

يحيى محمد

القطيعة بين المثقف والفقيه

تحليل للبنيتين العقليتين: المثقف الديني والفقيه

الطبعة الخامسة

إثنان أهل الأرض:

ذو عقل بلا دين، وآخر دين لا عقل له

أبو العلاء المعري

المحتويات

مقدمة

تذكير

مدخل

التكافؤ المعرفي بين المختص وغيره

1- التساوي في الكشف الوجداني

2- التساوي في العلم الذي يعجز عنه البرهان

هل يمكن للعلم اثبات الفضاء المتناهي؟

3- ترجيح العلم الوجداني وغيره على الدليل الصناعي

التشكّل العلمي خارج هندسة المنطق

التشكّل الفقهي خارج هندسة المنطق

الغطاء الشرعي

الوجدان والضابط الموضوعي

القسم الأول: القطيعة التشخيصية

مدخل

مفهوم المثقف !

الفصل الأول: ثلاث بنى عقلية منتجة

البنى الثلاث وعلاقتها بالأمة

دور الكتاب

المتقنون الأوائل وشاغل النهضة

الأزهر والتحديث

التحديث والتقليد

مسارات الوعي النهضوي

المتقف الديني بين الخنادق

الفصل الثاني: المتقف وتوجهاته التعددية

توجهات المتقف العلماني

1- النموذج العلمي

2- النموذج الميتافيزيقي

3- النموذج الذرائعي

4- النموذج العقلاني

5- النموذج اللاعقلي

المتقف الديني والنماذج العلمانية

المتقف الديني ونظرية الاستخلاف

الفصل الثالث: المتقف الديني والفقهاء

تمهيد

خصائص المتقف الديني الرائد

1- الدعوة إلى تجديد النظر في الدين

أ- رفض التقليد

ب - إنكار التتبعات الفقهية

ج - الطرق المعرفية البديلة

2- توسعة المصادر المعرفية

المتقف وعلاقة الواقع بالنص

أ - دور التفصيل

ب - دور التوجيه والتأويل

3- الميل إلى التفسير السنني

4- إعادة الإعتبار للمصلحة والمقاصد

5- الإهتمام بالحقوق الإنسانية العامة

6- الحساسية إتجاه الواقع الإجتماعي والسياسي

7- التأثير بالواقع الغربي

8- المرونة والإفتتاح على الآخر

من الإصلاح الديني إلى إسلامية المعرفة

القسم الثاني: القطيعة البنيوية

مدخل

الفصل الرابع: المرتكزات المعرفية

ماذا نعني بالمرتكزات المعرفية؟
المرتكزات المعرفية للمثقف والفقيه

1- المصدر المعرفي

تساؤلات وشبهات

- أ- العقل المثقف ومرجعية الواقع
- ب - العقل الفقيه ومرجعية الواقع
- ج - مبادئ الإجتهد ومرجعية الواقع
- د - العقل المثقف ومرتبة النص

2- الآلية المعرفية

الفقيه وآليته الاجتهادية

المثقف وآليته الاجتهادية

خصائص آلية العقل المثقف

أ - عقلانية العقل المثقف

ب - نقدية العقل المثقف

ج - توجيه العقل المثقف

3- المولدات والموجهات المعرفية

الفقيه وأسس التوليد والتوجيه

المثقف وأسس التوليد والتوجيه

أ - الموجهات النصية

نماذج من موجهات النص

النص ومبادئ المثقف

ب - الموجهات العقلية

ج - المولدات الواقعية

المثقف ومبادئ التجربة البشرية

المثقف الديني ومبدأ الاستخلاف

أساس القطيعة بين المثقف والفقيه

دوائر العلاقة بين المثقف والفقيه

الفصل الخامس: الخصائص المعرفية

1- الهدف المعرفي

2- الوسيلة المعرفية

3- القيمة المعرفية

4- الروح المعرفية

5- الأيديولوجيا المعرفية

6- المحصلة المعرفية

المثقف والفقيه وقضية الإصلاح

خاتمة: المثقف وعلم الكلام الجديد

قضايا علم الكلام الجديد

1- قضايا عقدية إلهية

2- قضايا التربية العقائدية

3- قضايا أيديولوجية

4- قضايا نُظمية

5- قضايا حقوق الإنسان

6- قضايا التوفيق مع العصر

نقاط ضعف علم الكلام الجديد

مقارنة بين الكلامين القديم والجديد

اقتراحات

المتقف وعلاقة العلم بالمسألة الإلهية

1- الإشكالية العلمية ومسألة الإيمان بالله

2- الإشكالية العلمية وحكمة الخلق

خلاصة

المصادر

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

ظهرت في الآونة الأخيرة العديد من الكتابات التي تناولت صورة المثقف ودوائره وارتباطاته، وقد غلب على معظمها التركيز على الأفكار الأيديولوجية التي يحملها هذا الكائن، ولا سيما ما يتعلق بمواقفه السياسية وخطابه التبشيري. غير أنّ ما يعنينا في هذا البحث ليس تلك الأفكار ولا اصطفاقاتها، بل تسليط الضوء على قضية جديدة لم تُطرق بعد، وهي الجانب المنهجي والبنوي للمعرفة في ذهن المثقف، بغضّ النظر عن اعتقاداته الأيديولوجية أو انتماءاته المذهبية.

وسيتحدد اهتمامنا - على وجه الخصوص - بالمثقف الديني دون غيره من أصحاب التوجهات الأخرى، إذ نهدف إلى الكشف عن طبيعة العلاقة التي تربطه بنظرائه ومنافسيه معرفياً، وإبراز أوجه التمايز والقطيعة التي تفصله عن الفقيه. لذلك جرت معالجة هذه الدراسة ضمن محورين رئيسيين كالتالي:

المحور الأول: ويتحدد بالنظر إلى المثقف والفقيه من زاوية الخلاف القائم بين توجهاتهما المعرفية كما تتجسد في الواقع العملي، وذلك عبر تحليل نماذج بارزة من فئة المثقفين ومقارنتها بمسالك الفقهاء المنهجية.

المحور الثاني: ويتناول المقارنة بينهما بوصفهما كائنين صوريين منفصلين عن التمثيلات الواقعية، أي باعتبارهما عقليين منتجين للمعرفة، فنحاول الوقوف على هويتهما البنيويتين كما هييتين صورييتين تتحددان تبعاً للوظيفة المعرفية التي يؤديانها.

وبناءً على ذلك، قسّمنا الكتاب إلى قسمين رئيسيين، فأطلقنا على القسم الأول "القطيعة التشخيصية"، وعلى الثاني "القطيعة البنيوية". وقد تناولنا في القسم الأول تحديد هوية المثقف ومراتب أصنافه، وفي مقدمتها المثقف الديني، ثم عقدنا مقارنة بين مسالك هذا الصنف ومسالك الفقيه التقليدية. أمّا القسم الثاني فانصبّ على تحليل المرتكزات المعرفية التي يتأسس عليها كلّ من العقل الفقهي والعقل الثقافي، وبيان اختلافهما في المصادر والآليات والأصول المؤدّة للمعرفة، ثم الكشف عن جملة من الخصائص المعرفية التي تنشأ عن هذه المرتكزات، وما يترتب عليها من تباين عميق يصل حدّ القطيعة العقلية بين الطرفين.

وقد عزونا أصل هذه القطيعة إلى اختلاف المصدر التكويني للمعرفة لدى كلّ من الفقيه والمثقف. فالفقيه يعتمد على النص بوصفه كتاب الله التدويني، بينما يعتمد المثقف الديني على الواقع بوصفه كتاب الله التكويني. وهذا التباين في المرجعية ينعكس مباشرة على منهج التفكير، وآلية إنتاج الحكم، وحدود الدائرة التي يتحرك فيها كل منهما.

وفي ختام البحث اقترحنا جملة من الإصلاحات التي نرى أنها قادرة على معالجة موارد الضعف المنهجي والمعرفي لدى الطرفين معاً، سعياً إلى تجسير الهوة وردم الفجوة بين المجالين.

وقد مهدنا لهذه الدراسة بمدخل بيّنا فيه الأدلة التي تُثبت وجود تكافؤ معرفي في الأحكام المنضبطة بين المختص وغير المختص، تمهيداً لتبرير حقّ المثقف في ممارسة عمله المعرفي قبل الفقيه، ومنافسته له في ساحة إنتاج الحجة وإقامة الدليل والبرهان.

والله الموفق للصواب..

يحيى محمد

2001\9\10

تم تجديد المقدمة للطبعة الخامسة في:

2026\2\2

www.fahmaldin.net

fahmaldeen@gmail.com

تذكير

نذكر القارئ بما ورد في كتابنا (الإجتهد والتقليد والإتباع والنظر) من أن للمثقف دورين معرفيين أساسيين، أحدهما أصطلحنا عليه بـ "النظر"، وقصدنا به مزاولة الترجيح بين الآراء العلمية وفقاً للأدلة المطروحة في مختلف مجالات المعرفة، بما فيها المعرفة الدينية كعلوم الفقه والكلام.

ولا شك أن هذه الآلية لا تختص بالمتقف وحده، بل يشارك فيها أيضاً ذوو الاهتمام المعرفي الذين قد يمتلكون القدرة على التحليل والتقييم، حتى وإن لم تتشكل لديهم السعة الثقافية الواسعة التي تؤهلهم للمقارنة على نطاق شامل. ومن أبرز هؤلاء طلبة العلوم الدينية الذين لم يبلغوا مرتبة الاجتهاد بعد، فهم قادرون على إدراك الأدلة وفهم حجج المختصين ضمن مجال معين، لكنهم محدودو الاطلاع بمجالات أخرى خارج تخصصهم.

ومن هنا يتضح الفارق بين المثقف والناظر:

فالمثقف هو الشخص الذي يمتلك إطلاعاً واسعاً على جوانب متعددة من المعارف الإنسانية، سواء كانت علوماً اجتماعية أو طبيعية أو غيرها، وعندما يكون متمسكاً بالهوية الإسلامية، فإنه يصبح ملزماً بالاطلاع على ما يقدمه المختص في المجالات التي يهتم بها، بحيث يستطيع فهم الأدلة ومصادر اعتبارها وتحليلها.

أما الناظر فهو الشخص القادر على فهم ما يقدمه المختص في مجال معين وإن افتقر إلى الثقافة الواسعة والمعرفة المتعددة الجوانب التي تمكنه من النظر في الترابطات المعرفية والضوابط العامة للمعرفة، أي أنه متخصص محدود النطاق، قادر على تحليل المادة المعرفية ضمن حدود ضيقة، دون امتلاك القدرة على رؤية الصورة الكلية للعلاقات بين المجالات المختلفة.

على هذا يشمل مفهوم الناظر المثقف وغيره. فكل مثقف يصدق عليه عادة أن يكون ناظراً، لكنه ليس كل ناظر مثقفاً بالضرورة. فمثلاً، قد نجد فقيهاً ناظراً، وإن لم يكن مثقفاً ولا مجتهداً، فهو يمتلك قدرة محدودة على متابعة الأدلة وتحليلها ضمن مجاله الضيق، لكنه يفتقر إلى السعة الثقافية التي تتيح للمثقف ممارسة النقد المقارن.

ولو قيل إنه لا يتمتع أن يكون هناك مثقف غير ناظر، لقلنا إن من شأن المثقف أن تبرز لديه على الأقل خصوصية النظر؛ وذلك لكثرة معارفه واتساع اطلاعه، ومن ثم قدرته على التمييز بين الآراء وتحليل الأدلة، وهو ما يجعل منه ناقلاً للمعرفة بطريقة نقدية أكثر عمقاً من الناظر المحدود. وبالتالي، عندما لا يتصف المثقف بالنظر والاجتهاد، فسيكون بذلك متخلياً عن أهم خصوصياته وواجباته المعرفية، سواء تعلق الأمر بقضايا التكليفية الشخصية، أو بمسائل حضارية عامة تشغل اهتمامه وتستلزم تدخلاً معرفياً واعياً.

أما الدور الثاني للمثقف فهو "الإجتهد"، ويتحدد بالملكة التي تمكنه من اتخاذ موقف معرفي محدد مستنداً إلى جملة من المرتكزات المعرفية. فالمساحة التي يشغلها عقل المثقف خارج نطاق النظر، أي خارج عملية الترجيح بين الآراء - ومنها آراء الفقهاء - تجعله يمارس عملاً اجتهادياً وفق سلطته الثقافية وسعة اطلاعه على الواقع.

ففي هذه العملية يتولد لديه عدد من المرتكزات المعرفية التي تعمل كسلطات يلجأ إليها عند تحديد الأحكام والاعتبارات التي يصل إليها. وهذا ما يميزه عن الناظر المرجح والمجتهد المختص.

وعليه يكون دور المثقف أكثر حساسية عند دراسة القطيعة المعرفية مع الفقيه. فالمثقف، بفضل سعة اطلاعه وتعدد اهتماماته، يمتلك القدرة على مقاربة الفقه من زاوية عقلية

وتحليلية متعددة الأبعاد، بينما يبقى الفقيه مقيداً بمنهجية النص ومصادره التقليدية، مما يؤدي إلى اختلافات جوهرية في البناء المعرفي، وطبيعة الاستدلال، وآليات تقييم الأدلة.

وبذلك، فإن المقارنة بين المثقف والناظر ليست مجرد مسألة إلمام بالمعرفة أو حجم المعلومات، بل تتعلق بالقدرة على فتح المجال لمراجعة الأدلة، ومقارنة مصادر المعرفة المختلفة بطريقة نقدية بنوية، وهو ما يشكل الأساس لفهم القطيعة بين المثقف والفقيه.

كما أن إدراك هذا الفرق بين المثقف والناظر يتيح لنا تمييز مستويات التأثير والمعرفة، فالمثقف قادر على توجيه النقاش المعرفي في المجتمعات، وصياغة المواقف النقدية الواعية، وتقديم رؤى مترابطة تشمل جوانب متعددة من الواقع، بينما الناظر، رغم كفاءته في مجال معين، قد يبقى عرضة للتأثر بالانحيازات الجزئية أو محدودية الإطار المعرفي، مما يجعل فهمه للموضوعات المركبة أقل تكاملاً.

وعموماً، إن للمثقف الديني موقفين متكاملين:

يتمثل أحدهما في مزاولته لفعالية النظر، أي قدرته على المقارنة بين الآراء وترجيحها وفق الأدلة المتاحة. أما الآخر فيتجسد في "الإجتهد"، الذي له طبيعة مغايرة لما لدى المختص الديني والفقيه، إذ يعتمد على المرتكزات المعرفية الخاصة به وسعة اطلاعه على الواقع العام.

وبناءً على هذين الموقفين، تظهر بين المثقف الديني والفقيه عدد من التمايزات الجوهرية. فمع أنه لا فارق بينهما في تصديق القضايا الفقهية وفق الأدلة المقدمة من المختص ضمن شروط معينة، ولا فارق في تصديق القضايا الوجدانية والعقلانية، إلا أنه مع هذا تظهر بينهما تمايزات نجملها كالتالي:

1- إن المجتهد المختص يمارس دور التأسيس في الأدلة وفق ما تقتضيه الصنعة التخصصية، من استنباط وصياغة منطقية للمطالب بقدر ما تسمح به خبرته واجتهاده. أما المثقف فلا تقع على عاتقه مهمة تأسيس الأدلة وفق هذه الصنعة الدقيقة، بل يُنَاط به فهم ما يقدمه المختص من أدلة، ثم اتخاذ الموقف المناسب تجاهها وفق طريقة "النظر". ومن هذا المنظور، يمكن وصف الفارق بينهما بأنه أشبه بالفارق بين الفاعل والمنفعل: الأول يصنع ويؤسس، والثاني يتلقى ويقوم.

2- بحكم الصنعة التخصصية يسعى المختص إلى إضفاء الصياغة المنطقية على كافة القضايا المبحوثة، بما في ذلك القضايا الوجدانية الواضحة عادة، ليضمن تكامل البنية الاستدلالية وتماسكها. في حين يكتفي المثقف أحياناً بالتسليم بالقضايا نفسها دون إعادة لبسها لباس الصنعة أو التدقيق في الصياغة المنطقية للأدلة المقننة. فهو قد يقبل الحكم القيمي أو الفقهي بناء على ما يراه ذا مصداقية أو منسجماً مع فهمه العام، دون الانخراط في الصنعة التحليلية الدقيقة التي يباشرها المختص.

3- يظهر للمثقف دور آخر مختلف عن دوره كناظر، ويتمثل في امتلاكه ملكة "الإجتهد"، وهي ذات طبيعة تختلف عن تلك المألوفة عند المختص. وهذا ما يجعل من المثقف يقف في طرف مقابل للطرف الآخر، فكل منهما مرتكزاته المعرفية الخاصة، والتي لدى المختص - مثل الفقيه - تكون جليّة واضحة بالوعي والدراية بفضل الصنعة والتخصص. أما لدى المثقف، فهذه المرتكزات ليست واضحة إلا بقدر ما يكشف عنها التحليل العقلي والملاحظة الدقيقة، فهي غير معلنة بالوعي الكامل ولا مكتسبة بالصنعة، لكنها مع ذلك موجودة ويمكن رصدها وتحديدها وفق بعض المناهج التحليلية.

ومن خلال هذا السياق، سنرى أن للمثقف بنية معرفية تختلف عن بنية المختص، حيث تتأسس المرتكزات المعرفية للعقل الفقهي

على نصوص ودلائل محددة، في حين تتأسس المرتكزات المعرفية للعقل الثقافي على الواقع والمعطيات متعددة المصادر. ومن هنا ينشأ تضارب في الرؤى والخصائص المعرفية بين المثقف والفقيه، وهو ما يوضح أصل القطيعة الفكرية والمعرفية بينهما، ويبين سبب الاختلاف في معالجة القضايا واتخاذ المواقف رغم اتفاقهما أحياناً على النتائج النهائية.

لكن بما أن بحثنا يستهدف المقارنة بين البنيتين المعرفيتين لكل من المختص، متمثلاً بالفقيه، وغير المختص، متمثلاً بالمثقف، فقد تثار مجموعة من التساؤلات الجوهرية التي لا يمكن تجاهلها، وأبرزها ما يلي:

أولاً: ما علة اختيار الفقيه نموذجاً للمختص دون غيره من المختصين في العلوم الدينية؟ هل لأن الفقيه يمثل ذروة الصنعة الدينية في فهم النصوص وصياغة الأحكام؟ أم لأن خصائصه المعرفية وتجربته الفكرية توفر نموذجاً واضحاً للبنية المعرفية التخصصية؟

ثانياً: لماذا وقع اختيارنا على المثقف دون غيره من فئات المجتمع؟ هل لأنه يمتلك وعياً معرفياً واسعاً، وقدرة على النقد والتحليل، دون أن يكون ملتزماً بصنعة التخصص؟ وهل يمتلك المثقف ما يكفي من الاطلاع لإجراء مقارنة موضوعية مع الفقيه، رغم عدم امتلاكه الأدوات التخصصية نفسها؟

ثالثاً: ماذا نقصد بالمثقف وكيف نحدد بنيته المعرفية؟ وما المقصود بوضعه تحت طائلة غير المختصين، في حين أن فئة المثقفين تضم أحياناً المفكرين والمبدعين وحتى المختصين ومنهم بعض الفقهاء؟

رابعاً: ما مبرر الاختلاف والتنازع بين المختص وغير المختص؟ هل يقتصر الأمر على وجهات نظر مختلفة ناتجة عن ضعف إدراك غير المختص أو جهله بما يقدمه المختص من الأدلة ودقة الصياغة؟ أم أن الخلاف يمتد إلى أبعد من ذلك أحياناً، حيث يعود إلى طبيعة المنهج نفسه، أي أن الاختلاف ينشأ من الأسس المعرفية المتباينة، ومن اختلاف آليات تأسيس المعرفة والمرتكزات التي يقوم عليها كل عقل؟

وبعبارة أخرى، نحن هنا بصدد استكشاف مصدر النزاع المعرفي الذي يحصل أحياناً بين المختص وغير المختص، وذلك لمعرفة ما إذا كان مجرد اختلاف في مستوى الاطلاع والدقة، أم أنه نزاع منهجي جذري مرتبط بطريقة إنتاج المعرفة نفسها.

ولو بدأنا بالتساؤل الأول، سنرى أن لدينا عدداً من الاعتبارات الجوهرية التي تجعلنا نتخذ الفقيه نموذجاً للمختص دون غيره، نجملها فيما يلي:

1- إن طبقة الفقهاء كانت وما زالت تلعب دوراً مؤثراً في المجتمع أكثر من غيرها من أصحاب العلوم الإسلامية، سواء على صعيد التشريع أو التعليم أو التأثير الاجتماعي.

2- إن النص في حياة الأمة الإسلامية يمثل روحها الحية، وأبلغ من اعتمد على النص فهماً وامتثالاً هم الفقهاء.

3- لقد أضحي الفقهاء، ومن على شاكلتهم ممن يُطلق عليهم "النصوصيون"، سلطة معرفية شبه مطلقة، تغطي ساحات التفكير وقضايا العقائد وسائر العلوم الإسلامية في مجتمعاتنا الدينية، بحيث أصبحوا مرجعاً لا غنى عنه في تحديد المعايير المعرفية للأمة.

4- إن للفقهاء دورهم المتميز في التعامل مع الواقع، خلافاً لغيرهم من رواد العلوم الإسلامية، سواء على صعيد الفتاوى أو

التوجيه الاجتماعي، وستتضح لنا أهمية هذا الدور ومغزاه بالنسبة لعلاقة المثقف بالواقع، وكيف يشكلّ الفهم الفقهي الأرضية التي يتفاعل معها العقل المثقف.

أما فيما يتعلق بالمثقف دون غيره من فئات المجتمع، فالأمر واضح باعتباره الطرف البارز القادر على إدراك البعد العلمي والنظري للمختص، وفهم ما يقدمه من أدلة ومرتكزات معرفية، وكذلك تقديم بدائل معرفية ورؤى نقدية، بحكم ارتباطه الواسع بالمعرفة وفهمه لمجالاتها المختلفة، وإن لم يكن من ذوي الاختصاص.

وأخيراً، ماذا نقصد بالعقل المثقف؟ وما طبيعة الإجابة عن سائر التساؤلات التي عرضناها؟

إن هذه القضايا تشكل لب موضوعنا، وستكون محوراً رئيسياً للبحوث القادمة، حيث سنتناولها بالتفصيل، مع إبراز آليات المقارنة بين العقلين: الفقهي والثقافي، والخصائص المميزة لكل منهما، ودور كل منهما في إنتاج المعرفة وتقديم الأدلة واتخاذ المواقف تجاه الواقع.

مدخل

التكافؤ المعرفي بين المختص وغيره

يتأسس هذا البحث على فرض جوهري مفاده أنّ الحجة المعرفية ليست حكرًا على المختص دون سواه. فقد يتمكن غير المختص في ظروف معيّنة من تقديم حجة تضاهي حجة المختص أو تتفوق عليها من حيث سلامة الدليل وانضباط منطلقاته. فليس كل ما يصدر عن المختص جديرًا بالقبول ابتداءً، كما لا ينبغي أن يُهمل كل ما يصدر عن غير المختص ابتداءً. إنما العبرة بسلامة الاستدلال، وبانضباط القاعدة المعرفية التي يستند إليها كل منهما، بغضّ النظر عن الموقع الاجتماعي أو الوصف التخصصي.

لكن كيف يمكن إثبات هذا المدعى؟ وما طبيعة الضوابط التي ينبغي الاحتكام إليها لإقامة هذا التكافؤ المعرفي؟ ثم إلى أي مدى يمكن تعميم هذا الفرض؟ هل يشمل العلوم الطبيعية ذات البنية التجريبية الصارمة، أم أنّ مجاله الطبيعي هو العلوم الإنسانية والدراسات الدينية؟ والأهم من ذلك: ما هو الغطاء الشرعي والمعرفي الذي يسمح بتطبيق هذا الفرض في مجال الدراسات الدينية، حيث لا يحتكر الفقهاء والمختصون الدينيون سلطة الفهم والتفسير؟

إنّ الجواب عن هذه الأسئلة لا يمثّل تمهيداً نظرياً فحسب، بل هو شرط لازم لتمكين البحث من تحقيق غايته. إذ إنّ إثبات مشروعية التكافؤ المعرفي هو ما يمنح المقارنة بين العقل الفقهي والعقل المثقف مشروعيتها، ويكشف عن إمكان وجود منافسة معرفية بين الطرفين رغم التفاوت في الصنعة والتكوين.

فرغم أن الفقيه يعدّ مختصاً يمتلك أدوات الاستنباط، وأن المثقف الديني غالباً ما يأتي من خارج الإطار التخصصي؛ إلا أن ما يحمله كل منهما من تصورات مبدئية، وما يستند إليه من مصادر وآليات وأصول معرفية متباينة، يجعل العلاقة بينهما علاقة تجاور نقدي وتفاعل تنافسي. فكلاهما في نهاية المطاف ينتج تصديقات معرفية تتجه نحو تفسير الواقع والنص، وكلّ منهما يدّعي أن ما يقدمه هو الأقرب للصواب.

وعليه، فإنّ تمحيص هذا التكافؤ وتحديد حدوده وآلياته هو الخطوة المنهجية التي لا بدّ منها قبل الدخول في دراسة البنية المعرفية للمثقف ومقارنتها بالبنية المعرفية للفقيه، كما قبل الحكم على طبيعة القطيعة بينهما. ذلك أنّنا نقارن بين نموذجين معرفيين يتنافسان على شرعية الفهم وإنتاج الحكم في ساحة الفكر الديني.

وينبغي - ابتداءً - أن ندلّل على وجود اشتراك مبدئي في حقانيّة المعرفة التي تصدر عن الإنسان، بوصفه كائناً عاقلاً يملك الفطرة والعلم الوجداني، سواء كان مختصّاً أم غير مختص.

فالعبارة في حقيقة المعرفة لا تنحصر في امتلاك الأدوات الصناعيّة للبرهنة، ولا في التمرّس التقني بأساليب الاستدلال، بل إنّ القدرة على التمييز وإدراك الضرورات واستشعار المعنى تمثّل طبقة معرفيّة أوليّة يشترك فيها الناس جميعاً.

ومن هنا يتبيّن أنّ العلم لا يتوقّف دائماً على إقامة القياسات الفنيّة ومناهج التخصص، وأنّ العلم الوجداني - القائم على البداهة والحضور والحدس المصدّق - قد يكون في بعض المواطن أرجح وزناً وأقوى نفاذاً من العلم الصناعي المجرد، تبعاً لما سنورده من الاعتبارات التالية:

1- التساوي في الكشف الوجداني

إنّ ثمة وجداناً كاشفاً للحقيقة يشترك فيه المختصّ وغير المختصّ على حدّ سواء، حتى وإن عجز الثاني عن تقديم الأدلة الصناعيّة أو صياغة البرهان في قوالبه المنطقيّة. ففي جملة من المواضيع يصحّ للفرد أن يعتمد على حدسه وطمأنينته الباطنة في الرفض والقبول، وإن لم يحط بصورة الدليل العلمي إحاطة تفصيليّة.

فالكثير من الناس - مثلاً - يؤمنون بوجود الله ووجدانيته اعتماداً على نور الوجدان، لا على البرهان الصناعي، وذلك لعدم معرفتهم التقنية بهيئة الدليل وكيفية انتظام مقدماته. غير أنّ تحليل هذه الآلية الاعتقادية يكشف أنّ العقل الباطن يُجري عمليات ربط بين تراكمات من القرائن الحسيّة والوجدانيّة التي تتصافر لتوليد التصديق. وهو ما نبّه إليه القرآن الكريم عبر لفت النظر إلى الآيات الكونية وبديع نظامها، إذ يوجّه الإنسان إلى تأملها بما يقرب من مدركات الوجدان، دون اشتراط صناعة البرهان أو صبه في قالب منطقيّ محكم¹.

ومع ذلك، لا مانع من صبّ الرؤية الوجدانية في قوالب برهانية، أي ردّ الحدس إلى صورته المنطقية الملائمة. ففي المثال السابق يمكن تفسير الإيمان بوجود الله على أساس القيم الاحتمالية المتراكمة الناتجة من القرائن الاستقرائية المتنوّعة. وهذا شبيه بما أشار إليه ابن خلدون من ضرورة صيانة الحدس والتجربة الذهنية بصبّها في "القانون الصناعي"، أي في الأوعية المنطقية التي تليق

¹ كما يلاحظ ذلك في مثل قوله تعالى: (أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خُلقت وإلى السماء كيف رُفعت وإلى الجبال كيف نُصبت وإلى الأرض كيف سُطحت) الغاشية/ 17-20. وقوله: (أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج، والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج، تبصرة وذكرى لكل عبد منيب) ق/ 6-8... الخ.

بمقام العلم، ثم إلباسها كسوة الألفاظ وإظهارها في مقام الخطاب؛
ليغدو البناء الاستدلالي وثيق العرى راسخ البنيان².

وهذا يعني أنّ بعض القضايا تتساوى فيها ملكة التصديق بين
المختصّ وغيره؛ لا في أصل التصديق فحسب، بل في درجته
وقيمته؛ لأنّ الوجدان العقلي أصل مشترك في الإنسانية، يعمل في
الجميع بسنن واحدة، وإن اختلفت درجات الوعي به.

ويعزّز ذلك ما كشفت عنه دراسات أنثروبولوجية من وحدة
الذهنية البشرية، خلافاً للزعم الشائع بوجود عقليتين: بدائية
وحديثة. فقد أكّد عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم في كتابه
(أصول الحياة الدينية) أنّ البنى الروحانية والدينية التي تنظم
تفكير المجتمعات البدائية كانت هي نفسها الجذور التي تولّد منها
الفكر المنطقي لدى المجتمعات الحديثة. أي إنّ العقل المنطقي لم
يُقم قطيعة مع العقل الديني، بل خرج من رحمه. فالتصورات التي
بنتها الذهنية الأولى حول الزمان والمكان والسببية هي التي
ورثتها الفلسفة والعلوم ونسجت عليها. ومن ثمّ فلا وجود إلا لعقل
واحد شامل، والاختلاف بين الذهنتين إنّما هو اختلاف درجة لا
اختلاف نوع³.

وما يُستفاد من هذا التقرير أنّ النظام المعرفي لدى الإنسان
يجري وفق قواعد عامة مشتركة. ورغم أنّ أغلب الناس - بمن
فيهم المختصون - لا يلتفتون إلى هذه القواعد لبساطتها وخفائها،

² ابن خلدون: المقدمة، طبعة المكتبة التجارية الكبرى، ص535-536.

³ يقول دوركايم في كتابه المشار إليه: «لم يكتف الدين باغناء فكر الإنسان المكوّن سابقاً
له، بعدد من الأفكار، بل عمل على تشكيل هذا الفكر. إن قسماً مهماً من معارف الإنسان حتى
والشكل الذي تبلورت فيه هذه المعارف يعود فضله إلى الدين. تجدر الإشارة إلى أن عدداً من
المفاهيم الأساسية التي تهيم على فكرنا تغرس جذورها في الدين: مفهوم الزمان والمكان
والنوع والعدد والسبب والجوهر والشخصية، فهي الاطر المثينة للفكر» (فرديريك معنوق:
علم إجتماع المعرفة في الغرب، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير د. معن
زيادة، معهد الانماء العربي، الطبعة الأولى، 1988م، المجلد الثاني، ص888-889).

إلا أنّها تعمل بفعالية في طبقات الوعي الباطن أو اللاشعور، وتتيح للإنسان قدرة غير متناهية على توليد المعرفة. ولولا هذه المبادئ الكامنة لكانت المعرفة محصورة في انعكاسات مباشرة للبيئة، ولافتقر العقل إلى مرونة الابتكار والاستدلال.

ولذلك ترى أنّ البشر جميعاً يطبقون آليات القياس المنطقي والاستقراء بصورة عفوية، وإن جهلوا تفصيل قواعدهما. فأغلب المعارف البشرية قائمة على هذا النحو من العمل العقلي غير الواعي. وبفضل هذا النظام الفطري يتمكّن الإنسان من التمييز بين المعارف الصحيحة والخاطئة، فيدرك بدهاء صحة القياس القائل مثلاً: كل إنسان فان، ومحمد إنسان، إذن محمد فان. كما يدرك فساد القياس حتى وإن استُخدمت فيه مقدمات صحيحة، مثل أن الإنسان يميّز خطأ القياس القائل: بعض الحيوانات تغرّد، والحمار حيوان، إذن الحمار يغرّد، وذلك دون حاجة إلى دراسة منطقية مسبقة.

إنّ هذا كلّهُ يدلّ على امتلاك الإنسان آليات داخلية للتوليد والتمييز المعرفي، تعمل باستمرار حتى وهو لا يعي طرائق اشتغالها. وهي مشابهة من بعض الوجوه لما يسميه نعوّم تشومسكي بـ "الكفاية اللغوية"، حيث يمكن للإنسان أن ينتج جملاً لا متناهية بقواعد محدودة وغير واعية، كذلك يفعل العقل في ميدانه المعرفي.

وبهذا يتبيّن أنّ الوجدان العقلي والفطرة الاستدلالية المشتركة هما الأساس الذي يجعل المختصّ وغير المختصّ قادرين - في طائفة من القضايا - على بلوغ حقائق واحدة أو متقاربة، ولو اختلفت أدواتهما وطرائق تعبيرهما.

2- التساوي في العلم الذي يعجز عنه البرهان

إنّ من ضروب العلم ما يخلو من الدليل تماماً، وفيه يتساوى العالم المختص مع غيره من عامة الناس. فهناك قضايا لا تخضع لاعتبارات البرهان المنطقي، ومع ذلك تبقى محطّ إيمان مشترك يتساوى فيه الجميع على اختلاف مراتبهم الثقافية والعلمية. ولست أعني بذلك البديهيات أو ضرورات العقل والإدراكات المباشرة المرتبطة بالعلم الحضورى، بل أقصد طائفة من القضايا الخارجية التي يقف البرهان عاجزاً عن الإحاطة بها أو النفاذ إليها. فهي قضايا تستند إلى اعتقاد وجداني صرف، يتوافق عليها الناس وإن تفاوتوا في مستويات الإدراك والمعرفة.

ومن أظهر أمثلتها قضية الواقع الموضوعي العام، إذ لا يمكن إقامة برهان قاطع على صدق هذا الواقع، أو على استبعاده أن يكون مجرد حالة نفسية داخلية، كذلك التي يعيشها المرء في المنام. وعلى حد تعبير بعض المفكرين: «لو أنّني فقط أستطيع أن أخرج من رأسي لرأيتُ ما إذا كان هناك شيء»⁴.

فالعقل البرهاني لا يملك وسيلة تمنع احتمال أن تكون هذه الحياة برمتها حلمًا طويلاً لا يواجهه ما نسميه "الواقع الموضوعي".

وهذه القضية ليست من الضروريات العقلية ولا من البديهيات الفطرية، خلافاً لما ذهب إليه العلامة محمد حسين الطباطبائي في (الميزان في تفسير القرآن) وتابعه فيه المفكر السيد محمد باقر الصدر في (فلسفتنا)⁵، كما أنها ليست قضية استقرائية كما انتهى إليه الأخير في كتابه القيم (الأسس المنطقية للاستقراء)⁶. بل هي

⁴ تيري إيجلتون: أو هام ما بعد الحداثة، ترجمة منى سلام، مراجعة سمير سرحان، نشر أكاديمية الفنون، مصر، ص 29، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

⁵ محمد باقر الصدر: فلسفتنا، دار التعارف، بيروت، ص 304-305.

