو لا يشكل كياناً موحداً، ولا يختلف من هذه الناحية عن حال المسلمين، لذلك فمن الممكن للغربي أن يكون مسلماً بالعقيدة، كما من الممكن للمسلم الشرقي أن يكون متبنياً لأفكار غربية مع الحفاظ على عقيدته. ومن ثم فمن المسلمين من عبّر عن توجهاته الفكرية والثقافية بأنها ذات صبغة إسلامية اشتراكية، أو ديمقراطية، أو ليبرالية، أو غير ذلك، فهو ذو مسلك إسلامي على الرغم من مشربه الغربي، من دون أن يفضي الأمر إلى التناقض بالضرورة.

## التفويض البشري

- إن الدين (الإسلام) ينبذ فكرة التفويض لأن (الله) الإسلامي لم يفوض أية سلطة لأحد لذا لم تتشكل في (الإسلاميات التاريخية) سلطة دينية مكتملة، وتلك نتيجة منطقية لهذا الوضع المعرفي وفي المقابل كان الأنموذج الغربي للديمقراطية

قائماً على فكرة التفويض التي تشكل بنية محورية في الفكر الغربي والثقافة المسيحية أليس كذلك؟

- لم يقدم الدين الإسلامي برنامجاً للنظام السياسي ليناقدش فيما لو كان فيه تفويض أم لا؟ ففي الأساس تعود سلطة أتباع هذا الدين إلى الأعراف السائدة دون أن يكون هناك نقاش بشأن التفويض وعدمه. وفي اعتقادي أن الشيء المتأصل في النظام الإسلامي، هو ذلك المتعلق بالقيم الدينية والأخلاقية العامة، فهي موجّهات من دون أن تحمل برامج معينة مفصلة. فحتى القرآن الكريم لم يذكر شيئاً مفصلاً بشأن هذا النظام باعتراف عدد من المفسرين والفقهاء. ومن ذلك أن (الشيخ عبد الوهاب خلاف) عدّ نصوص القرآن قد اقتضت على مبادئ محدودة هي الشورى والمساواة والعدل، مع أنه باستثناء مسألة العدل فإن ما ذكره لا يخلو من نقاش ونقد كما طرحناه في (فهم الدين والواقع). كذلك ذهب الطباطبائي إلى تقرير مقارب، وهو أنه لا يوجد إطار معين ثابت للتشريع السياسي في الإسلام مراعاة لتغير الظروف، باستثناء بعض القيم والأهداف. لهذا نجد التخبط والتناقض فيما تطرحه الحركات الإسلامية وما تظنه بأنه يشكل صلب النظام السياسي في الإسلام.

### أنساق معرفية

■ هذه الأنساق المعرفية (الفردية، والسيادة، والتعددية، والتفويض) تلعب أدواراً مؤسساتية في الممارسة السياسية في نبد الديمقراطية كمفهوم وممارسة داخل المجال الإسلامي؟

- جميع هذه المفاهيم لا تتناقض مع أصول الفكرة الإسلامية. وكان من الممكن أن تدخل ضمن إطار المجال الإسلامي، مع الأخذ بعين الاعتبار بعض الضوابط والحدود كالذي تمارسه جميع نظم العالم، فلا توجد فردية مطلقة، ولا سيادة مطلقة، ولا تعددية مطلقة، ولا تفويض مطلق.

### فشل التجربة الإسلامية

■ ألم تر معي أن تجارب الدولة الإسلامية الحديثة في أفغانستان وإيران والسودان، انتجت نظاماً قمعياً في الأصول التشريعية والفقهية؟

- لقد فشلت التجربة الدينية السودانية منذ البداية، فهي لم تجرب شيئاً، وقد أصبح من كان يمثل الاتجاه الديني في السلطة مضطهداً ضمن المعارضة. أما أفغانستان فأمرها استثنائي لبداية الجماعة التي أرادت تطبيق الشريعة ضمن ظروف غير طبيعية ولا مستقرة. تبقى إيران، فالملاحظ أن موادها التشريعية أو الدستورية لا تحمل ما وصفته من مواد قمعية، فهي تتعامل مع الإيرانيين ككل ضمن قانون موحد من دون تمييز إذا ما استثنينا مناصب عليا قليلة، وعلى رأسها منصب الولي الفقيه الذي له صلاحيات شاملة لاعتبارات مذهبية. وهو الذي تجدد بشأنه النقاش والنقد داخل الساحة الإيرانية، إذ إن القضية وإن كانت تبدي الاستبداد باعتبار أن السلطة تعود إلى فرد يحمل صلاحيات واسعة وفقاً للقانون الموضوع، لكن ذلك لا يشكل بالضرورة نوعاً من النظام القمعي. فهناك في القبال هامش من الحرية لا يتوفر في كثير من دولنا الشرقية.

## التص الديني كسلطة

■ هل النص الديني يمتلك سلطة ذاتية أم سلطة مضافة؟

- إن للنص اعتبارات ذاتية بالنسبة للفكر الديني، بمعنى لا يمكن أن يوصف الفكر بأنه ديني أو إسلامي ما لم يتميز بالاعتماد على النص، فقد يمكنه أن يتخلى عن كل مرجعية أخرى دون أن يؤثر على انتمائه الديني، إلا النص، فلو تخلى عنه كمرجعية فسوف لا يوصف بالفكر الديني أو الإسلامي. فهو وصف لمن ينتمي للفكر الديني، بغض النظر عن تعددية هذا الانتماء ومعايير المفاضلة بينها، فلا شك أن من يضيف إلى النص مرجعيات معرفية أخرى ملائمة كمرجعية العقل والواقع، هو أفضل من أن يتحنط بإطار النص فحسب، لهذا كان المثقف الديني أوسع أفقاً من الفقيه، لانغلاق الأخير على النص خلافاً للأول الذي أضاف إليه مرجعيات أخرى كثيراً ما يعول عليها المثقف العلماني، كالعقل والواقع. لذا قد تحصل حالات من التقارب بين الرويتين الدينية والعلمانية عند تعويل الفكر الديني على تلك المرجعيات المضافة، بل قد تحصل حالة من التقارب بين الرويتين في النتائج على الرغم من اختلاف الاعتبارات المعتمدة لدى كل منهما، كأن يكون الإعتماد لدى الفكر الديني على الاعتبارات الذاتية (النص)، ولدى الفكر العلماني على العقل والواقع. مع هذا فالفوارق بينهما تظل متوقعة وكثيرة، لكن ذلك يحدث أيضاً بين الطروحات المختلفة التي يقدمها الفكر الديني

ذاته، بأطرافه المتنوعة، وكذا يحدث بين الطروحات المختلفة التي يقدمها الفكر العلماني.

## الاجتهاد

■ الاجتهاد هو الأداة التي تلعب الدور الحاسم على وفق متغيرات الزمان والمكان هل هناك مشكلات داخل نظام الاجتهاد الديني؟

- مسألة الاجتهاد، هي مسألة الفهم ذاتها، وعندما نحدد بعض المشاكل المتعلقة بالاجتهاد، إنما نقصد مشاكل الفهم كما وردنا، وقد يتغير الاجتهاد أو الفهم، وكل ذلك يعتمد على نوع المعايير المتخذة للوصول إلى الاحكام المناسبة. وفي تصوري أن أهم مشكلة عانى منها الاجتهاد الإسلامي حتى يومنا هذا هي أنه لم يعر أهمية للواقع كمصدر يعتمد عليه في التشريع بمعنية المقاصد.

## الأصول النظرية

■ اتساءل ما الأصول النظرية التي قام عليها العقل السني وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية، أقصد هنا الآليات من حيث هي عمليات ذهنية، يستنبط منها الأحكام بالمعنى الفلسفي؟

- يمارس العقل السني الاجتهاد في مجالين مختلفين، أحدهما يتعلق بالكلام والعقيدة، والآخر في الفروع والفقهاء، وهو في مجال الكلام والعقيدة يتمسك بالمنهج العقلي غالباً، لكنه في مجال الفقه يلجأ إلى منهج البيان اللغوي. ويتخذ من المنهج الأخير أداة للطريقة الجزأوية والتجزئية، فالعقل البياني هو عقل جزأوي وتجزئي، فهو جزأوي لكونه يركز على جزئيات النص دون كلياته، وهو تجزئي باعتباره يجزئ النص دون الالتفات إلى دلالاته السياقية والظرفية عادة.

## الأصول الاجتهادية



■ اتساءل ما الأصول النظرية التي قام عليها العقل الشيعي، وسائله الاستدلالية وإجراءاته المنهجية، أقصد هنا الآليات من حيث هي عمليات ذهنية تستنبط منها الأحكام بالمعنى الفلسفي؟

- لا يختلف العقل الشيعي عن العقل السني في طريقته، وإن كان يختلف معه في الأصول الاجتهادية، فهو لا يعترف بالاجتهاد الظني فيما لا نص فيه كالقياس وما إليه. كما أنه يضع العقل ضمن لائحة التشريع. يضاف إلى أنه يتعامل مع نصوص الأئمة وينزلها منزلة نص النبي وفقاً للأصل العقائدي.