⁶ محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء، تعليقات يحيى محمد، مؤسسة العارف، بيروت، 2008م.

في جوهرها حقيقة وجدانية محضة لا تخضع لسلطان الضرورة ولا لحجية الدليل.

ومن الناحية العملية، نجد أنفسنا منساقين بقوة الغريزة الفطرية إلى تأكيد الواقع الموضوعي، من غير أن نتأثر بما قد يثيره المنطق من احتمالات الشك والارتياب. وهنا تتبدى رحمة الله الواسعة في أوضح صورها، إذ لولا هذه الغريزة الملجئة لانغمر الإنسان في ظلمات الشك، ولتحوّلت حياته إلى شقاء لا ينقطع⁷. ورحم الله أبا حامد الغزالي حين قال: «مَنْ ظَنَّ أَنَّ الكَشْفَ مَوْقُوفٌ عَلَى الأدلة المحررة فقد ضَيَّقَ رحمة الله الواسعة»⁸. ولهذا القول صدى قريب فيما عبّر عنه الفيلسوف الرياضي بليز باسكال بقوله الشهير: «للقلب أسبابه التي لا يعرف عنها العقل شيئاً». وهو تعبير دقيق عن المناطق التي لا يبلغها البرهان، لكنها تبقى مع ذلك جزءاً أصيلاً من بنية المعرفة الإنسانية.

وعلى النهج نفسه نواجه طائفة من القضايا الميتافيزيقية التي تبدو لنا واضحة وضوحاً شافياً، وإن لم نظفر فيها ببرهان صناعي مُحكم. ومن أبرزها قضية نفي التسلسل غير المتناهي للعلل الفاعلة. فمع أنّ الفلاسفة بذلوا جهوداً واسعة في صياغة الأدلة الصناعية لإثبات هذا النفي، بل إن بعض المتأخرين - كصدر المتألهين - قد أوصل هذه الأدلة إلى عشرة وجوه، وناقش بعضها وانتقد بعضها الآخر⁹، إلا أنّ من الإنصاف الاعتراف بأن أيّاً من هذه الأدلة لا يرقى إلى مستوى الإشباع الوجداني الذي يقطع مادة الشبهة أو يورث الاطمئنان النهائي.

⁷ لاحظ كتابنا: الإستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م. والأسس المنطقية للإستقراء/ بحث وتعليق، مطبعة نمونه، قم، الطبعة الأولى، 1405هـ - 1985م، ص243 وما بعدها.

⁸ الغزالي: المنقذ من الضلال، مطبعة الجامعة السورية، الطبعة الخامسة، 1956م.

⁹ صدر المتألهين الشيرازي: الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، دار احياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، 1981م، ج2، ص144-167.

ومع أننا لسنا - في هذا الموضع - بصدد الخوض في مناقشة تلك الأدلة أو تقويم قيمتها البرهانية؛ إلا أننا نقول إنّ وضوح هذه القضية، في تقدير الوجدان العقلي، يفوق ما تمنحه الأدلة الصناعية من قوة وإقناع. فالوجدان يدرك - كحدس عقلي - أنّ سلسلة العلل لو امتدّت بلا بدء ولا منتهى، لانهار معها إمكان التفسير برمّته. وهذا الإدراك الوجداني ليس بديلاً عن البرهان، ولكنه يكشف عن أنّ في أعماق النفس الإنسانية حسّاً ميتافيزيقياً يسبق الدليل الصناعي، ويعمل أحياناً كمعيار أعلى من قدرة القياس المنطقي على الإحاطة.

على أن قضيتي الأصل النهائي والتسلسل غير المتناهي تستمدّان - من حيث المبدأ المنطقي - القدر نفسه من الإمكان اعتماداً على فكرة الأزلية. فالأزلية، بوصفها وعاءً وجودياً لا يحده حدّ، تتيح لكلا الفرضين التصرّ بلا استحالة منطقية، إذ كما يمكن أن يشغل هذا الوعاء أصل واحد يكون مبدأ للوجود، كذلك يمكن - من حيث التصرّ الذهني الصرف - أن يشغله تتالي غير متناه من العلل من غير أن يلزم تناقض منطقي.

ومن هنا يتبيّن أنه ليس لدينا - في حدود الدليل الصناعي الخالص - ما يمكننا من إبطال التسلسل أو إثباته بصورة قاطعة، ما دام مفهوم الأزلية نفسه يفسح المجال لكلا الرأيين المتعارضين. وهذا ما دفع الفلاسفة القدماء إلى عدم إنكار التسلسل في العلل العرضية أو الأسباب ذات الطبيعة الشرطية، انسجاماً مع هذا الفهم للأزلية. فالأزل لا يضيق بتتابع لا نهائي للحوادث ما دامت تقع في إطار علاقة شرطية لا تستهدف تفسير الوجود من أصله.

وقد نبّه ابن رشد إلى هذا المعنى بوضوح عندما فرّق بين العلل العرضية والعلل الذاتية، معتبراً - في عبارته الشهيرة - «أنّ الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث إلى غير نهاية بالعرض، إذا كان ذلك متكرراً في مادة منحصرة متناهية، مثل أن

يكون فساد الفاسد منهما شرطاً في وجود الثاني فقط...»¹⁰.
فالتسلسل العرضي عندهم أمر جائز لا إشكال فيه، بل هو مقتضى
النظر الطبيعي في الحوادث المتعاقبة.

إلا أنّ هؤلاء الفلاسفة أنفسهم منعوا التسلسل في العلل الذاتية،
رغم أن النتيجة – من حيث شغل الوعاء الأزلي – تكاد تكون
واحدة. فالوعاء هو هو، لا يتغير باختلاف امتلائه بعلّة واحدة
أصلية أو بعلل كثيرة متسلسلة ذاتياً. غير أنّ الفارق الذي أدركوه
يكمن في أن العلل الذاتية تتعلّق بتفسير أصل الوجود نفسه، لا
بتتابع الحوادث، ومن ثمّ رأوا أن الوقوف عند أصل أول ضرورة
تفسيرية، بينما قبلوا عدم النهاية في الأسباب العرضية لأنها لا
تمسّ جذر الوجود، بل تتعلّق فقط بشروطه وتوالي صيرورته.

ومع ذلك نجد – من حيث الوجدان الفطري العام – أن فكرة
تسلسل العلل الذاتية تبقى مستبعدة في مقابل فكرة الأصل الواحد.
فهذا الوجدان، بطبيعته الفطرية، يقبل التسلسل في العلل العرضية
ولا يجد غضاظة في توالي الشروط والأسباب بالعرض، لكنه
يتحفظ حين يتعلق الأمر بتسلسل لا نهائي في العلل الذاتية، رغم
غياب البرهان القاطع على استحالتها. والسبب في هذا الميل أن
الذهن يميل إلى تثبيت مركز أو أصل تُعزى إليه سائر العلل، ما
دام الوجود محكوماً بالأزلية.

ومن هنا تتفرع أمامنا – في هذا السياق – ثلاثة تصورات
متعارضة:

أ - تصور يثبت الأصل الأول ويجعل للحوادث بداية. وهو
تصور ينسجم مع الموقف الكلامي التقليدي.

¹⁰ ابن رشد: تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ص 56-57.

ب - وتصور آخر يثبت الأصل الأول أيضاً، لكن مع نفي بداية الحوادث، وهو ما تميل إليه طائفة من الفلاسفة القائلين بأزلية العالم الطبيعي زماناً لا ذاتاً.

ج - وتصور ثالث ينكر وجود أي أصل، ويجعل الحوادث والعلل جميعاً سلسلة ممتدة لا تنتهي إلى مبدأ محدد.

واللافت أن الوجدان العام يقبل التصورين الأولين لأنهما يشتركان في الإقرار بوجود أصل أول لا يسبقه شيء، حتى لو اختلفا في وجود بداية زمانية للحوادث. أما التصور الأخير، القائل بأن الوجود سلسلة من العلل لا تنتهي، فهو أبعد التصورات عن القبول، ولا يكاد المرء يجد من يطمئن إليه أو يتصوره تصوراً وجدانياً مستقراً.

ولا يقف الأمر عند حدود الوجدان العقلي، بل يمتد إلى النظرة العلمية المعاصرة، إذ نجد العلماء – رغم تحررهم من الافتراضات الميتافيزيقية – يتوقفون غالباً عند حدّ معين حين يبحثون عن بداية الحوادث الكونية، ولا يستسيغون الحديث عن توال غير منته للحوادث يمتد إلى ما لا بداية له. فالمنهج العلمي، بطبيعته، يسعى إلى نقطة ابتداء، أو إلى طور أولي يمكن الانطلاق منه في تفسير نشأة الكون، مما يعكس انسجاماً خفياً بين الميول الوجدانية والميل التفسيري للعلم الحديث.

وفي المحصلة، فإنك لا تكاد تجد – في مجمل الاتجاهات الفكرية – إلا ثلاثة مواقف كبرى: فإما القول بوجود أصل أول تتفرع عنه علل عرضية متسلسلة من دون بداية محددة، كما هو الشائع لدى فلاسفتنا القدماء، وإما القول بوجود أصل أول لكنه يفضي إلى حوادث لها بداية زمنية محددة، وهو موقف المتكلمين واللاهوتيين من أهل الأديان السماوية، وإما القول بأن سلسلة الحوادث تنتهي عند حدّ معين من غير أن تقضي إلى أصل

ميتافيزيقي فاعل، وهو رأي الماديين الذين يثبتون واقعاً أولياً أو حالة كونية بدائية يقفون عندها.

أما الفرض الرابع، القائل بعدم وجود أصل للحوادث مطلقاً، وأن العلل الذاتية تمتد بلا ابتداء، فهو – وإن كان منطقياً غير مستحيل بحسب الحدّ العقلي المجرد – لكنه يكاد يكون غائباً عن الوجدان البشري. فكأن الفطرة المعرفية لا تستوعب هذا التصور الأخير ولا تطمئن إليه، رغم عدم وجود برهان قاطع ينفيه. وهذا الامتناع الوجداني العميق يشير إلى أن الذهن البشري ميّال بطبيعته إلى تثبيت مبدأ أول تتجمع عنده السلسلة التفسيرية، بحيث يصبح هو القطب الذي يدور حوله انتظام فهم العالم وبنية الوجود.

وأما تفسير هذا الميل الوجداني إلى رفض التسلسل اللانهائي للعلل الذاتية، فيعود إلى أن الإنسان بطبيعته يجنح نحو الفروض التي تتصف بالبساطة، ويفضّلها على الفروض الأكثر تعقيداً ما دامت النتيجة المتوخاة منهما واحدة. فمبدأ البساطة يُعدّ من أبرز المبادئ التي تبناها العلم الحديث¹¹، وإن لم يكن هذا العلم معنياً دائماً بالكشف عن طبيعة الواقع في ذاته، أو بما يُصطلح عليه بـ "التحقّق". إذ يُؤخَذ بهذا المبدأ في الغالب بدافع وجداني وجمالي ونفعي، حيث ينصّ على أنّ القضية الأبسط أرجح من نظيرتها الأكثر تعقيداً متى تكافأ الأثر المعرفي لكلّ منهما¹².

¹¹ انظر تفاصيل تحليلنا لمبدأ البساطة في: منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الطبعة الثانية، 2024م، الفصل الرابع عشر. أو: العلم ومسلمة البساطة، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 2013-7-27. انظر:

<https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=21>

¹² من ذلك أنه قد استبدل التصور البطليمي بالتصور الكوبرنيكي للنظام الشمسي بسبب بساطة هذا الأخير مقارنة مع الأول، وليس بحسب الصواب والخطأ. إذ اختزل كوبرنيكوس الدوائر الفلكية الصغيرة للنظام الشمسي من (80) دائرة كما افترضها بطليموس إلى (34) دائرة فقط، أي أنه تخلص من (46) دائرة صغيرة (لاحظ: ولترستيس: الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م، ص76 وما بعدها). كما لاحظ:

ويُعرف هذا التوجّه بمبدأ "نصل أوكام" نسبة إلى الفيلسوف الفرنسي سكاني وليم أوكام (المتوفى حوالي عام 1350م)، والذي صاغ القاعدة الشهيرة: «لا تُضاعف الكيانات بلا حاجة أو ضرورة»، أو بصياغة أخرى: «لماذا تستخدم الأكثر بينما يكفي الأقل؟»، فلا تتصور عللاً متكاثرة حين تكفي علة واحدة، وقلّ من الفروض والبداهيات إلى الحد الأدنى الممكن¹³.

وقد أصبحت هذه القاعدة، رغم بساطتها، معياراً عقلياً عاماً في تقييم الفروض، ومحركاً أساسياً في بناء النماذج العلمية والميتافيزيقية على السواء.

وعلى ضوء هذا المبدأ يمكن تفسير ما نحن بصددّه: فالأصل الأول والتسلسل غير المنتاهي يشتركان – من الناحية المنطقية – في أنهما يشغلان الوعاء الوجودي الأزلي دون زيادة ولا نقصان. غير أن التعويل على فرض "الأصل الواحد" يختزل التعقيد في نقطة واحدة، ويجعل كل ما في الوجود من آتات أو توال عرضي بمثابة امتدادات لأصل بسيط. أما فرض التسلسل اللانهائي فهو يضاعف عدد العلل الذاتية بلا حاجة، رغم أنهما يؤديان إلى النتيجة نفسها من حيث ملء الأزلية وقيام الوجود.

وبالتالي، ما دام الفرضان متكافئين من حيث الأثر التفسيري، فلا موجب لإقحام التسلسل غير المنتاهي، ما دام مفهوم "الزمان الوجودي" للأصل الأول يستبطن – في ذاته – إمكان توالي العلل العرضية بلا حد. وهكذا يكون مبدأ البساطة مرجحاً قوياً لصالح فرض الأصل الواحد على حساب فرض التسلسل اللامتناهي.

Hemple, Philosophy of Natural Science, 1996, current printing 1987, USA, p.41.

¹³ رولان أومنيس: فلسفة الكوانتم، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 350، الكويت، 2008م، ص47-46، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

وقريب من ذلك، إلى حدّ ما، ما يُقال في بعض القضايا الفلسفية التي ما تزال تُعدّ من المسائل الإشكالية، كمسألة الفضاء الكوني أو الخلاء. فالميل الوجدانية كثيراً ما تنزع إلى اعتباره غير متناه في أبعاده، مع أنّ المادة نفسها متناهية. ويبدو من العسير على العقل أن يتصوّر محدودية الفضاء لما يرد مباشرة من سؤال عمّا وراء حدوده. إذ كيف يمكن تخيلّ العدم أو البعد الخارج عن قبة الفضاء؟! في حين أنّ العقل يتقبّل - بسهولة - فرضية عدم تناهي الأبعاد المكانية.

ومن هنا تبدو النظرية العلمية الراهنة في تمدّد الكون، وتشبيهه بالمنطاد الآخذ في التوسّع والانتفاخ، غير مكتملة المعقولة ما لم يُفترض أنّ هذا التمدّد يجري داخل فضاء غير متناه يسع عملية التوسّع ويُفسح لها المجال.

هل يمكن للعلم اثبات الفضاء المتناهي؟

إن الغرض من هذا البحث هو التدليل على أنّ بعض القضايا - ومن بينها مسألة الفضاء - لا تخضع ابتداءً للدليل الصناعي العلمي، بمعناه القائم على الأدلة والرصد التجريبي.

ولنبداً بتفصيل التصورات العلمية الحديثة حول هيئة الكون وعلاقتها بمفهوم الفضاء المتناهي الأبعاد. فمن المعلوم أنّ أينشتاين كان أول من منح الفضاء خصائص فيزيائية محدّدة، وأرسى فكرة أنّه ذو بنية هندسية يمكن أن تكون متناهية. وعلى إثر ذلك ظهر تردّد علمي معروف في ما إذا كان الكون يتجه نحو الانفتاح إلى ما لا نهاية - على هيئة شبيهة بسرج الحصان - أم أنّه ينزع إلى الانغلاق على ذاته على نحو كروي أو فقاعي، وهو الرأي الذي ظلّ سائداً خلال أغلب فترات القرن العشرين. بل قيل

إنّ الميل النظري لدى العلماء كان يتجه، في تلك المرحلة، إلى ترجيح نموذج الكون المغلق¹⁴.

وغالبا ما يُراد بالكون، في هذه الاستخدامات، مجموع الفضاء بما يحتويه، لا الجانب المادي منه فحسب.

وسبق لعالم الرياضيات الروسي ألكسندر فريدمان أن قدّم (عام 1922) أول تنبؤ رياضي حاسم بتمدد الكون، أي قبل اكتشافات هابل بعدة سنوات. فقد انطلق فريدمان من معادلات النسبية العامة بصيغتها الأولى، وبيّن أنها تسمح بحلول ديناميكية لا سكونية، أي إن الكون - وفق هذه الحلول - إما أن يتمدد أو يتقلص، لكنه لا يستطيع أن يبقى ثابتاً كما تصوّره أينشتاين بادئ الأمر¹⁵. وقد أصبح نموذج فريدمان فيما بعد الأساس الرياضي لمعظم النظريات الكونية الحديثة، إذ ألغى فرضية السكون، وكشف أنّ الكون - في أبسط توصيفاته الرياضية - متغيّر على الدوام.

وحين ظهرت الملاحظات الفلكية التي تشير إلى الانزياح الأحمر في أطيف المجرات البعيدة، اتضح أن أغلب هذه الأجرام تبعد عنا بسرعات تتناسب مع بعدها، وفقاً لتفسير دوبلر. وعندئذ اضطرّ أينشتاين إلى التراجع عن افتراضه الأول، واعترف بأن الكون في حالة تمدد، وعدّ إدخال الثابت الكوني لمنع الانهيار الثقالي «أكبر خطأ» ارتكبه في حياته العلمية، كما صرّح بذلك.

ومع هذا كلّه، ظلّ أينشتاين محتفظاً بفكرة أنّ الكون، رغم تمدده، ذو طبيعة منحنية وحدود نهائية، وهو يشبه إلى حدّ بعيد شكل المنطاد. فالوجود الكوني - طبقاً لهذا التصوّر - مغلق على

¹⁴ انظر: اسطورة المادة، ص105.

¹⁵ انظر: ألبرت أينشتاين: النسبية: النظرية الخاصة والعامة، تقديم محمود أحمد الشربيني، ترجمة رمسيس شحاته، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص199-201، عن مكتبة الموقع الإلكتروني ليبيا للجميع: www.libyaforall.com.

ذاته، بحيث إن المسافر الذي يبدأ من نقطة معيّنة، ويتحرك في خط مستقيم من دون انحراف، يمكنه - نظرياً - أن يعود إلى النقطة ذاتها، تماماً كما يحدث على سطح الأرض. غير أنّ هذا التشبيه ينقصه توحيد الأبعاد الهندسية، فسطح الأرض ثنائي البعد، أما الكون فأغلقه يتم ضمن ثلاثة أبعاد مكانية، وليس ثنائياً. يضاف إلى ذلك أنه، وفق هذا النموذج، لا يوجد "خارج" للكون حتى يُسأل عن حدوده¹⁶.

ويُطلق على هذا النمط من النماذج اسم "الكون المغلق"، ويقابله "الكون المفتوح" الذي لا ينغلق على ذاته ولا يعيد المسافر إلى نقطة البدء. والحكم بين النموذجين مرهون بما يسمى "الكثافة الحرجة"، وهي القيمة الفاصل التي يتحدد بها مصير الكون: فإن كانت كثافته أكبر من هذه القيمة عاد إلى الانكماش، وإن كانت أقل انفتح إلى ما لا نهاية.

ويمكن توضيح هذه الفكرة بمثال بسيط: حجر يُقذف شاقولياً نحو الأعلى. فإن كانت سرعته الابتدائية صغيرة، فإنه يعود إلى الأرض بعد أن يتباطأ. أمّا إذا تجاوزت السرعة حدود الإفلات، أي نحو سبعة أميال في الثانية، فإنه يفلت إلى الفضاء دون رجوع.

وهكذا يُنظر إلى مصير الكون، حيث الكثافة الأعلى من الحرجة تشبه سرعة لا تكفي للإفلات، فينتهي الكون إلى الانكماش. أمّا إذا كانت الكثافة دون الحرجة، فإن تمدد الكون يظل متسارعاً، فينفتح إلى الأبد.

¹⁶ لاحظ حول ذلك: ألبرت أينشتاين: أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاتة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م، ص30. ولاحظ:

Russell, B. Human Knowledge, first published in 1948, Sixth Impression, London, 1976, p. 34.

غير أنّ الإشكال الجوهري يكمن في أن تقدير متوسط الكثافة الكونية ليس أمراً محسوماً، بل هو من أكثر المقادير الفلكية اختلافاً وتقلباً عبر العقود، مقارنة بمقادير الفيزياء التجريبية الأخرى. فكلّ تقدير جديد للمادة المرئية، أو المادة المظلمة، أو الطاقة المظلمة، يقلب الحسابات رأساً على عقب. ولذلك ظلّ السؤال عن انغلاق الكون أو انفتاحه معقّلاً، تتردد حوله النظريات دون أن يحسمه العلم حسماً تجريبياً قاطعاً.

وهكذا تتحدد "الكثافة الحرجة" باعتبارها الحدّ الفاصل بين نموذجي انغلاق الكون وانفتاحه. فإن كانت الكثافة الفعلية لمادة الكون أعلى من هذه القيمة، كان مصير الكون متجهاً نحو الانغلاق والانهييار. إذ إن التمدد الكوني، مهما اتسع وانقح، ما إن يبلغ حدّاً تتغلب فيه الجاذبية على سرعة التمدد حتى يبدأ الكون رحلة الانكماش المعاكس، متهاوياً على ذاته حتى نقطة البدء والصفر، حيث تتلاشى الأبعاد، وتتهار مقاييس المكان والزمان، وتؤول المادة إلى العدم الفيزيائي. وهذه الصورة تُعرف في الأدبيات المعاصرة باسم "الانسحاق العظيم".

أمّا إذا كانت الكثافة الفعلية أقل من الكثافة الحرجة، فإن الكون يظلّ في حالة انفتاح أبدي، حيث يستمر في التبعاد إلى ما لا نهاية، دون رجعة. وقد غلب على عدد من الفيزيائيين، في مراحل معيّنة من القرن العشرين، الميل إلى هذا النموذج الانفتاحي.

ويبقى النموذج الثالث، وهو ما لو كانت الكثافة الفعلية مساوية تماماً للحدّ الحرج؛ فحينها يتباطأ التمدد تدريجياً مقترباً من السكون، ولكن دون أن يبلغه مطلقاً، في نشأة كونية مسطّحة هندسياً، لا مغلقة ولا مفتوحة. وقد جاءت نظرية "الانتفاخ الكوني" لتعزّز هذا النموذج، إذ تنبأت بأن الكون - بعد لحظته الأولى - يجب أن يكون ذا كثافة مساوية للحرجة تماماً، أي إن بنيته الهندسية مسطّحة ضمن حدود الدقة الكونية¹⁷.

¹⁷ انظر مثلاً المصادر التالية: فرانك كلوز: النهاية: الكوارث الكونية وأثرها في مسار

لكنّ هذا التسطح يقتضي جاذبية لا تتوفر في المادة المرئية المعروفة. فمنذ الثمانينات وحتى منتصف التسعينات كانت المادة المرئية (الباريونية) تقدر بحوالي (1%) من الكثافة الحرجة¹⁸، وحتى بعد إضافة النجوم المعتمدة ومختلف أشكال المادة العادية الخفية، فإن مجموع ذلك لا يتجاوز (10%) من الكثافة المطلوبة. وعليه، كان لا بدّ من افتراض وجود مادة أخرى مجهولة، تمثل ما يقرب من (90%) من كتلة الكون؛ هي التي توفر الجاذبية اللازمة لضبط التسطح ومنع هندسة الكون من الانغلاق أو الانفتاح المفرط.

وحديثاً تغيرت هذه التقديرات فأصبحت المادة المظلمة تقدر بحوالي ستة أضعاف المادة العادية أو أقل قليلاً، إذ تباينت التقديرات، فتارة أنها تعادل (22%) من كثافة الكون¹⁹، وثانية اعتبرت حوالي (24%)، ثم تمّ تقديرها أخيراً وليس آخراً بحوالي (26.8%)، وما تبقى هو من نصيب قوة أخرى معاكسة، تم افتراضها نهاية التسعينات وسُميت بـ "الطاقة المظلمة".

وعودة إلى المادة المظلمة، ففي البداية اعتُقد أن هذه المادة الغامضة قد تكون مكوّنة من النيوتريونات، بوصفها جسيمات لا تتفاعل إلا تفاعلات ضعيفة. لكن سرعان ما اتضح أن كتلتها

الكون، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، عالم المعرفة (191)، 1415 هـ - 1994 م، ص231، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية: www.al-mostafa.com. وريتشارد موريس: حافة العلم: عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، إصدارات المجمع الثقافي، ابو ظبي، ص145-146، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وستيفن هوكنج وليونرد ملوندينوف: تاريخ أكثر إيجازاً للزمن، ترجمة احمد عبد الله السماحي وفتح الله الشيخ، ص73، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وبول ديفيز وجون جريين: اسطورة المادة، ترجمة علي يوسف علي، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص150-151، عن نفس مكتبة الموقع الإلكتروني السابق. كذلك الأصل الانجليزي للكتاب الأخير:

Davies and Gribbin; p.168-169.

¹⁸ حافة العلم، ص125.

¹⁹ الجائزة الكونية، ص167-169.

الضئيلة تجعلها غير قادرة على توفير الجاذبية المطلوبة. ثم طُرحت تصورات أخرى، منها احتمال أن تكون هذه المادة مرتبطة بأوتار كونية²⁰، أو جسيمات لم تُكتشف بعد، لكن جميع هذه الفرضيات بقيت بلا برهان تجريبي حاسم. وبذلك ظلت "المادة المظلمة" لغزاً قائماً، تُبنى عليه النماذج الكونية المعاصرة، من غير أن يُعرف لها كيان مباشر يمكن قياسه أو مشاهدته، مما يُبقي حدود العلم مفتوحة على احتمالات غير منغلقة.

ومع ذلك، فقد كشفت المشاهدات الفلكية الحديثة أن صورة الكون أكثر تعقيداً بكثير مما كانت تقترضه النماذج الكلاسيكية لفريدمان. إذ اتضح أن معدل تمدد الكون لا يتباطأ مع مرور الزمن، بل يزداد تسارعاً على نحو يبعث على الدهشة. فهذا السلوك الكوني لا ينسجم مع أيٍّ من النماذج الثلاثة التي صاغها العالم الروسي، لأن جميعها كانت تقترض أن الجاذبية الكونية تعمل - عاجلاً أو آجلاً - على إبطاء التمدد، لا على تعجيله.

وهنا تبرز المفارقة الكبرى: ما القوة التي تدفع الكون إلى التمدد المتسارع؟ وما طبيعة هذا الفعل الذي يُجبر الفيزيائيين على افتراض وجود "ثابت كوني" يعاكس تأثير الجاذبية²¹؟ وهو الثابت ذاته الذي أدخله أينشتاين في نسخته الأولى من معادلات النسبية العامة سعياً وراء نموذج كون ساكن، وذلك قبل أن يتراجع عنه ويصف إدراجه بأنه «أعظم خطأ» في حياته. لكن المفارقة أن هذا "الخطأ" أصبح اليوم أحد أهم المفاتيح التفسيرية لفهم سلوك الكون المتسارع.

²⁰ حافة العلم، عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ص 199 و 122. وجورج جونسون: بحث في نظام الكون، ترجمة أحمد رمو، منشورات وزارة الثقافة السورية، ص 60-61، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

²¹ تاريخ أكثر إيجازاً للزمن، ص 74-75.

وتشير الدلائل الحديثة إلى أن هذا التسارع ناجم عن تأثير طاقة مظلمة غامضة من نوع ما²²، فهي لا تُشاهد ولا تُقاس مباشرة، لكنها تُستنتج من خلال أثرها الكوني الهائل. فهذه الطاقة، التي تشكل اليوم النسبة الأعظم من محتوى الكون، تعمل على دفع الفضاء نفسه إلى التمدد، بحيث تصبح كثافة المادة أقل بكثير من الكثافة الحرجة، الأمر الذي يجعل نماذج الانفتاح الكوني أقرب إلى الصواب من نماذج الانغلاق.

وسبق لستيفن هوكنج أن أكد بأن إضافة المادة المظلمة - بكل ما تمثله من كتلة غير مرئية - لا يحقق سوى عشر القيمة اللازمة لإيقاف تمدد الكون أو كبح تسارعه، مما يعني أن الجاذبية لا تملك القدرة على مجاراة قوة هذا الدفع الكوني المستمر. ومع ذلك، إن البعض يعتقد اليوم بوجود أدلة قوية، نظرية ورصدية معاً، تشير إلى أن الكون مملوء بنوع من المادة والطاقة المظلمتين، تجعل هندسته تميل إلى التسطح أكثر من ميلها إلى الانغلاق أو الانفتاح المطلق²³.

ومن وجهة نظرنا نميل إلى أن الكون لا يتمدد، بل ينكمش داخل فضاء غير متناه، كما انتهينا إلى ذلك في كتاب (انكماش

²² الجائزة الكونية الكبرى، ص 11. وطبقاً لبيانات مسبار ويلكينسون (WMAP) المقدمة لعام 2010، فإن تقدير ما تشغله المادة والطاقة في الكون هي كالتالي: تقرب المادة الباريونية المؤلفة من الجسيمات والذرات (4.56%)، والمادة المظلمة (22.7%)، أما الطاقة المظلمة فهي حوالي (72.8%). انظر:

http://en.wikipedia.org/wiki/Wilkinson_Microwave_Anisotropy_Probe

²³ للتفصيل انظر: انكماش الكون. كما انظر حول ذلك نظرية الانفجار العظيم والشكوك حولها (3)، موقع فلسفة العلم والفهم:

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=124>

(الكون) الصادر عام 2019م²⁴. غير أنه حتى لو سلّمنا جدلاً بفرضية التمدد الكوني، وبأن الكون أخذ في الانفتاح، أو حتى الانغلاق تبعاً لكثافته المادية كما يرى أينشتاين، فإن ذلك لا يعارض فكرة الفضاء المفتوح. فقلّة المادة أو كثرتها لا تنفي كونها تتحرك - تمّدداً أو تقلصاً - داخل وعاء سابق عليها، يتيح لها هذا التوسع أو الانكماش. إذ من المتعذّر القول بأن الكون يتسع داخل "لا شيء"، لأن التوسع نفسه يفترض وجود وسط أو خلاء يُسمَح ضمنه هذا التباعد.

وإذا كانت نظرية أينشتاين صياغة علمية راقية، إلا أنها - كغيرها من النظريات الفيزيائية - لا تعبّر بالضرورة عن حقيقة الكون كما هو في ذاته، فهي تعاني من بعض الشذوذات التي استعصت على تفسيرها. ومن الناحية التاريخية كانت فكرة الفضاء المفتوح، بوصفه وعاءً حاوياً، هي الرأي السائد لدى العلماء والفلاسفة، حتى ظهرت النسبية العامة وقُدِّمَ تفسير جديد للتمدد مفاده أن الفضاء ذاته هو الذي يتمدد، لا أن المجرات تتحرك في فضاء ممتدّ سلفاً. وبذلك صار يُفترض أن الفضاء لم يكن موجوداً قبل نشأة الكون، بل بدأ بالتكوّن مع الانفجار العظيم ثم أخذ يتسع شيئاً فشيئاً، وربما يواصل توسعه بلا نهاية، أو قد يبلغ حداً معيناً ثم يعود فينكمش.

وهي فكرة توحي بأن الأشياء ساكنة بالمعنى البارمنيدي - نسبة إلى اليوناني بارمنيدس القائل بثبات الأشياء واعتبارية الحركة والتجدد²⁵ - باستثناء الفضاء، الأمر الذي يثير إشكالاً عميقاً، إذ كيف تتصادم الأشياء وتتفاعل إن لم تكن متحركة؟

²⁴ انكماش الكون، مؤسسة العارف، 2019.

²⁵ للتفصيل انظر القسم الأول من: نُظم التراث، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (2)، جزيرة التكنولوجيا للطباعة والنشر، المغرب، الطبعة الثانية، 2025م.

ولو افترضنا أن الأجرام الكونية تتحرك فعلاً، وتتبادل عن بعضها البعض بحركة ذاتية مهما كان تفسيرها، فما الداعي - إذن - إلى افتراض وجود شيء آخر يتحرك معها مثل الفضاء الصرف؟ إن إضافة كيان متحرك ثان لا يزيد المشهد إلا تعقيداً بلا اقتضاء، ولا يقدم تفسيراً يتجاوز ما تنتجه حركة الأجرام نفسها. فإذا أمكن تفسير التباعد بحركة المجرات والنجوم، فما الحاجة إلى أن نجعل الفضاء ذاته يخضع لتمدد أو انكماش؟ إن هذا التعقيد الإضافي لا ينسجم مع مبدأ البساطة، ولا يقدم ميزة تفسيرية تبرر افتراضه ابتداءً.

لذلك يمكن القول، كما ذهب ستيفن واينبرغ²⁶، إن مقولة "توسع الفضاء" قد تكون مضلّة، وإن ما يجري واقعاً هو تباعد المجرات بعضها عن بعض، لا تمدد لشيء اسمه الفضاء ذاته²⁷.

ومع كل ما سبق، فقد ظهرت خلال العقود الأخيرة جملة من التصورات الفيزيائية الجريئة التي تعيد الاعتبار لفكرة الفضاء اللامتناهي، بل وتمنحها - في نظر بعض المعاصرين - طابعاً أقرب إلى الضرورة النظرية. ومن أبرز هذه التصورات تلك التي تُطرح في إطار نماذج الأكوان المتعددة، حيث لا يكون كوننا سوى جزيرة واحدة ضمن فضاء كوني شاسع لا تحدّه حدود. فبحسب ما اقترحه الفيزيائي أندريه ليند في نموذج "التضخم الأبدي"، فإن ظروف التمدد التضخمي قد تكررت مرات ومرات في مناطق منعزلة متباعدة من الفضاء، بحيث أدت إلى توليد "فقاعات كونية" مستقلة، لكل منها قوانينها وثوابتها الفيزيائية، في شبكة لا نهائية من العوالم الممكنة. وفي هذا التصور يصبح

²⁶ ستيفن واينبرغ هو عالم فيزياء أمريكي حاز على جائزة نوبل (عام 1979) بالتقاسم مع كل من الباكستاني محمد عبد السلام والأمريكي شيلدون غلاشو، لكشفهم عن التوحيد بين الطاقة الكهرومغناطيسية والقوة النووية الضعيفة.

²⁷ ستيفن واينبرغ: أحلام الفيزيائيين، ترجمة أدهم السمان، دار طلاس، الطبعة الثانية، 2006م، ص38، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الفضاء غير المتناهي ليس افتراضاً ميتافيزيقياً صرفاً، بل مطلباً بنويماً يفرضه النموذج ذاته، إذ كيف يمكن لهذه الفقاعات أن تتولد وتنتشر وتتمدّد دون وعاء لا محدود يستوعبها؟

وكذلك ما اقترحه غاسبريني وفينيتسيانو، من رواد نظرية الأوتار الفائقة، من أنّ كوننا قد يكون مرحلة انتقالية ضمن تاريخ كوني أكبر يمتد إلى "عالم سابق" أو فضاء لا نهائي في عصر ما قبل الانفجار العظيم (Big bang)²⁸، وأنّ الانفجار ذاته قد لا يكون بداية مطلقة للوجود، بل تحوّلاً في حالة الكون داخل فضاء أزلّي أوسع.

ومثل هذه الأطروحات، رغم أنها ما تزال نظرية وترتكز على نماذج رياضية جريئة، تعزز - على المستوى الوجداني والعقلي - إمكان تصور الفضاء غير المتناهي، وتكشف عن مقدار الضيق الذي يسببه افتراض الفضاء المحدود عند محاولة تفسير عدد من الظواهر الكونية.

يُضاف إلى ذلك أنّ التوفيق بين رؤية أينشتاين وفكرة الفضاء اللامتناهي ليس مستحيلاً. فوفق النسبية العامة، لا وجود لفضاء مستقل عن المادة، فالمادة هي التي تُنشئ بنية الفضاء وتحدد انحناءه، وهذا المفهوم ينسجم - للوهلة الأولى - مع تصوّر كون متناه ما دامت المادة متناهية²⁹. وقد يبدو هذا الطرح متعارضاً مع فرضية الفضاء اللامحدود. غير أنّ بوسعنا رفع هذا التعارض عبر افتراض يلتزم بقيود النظرية: وهو أن تكون المادة محدودة بالفعل داخل رقعة كونية معيّنة، فتتولى - هناك فقط - تشكيل الفضاء المرتبط بها وتقرض عليه الانحناء بحسب كتلتها وتوزّعها. أمّا ما وراء هذه الرقعة، حيث تغيب المادة بالكامل، فلا

²⁸ الكون الأنيق، ص 399 و 394-395.

²⁹ أينشتاين: النسبية: النظرية الخاصة والعامة، ص 172 و 173.

موجب لانحناء الفضاء، فيغدو مستويًا وممتدًا بلا حدّ. وبهذا يمكن الجمع بين مبدأ أينشتاين في ربط الفضاء بالمادة، وبين كون لا نهائي الانفتاح في مجاله الخالي من المادة.

وعموماً نرى أنّ فكرة الفضاء اللامتناهي - كفكرة الزمان الوجودي اللامتناهي - تنتمي إلى نطاق الوجدانيات التي يميل العقل البشري إلى تقبّلها، لا لكونها بسيطة في ذاتها، بل لأنّها أوضح نسبياً من غيرها من الأطروحات المنافسة التي تقتقر، في تقديرنا، إلى ما نسمّيه بـ "مبدأ المفهومية". وتدلّ الأمثلة التي عرضناها آنفاً على أنّ التصديق لا يتوقّف دائماً على الأدلة الصناعيّة الصارمة، وأنّ مثل هذا التصديق قد يشترك في إدراك حقانيته كلّ من المتخصّص وغيره، ما دامت الفكرة تحظى بقدر كاف من "المفهومية" التي تتيح للعقل التعامل معها وفهم بنيتها.

3- ترجيح العلم الوجداني وغيره على الدليل الصناعي

إن من الجائز ترجيح العلم الوجداني التلقائي وتقديمه على العلم الممنطق ذي الطابع الصناعي. وهذا الحكم حظي بقبول عدد من كبار المفكرين المسلمين. فقد ذهب ابن خلدون قديماً إلى أنّ بعض العلوم أو الموارد تقتضي تغليب الرؤية الوجدانية المباشرة على تلك التي تُبنى على طرق الاستدلال الصناعي المتكلف. وبالتحديد، رأى أنّ غير المختص قد يمتلك في بعض المواطن رؤية أصدق من رؤية الفقيه المتمرّس، ولا سيّما في شؤون الواقع والسياسة.

وقد نبّه ابن خلدون إلى أنّ العلماء اعتادوا الغوص في المعاني وانتزاعها من المحسوسات، ثم تجريدتها في الذهن على هيئة كليات عامة ومطلقة، ليعودوا فيطبّقوها على الوقائع الخارجية. أو أنهم يقيسون الأمور بما اعتادوه من القياس الفقهي المجرّد، من غير مراعاة للخصوصيات الجزئية التي تتطلبها الوقائع المتغيّرة.

وهذا ما يجعل أحكامهم كثيراً ما تقع في الغلط حين ينظرون في السياسة؛ لأنها قائمة على مراعاة الواقع، والنظر في كل حالة بحسب ما يناسبها من الأحكام الجزئية لا وفق قوالب معيارية ثابتة.

ومن هنا انتصر ابن خلدون لغير المختص، ذلك الذي وصفه بـ «العامي سليم الطبع، المتوسط الكيس». فهذا العامي لقصور فكره عن الغوص في التجريدات العالية وعدم اعتياده على صناعة القياس؛ يقتصر في كل واقعة على حكمها الخاص، وفي كل حالة من أحوال الناس على مقتضاها المباشر. فلا يمدّ حكمه إلى غير محله، ولا ينساق وراء التعميمات الذهنية الواسعة، بل يبقى وفيّاً للمحسوسات، ملازماً لها، لا يفارقها في أغلب الأحيان.

وقد شبه ابن خلدون حال هذا العامي بحال السابح الذي لا يبتعد عن الساحل عند الموج، كما يقول الشاعر³⁰:

فلا تُؤْغِلَنَّ إذا ما سَبَحْتَ

فإنَّ السَّلامَةَ في السَّاحِلِ

وهو بهذا يشير إلى أن "البساطة الوجدانية" - إذا كانت سليمة الطبع - قد تفوق أحياناً عمق الصناعة للمنطقة، لأنها أقرب إلى الواقع الحي، وأبعد عن التوهّمات الناشئة من الإفراط في التجريد.

وحديثاً ذهب محمد عبده إلى أنّ اليقين الصادق لا يتوقّف على البرهان الصناعي ولا على التخصص العلمي الضيق، فليس العقل البرهاني وحده هو الذي يُنتج الطمأنينة المعرفية. إذ اعتبر أنّ الأدلة العقلية كما صاغها المتكلّمون، وسبقهم إلى كثير منها الفلاسفة الأقدمون، نادراً ما تسلم مقدماتها من الخلل، أو تصح طرق استدلالها من العلل. فالبناء المنطقي - مهما بدا متقناً - قد

³⁰ مقدمة ابن خلدون، طبعة دار الهلال، بيروت، 1986م، ص 336-337.

يعتريه الاضطراب، إمّا لفساد بعض مفاصله، وإمّا لابتعاده عن التجربة الوجودية الحية.

وفي مقابل ذلك، يرى محمد عبده أنّه قد يبلغ الأميّ علم اليقين بنظرة صادقة في ذلك الكون الفسيح الذي بين يديه، أو في نفسه إذا تجلت بغرائبها عليه. وقد شهد - كما ينقل - من بين هؤلاء البسطاء أناساً يمتلكون يقيناً لا تُدرك شأوه آلاف المتقنّين الذين أفنوا أعمارهم في تنقيح المقدمات وبسط البراهين، ثم خرجوا منها باضطراب أشدّ، وحيرة أعمق، حتى صاروا - كما يقول - أسوأ حالاً من أدنى المقلّدين³¹.

وتكشف هذه الشهادة عن أنّ المعرفة الوجدانية قد تُرَجَّح على المعرفة البرهانية المتخصصة، وأنّ التجربة المباشرة قد تكون أرسخ في تثبيت اليقين من آليات الاستدلال المجرّد. فالبصيرة التي تتناول الوجود من خلال حضوره الحيّ قد تُنتج وضوحاً لا يبلغه العقل المنهك في تجريده.

التشكّل العلمي خارج هندسة التمنطق

كثيراً ما يلجأ أصحاب التخصص إلى التعويل على العوامل الوجدانية وسائر التأثيرات الثقافية والبيئية، ربما تلقائياً وربما من غير وعي، حتى لو جاء ذلك على حساب الصنعة الاستدلالية التي يُفترض أنهم ينهضون بها. فالعالم مهما حاول تجريد فكره وصرامة منهجه، يبقى أسير مرتكزاته العرفية والعقلانية التي تشغل في الذهن على مستوى عميق، وقد تؤدّي دوراً حاسماً في النظر والاستنتاج من حيث لا يشعر. فهذه الخلفيات تعمل أحياناً

³¹ محمد رشيد رضا: المنار في تفسير القرآن، دار الفكر، الطبعة الثانية، ج1، ص229.

كطبقة مضمرة تغلب منطق الصناعة البرهانية، وتوجّه الاستدلال من وراء ستار.

وقد صار معروفاً اليوم ما لهذه المؤثرات من حضور فاعل في تكوين الفكر العلمي ذاته، حتى بتنا نسمع - من داخل الأوساط العلمية - عن تأثير الحدس والخيال، وعن دور البيئة الثقافية والميول الميتافيزيقية والخصوصيات الشخصية، وسواها من العوامل التي تتداخل مع الذهنية العلمية في مستوى لا سبيل إلى عزله أو التخلص منه بالكامل. فالمنهج العلمي لا يطفو فوق شروطه البشرية؛ بل يتخلّق داخلها.

ومن الشواهد اللافتة في هذا السياق ما يُعتقد حول نشأة ميكانيكا الكم الحديثة، إذ يرى بعض الباحثين أن صياغة الفيزياء الذرية الجديدة كانت - إلى حد بعيد - انعكاساً للجوّ النفسي والثقافي الذي خلفته الهزيمة العسكرية الألمانية في الحرب العالمية الأولى³². وقد أشار المؤرخ بول فورمان إلى هذا المعنى بوضوح حين قال:

«إنني مقتنع بأن حركة الاستغناء عن السببية في الفيزياء، التي انبثقت فجأة وازدهرت بشكل مرفه في ألمانيا بعد عام 1918،

³² فعلى ما ذكره الاستاذ جيمس بيرك أن العلماء الالمان كانوا أيام الحرب العالمية الأولى يتوقعون انتصار بلادهم ضد الحلفاء، خصوصاً أن المانيا كان لها - آنذاك - هيبة دولية وازدهار مالي ورفي إجتماعي، لكن لما فوجؤوا بالهزيمة أصيبوا بالخيبة والحاجة إلى فلسفة أخرى لا تقوم على مبادئ النظام والعقلانية وتفسير الوقائع طبقاً للسببية الحتمية. وقد تسرب العداء للسببية إلى كافة أوجه الحياة الألمانية. واخذ يتعرض كل من يؤيدها للحرمان من الدعم المالي والمنح والمراكز الوظيفية. وفي القبال أخذ التشجيع ينصب على تأييد "اللاسببية" التي تفسر القضايا الموضوعية تبعاً للمصادفات والإحتمالات، وعند ذلك الحين ظهرت نظرية ميكانيكا الكم وأصبح مبدأ الإحتمال وعدم اليقين هو أساس هذه النظرية في العلوم الذرية، وذلك على يدي العالمين الالمانيين شرودنجر وهايزنبرج (انظر: جيمس بيرك: عندما تغير العالم، ترجمة ليلى الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (185)، الكويت، 1414هـ - 1994م، ص426-428).

كانت في المقام الأول جهداً بذله علماء فيزياء ألمان لتكييف محتوى علمهم مع قيم محيطهم الثقافي»³³.

وهذا المثال ليس استثناءً؛ بل يؤكد أنّ المعرفة العلمية، رغم دقتها، ليست معزولة عن السياقات الوجدانية والاجتماعية التي تسكن عقول العلماء، وأنّ ما يبدو برهاناً خالصاً قد يكون مشتبكاً بكثافة مع عناصر نفسية وثقافية تحكم اتجاهه وميله إلى القبول أو الرفض.

ومن الناحية المبدئية، أخذ الفكر العلمي المعاصر يميل تدريجياً إلى الاعتراف بوجود أشكال من التعقّل والاستدلال تتحقّق خارج صرامة المنطق الصوري التقليدي، بل وإلى اعتبار أنّ هذا التعقّل قد يكون صحيحاً ومُنتجاً للمعرفة حتى مع غياب الآليات الصورية المألوفة. وهو ما صرّح به جونسون-لايرد حين أكّد إمكانية التفكير السليم بلا اعتماد مباشر على قواعد المنطق الأرسطي أو رموز المنطق الرياضي.

وبالمعنى ذاته ذهب هلتون إلى أبعد من ذلك، حين أعلن بوضوح أنّه «لا توجد طريقة مُقّدة، ولا نسق منطقي للاكتشاف، ولا تطوّر مُتصل بسيط، بل إنّ سيرورة الاكتشاف متنوّعة بقدر ما تتنوّع أمزجة العلماء»³⁴.

وهو تصريح يكشف الانفصال بين منطق الاكتشاف ومنطق القواعد، ويشير إلى الدور الواسع للعناصر الذاتية والوجدانية في صياغة الأفكار العلمية الجديدة.

³³ ديفيد لندي: مبدأ الريبة، ترجمة نجيب الحصادي، دار العين للنشر، القاهرة، 1430هـ - 2009م، ص223، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

³⁴ بنّاصر البُعزاتي: الإستدلال والبناء/ بحث في خصائص العقلية العلمية، دار الامان - المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1999م، ص258.

وقد وجّه الفيزيائي أرنست ماخ نقداً مشابهاً لمنطق العملية الذهنية، فبيّن أنّ الآليات التي يُنجز بها العقل مفاهيم جديدة ليست بسيطة ولا خطيّة، بل هي بالغة التعقيد، وأنّ الجانب المنطقي فيها - وإن كان قابلاً للدمج كرابط وسيط مساعد - ليس هو المحرك الرئيس للإبداع العلمي. فالمجهود الفعلي في توليد معرفة جديدة - بحسب ماخ - يعود إلى التجريد والخيال، وهما عنصران سابقان على الصنعة البرهانية اللاحقة³⁵.

وهذا ما ينسجم مع المقولة الشهيرة للفيلسوف المعاصر كارل بوبر بأنّه «لا يوجد منطق للاكتشاف»، وأنّ ما يمكن الحديث عنه هو منطق للاختبار والتحقيق فقط. فالعلم لا يملك قواعد مسبقة تُمكن الباحث من توليد النظريات الجديدة وفق منهج آلي محكم؛ وإنما يملك قواعد لاختبار ما يُنتج بعد ظهور الفكرة.

ومن هنا وجد أغلب الفيزيائيين وفلاسفة العلم أنّ العملية الكاملة للاكتشاف العلمي هي عملية غامضة وعميقة الإبهام؛ تستعصي على التحليل المنهجي الصارم³⁶. وقد عبّر فيليب فرانك عن هذا المعنى بقوله إنه إذا درسنا بدقة كيف نعثر على مبادئ جديدة في العلم، يتضح لنا أن مبدأً مثل قانون القصور الذاتي، أو مبدأ النسبية، لا يمكن اختراعهما بأي طريقة نظامية، سواء أكانت استنباطية أم استقرائية، بل تولّد فقط عبر القدرة الذاتية الاختراعية، أي عبر الخيال المبدع والحدس العميق، كالذي أكد عليه أينشتاين في إحدى محاضراته³⁷.

³⁵ فيليب فرانك: فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1983م، ص386.

³⁶ Maxwell, N. The Comprehensibility of the Universe, Clarendon Press, Oxford, 1998, p. 29.

³⁷ فلسفة العلم، ص76.

ولهذا اعترف العلماء اليوم بما يسمّى "التجارب الخيالية"، وهي تلك المحاولات الذهنية غير الواقعية التي مارسها أينشتاين في جل تصوّراته الابتكارية، وقد كان يؤكّد أنّ تلك العمليات الحدسية هي قوام الاكتشاف العلمي، حتى قال عبارته الشهيرة: «إنّ الخيال أهمّ من المعرفة»³⁸.

فالخيال عنده ليس مجرد زخرفة للذهن، بل هو الشرارة الأولى التي تولّد منها الفكرة، ثم يأتي الاختبار والمنطق ليُهدّبا ما أفرزته ملكة الابتكار.

وفي هذا الإطار عُرف أنّ للعلماء - في ممارستهم للحدس الاستكشافي - مسلكين مختلفين:

فثمة صنف محترز يتوخّى الاحتياط ويتأبّى في إطلاق الفروض، ولا يقبل تفسير الظاهرة إلا بعد توافر كمّ معقول من القرائن التي تمنح الفرضية قدراً من الاطمئنان.

وفي مقابل ذلك يظهر صنف مغامر لا يتردد في وضع التفسيرات الأولية، ولو استندت إلى شاهد خافت أو مؤشر طفيف، ما دام لا يوجد ما يكذبها بصورة مباشرة. فجرة هذا الفريق تقوم على قاعدة "عدم المانع يكفي لاقتراح الفرض"، في حين يقوم منهج الفريق الأول على قاعدة "لا بدّ من المقتضي قبل الاقتراح".

وقد ذهب بعض دارسي منهج العلم إلى أنّ الطريقة العلمية في صيغتها الحدسية كثيراً ما تنزلق - من غير قصد - إلى ما يشبه المغالطة المنطقية. ولغرض التمثيل صوّرت هذه المغالطة بقياس صوري على النحو التالي:

الكلب حيوان لبون.

³⁸ والتر إيزاكسون: أينشتاين حياته وعالمه، ترجمة هاشم أحمد محمد، نشر دار كلمة وكلمات عربية، الطبعة الثالثة، 2011م، ص29.

هذا الذي أُمامي حيوان لبون.

إذن هذا الحيوان كلب.

وقد اعتُبر هذا التمثيل القائم على المغالطة المنطقية تصويراً دقيقاً لما تتصف به النظريات العلمية في طور تكونها³⁹. فالمغالطات التي تتحاشاها الفلسفة الصورية وتعدّها ضرباً من التسرع، يجد العلم فيها أحياناً مصدر خصوبة وجرأة إستمولوجية؛ إذ تسمح بتوليد فرضيات جديدة لم تكن لتنشأ لو التزم التفكير بحدود الانضباط المنطقي المحض.

ومن الأمثلة المألوفة على ذلك اعتماد العلم مبدأ التعميم الاحصائي: «كلّ غراب أسود». فهذا التعميم الذي لا تقبله الفلسفة بوصفه يقيناً، يستثمره العلم بوصفه قاعدة عملية تبني عليها النماذج والمؤشرات والاحتمالات، ولو كان مفتقراً إلى اليقين المنطقي.

وأحياناً يمارس العلم ما يمكن تسميته ازدواج المعيار المعرفي؛ فيختار من المقاييس ما يوافق النموذج المطلوب، حتى لو بدا متعارضاً مع غيره. ويتجلى هذا بوضوح في نظرية الأوتار الفائقة، التي تتعامل مع مقياسين متكافئين – رغم تعاكسهما – لقياس المسافة. فليس هناك فرق فيزيائي بين دائرة نصف قطرها R ، وأخرى نصف قطرها $R/1$ ، رغم أن المسافتين مختلفتان كلياً، وذلك ضمن شروط محددة. وبحسب هذين المقياسين فإن الكون يمكن أن يكون أكبر من طول بلانك (10^{-16} مرة)، كما يمكن أن يكون أصغر من طول بلانك (10^{-61} مرة)، وكلاهما صحيح رغم التناقض، لكنه تناقض يحل بطريقة المعيار المزدوج أو التناظر، حيث يكون أقل طول ممكن لنصف القطر R هو

³⁹ انظر:

طول بلانك، أي (10^{-33} سم)، لهذا لو تقلص الكون فسوف لا يتقلص أقل من هذا الطول⁴⁰.

وكذلك الحال في ميكانيكا الكوانتم، إذ تختلف بنية المقاييس اختلافاً جذرياً عما يألّفه الحسّ المشترك أو المنطق الكلاسيكي. فقياس العلاقة الرياضية بين موضع الجسيم (م) وحركته (ح) يختلف كلياً عما نألّفه من مقاييس، فحاصل ضرب (م $\times$ ح) لا يساوي لدى الكوانتم حاصل ضرب (ح $\times$ م)، وبالتالي فإن: (م $\times$ ح) - (ح $\times$ م) لا يساوي صفراً. وهو ما يعكس البنية "اللاتبادلية" non-commutative للعمليات في العالم الكمومي.

كما شاع في تاريخ العلم أنّ الإبداع لا يلزم دائماً أصحاب الشهادات العالية أو من سلكوا المسارات الأكاديمية الصارمة، بل كثيراً ما يفد على أشخاص يمتلكون موهبة فطرية وحساً تجريبياً نافذاً، وإن افتقروا إلى التكوين الرياضي أو الفلسفي المألوف. ولعلّ مثال الفيزيائي الإنجليزي الشهير مايكل فاراداي (1791-1867) واحد من أبرز الشواهد على ذلك. فقد نشأ فاراداي في بيئة متواضعة، وتلقّى تعليماً أولياً محدوداً، واضطر أن يعلم نفسه شيئاً فشيئاً من خلال القراءة والعمل اليدوي في تجليد الكتب. وعلى الرغم من افتقاره إلى التمرّس الرياضي الذي كان يعدّ آنذاك شرطاً أساسياً لفهم الفيزياء النظرية، إلا أنّ حدسه العملي وبصيرته التجريبية كانا يفوقان ما يمتلكه كثير من معاصريه من تأهيل أكاديمي.

لقد كان فاراداي يكرّس جهده لاختراع التجارب وصياغة النماذج العملية التي تكشف عن البنى الخفية للطبيعة من غير اعتماد كبير على لغة المعادلات. فكانت تجاربه هي التي مهّدت لماكسويل طريقاً رحباً لبناء جهازه الرياضي الموحد للحقلين

⁴⁰ الكون الأنيق، ص 278.

الكهربائي والمغناطيسي في إطار نظري واحد⁴¹. ومن هنا أصبح واضحاً أن فضل فاراداي لم يقتصر على تقديم اكتشافات تجريبية فحسب، بل على أنه منح الفيزياء الحديثة أساساً تصوّرياً لم تكن لتقوم بدونه. بل إنَّ أينشتاين نفسه صرّح بأن النظرية النسبية ما كانت لتولد لولا الإلهام الأولي الذي مثّلته خطوط القوة عند فاراداي، وما تبعها من معالجة رياضية عند ماكسويل.

إنَّ هذا المثال يكشف أن التقدم العلمي لا يتحقق دائماً عبر المسار الأكاديمي التقليدي، بل قد ينشأ – في بعض اللحظات المفصلية – من بصيرة حدسية، أو جرأة تجريبية، أو قدرة على رؤية الطبيعة من زاوية غير مألوفة، وهي مزايا قد تتقدم أحياناً على المعرفة الرياضية الصرفة. ومن ثمَّ يصحّ القول إنَّ تاريخ العلم ليس تاريخ المناهج وحدها، بل أيضاً تاريخ الأفراد الذين امتلكوا جرأة السؤال وابتكار التجربة، حتى وإن لم يحظوا بالعدة النظرية الكاملة.

وأكثر من ذلك ما نجده في قصة ديفيد ريبال (المولود عام 1935)، فقد شُغِف بدراسة ظاهرة الاضطراب في تدفق السوائل رغم افتقاره إلى الخبرة المتخصصة في هذا المجال. ومع ذلك، استطاع – مع عالم الرياضيات الدنماركي فلوريس تاكنز عام 1971 – أن يكتشف ما عُرف لاحقاً بـ "الجاذب الغريب"، وهو أحد المنجزات الكبرى في علم الشواش (Chaos) ونقطة تحوّل في فهم الأنظمة غير الخطية. وقد عبّر ريبال عن هذه المفارقة بقوله: «إن غير المختصين يكتشفون طرقاً جديدة دوماً.. لا توجد نظرية طبيعية عميقة عن الاضطراب.. إن الأسئلة التي يمكن

⁴¹ لويد موتز وجيفرسون هين ويفر: قصة الفيزياء، ترجمة طاهر تربدار ووائل الأتاسي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الثانية، 1999م، ص149، عن الموقع الإلكتروني:

طرحها حول هذه الظاهرة ذات طابع عمومي، ولذلك فهي في متناول غير الاختصاصيين»⁴².

ومعروف أن الاضطراب من أكثر الظواهر تعقيداً وغموضاً، حتى قيل فيه: إن الاضطراب هو مقبرة النظريات⁴³. إذ ما من منهج نظري يدخل ساحته إلا ويتعرض للاهتزاز والتقويض، لا لكثرة المتغيرات فحسب، بل لتشابكها على نحو يتعذر إخضاعه للقواعد التقليدية في التفسير والتنبؤ.

كذلك حاول الرياضي الفرنسي - الأمريكي (بنوا ماندلبروت) أن يمرر أفكاره وسط المختصين، فقد كان كتابه الشهير (هندسة الفراكتال للطبيعة) - والذي نُشرت نسخته الأولى في فرنسا عام 1975 - عملاً غير مألوف في بنيته وموضوعاته، إذ كان يحتوي على مسائل تتوزع على حقول علمية متعددة، يجمعها خيط واحد هو هندسة التكرار المتغير في الطبيعة، تلك الهندسة التي نَحَتَ لها ماندلبروت مصطلح "الفراكتال" في العام نفسه. وقد كشف هذا المصطلح عن رؤية مغايرة تماماً لطريقة انتظام الظواهر الطبيعية، حيث إن كل تفصيل صغير - مهما كان متناهياً في الدقة - يحتوي على بنية تحمل ملامح الكل، وإن كان في الوقت نفسه يشكّل "كوناً" خاصاً متميزاً. وهكذا تُظهر الفراكتالات مزيجاً نادراً من التنوع والكلية في آن واحد⁴⁴، حتى بدت الطبيعة وكأنها تعيد إنتاج ذاتها على مستويات لا نهائية من التكرار.

⁴² جايمل غليك: نظرية الفوضى، ترجمة أحمد مغربي، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2008م، ص160، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

⁴³ دافيد روبيل: المصادفة والشواش، ترجمة طاهر شاهين وديمة شاهين، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، ص71، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

⁴⁴ نظرية الفوضى، ص185 و268.

وقد ساد شبه إجماع بين العلماء على أن قوة ماندلبروت لم تكن في خبرة رياضية كلاسيكية متينة بقدر ما كانت في حدسه الفذّ وقدرته على النقاط الاتجاه الذي تتقدّم فيه علوم لم يدرسها دراسة منظمة. فابتداءً من علم الزلازل، ومروراً بفيزياء السحب، ووصولاً إلى علم وظائف الأعضاء، كان الرجل قادراً على رؤية الروابط البنيوية التي تعبر هذه الحقول، وهو ما جعل حتى معجبيه يضيفون ذرعاً بذلك المزيج من الجرأة والتنوع والحدس الذي يمنحه الحق – في رأيهم – بأن يزعم أنه سبق الجميع إلى اكتشاف أفكارهم.

ولأن ماندلبروت كان غير مختص بالمعنى الأكاديمي الصارم، فقد لقي لاحقاً كثيراً من الأسئلة الحرجة، خصوصاً من علماء الرياضيات الذين لم يعترفوا به واحداً منهم. ومن ذلك سؤالهم الذي حمل قدراً من الاستنكار: «من أنت لتقول هذا الشيء عن العلوم التي نعمل نحن في مجالها؟».

كما تمثّل الرفض في التساؤل عن الصلة الفعلية بين ما يطرحه ماندلبروت وبين العلوم التي يوجّه إليها انتقاده. بل طرحت أسئلة أخرى حول علاقة رياضياته "الخشنة" وغير الخطية بالرياضيات المقرّرة أكاديمياً، ولماذا لم يتوصل علماء آخرون إلى الأفكار التي يدعو إليها إن كانت بهذه الأهمية؟

وقد ساهم ميل هذا الرجل إلى تقصّي تاريخ الرياضيات في عثوره على العديد من الأفكار القديمة وشبه المنسية، وهو ما أثار اعتراضاً من نوع: «لماذا لم يتنبّه المتخصصون في تلك الفروع إلى هذه النظريات ما دامت أمام أعينهم معظم الوقت؟»⁴⁵.

ومع أن ماندلبروت نفسه يروي أنه لم يتعلم في طفولته حتى "الألف باء" ولم يُلقن أصول الحساب على نحو نظامي، إلا أنه

⁴⁵ المصدر السابق، ص 137-138.

استطاع مع ذلك أن يرسم مساراً فكرياً جديداً، حتى اعتبره توماس كوين – صاحب كتاب (بنية الثورات العلمية) – واحداً من ستة عشر رجلاً صنعوا تاريخ العلم عبر ثوراتهم العلمية الباهرة⁴⁶.

ومثال آخر يأتينا هذه المرّة من رجل بسيط المهنة، بغال لا يملك من أدوات العلم شيئاً، لكنه امتلك حدّة الفطرة وصفاء الذهن والفضول الذي لا يهادن. هذا الرجل هو ميلتون هوماسون، الذي ساهم – بالتعاون مع العالم الفلكي الشهير إدوين هابل – في التمهيد إلى صياغة واحدة من أعظم النظريات العلمية في القرن العشرين: نظرية الانفجار العظيم التي ما تزال إلى اليوم إحدى ركائز الكوسمولوجيا الحديثة⁴⁷.

تبدأ القصة في العقود الأولى من القرن العشرين، حين كان يتم تشييد أكبر تلسكوب عرفه العالم آنذاك فوق قمة جبل ويلسون في لوس أنجلوس. ولأن الطريق إلى القمة وعرة لا تصل إليها المركبات، أوكلت مهمّة نقل القطع الضخمة للتلسكوب إلى فرق من البغال يقودها بغالون محترفون. وفي مقدمة هؤلاء برز الشاب هوماسون، الذي لم يكن سوى بواب بسيط في المرصد، ومسّاح أرض يتولى الأعمال المساندة، ولم يكمل في دراسته النظامية أكثر من الصف الثامن، غير أن ذكائه الفطري وفضوله الواسع دفعاه إلى تفحص كل قطعة كان ينقلها بيديه، محاولاً أن يفهم وظيفتها وموقعها من منظومة العمل.

وذات مساء مرض الراصد الليلي للتلسكوب، فطلب إلي هوماسون أن يحلّ مكانه مؤقتاً. وما كان يُظنّ أنه مجرد حل اضطراري سرعان ما تحوّل إلى اكتشاف لقدرة فذة. إذ أظهر

⁴⁶ نفس المصدر، ص136.

⁴⁷ سبق أن نشرنا عدداً من المقالات حول نقد نظرية الانفجار العظيم في موقع فلسفة العلم والفهم خلال عامي (2016-2017)، ثم ضمناها في كتاب (انكماش الكون) الصادر عام 2019م.

هوماسون مهارة لافتة في تشغيل الأدوات الدقيقة، واعتناء استثنائياً بالتفاصيل، مما أهله ليصبح مساعداً دائماً لرصد التلسكوب، ثم عاملاً ثابتاً في المرصد.

وبعد الحرب العالمية الأولى وصل إدوين هابل إلى مرصد جبل ويلسون، فنشأت بينه وبين هوماسون صداقة حقيقية تجاوزت الفوارق العلمية والاجتماعية بينهما. ولم يمضِ وقت طويل حتى اكتشف هابل أن هذا البغال السابق يمتلك قدرة نادرة على الحصول على أطيف عالية الجودة للمجرات البعيدة، قدرة لم يضاهه فيها أي فلكي محترف آنذاك. ومع تعلّمه التدريجي للأسس العلمية لعمله، أصبح هوماسون عضواً أساسياً في الفريق العلمي للمرصد، وصار إنتاجه الطيفي جزءاً لا يتجزأ من البيانات التي اعتمد عليها هابل في أبحاثه.

وكانت المفاجأة الكبرى حين لاحظ الاثنان أن أطيف المجرات البعيدة تتزاح نحو الأحمر، وأن هذا الانزياح يزداد كلما زادت المسافة. ومع تراكم الأدلة، بدأ يتكشف أمامهما ما سيُعرف لاحقاً بأنه أكبر اكتشاف كوني في القرن العشرين: اتساع الكون، والمبدأ الذي ستنبثق منه بعد سنوات قليلة نظرية الانفجار العظيم⁴⁸.

وهكذا، من قاع المهن اليدوية، ومن قلب عمل يبدو في ظاهره بعيداً كل البعد عن العلم، صعد هوماسون ليصبح واحداً من صنّاع أهم اكتشاف كوني في العصر الحديث، دون أن يكون متخصصاً أو حائزاً لشهادة أو خاضعاً للتأطير الأكاديمي.

إنها واحدة من الشواهد التي تُنبّهنا إلى أن طرق العلم والاكتشاف لا تُحصر في التمنطق الصارم، ولا في الدليل الصناعي، ولا في التخصص الأكاديمي وحده، بل تُسهم فيها – في

⁴⁸ كارل ساغان: الكون، ترجمة نافع أيوب لبّس، مراجعة محمد كامل عارف، سلسلة عالم المعرفة (178)، 1993م، ص211-212، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

كثير من الأحيان - الملكات الشخصية، والدوافع العفوية، والظروف البيئية، وسعة الخيال، ونقاء الحدس.

التشكل الفقهي خارج هندسة المنطق

وإذا انتقلنا إلى علم الفقه نجد أنّ المفكر محمد باقر الصدر يرجّح أنّ جملة من فتاوى الفقهاء، ولا سيّما تلك المتعلقة بموارد السلطنة (الناس مسلّطون على أموالهم)، لم تكن وليدة الصناعة الاستدلالية المحضة بقدر ما كانت امتداداً طبيعياً لما استقرّ في ذهنيّاتهم من ارتكازات عقلانيّة عامّة. فهذه الارتكازات، بما تحمله من خلفيّات اجتماعيّة ونفسيّة وبيئية، كانت تمارس نفوذها الخفي في منهج التفكير الفقهي، حتى غدت في كثير من الأحيان أقوى حضوراً من المباني العلمية المقرّرة في أصول الفقه⁴⁹.

ووفقاً لما يراه الصدر بأنّ في نفوس كثير من الفقهاء حالة نفسيّة راسخة تمنعهم من إعمال الصنعة في مقام استنباط الحكم الشرعي لعدد ملحوظ من الموارد الفقهية، فتراهم يتوجّهون - بوعي أو دون وعي - إلى التفتيش عن أساليب استدلالية مستحدثة تستجيب لذلك الشعور الداخلي، لا لضرورات صناعيّة خالصة. فمن هنا وُلدت حجية الشهرة، والإجماع المنقول، وانجبار الخبر ووهنه تبعاً لعمل الأصحاب الأسلاف وإعراضهم، وما شابه ذلك من أدوات أقحمت في البناء الأصولي كي تغطّي ذلك الميل النفسي وتمنحه صبغة استدلالية.

ولمّا كانت تلك الأدوات كثيراً ما تتهاوى أمام النقد العلمي الدقيق، لجأ الفقهاء إلى توسيع مفهوم "الارتكاز العقلاني" في باب السيرة، حتى غدا مطيّة لتسوية الاختيارات الفقهية التي يرغبون

⁴⁹ لاحظ حول ذلك: كمال الحيدري: لا ضرر ولا ضرار، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، دار الصادقين، قم، الطبعة الأولى، ص386.

في الوصول إليها، دون أن يلتزموا بالحدود الصارمة للصناعة الأصولية الموروثة. وهكذا تحوّل الارتكاز من مجرد شاهد حال على تلقّي العقلاء، إلى أصل واسع يتّسع لكل ما يميل إليه المزاج الفقهي العام، بعيداً عن المؤلف من الصناعة الفقهية المتوارثة⁵⁰.