تحويل الجزئي إلى مطلق

■ غالبية المذاهب تعد النص يمتلك الشمولية والمطلقية في جميع مجالات الحياة، بما فيها المناطق الدنيوية التي من المفترض أن تترك للعقل والخبرة والتجربة الإنسانية، ما تعليلكم؟

- المشكلة هي أن هذه المذاهب تتصور بأن التشريع الإلهي قد نزل ليتسع تطبيقه حرفياً على جميع المجتمعات، فهو شامل مطلق، لذلك التزم أصحابها بالمنهج الماهوي، وهو منهج يحول الجزئي من الأحكام إلى كلي عام قابل للتطبيق على مختلف الأحوال والظروف من دون اعتبارات ما يلبسه من وقائع خصوصية. فوفقاً لهذا الفهم عد الفقهاء أن الأصل في التشريع هو الإطلاق والعموم، ما لم تكن هناك قرينة صارفة تدل على القيد والخصوص. لذلك أخذوا يجمعون النصوص وغالبيتها مستمدة من الحديث ليوظفونها في تغطية الواقع المتجدد، ولو عبر اعتبارات اضافية كالقياس وما إليه. وهو الأمر الذي جعلنا نعرض هذا المنهج للنقد في كل من (جدلية الخطاب والواقع)، و(فهم الدين والواقع).



## ملحق

1

من أجل توضيح طبيعة مشروع يحيى محمد الديني ننقل النص الكامل للحوار المنشور في جريدة القدس (1999) (نُشر أصل هذا الحوار في جريدة القدس يوم 1999\3\26، ثم أعيد نشره في مجلة قضايا إسلامية معاصرة، عدد 16-17، 2001) حاوره حسام الدين محمد.

س: ما هي الاتجاهات العامة لمشروعك الفكري؟

ج: يندرج عملي في ثلاث نواح أو جهات:

الاولى، السعي نحو تأسيس علم اسلامي أطلقت عليه (علم الطريقة) لفهم النص او الخطاب الالهي، حيث يجعل موضوع هذا العلم هو الفهم الديني، وبالذات مناهج

الفهم. ذلك ان مسألة «الفهم» تعد من الالهية بمكان في فكرنا، لا نستطيع ان نتخلى عنها خصوصاً ان حضارتنا، كما يقول حسن حنفي : هي حضارة مركزية تعتمد دائماً على النص. ويعد (علم الطريقة) علماً جديداً هو بمثابة منطلق للفهم، ويتناول تحليل الاجهزة المعرفية وقبلياتها واجتهاداتها ومناهجها الدائرة حول «الفهم»، كالذي تحدثنا عنه في كتاب (مدخل إلى فهم الاسلام). وطبقاً له قسمنا الفكر الإسلامي إلى نظامين معرفيين متضاربيين ومتنافسين على «الفهم»، أحدهما اطلقنا عليه (النظام الوجودي) ونقصد به نظام الفلسفة والعرفان، حيث يشتركان في اساس واحد او اصل مولد مشترك، أما النظام الآخر فسميناه (النظام المعياري)، وهو يشكل مختلف العلوم المتشعبة كالفقه والكلام وعلم التفسير، وما إلى ذلك. أما الجهة الثانية فما زلت منشغلاً بالسعي إلى التنظير لنظام جديد للفهم الديني، اطلق عليه (النظام الواقعي)، ففيه أحاول ان اجعل قضايانا الإسلامية يتحكم بها كل من العقل والنص والواقع والمقاصد.

تبقى الجهة الثالثة، وتتعلق بقيامي برسم الصيغة التي تحدد علاقة المثقف المسلم بالفقيه على الصعيد المعرفي، ومن ذلك اعتبر ان باستطاعة المثقف المسلم ان يختار ما يشاء من اراء مبنوثة لدى المتخصصين من علماء الاسلام، وذلك حينما يكون قادراً على التمييز بين الاراء ومداركها الاستدلالية، كالذي فصلته في كتاب (الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر). كذلك هناك صيغة اخرى للعلاقة بين المثقف والفقيه تناولتها في كتاب (القطيعة بين المثقف والفقيه)، حيث يكون فيها المثقف في دائرة تقابل دائرة الفقيه، الامر الذي قد يفضي بهما إلى القطيعة معرفياً.

س: ماذا تقصد بانشاء (علم للطريقة)؟

ج: مختلف العلوم تحتاج إلى منطلق او منهج يساعد على ضبطها في علاقتها بموضوعاتها المبحوثة. ومعلوم ان ولادة المنهج من الناحية التاريخية تأتي بعد قيام العلم، اذ لا مكانة للمنهج بدون العلم، فبعد ذلك يأتي المنهج ليتصدى له بالضبط والتحقيق. فمثلاً علم اصول الفقه نشأ بعد الفقه، وكذا علم النحو بالنسبة إلى اللغة، وعلم العروض بالنسبة للشعر، وكذا علم المنطق بالنسبة لمختلف ضروب المعرفة . هكذا جميع العلوم ولدت فيما بعد مناهج منطقية تحدد اطر التفكير والاستدلال فيها. كذلك نحن نعد ان وجود مذاهب كثيرة وعلوم عديدة كلها تشترك بموضوع واحد هو فهم النص او الخطاب لا بد ان تحتاج إلى علم للمنهج يعمل على ضبط طرقها في الفهم والمعرفة ضمن طرق ودوائر كبيرة عامة تتناسب مع كثرتها. ومن ثم لا بد من علم للمنظومات المعرفية والطرق التي غرضها فهم الخطاب عبر توضيح قنواتها الفكرية واحوالها المعرفية لتحديد ما يتولد عنها من

فهم وانتاج. فكل جهاز معرفي يتضمن خمسة عناصر او اركان يتناولها (علم الطريقة بالفهم والدرس، وهي: المصدر المعرفي، والاداة المعرفية)، والاصول المولدة للمعرفة، كذلك الانتاج المعرفي، وايضاً آلية فهم النص او الخطاب.

س: ماذا تقصد بالاصول المولدة للمعرفة؟

ج: تتأسس المذاهب والتيارات المعرفية على اسس قبلية هي التي تحدد المضامين في الانتاج المعرفي، واذا كانت المسألة تتعلق بفهم الخطاب فان للمذاهب الإسلامية اصولاً معرفية قبلية مسؤولة عن التوليد المعرفي وفهم النص او الخطاب. فمثلاً ان الفكر الفلسفي والصوفي كلاهما يقومان على اصل مولد واحد يسمى «السنخية»، ويقصد بها الشبه الوارد بين الاصل والفرع، فهذا الاصل هو الذي انبنت عليه مختلف النظريات والمقالات الفلسفية والصوفية المتعلقة بتفسير الوجود، كمقالة الواحد لا يصدر عنه الا واحد، ووحدة الوجود، وسائر القضايا الفلسفية الاخرى. فكل هذه القضايا تعتمد على مقالة السنخية كأصل مولد. وكلمة (سنخية) لفظة ترد في الكتب الفلسفية الإسلامية، ولكن اعتبارها اصلاً يشار اليه في التوليد المعرفي لا نراه في الكتابات؛ سواء القديمة منها او الحديثة. ومعنى من سنخه اي من اصله، وترد في الفكر الفلسفي حول علاقة الشبه بين العلة والمعلول.

مختلف القضايا الاساسية للفلسفة والصوفية منبعثة من هذا الاصل المعرفي، او هذا ما توصلت اليه وكشفت عنه في كتاب (مدخل إلى فهم الاسلام)، ومن ذلك انه من الناحية التاريخية للفلسفة اوضحت كيف يتوارى هذا الاصل خلف الكثير من النظريات الفلسفية منذ اول الفلاسفة طاليس وحتى سائر الفلاسفة اليونانيين وكذلك الرومانيين ثم داخل ما يسمى بالفلسفة الإسلامية؟ واظهرت ذلك عند الفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل وابن باجة وابن رشد وابن عربي والسهروردي و صدر الدين الشيرازي. فجميع فلسفات هؤلاء قائمة على ذلك المولد.

س: جزء من النقد الذي اراه ضرورياً لفكر الجابري الذي شاركت في نقده، في كتابك (نقد العقل العربي في الميزان)، ان الجابري قام بالعمل على فكرة الانفصال في الفكر الإسلامي وادى به ذلك إلى شق هذا الفكر ضمن انظمة معرفية ثلاثة، ونلاحظ في عملك انك من جهة تنتقد الجابري على التناقضات التي وقع فيها، ولكن هذه النقطة بالذات تبدو فيها مستندا ومضيفا او منقحا لفكرة الجابري بشأن الانظمة المعرفية في (العقل العربي). يعني انا اميل إلى التشديد على الوحدة في الفكر الإسلامي بينما العمل يجري على فكرة تفريعه وشقه، ما رأيك؟

ج: حينما اتكلم عن الفكر الإسلامي باطلاق لا اتكلم عنه من منطلق عقل واحد يحوي انظمة متعددة يطلق عليه العقل العربي او العقل الإسلامي، لأن في كل بيئة لا بد من وجود تمايزات وتناقضات في بنياتها المعرفية، والبيئة الإسلامية ليست خارجة عن هذا المنطق. هناك تداخلات بين المنظومات المعرفية لدى التيارات والمذاهب في مختلف البيئات، لكن المهم هو وجود بنى واسس قبلية قد تختلف من اتجاه إلى اخر، وهي التي نعتبرها تحدد طبيعة ما تستند اليه الافكار والمعارف.

يمكن القول ان الخلل الاساس في نظرية الجابري هو انه اعتمد على مقالة العقل العربي كعقل واحد في الوقت الذي ضمنه ثلاثة عقول عالمية احدها يعود إلى العقل العربي، وهو ما اطلق عليه النظام البياني، والاخران يعودان إلى بيئة غير عربية لاسيما البيئة اليونانية، وهما النظام البرهاني والعرفاني. فهذه ثلاثة عقول عالمية. فحتى العقل الغربي جعله متحداً مع العقل اليوناني وهما مختلفان. لكنني لست بصدد نقد هذه النقطة في الخلاف بين العقل اليوناني والغربي. فهذه عقول العالم بحسب الجابري وهي لا تخرج برأيه عن ثلاثة. يضاف إلى ذلك ان الجابري تصوّر بأن هناك قطيعة تامة بين النظامين العرفاني والبرهاني، بحيث ان احدهما يقف على الضد من الاخر، في حين انهما يستندان إلى اصل مولد واحد هو السنخية، فانتاجهما المعرفي يتشابه بل يكاد يتماثل، بدلالة انك تجد كل فيلسوف ينحو نحو العرفان، وكل عارف ينحو نحو الفلسفة، وينطبق هذا الحال حتى على ابن رشد فضلاً عن ابن عربي، وهناك محاوراة بين ابن رشد وابن عربي تكشف عن نفي التضاد المزعوم، وقد نقلناها في كتاب (نقد العقل العربي في الميزان).

س: ألا يمكن اعتبار فكرة قياس السابق على اللاحق التي قام عليها اساس مهم في الفكر الإسلامي متقاربة مع مقالة السنخية، ومن ثم نضطر إلى اعتبار النظامين الوجودي والمعياري يتلاقيان في اصل مولد؟

ج: الحقيقة ان فكرة القياس هي فكرة صورية لا تحمل في حد ذاتها مضموناً محدداً، ومن ثم من الممكن ان يستخدمها كلا النظامين، مع الاخذ بالاعتبار انه داخل نظام الفكر المعياري هناك اضطرار لاستخدام القياس الظني في بعض حقوله المعرفية، كالحال مع الحقل الفقهي. اما عن السنخية فهي ليست صورية بل قضية تعمل على تحديد العلاقات الخارجية في الواقع والوجود. لهذا لها خصوصية وجودية بالنسبة إلى النظام الوجودي الذي يعد علاقات الاشياء قائمة على السنخية، او ان بعضها مربوط بالبعض الاخر بنوع من الشبه.

فالقياص القائل (كل انسان فان ومحمد انسان فمحمد فان) هو قياس يقيني، لكن النتيجة هنا معتمدة على المقدمة او متضمنة داخلها، وهي لا تتحدث عن الواقع الخارجي، فهي مجرد قضية منطقية. أما السنخية فانها تحدد طبيعة العلاقة بين العلة والمعلول. فالمعلول يشابه العلة، وهو مرتبط معها بمبدأ حتمي. وحيث ان الله هو علة الموجودات قاطبة، لذا فان هذه الموجودات تكون على شاكلته، وهي تتفاوت في الشبه معه بحسب القرب والبعد عنه ضمن سلسلة من المراتب الحتمية كما يقول النظام الوجودي.

س: هنا كأنك تستبعد كل ما اطر ضمن علوم الفقه والكلام والتفسير.. الخ خارج الفكر الفلسفي، وهي فكرة شبه استشراقية تعد ان لا فكر فلسفياً عند المسلمين وانهم (استعاروا) الفكر الفلسفي من (الخارج) ما رأيك؟

ج: اقص بالتفسير؛ التقليدي منه، فعند الفلاسفة والمتصوفة تفاسيرهم الخاصة. وبالنسبة إلى كون المسلمين لا يحملون فلسفة خاصة وانما استعاروا الفلسفة من الخارج، اذا كان المقصود بها المعنى الوجودي القائم على السنخية والحتمية فهذا صحيح، ولكننا نستطيع القول: ان الغرب الحديث لا يقوم على الفلسفة بمعناها التقليدي اليوناني، وانما يقوم على فلسفة اخرى استحدثها، ولو من خلال نقد الفلسفة اليونانية. كذلك الحال داخل اطار الفكر الإسلامي، اذ نلاحظ بان النظام المعياري متمثل بعلم الكلام يحمل فلسفة اخرى مقابلة للفلسفة اليونانية. اذاً المشكلة هي في الاصطلاح. المسلمون يحملون فلسفة اصيلة متمثلة بنظريات علم الكلام.

س: ولكنك هنا تستخدم الفلسفة كاصطلاح خاص باليونان، مع انك تقول: ان علم الكلام هو (نظام فلسفي)، بل انك نعد الفلسفة الغربية الحديثة، مختلفة عن الفلسفة اليونانية، بحيث ان اصطلاح (الفلسفة) يغدو جغرافيا ومختصا باليونان فحسب؟

ج: المشكلة هي مشكلة اصطلاح لا اكثر، حتى ان لفظة (فلسفة) تعني محبة الحكمة وكانت ترد في الفكر اليوناني ثم سحبت إلى سائر مدارس الفكر الاخرى، كما هو الحال في الفكر الإسلامي والغربي. الفكر الغربي يحمل فلسفة تختلف في غالبها عن الفكر اليوناني، فالاساس الذي يقوم عليه الفكر اليوناني هو السنخية والمطابقة بين العقل والوجود، لكن الفكر الغربي لا يحدد هذه المطابقة بشكل مسبق، او ان علاقة التطابق بين العقل والطبيعة هي علاقة مشكوكة، وهذه ايضا تعد نوعاً من الفلسفة مقابل الفلسفة اليونانية، رغم ان الاشكالية التي تجمع الفكر اليوناني والغربي تتحد حول الواقع الموضوعي المتعلق بالطبيعة، لكن الاشكالية في الفكر اليوناني أعم بحيث تشمل الوجود كله. كذلك في الفكر الإسلامي نلاحظ ان استخدام

اصطلاح (الفلسفة) قد جرى لدى الاتجاهات التي انضوت تحت تأثير الفكر اليوناني ومنطقه، أما الاتجاهات الأخرى التي خالفت هذا الفكر فكانت تنتمي ضمن ما يسمى بعلم الكلام. ورغم التداخل بين علم الكلام والفلسفة إلا أن البنى الأساسية والأصول المولدة لهما تختلف جذرياً.

س: ضمن عملك في الفكر الإسلامي وجدت تناقضات كبيرة، ما هي أهم هذه التناقضات؟

ج: ربما يكون من أهم هذه التناقضات التلفيق الحاصل بين النظامين الوجودي والمعياري، فتجد العديد من رجال النظام الوجودي يتبنون القضايا المعيارية، تارة بشكل مستقل جنباً إلى جنب القضايا الوجودية، وأخرى مبنية على هذه القضايا ومطبوعة بها. وكذا حصل العكس مع رجال النظام المعياري. فهناك تداخلات كثيرة بين النظامين أدت إلى التلفيق لتضارب الأصول المولدة. فالنظام الوجودي نظام حتمي سنخي، علاقاته قائمة على مبدأ الحتمية والسنخية، أما النظام المعياري فعلى خلاف ذلك لا يقوم على هذين المبدئين في مراتب الوجود. وهذا يعني أن الأول يفضي إلى تصور وحدوي مترابط الوجود، والآخر يفضي إلى تصور اثنيي استقلالي. ربما كانت هذه أهم التناقضات في تراثنا المعرفي الإسلامي.

س: هل تميل إلى سيادة أحد النظامين؟

ج: بل اتبنى نظاماً ثالثاً أطلق عليه (النظام الواقعي)، وهو يتأسس على الواقع كمصدر معرفي لفهم القضايا الإسلامية وحلها. وللأسف يكاد يكون الواقع غائباً في الفكر الإسلامي؛ سواء في دائرة النظام الوجودي أو المعياري. فبالرغم من أن كلا النظامين كانا يمارسان طريقة العقل في التفكير، كما هو الحال مع الفلسفة في النظام الوجودي وعلم الكلام في النظام المعياري؛ لكن ذلك كان يجري خارج حدود الواقع أو يتعالى عليه. نجد أحياناً طرحاً لاشكالية العلاقة بين العقل والنص؛ سواء داخل النظام الوجودي أو المعياري، إلا أنه لم تطرح اشكالية الواقع، سواء مع العقل أو النص. واعد أن هذه من أكبر الثغرات في تراثنا المعرفي. وقد انكشف في القرنين الماضيين مدى الحاجة إلى التفكير في الواقع ومتغيراته وعلاقته بكل من العقل والنص.

س: ما رأيك بمشاريع نقد الفكر الإسلامي، التي موضوعها نقد النص نفسه؟

ج: إن تعاملتي مع النص هو كالتعامل مع المسلمات. إذ أعد النص مادة خاماً أو موضوعاً للدراسة من دون إشكال، إنما المشكل في الفهم لا النص ذاته لكونه ذا مصدر إلهي. والسؤال المركزي الذي ينبغي توجيهه هو كيف نفهم النص مع كثرة



الخلافاً حوله. وهنا لا بد من التعامل المنهجي طبقاً لعلم الطريقة، مع الأخذ بعين الاعتبار ان ما تم التعامل به مع النص كان معزولاً عن فهم الواقع، وهي نقطة خلل تراثنا الإسلامي.