ومن وجهة نظر الصدر، فإنّ هذا الاطمئنان النفسي الناشئ عن هذه الحالة يعتبر مقبولاً، لأنّ حجّية الاعتقاد لا تتوقف على الدليل؛ طالما أن العلم ذاته غير متوقف على البرهان والدليل، فهو قد يحدث بعة تؤثر في النفس بدواع تكوينيّة بلا برهان⁵¹.

فإذا كان منشأ الاعتقاد تكوينياً، وكانت النفس مطمئنة إليه، أمكن أن يكون له حجّية معتبرة في مقام الاستتباط أو في مقام العمل، ما دام لا يتعارض مع الأصول القطعيّة.

ومع ذلك، فبحسب رأي تلميذه البارز السيد كاظم الحائري، فإنّ هذا الكلام الذي نُقِلَ عن السيد الصدر إنما يعود إلى مرحلته العلمية الأولى، أي قبل أن تتضح لديه معالم منطق الاحتمالات وما يفتحه الحساب الاحتمالي من آفاق جديدة في فهم المعرفة الموضوعية، وتحديد درجاتها، وتعيين حدودها وإمكاناتها في مجال البحث العلمي الدقيق.

⁵⁰ كاظم الحائري: مباحث الأصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، 1408 هـ، القسم الثاني، ج2، ص131.

⁵¹ فعلى رأي السيد الصدر أن نزوع العلماء نحو البحث عن الدليل ربما يكون من نتائج المنطق الأرسطي القائل بأن الشيء إما أن يكون ضرورياً أو مكتسباً ينتهي إلى الضروري، وكان لهذا المنطق أثره على مختلف العلوم بما فيها علم الفقه، لكن العلم ليس ناشئاً على الدوام تبعاً للبرهان، بل قد ينشأ عن علة تؤثر في النفس تكويناً وإن لم يكن هناك برهان ولا دليل. فالعلم هو أمر حادث قائم بممكن حادث تسيطر عليه قوانين العلة والمعلول، فحيث توجد علة العلم فإن هذا الأخير يوجد حتماً؛ سواء تعرفنا على هذه العلة أو لم نتعرف (المصدر السابق، ص134). ولا شك أن فصل العلم عن الإحكامات والمباني المنطقية، كالذي يذهب إليه المفكر الصدر، يجد له صدى كبيراً لدى الكثير من فلاسفة العلم المعاصرين (يلاحظ بهذا الصدد كتاب: الإستدلال والبناء/ بحث في خصائص العقلية العلمية).

فالحائري يرى أن السيد الصدر بعد أن اكتشف المدى الواسع الذي تمنحه المنهجية الاحتمالية في تنظيم المعرفة وترتيب احتمالات الصواب والخطأ؛ صار من المتعذر أن يبقى أي علم موضوعي – في غير دائرة الضروريات والبديهيات – بمنأى عن هذا النمط من التحليل والوزن وإعادة التقييم⁵². فالمعرفة، في صورتها الدنيا أو العليا، لا تتفك عن درجات الاحتمال، ولا تتجو من سلطان الترجيح، مهما بلغ الدليل من القوة.

غير أن ما يشكل على الحائري، هو أن هناك طائفة من القضايا لا تُقاس بمقياس البرهان الدقيق ولا بالاستدلال الرياضي، بل تتحدد جذورها في الوجدان الإنساني ذاته، ذلك الوجدان الذي يملك في بعض المواضع قدرة كشف أصيلة، حتى لو عجز المرء عن إقامة البرهان عليها أو إظهار العلة المنطقية التي تقف خلفها. فالإنسان – مختصاً كان أو عامياً – قد يجد في نفسه قناعة وجدانية راسخة بواقعة ما أو بحكم ما، وتكون هذه القناعة في بعض الأحيان أصدق وأقرب إلى الواقع من أي دليل نظري يستطيع أن يقدمه. وهنا يتحقق نوع من الاشتراك بين المتخصص وغير المتخصص، إذ يشتركان في أصل القابلية الوجدانية للكشف، حتى لو اختلفا في مراتب الضبط العلمي أو في أدوات التحليل.

ومهما يكن من أمر هذه الإشكالات والمداخلات، فإن السيد الصدر – في كتابه (دروس في علم الأصول) وهو من مؤلفاته المتأخرة التي تمثل مرحلة نضجه العلمي الأخيرة – قد انتهى فعلاً إلى تقرير حجية القطع مطلقاً، سواء أكان القطع موضوعياً مستنداً إلى البديهة أو الدليل المنطقي الصارم، أم كان ذاتياً لا يقوم على دليل، كما هو كثير الحدوث في أذهان عامة الناس⁵³. وبذلك

⁵² المصدر السابق، هامش ص134.

⁵³ محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، ج2 (الحلقة الثالثة)، مؤسسة النشر

تصبح الحجية عند الصدر أوسع مدى مما يُتصوّر عادة، فهي لا تُقصر على ما يستند إلى البرهان أو ما تؤيده الصناعة المنطقية أو الفقهية، بل تشمل أيضاً ذلك اللون من اليقين النفسي الذي يتولد تكويناً في النفس بلا استدلال، ويملك مع ذلك قدرة الكشف والإلزام.

وهكذا يكشف الصدر - في مرحلته الأخيرة - عن رؤية معرفية أكثر مرونة، تجعل من القطع البشري، بجميع أنواعه، مصدراً للحجية لا يختص بالنخب العلمية دون سواها، ولا يكون رهينة الوعي البرهاني وحده، بل يتسع لكل ما يملأ النفس من يقين، سواء كان موضوعياً أو ذاتياً.

وما يجب أن يُلحَظ في هذا الصدد هو أنّ هناك نقاط ضعف منهجية قد تتسرّب إلى ذهن المختص نفسه، فتجعل نتائجه أقلّ قابلية للقبول من نتائج الوجدانيات العقلانية لدى غير المختصين. وهذا أمر تكرر في تاريخ المعرفة، حيث يضيع بعض أهل الصناعة في تفاصيل الصنعة، ويقع بعض أهل الدربة في شَرَك الدربة نفسها. ويمكن الإشارة هنا إلى اعتبارين رئيسيين:

1- إنّ المختص قد يبتعد عن المطلوب لكثرة إيغاله في قوالب الاستدلال. فكلما طال البناء الاستدلالي وتشعبت مقدماته؛ تضاعف احتمال التورّط في خطأ خفيّ أو افتراض غير مبرّر. فالبراهين والاستدلالات - بخلاف ما يُتوهّم - ليست محصّنة بذاتها، بل إنّ طول السلسلة يُراكم هشاشتها. لذلك كانت أرقى النتائج هي تلك التي لا تحتاج إلى شقّ طريق طويل عبر متاهات الصناعة المنطقية. فالعقل أحياناً يبصر الحقيقة قبل أن "يدركها" القياس والاستدلال. بل إنّ طول الطريق قد يخفي عن العالم ما

يراه غير المتخصص بصفاء وبداهة، لأنّ هذا الأخير لم يُثقل ذهنه بمقدمات قد تحجب عنه الرؤية المباشرة.

2- قد يفضي المنهج المتبع في التفكير إلى أن تكون نتائجه الظنية على خلاف ما يصدّق به الوجدان، فتظهر المفارقة بين ما ينتجه الذهن عبر آلياته الدقيقة، وما تستقر عليه الفطرة العقلانية من أحكام مباشرة. وفي مثل هذه الحالات قد يبدو الاستسلام لقرار الوجدان أقرب إلى الصواب وأوثق في النفس من الإعتماد على الدليل الصناعي مهما بلغ من الدقة والانضباط. إذ ليس كل منهج منتظم قادراً على أن يترجم الواقع كما هو، فالدقة والضبط في حد ذاتهما لا يمنحان الدليل قدرة ذاتية على كشف الواقع ما لم يكن المنهج نفسه مصيباً في تصوير طبيعة الموضوع المدروس.

فالقياص المنطقي - على سبيل المثال - صحيح من حيث البناء وصائب من حيث الصورة، لكنه لا يضمن مطابقة نتائجه للواقع الخارجي، لأنه يعتمد على مقدمات قد تكون بذاتها موضع إشكال أو لا تعبر عن الواقع كما ينبغي. فكيف الحال إذا ما أعطى الدليل الصناعي نتائج يشهد الوجدان ببطانها بصورة واضحة⁵⁴؟! فحينئذ يظهر أن الإشكال ليس في الذهن وحده، بل في المنهج الذي استخدمه الذهن للوصول إلى تلك النتيجة.

⁵⁴ من الأمثلة على هذا النوع من النتائج الواضحة البطلان ما جاء في الصنعة الفقهية لدى عدد من الفقهاء، ومنهم بعض مشايخ النجفي صاحب (جواهر الكلام)، فهناك فتوى ترى أنه يجب على المحبوس - في المكان المغصوب - الصلاة على الكيفية التي كان عليها أول الدخول إلى هذا المكان؛ فإن كان قائماً فقام، وإن كان جالساً فجالس، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة أخرى في غير الصلاة أيضاً، وذلك باعتبار أن أي حركة إنما هي تصرف في مال الغير بغير اذنه، ومن هؤلاء من يقول أنه ليس له أن يحرك أفعان عيونه أكثر مما يحتاج إليه، ولا يديه ولا سائر أعضائه، وأن الحاجة تقدر بما تتوقف عليه حياته ونحوها. وهي فتوى ادعى أصحابها أن الفقهاء عليها. لكن النجفي اعتبرها من الخرافات غير اللائقة، خاصة وأنها تقضي إلى ظلم المحبوس بأعظم من ظلم الظالم الذي الجأ إلى هذا الحبس المغصوب (النجفي: جواهر الكلام، ج3، ص416-417). وواضح أن الإستدلال في الصنعة الفقهية هنا يتصادم كلياً مع ما عليه حكم الوجدان العقلي ومقاصد الشرع.

وهناك أمثلة أخرى على هذا النحو ذكرناها ضمن حلقة النظام الواقعي من سلسلة المنهج في فهم الاسلام (5)، مصدر سابق.

وهذه الإشكالية لا تقتصر على الدراسات الإنسانية أو الفلسفية فحسب، بل تمتد أحياناً إلى العلوم الطبيعية نفسها. فهناك مبادئ منهجية تتعارض تعارضاً صريحاً مع مقتضيات الوجدان العقلي، مثل الموقف الرافض لمبدأ القصد والغرضية في الطبيعة، إذ رغم أن الشواهد الغرضية في عالم الأحياء والكون لا تُحصى كثرة وتتنوع، إلا أن المناهج العلمية السائدة ترفض هذا المبدأ رفضاً منهجياً صرفاً دون نظر إلى دلالات الواقع.

وكذلك الحال في عدد من القضايا المضمونية التي ما زال العلم يتقبلها ويجري عليها، رغم أن بعضها واضح البطلان عند التأمل الوجداني، وبعضها الآخر يكتنفه الكثير من الغموض والاشتباه. ومن أبرز ذلك التفسير المادي الخالص لنشأة الحياة وإرجاعها إلى سلسلة من المصادفات العشوائية المجردة المقرونة بعدد محدود من القوانين الفيزيائية والكيميائية، فيما يشهد الوجدان العقلي بأن نشوء النظم المعقدة لا يتناسب مع العشوائية الصرف.

وينطبق الحال نفسه على التسليم العام بنظرية التطور وفق المعيار الطبيعاني الصارم كما تتبناه الداروينية بصيغها المختلفة، إذ تُعامل النظرية في الأوساط العلمية على أنها إطار تفسيري شامل رغم ما فيها من فجوات واضحة وشكوك متراكمة، ودون أن تكون أدلتها - عند النقد الهادئ - بالقدر الكافي من الإحكام الذي يرفع الاعتراضات المطروحة عليها منذ عقود طويلة⁵⁵.

وفي بعض الدراسات كشفنا عن أن علم الأحياء هو أكثر العلوم الطبيعية التي شهدت انحيازاً عظيماً، وبالتحديد ضمن دائرة نظرية التطور الدارويني. وقد أصبح من المسلّم به - في الأوساط العلمية السائدة - أن هذا العلم لا يكاد يمتلك معنى خارج الإطار

⁵⁵ انظر: صخرة الإيمان، دار أيكالو، بغداد، الطبعة الثانية، 2026م. كما تم نشر العديد من الدراسات حول أصل الحياة ونظرية التطور والحجة الغائبة وغيرها المقالات، وذلك قبل صدور هذا الكتاب. انظر: موقع فلسفة العلم والفهم:

التفسيرى الذى ترسمه هذه النظرىة؁ حتى غدا وكأنه رهينة فى قبضتها المنهجىة. فالداروینیة لم تعد مجرد فرضیة تفسیریة تخضع للمراجعة والمساءلة؁ بل تحولت – بمرور الزمن – إلى ما یشبه "مرجعیة قبلیة" أو عقیده ارتوذكسیة یُقاس بها كل جدید؁ ویُعاد تأویل الشواهد وفق مقتضیاتها؁ مهما بدا ذلك التأویل متكلفاً أو بعيداً عن البدهة العلمیة.

فهذا العلم ىحمل قضیة أساسیة ذات قالب منهجى صورى تم تطبیقه على مختلف الدراسات العلمیة؁ وقد كشفنا فى مواضع أخرى أن العلوم الطبیعیة – فى مجملها – قائمة على انحیاز فلسفى عمیق؁ لا یُصرّح به عادة؁ لكنه یمثل أصلاً موجّهاً للتفسیر والتولید المعرفى. إنه أصل سابق على التجربة؁ ىعمل كإطار صورى مُسقط على الواقع قبل الشروع فى البحث. فهو أداة قبلیة تجعل إطار البحث مستبعداً كل ما قد یعارضه. وهذا الأصل یتمثل فى المنهج (المادى-الطبیعانى) الذى یرفض – من حیث المبدأ – قبول أیة نظریة تتجاوز حدوده أو تشير إلى ما هو غیر طبیعانى؁ مهما كان لهذه النظریات من دعم تجریبى ومنطقى. فالإشكال لیس فى الدلیل؁ بل فى نوع الدلیل المقبول داخل هذا الإطار. إذ هناك استعداد مسبق لرفض كل ما لا ینسجم مع هذه الرؤیة الطبیعیة الصارمة.

وبسبب هذا الانحیاز المنهجى؁ كثيراً ما تواجه النظریات المخالفة آذاناً غیر صاغیة؁ حتى وإن قدمت معطیات قویة تدعو إلى إعادة تقییم المسلمات. وینطبق هذا – بدرجة أخص – على علم الأحیاء؁ الذى ظلّ ىحاكى فیزیاء القرن التاسع عشر ویتغذى على مفاهیمها الجوهریة من حتمیة ومادیة وتدرج وصراع من أجل البقاء؁ رغم أن الفیزیاء ذاتها قد تجاوزت ذلك العهد منذ عقود طويلة؁ وانفتحت على فضاءات جدیدة تتجاوز الحسّ المألوف.

ومفارقة الأمر أنّ علم الفيزياء – بعد توسعه الكمومي والنسبي – لم يعد متشددًا في التمسك بالمادي الصرف كما كان، بينما بقي علم الأحياء – على عكس ذلك – يتوكأ على النموذج المادي القديم، ويعيد تدوير مفاهيم داروينية نشأت في سياق ثقافي وأيديولوجي أكثر منه سياقاً علمياً محضاً.

وهكذا يتضح أن الإطار الحاكم لعلم الأحياء – كما يُدرّس ويُفهم عادة – ليس نتاجاً للحياة العلمي، بل هو نتاج لفرضيات فلسفية مسبقة، وقوة تقليد مؤسسي، وانحياز منهجي يفضّل التفسير الدارويني حتى لو اتسع الشك في أدلته أو تجاوزته معطيات جديدة. وهذا ما يجعل الحاجة ملحة إلى مراجعة نقدية جادة تكشف الفرضيات المضمرة، وتعيد للعلم قدرته على التفتح خارج الإطار الواحد.

وقد كان العالمان فريد هويل وويكراماسينج يشكّيان - بمرارة واضحة - من هذا اللون من الانحياز الذي واجه أفكارهما الثورية في علم الأحياء منذ مطلع ثمانينات القرن العشرين. فقد كانا يعتقدان أنّ مجرد التفكير بطرح تفسير يتضمّن فكرة (الغرض purpose)، أو يسمح بوجود بنية موجهة في الطبيعة، هو بالنسبة لغالبية علماء الأحياء بمثابة ارتكاب "الخطيئة العلمية العظمى"، خطيئة قد تفوق في فظاعتها، على حدّ قولهما، مجرد التشكيك في صحة الداروينية ذاتها. لقد شعر الرجلان بأنّ مجرد الإيحاء بوجود مقصد أو توجيه سابق في الظواهر الحيوية كافٍ لزعج صاحبه خارج دائرة "البحث المشروع"، وكأنّ هذا المجال قد أحكمت عليه بوابة لا يدخلها إلا من أعلن الولاء الكامل للنموذج التفسيري السائد.

ويرى هويل وويكراماسينج أنّ المشكلة ليست محصورة في جمود نظري فحسب، بل هي نتاج استمرارية تعليمية متوارثة تعمل على ترسيخ المفاهيم السائدة عبر الأجيال، بحيث يتشكل منها نمط معرفي مغلق يصعب خلخلته. وتحوّل المعارف التي

بُنيت في الأصل بوصفها فرضيات علمية قابلة للمراجعة إلى أشبه ما يكون بمسلمات لا يجوز المساس بها. ومع توالي العقود، يصبح كل اعتراض على هذا النمط أشبه ما يكون بـ "الهرطقة العلمية"⁵⁶، لا تُناقش بدليل، بل تُتَبَذ اجتماعياً ومعرفياً. وهذا التوصيف يكشف أن المشكلة ليست في "داروينية" النظرية وحدها، بل في البنية المؤسسية التي تُخضع العلماء لتكوين واحد في المناهج، وتعيد إنتاجهم ضمن الإطار نفسه.

وهذه الحالة، كما يلاحظ الباحثون في فلسفة العلم، تشبه تماماً ما وصفه توماس كون في مفهومه الشهير "النموذج الإرشادي" أو (الباراداييم paradigm)، كما في كتابه (بنية الثورات العلمية). إذ تتحول النظريات الكبرى - بعد أن تترسخ - إلى أطر تفرض على الباحثين رؤية محددة للعالم، وتضع خطوطاً غير مرئية تُنظّم ما هو مقبول وما هو مرفوض، وما يجوز التفكير فيه وما لا يجوز. ومن ثم فإنّ الانحياز لا يعود مجرد ميل شخصي أو اتجاه فلسفي عارض، بل يصبح بنية منهجية صلبة تؤطر البحث العلمي ذاته، وتتحكم بمسار تقدمه، وتمنح الشرعية لبعض الأسئلة وتحجبها عن أخرى. ومتى ما رسخ هذا النموذج في المؤسسات العلمية والجامعية، يصبح تغييره، كما يقول كون، مشروطاً بحدوث "ثورة معرفية" كاملة، لا بمجرد طرح أدلة جديدة.

ويحضرنا - في سياق الحديث عن النزعة المادية الطاغية في العلم المعاصر بوصفها أصلاً موجّهاً لإطار التفكير العلمي - ما صرّح به عالم الوراثة والتطور الأمريكي ريتشارد ليونتن عام 1997، إذ قال بصراحة لافتة تكاد تُعدّ وثيقة اعتراف منهجية: «نحن نأخذ جانب العلم رغم سخافة بعض أبنيتة الفكرية، ورغم فشله في الوفاء بالعديد من وعوده المغالية بالصحة والحياة، بل

ورغم تساهل المجتمع العلمي في تقبل القصص المفترقة للأدلة..
وذلك لأننا ملتزمون سلفاً بالمادية»⁵⁷.

فهذا العالم لا يتحدث هنا عن برهان علمي قاهر، بل عن التزام مسبق يحكم المنهج ويوجّه زاوية النظر، حتى لو أدى ذلك إلى القبول بما لا يستوفي شروط العلم الصارم من حيث الدليل والبرهان.

وعلى شاكلته صرّح عالم المناعة سكوت تود في مجلة الطبيعة عام 1999، وهو بصدد نقد نظرية التصميم الذكي ID، قائلاً بوضوح لا يخفى مغزاه: «حتى لو كانت جميع البيانات تشير إلى مصمم ذكي، فإن مثل هذه الفرضية مستبعدة من العلم لأنها ليست طبيعية»⁵⁸. وهو كلام يشي بأن معيار القبول أو الرفض لا يرتبط دائماً بصلاية المعطيات، بل بمنظور قبلي يقصّر أفق البحث على التفسيرات الطبيعية وحدها، ويستبعد ما سواها ولو كان أكثر انسجاماً مع الوقائع.

وقبل ذلك بثلاثة عقود كان العالم الشهير فرانسيس كريك – أحد مكتشفي بنية الحامض النووي – يقرّر أن الهدف النهائي لعلم الأحياء هو شرح كل البايولوجيا استناداً إلى مفاهيم الفيزياء والكيمياء⁵⁹. وهذه العبارة ليست توصيفاً محايداً لطموح علمي، بل

⁵⁷ Richard Lewontin, Billions and Billions of Demons, 1997, New York Review of Books. Look:
https://www.drjbloom.com/Public%20files/Lewontin_Review.htm

⁵⁸ Scott C. Todd, A view from Kansas on that evolution debate, Nature volume 401, page 423 (1999). Look:
<https://www.nature.com/articles/46661>

⁵⁹ Francis Crick, Of molecules and men, 1966, p. 10. Look:
<https://archive.org/details/ofmoleculesmen0000cric/page/n3/mode/2up>

إعلان عن معيار يُراد للعلم أن يتحرك ضمن حدوده المرسومة سلفاً: حدود الطبيعية الصارمة التي لا تعترف بغير المادة والقانون الطبيعي إطاراً للتفسير⁶⁰.

بعد هذه الاستشهادات يتضح أن الحجة الوجدانية لغير المختص قد تكون في بعض المواضع أقوى اعتباراً وواقعية من حجة المختص الذي ارتضى لنفسه أن يذعن لمنهج مقيد بفرضيات ميتافيزيقية مسبقة، كالمادية أو الطبيعية التعسفية. فالمنهج إذا انغلق على نفسه ولم يسمح بمراجعة أصوله، فإنه لا يختلف كثيراً عن الإيمان المسبق الذي يتخفى بلباس العلم.

هكذا ننتهي إلى أنه لا فرق جوهرياً - في مقام الوجدان - بين كون القضية ملبسة بالدليل العلمي أو عارية عنه، ما دام معيار القبول الحقيقي هو قوة التصديق الوجداني لا مجرد الصياغة المنطقية للدليل. فالتصديق قد يترجح لصالح قضية بسيطة مكشوفة بالبصيرة، ولو عارضها دليل صناعي معقد لا يحمل من القوة إلا صورة الشكل المنطقي دون محتواه الواقعي. لذلك لا ضرورة تلزم بترجيح الدليل العلمي على ما يخالفه من القضية الوجدانية، إذ قد تكون هذه الأخيرة - في بعض المواطن - أصح وأقرب إلى الواقع من ذلك الدليل الذي تلبس بصياغات صناعية لا تمتلك قوة كشفية كافية.

ويظل التصديق في جميع الأحوال تعبيراً عن حالة وجدانية عميقة، نابعة من البصيرة أو العقل الوجداني، لا من سلسلة لا تنتهي من الأدلة والقياسات. وإلا لآل الأمر إلى تسلسل معرفي لا

⁶⁰ للتفصيل انظر: اللاتبيعية وأثير الذكاء، موقع فلسفة العلم والفهم، نشرت بتاريخ: 5-

ينتهي، يفقد فيه العقل القدرة على الجزم، وتضيع معه القضايا الأولية التي هي أساس كل معرفة.

الغطاء الشرعي

إذا كنّا نعدّ الدين الإسلامي خالياً من أيّ سلطة كهنوتية تُلزم الناس بطاعة طبقة مخصوصة من العلماء، وأنّ غاية التخصص في علومه إنما هي تبليغ المعرفة الأقرب إلى الصحة لا أكثر؛ فإنّ رجوع غير المختص إلى المختص لا يكون مبرّراً إلا باقتران أمرين أساسيين:

أولهما: جهل غير المختص بالحكم أو القضية التي يُراد تبليغها، بحيث لا يملك أدوات الفهم ولا المعطيات الكافية للحكم.

وثانيهما: انعدام الشك في صدق ما يعرضه المختص، أي أنّ وثاقة طريقه المعرفي تكون مقبولة عند السائل ابتداءً.

فإذا تخلّف أحد هذين الأمرين، أو كلاهما، لم يكن لرجوع العامي إلى المختص أيّ معنى ملزم، إذ إنّ الرجوع - عندئذ - يصبح رجوعاً صورياً لا يستند إلى مبرّر معرفي.

وهذا ما يكشف أنّ فهم القضايا الإسلامية وإدراك معانيها لا ينحصر بالضرورة في دائرة المختصين ولا في إطار "الصنعة" الاستدلالية وحدها. بل إنّ التجربة التاريخية تكشف أنّ الصحابة - رغم اختلاف أذواقهم ومستوياتهم المعرفية - كانوا يأخذون العلم الشرعي مباشرة، من غير توسّط طبقة متخصصة، إلا إذا وقع الجهل أو التردّد في نفوسهم. فالمعيار الذي يجري عليه العقلاء هو الفهم المقرّب للصواب، سواء تأسّس على ممارسة منهجية دقيقة، أو على تلقائية وجدانية سليمة تُصيب المعنى المقصود.

وقد جاء عن النبي (ص) قوله: «استفتِ نفسك وإن أفتاك الناس وأفتوك»⁶¹، وفي رواية أخرى: «استفتِ قلبك واستفتِ نفسك: البرّ ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك»⁶².

هكذا فإن الوجدان العقلي قد يكون - في بعض الموارد - أقرب إلى الحق من تراكم الصنعة الاستدلالية التي قد تغفل عن البُعد الفطري المباشر.

ومن هنا يتضح أنّ الغطاء الشرعي للرجوع إلى المختص ليس مطلقاً، بل هو غطاء مقيد بمقدار ما يمنح ذلك الرجوع طمأنينة معرفية، ويكون أدواته لتقريب الفهم، لا لإلغاء ما ينعقد في النفس من يقين أو اطمئنان مقبول من حيث الفطرة والوجدان.

وهنا نواجه جملة من القضايا يمكن بيانها على النحو الآتي:

1- إنّ من القضايا الإسلامية ما يقرّها الوجدان مباشرة من غير حاجة إلى التخصص أو تعقيد صناعي؛ لوضوحها الذاتي وكونها تمثل روح الدين ومقاصده الكبرى. ومثل هذه القضايا، لقطعيّتها، تعدّ حجة في ذاتها ولا تحتاج - كما يقرر الأصوليون - إلى جعل شرعي.

2- إنّ الفهم المقرّب للحقيقة لا يتوقف بالضرورة على التخصص، ولا على تحقّق الأعلمية. فملاك الحجية هو الرجحان والأقربية، لا خصوص التخصص والأعلمية من حيث ذاتهما. ومن المعلوم في علم الأصول أنّ قول الأعلام ليس حجة على

⁶¹ ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1973م، ج4، ص254.

⁶² الشاطبي: الاعتصام، دار الكتب الخديوية، مصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، 1913م، ج2، ص342-343. والحر العاملي: وسائل الشيعة، ج18، أبواب صفات القاضي، ص121.

المجتهد المفضول؛ لأنّ هذا الأخير إنما يتّبع ما يراه أقرب إلى واقع الحكم، لا ما يقوله الأعم، لعلمه بأنّ الأقربىة مقدّمة على الأعلمية.

فالأعلمية شيء والأخذ بالأقربىة شيء آخر، وأنّ الأقربىة إنما تتحقّق بحسب الرؤية التي يرى فيها الراجح من الأدلة، وهو أمر لا يتوقّف تحقيقه على المختص، إنما يمكن لغيره ممن يتصف بخاصية التمييز بين الأدلة، ومن له قوة البصيرة أو الوجدان العقلي، أن تتحقّق لديه الأقربىة والترجيح حتى لو كان ذلك على خلاف ما يراه المختص.

بل إنّ التخصص قد يفضي أحياناً إلى الإبتعاد عن ذلك الفهم المقرّب. فأهم ما تتوقّف عليه الأقربىة هو طبيعة المنهج المتبع، بدلالة أن المختصين كثيراً ما تختلف رؤاهم تبعاً لإختلاف مناهجهم. بل على الرغم من وجود التخصص في عدد من العلوم التقليدية يلاحظ أنها أصبحت اليوم في عداد العلوم غير المنتجة؛ لسلوكها النهج المختل في البحث وفهم القضايا، وينطبق عليها ما كان يقوله عرفاؤنا من أن العلم النظري - وإن دقّ تخصصه - قد يكون حجاباً مانعاً يحول دون العلم الصادق والكشف عن الحقائق.

3- إنّ ارتكازَ الفهم المقرّب للصواب على سلامة المنهج يجعلُ لغير المختص، ممّن يمتلكون قوّة التمييز ونفاذَ النظر، قدرة على إبداء الرأي والمساءلة متى ما التزموا هذا المنهج السليم. فالقضية لا تتوقّف في جوهرها على التخصص وحده. غير أنّ التخصص إذا اقترن بالمنهج الصحيح كان أوفر حظاً في تحقيق الأقربىة وأقوى ترجيحاً في الاستنباط. على أنّ موضع الإشكال إنما يكمن في المنهج لا في التخصص، إذ ما يزال كثير من المختصين في الدراسات الإسلامية ينهجون مسالك البحث التقليدية ذاتها، رغم ما تتطوي عليه من علل منهجية وضعف في أدوات الفهم. وقد أدّى هذا الجمود إلى إنتاج رؤى لا تتسجم أحياناً مع مقاصد الشريعة،

وأخرى تتعارض مع الوجدان والواقع الحي، حتى غدا المنهج هو العائق الأكبر أمام بلوغ الفهم المقرب لحقيقة الحكم ومراد الشارع.

4 أخيراً، إنّ ما يميّز المنهج السليم عن غيره لا يرجع إلى مقدار ما يُكدّسه صاحبه من المعلومات أو ما يحوزه من أدوات الصناعة، بل إلى طبيعة الرؤية الكلية التي يصوغ بها أحكامه واستنتاجاته. فالمعيار الأساس هو مدى التوافق بين ما ينتجه هذا المنهج من نتائج، وبين المبادئ العليا للإسلام وكنياته الراسخة، وروح نصوصه ومقاصده التي تشكّل جوهر التشريع ومناط الهداية. يضاف إلى ذلك ضرورة مراعاة وجدان العقل السليم وما يستقرّ فيه من أحكام بديهية، وكذلك الاعتبار الواقعية التي لا ينفصل عنها التشريع ولا تنفك عن مقاصده.

هكذا رغم أهمية التخصص، إلا أن النتائج المترتبة عليه قد لا تكون موضع قبول دائم. فما يكون حجة على المختص قد لا يكون حجة على غيره، وقد يكون للغير معرفة أدق وأوفى مما لدى المختص عندما يكون منهج الأخير ضعيفاً أو ناقصاً لا يراعي الاعتبار الواقعية والوجدانية.

الوجدان والضابط الموضوعي

لا ريب أن النزعة غير الموضوعية – بمختلف أشكالها – قد تتسلل إلى الذهنية البشرية، سواء لدى المختص أو لدى غيره ممن يمتلك قدرة على التمييز والنظر. بل قد تكون وطأتها على المختص أشدّ أحياناً، تبعاً لطبيعة مجاله البحثي وما يثيره من حساسيات عقدية أو فكرية. ففي ميادين العقائد وما يتأسس عليها من قضايا، كثيراً ما يقع العقل العلمي في مزالق التحيز، فتتسع مساحة الخيال، ويستبدّ الوهم، على نحو قد يكون أبعد عن الذهنية العقلانية البسيطة غير الملوثة بتعقيدات الاختصاص.

فمثلاً في قضايا العقائد وما يتأسس عليها، كثيراً ما تصاب
الذهنية العلمية بداء النزعة غير الموضوعية، فيشطح عندها
الخيال وتتأسس عليها الأوهام مما لا نجده لدى الذهنية العادية
العقلانية غير المختصة. ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما آل إليه
علم الكلام التقليدي حين ابتلي بداء النزعة المذهبية؛ فأصبحت
المذهبية – بما هي انتماء اجتماعي – أصلاً مُنشأً للعلم، بدلاً من
أن يكون العلم هو المنشئ للانتماء. فتحول العمل المعرفي إلى
تابع لآيديولوجيا المذهب، عوض أن يُقاد بأبستمولوجيا الحقيقة،
فانغلق باب البحث الحرّ والتفكير ليُفتح مكانه باب التضليل
والتكفير، وساد التقليد في العقائد مكان الاجتهاد الصادق⁶³.

وقد وقف الغزالي عند هذا الداء الذي شاع بين أوساط العلماء
المختصين، مُحللاً جوانبه وفق الحيل النفسية، فذكر – بلسان الناقد
الخبير – أن أكثر من يُحسبون على العلم لا يفارقون العوام في
أصل التقليد، إذ يضيفون إلى تقليد المذهب تقليد الدليل، فيغدو
نظرهم طلباً للحيلة في نصرة ما سبق أن اعتنقوه، لا طلباً للحق
لذاته. فإن صادفوا ما يوافق معتقدهم سموه دليلاً، وإن صادفوا ما
يخالفه سموه شبهة، واضعين الاعتقاد الموروث أصلاً، وما يسانده
دليلاً، وما يعارضه وهماً؛ على خلاف مقتضى الموضوعية التي
تقتضي أن لا يُسلم بشيء ابتداءً، بل يُنظر أولاً في الدليل، فيُتبع
مقتضاه حقاً كان أو باطلاً. وكل هذا – كما يرى الغزالي – ناشئ
عن الاستحسان والاستقباح بما أُلّفه المرء منذ الصغر، لا بما
يقضيه النظر الصحيح.

ومما قاله بهذا الصدد: «وأما إتباع العقل الصرف فلا يقوى
عليه إلا أولياء الله تعالى الذين أراهم الله الحق حقاً وقواهم على
إتباعه، وإن أردت أن تجرب هذا في الإعتقادات فأورد على فهم
العامي المعتزلي مسألة معقولة جلية فيسارع إلى قبولها، فلو قلت

⁶³ للتفصيل انظر: يحيى محمد: علم الطريقة، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (1)،
مصدر سابق، خاصة القسم الأول.

أنه مذهب الأشعري لنفر وإمتنع عن القبول وإنقلب مكذباً بعين ما صدّق به مهما كان سيء الظن بالأشعري، إذ كان قبح ذلك في نفسه منذ الصبا، وكذلك تقرر أمراً معقولاً عند العامي الأشعري ثم تقول له إن هذا قول المعتزلي فينفر عن قبوله بعد التصديق ويعود إلى التكذيب، ولست أقول هذا طبع العوام بل طبع أكثر من رأيته من المتوسمين بإسم العلم، فإنهم لم يفارقوا العوام في أصل التقليد، بل أضافوا إلى تقليد المذهب تقليد الدليل، فهم في نظرهم لا يطلبون الحق بل يطلبون طريق الحيلة في نصرته ما إعتقدوه حقاً بالسماع والتقليد، فإن صادفوا في نظرهم ما يؤكد عقائدهم قالوا قد ظفرنا بالدليل، وإن ظهر لهم ما يضعف مذهبهم قالوا قد عرضت لنا شبهة، فيضعون الإعتقاد المتلقف بالتقليد أصلاً وينبزون بالشبهة كل ما يخالفه، وبالدليل كل ما يوافقه، وإنما الحق ضده، وهو أن لا يعتقد شيئاً أصلاً وينظر إلى الدليل ويسمي مقتضاه حقاً ونقيضه باطلاً، وكل ذلك منشؤه الإستحسان والإستقباح بتقديم الإلابة والتخلق بأخلاق منذ الصبا»⁶⁴.