س: اين يوجد تأصيل هذه الفكرة لديك، هل يمكن اعتبار مثلاً نظرية المقاصد عند الشاطبي اصلاً من اصول هذه الفكرة لديك؟

ج: بالرغم من اهمية نظرية المقاصد كما فصل الحديث عنها الشاطبي الا انها وُظفت لتبرير الاحكام الشرعية دون تأسيسها، اذ أُريد منها الكشف عن ان مختلف الاحكام الشرعية لا تخلو من اندراجها ضمن ثلاث مراتب من المقاصد المصلحية، هي المقاصد الضرورية والحاجية والتحسينية، ولم توظف للكشف عن احكام جديدة مناسبة الا في حدود ضيقة، كالحال مع ما يسمى بالمصالح المرسلة. بل ان الشاطبي نفسه قد تعامل مع التشريع من منطق الحسن والقبح الشرعيين، طبقاً لطريقة الاشاعرة التي تنكر الكشف العقلي في مجال الاحكام، فهي لا تتقبل الا ما كان ضمن دائرة ما نطق به الشرع، فكيف اذاً يستثمر الواقع والحال هكذا؟ ان المحاولة التي جاء بها الشاطبي لم تكن جديدة في هذا المضمار، بل هناك فقيه سبقه جاء بما هو جديد في الامر، وهو نجم الدين الطوفي الحنبلي الذي عاصر ابن تيمية واتى بما هو جديد في استثماره للواقع عبر نظريته في المصلحة وترجيحها على حكم النص والاجماع عند التعارض. ونعلم ان جميع الذين جاؤوا بعده لم يتقبلوا الفكرة التي طرحها. لكننا نعرف اليوم بان الامام الخميني في الوسط الامامي الاثنى عشري قد دعا إلى ما يشابه هذه النظرية للطوفي.

س: ضمن الفكر الإسلامي نجد تقاطعات بين النظامين اللذين اقترحتهما، في اشخاص مثل الغزالي، كيف تفسر هذه الحالة؟

ج: اذا تركنا النواحي التي يمكن توظيفها في الخلافاً والتمذهب، فمن الناحية العلمية الصرفة هناك فعلاً بنى مختلفة، فاذا اخذنا صدر الدين الشيرازي وهو يفسر مثلاً آية ((قل كل يعمل على شاكلته)) فانه يقوم بربطها ببداية الوجود وتسلسله معتقداً انها تعني بأن كل الخلائق تصدر على شاكلته المبدأ الاول، او واجب الوجود كما يطلق عليه الفلاسفة، مثلما جاء في الحديث النبوي: خلق الله آدم على صورته. فهذا التفسير يبنى على روح معرفية خاصة تحوّل ما ظاهره معياري إلى طبيعة اخرى مختلفة. فبدلاً من تفسير الآية بحسب ما تبديه من مظهر يتجلى فيه عمل الانسان كموضوع قابل للتعدد والتنوع لتتحدد عليه القيم والمعايير؛ فان الموضوع في التفسير الوجودي كما يدلي به الشيرازي ليس العمل الانساني بما هو فعل سلوكي وارادي، او معياري، وانما هو صدور ذوات الخلائق او وجوداتها بحيث

تكون على شاكلة ما عليه المبدأ الاول. كذلك فان ابن رشد الذي يمثل جانب الفلسفة المحضة يعد ، أن اصل التكليف والطاعة في عالمنا الانساني مستمد من سنخ التكليف والطاعة في عالم العقول والافلاك، ويرى بان لله امراً حكم فيه على الفلك الذي يخصه بالحركة وامر سائر المبادئ المفارقة بان تأمر جميع الافلاك الاخرى بالحركات، معتبراً هذا الامر هو الذي قامت عليه السموات والارض، وهو التكليف والطاعة التي هي الاصل في التكليف والطاعة للانسان، ولذلك اعد عبادة الفلاسفة وشريعتهم الخاصة وجودية وان الله لا يعبد بعبادة اشرف من عبادة مصنوعاته التي تؤدي إلى معرفة ذاته على الحقيقة التي هو اشرف الاعمال عند الله واحظاها لديه.

كذلك فعل زعيم العرفاء الشيخ محيي الدين بن عربي، فهو يرى ان معنى آية ((وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه)) هو ان الكل محكوم عليه بعبادة الرب حقيقة، ومن ثم فمن حيث الحقيقة لا يوجد عصيان، والكل في طاعة الله، او ان كل عبادة البشر صحيحة على هذا الشكل. يضاف إلى أنه ابدى بعض التحير والتشكيك في التكليف، كما في ابياته الشعرية:

الرب حق والعبد حق                      ياليت شعري من المكلف  
ان قلت عبد فذاك نفي                      او قلت رب فما يكلف

من هذا المنطق يختلف النظام الوجودي عن المعياري جذرياً.

س: كيف يتلبس النظامان مع بعضهما؟

ج: في البدء لا يمكن انكار ظاهرة المفارقة في التلبس المشار اليه لدى الكثير من رجال النظامين، بحيث كانت الحصيلة هي التلفيق عند العجز عن التوفيق. والواقع ان اصل المفارقة يعود إلى علاقة النظام الوجودي بالقضايا المعيارية التي يثيرها النص الديني، لاسيما تلك التي لها علاقة بنظرية التكليف. فرجال هذا النظام يؤسسون قضاياهم طبقاً للبنية الوجودية القائمة على السنخية والحتمية، لذلك فحين يقرأون الخطاب وما يتضمنه من إثارات معيارية فانهم يضطرون إلى جعل القراءة قائمة على ظاهر وباطن، فالظاهر هو ذلك الذي يحفظ للخطاب معياريته الخاصة، لكن الباطن ما يقوم بنفيها وتحويلها إلى طبيعة اخرى تتسق والبنية الوجودية تبعاً للسنخية والحتمية. لذلك تجد بعضهم لا ينكر عصيان ابليس لربه، لكنه يرى هذا العصيان عين عبادته وطاعته. فمن حيث الظاهر يكون ابليس

عاصياً، لكنه من حيث الباطن مطيع. والقصد من ذلك ان الامور تجري بشكل حتمي.

وواضح ان الغزالي هو ما جعل التصوف النظري يتغلغل بقوة ضمن الحضارة الإسلامية، وذلك بمدخلتها مع الاعتبارات المعيارية، اذ كانت شخصيته مؤثرة، لاسيما وقد ردّ على الفلاسفة وغيرهم، وكسب بذلك تعاطف الغالبية من المسلمين. كذلك نجد في الوسط الامامي الاثنى عشري الكثير من الفلاسفة والمتصوفة هم في الوقت نفسه فقهاء ومتكلمون، وقد تأثروا بالغزالي وابن عربي. لكن اغلب رجال النظام المعياري لم يتقبلوا دائرتي النظام الوجودي (الفلسفة والتصوف النظري)، قديماً وحديثاً.

س: هل هناك اذن تعايش بين الاتجاهات هذه، ام ان هناك نوعاً من الحروب الفكرية؟

ج: من منظار تاريخي هناك معاشات وفي قبالتها توجد حروب كتلك التي اقامها ابن تيمية في نقده للاتجاه الصوفي والفلسفي. ولكن هناك من وقف ضد الفلسفة دون التصوف. ومنهم من اكتفى بالجانب العملي الذي تمارسه الصوفية من الزهد والاخلاق والمعاني التي تقرب إلى الله تعالى دون الاخذ بالاصول المعرفية الاساسية لهذا المذهب الوجودي.

فمثلاً ان كلاً من الشاطبي وابن خلدون ينتقد الفلسفة في الوقت الذي يميلان فيه إلى التصوف، واغلب الظن انهما لا يعولان على الاسس القبلية للتصوف. لكن حيث ان هناك بعض الصفات المتشابهة بين الاشاعرة والتصوف؛ فقد ادى ذلك إلى جعل الكثير من الاشاعرة يميلون إلى التصوف. وتتحدد المشابهة بأن كلا الطرفين لا يميلان إلى الممارسة العقلية، فهما يقومان على نقد العقل. كما تنبني نظرية الاشاعرة في القضاء والقدر على فكرة الكسب التي تستلزم الجبرية، وهو ما يقربها من الصوفية، رغم ان الاخيرة اكثر ايغلاً ببلوغها النزعة الحتمية الصرفة. كما ان رؤية الاشاعرة للطبيعة والحوادث تبعاً لنظريتها في الاعراض وعلاقتها بالجواهر؛ تقترب من رؤية الصوفية للوجود. ايضاً فإن كلا المذهبين قائل بمقالة: لا فاعل في الوجود الا الله.

س: هذه الوقائع تجعلنا نميل اكثر فأكثر إلى منطلق الوحدة لا الانفصال. ما هو رأيك لمصادر الفكر هذه، وهل تعتقد بمصادر اجنبية في الفكر الإسلامي؟

ج: في الحقيقة هناك عناصر مؤثرة خارجة عن البيئة الإسلامية، كما هناك عناصر ذاتية داخلية تصدق حتى على النظام الوجودي. فمثلاً لدى التصوف بعض العناصر التي تنسجم مع النزعة الذاتية للفكر الإسلامي، لاسيما ما يتعلق بالقيم الأخلاقية العملية والروحية، مثلما نجد أصولها الكاشفة لدى سيرة النبي الأكرم (ص) وأهل بيته واصحابه والتابعين. لكن الفكر الصوفي كتنظير لا يختلف من حيث أصوله المولدة عن الفلسفة. ومن الناحية التاريخية فإن للتصوف أصولاً قديمة. فالهرمسية شاعت قبل قرون من الاسلام، وكانت لها طرق معرفية خاصة للانتاج المعرفي وفهم الوجود، وهي تختلف عن الفكر المعياري، بالقدر الذي تتحد فيه مع الفكر الفلسفي، وقد ظهر اثر ذلك عند الاشراقيين الذين جمعوا بين الفلسفة والتصوف، باعتبار ان العلاقة بينهما قائمة على اصل مولد واحد هو السنخية، وان الفارق بينهما هو كالشعرة التي سرعان ما تنقطع.

هل هناك اثنية في الوجود ام وحدة وجود؟ يقول الفلاسفة بالاثنية ضمن وحدة نوعية، والعرفاء ينفونها ويثبتون وحدة شخصية تتشكل باشكال مختلفة. وسواء اخذنا بالاثنية كما تراه الفلسفة، او بالوحدة، ففي النظريتين ليس هناك مفهوم للخالقية بالمعنى الذي يراه النظام المعياري، بل توجد ضرورة وجودية تبعاً لوحدة الوجود او للثنائية الازلية للعلة والمعلول. الامر الذي يختلف جذراً عن تفكير النظام المعياري. اي ان النظام الوجودي قائم في الاساس على اعتبارات الذات الالهية بما هي وجود تترتب عليها سائر الموجودات في العالم، اما النظام المعياري فهو قائم ليس على اعتبارات الذات بما هي وجود، بل تبعاً للقدرة والارادة الالهيتين، التي عليهما تترتب سائر العلاقات الاخرى ومنها تلك المتعلقة بتكليف الانسان.

س: هل تعتقد ان آلية التفكير الإسلامية المعيارية ما تزال مسيطرة ضمن البنى الفكرية الحالية، ام ان تطورات حصلت نتيجة التغيرات الكبيرة التي تعيشها المجتمعات الإسلامية؟

ج: الحركات الإسلامية، هي انعكاس للنظام المعياري، والكثير منها متشبث بالدائرة النقلية او البيانية لهذا النظام، ويبدو ان الدائرة البيانية ما تزال مهيمنة في العالم الإسلامي، سواء في التخصصات العلمية او في الحركات الإسلامية. ومع ذلك فهناك حركات جديدة تعمل على خلخلة نظرية هذا النظام. الحركات الإسلامية ما تزال تعيش تحت كنف النظام المعياري. الهيمنة ما تزال مستمرة، لا يوجد تنظير مهم يدخلنا في منهج جديد يختلف عن النظامين المعياري او الوجودي. هناك اضطرابات تفضي إلى تغيير في المواقف والرؤى نتيجة ضغوط الواقع، لكن دون تغييرات جذرية منظرية.

س: لقد تحول التفكير في الدين إلى نوع من الدين بشكل صار يمنع اي تحديث حقيقي في بنية التفكير الإسلامي، لماذا؟

ج: ربما تكون السبب في ذلك الخشية من ترك الدين ذاته. فهذه الخشية جاءت نتيجة الضغوط الكبيرة للواقع كأمر طبيعي افرزته تطورات الاحداث. كما يتعلق الامر من جهة ثانية بالضغط الاستعماري الذي يمارسه الغرب لاجل الهيمنة بمختلف تجلياتها، ومنها الهيمنة الثقافية. فكل ذلك يجعل اهل الاسلام يخافون على الدين من الضياع. وهكذا كثيراً ما يتم التشبث بمحاولة ابقاء ما كان على ما كان، او الحفاظ على ما ينسب للسلف، خشية الخروج عن الدين، ولا ننسى اننا امام طريقة تفكير سادت قروناً طويلة من الزمن، فليس من الهين زعزعتها، لذلك تبدو انها ما زالت مهيمنة رغم محاولات التجديد. وعموماً ليس هناك منهج اسلامي جاهز لتسييد حاجات الواقع الحالي ويكون مؤهلاً للتبني.

س: كيف نؤسس منهجاً جديداً ونحافظ فيه على النظام المعياري في الآن نفسه؟

ج: انا لست من الداعين إلى المحافظة على النظام المعياري ذاته ، بل ادعو للمحافظة على القيم المعيارية التي يحملها الخطاب الديني كمسلمات اساسية لا غنى عنها، كما تتمثل بنظرية التكليف، لكن خارج حدود هذه المسلمات او القيم فان بالامكان اشادة نظام آخر يخالف النظام المعياري وينافسه في الفهم، وارى ان امكانية ذلك متوفرة اذا ما تبيننا المنهج الواقعي، اي ان بالامكان انشاء نظام ثالث يفترض فيه الاصالاة من غير تضارب مع مسلمت الاسلام، كما يفترض فيه ان يكون قادراً على حل مختلف المشاكل التي يعاني منها النظام المعياري، لاسيما عندما يتبنى نظرية المقاصد ويعطيها زخماً من البناء والتغيير للاحكام.

س: لناخذ مثلاً على معالجتك الواقعية للنص مسألة القروض وعلاقتها بالربا؟

ج: عادة ما يستند رجال النظام المعياري في فهمهم لقضية الربا طبقاً لمبدأ المثلية، اي على المقترض ان يرد إلى المقرض مثل ما استقرضه بالضبط، بغض النظر عما ينال النقد من تغيرات في قيمته الشرائية، وهم يستندون في ذلك إلى بعض النصوص وابرزها الحديث النبوي القائل: كل قرض فيه نفع فهو ربا او فهو حرام. لهذا يمنعون اية زيادة للمقرض على المقترض، والحال ان تغيرات القيمة الشرائية للنقد هبوطاً وارتفاعاً تجعل من استرداد القيمة لا يكافئ المبلغ الاصلي محل الاقتراض، وهذا في حد ذاته ينطوي على زيادة او نقصان، وان كان بحسب الظاهر ان المبلغ هو هو او مثله، لكن من حيث ان العبرة ليس بالنقد بما هو نقد كأن يكون ورقاً او معدناً، وانما العبرة بما يستفيد منه في الاستهلاك وسائر المعاملات من

البيع والشراء وغيرها . فهذه الفائدة او القيمة هي التي تعد مناط التساوي، لذلك ليس من العدل استرداد المبلغ بمثله، انما العدل استرداد المبلغ بما يساوي القيمة الشرائية حين الاقتراض. وعليه فتحديد ذلك انما يتم عبر مقاصد الشرع بعد التغيرات التي يفرضها الواقع على تحولات الاشياء.

س: ما تقوم به يبدو لي ضرورياً ولكنه متأخر كثيراً، ويخيل لي ان الحركة الفكرية العربية، التي ابتدأت منذ اكثر من قرن محاولات التجديد لم تستطع حل هذا السؤال الواضح، وهو الرجوع إلى الواقع، ويمكن وضع الفكر الايديولوجي بتشكيلاته المختلفة، القومي والماركسي، في الاطار الشكلي نفسه، فقد اتجه إلى تأويل للواقع بدلا من قراءة الواقع نفسه. وأنت ترى وجود نوعين من التفسير والتحليل: البراني والجواني، وتنحاز إلى التفسير الجواني، ومن ناحية اخرى فانك تبتكر طريقة جديدة للتفسير، وتحاول ربط التفسير بالواقع، ألا يعني ذلك تناقضاً في داخل رؤيتك؟

ج: في الحقيقة لا يوجد تناقض. أقصد بالتفسير الجواني هو ذلك الذي يمتد إلى داخل المنظومة المعرفية ليجد العلاقات الرابطة فيما بينها بصورة ذاتية طبقاً للكشف عن الاصول المولدة للمعرفة. وهذا الامر ينطبق على المنهج الذي يعتمد في رواه على الواقع. فهنا انما اعتمد على المنطق الواقعي لا باعتبار تبرير الواقع ولا باعتبار تأثير الواقع على الفكر وجعل هذا الاخير مطية له، وهي الطريقة البرانية، وانما كمنهج معرفي نستفيد منه كمصدر للمعرفة والتحقيق في مختلف قضايانا المعرفية. نحن نعلم مثلاً اننا لا نستطيع ان نفسر الكثير من النصوص الإسلامية، سواء في القرآن الكريم أو الحديث، الا بلحاظ علاقتها بالواقع، فاذا عزلت النص عن الواقع لما أمكن فهمه باتساق. ومن ثم فمن الممكن النظر إلى المنهج الواقعي طبقاً للقراءة الجوانية ولحاظ الأصل المعتمد عليه في التوليد، وكذا المتفرعات التي تترتب على هذا الأصل كانتاج معرفي، وايضاً كطريقة لفهم القضايا الإسلامية.

س: ألا يمكن للتحليل الجواني ان يقيم توازناً مع التحليل البراني؟

ج: هذا صحيح. انا لا أرفض التحليل البراني أبداً، وانما هناك الكثير من القضايا التي لا يمكن فهمها الا من خلال آثارها البرانية، فنفهم الفكر على انه يتضمن الدوافع الايديولوجية فيفيدنا بذلك التحليل البراني، لكن الذي أقوله بأن المنظومات المعرفية اذا ما كانت تحمل أفكاراً بعضها يمكن رده إلى البعض الآخر أو يتسق معه تمام الاتساق فمن الخطأ تشطير هذه الأفكار وردها إلى اعتبارات التحليل البراني، وانما لا بد من تفسيرها طبقاً للأصول المولدة، أي طبقاً للقراءة الجوانية. نعم من

الممكن أيضاً طبقاً للتحليل البراني ان توظف القراءة الجوانبية نتيجة للتأثيرات البرانية واستخدامها كفواعل ايدولوجية.

س: ضمن منظومة الجابري للتفكير يقوم بضم مفكري المغرب تحت سقف واحد، وأنت تعد هذا الموقف خاطئاً، لماذا؟

ج: في الحقيقة انني حاكمت الجابري في هذه النقطة وفي كثير من النقاط من خلال المحددات نفسها التي حددها هو ذاته، فقد صنّف المفكرون المسلمون ضمن نظم محددة لها شروطها المعلنة، ومن أهم هذه الشروط الموقف من السببية، فهو يعد النظام البرهاني قائماً على مبدأ السببية الحتمية التي تتضمن عدم امكان انفصال المسبب عن سببه، خلافاً للنظام البياني الذي يرى جواز انفصال المسبب عن السبب. فطبقاً لمثل هذه التفرقة جعل كل من ابن حزم وابن باجة وابن طفيل وابن رشد والشاطبي وابن خلدون كلهم ضمن النظام البرهاني، مع ان الكثير من هؤلاء لا ينتمون إلى طائفة الفلاسفة من جهة، كما انهم لا يعتقدون بمبدأ السببية الحتمية، فبعضهم أشاعرة يلتزمون بموقف هذه الطائفة من السببية وتفسيرها طبقاً للعادة، مثل الشاطبي وابن خلدون. وبعض منهم لا يلتزمون أيضاً بالسببية الحتمية ولا يعتقدون بتفسير الأشاعرة لها، مثل ابن حزم، يضاف إلى ان الأخير يتبع المنهج الظاهري في التعويل على اللفظ ما يجعله ينحو إلى النظام البياني اللغوي، وان الشاطبي وابن خلدون يميلان للعرفان ويذمان الفلسفة. كما ان ابن طفيل معلوم اتجاهه بانه اتجاها عرفاني فلسفي على طريقة ابن سينا، وهو يعد الأخير اماماً له في هذا المجال، كما في مقدمة رسالته (حي بن يقظان).