وفي المقابل، لا يُقال إنّ التعويل على وجدان غير المختص هو انقياد للهوى، فالنفس الإنسانية - عالمة كانت أو عامية - لا تكاد تنفك عن تعرّضها لإغراءات الهوى وتقلباته. بل إنّ المختص، بحكم ما يتعامل به من مسائل دقيقة ومجالات نفوذ واسعة، يكون ابتلاؤه بالهوى أشدّ وأخطر من غيره في الغالب. وقد تبيّن بالتجربة أنّ العصور لا تخلو من فقهاء يصطنعون أدلة التشريع تحت سطوة الهوى، وفي مقدّمته هوى السياسة وما يلابسه من مصالح واعتبارات. وليس بعيداً عن هذا ما نجده عند الغزالي الذي أكثر من ذمّ الفقهاء، ورأى أنّ اشتغال كثير منهم بالفقه لم

⁶⁴ أبو حامد الغزالي: الاقتصاد في الإعتقاد، دار الأمانة، بيروت، 1388هـ-1969م، ص173.

يكن باعته إرادة الحقّ بقدر ما كان مدفوعاً بطلب الجاه ومجاراة مقتضيات السلطان والسياسة⁶⁵.

ومع ذلك، فإنّ القيد الذي نضعه — بوصفه مسلكاً للوقاية أو الحدّ من سلطان الهوى والنزعة غير الموضوعية التي قد تطرأ على غير المختص — هو التعويل، ما أمكن، على الوجدان العقلاني أو النوعي؛ لما يتّسم به من طبيعة عامة وكلّية. فالقضية الوجدانية لا تكتسب صفة القبول الموضوعي، ولا تكون محلّ اعتداد، إلّا إذا أحرز فيها مناط الموافقة العقلانية، أو ما يُعبّر عنه بالחסّ المشترك العام (common sense)، على نحو يشبه ما يسميه الاقتصادي آدم سميث بـ "المشاهد المحايد".

ويصدق هذا الشرط سواء في مستوى التصرّو الذهني والمرتكزات الفطرية، أو في مستوى الإجراءات الاختبارية عندما يحتاج الأمر إلى تحرّ دقيق. ويمكن لهذه الإجراءات أن تتخذ طرائق متعددة تُضمن فيها سلامة الخطوات وتُخفّف فيها احتمالات الانحياز، كما هو الحال في مناهج البحث الاجتماعي التي تستمد قيمتها من حياد آلياتها ودقة بروتوكولاتها.

وبمقتضى هذا الشرط يتبيّن أن الرؤية الكشفية العرفانية، لكونها فردية خاصة، غير قابلة للتعميم، إذ لا تتوافر فيها صفة الشمول التي يقتضيها الحسّ المشترك العام، ومن ثمّ فهي وإن كانت صالحة لصاحبها، ليست محلّ قبول موضوعي لعدم تحقّق شرط الموافقة العقلانية النوعية التي تمنح الحكم صفة العموم والاعتبار.

⁶⁵ أبو حامد الغزالي: أحياء علوم الدين، دار أحياء التراث العربي، ج1، ص42 و 68.

القسم الأول
القطيعة التشخيصية

مدخل

مفهوم المثقف !

يُشتق مفهوم المثقف من مصطلح الثقافة، وهو بدوره ينتمي إلى الحقل الدلالي نفسه الذي ينتمي إليه مفهوم الحضارة. غير أن الثقافة ترتبط أساساً بالدور الفردي، في حين ترتبط الحضارة بالدور الجماعي والأممي⁶⁶. فالمثقف يؤدي وظيفة فردية ذات طابع إبداعي ونقدي، بينما تعكس الحضارة حصيلة الفعل التراكمي للجماعة عبر التاريخ. ويُعد مفهوم المثقف من المفاهيم الحديثة نسبياً، وقد شهد منذ نشأته اختلافاً واسعاً في تحديد معناه وضبط حدوده، تبعاً لتباين الزوايا المعرفية والاجتماعية التي نُظر من خلالها.

فقد يُقصد بالمثقف، في بعض التعريفات، من يشتغل بالعمل الفكري في مقابل الأعمال اليدوية، وبذلك يشمل هذا المعنى أهل الاختصاص في العلوم المختلفة، فضلاً عن غيرهم من المهتمين بالقضايا العلمية والمعرفية على نحو عام. ويُقصد به، في تعريف آخر، من يمتلك رصيذاً معرفياً يتصل اتصالاً مباشراً بقضايا المجتمع العامة، ويسهم في تحليلها وتوجيه الوعي بها. ووفق هذا الفهم، لا يُعد الطبيب أو المهندس أو الفيزيائي – بوصفه مختصاً في حقل تقني أو علمي خاص – مثقفاً بالضرورة، ما لم تتجاوز معارفه حدود تخصصه إلى الشأن العام، بينما يُدرج الفقهاء ومنتجو الأفكار والآراء السياسية والفكرية ضمن دائرة المثقفين؛ لارتباط معارفهم المباشر بقضايا المجتمع واتجاهاته العامة.

⁶⁶ دنيس كوش: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، مراجعة الطاهر لبيب، منظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م، ص19، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

ويرى اتجاه آخر أن المثقف لا بد أن يتوافر فيه عنصران تكوينيان أساسيان: أولهما التحصيل العلمي العالي، كالحصول على شهادة دراسات عليا، بما تمنحه من قدرة تحليلية ومعرفة منهجية متقدمة. وثانيهما الإحاطة بالمعرفة الحديثة، المستندة إلى العلوم والآداب المعاصرة، مع اشتراط الإلمام باللغات الأجنبية، نظراً لأهميتها البالغة بوصفها الوعاء الأصلي لتلك المعارف ومدخلاً رئيساً إليها، أو على الأقل الارتباط الدائم بقراءة الأعمال المترجمة. وبناء على هذا التصور، يُستبعد الفقيه والعالم الديني غالباً من وصف المثقف، بدعوى افتقارهما – في الغالب – إلى العنصر التكويني الثاني، رغم امتلاكهما لرصيد معرفي تقليدي عميق داخل حقولهما الخاصة⁶⁷.

والواقع أننا إزاء "كائن" يتّصف بمواصفات موضوعية تُطلق عليه وصف (المثقف)، وما ذكر سلفاً لا يُعدّ شرطاً لازماً في تكوين ما يُفهم من هذا الكائن. نعم، لا بدّ أن يكون المثقف حاملاً لمعارف متعدّدة ومتنوّعة، على أن لا تكون هذه المعارف منفصلة عن قضايا المجتمع العامّة، بل متداخلة معها ومُتفاعلة مع همومها وإشكالاتها.

وتمتاز هذه المعارف بأنّها تعتمد بدرجة كبيرة على الواقع من جهة، وعلى العقل بما له من دور تكويني وتحليلي من جهة أخرى، وقد يُضاف إليهما مصادر معرفية أخرى، كالمعرفة المستمدّة من الوحي أو النص، بوصفها عناصر مكّلة في بناء الرؤية؛ لا بدائل عن أدوات الفهم العقلي والواقعي.

وبهذا المعنى، تغدو الثقافة ظاهرة واسعة التحقق في عالمنا المعاصر، سواء أكانت ثمرة دراسات أكاديمية منظّمة، أم حصيلة جهود ذاتية تراكمية يبذلها الأفراد خارج المؤسسات التعليمية.

⁶⁷ برهان غليون: تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية، دراسة ضمن: المثقف العربي همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1995م، ص 91.

غير أنّ المعيار الحاسم هنا لا يتمثل في طريق تحصيل المعرفة، بل في طبيعتها ووظيفتها.

فالمهمّ ألاّ تنحصر المعرفة في حدود التخصّص الضيق، بل أن تمتدّ إلى ضروب متعدّدة من المعرفة، مقرونة بالقدرة على التفكير النقدي والتمييز المنهجي، بكلّ ما يتّصل بالأفكار والقضايا ذات الصلة بالمجتمع، في أبعاده الفكرية والثقافية والإنسانية.

ولإيضاح هذا الأمر، لا بدّ من البحث في كيفية نشأة هذا الكائن الحديث – بوصفه ظاهرة عامّة – وفي الانقسامات التي طرأت على أوساطه وتياراته. إذ يلاحظ بوضوح أنّ هذا الكائن، على اختلاف توجّهاته واتجاهاته، إنّما يُعدّ إفرازاً من إفرازات تطوّرات الواقع الاجتماعي والمعرفي. فهو مدين في وجوده وحضوره إلى الجامعات والمعاهد العلمية الحديثة، بوصفها الحاضنة المؤسسية التي شكّلت شرط ظهوره التاريخي.

فهذه الحواضر العلمية تمثّل الرافد الرئيس لما يستحضره المثقف من معارف وأنماط ثقافية، إلى الحدّ الذي يمكن معه القول إنّ نشأة المثقف وتاريخه يعكسان – إلى حدّ بعيد – نشأة هذه المؤسسات وتاريخها. وهو ما يكشف عن أنّ البناء المعرفي الذي تتشكّل به هذه الهياكل العلمية لا بدّ أن يترك بصماته الواضحة في البنية العقلية لوعي المثقف، وفي طرائق تفكيره وتمثّله للعالم.

وعليه، فإنّ تحديد طبيعة هذه البنية المعرفية يقتضي سلفاً إدراك الخصائص التي يميّز بها البناء المعرفي لتلك المؤسسات. وليس من العسير الوقوف على طبيعة هذا البناء، إذ إنّ الميزة الأساسية للتشكيلات العلمية الحديثة تكمن في ممارستها لآلياتها المعرفية من خلال الخوض في القضايا التي يكون فيها "الواقع" – بمختلف أشكاله ومستوياته – هو الرافد الأساس في إنتاج المعرفة.

ومن هنا، فإنّ البناء المعرفي لهذه المؤسسات يتّخذ طابعاً واقعياً، ممتزجاً بما يناسبه من أدوات التحليل العقلي والمنهج العقلاني. ويترتّب على ذلك أن تصبح البنية المعرفية للعقل المثقف مطبوعة بهذا الطابع الواقعي، مع اصطباغها بصبغة تحليلية تجعلها ميّالة إلى تفسير الظواهر وردّها إلى معطياتها التجريبية والاجتماعية، ضمن أطر عقلية تنظيرية محدّدة.

هذا هو المثقف بصورة عامّة، ويلاحظ أنّ في تركيبته مجموعة من العناصر الضرورية التي يمكن إجمالها على النحو الآتي:

1- يتّصف المثقف بسعة الاطلاع وتنوّع المعارف الفكرية التي يحملها، بحيث لا تنحصر في مجال واحد أو حقل معرفي محدّد. ومن هنا فإنّ مفهوم المثقف يقف - نسبياً - في قبال مفهوم المختصّ. فالمختصّ صاحب علم ذي موضوع معيّن، تحكمه منهجية دقيقة وصارمة تفرضها الصنعة العلمية ومتطلبات التخصص، في حين أنّ المثقف هو صاحب معارف لا تتقيّد بموضوع بعينه، ولا تخضع لمنهجية مغلقة أو قواعد صارمة كتلك التي تميّز العلوم التخصصية.

وبذلك، فبقدر ما يضيق موضوع البحث عند المختصّ، يتّسع - في المقابل - مجال اهتمام المثقف ليشمل موضوعات متعدّدة ومجالات مختلفة، قد تتقارب فيما بينها أو تتجاوز من دون أن تنتظم ضمن نسق علمي واحد. وبعبارة أخرى، فإنّ معارف المثقف تعبّر في الغالب عن مبادرات فردية حرّة، لم تتشكّل ضمن أفق علمي تخصّصي ذي مناهج وقواعد معرفية محدّدة سلفاً، بل تتكوّن عبر القراءة والمتابعة والتفاعل النقدي مع الأفكار والقضايا العامة.

ومن ثمّ، فهي ليست من سنخ المعارف التخصّصية التي تنتجها المؤسسات العلمية أو الهيئات الأكاديمية وفق شروط وضوابط صارمة، بل هي معارف ذات طابع تركيبي وتأليفي، تكتسب قيمتها من قدرتها على الربط والتحليل وإضاءة القضايا، لا من دقّتها المنهجية الصرفة.

2- إنّ سعة اطلاع المثقف تؤهّله لامتلاك قدرة متقدّمة على الإدراك النظري، فهماً وتأسيساً. فهو قادر، من جهة، على استيعاب ما يُطرح من نظريات فكرية عامّة، وفهم بنيتها الداخلية، ومقدّماتها، ونتائجها، وتمييز القوي منها عن الضعيف. وهو قادر، من جهة أخرى، على الإبداع النظري، بما يعنيه ذلك من القدرة على تأسيس المفاهيم، وصياغة الإشكاليات، وبناء المناهج، بل والمساهمة في تشكّل مذاهب معرفية أو رؤى فكرية جديدة، ولو على مستوى التأطير العام أو التوجيه النقدي. وبذلك لا يقتصر دور المثقف على التلقّي وإعادة الإنتاج، بل يتجاوز ذلك إلى المشاركة الفاعلة في تشكيل الوعي الفكري وصناعة الأسئلة الكبرى.

3- كما أنّ معارف المثقف تُستمدّ في الأساس من النظر في شؤون الواقع، والانفتاح على معطياته، وممارسة التحليل العقلي في تفسير ظواهره وتحولاته. ولهذا فإنّ المثقف يمتلك قدرة عالية على النقد والتفكير والترجيح، والتميز بين الآراء والتفسيرات التي ترتبط بالواقع ومجرى الأحداث العامّة، وبين تلك التي تنفصل عنه أو تقوم على تصوّرات ذهنية مجرّدة لا سند لها. ولا يكتفي المثقف بمجرّد وصف الواقع، بل يسعى إلى فهم آلياته العميقة، وكشف بنياته الخفيّة، واستشراف مآلاته الممكنة، بما يجعله فاعلاً في توجيه الوعي العام لا مجرد شاهد عليه.

4- ينصبّ اهتمام المثقف على قضايا المجتمع، باعتباره كائناً معرفياً فاعلاً، يمتلك قابلية التأثير في حركة الوسط الذي يتفاعل معه، سواء بما يبتكره من أفكار، أو بما يقدّمه من تصوّرات

وتحليلات، أو بما يساهم به في صناعة الرأي العام. فخطاب المثقف موجّه في الأساس إلى الجمهور، لا إلى دائرة تخصصية ضيقة، وهو بذلك يؤدي وظيفة توجيهية وتفسيرية في آن واحد.

ومن هذه الزاوية، لا ينتمي المثقف بالضرورة إلى طبقة سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية محدّدة في قبال غيرها من طبقات المجتمع، بل قد تنشأ الفئة الثقافية داخل مختلف هذه الطبقات، كما يمكن لأفراد ينتمون إلى مواقع طبقية متباينة أن يشتركوا في رؤية ثقافية واحدة، أو يتقاربوا في منظومات فكرية محدّدة، رغم اختلاف طبقاتهم الاجتماعية والاقتصادية.

والواقع أنّ الشرط المتعلّق باهتمام المثقف بقضايا المجتمع لا يمثّل قيداً خارجياً مفروضاً عليه، بقدر ما يعبر عن الحالة الطبيعية لارتباطه المعرفي المتعدّد الوجوه بالواقع. فمن مقتضيات هذا الارتباط أن يتوجّه وعيه إلى القضايا الأكثر حضوراً وتأثيراً وإثارة في حياة الناس، وأعني بها قضايا المجتمع العامّة، بما تنطوي عليه من إشكاليات سياسية واقتصادية وثقافية وأخلاقية. ومن هنا يصحّ نعته - كما هو شائع - بالداعية أو صاحب الموقف، أي الحامل لأيدولوجيا أو رؤية فكرية معيّنة، تتضمّن تصوّراً محدّداً للواقع، وموقفاً نقدياً أو تفسيرياً من الأحداث والأوضاع الخارجية العامّة.

على أنّ هناك درجات متفاوتة من المثقفين، يمكن إجمالها في نوعين متميّزين:

أحدهما ذلك الذي يمتلك القدرة التامّة على التنظير، وابتكار الأفكار، وإنشاء المذاهب والمناهج، وصياغة الأطر المفهومية العامة، ويمكن أن نطلق عليه وصف "المفكر". فهذا الصنف لا يكتفي بتلقّي الأفكار أو إعادة إنتاجها، بل يضطلع بوظيفة التأسيس والإبداع، ويقدم رؤية جديدة تسهم في إعادة تشكيل الوعي الثقافي والمعرفي.

أما النوع الآخر، فلا يمتلك هذه الخصوصية التأسيسية، غير أنه يتمتع بقدرة معتبرة على الفهم والتمييز والنقد، وتمكّنه هذه القدرة من تبني ما يطرحه النوع الأول من أفكار ومذاهب ومناهج، بحسب ما يستقرّ في نفسه من قناعة وتصويب وترجيح. وهو بذلك يقوم بدور الوسيط بين الإنتاج الفكري الخالص وبين المجال الاجتماعي الأوسع، من حيث الشرح والتقريب والتوظيف.

وبين هذين النوعين تتوزّع درجات متفاوتة وغير محدّدة بدقّة من الأصناف الوسطى، تختلف باختلاف مستوى الإبداع، وعمق الفهم، وسعة الاطلاع، والقدرة على التحليل والتركيب، بحيث لا يمكن رسم حدود فاصلة صارمة بينها.

وعليه، فنحن بإزاء طبقتين عامّتين من المثقفين:

إحدهما طبقة المفكرين أو المنظرين، وهم الذين يمثلون القمم العليا في البناء الثقافي، ويضطلعون بوظيفة التأسيس والتوجيه العام.

والأخرى طبقة المثقفين بالمعنى الشائع، وهم الذين يسهمون في تداول الأفكار ونشرها، وإعادة قراءتها في ضوء الواقع الاجتماعي، بما يجعل الثقافة حيّة وفاعلة في المجال العام.

الفصل الأول:

ثلاث بنى عقلية منتجة

إذا كنّا قد حدّدنا كينونة المثقف بشكل عام، وبغضّ النظر عن انتماءاته وتطلّعاته، فإنّ من الممكن تحديد طبيعة المثقف الديني الملتزم بإضافة بعض العناصر الضرورية في تكوينه. وما نقصده بـ "الالتزام" هنا ليس ذلك الالتزام المعني بهموم المجتمع كما أشار إليه سارتر وروّج له بعض المثقفين العرب منذ منتصف القرن العشرين، إنّما الالتزام القائم على الإيمان الصادق بالإسلام كمبدأ عقائدي وحضاري، يُؤسّس لتوجهه الفكري وسلوكه الاجتماعي.

وفي هذا السياق، لا يختلف المثقف الديني الملتزم عن الفقيه من حيث أنّ كلاّ منهما يجعل مرجعيته الفكرية محدّدة بالإسلام، مع فارق في الفهم والأسلوب. فالفقيه يركّز غالباً على القضايا الشرعية والتطبيقات الفقهية، بينما يسعى المثقف الديني الملتزم إلى صياغة رؤية ثقافية وفكرية تستند إلى الإسلام، لكنها تتفاعل مع الواقع الاجتماعي والثقافي الأوسع، مما يمنحه القدرة على النقد والتحليل والإبداع في ضوء المرجعية الدينية. فما يميّز المثقف الديني هو ارتباطه بالإسلام ارتباطاً وجدانياً يجعل منه معتقداً حقاً، صالحاً للمصادقة والمطابقة مع الواقع. ومن ثم، فهو يجمع في مصادره المعرفية بين الإسلام والواقع، ما يمنحه قدرة على التفاعل النقدي والفكري مع القضايا المجتمعية دون انفصال عن المرجعية الدينية.

وبذلك يمكن النظر إلى المثقف الديني الملتزم على أنّه كيان معرفي متعدّد الأبعاد، يضم في بنائه العقلية التحليلية والقدرة على الفهم النظري، إضافة إلى الحسّ الاجتماعي والالتزام بالقيم

والمبادئ الإسلامية، بما يجعل إنتاجه الفكري متسقاً مع المرجعية الدينية، وفاعلاً في صياغة الثقافة والمجتمع.

ومع هذا، فإن تعويل المثقف الديني على الإسلام في سلوكه الاجتهادي لا يكون من جهة جزئياته وتفاصيله فحسب، بل من جهة كلياته العامة، التي تتمثل بالدرجة الرئيسية في مقاصد التشريع، كما سنبين لاحقاً، والتي تشكل الإطار المرجعي الذي يوجه فهمه وتحليله للأحداث والقضايا، ويمنحه القدرة على الربط بين النصوص الشرعية ومتطلبات الواقع.

وبذلك يصبح المثقفون في مجتمعنا منقسمين إلى تيارين رئيسيين واسعين: أحدهما يلتزم بمبدأ الإسلام ويعمل على حمل المشروع الديني، والذي أطلقنا عليه "المثقف الديني". أما الآخر فهو على خلافه لا يمتلك صلة بالمشروع الديني، سواء إسلامياً كان أو غيره، ويُعرف بـ "المثقف العلماني".

ويتحدد الفارق بين التيارين بحسب الموقف من الدين كمشروع يراد له التطبيق على العلاقات الاجتماعية، ويمكن ملاحظة هذا الفارق على الصعيدين الأيديولوجي والمعرفي. فالدوافع والأسس التي تحرك كل تيار مختلفة، كما أن أساليب توليد المعرفة والقيم المتبناة بينهما تختلف بشكل جوهري.

ومع ذلك، هناك إطار مشترك يجمعهما في عملية توليد المعرفة، وهو الإطار الثقافي العام، القائم أساساً على الاحتكام إلى الواقع والعقل الإنساني، بغض النظر عن الاعتراف أو عدم الاعتراف بوجود مصدر غيبي آخر يمد المعرفة الإنسانية. على أن هذه المعرفة الغيبية لا تأتي ولا ينبغي أن تأتي على حساب المعرفة الأولى، أي المعرفة المستندة إلى الواقع والتجربة الإنسانية.

إذاً، تتشكل لدينا ثلاث دوائر بنيوية للمعرفة:

1- دائرة الفقيه ومن على شاكلته من النصوصيين.

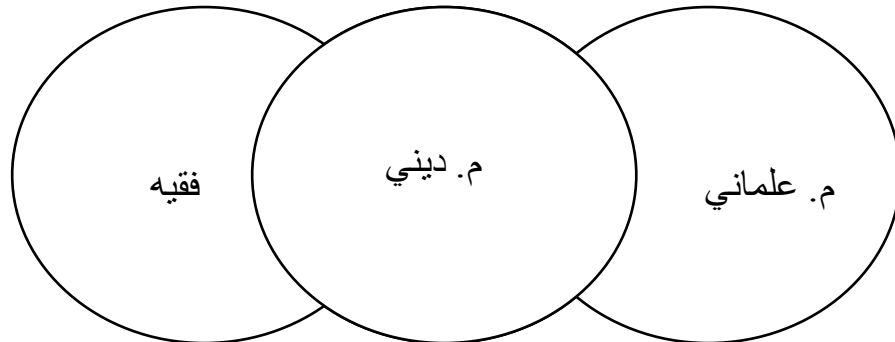
2- دائرة المثقف العلماني.

3- دائرة المثقف الديني.

ويلاحظ أن بين الدائرتين الأوليين تضاداً حاداً، فكل منهما يقع على الطرف البعيد من الآخر. أما الدائرة الثالثة، أي المثقف الديني، فتقع في الوسط؛ إذ تجمع بعضاً مما تحمله الدائرتان الأوليان، فهي تشترك مع كل منهما في جوانب معينة وتختلف معهما في جوانب أخرى. والجاري أن ما تتفق فيه مع إحداها هو عين ما تخالف فيه الأخرى، والعكس صحيح أيضاً.

وبالتالي، فإن المثقف الديني يتمسك بحبلين: أحدهما يعكس ما ينتمي إليه الفقيه، وإن اختلف معه في الكيفية، والآخر يعكس ما ينتمي إليه العلماني، وإن اختلف معه أيضاً في الكيفية والتفسير.

ويمكن تمثيل العلاقة بين الدوائر المعرفية لهذه البنى الثلاث من خلال الرسم البياني التالي:



البنى الثلاث وعلاقتها بالأمة

قديمًا كان الفقيه يشكل العنصر المختص الوحيد الذي له تأثير بارز في الساحة الاجتماعية للأمة الإسلامية، بل وعلى المسار السياسي لأنظمة الحكم المتعاقبة. فلم يكن هناك مختص استطاع أن يجاريه أو ينازعه في هذا الميدان. إذ كان الفلاسفة آنذاك لا علاقة لهم بالغير سوى أصحابهم من أهل الفلسفة وذوي الفكر المتعالي، حيث كانت المطالب الفلسفية مطالب خاصة معمقة لا يستوعبها إلا قلة من الناس، والأهم من ذلك أنها تدور في مدارات بعيدة عن تفكير العامة.

وكان للمتصوفة وأهل العرفان دوائرهم الخاصة التي عزلوا فيها أنفسهم عن عموم المجتمع وقضاياها، فيما كان المتكلمون منشغلين بقضايا تجريدية بعيدة عن واقع الأمة وهمومها، وعلى الأقل كان همهم الرئيسي هو طرق الجدل وإفحام الخصوم، وهو ما قد يروق لعامة الناس المقلدين. وكذا الحال مع المفسرين والمحدثين، الذين ركزوا اهتمامهم على التعامل مع النصوص بعيداً عن المشاكل الاجتماعية الواقعية.

في المقابل، كان الفقيه هو الوحيد الذي استطاع أن يجد مساحة واسعة من النفوذ داخل المجتمع، بحكم ما لديه من الصنعة العملية للتعامل مع الواقع بلا انقطاع. فقد كان الناس بحاجة فعلية لمعرفة الأحكام التي يجدونها في هذه الصنعة، كما أن الأنظمة الحاكمة بدورها كانت تجد حاجتها في هذه الصنعة طلباً للغطاء الشرعي وتبرير الواقع السياسي، حتى لو كان واقعاً فاسداً أو مشوباً بالقصور.

لقد كان الفقيه يمارس دور الولاية العلمية تجاه غيره، فهو يمتلك ولاية على العامة تبعاً للحاجة التكليفية، كما يمتلك نوعاً من الولاية على السياسة حين تغطيها الشرعية بالغطاء القانوني.

ورغم أن الفقهاء يؤكدون أنه لا بد للسياسة من أن تتبع العلم الشرعي، غير أن الوقائع جرت على نحو معاكس، إذ أصبح العلم الشرعي محكوماً بهوى السياسة. وبذلك استطاع السلطان أن يفرض على الفقهاء ابتكار التبريرات "الشرعية" لأفعاله، بما يضمن تغطية أعماله القانونية والسياسية بغلاف شرعي، ومن ثم تحولت الولاية العلمية من أداة للتوجيه والإرشاد إلى وسيلة لتبرير سياسة السلطة وممارساتها، في مشهد يبرز التوتر العميق بين المعرفة الشرعية والانحراف السياسي.

إذن، كانت العلاقات القديمة علاقات ثلاثية تتمثل في السلطان والفقهاء والأمة، حيث كانت الأدوار الفاعلة محصورة بين السلطان والفقهاء. وكان السلطان يحتل المرتبة الأولى من حيث التأثير على العنصرين الآخرين، يليه الفقهاء في هذا التأثير. أما الأمة، فلم يكن لها من دور سوى المحكومية بالتقليد والطاعة. فالتقليد كان الركن الذي رسّخه الفقهاء في أعماق وعي الأمة، مستفيداً من مستوى الأمية الذي كان سائداً بينها، مما جعل خيارها مقصوراً على اتباع الفقهاء وقبول بضاعته المعرفية دون نقاش. أما الطاعة فكانت من فرض السلطان على الأمة بالقوة والتخويف، وذلك للحفاظ على استقرار السلطة.

وهكذا لم يكن للأمة دور سوى تقليد الفقهاء وطاعة السلاطين، لتتضح بذلك الطبيعة المهيمنة للعلاقة الثنائية بين السلطان والفقهاء على هذه الأمة.

دور الكتاب

تلك هي العلاقات التي كانت جارية بين العناصر الثلاثة السابقة. ومع ذلك، يظهر عنصر آخر لم يكن له دور مؤثر، بسبب هامشيته ومحدوديته، وهو عنصر "الكتاب". فمن بينهم فئة وظفها

السلطان كمستشارين نظراً لما يمتلكونه من ثقافة ومعرفة واسعة بشؤون البلاد العامة، وما يعتمدونه من مقاييس مرددها إلى العقل والواقع. ومن أبرز من جسّد هذا الدور كل من عبد الحميد الكاتب وصديقه ابن المقفع في القرن الثاني للهجرة، وابن خلدون في القرن الثامن.

وغالباً ما كان الكتاب من الموالى الذين ينتمون إلى أقوام وحضارات أخرى، وعلى رأسها بلاد فارس، الأمر الذي مكّنهم من امتلاك خبرة ومعرفة تفوق بها غيرهم. فمثلاً كان ابن المقفع يعترض على منهج الفقهاء لاعتباره صنعة لا تعبر اهتماماً بحقيقة الواقع وكمالات المبادئ الفطرية العامة، وعلى رأسها العدل⁶⁸. ونفس الأمر ينطبق على ابن خلدون، الذي كشف عن الطريقة الاستدلالية للفقهاء في تجريد القضايا وتحويلها إلى مطلقات وكمالات ذهنية كثيراً ما تصطدم بالواقع ولا تتطابق معه، معتبراً أن هذا المنهج لا ينفع في معالجة شؤون الواقع المتغير⁶⁹، مثل القضايا السياسية وما إليها.

وهكذا ينطبق على الفقهاء ما قاله بعض الفلاسفة: «إن ما ترحبونه من ناحية الدقة إنما تخسرونه من ناحية الموضوعية»⁷⁰.

⁶⁸ رسالة الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع، ص 354-355.

⁶⁹ مقدمة ابن خلدون، طبعة دار الهلال، ص 336-337.

⁷⁰ هنري بوانكاري: قيمة العلم، ترجمة المبلودي شغوم، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1982م، ص 19. وعلى هذه الشاكلة يقول بوانكاريه أيضاً: «إن ما تستقيده المبادئ من جهة العموم واليقين تفقده من جهة الموضوعية» (العلم والفرضية، ترجمة وتقديم حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربية للترجمة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م، ص 213، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com). وشبيه بهذا الأمر ما ذكره كارناب من أن النظريات الرياضية التي تتحدث عن الواقع لا تكون قطعية، لكن عندما لا تتحدث عن الواقع فإنها تكون قطعية (رودلف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ص 213، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com). كذلك ما صوّره أينشتاين من العلاقة بين القوانين الرياضية وبين الواقع كما في مقاله (الهندسة والتجربة) حيث يقول: «على قدر تعلق قوانين الرياضة بالواقع فإنها لا تكون مؤكدة، وعلى قدر تأكدها فإنها لا تكون متعلقة بالواقع»

وهو ما يوضح التباين بين الدقة النظرية والقدرة على التعامل مع واقع متغير شديد التعقيد.

لكن الحال في العصر الحديث قد تغيّر، إذ أصبحت العلاقة الجارية رباعية، وصار التنافس على الأمة ثلاثياً بدل أن يكون ثنائياً.

لا شك أن شأن الفقيه لم يتغير، إذ ما زال يتبنى ترسيخ مفاهيم التقليد ويطالب الأمة باتباعه، كما لم يتغير شأن السلطان، الذي ظل يمارس القوة لإخضاع الأمة لإرادته وفرض الطاعة عليها.

أما الجديد فهو دور المثقف في الساحة الاجتماعية، إذ لأول مرة يُطلب من الأمة أو الجماهير أن تدرك مسؤوليتها في اتخاذ القرارات العامة، وأن تُعتبر مصدراً كلياً أو جزئياً للسلطات السياسية، وفقاً لنظرية جان جاك روسو في الإرادة العامة. كما لأول مرة تمارس حيالها عمليات الإقناع والتنمية المعرفية، ومحاولة تكوين ما يُعرف بالرأي العام. وقد أفضت هذه المطالب والممارسات إلى تنافس على روح الأمة وعقلها بين المثقف من جهة، والسلطان والفقيه من جهة أخرى.

في بادئ الأمر قدّم المثقف بضاعة معرفية حديثة تخاطب الجماهير لا بعنوان التقليد، ولا بعنوان سياسة الإخضاع والإذلال، وإنما بفعل التأثير والإقناع، جاعلاً من نفسه مسؤولاً عن الأمة ومعبراً عن طموحها وإرادتها. وقد امتد دوره ليُطال حتى

(الهندسة والتجربة، ضمن: أينشتاين: أفكار وآراء، مصدر سابق، ص25). أو بعبارة أعم له: «كلما كانت القضايا تشير إلى الواقع فإنها غير قطعية، وكلما كانت قطعية فإنها لا تشير إلى الواقع». انظر:

Hempele, carl G.: Geometry and Empirical science, in: Madden, The structure of scientific thought, printed in Great Britian in 1968, P. 80. And: Maxwell, Nicholas, can there be necessary connections between successive events, in: Richard swinburne, intruduction, the justifiction of induction, edited by Richard Swinburne, oxford university press 1974, p. 152.

السلطان، الذي خضع في بعض الحالات لإطروحاته النظرية، كما يتضح جلياً في تأثر بعض الأنظمة العربية بالمتقنين القوميين. غير أن ما حدث بعد ذلك هو أن السلطان استطاع تحويل المثقف إلى أداة لممارسة سياساته، ليصبح المبعثر لسلطته، ويشارك في ما يمكن تسميته بالاستبداد المعرفي اتجاه الأمة والجماهير. وهكذا عاد المثقف الذي بدأ دوره مع الأمة خارج لعبة السلطان ليصبح جزءاً من هذه اللعبة، ولو على حساب الأمة التي اعتبر نفسه مسؤولاً عنها في البداية.

وإذا أبعدنا أنفسنا عن محاكمة المثقفين وانقساماتهم السياسية وحجم الالتزامات التي أخذوها على عاتقهم، ونظرنا إليهم كطرف فاعل جديد قَدَّم الكثير من المعرفة التي أثرت على توجهات الأمة والسلطان، فإن ما يهمنا فعلاً هو التعرف على الجانب المعرفي-الإبستمولوجي من الوظيفة الذهنية للمثقف، أي كيف تشكّلت معرفته، وكيف أثرت بها الفضاء الاجتماعي والسياسي، وكيف أصبح الوسيط بين إرادة الأمة وتطلعات السلطة.