س: كيف لمفكر من وزن الجابري وتأثيره القيام بنوع مما يمكن ان أسميه التفريق الفكري، وما هو رأيك، اذا وافقتني سبب أو ضرورة ذلك؟

ج: في تصوري انه مضطر لهذا التقسيم؛ للاتجاه عام الذي بنى فيه نظريته اعتماداً على التفسير البراني. فلا شك بان هذا التفسير يفضي إلى تهوين الرؤية الجوانبية المتسقة، فهو قد اعتمد على التأثير السياسي في تكوين الأفكار وردودها، وحينما ضم فلاسفة ومفكري المغرب والأندلس ضمن النظام البرهاني، انما فعل ذلك ليتسق مع رؤيته في ان السياسة هي التي تنتج الأفكار، حيث اعتبر السياسة الأموية في الأندلس قامت برد فعل معرفي ضد الاتجاه المعرفي الذي اتبعته سياسة كل من الخلافة العباسية والفاطمية، أي ان هناك تضاداً في المواقف السياسية بين الاتجاه الأموي والاتجاهيين الآخرين، ما انعكس ذلك على تبني الفكر لكل منهما.

س: هذا يجعل من الفكر مطية للسياسة تمتطيها ويخرجه من فاعليته الذاتية، بينما يدفعنا الجابري أحياناً إلى الاعتقاد بوجود انساق أصلية تفصل بين النمط الفكري المنتج في المغرب عنه في المشرق، فيغدو فكر المغاربة الأندلسيين عقلياً نتيجة الطبيعة الأوروبية، ما رأيك بذلك؟

ج: في بداية كتابه (تكوين العقل العربي) يقول الجابري : بان الفكر ما هو الا ردود فعل للسياسة، وهو في هذا الكتاب نفسه يحلل تواجد المذاهب الفكرية والنظم المعرفية طبقاً للصراع السياسي، فهو بهذا لا يولي التوالد الذاتي للمعرفة اهمية، لكنه من ناحية اخرى يسعى لترسيخ البنى المعرفية الثابتة، ولا شك ان هذه المقالة تعتمد على القراءة الجوانية للفكر عبر تفسيره لدور السياسة في توظيف الفكر، وعلى هذا الأساس فانه جعل من فكر المغاربة الأندلسيين ، فكراً يونانياً طبقاً للحاجات والاعتبارات السياسية، وليس طبقاً للطبيعة، انما كان الفكر جاهزاً، وما فعله الأندلسيون هو فقط الاتكال عليه واستجلابه من الأصول اليونانية. وهو بهذا يجمع بين القراءتين الجوانية والبرانية، لكنه يجعل من القراءة البرانية اساس لتوليد القراءة الجوانية، وهنا مكن الخطأ كما اوضحت ذلك طبقاً لمنهج حسابات الاحتمال.

س: في محاكمتك لاختيار الجابري عنوان (نقد العقل العربي) تعد محاججته في هذا الموضوع مغلوطة، وتركز على فكرة عقل اسلامي، لماذا؟

ج: في هذه النقطة أيضاً ألبأ إلى نقد الجابري من خلال المنطلقات نفسها والمحددات التي اعتمد عليها والتي أوقعته بالمفارقة والتناقض. فهو يعد العقل العربي من حيث الأساس عبارة عن عقل لغوي بياني، لكنه في الوقت نفسه يضم اليه صنفين آخرين من العقل هما العقل البرهاني الفلسفي والعقل العرفاني (اللامعقول)، مع انه يعد هذين العقلين الأخيرين لم ينشأ من بيئة عربية، وانما مردهما بلادا اليونان وفارس. واذا اخذنا باعتبار ان الجابري يرى اتحاداً في ماهية العقل اليوناني والعقل الغربي الحديث، وانه يعد عقول العالم العلمية ثلاثة، هي العقل العربي واليوناني والغربي، فان النتيجة تصبح بأن العقل العربي يفتقر إلى الخصوصية في قبال غيره من العقول، وذلك لأن هذا العقل من وجهة نظره يحمل الأنظمة الثلاثة التي ذكرناها، وبعضها يعود إلى بلاد اليونان المتحد مع الفكر الغربي، ومن ثم يصبح العقل العربي عقلاً عالمياً لا يوجد في قبالة عقل آخر ينازعه، في حين انه يضعه من جانب آخر في قبال العقلين اليوناني والغربي، وهذا هو التناقض.



أما بخصوص إن كان العقل عربياً أم إسلامياً، فمع اعترافنا بان احدهما لا يمكن عزله عن الآخر، بمعنى ان الموجود والحاضر لدينا هو عقل عربي اسلامي، لكن اذا اعتبرنا ان محددات العقل العربي هي اللغة والتاريخ والعرق وما اليها، وان اعتبارات العقل الإسلامي هي المحددات التجريدية النابعة من العقل المجرد ومن النص، باعتباره معطى الهياً، فان التراث الغالب في هذه القضية انما يصطبغ بالصبغة الإسلامية، مع أخذ اعتبار التداخل ما بين الصبغتين العربية والإسلامية.

س: ترى أيضاً تناقضاً رئيساً في اعتبار الجابري الأنظمة البياني والبرهاني والعرفاني ضمن بنية واحدة، ما هو هذا التناقض، ولماذا لا يستطيع (العقل العربي) التكامل ضمن الخلاف؟

ج: ليس لدي ممانعة من ان يكون هناك خلاف في نظم العقل الواحد، بمعنى ان ادانتي للجابري لا لكونه جعل هذا العقل حاملاً لنظم معرفية متضاربة، بل مؤاخذي عليه تناقضه بالذات، وهو انه جعل العقل العربي حاملاً لعقول العالم في الوقت الذي اعتبره ذا خصوصية محددة في قبال العقلين الآخرين، اليوناني والغربي. وبعبارة اخرى، انه تارة يعد العقل العربي متمثلاً بالنظام البياني ضد العقلين الاجنبيين المتمثلين بالنظامين البرهاني والعرفاني، واخرى انه يعده حاملاً لثلاثة عقول او نظم معرفية، وهو بذلك يلحق النظامين الاخرين ضمن هذا العقل.

س: خلال نقديك لادراج فكر الشيعة الامامية ضمن النظام العرفاني تذكر ان بعض الاتجاهات العرفانية موجودة وتتحدى اتجاه المعيار الشيعي، هل يعني ذلك امكان استنتاج فكرة اختراق جميع الأنظمة المعرفية للاتجاهات المذهبية الإسلامية، ومن ثم خطأ نظرية العزل والفصل عند الجابري؟

ج: هذا صحيح وقد أكدت على ذلك في (مدخل إلى فهم الاسلام)، لأن المذاهب تتداخل فيما بينها، فتجد المذهب السني يحمل اتجاهين وجودي ومعيارى، وكذا الحال مع المذهب الشيعي، ما يعني ان كل مذهب ينقسم على ذاته من جانب ويتداخل مع الآخر من جانب آخر.

س: في مقابل نقد فكرة نقد العقل العربي، باستبدال العربي بالإسلامي، هل نجد لديك اتجاهات لنقد العقل الإسلامي، أم انك تقوم بمحاولة تفسيرية فحسب؟

ج: اعتبر مقولة العقل الإسلامي تختلف كلياً عما نطلق عليه «الاسلام»، من ثم فانه اذا لم يجر لنا ان ننقد الاسلام لكونها ديناً الهياً مسلماً به، فان من الجائز، بل من الواجب، نقد العقل الإسلامي بوصفه عقلاً اجتهادياً قابلاً للاصلاح والتصويب.

ومن هذه الناحية فإن نقدي للعقل الإسلامي لم يأتِ بعنوان تقديم بديل في قبالة، بل من حيث إعادة النظر فيه وإصلاحه ليكون ذا كفاءة لحل المشاكل المطروحة.

س: ما هو رأيك بالنقد المسمى نقد العقل الإسلامي الذي يقوم بتفكيك وقراءة النص المقدس حسب المناهج العلمية الحديثة؟

في واقع الأمر لا مانع من أن يكون هناك نقد للعقل الإسلامي بما يعبر عن اجتهادات لفهم الإسلام أو فهم النص المقدس، وأعني بذلك القرآن الكريم، باعتباره قطعي الصدور، فإذا كان النقد يتوقف عند حدود الفهم فلا مانع منه، ولا مانع من استخدام المناهج والمعايير العلمية الحديثة المناسبة، لكن إذا كان النقد يمس قدسية النص أساساً فهو غير مقبول لكونه ينطلق من منطلقات خارجية، أي ينطلق من منطلقات لا تمت إلى العقل الإسلامي بصلة، والذي علينا هو أن نعمل على نقد العقل الإسلامي من داخله لا من خارجه.