المثقفون الأوائل وشاغل النهضة

بادئ ذي بدء، يمكن القول إن مثقفي اليوم يشبهون كتابنا القدماء، إذ اعتمدوا في معرفتهم على ثقافة دخيلة تنتمي إلى حضارة أخرى غير حضارتنا الإسلامية. وفي كلا الحالتين، مثلما كان الكتاب ينافسون ذوي الاختصاص من أهل الفقه في طروحاتهم المعرفية وعلاقتها بالواقعين الاجتماعي والسياسي، فإن المثقفين اليوم يؤدون نفس الدور من حيث المنافسة للفقهاء، بغض النظر عن اختلاف الأغراض والوظائف لكل منهما. فبينما كان الكتاب موظفين لخدمة السلطان، اعتبر المثقفون أنفسهم مسؤولين عن الأمة ومعبّرين عن طموحاتها وتطلعاتها، ما منحهم دوراً معرفياً واجتماعياً مستقلاً نسبياً عن السلطة التقليدية، وفتح

آفاقاً جديدة للتأثير في تشكيل الوعي الجمعي وصياغة القرار العام.

لقد كان المثقف العربي شديد التأثر بنظيره الغربي، إلى درجة انعكس فيها هذا التأثر - في المضامين والوظائف والأغراض - بصورة شبه متماثلة. فإذا كان هذا التأثر بيننا فيما يخص المثقف الماركسي، فإن غيره تأثر بما عليه طلائع المثقفين الغربيين في فرنسا، وبالأخص مثقفي عصر الأنوار خلال القرن الثامن عشر. إذ كان لهؤلاء دور يضاهاه سلطنتان حاكمتان؛ إحداهما معرفية، تتمثل في العقائد والآراء اللاهوتية التي تقدمها الكنيسة، وأخرى سياسية، تعود إلى الأنظمة الاستبدادية الحاكمة آنذاك.

وقد عارض المثقفون هاتين السلطتين، فأسسوا أمام الأولى دعائم العقل والمنطق، وقدموا حيال الثانية معالم الديمقراطية، بما في ذلك دور الأمة والشعب، والدعوة إلى الدستور والعدالة والحرية والمساواة. ورأوا في الثقافة مظهراً إنسانياً تنويرياً يعمّ البشر دون تمايز.

وقد جرى الحال على هذا النحو لدى مثقفينا العرب، وإن كان التأثير أخف وطأة وأضعف أثراً، إذ اقتصر على معارضة الكهنوت التقليدي وتجلياته المعرفية والسياسية. وينطبق هذا حتى على المثقفين الإسلاميين، الذين رجحوا على الصعيد المعرفي العقل والواقع على النقل عند التعارض، مخالفين بذلك المنهج التقليدي الذي يعتمد عليه الفقهاء. أما على الصعيد السياسي، فقد عارضوا التبريرات الفقهية لتكريس الحكومات الاستبدادية، وأكدوا حق الأمة في الخيار والحكم، وفقاً لقيود الدستور والقانون، مع الدعوة إلى الحرية والعدالة والمساواة. ومن ذلك، على سبيل المثال، ما ذهب إليه محمد رشيد رضا، إذ اعتبر مصدر القوانين يتمثل في الأمة، مع استثناء ما هو منصوص في الكتاب والسنة، والذي اعتبره قليلاً جداً مقارنة بحق الأمة في التشريع⁷¹.

⁷¹ المنار في تفسير القرآن، ج5، ص189.

مهما يكن، فمن حيث المسلك المعرفي، نجد أن التركة الفاعلة الوحيدة التي خلفها لنا التاريخ الإسلامي هي تركة الفقيه. ومع بزوغ ما يُطلق عليه "النهضة الحديثة"، ظهرت عناصر فاعلة أخرى منافسة. فقد أفضى التحديث على مستوى التعليم، من خلال بناء المدارس والجامعات، وما قدمته البعثات العلمية إلى الغرب، إلى ظهور عناصر تختلف في البنية والتطلع عن تلك التي نراها عند الفقيه التقليدي.

ومن خلال هذه العناصر الجديدة، أي المثقفين، بدأ التركيز على قضايا فرضتها الظروف الحديثة، مثل الترجمة، وتسهيل اللغة، وتشكيل المصطلحات الحديثة، وكتابة القواميس اللغوية والموسوعات العلمية، ونقل المفاهيم الغربية، ونشر الصحف والمجلات والكتب، وإعادة الاعتبار للتراث العقلي والمعنوي، مع الاهتمام بقضايا الساعة، والسياسة، وما يجري في العالم بأسره. وقد شكّل هذا الدور المعرفي للمثقف نقلة نوعية في العلاقة بين المعرفة والواقع الاجتماعي والسياسي، ممهّداً الطريق لمنافسة الفقيه والسلطان في التأثير على الأمة وصياغة وعيها الجمعي.

لقد كانت مصر، ومن ثم بلاد الشام، أولى المناطق المتأثرة بالوضع الجديد الناتج عن المنافسة بين الفقيه والمثقف الجديد. ففي تلك الفترة، كان الفقيه يمثل المؤسسات الدينية الرسمية، وعلى رأسها جامعة الأزهر، بينما ارتبط المثقف الجديد بالمؤسسات العلمية والثقافية الحديثة، أو كان شديد التأثير بها. وقد أتاح هذا الانفصال بين السلطتين المعرفيتين – الدينية والعلمية – للمثقف الجديد فرصة لعب دور مؤثر في المجتمع، سواء من خلال نقل المعارف الحديثة، أو من خلال إعادة صياغة العلاقة بين الأمة والمعرفة والسلطة.

فعلى صعيد المثقف العلماني نجد أمثال ناصيف اليازجي (1804-1887) واحمد فارس الشدياق (1804-1887) وبطرس البستاني (1819-1883) واديب اسحاق

(1856-1885) ويعقوب صروف (1852-1927) وجرجي زيدان (1861-1914) وشبلي الشميل (1860-1917) وفرح انطون (1874-1922) وجميل صدقي الزهاوي (1863-1936) واحمد لطفي السيد (1872-1963) وغيرهم. أما على صعيد المثقف الديني فنجد رفاة الطهطاوي (1801-1873) وعلي مبارك (1823-1893) وخير الدين التونسي (1810-1899) وجمال الدين الأفغاني (1839-1897) وعبد الرحمن الكواكبي (1854-1902) ومحمد عبده (1849-1905) ومحمد اقبال (1876-1938) وغيرهم.

وقد تأثر كل من المثقف العلماني والديني بالحضارة الغربية وبعملية التحديث الجديد تأثيراً بالغاً، بل إن وجودهما ذاته يعود إلى الاحتكاك بالغرب وبما حمله من معارف وأفكار حديثة. وما زالا حتى اليوم يعملان متأثرين بهذا الاعتبار، على النقيض من الفقيه التقليدي الذي غلب عليه التحفظ والتمسك بالموروث المعرفي والشرعي، ما جعل دور المثقف أكثر مرونة وقدرة على التعامل مع المتغيرات الاجتماعية والسياسية الحديثة.

وإذا كانت مهمة الفقيه تتمثل في الحفاظ على ما كان قائماً قبل تيار " النهضة " والتحديث والتغريب، فإن مهمة المثقف العلماني كانت على النقيض، سواء بهجر ما كان من التركة دون إعادة إحياؤها، أو بمحاولة ربط التحديث بالتراث ربطاً ضعيفاً، معتمداً في ذلك على المفاهيم المستوردة من الغرب، مثل الحرية والتقدم والعقلانية وما إليها. وكان الهدف من هذا التفكير أن تقوم التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية على مفهوم المواطنة أو القومية باعتباره ضرورة لا غنى عنها في النهضة المنشودة. ومن أبرز وأقدم من جسد هذا الاتجاه آنذاك مدرسة بطرس البستاني، التي أسهمت في ترسيخ هذه الأفكار وإعادة صياغة دور الثقافة والمعرفة في خدمة التنمية الحديثة.

في حين كانت مهمة المثقف الديني تتمثل في التوفيق بين التركة الموروثة والواقع الجديد، مع تغليب هذا الواقع، أو التكيف معه من منطلق أن ما انتجه الغرب من علم وثقافة كان في الأصل مستمداً من المسلمين وتم تطويره، ما أدى إلى ما يُعرف بالنهضة الغربية الحديثة. وقد بدا هذا الاهتمام أول الأمر من خلال مدرسة الشيخ حسن العطار وتلامذته، وذلك إبان الحملة الفرنسية على مصر، إذ كان العطار (1766-1835) خطيب أول حفل لتخرج أول فوج لمدرسة الطب، حيث أشار في كلمته إلى أن العلم دولي، وأن الحضارة عالمية.

وقد كان العطار أول من نبّه إلى ضرورة إصلاح التعليم في الأزهر، من خلال العودة إلى كتب المتقدمين من جهة، والاهتمام بالعلوم الحديثة من جهة أخرى. فهي دعوة إلى التمسك بالأصول، كما أنها دعوة إلى الاستفادة من مكاسب الحاضر والواقع المعاصر. وقد تركت هذه الدعوة المزدوجة، التي طبعت قرنين كاملين، أصداء كبيرة داخل الأزهر، رغم الصراع الذي خاضه مع قوى التقليد.

كما حرّض العطار تلاميذه على السفر إلى الغرب، فكان تلميذه رفاعة الطهطاوي أول رائد للفكر العربي الحديث، إذ استطاع وهو ازهري أن يدرس الفرنسية، ويترجم منها، ويؤسس تياراً معرفياً ضخماً يقوم على الجمع بين ثقافة العرب وثقافة الغرب. ولهذا اعتبر الطهطاوي رمزاً للرابطة بين الأزهر والثقافة الغربية، وجسراً بين التراث الإسلامي والمعارف الحديثة، مقدماً نموذجاً يحتذى به في التوفيق بين الأصالة والمعاصرة⁷².

ولا شك أن التطور الذي لاح في تاريخ الإسلام لم يفرز مشكلات ضخمة مثلما أفرزها الواقع الحديث. فما حدث من اهتزاز حين وصلت قوافل الهجمة الغربية على بلادنا منذ قرنين

⁷² انور الجندي: الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة بمصر، ص 507 و 36.

قد حول ما كان "مهملاً" في السابق إلى "ماكينة تشغيل" معرفية واجتماعية. فقد أحدث الاستعمار في نفوس المسلمين وعياً ذاتياً، إذ كان هذا الحدث أعظم تطبيق للقاعدة النفسية التي مفادها: «لتعي ذاتك عليك النظر إلى الغير». وقد تحقق ذلك بالفعل، إذ أدرك المسلمون ذاتهم التي أهملت لقرون من الانحطاط، من خلال مراقبة الآخر والتفاعل مع حضارته، ما أسس لبداية نقد داخلي للتراث والواقع، ولإعادة ترتيب العلاقة بين الذات والآخر، أو بين الأصالة والمعاصرة.

وبذلك تشكّل عصر جديد افتتحه مجموعة من العلماء والمفكرين أمثال الطهطاوي ومحمد عبده والكواكبي وغيرهم. إلا أن هذا العصر، لما جاء متأثراً بالحضارة الغربية وكرّد فعل عليها، اختلف جذرياً عن العصور السابقة، التي تشكّلت معرفياً في الغالب بفعل عوامل داخلية صرفة، لا علاقة لها بضغط الحضارة الخارجية. ولهذا لم تسفر المشاكل القديمة عما نسميه اليوم بإشكالية "التراث والحداثة"، رغم الانفتاح على العالم الغربي (الإغريقي)، على خلاف ما حدث في العصر الجديد. فالاتصال الحديث بالعالم الغربي جاء من موقع ضعف وحاجة، وهو ما جعل عصرنا مضطرباً إلى أقصى الحدود، إذ أفرز صراعاً معرفياً وثقافياً وسياسياً لم تعرفه العصور السابقة، وخلق تحديات جديدة في التوفيق بين الأصالة والحداثة، بين الإرث التاريخي ومتطلبات الواقع المعاصر.

لقد كانت هناك عناصر مهمة برزت بوضوح عند التصادم مع حضارة الغرب منذ مطلع القرن التاسع عشر، فأخذت تعمل على توجيه مسار التفكير وما زالت تمتد يدها إلى العقل العربي والإسلامي. وقد ظهرت على السطح مشاكل جوهرية، تتدرج تحت ورقة جامعة هي "حقوق الإنسان العامة". وقد تجلّت هذه الإشكالية في أبعاد متعددة مثل: التعليم والحرية وحقوق المرأة

والدولة والدستور والقومية والمواطنة والشورى، والديمقراطية والمساواة والعدالة، وغيرها من القضايا ذات الصلة العامة بالإنسان العربي والمسلم. ومن الواضح أن هذه القضايا حديثة ولم يكن لها وجود ملموس قبل عصر ما سُمّي "النهضة الحديثة".

فالمشاكل المتداولة قديماً كانت تتعلق بالصلة بين الخالق والمخلوق، عبر ورقة جامعة هي "نظرية التكليف"، التي ركزت في الغالب على ما يُسمّى بحق الله أو حق الطاعة. وبحسب إشكالية التكليف، كان الاهتمام القديم منصباً على تحديد الواجبات الشرعية وأصول الديانة، والفرقة الناجية، وما إلى ذلك من مسائل مرتبطة بنظرية التكليف. كما اتخذت الممارسة العلمية الإسلامية سبيل التعالي والنظر إلى "فوق" منهجاً لتدوين الواقع، وفق الشعار القائل: «إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق».

أما مع الوعي النهضوي الحديث، فقد أخذت الأمور اتجاهاً معاكساً، ولو ضمن حدود، إذ ظهرت تيارات عديدة حاولت أن تجعل لنفسها سلوكاً معاكساً لسلوك "تدوين الواقع"، متباعدة في نسب تأثيرها ودرجة انخراطها في الحياة الاجتماعية والسياسية. وقد أسهم هذا التوجه في إحداث تحول معرفي جذري، جعل الإنسان العربي والمسلم يبدأ بالنظر إلى الواقع بعين النقد والتحليل، مع محاولة الموازنة بين الأصالة والتراث ومتطلبات العصر الحديث.

الأزهر والتحديث

لقد واجه الأزهر منذ بداية ما يُسمّى بالنهضة الحديثة صراعاً حول تجديد الدراسات الإسلامية، وعلى رأسها الدراسات الفقهية. فقد شهد هذا الجامع مخاضاً من النزاع الداخلي حول مسألتَي التحديث والتقليد، وكانت الخطوة الأولى للتحديث تمثلت في

مدرسة الشيخ حسن العطار، التي استهدفت القضاء على الثنائية التي تجعل القديم على قدمه والحديث على حادثته، أي محاولة تجاوز الانفصال بين المؤسسات الدينية والمدنية.

وقد خلفت هذه الثنائية آثارها منذ القرن التاسع عشر على يد محمد علي في مصر، سواء في التعليم أو القضاء أو الإدارة أو القانون أو الاقتصاد أو غيرها من المجالات. ولقد تبلورت هذه المسألة بعد قرن من الزمان إلى الإشكالية المعروفة اليوم باسم "التراث والحداثة"، التي تعكس الصراع بين الحفاظ على الموروث الديني والمعرفي من جهة، ومواجهة تحديات العصر الحديث ومتطلباته من جهة أخرى.

وجاء بعد مدرسة العطار دور محمد عبده، الذي لم يكتفِ بالدعوة إلى إصلاح الأزهر على المستوى التعليمي فحسب، بل تجاوز ذلك إلى الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد والاستفادة من العلوم الحديثة، ما أفضى إلى نزاع شديد داخل الأزهر وخارجه. فقد كانت علوم الأزهر قاصرة على علوم الدين واللغة وبعض العلوم الأخرى، مثل علم الكلام والفقه ومصطلح الحديث والتفسير والأخلاق، بالإضافة إلى النحو والصرف والمعاني والبيان، والعروض والقفائية، والمنطق، والحساب والجبر.

وبفعل حركة الشيخ محمد عبده، تم إدخال علوم الطبيعة والكيمياء والهندسة والجغرافيا والتاريخ وما إليها، لتوسيع مدارك الطلاب وربط التعليم بالمستجدات المعرفية للعصر. غير أن الأزهر تولى بعد وفاته عن العلوم الحديثة لفترة، حتى ظهرت حركة الشيخ المراغي، التي دعت إلى إصلاح الأزهر وفتح باب الاجتهاد، مستفيدة بذلك من علوم العصر. وقد أسهمت هذه الحركة في إعادة تنظيم الأزهر ونقله نحو نظام الجامعات الحديثة، رغم المعارضة الشديدة التي واجهتها هذه الإصلاحات، ما يعكس الصراع المستمر بين التقليد والانفتاح على التجديد العلمي والمعرفي.

لهذا أعلن المراغي في مذكرته التاريخية (يوم 5\8\1928) قائلاً: «إن العلماء في القرون الأخيرة استكانوا إلى الراحة وظنوا أن لا مطمع لهم في الإجتهد فأقفلوا أبوابه ورضوا بالتقليد وعكفوا على كتب لا يوجد فيها روح العلم وابتعدوا عن الناس فجهلوا الحياة وجهلهم الناس، وجهلوا طرق التفكير الحديثة وطرق البحث الحديث، وجهلوا ما جدّ في الحياة من علم وما جدّ فيها من مذاهب وآراء. فأعرض الناس عنهم ونقموا على الناس فلم يؤدوا الواجب الديني الذي خصصوا أنفسهم له، وأصبح الإسلام بلا حملة ولا دعة بالمعنى الذي يتطلبه الدين».

ثم أنه اعتبر مهمة العلماء شاقة تتطلب الكثير من المعارف والتي منها «معرفة طرق البحث النظري وطرق الإقناع، ويتطلب فهم الإسلام نفسه من ينابيعه الأولى فهماً صحيحاً، ويتطلب معرفة فقهه وآدابه، والتاريخ العام وتاريخ الأديان والمذاهب، وتاريخ التشريع وأطواره، ويتطلب العلم بقواعد الاجتماع».

ولما أعيد المراغي إلى المشيخة (عام 1935م) بعد استقالته (عام 1930م)، أكد في حفل تكريمه على أهمية العمل لإزالة أو تقليص الفوارق المذهبية، وإنهاء الطائفية، معتبراً ذلك من أبرز واجبات العلماء في العصر الحديث لضمان استقرار الأمة ومواكبة التطورات المعرفية والاجتماعية.

لقد حقق مشروع الشيخ المراغي إعادة تنظيم الأزهر، فأصبح هيكله يمثل شكلاً من أشكال نظام الجامعات الحديثة. فقد قسّم دراساته العليا إلى ثلاثة أقسام رئيسية، لكل منها كلية خاصة: الشريعة، واللغة العربية، وأصول الدين، فضلاً عن وجود أقسام أخرى للتخصصات المختلفة. وشمل إصلاحه تنقيح المواد التدريسية، فطالب بدراسة القرآن والسنة دراسة شاملة، وتهذيب العقائد والعبادات، ونفي ما استجد فيها من بدع. كما دعا إلى دراسة الفقه دراسة حرة، تخلص من التعصب المذهبي، وضم إلى

ذلك دراسة مقارنة الأديان، وكذلك دراسة أصول المذاهب قديماً وحديثاً.

وبناءً على هذا النهج، تحوّل الأزهر إلى جامعة كبرى تهدف إلى تخريج أساتذة مؤهلين في علوم اللغة والدين والقضاء. ثم أضيف إلى ذلك تدريس اللغات الأجنبية (عام 1935م)، شاملة الإنجليزية والفرنسية والفارسية واليابانية والصينية⁷³. وهو ما عزز قدرة الخريجين على التواصل مع المعارف العالمية ومواكبة التطورات العلمية والثقافية، وجعل الأزهر مؤسسة تعليمية تجمع بين الأصالة الإسلامية والانفتاح على المستجدات الحديثة.

التحديث والتقليد

مع أن الوعي النهضوي حمل إحساساً بالمفارقة الخاصة بالتحديث والتقليد، ومن ثم محاولة القضاء على هذه الثنائية، إلا أنه أفرز شكلين من العلاقة بالواقع، كثيراً ما كانا يتداخلان إلى حد يصعب التفريق بينهما، وذلك على النحو التالي:

1- العلاقة التي عبّرت عن المفارقة بين الفهم التقليدي للإسلام ومفردات الواقع الغربي، حيث يظهر التباين بين ما ورثته المجتمعات الإسلامية من علوم ومعارف وممارسات، وما قدمه الغرب من نظم حديثة وأفكار جديدة.

2- العلاقة التي عبّرت عن المفارقة بين ذلك الفهم من جهة، ومتطلبات الواقع الخاص للمجتمعات الإسلامية وحاجاتها الحديثة من جهة ثانية، إذ كان لا بد من التعامل مع مستجدات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية بطريقة تراعي خصوصية المجتمعات الإسلامية دون الانغماس الكامل في التحديث الغربي.

⁷³ الفكر العربي المعاصر، ص 64 و 117 و 150 وما بعدها.

ويلاحظ أن العامل المشترك في شكلي العلاقة الأنثوي الذكر هو الفهم التقليدي، أما الطرف الآخر من العلاقة فهو متغير، إذ يعبر تارة عن إفرازات الواقع الغربي، وأخرى عن متطلبات الواقع الخاص بالمجتمع الإسلامي. ومن هنا نشأ التداخل والالتباس بين الواقعين، بحيث كثيراً ما اشتبه على الباحثين تمييزهما. فقد تكون الحاجة مناهة بالواقع الإسلامي الخاص، فيظن البعض أنها مستوردة أو مزيفة من الغرب، أو على العكس، قد تكون العلاقة نابعة من إفرازات الواقع الغربي وخصوصياته الذاتية، فيظن أنها تشكل حاجة فعلية للواقع الإسلامي. وقد تجسدت هذه المفارقة لدى بعض النهضويين الذين حاولوا تشخيص واقعنا من حيث التخلف، فوجدوا أنفسهم أمام تحد مزدوج: الوعي بما هو أصيل وما هو مستورد، وتمييز بين ما يلزم تغييره وما ينبغي الحفاظ عليه من التراث الإسلامي.

ولعل المثال البارز في هذا الصدد هو ما انتهجه قاسم أمين في دعوته إلى تحرير المرأة المسلمة. فقد شخّص في كتابه الأول الموسوم (تحرير المرأة) عام 1899م واقع المرأة من حيث التخلف والابتعاد عن جوهر ما يريده الشرع لها، وما يناسب وضعها الخاص. إلا أنه عاد بعد عام واحد وأصدر كتابه اللاحق بعنوان (المرأة الجديدة)، مستبدلاً رؤيته السابقة بنموذج غربي، ما يعكس صعوبة التفريق بين الحاجة الحقيقية للمجتمع الإسلامي وما هو مستورد من الواقع الغربي، ويجسد المفارقة التي واجهها بعض النهضويين في التعامل مع التراث ومتطلبات العصر الحديث.

لقد كان الكتاب الأول يعكس حاجة ملحة لتغيير وجهة النظر السائدة حول طبيعة المرأة، وطريقة حجابها، وما يترتب على ذلك من عوائق حضارية. وتعد هذه المسألة من المشاكل الجوهرية التي واجهها عصر الوعي النهضوي، إذ كان الوضع الاجتماعي متدهوراً داخل مصر وخارجها، وكان هناك اجحاف واضح في

حقوق المرأة، مثل منعها من التعليم والكتابة اعتماداً على بعض الروايات الدينية والاجتماعية. وكان رفاة الطهطاوي باكورة من أثار هذا الجدل الفكري، قبل أن يبلغ ذروته على يد قاسم أمين، الذي اجتهد في صياغة تصور توفيقى يوازن بين مطلب إصلاح وضع المرأة الاجتماعى، وحدود الممكن الثقافى والدينى فى سياق عصره.

فقد سبق للطهطاوي أن أكد فى كتابه (المرشد) على ضرورة تعليم المرأة، وتصدى للشبهات الدينية التى تنهى عن تعليمها بدعوى الكراهة، كما فند الاعتبارات التى كانت تُساق لتكريس الصورة النمطية عن طبعها المزعوم بالمكر والدهاء والمداهنة، ودحض كذلك الحجج التى تُقضى رأيها بزعم نقص عقلها وعدم كماله⁷⁴.

وقد انساق قاسم أمين فى هذا الاتجاه، فدافع عن الحقوق المهضومة للمرأة، ودون مشروعه الذى توج بالمطالبة بجملة من الحقوق الشرعية، مثل حقها فى كشف الوجه والكفين، وحقها فى الطلاق أمام القاضى، والمساواة أمام القانون، ومنع تعدد الزوجات⁷⁵. وقد أزره فى كل ذلك الشيخ محمد عبده، حتى قيل إنه كتب بعض فصول الكتاب ذات العلاقة بالاستدلالات الفقهية، أو على الأقل كان له دور فى مراجعتها، ما يعكس التعاون بين النهضة الدينية والإصلاح الاجتماعى فى معالجة القضايا المستجدة بالمجتمع الإسلامى.

وفى كتابه (تحرير المرأة) واجه قاسم أمين هجمة من الاعتراضات التى يُعتبر الكثير منها - اليوم - غير مبرر، وأساسها المبحث المتعلق بالحجاب. إذ لم يقصد أمين فيما طالب

⁷⁴ الفكر العربى المعاصر، ص510 وما بعدها.

⁷⁵ قاسم أمين: الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1989م، ص119-120.

به سوى كشف الوجه والكفين، معتمداً في دعوته على الأسلوب المألوف في إبراز الأدلة الفقهية لصالح وجهة نظره، والتي أصبحت مقبولة وسائدة اليوم. فقد صرّح في هذا الصدد قائلاً: «سبق لي البحث في الحجاب بوجه إجمالي في كتاب نشرته باللغة الفرنسية.. ربما يتوهم ناظر أنني أرى الآن رفع الحجاب بالمرة. لكن الحقيقة غير ذلك، فأنني لا أزال أدافع عن الحجاب وإعتبره أصلاً من أصول الآداب التي يلزم التمسك بها. غير أنني أطلب أن يكون منطبقاً على ما جاء في الشريعة الإسلامية.. هو الحجاب الشرعي، وهو الذي ادعو اليه، كشف المرأة وجهها وكفيها. ونحن لا نريد أكثر من ذلك»⁷⁶.

ويبرز هذا الموقف حرص أمين على التوازن بين المحافظة على الموروث الديني وبين التحديث الاجتماعي، ما يعكس فهمه العميق لمقتضيات الواقع الإسلامي وحاجاته الحديثة، دون الانزلاق إلى تقليد أعمى للنماذج الغربية.

لكن لكثرة ما واجهه من ضغوط واتهامات واعتراضات، فاجأ الجميع بما أقبل عليه في كتابه الآخر (المرأة الجديدة)، إذ لم يأت على شاكلة ما قصده في الكتاب الأول، كما لم يكن معبراً عن حاجة فعلية لواقع المرأة المسلمة، بل رهن اعتبار الحاجة وتشخيصها بالنظر إلى الواقع الغربي. فقد صرّح بالمطالبة بأن تقتدي المرأة المسلمة في سفورها بمثل ما فعلته المرأة الغربية. وتضمني أن يتحقق تخفيف الحجاب تدريجياً، وصولاً إلى ذهابه شيئاً فشيئاً حتى التلاشي⁷⁷، ما يعكس تحول رؤية أمين من معالجة الاحتياجات المحلية الفعلية إلى الاقتباس من النماذج الغربية، في خطوة تعكس الصعوبة التي واجهها النهضويون في التوفيق بين التراث ومتطلبات الحداثة.

⁷⁶ قاسم أمين: الاعمال الكاملة، ص 350-355.

⁷⁷ المصدر السابق، ص 512.

وقد فسّرت هذه المطالبة لدى البعض على أنها جاءت كردّ فعل غاضب اتجاه من وقفوا ضده واتهموه بشأن كتابه الأول. إلا أن ذلك لا يعفي من الإقرار بوجود حالة خلط واضحة بين التعبير عن الحاجة الفعلية لواقع المجتمع المسلم، وبين الصورة المستوردة عن الواقع الغربي وخصوصياته، مما يوضح الصعوبة التي واجهها النهضويون في التمييز بين ما هو محلي أصيل وما هو مستورد، وبين الحفاظ على الموروث الديني ومواكبة التحديث الاجتماعي.

غير أن الواقع الغربي، لما كان مفعماً بالقوة والنمو والحيوية، لذا كثيراً ما أخذ بوصفه الطرف المقابل لمستلزمات الفهم التقليدي، مع إغفال المتطلبات الخاصة بواقع المجتمعات الإسلامية أو تدويبها. ومن ثمّ أصبح مدار الخوض في الإشكالية التي سادت بعد منتصف القرن العشرين حول التراث والحداثة مستلهماً أساساً من العلاقة بحداثة الغرب، من دون تمييز دقيق بين الخصوصية الغربية والعمومية الإنسانية. وقد جرت محاولات للتوفيق بينهما تعكس صلة ملتبسة بين التقليد السلفي ومنتجات الحضارة الغربية، بحيث غدت المتطلبات الاجتماعية لواقعنا – في كثير من الأحيان – منقادة لتلك المنتجات، من غير مراعاة للاختلافات الجوهرية والحيثيات الخاصة بكل واقع، الأمر الذي أفرز تحديات معرفية وثقافية عميقة في تحديد الحاجات الحقيقية للمجتمع الإسلامي.

وطبقاً لهذه العلاقة، وخلال عصر الانبهار، أصبحت بعض المفاهيم الغربية تعبّر عن مفاهيم إسلامية أصيلة، فالديمقراطية أخذت على أنها الشورى، والاشتراكية أخذت على أنها العدالة الاجتماعية، والرأي العام أخذ على أنه الإجماع، وهكذا. واستمر هذا التأويل على ما هو عليه حتى نهاية الستينات من القرن الماضي. ثم ظهرت خلال الثمانينات فترة ما يُعرف بالصحو الإسلامية، إذ دعت الحركات الدينية إلى تبني الهوية الإسلامية مع نقد مفاهيم الغرب ومفرزاته. غير أن هذا الوضع لم يدم طويلاً، إذ

اضطرت العديد من التيارات الإسلامية إلى التكيف مع بعض المنجزات الغربية في واقع شديد التوتر، لا سيما ما يتعلق بالديمقراطية على الصعيد السياسي. واليوم نجد لهذه المفاهيم رواجاً متسعاً لدى الحركات الإسلامية، بعد أن كانت تمثل في السابق فكراً منحرفاً لا يتناسب مع الفكر الديني، ما يعكس عملية إعادة التفسير والتكيف المستمرة بين التراث الإسلامي ومتطلبات الحداثة.

يبقى أن أصل التضاد بين الرؤية الغربية والرؤية الإسلامية التقليدية يعود إلى أن الرؤية الغربية قد تأسست على جعل الواقع محوراً للتفكير والتنظير، مع إقصاء كل ما يتجاوز من شؤون الغيب والميتافيزيقا. وقد أفضى هذا المنهج إلى جعل الواقع المادي وحده معياراً للحقيقة، مفصلاً عن الحق الإلهي، فاعتمد الأول ورُفض الثاني. وعلى هذا الأساس، صاغت الرؤية الغربية إشكالياتها وفق ما يقتضيه ما يُسمى بالحق الإنساني، فأفرزت منظومة من الحقوق تأطرت في ثلاثة أساسية عُرفت بالحرية والأخوة والمساواة. ومع أن هذه المنظومة قد شهدت تطوراً بفعل تشبّثها بالواقع والحق الإنساني، فإن انفصالها عن الحق الإلهي جعلها تُهمَل بعد المسؤولية الأخلاقية العامة، وتستعيز عنه بفكرة القانون المدني والنهج البراغماتي. وقد أفضى ذلك إلى إخفاقها أو تعثرها في تجسيد المبادئ التي بشرت بها، بل إن هذه المبادئ نفسها كثيراً ما استُغلت لأغراض الهيمنة والاستعمار، الأمر الذي يكشف عن تحديات بنيوية عميقة في الرؤية الغربية تحول دون تحقيق عدالة أخلاقية واجتماعية متكاملة.

أما الرؤية الإسلامية التقليدية فقد تمسكت بنظرية "حق الله" أو "حق الطاعة"، ومع أنه كان من المفترض أن يولد هذا الالتزام سبيلاً لخلق ضمير ديني واع بالشعور الباطني بالمسؤولية تجاه كل شيء، خلافاً للضمير المقنن بلوائح القوانين الخارجية كما هو الحال في الغرب، لإعتبارات القطيعة التي أحدثها هذا الأخير مع

الغيب، إلا أن النتيجة كانت معكوسة. فقد جاء مفهوم حق الطاعة ضيقاً للغاية، بل مخالفاً لحق الإنسان ومصلحه الدنيوية، إذ انحصر هذا الحق في نطاق التعبد الصرف، بما تضمنه من مفاهيم خاطئة حول نظرة الدين للواقع والإنسان.

وبذلك أصبحت الرؤية التقليدية أسوأ بكثير من الرؤية الغربية وأخطر منها، إذ أقل ما يمكن أن تؤدي إليه هو محاولة استصحاب الماضي بكل نزاعاته الضيقة وجعله هدفاً مطلوباً كمستقبل ارتدادي. وبحسب المثل الصيني فإنها تكون متجهة بظهرها إلى المستقبل. وهنا تأتي مهمة المثقف الديني لإصلاح هذه الرؤية، وإعادة قراءة الإسلام بما يتوافق مع متطلبات الواقع وحاجاته، مع الحفاظ على الموروث الديني دون الانزلاق إلى الجمود أو التقليد الأعمى.

إن للإنسان روحاً حضارية لا تعبر عن ثقافة مقابلة لثقافات مختلفة فحسب، بل الأهم من ذلك أنها تمتلك إحساساً وجدانياً تجاه جملة من القيم، حيث تتصهر فيه خلاصة روح العصر برمته. فهو مركب متفاوت النسب من الإحساس تجاه كل من الدين والوطنية والقومية والطائفية والإنسانية والحزبية والأخلاق والفن والجمال والعلم والمال والحياة والموت وغير ذلك. ولما كان لكل إنسان مشاعر محددة إزاء تلك المعاني، فإن مجموعها يعكس إحساسه المجل وروحه الحضارية العامة.

وبهذا التحديد تتفاوت العصور حول خصوصية هذا الإحساس والروح العامة للإنسان، فربما تغطي عليه روح القومية أو الدين أو الطائفية أو الحزبية، أو هجائن متفاوتة التركيب من هذه العناصر. فمثلاً طغت الروح المذهبية على أغلب عصور ما قبل الوعي النهضوي لدى المسلمين، حيث كان الإحساس بالانتماء المذهبي يشكل مثلاً أعلى في الحياة، استناداً إلى النظرة الفوقانية المتمثلة في البحث عن "الفرقة الناجية" وسط فرق الضلال. فيما سادت روح أخرى مرت بأدوار مختلفة خلال قرني الوعي

النهضوي، حيث تجلّت الروح في مزيج من القومية والوطنية ومن ثم الحزبية والدينية الإسلامية، مع بقاء أثر للروح المذهبية والطائفية، بينما تظل الروح الإسلامية الصافية غريبة على واقعنا حتى هذه اللحظة.

يتضح مما سبق أن التحولات التي جرت في عصر الوعي النهضوي مقارنة بما قبله هي تحولات جذرية. فمن جهة روح العصر، كان البحث قبل الوعي النهضوي يتركز حول إشكالية "حق الله" أو "حق الطاعة"، فيما أصبح في عصر الوعي النهضوي يدور حول إشكالية "حق الإنسان" أو "المصلحة" كما كانت الروح الحضارية للإنسان في العصر الأول روحاً مذهبية متطرفة تجلّت في أقصى أبعادها باتباع "الفرقة الناجية" وسط فرق الضلال، بينما أصبحت في العصر الثاني متوزعة بين جملة أرواح أبرزها الروح الإسلامية الممذهبة والقومية والوطنية.

كذلك فقد اختلفت الإشكالية المعرفية التي تم تداولها، إذ كانت في العصر الأول إشكالية "العقل والنص"، بينما أخذت في العصر الثاني تتحول، بشكل أو بآخر، إلى إشكالية "الواقع والنص". أيضاً فقد تغيّر منهج السير الفكري من كونه في العصر الأول تنزلياً هدفه "تدوين الواقع"، بإضفاء صبغة الدين على الواقع وجعل الدين واقعاً، إلى كونه في العصر الثاني تصعيدياً هدفه "توقيع الدين"، بإضفاء صبغة الواقع على الدين أو جعل الواقع ديناً.

مسارات الوعي النهضوي

إن من الطبيعي أن تواجه أي نهضة صراعاً وجدلاً بين ثلاثة اتجاهات: الأول يسعى إلى إبقاء كل ما كان على ما كان، والثاني

يرفض كل ما هو قائم رفضاً مطلقاً، والثالث يحاول تجديد وإصلاح ما كان بما ينبغي أن يكون. وقد ظهر مثل هذا الصراع بجلاء منذ بروز معالم الوعي النهضوي في بلادنا الإسلامية والعربية.

فالإتجاه الأول، المتمثل في الفقيه، كان يحتمي بسيرة السلف القدماء من خلال ممارسة التقليد، مقتدياً بمقولة الإمام مالك: «لا يصلح أمر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». وقد ظهر في أوساط هذا الإتجاه من شاطر تلك المقولة بشعار مفاده: «الدين كما تركه لنا الأئمة، أما ما سوى ذلك من أمور الدنيا وعلوم العصر فلا علاقة للأزهر به».

وقد كان القرن التاسع عشر حافلاً بهذا التوجه، حتى نعى المصلح خير الدين التونسي (1810-1879) على المسلمين كراهية الأخذ بأساليب التنظيمات المدنية الحديثة في الإصلاح، ودفع الشبه التي تحرم هذه التنظيمات كما كان يروج لها الكثيرون. كما نقد الاعتقاد السائد القائل بأن كل ما يصدر عن أوروبا حرام أو مخالف للشرعية، فضلاً عن إنكاره على العلماء إعراضهم عن استكشاف قضايا الواقع وجهلهم بمعرفة أمراض الأمة الإسلامية⁷⁸.

أما الإتجاه الثاني، المتمثل في المثقف العلماني، فقد لجأ إلى الطرف الآخر، وكان شعاره على شاكلة القول: «ما لنا والرماد!». في حين اتخذ اتجاه المثقف الديني موقفاً وسطاً، متخذاً شعاراً يعكس فلسفة التوازن بين الماضي والحاضر: «إن أفضل

⁷⁸ خير الدين التونسي، مقدمة أقوم المسالك في معرفة الممالك، راجعها وحققها د. رحاب عكاوي، ضمن: السالك إلى أقوم المسالك، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م، ص 84 و 87 و 132 وما بعدها. والفكر العربي المعاصر، ص 73.

تكريماً للأسلاف ليس في الاحتفاظ بالرماد الذي تركوه، بل في الاحتفاظ بالشعلة التي حملوها متأججة»⁷⁹.

وبناءً على ذلك، عمل المثقف الديني على تطويع التراث والنص الديني بما يخدم مصالح الحاضر، مراعيًا الضغوط التي فرضتها الحاجات الزمنية وتطورات الواقع.

وعموماً، عانى المثقفون الدينيون الأوائل من هيمنة اتجاهين متضادين، كل منهما يمسك حبلًا مخالفًا لما يمسكه الآخر، مما جعل مهمتهم تعبر عن محاولة التوفيق والجمع بين الحبلين كطريق لتحقيق النهضة والتقدم.

فعلى سبيل المثال، حصر المصلح خير الدين التونسي عوائق التقدم في فئتين، هما: رجال الدين ورجال السياسة، قائلاً: «أما رجال الدين فإنهم يعرفون الشريعة ولا علم لهم بأمور الدنيا، وأن رجال السياسة يعرفون الدنيا ولا يعلمون الدين، وهم يريدون أن يطبقوا النظم الأوروبية بحذافيرها من غير رجوع إلى الدين. فنقول للأولين اعرفوا الدنيا، وللآخرين اعرفوا الدين»⁸⁰.

وقد حفّزه هذا الأمر على وضع كتابه (أقوم المسالك في معرفة الممالك)، الذي اشتمل على دافعين رئيسيين: الأول تحذيره للمسلمين من الإعراض عن الأخذ عن الآخرين من الأوروبيين، والثاني إيجاد جسر يربط بين رجال الدين ورجال السياسة، معتبراً أن لكل منهما ضرورة تكمل الأخرى، إذ بتعاونهما يمكن للأمة أن تنهض. ولتحقيق هذا التوفيق، اعتمد خير الدين على تبرير يستند

⁷⁹ هذه مقولة العمالي والسياسي الفرنسي جان جوريس التي نقلها الدكتور البخاري حمادة في دراسته المعنونة: «من أجل فلسفة عربية للتاريخ». لاحظ: الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1988م، ص252

⁸⁰ الجندي: الفكر العربي المعاصر، ص73.

إلى الجمع بين المادتين اللتين تشكلان موضوع البحث عند كلا الطرفين.

فهو يقول: «إن إدارة أحكام الشريعة، كما تتوقف على العلم بالنصوص، تتوقف على معرفة الأحوال التي تعتبر في تنزيل تلك النصوص. فالعالم إذا اختار العزلة والبعد عن أرباب السياسة فقد سد عن نفسه أبواب معرفة الأحوال المشار إليها، وفتح أبواب الجور للولاة»⁸¹. لهذا فقد حث الفريقين على البحث في معرفة الوسائل الكفيلة بالنهضة⁸².

وعلى أثر ذلك ظهر اتجاه وسط يعبر عن حمله لهاتين المهمتين، أطلق عليه «حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل الجامع بين الاستقلال في فهم الدين وحكم الشرع الإسلامي وكنه الحضارة الأوروبية». وهو الحزب الذي يقبل التغييرات الضرورية، على أن يربطها بمبادئ صالحة، أو يوفق بين التغيير من جهة وصيانة أساس الأمة الأخلاقي من جهة ثانية.

وكان محمد رشيد رضا (1865 - 1935) من أبرز المؤيدين لهذا الاتجاه، إذ رأى أن على هذا الحزب المعتدل أن «يُنشئ مدرسة عالية لتخريج المرشحين للإمامة العظمى وللإجتهد الشرعي، بعد دراسة أصول القوانين الدولية وخلاصة تاريخ الأمم وسنن الاجتماع ونظم المؤسسات الدينية كالبابوية، وجميع المسائل الضرورية لتطبيق الإسلام على العالم الحديث تطبيقاً صحيحاً»⁸³.

⁸¹ مقدمة أقوم المسالك، ص 129.

⁸² المصدر السابق، ص 87.

⁸³ البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، الطبعة الرابعة، 1986، ص 291-292.

على أن التباعد بين رجل الدين ورجل الدنيا، أو بين الفقيه والعلماني ومن على شاكلتهما، ما زال قائماً حتى يومنا هذا. وقد كانت الأمة في بعض الفترات منقسمة على نفسها بين هذين التوجهين، ومن ذلك شهادة محمد عبده على أن جسم الأمة في عصره كان منقسماً بين فئتين عظيمتين، هما: «طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم»، لذلك جاءت دعوته مخالفة لكل منهما⁸⁴.

وأحياناً يُخَيَّل للبعض أنه في بعض الفترات لا يجد بين الناس في الغالب إلا صنفين: متدين جاهل، أو عاقل متهتك. وكما أنشد أبو العلاء المعري في بيت مشهور من الشعر:

إثنان أهل الأرض: ذو عقل بلا دين، وآخر دين لا عقل له..

وكأن الحلقة المفقودة هي حلقة المثقف الديني، الذي يحمل سمة التوسط بين الطرفين المتضادين، إذ بوسعه أن يكون جامعاً لجملة من اعتبارات كل منهما. ومع ذلك، فقد أظهر المثقف الديني رواجاً واتساعاً لا سيما في العقود الأخيرة، تارة عبر ممارسة الاستقلالية الفكرية في الطرح والتحليل، وأخرى من خلال مشاركته الفاعلة في التنظيمات السياسية والحركات الثقافية، بما يعكس دوره الوسيط والفاعل في صياغة خطاب يعالج التوازن بين الإرث الديني ومتطلبات الواقع الحديث.

أخيراً، إن ما نشهده اليوم من انشطار حاد وواسع بين التيارين الديني والعلماني لا يمكن إرجاعه كله إلى ما كان عليه الوضع من انقسام بين الرواد الأوائل، فجزء منه يعود إلى ما حمله المثقف الديني من ازدواج غير منظر في التوفيق بين الدين ومتطلبات الواقع الجديد، الأمر الذي جعل الأجيال التالية المتصلة به تنقسم

⁸⁴ الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، حققها وقدم لها د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م، ج2، ص318.

على نفسها بين جيل ينسب نفسه إلى التحديث والعلمانية، وآخر ينسب نفسه إلى الأصالة والتدين.

فما ظهر على أعقاب هؤلاء هو جيل المثقفين الإسلاميين والعلمانيين، حتى أن هذا الجيل الأخير أخذ يصف المثقف الديني من الرواد بأوصاف متضادة ومتقابلة، فبعضهم يراه مثقفاً علمانياً أو ليبرالياً، وآخر يراه سلفياً. فعلى سبيل المثال، اعتبر الطيب التيزيني كلاً من رفاة الطهطاوي ومحمد عبده ضمن التيار السلفي، بينما عدّهما آخرون ليبراليين، حيث ذاع عن الطهطاوي أنه "رائد الليبرالية العربية الأسبق"، وأنه "عصري ليبرالي" وأنه «أدخل الشرق العربي والإسلامي إلى عصر التنوير»⁸⁵. كما وضع الدكتور سعد الدين إبراهيم كلاً من الطهطاوي وخير الدين التونسي والأفغاني وعبده في صنف الليبراليين⁸⁶.

كذلك هناك من اعتبر الكواكبي من العلمانيين لتشيده على الوطنية وترجيحه للوفاق الوطني والقومي على الديني والمذهبي، ولأنه فرق بين السلطات السياسية والدينية والتعليم من حيث التخصص ومنع الجمع بينها⁸⁷، ومن ثم أتهم بفصل الدين عن

⁸⁵ انظر تعقيب أحمد ماضي على مقالة الطيب التيزيني المعنونة: «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي» (ضمن: ندوة التراث وتحديات العصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987م، ص 122-123).

⁸⁶ سعد الدين إبراهيم: المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، ضمن: ندوة التراث وتحديات العصر، ص 504.

⁸⁷ لاحظ رأي الكواكبي في كتابه: طبائع الاستبداد، الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1995م، ص 528.

السياسة مطلقاً⁸⁸. بل وأكثر من هذا، ثمة من رأى أن عملية الأسلمة قد تنقلب إلى العلمنة عند التطبيق⁸⁹.

المثقف الديني بين الخنادق

لقد تبين أن تلك المواقف والتصورات المضطربة قد أفرزها الواقع المتطور الذي أوجد العديد من الإشكاليات، وجعل الصراع مستعراً بين الاتجاهات الثلاثة الأنفة الذكر، وهو صراع متعدد المستويات والدرجات. فالصراع بين اتجاهي الفقيه والمثقف العلماني يشبه خندقين متقابلين لا يجمعهما جامع، حيث كل طرف يتمسك برؤيته الخاصة بشكل صارم، ويعتبر الآخر تهديداً لمبادئه وقيمه.

أما الصراع مع المثقف الديني فهو أكثر تعقيداً، إذ إنه قابل للتنوع ضمن نطاقات وسطية متحركة لا تنتهي، فالمثقف الديني قد يقترب من الفقيه إلى الدرجة التي يصبح فيها ضمن خندق واحد ضد المثقف العلماني، كما قد يقترب من المثقف العلماني إلى الدرجة التي يصير فيها ضمن خندق واحد ضد الفقيه، أو يتخذ موقفاً وسطياً يبتعد فيه عن الطرفين في آن واحد، متأرجحاً بين الحاجة إلى التمسك بالموروث الديني من جهة، ومتطلبات الواقع المعاصر من جهة ثانية. وكلما اقترب من أحد الطرفين، ابتعد في الوقت ذاته عن الطرف الآخر، والعكس صحيح، مما يمنحه مرونة في التعامل مع قضايا الواقع دون الانحياز المطلق لأي جانب.

⁸⁸ لاحظ مثلاً: حليم بركات: المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، 1998م، ص408.

⁸⁹ لاحظ: حيدر ابراهيم علي: التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1996م، ص38.

وللمثقف الديني صور وسطية عديدة ومتفاوتة، ومن ثم تبرز الإشكالية المتعلقة بالنموذج المثالي لهذا المثقف: هل يتحقق المطلوب بالاقتراب من الفقيه، أم بالميل إلى المثقف العلماني، أم بالبقاء في الوسط المتوازن الذي يحاول الجمع بين الثبات والتجديد؟ وإلى أي مدى يجب أن يكون هذا التوازن لتحقيق غاية النهضة والتقدم، مع الحفاظ على الهوية الدينية والخصوصية الثقافية للمجتمع؟ فهذه الأسئلة تحدد، في النهاية، حدود مهمة المثقف الديني وأفق تأثيره في المجتمعات الإسلامية والعربية.

والوسط بهذا الاعتبار قابل لتقصص سلوك المفكر الحر؛ فيحمل قلقاً فكرياً وحرية نسبية، وقد ينطبق عليه ما يصدق في الفيزياء الجسيمية من مبدأ الإرتياب (عدم اليقين) لهايزنبرغ، والذي ينصّ على أنه لا يمكن تعيين موضع الجسيم واندفاعه معاً بدقة مطلقة، فكلما حاولنا تحديد أحدهما زاد غموض الآخر، وكلما كثرت محاولتنا للكشف عن خصائصه، اتسع نطاق عدم اليقين حوله.

وطبقاً لهذا المبدأ، يصعب تصنيف المثقف الديني المشار إليه ضمن خانة جامدة أو قائمة محددة، نظراً لما يمتلكه من قابلية عالية للتغير والتذبذب داخل مساحة الوسط التي يتحرك ضمنها. فأبي تصنيف له في خانة معينة سيكون على حساب دقة تمثيله لطبيعته المتغيرة، وأي محاولة لتحديد هذه القابلية الدقيقة ستؤثر بدورها على دقة تصنيفه الفعلي.

وبذلك يكون المثقف الديني هو المفكر الحر بحق، حيث لا يُقيد نفسه بخندق ثابت، ولا يُخضع نفسه لتصنيف جامد، بل يتحرك ضمن فضاء فكري متسع، يحاول الموازنة بين الثوابت الدينية ومتطلبات الواقع المتغير.

ومع أن القرن التاسع عشر شهد سطوة الفقيه، باعتباره امتداداً طبيعياً لقرون ما قبل الوعي النهضة، إلا أن قانون الحياة يميل بطبيعته إلى الوسط، حيث يقف المثقف الديني كجسر يربط بين

طرفين متباعدين: أحدهما يسند نفسه إلى التراث والتقليد، والآخر يتطلع نحو الحاضر والمستقبل ومتطلبات الواقع المعاصر. فهو بذلك يصبح قنطرة حية تقلص الفجوة بين الاتجاهين المتطرفين، وتمكّن الأمة من السير في مسار متوازن يجمع بين الثوابت الروحية والمعارف الحديثة.

لقد كانت السمة البارزة في الاتجاه الوسط هي العمل على تطويع التراث والنص الديني بحيث يخدم مصالح الحاضر، وذلك بفعل الضغوط التي فرضتها الحاجات الزمنية وتطورات الواقع. ومع ذلك، وبغياح قواعد ثابتة تضبط هذا التطويع وعلاقته بالواقع الحديث، بقي الصراع مستمراً. فبمجرد حدوث تحول ظرفي جديد؛ ينزلق عادة بعض من هذا الاتجاه الوسطي إلى القرب من أحد الطرفين المتطرفين، مما يستدعي إعادة الصراع والتفاعل مع الوضع الجديد.

وهكذا تتبدد صورة الوسطية للمثقف الديني لتظهر بصفة زئبقية تتغير وتتأرجح بحسب الظروف.

فعلى سبيل المثال، يمثل كل من محمد عبده وتلميذه رشيد رضا الاتجاه الوسطي للمثقف الديني، إلا أن بينهما تباعداً واضحاً، فرشيد رضا أقرب إلى عقلية الفقيه مقارنة بمعلمه الشيخ عبده، بل قيل إنه مال إلى السلفية بعد وفاة شيخه مطلع القرن العشرين. أما الذين تتلمذوا على رشيد رضا وتأثروا به، فكان الكثير منهم أشد ميلاً نحو عقلية الفقيه السلفية، وأكثر ابتعاداً عن الانفتاح الذي اتسم به الشيخ الإمام، ومن أبرز هؤلاء محررو مجلة (الهدى النبوي) السلفية.

وبناءً على ذلك، يظل من الصعب حتى اليوم تحديد حدود الوسطية التي تطلقها الاتجاهات الدينية على نفسها، نظراً لاختلافها وتفاوت حالاتها الزئبقية بحسب الزمان والظرف، وهو ما يوضح طبيعة الصراع الداخلي المتواصل داخل الوسط الديني

بين التمسك بالموروث والانفتاح على متطلبات الواقع.

إذاً فالنهضة الحديثة مضطربة، فلا هي تقليدية صرفة تحافظ على التراث كما هو، ولا هي تجديدية كلية تتأى عن الماضي، إذ تارة تتخذ صورة التجديد والانفتاح على الواقع، وأخرى صورة التقليد والتمسك بالموروث، مع تبريرات مختلفة تقرّبها أو تباعدها عن طرفي التضاد. ولا شك أن هذا الاضطراب لن ينتهي ما لم يُتفق على نسق واضح ومنضبط يُنظّم العلاقة بين النص والواقع، مع الأخذ في الاعتبار حالة الجدل المستمرة الناتجة عن محاولة التوفيق بين هذين العنصرين.

ومن أفرزات هذا الصراع الدائر بين الاتجاهات الثلاثة - الفقيه والمتقف العلماني والمتقف الديني - ظهور مجموعة من الإشكاليات النظرية التي طبعت فترة النصف الثاني من القرن العشرين، والتي شملت قضايا مثل: تحديد الأولويات بين النص الديني ومتطلبات الواقع، وفهم الديمقراطية والحقوق الإنسانية، وتفسير التراث بما يتوافق مع حاجات المجتمعات الإسلامية. كما أسهم هذا التوتر في خلق حالة مستمرة من التباين في القراءات الفكرية والدعوية، بحيث أصبح المتقف مضطراً للتنقل بين الحفاظ على الأصل والانفتاح على المستجدات دون أن يضيع في فخ التطرف أو الانحراف عن المصلحة العامة.

فقد أخذت الإشكالية المعروفة باسم (التراث والحداثة) أو (الأصالة والمعاصرة) مكانة بارزة في العقل العربي الإسلامي لم تحظ بها أي إشكالية أخرى خلال قرني الوعي النهضوي. وهي إشكالية تعبّر عن الصراع بين الاتجاه الذي لجأ إلى التراث لإسقاطه على الحاضر، والاتجاه الذي لجأ إلى الحداثة الصرفة ليصبغ الماضي كله بها أو يتركه وشأنه، فضلاً عن الاتجاه الوسط الذي وقف بين الأمرين محاولاً التوفيق بينهما.

ورغم أن هذه الإشكالية غالباً ما طُوِّعت لإيجاد مخرج وسط يحقق التوفيق بين طرفي التراث والحداثة، إلا أنها ظلت في حلقة مفرغة لا تحرك ساكناً، والمتوقع أن تستمر كذلك ما لم يتم تجاوزها جذرياً. فالأمر لا يقتصر على مجرد الاختيار بين طرفي التضاد، إذ تظل الأسئلة المتكررة قائمة: كيف نتعامل؟ وإلى من نلجأ: إلى التراث والأصالة، أم إلى الحداثة والمعاصرة، أم إلى التوفيق بينهما؟

وهذه الأسئلة لا يمكن الإجابة عنها بشكل جاد وعلمي ما لم تتم دراسة أمرين متلازمين معاً:

فمن جهة، لا بد من تحديد الطريقة الصالحة لفهم الإسلام، اعتماداً على علم يعتني بالجانب المنهجي لهذا الفهم، بما يضمن الدقة في استنباط الأحكام وفهم مقاصد الشريعة بعيداً عن الانزلاق إلى التفسير العشوائي أو التقليد الأعمى.

ومن جهة أخرى، لا بد من البحث في الواقع وحيثياته، وفهم ما يطرأ على حياة المجتمع من تغيرات اقتصادية واجتماعية وثقافية، إذ إن الحداثة المقصود بها ما نعيشه من حاضر بكل ما يزخر به من منجزات وإفرازات.

وبالتالي، فإن عملية حياكة خيوط الطرفين، التي أفرزتها هذه الإشكالية، تعني محاولة التوفيق بين الدين والواقع؛ بين الإسلام الذي نتعبد به، وبين الواقع الذي نعيشه ونتفاعل معه. وهي محاولة متواصلة لتأسيس نموذج فكري يوازن بين أصالة الدين ومتطلبات الحاضر المعاصر، بما يتيح للحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية للمجتمع الإسلامي أن تنمو في إطار قيمه الأساسية دون التنازل عن ضروريات العصر.

الفصل الثاني:

المثقف وتوجهاته التعددية

توجهات المثقف العلماني

إذا ما نظرنا إلى المثقف العلماني، وجدنا أن له توجهات فكرية متعددة، يبلغ بعضها حدّ التضاد والتنافي. وهي في الجملة توجهات لا تخرج – في نظرنا – عن الأشكال الخمسة الآتية:

1- التوجه العلموي، كما يتمثل لدى كل من: شبلي الشميل وفرح أنطون ويعقوب صرّوف وإسماعيل مظهر وسلامة موسى وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا. وهو توجه يجعل العلم الطبيعي النموذج الأعلى للمعرفة، وتُفسّر الظواهر الإنسانية والاجتماعية بمنطق تجريبي صارم، غالباً على حساب البعد القيمي والميتافيزيقي.

2- التوجه الذرائعي (البراغماتي)، كما يظهر لدى عدد من المفكرين القوميين من أمثال: بطرس البستاني وإبراهيم اليازجي وجرجي زيدان وأنطون سعادة وزكي الأرسوزي وساطع الحصري وقسطنطين زريق. وفي هذا التوجه تُقاس الأفكار بمدى نفعها العملي وجدواها السياسية والاجتماعية، لا بصدقها المعرفي المجرد، وتُقدّم المصلحة القومية أو النهضة بوصفها معياراً حاكماً.

3- التوجه العقلاني (التنويري)، وهو توجه كثيراً ما يتداخل مع النزعة القومية، حيث تتم المماهاة بين العقلانية والنفعية، فيُستدعى العقل بوصفه أداة للتحرر من التقليد، وفي الوقت ذاته يُسخر لخدمة مشروع اجتماعي أو سياسي محدد، دون الالتزام دائماً بصرامته النقدية الخالصة.

4- التوجه الميتافيزيقي، كما يتجلى لدى عدد من المفكرين الماركسيين من أمثال: ميشال كامل وياسين الحافظ وحسين مروة وهادي العلوي وصادق جلال العظم ومطاع صفدي وطيب تيزيني وعبد الله العروي. وفي هذا التوجه يُعاد إنتاج رؤية شمولية للتاريخ والواقع، تُضفي على المادة والتاريخ بعداً تفسيرياً كلياً، يقترب - في بعض تمظهراته - من بناء ميتافيزيقا بديلة، رغم ادعائه القطيعة مع الميتافيزيقا التقليدية.

5- التوجه اللاعقلي (النقد الراديكالي للعقل)، كما هو الحال لدى عبد الرحمن بدوي وعلي حرب. وهو توجه يعمل في الغالب على نقض العقل وتقويض مقولاته المعرفية، وفضح التزاماته العملية، والكشف عن حدوده التاريخية واللغوية، بما يؤدي إلى التشكيك في قدرته على تأسيس معرفة يقينية أو مشروع نهضوي شامل.

وعليه، فإن المثقف العلماني لا يمثل كتلة فكرية متجانسة، بل يتوزع على طيف واسع من الاتجاهات المتباينة، التي تتقارب أحياناً وتتعارض أحياناً أخرى، وتكشف في مجموعها عن تعددية داخلية تعكس تعقيد العلاقة بين العقل والواقع والقيم والمشروع الحضاري.

ولعلّ أول شكل برز في تاريخ الفكر العربي الحديث هو الشكل العلموي الممتزج بالذرائعية. فقد حمل الجيل الأول من المثقفين العلمانيين خليطاً من العلمانية العلمية والنفعية البراغماتية، إذ انصبّ اهتمامهم على الكيفية التي يمكن أن تتحقق بها نهضة العرب بعد سبات حضاري طال قروناً، ومن ثمّ بلوغهم مستوى من السيادة والتقدّم يماثل ما كانوا عليه في عصور ازدهارهم السابقة، وذلك انطلاقاً من التأثير العميق بالنتاج الحضاري والعلمي للغرب.

وبناءً على ذلك، كثر الاهتمام لدى هذا الجيل بإعداد دوائر المعارف والموسوعات العلمية والأدبية، ووضع المعاجم اللغوية،

إلى جانب العناية بإنشاء الصحف والمجلات بوصفها أدوات لنشر الوعي وتعميم المعرفة. كما تزايد التركيز على التعليم باعتباره المدخل الأساس للنهضة، ولم يقتصر ذلك على تعليم الذكور، بل شمل الدعوة إلى تعليم المرأة أيضاً، كما يتجلى بوضوح في مشروع بطرس البستاني (1819 - 1883) الفكري والتربوي.

لقد تبين لنا أن المثقف العلماني يتخذ خمسة أشكال رئيسية، قد تتداخل فيما بينها وتتمازج بنسب متفاوتة، تبعاً للسياقات التاريخية والظروف الاجتماعية والسياسية، وهي أشكال ما زالت فاعلة ومؤثرة – بدرجات مختلفة – حتى يومنا هذا. ويمكن تسليط شيء من الضوء عليها وفقاً لما يلي:

1. النموذج العلمي

وهو ذلك النموذج الذي يجد في العلم ضالته الوحيدة في البحث عن الحقيقة وفي تأسيس المجتمع السليم، بحيث لا يعترف بإطار قبليّ يُحتكم إليه خارج ما يمنحه المنهج العلمي من نتائج. ومن ثمّ لا يحمل هذا الاتجاه منظومة قيمية أو معرفية ثابتة، بقدر ما يتبنى منظومة بعدية قابلة للتعديل والتغيير باستمرار، تبعاً لما يقدمه العلم من حقائق تُعدّ نسبية بطبيعتها وقابلة للمراجعة.

فالعلم، بحسب هذا الاتجاه، هو المفتاح الشامل لحل لغز الكون، الأمر الذي جعله يضيف عليه طابعاً شبه ديني، حتى وُصف بأنه «الدين الجديد للإنسانية»، كما عبّر عن ذلك شبلي الشميل. ووفق هذا التصور، فإن نهضة المجتمع لا تتحقق بالدين ولا بغيره من العناصر الروحية أو الغيبية، بل بالاعتماد الحصري على المعرفة العلمية وقوانينها الموضوعية.

بل إن الدين، في كثير من أطروحات هذا النموذج، يُتَّهم بكونه عائقاً أمام التقدم، ومرحلة تاريخية انتهت وظيفتها، ولم يعد لها ما تقدمه في مسار التطور الإنساني. ويستند هذا الحكم إلى قانون الأطوار الثلاثة لتطور الفكر الإنساني كما صاغه أوغست كونت خلال القرن التاسع عشر، حيث يُنظر إلى الطور الديني بوصفه المرحلة الأولى من التفكير البشري، المتسم بالبساطة والأسطورة وتفسير الظواهر بإرجاعها إلى قوى غيبية. ثم أعقبه الطور الفلسفي الميتافيزيقي، الذي امتدّ منذ الحضارة الإغريقية وحتى بدايات العصر الحديث، قبل أن يبلغ الفكر الإنساني مرحلته الأخيرة، أي الطور العلمي الوضعي، الذي يُفترض – بحسب هذا التصور – أنه يمثل ذروة النضج العقلي، والذي نجني ثماره في العصر الحديث.

وبهذا المعنى، لا يرى النموذج العلمي في التاريخ إلا مساراً تصاعدياً ينتهي بالعلم، ولا يعترف بشرعية أي مرجعية معرفية أو قيمية تنافسه أو تعلو عليه.

2- النموذج الميتافيزيقي

وهو النموذج الذي يفترض وجود نسق قبلي ثابت يتعامل معه بوصفه حقيقة مطلقة تتجاوز حدود التاريخ والزمان والمكان، وينظر إليه على أنه الإطار الأعلى الذي ينبغي أن تُفهم في ضوءه القضايا الموضوعية كافة. وبناءً على هذا الافتراض، يجري التعامل مع الواقع إمّا من خلال تفسيره بما ينسجم مع هذا النسق، أو من خلال السعي إلى تطبيق مضامينه ومقولاته على الواقع مباشرة، حتى وإن اقتضى الأمر أحياناً إحداث تغييرات جذرية فيه، أو إعادة تشكيله قسرياً وفق مقتضيات النظرية.

ويُعدّ هذا النموذج واضح الحضور في الأطروحات الماركسية، التي وإن رفعت شعار المادية ونقد الميتافيزيقا، إلا أنها في الممارسة الفكرية تحولت إلى نسق قبلي مغلق، يقوم على مسلمات تاريخية وقوانين حتمية يُفترض صدقها الشامل، كقانون الصراع الطبقي، والحتمية الاقتصادية، والمادية التاريخية. وقد تخيل كثير من الماركسيين العرب إمكان نقل هذا النسق الجاهز وتطبيقه على الواقع العربي كما هو، بوصفه قانوناً كونياً صالحاً لكل المجتمعات، من دون مراعاة للفوارق الحضارية والتاريخية والثقافية الخاصة.

ومن ثمّ لم يعد الواقع مجالاً مفتوحاً للفهم والتحليل الحر، بل مادة قابلة للتأويل القسري أو للتشكيل الأيديولوجي، بحيث يُعاد تفسير الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وفق مقتضيات النسق المسبق، لا العكس. وبهذا يتحول النموذج الميتافيزيقي إلى بنية فكرية تتعالي على الواقع، وتتعامل معه باعتباره موضوعاً للتطويع لا شريكاً في إنتاج الفهم.

3- النموذج الذرائعي

وهو النموذج الذي لا ينشغل كثيراً بمصدر الحقيقة، أكان قبلياً أم بعدياً، بقدر ما ينشغل بوظيفة الفكرة وجدواها العملية. فالمعيار الحاسم في هذا النموذج ليس صدق الفكرة في ذاتها، ولا انتماءها إلى نسق معرفي بعينه، بل مقدار المنفعة التي تحققها للمجتمع وقدرتها على الإسهام في نهضته وحل مشكلاته الواقعية.

وبعبارة أخرى، إن ما يستقطب تفكير المثقف الذرائعي هو المصلحة العامة التي يمكن أن تُسدى إلى المجتمع الذي ينتمي إليه، عبر اتخاذه معياراً معرفياً ما، لا لكون هذا المعيار هو الأصل أو الحقيقة النهائية، بل لكونه أداة ناجعة لتحقيق غاية

اجتماعية أو سياسية أو حضارية محددة. ومن هذه الزاوية، يغدو هذا المثقف قابلاً لتبني أي إطار أو نسق معرفي، سواء كان قبلياً أم بعدياً، عقلانياً أم دينياً، علموياً أم أخلاقياً، ما دام ذلك الإطار قادراً على تحقيق المنفعة المطلوبة.

ولهذا فإن الأصل في هذا النموذج هو خلوه من الالتزام بنسق معرفي ثابت، أو امتناعه - قدر الإمكان - عن الارتهان لمقولات نظرية مغلقة. غير أن هذا التجرد نادراً ما يتحقق على نحو تام، إذ يجد المثقف الذرائعي نفسه، في كثير من الأحيان، مضطراً إلى الاحتماء بأطر فكرية جاهزة، فيمتزج ويستعير من غيره من النماذج الثقافية والفكرية، ولا سيما النموذجين العقلاني التنويري والديني، بوصفهما الأكثر قابلية للتوظيف الجماهيري والتعبئة الاجتماعية.

ويظهر هذا النموذج بوضوح لدى المثقف القومي العربي، الذي انشغل - في الغالب - بحلم إعادة مجد العرب وبعث وحدتهم الحضارية، فاستعان تارة بالعقلانية والتنوير، وتارة أخرى بالدين والتراث، لا من منطلق التزام نظري خالص، بل من باب توظيفهما في خدمة مشروعه النهضة القومي. ومن هنا جاءت الذرائعية بوصفها نزعة عملية توفيقية، تتحرك بين الأنساق المختلفة دون أن تستقر في واحد منها استقراراً نهائياً.

4- النموذج العقلاني

وهو النموذج الذي يؤمن بالعقل إيماناً شبه مطلق، من حيث قدرته الذاتية على الكشف عن الحقائق، وتقويم الوقائع، وتأسيس سبل النهضة الإنسانية، لا انطلاقاً من منظور ذرائعي نفعي، ولا من منطلق ميتافيزيقي قبلي، ولا أيضاً من زاوية علموية تختزل

العقل في مناهج العلوم الطبيعية، بل بوصف العقل ملكة مستقلة مكثفة بذاتها في الكشف والمحاكمة والنقد.

فالعقل، بحسب هذا النموذج، لا يحتاج إلى مرجعية خارجية تُسبغ عليه شرعيته، ولا إلى إطار سابق يوجّه مساراته، بل يكفي أن يمارس قدراته الذاتية ممارسة حرة ومنضبطة. وهو ما عبّر عنه المفكر القومي قسطنطين زريق توصيفاً دقيقاً حين ميّز بين «العقل الممتحن المنضبط المولد» من جهة، و«الذاكرة الساردة المرددة المقلدة» من جهة أخرى⁹⁰؛ في إشارة إلى العقل الحيّ المنتج في مقابل عقل الاستظهار والتلقين.

وعلى هذا الأساس، تتحدد عقلانية المثقف التنويري باستبعاد كل أشكال الوصاية الخارجية التي من شأنها أن تُخلّ بالممارسة العقلية، سواء أكانت وصاية دينية، أم تراثية، أم سلطوية، أم أيديولوجية. كما يستبعد هذا النموذج دخالة كل ما هو غيبي متجاوز للحدود الطبيعية، إذ «يميل إلى الموقف القائل بأن المعقول هو الطبيعي، ولا وجود لشيء خارق للطبيعة، وأقصى ما يعترف به هو المجهول الذي قد يصبح يوماً ما معلوماً» في ضوء تطور المعرفة البشرية⁹¹.

ومن هنا، يُسلّم هذا النموذج بأن الحرية هي الشرط الضروري لتحقيق العقل، وأنه لا سبيل إلى الانعتاق العقلي والفكري إلا عبر تحرير الإنسان من القيود الفكرية والسياسية والاجتماعية التي تكبل وعيه. لذلك يوصي المثقف التنويري - عادة - بضرورة اعتماد الديمقراطية بوصفها الإطار الأمثل للممارسة السياسية، لا

⁹⁰ قسطنطين زريق: نحن والتاريخ، الأعمال الفكرية العامة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1996م، ج1، ص74.