س: نجد حالياً استعادة ندوات فكرية في كل الأقطار العربية حول ابن رشد، على شكل مهرجاني واستعراض في كثير من الأحيان، هل تعتقد أن اللحظة الرشدية تستحق كل هذا الاهتمام بها، أليس في ذلك نوع من الاصطفاء والاقصاء ضمن الفكر العربي الإسلامي، ولأهداف سياسية أكثر منها فكرية؟

ج: الذي أتصوره أنه يمكن أن يكون هناك أكثر من سبب لهذا الاهتمام، باعتبار أن الذي ساد في الفكر العربي الإسلامي هو الغزالي أو فكر الغزالي، وليس فكر ابن رشد المخاصم له، كذلك باعتبار أن من ضمن ما اعتمدت عليه النهضة الغربية هو فكر ابن رشد بما يعبر عن أفضل شارح لأرسطو. أتصور أن هذين السببين هما اللذان حركا الساحة العربية تجاه ابن رشد. وبعبارة أخرى أن سبب التعويل على ابن رشد، هو لأنه كان ضد الاتجاه الأشعري والعرفاني كما يتمثل لدى الغزالي من جانب، وكتقليد لما لجأت إليه النهضة الغربية طمعاً في تحقيق شيء من النهضة اعتماداً على ما يسمى (العقلانية) من جانب آخر.

في حوار مع موقع تواصل أون لاين (25\10\2010) يحدد يحيى محمد المشكلة الأساس فيما يتعلق بالنزعات الفكرية والمذهبية في المجتمعات الإسلامية وهي مشكلة الفهم، وإن المشكلات الأخرى تعد هامشية لهذه المشكلة.

س: في مشروعكم الفكري الذي ما زال مستمراً منذ أكثر من عشرين عاماً، ما هي أبرز الإشكالات التي حددتها لواقعنا العربي والإسلامي؟

ج: المشكلة الأساس التي أعتقد انها مشكلة المشاكل في عالمنا العربي والإسلامي تلك التي أعبر عنها بمشكلة الفهم: فهم الإسلام، فهم الدين، فهم النص، فهم الخطاب.

س: لماذا هذا التركيز على أن مشكلة الفهم هي المشكلة الوحيدة في عالمنا الإسلامي؟

ج: تعد هذه المشكلة قديمة حديثة، ولها مفرزات ونتائج كثيرة تظهر في اوساط مجتمعاتنا، والعديد من هذه النتائج سلبية، كمظاهر الانغلاق الطائفي والتعصب والتطرف والتكفير والقتل المجاني. فلهذه المفرزات جذور تتعلق بالفهم الديني، وهي امور خارجة عن السيطرة حتى الآن وتعود إلى الواقع المفروض. فرغم ان الكثير منا يراها بعيدة عن مقاصد الاسلام وروحه بوصفها مظاهر سلبية ومضرة للغاية، او على الاقل انها متخلفة وغير حضارية، لكنها تظل - مع ذلك - مرتبطة بفهم الكثير من الجماعات المسلمة التي تفهم الاسلام بهذه الصورة او تلك. وهي مشكلة ليست جديدة علينا، بل لها من القدم ما يفوق غيرها من المشاكل. وعندما اشخصها كمشكل رئيس لا ألغي في الوقت ذاته سائر المشاكل المعروفة التي تعاني منها مجتمعاتنا، وعلى رأسها المشكلة السياسية، رغم ان هذه الاخيرة مرتبطة هي الاخرى بجذور الفهم المذكور. وعلى العموم فهناك مشاكل مختلفة كثيرة، لكن ما

يُميز مشكلة الفهم هو انها ظلت ثابتة دون ان يجري عليها شيء من التغيير الجذري، وما زالت هذه المشكلة تدفع بالمزيد من المظاهر المربكة والخطيرة يوماً بعد آخر كتلك المتعلقة بالعنف وقتل الابرياء. والاختلاف بيننا وبين الغرب مثلاً، هو ان اشكالية الفهم تحولت عنده إلى الاشكالية العلمية، إذ تحول الموضوع الذي مورس عليه التفكير من الكتاب المقدس وفهمه إلى الطبيعة وعلمها. اما في عالمنا الإسلامي فقد بقي الحال ذاته دون تغيير، لا بمعنى انه ينبغي تبديل الموضوع ذاته كما حصل في الغرب، بل بمعنى ان الفهم ذاته لم يجر عليه شيء من التغيير الاساس. ومن ثم نعتبر «الفهم» هو المشكل الأساس الذي تميز بالثبات قديماً وحاضراً، ومن هنا كان لا بد من ان يُسلط عليه ضوء من التفكير كشيء في ذاته يحتاج إلى المزيد من البحث والدرس قبل الدخول في حيثيات اخرى متفرعة عنه. وأرى ان من الواجب تكثيف الحوار الذاتي حول «الفهم» قبل الحوار مع الاخر. ففي البدء علينا أن نتحاور فيما بيننا حول «الفهم» ذاته قبل حوارنا مع الآخرين، إذ كيف يمكن حل مشكلتنا مع الآخرين في حين ان مشكلتنا الذاتية مازالت لم تُحل بعد؟ فإذا كنا ننتمي إلى الدائرة الإسلامية علينا ان نكثف الحوار الداخلي قبل حوارنا مع الغرب مثلاً. وإذا كنا ننتمي إلى مذهب معين فعلينا ايضاً تكثيف حوارنا المذهبي قبل ملاقاتنا للمذاهب الإسلامية الاخرى. فإذا كان المحاور خارج دائرة الاسلام فسيجد عندها اسلامات كثيرة جميعها يدعي انه الاسلام الحق دون غيره. وإذا كان المحاور داخلياً كمذهب من المذاهب الإسلامية فسيجد نفسه ونفسنا عبارة عن دوائر مذهبية داخلية، كل منها يدعي انه يمثل المذهب الحق. ومن ثم فالقاسم المشترك بين هذه الحوارات انما هو الحوار المتعلق بالفهم ذاته كفهم، فهو الاشكالية المشتركة لمختلف الحوارات، سواء كانت خارجية او داخلية، ومن ثم لا بد من تسليط الضوء عليه.

### تجاوز الاعتبارات المذهبية

س: اليوم أنت تطرح موضوع الفهم وتعد أنّ هناك مشكلة في الفهم – فهم النص الديني – مشروع يحيى محمد يدور حول النص، معظم المشاريع الفكرية والفلسفية كلها تدور حول النص، ما الجديد الذي جاء به يحيى محمد في مشروعه حول فهم النص؟

ج: أهم ما يُميز به المشروع الذي اشتغل عليه هو انه مشروع متعلق بالفهم كفهم دون اعتبارات اخرى، وانه قائم على البحث المنهجي. فمن جهة انه لأول مرة توضع مسألة «الفهم» تحت طائلة البحث والتفكير كموضوع في ذاته، ومن جهة

ثانية ان تناول هذا الموضوع قد تم طبقاً للمعايير المنهجية، فالبحث الجاري فيه هو بحث منهجي يتجاوز الاعتبارات المذهبية، ذلك انه من جهة يوحد بين المذاهب ليجمعها في مناهج محددة، كما انه يفكك المذهب الواحد إلى مناهج متعددة متضاربة، بمعنى ان هذا البحث يفضي إلى التعالي على المذاهب بجمعها تحت طائلة المنهج، كما ويكشف عن الحرب المستعرة بين المناهج داخل المذهب الواحد، فللمذاهب حضور في المنهج الواحد، كما للمناهج المتعددة حضور في المذهب الواحد ايضاً. بل حتى على صعيد المضمون الفكري، لا تجد افكاراً هنا الا وتجد مثلها هناك، سواء اعتبرنا هذه الافكار صحيحة او خاطئة، فما موجود في هذا المذهب له نظيره في المذهب الاخر، والعكس بالعكس، واقصد بذلك دائرتي السنة والشيعه، كل ما في الامر قد تجد الغلبة المعرفية للفكرة في هذا المذهب، في حين تجد الندرة لهذه الفكرة لدى المذهب الاخر. وقد ينعكس الامر تاريخياً، فما يعد غالباً في فترة زمنية قد يصير شاذاً او قليلاً في فترة اخرى، وقد يتناوب الحال بين المذاهب. ومن ثم فهناك تعددية داخلية تتيح للبحث المنهجي ان يؤدي دوره للعمل دون الوقوع في براثن المذهبية والاسقاطات الايديولوجية. ففي البحث المنهجي تتبين حالات الصراع والتصالح المعرفي التي تختلف جذراً عن تلك التي تجري بين المذاهب. وهذا ما يجعل المشروع مهماً جداً لأنه سيجعلنا نتجاوز التفكير المذهبي والانغلاق الطائفي، التي ادى بها الامر إلى جعل المذهب اساس العلم لا العكس، ومن ثم سقطنا بالفكر الايديولوجي وضياح الحقيقة. واصبح الاتجاه سائراً نحو الاتجاه (القبلي او العشائري).

صحيح ان حل هذه الاشكالية من الناحية العملية او من حيث الواقع يحتاج إلى زمن طويل، لكن من الناحية النظرية ان من الممكن حل اشكالية الفهم دون التورط في المآزق المذهبي، فمن خلال التفكير المنهجي يمكننا ابداء تصورات تختلف عن تلك التي ترسمها لنا المذاهب وتقيدنا بها. فرغم ان من ضمن ما يشتغل عليه المشروع هو الافكار المذهبية، الا ان صيغة البحث ونتائجه لا علاقة لها بهذا الحد من الانغلاق. ومن ثم فالنتيجة التي ندعو اليها تتجاوز الصيغ المذهبية لتدخلنا في عصر مختلف طبقاً لعلم جديد اطلقنا عليه (علم الطريقة). فهذا العلم يدخل فيما نسميه بالبحث الطريقي للفهم، وهو يختلف عما يمارس لدى العلماء والذي نطلق عليه (البحث الاستنباطي للفهم).

س: كأنك تطرح موضوع الانحصارية الدينية والقول إن هناك ديناً واحداً وإن هناك مذاهباً واحداً فقط، والباقي هو مجرد خلاف علمي كما يختلف الفقيه مع الفقيه الآخر. التعددية هي مسألة طبيعية وليست مسألة قسرية وقهرية، طبيعة الأشياء تفترض أن تكون هناك مذاهب.. أنت تقوم بضرب طبيعة إنسانية وطبيعة بشرية.

أنت هنا تحاول أن تتجاوز أو ترمي التعددية الطبيعية عبر الحائط لتقول أنا أريد فقط فكرة واحدة، نحن نرتد اليوم إلى الفكرة الواحدة فيما تطرحه.

ج: لست من دعاة الانحصارية الدينية، كما لست ممن يدعو إلى الافكار النهائية المطلقة. لكني ممن يذهب إلى تغيير طريقة البحث والنظر للامور، وارى ان من الممكن تحويل البحث المذهبي إلى البحث المنهجي، فبدل ان نساعد على المزيد من الصراع الطائفي لنجني من ورائه العنف والاحقاد؛ علينا ان نحول ذلك إلى صراع منهجي ابستيمي نجني من ورائه ثماراً علمية، وحتى حينما تتحول الأخيرة إلى مدارس ومذاهب متعددة فإنها سوف لا تتصف بالتعصب والدوغمانية والانغلاق لخلوها من القداسة، خلافاً لما هو الحال في المذاهب التي اضفت على نفسها شيئاً من القداسة ورأت ذاتها ممثلة وناطقة عن الحق او الدين، وبالتالي كان الصراع فيما بينها خطيراً ومضراً. ومن حيث تشخيص الواقع نحن لا ننكر التعدد الطبيعي للمذاهب، فالتعدد وارد في كل شيء من حياتنا، لكن ذلك لا يلغي نقدنا عندما نجد هذا التعدد ضاراً ويحتاج إلى اصلاح او تبديل، لا بمعنى انحيازنا إلى الوحودية، بل بمعنى العمل على تحويل التعدد المذهبي الدوغمائي إلى تعدد اخر مختلف، كالتعدد المنهجي، او التعدد المذهبي المنفتح الذي يتجه صوب العلم دون تقليد وانغلاق. فلو اننا ربينا الاجيال الناشئة - في المدارس مثلاً - على غير التقليد، وزرعنا في نفوسهم قداسة التفكير والتحقيق العلمي بغض النظر عن النتائج، وثبتنا فيهم روح الحياء والنظر إلى الادلة بدل الرجال والفئات، وعودناهم على المراجعة الدائمة للنتائج للتأكد منها، ودرّبناهم على حسن الاستماع للاخر عندما يكون جاداً في قول شيء يراه صحيحاً، وحدّرناهم من آفات التعصب والهوى والاعتزاز، ودعوناهم إلى النقد الذاتي باستمرار.. فلو اننا ربيناهم على هكذا ثقافة واعتبرنا هذا الفعل من اعظم الاعمال بوصفه مرتبطاً بالبحث عن الحقيقة كحقيقة، وهو بذلك عمل مقدس لا يدانيه عمل اخر، لأضحينا في عالم من الرقي والحضارة يختلف عما نحن فيه من مهازل واوضاع مزرية. وبطبيعة الحال لا توجد مشكلة عندما يسود الخلاف المعرفي، فهو امر طبيعي، لكن المشكلة حينما يتحول هذا الخلاف إلى خلاف عقائدي، فقد كثرت العقائد المتحولة عن الراء، ومنها ما يتعلق بالنواحي التاريخية التي تم تصويرها كعقائد دينية. والحال ان علينا ان نعيد الامور إلى نصابها بتحويل العقائد إلى آراء بدل الامر المعكوس كما يجري، وهي كارثة، اذ حينما يتحول الرأي إلى عقيدة فان النقاش سيضحى بين المقدسات، وهو نقاش مستعص، والعلاقة فيه تكون خطيرة وصعبة للغاية. لهذا كان العمل بالبحث المنهجي عمل مبرراً ومهما.

i - (الدين) بين علامتي تنصيص يشكل الرأسمال الرمزي والثقافي للمجتمعات البشرية وبالذات المجتمعات العربية والإسلامية، حيث ان هذه المنظومة الثقافية تحدد شكل الرؤية للعالم والطبيعة والوجود والانسان، فضلا عن ذلك يقدم اجابات الاسئلة الطبيعية والموت والحياة

ii - تميز الخطاب الفكري للحركات الإسلامية التمامية، بجهاز مفاهيمي مألوف وغير مهجن يتسم بالبديهيات والاستخلاصات غير العقلانية وبالواحدية وهو نتاج تزاوج الخطابات الإسلامية الشمولية مع أيديولوجية كليانية سلفية ويستمد قوته وفاعليته من الأزمات البنيوية داخل المجتمع الإسلامي والفراغ الأيديولوجي العقلاني. تسعى هذه الخطابات الدينية إلى فرض خطاب ميتافيزيقي في الحقل الثقافي، ينزع إلى المركزية الكليانية في نتاج القول وبلاغة العنف وهو أداة للهيمنة الأيديولوجية والعودة إلى المخزونات التاريخية، والاستيهامات الذاتية للشعور بالتفوق الدائم. هذه الرؤية الخطابية قائمة على استقالة العقل والإنسان في صناعة التاريخ لكون (الدين النقي) يحل للإنسان كل مشكلاته، ويعطي الحقيقة الكلية المطلقة من دون أي تدخل إنساني.

iii - في العالم الإسلامي استطاعت السياسة الاستحواذ على الشأن المقدس في التوظيفات البراغماتية والاستغلال الأيديولوجي متجاوزة التوظيفات والإمكانات الذاتية الهائلة التي يحتويها الدين في تقوية الاجتماع البشري وتكريس المنظومات القيمية والخلاص الأخروي والإخاء والتسامح بين الأفراد وتحرير الإنسان والمجتمع من الاستلاب المادي والروحي.

iv - إن النص أو الخطاب المقدس الإسلامي لا يمكن ادراكه خارج التاريخ البشري.

v - يقول يحيى محمد في كتاب نقد العقل العربي في الميزان دراسة معرفية تُعنى بنقد مطارحات مشروع، نقد العقل العربي للمفكر المغربي محمد عابد الجابري: إن ما فكرنا به كشغل أساس هو حل إشكالية هذا الفهم على الصعيد الابستمولوجي (المعرفي العلمي)، فخلق النهضة والتجديد الحضاري لا يمكنهما أن يكونا بمعزل عن هذه الاستراتيجية الضخمة، وليس بالتراث المعرفي وحده. ذلك لأن حضارتنا، كما يقول حسن حنفي، هي حضارة مركزية، وليست طردية كما هو الحال مع الحضارة الغربية. وبعبارة أخص هي حضارة كان فيها تاريخ الفكر الإسلامي مديناً بوجوده وصيرورته إلى (فهم الخطاب) ومن ثم فهي عبارة عن حضارة (فهم) قبل أية ممارسة معرفية أخرى. ما يعني أن أية نهضة وتجديد حضاري يتعذر عليها اجتياز القنطرة ما لم تمر عبر ذلك الفهم، لا بتجاوزه.

vi - يبين يحيى محمد: إن القراءة التي نجريها على الجهاز المعرفي وفق ما أطلقنا عليه (علم الطريقة) تجعل منه جهازاً لا يصح أن ينغلق ضمن حدود الإطار الخاص بأي تيار من التيارات المذهبية، كما أنه يتعدى حدود العلم ذي الموضوع الواحد، وهو ومن ثم عبارة عن نظام معرفي قائم على أربعة أركان مترابطة، فلا بد أن تكون فيه أداة منهجية لتوليد المعرفة، كما لا بد أن يكون فيه تأسيس قبلي من القضايا المعرفية السابقة على كل فهم وإنتاج معرفي منظم، يضاف إلى ضرورة وجود الفهم، ومثله الإنتاج.

vii - يوضح يحيى محمد: إن التفكير في القراءات المنهجية يتنازعها اتجاهان رئيسان، أحدهما يعتمد التحليل الجواني في تفسير التراث، وذلك باتباع المنطق الداخلي للمعرفة التراثية ذاتها. أما الآخر فيعتمد التحليل البراني عبر إتباع أثر الظروف الخارجية على تكوين التراث وتطوره؛ سواء كانت هذه الظروف جغرافية، أو اجتماعية، أو سياسية، أو غيرها، فالمهم أن تكون حاسمة في تشكيل الظاهرة المعرفية للتراث في جميع تفاصيلها ومختلف مجالاتها. أمام هذين المنهجين يحيى محمد يدعو إلى إتباع القراءة الأولى ونقد الثانية، بل ونفترض في القراءة الجوانبية وجود أجهزة معرفية لها أصول مولدة ومنظمة تنظيماً جوانبياً وأكسيمياً ثابتاً، أي أن أي جزء من النظام المعرفي لا يفهم إلا عبر إنابته بالكل الذي ينتمي إليه ذاتياً، بفضل وجود بعض المعارف القادرة على التوليد والإنتاج المعرفي، فهي أصول مولدة فعالة بوصفها تمتاز بإنتاج المعرفة وتوليده.