⁹¹ كرين برينتون: تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي خطاب، سلسلة عالم المعرفة (82)، 1405هـ - 1984م، ص124.

لكونها نظاماً إجرائياً فحسب، بل باعتبارها التعبير السياسي عن سيادة العقل وحرية الاختيار.

كما يتخذ هذا النموذج من فلاسفة التنوير الأوروبيين قدوة فكرية وتاريخية، بالنظر إلى ما حققوه من مكاسب كبرى على صعيد الوعي الإنساني، وفي مقدمتها قيم الحرية والمساواة والأخوة، وهي القيم التي ستتبلور لاحقاً في الشعارات الكبرى للثورة الفرنسية، وتغدو مرتكزاً أخلاقياً وفكرياً للمشروع التنويري الحديث.

5- النموذج اللاعقلي

وهو على خلاف النموذج العقلاني لا يمنح المنطق العقلي دوراً فاعلاً أو مميزاً في كشف الحقائق أو في معالجة المشكلات العامة والوجودية. بل ينظر - في الغالب - إلى العقل والواقع نظرة وجودية تشاؤمية، لا تعول كثيراً على قدرة العقل على تحقيق ما ينشده الإنسان من مبادئ كبرى أو التزامات أخلاقية ومعرفية مستقرة.

فالعقل بحسب هذا النموذج لا يستحق الامتياز الذي منحه له الفلاسفة العقلانية أو التنويرية، ولا يُعتدّ كثيراً بما يقدمه من مقولات منطقية أو منظومات استدلالية أو برامج عملية. بل يرى أن العقل - في أحسن أحواله - أداة تبريرية، وفي أسوأها جهاز قمع رمزي، يخفي خلف انتظامه الظاهري بنية مظلمة ولاعقلانية تتحكم به من حيث لا يشعر.

وعلى هذا الأساس، يذهب أنصار هذا الاتجاه إلى أن خلف العقل جانباً معتماً يتمثل في الباطن الحيواني، أو الإرادة الغريزية، أو اللاوعي، أو اللامعقول، وهو الجانب الذي يدفع بالعقل نحو مآربه ورغباته وشهواته، ثم لا يلبث أن يصوغ لها مسوغات

عقلية وأخلاقية زائفة. ومن هنا، لم يعد العقل حكماً محايداً، بل أصبح موضوعاً للنقد والارتباب.

وبناءً على ذلك، برزت الدعوة إلى فضح العقل ومقولاته، ونقض منطقته، والكشف عن عوراته المعرفية والأخلاقية، وذلك عبر رده إلى منطقته المقفلة المظلمة، أي إلى العناصر الباطنية اللامعقولة التي تشكّل خلفيته الفعلية؛ لا بهدف تمجيد هذا اللامعقول، بل بغية السيطرة عليه، أو كبح جماحه، أو إدارته إدارة واعية تحول دون تحوّلته إلى قوة تدميرية أو أداة هيمنة خفية⁹².

ويتغذى هذا النموذج من جملة من التيارات الفلسفية الغربية، في مقدماتها فلسفة نيتشه بنقدها الجذري للعقل والأخلاق، والتيارات الوجودية بتأكيداتها على العبث والقلق واللايقين، إضافة إلى أطروحات فوكو في تفكيك العلاقة بين العقل والسلطة والمعرفة. ولهذا السبب، يميل هذا النموذج إلى الشك في كل السرديات الكبرى، وفي كل ادعاء عقلاني بالكلية أو الشمولي.

ومع ذلك، فإن هذا النوع من المثقف يُعدّ نادر الحضور نسبياً في الفكر العربي الحديث، قياساً ببقية النماذج الأخرى، سواء بسبب حدّته التفكيكية، أو لغربته عن البنية الثقافية العامة. ويُعدّ من أبرز من مثّله عربياً كلّ من عبد الرحمن بدوي وعلي حرب، مع تفاوت واضح في منطلقاتهما وأساليب اشتغالهما النقدي.

ومهما يكن، فإن الملاحظ من حيث الواقع الفكري أن النماذج الخمسة التي عرضناها لا تعمل - في الغالب - بوصفها أنساقاً مستقلة أو مغلقة على ذاتها، بل كثيراً ما تتداخل وتتقاطع بنسب

⁹² انظر: علي حرب: أوام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1996م.

متفاوتة داخل تجربة المثقف الواحد. كما أنها ليست منفصلة انفصالاً كلياً عن المثقف الديني، بل قد تتقارب معه، أو تتسلل إلى خطابه، أو يعيد هو توظيف بعضها ضمن مشروعه التأويلي، وهو ما سنقف عليه خلال الفقرة التالية..

المثقف الديني والنماذج العلمانية

في البدء يثور التساؤل حول نصيب المثقف الديني من تلك النماذج أو الاتجاهات الخمسة: فهل يمكن اعتباره مثقفاً نفعياً، أو علموياً، أو ميتافيزيقياً، أو عقلياً، أم أنه يقع ضمن خانة اللامعقول؟

والحق أن جميع هذه النزعات يمكن أن تتجسد في المثقف الديني، وإن بنسب وهيئات متفاوتة، تبعاً لتكوينه المعرفي، وموقفه من النص الديني، ونمط تعاطيه مع الواقع. غير أنه يمكن القول - على وجه التقريب - إن النموذج الميتافيزيقي يشكل المرتكز المعرفي الأساس الذي يحدد هويته الخاصة، وذلك لارتباطه الجوهري بظاهرة الوحي والنص وما يفترضانه من مرجعية متعالية تتجاوز التاريخ والواقع المباشر.

إلا أن هذا الارتكاز لا يعني أن المثقف الديني خال من النزعات المعرفية الأخرى، إذ غالباً ما يقوم خطابه على مزيج مركب من العلمية والعقلانية. فالعلمية تظهر في استناده - بدرجات متفاوتة - إلى معطيات العلم الحديث وحقائقه، سواء في دعم أطروحاته أو في إعادة تأويل بعض المفاهيم الدينية بما ينسجم مع الاكتشافات العلمية. أما العقلانية فتتجلى في انجذابه إلى منطق العقل، واعتماده أدوات التحليل والمحاكمة والاستدلال في مناقشة القضايا العامة، ولا سيما تلك التي تمس الاجتماع والسياسة والأخلاق.

أما النزعة اللاعقلية بالمعنى التفكيكي النقضي الذي عرضناه سابقاً، فإن المثقف الديني يكاد يكون خالياً منها في صورتها الراديكالية؛ لا بمعنى أنه ينكر وجود جانب مظلم أو لا عقلاني أو غرائزي في النفس البشرية، بل بمعنى أنه لا يجعل من هذا الجانب مرجعية لتقويض العقل ذاته، ولا يسمح بأن يتحول العقل إلى مجرد مطيةً للامعقول على نحو يؤدي إلى هدم مقولاته المنطقية وإلغاء التزاماته الوجدانية والأخلاقية.

ومع ذلك، يمكن رصد صنف خاص من المثقفين الدينيين لا يعتمدون على منطق التفكير العقلي التحليلي بقدر اعتمادهم على دواعي الحدس والوجدان والتجربة الباطنية، كما هو الحال عند عثمان أمين في نزوعه الجواني، وعباس محمود العقاد في وجدانيته الإيمانية، حيث يغدو الوجدان طريقاً موازياً - وربما بديلاً جزئياً - للعقل في فهم الدين والوجود.

أما الجانب الذرائعي لدى المثقف الديني، فإنه لا يظهر عادة بوصفه نزعة مستقلة، بل يأتي مكملاً لبقية الأشكال المعرفية، ومستنداً إلى ما تقرضه من اعتبارات عملية. فهو يوظف العقل، والعلم، والنص، والوجدان، في ضوء ما يراه محققاً لمصالح المجتمع، أو حافظاً لتمامه، أو مسوِّغاً لإصلاح واقع، دون أن يتخلّى - في الوقت نفسه - عن مرجعيته الدينية العليا.

ولا شك أن بين المثقف الديني والمثقف العلمي تنازعا واختلافاً عميقين فيما يتصل بعلاقة الدين بالحياة والواقع. فالمثقف العلمي ينطلق من قناعة مفادها وجود تضاد جوهري بين الدين والعلم، أو - في أحسن الأحوال - يذهب إلى استحالة قراءة الواقع، وبخاصة الواقع العلمي، من منظور ديني. ومن ثم لا يرى إمكاناً لتفسير العالم والكشف عن قوانينه وأسراره إلا من خلال العلم وحده، بوصفه المرجعية الوحيدة القادرة على الفهم والتفسير، دون حاجة إلى أي بديل ميتافيزيقي أو ديني ينازعه هذا الدور.

وعلى خلاف المثقف العلمي، يرى المثقف الديني أن ما يفترضه الأول من تضاد بين العلم والدين، وما ينصب به نفسه نصيراً للعلم على حساب الدين، إنما هو وليد خطأ في التقدير ومنشأ في الفهم. فليس ثمة تعارض حقيقي بين العلم والدين في ذاتهما، وإنما التعارض القائم هو بين مسلكين مختلفين في الفهم والتفسير.

فالمسلك الأول هو المنهج العلمي، كما استقرّ في الممارسة العلمية الحديثة، حيث ينظر إلى الواقع الموضوعي بوصفه مجالاً للفحص والتجريب والمراجعة المستمرة، اعتماداً على عدد محدود من المسلمات، وقابلية دائمة للنقد والتصحيح. أما المسلك الثاني فيتمثل في المنهج البياني الذي ينتمي إليه الفقيه ومن على شاكلته، حيث يغلب الميل إلى حصر التكوين المعرفي في النص، كما عبّر عن ذلك الإمام أحمد بن حنبل بقوله: «إنما أمرنا أن نأخذ العلم من فوق»⁹³، وكما قال أستاذه الشافعي: «العلم طبقات شتى... ولا يُصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى»⁹⁴.

وبهذا المعنى، تُنصّب سلطة النص المقدّس مرجعية عليا لا يعلو عليها شيء، بل قد يفوق هذا التشديد ما عرفه الوسط المسيحي الغربي على يد القديس أوغسطين (المتوفى سنة 430م)، الذي كان يرى أن «سلطة الكتاب المقدّس أكبر من جميع قوى العقل الإنساني»⁹⁵.

⁹³ ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل، ص193.

⁹⁴ الشافعي: الأم، تقديم حسن عباس زكي، طبعة قديمة لم يكتب فيها مكان وتاريخ الطبع، ج7، ص250. وأبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، ص460. والرويشد: قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ص61.

⁹⁵ جون هرمان راندال: تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان الدين الدجاني، تقديم محمد حسين هيك، دار الثقافة، بيروت، 1966م، ج1، ص157، عن مكتبة

ونتيجة لذلك، جرى تفسير الواقع ومحاولة الكشف عن أسرارهِ وخفائهِ ضمن الاعتبارات الواردة في نصوص الرواية والحديث، بحيث أصبح عالم التدوين والأمر هو المرجع الأساس لفهم عالم التكوين والخلق، رغم غياب القطع في كثير من الأحيان عن سند النص أو دلالاتهِ.

ومن هنا، فإذا كانت ثَمَّة قطيعة، فهي ليست بين العلم والدين، وإنما بين المنهجين العلمي والبياني. فالعلم يستند إلى معطيات الواقع والتحليل العقلي، ولا يتكئ في بنيته التفسيرية على النصوص الدينية، بينما يعتمد المنهج البياني على النص بوصفه المصدر الرئيس للمعرفة، مع ما يستتبعه ذلك من تعامل يغلب عليه الظن لا القطع.

ولعل ما عبّر عنه محمد عبده يلخّص هذه الإشكالية بدقة، إذ يقول: «يرى القارئ أنه لم يكن هناك جدال بين العلم والدين، وإنما كان بين أهل العلم وأهل الدين شيء من التخالف في الآراء»⁹⁶.

ولهذا وجد المثقف الديني نفسه، منذ بدايات تشكّله، معنياً برأب هذه القطيعة عبر مسار توفيقي اختطه لنفسه، مخالفاً بذلك كلا النزعتين المتشددتين. فهو من جهة يتقبّل النتاج العلمي، ويقرّ بالسلوك المنهجي الذي يعتمده العلماء في الكشف عن أسرار الواقع وخفائهِ، على خلاف ما استقرّ عليه المسلك البياني التقليدي. غير أنه من جهة أخرى يحرص على التمسك بالمبادئ والقيم التي جاء بها النص، وهو ما يجعله على تباين جذري مع النهج الذي يتبنّاه المثقف العلمي.

وبناءً على ذلك، يرى المثقف الديني أن العلم والدين ليسا في حالة تناف، بل هما توأمان، أو لا بدّ أن ينتهي أمرهما – في الحدّ الأدنى – إلى التآخي والتكامل⁹⁷. بل يذهب أبعد من ذلك حين يعتبر أن النتاج العلمي لعلماء الطبيعة يشكّل دعماً معتبراً لتأييد ما ينطق به النص الديني، وأن كثيراً من الكشوفات العلمية إنما تأتي لتؤكد لاحقاً ما سبق أن أشار إليه الوحي.

غير أن أسبقية النص في هذا الكشف لا تفهم – في نظره – على نحو تفصيلي أو علمي دقيق، بل على نحو إجمالي دلالي، ذلك أن النص لم يطرح نفسه بديلاً عن الكشف العلمي، ولا نازع العلم في ميدانه ووظيفته، إذ تظل مهمته الأساسية محصورة في الهداية وتقويم المسار الإنساني، لا في إنتاج المعرفة التجريبية أو تفسير الظواهر الطبيعية تفسيراً تقنياً.

وبهذا يمكن القول إن إحدى الوظائف المركزية التي حملها المثقف الديني على عاتقه تمثّلت في السعي إلى المزاوجة بين النهجين البياني والعلمي، أو – بتعبير آخر – بين الفقيه والعلماني. وبعبارة أدق، جاء ليقم نوعاً من الوصل بين العلم والدين، أو بين الواقع والنص، مخالفاً بذلك المسار المتصلب الذي استقرّ عليه كلّ من النهجين آنفي الذكر، حين اكتفى كلّ منهما بذاته، وأقصى الآخر من دائرة الاعتبار.

وعلى النحو نفسه، ينسحب هذا التحليل على طبيعة العلاقة بين المثقف العقلاني والمثقف الديني، من حيث التنافس القائم بينهما في فهم الواقع وتفسيره، وفي تحديد طبيعة العلاقة التي تربط العقل بالدين. فالتصوّر الذي يتبنّاه المثقف العقلاني، والقائل بوجود تضاد جوهري بين العقل والدين، وبأن الأخير يمثل الجانب اللامعقول قياساً إلى الأداة العقلية، وأن المحاكمة لا يصحّ

⁹⁷ يقول محمد عبده بهذا الصدد: «لا بدّ أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم» (الأعمال الكاملة، ج3، ص334).

أن تخضع في جميع الأحوال إلا للعقل وحده دون سواه من الغيبيات، إنما يمكن الإجابة عنه بالمنطق نفسه الذي تقدّم بصدد المثقف العلموي.

إذ لا يعود الإشكال – عند التحقيق – إلى تعارض بين العقل والدين في ذاتهما، بقدر ما يرجع إلى تعارض بين مسالك الفهم ومناهج التفسير، وإلى توسيع غير مشروع لسلطة أداة معرفية واحدة، سواء أكانت علمية أم عقلية، على حساب بقية الأبعاد التي يتكوّن منها الوعي الإنساني.

فمن جهة أولى، يتبيّن أن ما يُتداول من حديث عن تضاد بين العقل والدين ليس دقيقاً عند التحقيق، بل الأدق أن يُقال إن التضاد إنما يقع بين النهجين البياني والعقلي. وقد يفضي هذا التضاد المنهجي إلى تناقض في بعض مضامين الفهم والتفسير، غير أن ذلك لا يمسّ الدين في ذاته، ولا ينهض دليلاً على تعارضه مع العقل. فالمشكلة هنا ليست في العلاقة بين العقل والدين، وإنما في أنماط توظيف العقل أو تعطيله ضمن أطر تفسيرية مخصوصة.

وقد عرف التاريخ الإسلامي، قديماً وحديثاً، نماذج عديدة ممن تبنّوا فكرة هذا التضاد من داخل النهج البياني نفسه، سواء على المستوى الكلامي أم الفقهي. غير أن واقع الأمر يكشف أن التضاد الذي صوّره لم يكن تضاداً مع الدين، بل مع فهمهم الخاص له. إذ من الواضح أن جميع المدارس والمذاهب الدينية، على اختلافها وتباين مناهجها، تمارس أنماطاً متعدّدة من الاجتهاد في الدين، لكن دون بلوغ ما يضمن التطابق مع الحقيقة الدينية بالضرورة. ولا تُستثنى من ذلك المدارس البيانية التي تعوّل على ظواهر النصوص وحرفيتها اللغوية، إذ هي الأخرى محكومة بجملتها الافتراضات المسبقة والاختيارات المنهجية التي توجه قراءتها للنص.

ولعل ابن رشد يُعَدُّ من أوائل من تنبَّهوا إلى الطابع الاجتهادي لتلك المدارس جميعاً – بما فيها المدارس البيانية – حين تعامل معها بوصفها أنساقاً تفسيرية قائمة على أصول ومسلمات قبلية، لا على معانٍ قطعية مفروغ منها⁹⁸. ومن هنا تبرز أهمية "علم الطريقة" بوصفه علماً حيويّاً في دراسة الفكر الإسلامي، إذ يتكفّل بالكشف عن المولّدات المعرفية والأسس القبلية التي تنهض عليها مناهج الفهم الديني، وتُشكّل أفق اشتغالها وحدودها المعرفية⁹⁹.

عموماً، لا يجد المثقف الديني في العقل ما يعارض المضامين الدينية، ولا ينظر إلى الدين بوصفه شكلاً لا معقولاً بالقياس إلى العقل. بل يرى أن كلا منهما جاء ليشهد لما لدى الآخر ويؤازره، فالعقل مسنود بالدين، والدين مؤيّد بالعقل، من غير تناقض ولا تعارض ذاتي. ولذلك فإن معظم القضايا الدينية تقع في دائرة ما يشهد له الوجدان العقلي بالإقرار والتسليم، ولا سيما ما يتصل منها بالمصالح العامة وتنظيم شؤون الحياة الإنسانية.

أما القضايا التعبدية والغيبية، فهي بطبيعتها خارجة عن نطاق إدراك العقل واستقلاله المعرفي، لا من جهة كونها مناقضة له، بل من حيث تجاوزها لحدوده الوظيفية. وهذا الأمر ليس غريباً ولا استثنائياً، إذ إن العجز عن الإحاطة الكاملة بالواقع يصدق حتى في العلوم الطبيعية ذاتها، حيث لا تزال هناك خفايا وأسرار تقف عندها قدرة العلم عاجزة عن الكشف أو التفسير. ومن ثمّ فإن وجود مجال غيبي لا يدركه العقل لا ينهض دليلاً على لا معقولية الدين، بقدر ما يكشف عن حدود العقل نفسها، وعن تكامل الوظائف بين ما هو عقلي وما هو تعبدية في البنية المعرفية للدين.

⁹⁸ ابن رشد: مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ص 134.

⁹⁹ انظر القسم الأول من حلقة علم الطريقة.

أما علاقة المثقف الديني بالمثقف الميتافيزيقي، فيلاحظ أن للأول نوعاً من التعالي الغيبي يجعله، من هذه الجهة، غير بعيد عن الثاني. فكلاهما يستند إلى منظومة ميتافيزيقية متعالية، وإن اختلفا اختلافاً جوهرياً على صعيد المحتوى والمصدر والمرجعية. فالميتافيزيقا لدى المثقف الديني مؤسّسة على الوحي والنص المقدّس، بينما تقوم لدى المثقف الميتافيزيقي على نسق فلسفي يتسم بالصبغة الشمولية المفترضة.

كذلك يشترك الطرفان في الطموح إلى تحقيق نموذج مثالي يتجاوز الواقع القائم، ويتعالى على شروط التاريخ وحدوده الزمانية والمكانية. فالمثقف الديني يطمح إلى إنزال الأمر الرباني في الواقع، متمثلاً في خلافة الإنسان الصالح، وإقامة نموذج قيمي وأخلاقي يعكس الإرادة الإلهية في العمران البشري. أما المثقف الميتافيزيقي، كما هو الحال في الماركسية، فيطمح إلى تحقيق المجتمع الشيوعي اللاتبقي، بوصفه نهاية حتمية لمسار التاريخ، وفق ما تفترضه المادية الجدلية من قوانين صراع وتطور.

غير أن هذا التشابه في البنية المتعالية لا يلغي الفارق الجوهري بينهما، فالميتافيزيقا الدينية تظل مفتوحة على البعد الأخلاقي والمسؤولية الفردية، وتقرّر بتعدد صور التحقق التاريخي، بينما تميل الميتافيزيقا الفلسفية المغلقة إلى فرض نموذج واحد للتاريخ والمجتمع، وغالباً ما تتعامل مع الواقع بوصفه مادة طيّعة لتحقيق غاية مسبقة، ولو على حساب تعقيد التجربة الإنسانية وتنوّعها.

وبخصوص المثقف الذرائعي، فإن فارقته عن المثقف الديني يكمن في أنه لا يملك تكويناً معرفياً محدداً بذاته، بحكم انشداؤه إلى معيار المنفعة العملية بوصفه الغاية القصوى، لا بوصفه نتيجة ضمن نسق معرفي سابق. ولذلك فهو محتاج دائماً إلى الامتزاج بغيره من الأشكال الثقافية والفكرية، مستعيراً منها أطرها النظرية ومقولاتها المفهومية، بالقدر الذي يخدم أهدافه النفعية المرحلية أو العامة.

أما المثقف الديني، فعلى الرغم من أنه لا يخلو من البعد الذرائعي، إلا أنه يجعل النفعية مؤطرة داخل منظومته المعرفية والقيمية، لا متقدمة عليها ولا مستقلة عنها. فالنفعية لديه ليست معياراً أعلى للحقيقة، وإنما وظيفة خادمة للمقاصد والقيم التي يحددها النص والفهم الديني للخير والصالح. وبعبارة أدق، هي نفعية محكومة بضوابط أخلاقية ومعيارية، لا نفعية مطلقة قابلة للانفلات من أي التزام قيمي أو مرجعي، وهو ما يشكل أحد الفوارق الجوهرية بين المثقف الديني والمثقف الذرائعي الخالص.

المثقف الديني ونظرية الاستخلاف

بداية يمكن ملاحظة الفارق بين المثقف الديني والمثقف العلماني من خلال التصور الذي يحمله كل منهما لعلاقات الإنسان الأساسية: علاقته بذاته، وبالمجتمع، وبالطبيعة، وبالميتافيزيقا الغيبية. فالمثقف الديني ينطلق في بناء هذه العلاقات من نظرية الاستخلاف وحمل الأمانة الربانية، لا من حيث الأمانة الواردة في قوله تعالى: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا)¹⁰⁰ فحسب، ولا من حيث قوله تعالى: (وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ)¹⁰¹ وحده، بل كذلك من حيث النبوءة التي تبشر بمغزى هذا الاستخلاف ودلالاته الوجودية، كما في حوار الخلق الأول الذي عارض فيه المولى تعالى توقع الملائكة بقوله: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ

¹⁰⁰ الأحزاب/ 72.

¹⁰¹ الأنبياء/ 105.

فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَتُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ(102).

ومن هنا فإن الإنسان، في نظر المثقف الديني، ليس مجرد كائن طبيعي أو اجتماعي محض، بل هو حامل لوظيفة أخلاقية وتكليفية تتجاوز حدود ذاته ومصالحه المباشرة، وتمتد إلى العمران والإصلاح وضبط العلاقة مع الطبيعة والآخرين في ضوء غاية متعالية ومعنى كلي للوجود.

فعلى مثل هذه الآيات يقيم المثقف الديني تصوره الذي يؤسس فيه علاقات الإنسان المتعددة طبقاً لمفهوم الأمانة والاستخلاف، وهو تصور يتجلى بوضوح لدى مثقفي ما بعد منتصف القرن العشرين¹⁰³. ويعني هذا أن منطلقاته معرفية متعالية وغيبية في الوقت ذاته، غير أنه لا يفصلها عن أرض الواقع. فهو يدرك أن هذه المبادئ تتجسد عملياً عند توفر الشروط اللازمة لذلك، وأن الإسراع في تحقيقها وإحكام تطبيقها يعتمد على فهم دقيق للموضوعات التي تتعلق بهذه العلاقات، وهي: النفس، والمجتمع، والطبيعة، والميتافيزيقا. ومن هنا تنشأ الحاجة إلى الاستعانة بالعلوم المختلفة ذات الصلة، بغية استثمارها في تأسيس علاقات متوازنة ومناسبة، وتوظيفها لتحقيق الغاية الكبرى التي تمثل الهدف الأسمى للاستخلاف والأمانة.

ويبدو أن المثقف الديني لا يربط نظرية الاستخلاف بهيئة النظام السياسي وحدها، بل يربطها أساساً بوجود مجتمع صالح يحقق القيم الإنسانية والمبادئ الأخلاقية المرجوة. فهو يرى أن كل درجة من درجات صلاح العلاقات الإنسانية تمثل تجلياً حقيقياً لمفهوم الاستخلاف، وأن تحقيق العدالة والتوازن والمصلحة

¹⁰² البقرة/ 30.

¹⁰³ أبرز من مثّل هذا الخط هو المفكر الصدر. لاحظ: محمد باقر الصدر: خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة (4)، مطبعة الخيام، قم، 1399هـ.

العامة في المجتمع إنما هو امتداد طبيعي لهذه الفكرة. وبناءً على ذلك، لا يكون المطلوب مجرد إقامة نظام سياسي أو مؤسسات شكلية، بل توسيع رقعة الاستخلاف والنهوض بحمل الأمانة في جميع مجالات الحياة، بحيث تتسع دائرة المسؤولية الفردية والجماعية، ويترسخ الأداء الأخلاقي والاجتماعي في المجتمع كله.

والملاحظ أن لنظرية الاستخلاف عند المثقف الديني بعدين مترابطين: بعد ديني مجمل، وبعد واقعي مفصل. فهو يرى أن هناك سنناً طبيعية مرصودة في الواقع مرتبطة بمبدأ الاستخلاف، وأن النصوص الشرعية قد أشارت إليها إجمالاً دون تفصيل شامل. ومن ذلك ما ذهب إليه محمد رشيد رضا، الذي يرى أن من السنن الإلهية التي تقيد الغرض من الاستخلاف هي سنة البقاء للأصلح، بحيث يتم تحقيق الاستخلاف عبر الصالحين القادرين على إقامة الحق والعدل وسائر شرائع الله وسننه في العمران، كما دلّ عليه المثل القرآني في سورة الرعد: (فَأَمَّا الزُّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً^ط وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ)¹⁰⁴.

ومن هذا المنطلق، لا يتحفظ رشيد رضا وأمثاله من الاعتراف بأحقية الغرب وصلاحه علينا، طالما أنه يتفوق علينا تبعاً لهذه السنة الإلهية. فبحسب رأيه إن الغرب قد بلغ درجة من الحق والصلاح، وأظهر قدرة على إحقاق نظم عادلة وتطبيق سنن الله في شؤون العمران والإدارة والمجتمع، الأمر الذي مكنه من الهيمنة والتقدم، بينما قصّر المسلمون في تطبيق هذه السنن واتباع قواعد الحق والعدل في حياتهم السياسية والاجتماعية¹⁰⁵. وبالتالي فإن هذا الاعتراف ليس خروجاً عن الهوية الدينية، بل هو

¹⁰⁴ المنار، ج9، ص577-578.

¹⁰⁵ لاحظ: المنار، ج4، ص294.

قراءة اجتهادية لمقتضيات السنن الإلهية في الحياة البشرية، بما يسمح للمثقف الديني أن يستفيد من تجارب الآخرين دون أن يتخلّى عن التمسك بالمبادئ والقيم الدينية.

وقد عبّر البعض عن هذا الإحباط بقوله: «إذا كنا مسلمين – يا قوم – بكل معنى الكلمة، فلماذا لم يصدقنا الله وعوده التي يستحيل أن يقع فيها خلف، والتي تتكرر في جملة آيات، ومن ذلك قوله تعالى: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ)؟ فهل يصدق علينا أننا آمنّا وعملنا الصالحات؟ وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم يستخلفنا الله في الأرض، بل أقام علينا من غير أمتنا خلائف؟ ولماذا كنّا مستعبدين في كل أرض، ومنهزمين أمام عدونا في كل أرض؟ وإذا كنا نزعم أننا مسلمون ومن عباد الله الصالحين، فلماذا لم يورثنا الله الأرض، وإنما انتزعها من أيدينا وأورثها قوماً آخرين؟!».

وعلى هذه الشاكلة دار النقاش في منزل الشيخ محمد عبده حول ما أشيع بأن اليابان ستعتنق الإسلام. وقد علّق حسين الجسر على ذلك قائلاً: «إذا يُرجى أن يعود الإسلام إلى مجده»، فأجابه السيد جمال الدين الأفغاني بحكمة: «دعهم، فإني أخشى إذا صاروا ممّا أنفسدهم قبل أن يصلحونا»¹⁰⁶.

هكذا يظهر موقف رواد الفكر الديني من نظرية الاستخلاف والإصلاح، إذ يعتمدون على السنن الكونية المفروضة دون محاباة لقوم أو جنسية على حساب آخرين. ومنه يتبين الأساس المعرفي الذي ينطلق منه المثقف الديني في ربط عالم الغيب بالشهادة، أو النص بالواقع، مما يبرر اختلافه الجذري عن المثقف العلماني بجميع أشكاله وصوره. فليس من بين هذه الأشكال من يأخذ

¹⁰⁶ هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، 1981م، ص45-46، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

بالحساب الغيبي في مقاربتة للحركة الإنسانية. وحتى النموذج الميتافيزيقي، فإنه لا يرى الحركة الإنسانية ناشئة عن تخطيط غيبي، بل يعتبرها نتاجاً لعملية تاريخية حتمية تحكمها قوانين مادية معللة ذاتياً، دون الاستناد إلى علل خارجية.

الفصل الثالث:

المثقف الديني والفقيه

تمهيد

قلنا إن ظاهرة المثقف الديني هي ظاهرة جديدة لم تُعرف من قبل. فقديمًا ظهر الفقيه كمجتهد من أحضان أهل الإتياع من الصحابة والتابعين، واضطره الأمر في كثير من الأحيان إلى مخالفة مواقف أهل الإتياع، طبقاً لما فرضته الصنعة الفقهية التي أسسها وفق الأصول المعتمدة. كما أن "الناظر" ولد هو الآخر من أحشاء أهل الفقه من المجتهدين ضمن سياق تطور المدارس الفقهية، مما أدى به أحياناً إلى مخالفة أئمة الاجتهاد.

لكنّ الحال مع المثقف الديني يختلف بعض الشيء. فبما أنّه مدين في مرجعيته المعرفية للواقع، وبما أنّه لم يتربّ في أحضان الفقهاء، ولم يكن في ميدانه الجديد من أهل الصنعة الفقهية التي هم عليها غالباً، لذا فقد شكّل ظاهرة جديدة أفضت إلى ما أطلقنا عليه "القطيعة" بينه وبين الفقيه. ولا تعني هذه القطيعة انفصاله عن الدين أو عن فقهه، بل هي تعبير عن استقلاليته في التعامل مع النصوص والواقع، مع سعيه إلى تحقيق التوفيق بين المبادئ الدينية ومتطلبات الحياة العصرية، بما يتيح له مساحة من المرونة الفكرية والاجتهاد العملي، بعيداً عن الجمود التقليدي.

وسبق أن أشرنا إلى أن كبار فئة "الكتاب" القدماء كانوا أقرب العناصر الفاعلة معرفياً إلى مسلك المثقف الديني، من أمثال عبد الحميد الكاتب وابن المقفع وابن خلدون. إذ إن لهم مرتكزات معرفية تختلف عن تلك التي يمتلكها الفقيه، وقد أظهر المفكران الأخيران – ابن المقفع وابن خلدون – براعة فائقة في نقد الآلية الفقهية، وإبراز صدامها مع الواقع وكمالات العقل العامة، وكشف

ما في هذه الممارسة من تناقضات. وبالتالي فإن نموذجهما يمثل أقرب ما يكون إلى نموذج المثقف الديني الذي نتحدث عنه، لكونهما أعطيا دوراً محورياً لكل من العقل والواقع، ومارسا النقد البناء، ورفضاً الطريقة التي تبناها الفقيه، ولو من نواحي جزئية، مع الحرص في الوقت ذاته على إظهار صلتها المعرفية بالدين¹⁰⁷، كما هو حال المثقف الديني الذي يسعى إلى الجمع بين كل من النص والواقع، أو بين الالتزام بالقيم الدينية من جهة، والانفتاح على الفكر النقدي العقلاني من جهة أخرى.

أما عبد الحميد الكاتب (المتوفى سنة 132هـ)، فكان يبحث الكتاب على التحلي بصنوف المعارف المختلفة، قائلاً: «فتنافسوا – معشر الكتاب – في صنوف العلم والأدب، وتفقها في الدين، وابدأوا بعلم كتاب الله عز وجلّ والفرائض، ثم العربية فإنها ثقافة ألسنتكم، وأجيدوا الخط فإنه حلية كتبكم، وارووا الأشعار، واعرفوا غريبها ومعانيها، وأيام العرب والعجم وأحاديثها

¹⁰⁷ مثلاً يرى ابن المقفع أن إختلاف الأحكام على قسمين: أحدهما ناتج عن شيء ماثور عن السلف لم يجمع عليه، حيث يراه قوم بوجه، ويدبره آخرون على وجه آخر. وفي هذا القسم يوجب ابن المقفع أن يُنظر ويؤخذ بأحق الفريقين بالتصديق وأشبه الأمرين بالعدل. أما القسم الثاني فهو الإختلاف الناتج عن الرأي تبعاً للقياس والمقايضة، حيث قد يكون الغلط في أصل المقايضة، ويبتدئ الأمر على غير مثاله. وقد يكون الغلط لطول ملازمة القياس وعدم مفارقتها في الأحكام والدين. وبرأي ابن المقفع أن الذي يتصف بهذه الصفات إنما يقع في الورطات ويمضي على الشبهات ويغمض عن القبيح الذي يعرفه ويبصره وذلك كراهة ترك القياس. إنما القياس على رأيه عبارة عن دليل يستدل به على المحاسن، فإذا كان ما يقود إليه حسناً معروفاً أخذ به، وإذا قاد إلى القبيح المستنكر ترك، لأن المبتغي ليس القياس يبغي ولكن محاسن الأمور ومعروفها. وأما من يتبع القياس للقياس فإنه يجد نفسه في صدام مع محاسن الأمور. فمثلاً أن القياس يدرك أن الصدق حسن كما تدل عليه مختلف الشواهد، وأنه بحسب القياس يستنتج أن الصدق ينبغي أن يكون على الدوام هو المطلوب، لكن لو سُئل عن رجل هارب ممن يريد قتله؛ هل يحسن الكشف عن مخبئه لمن يعرفه بدعوى حسن الصدق وقبح الكذب؟ وواضح أن الصحيح هنا هو الكذب، وبالتالي كُسر القياس وثرُك ومن ثم تم الإنصراف إلى المجمع عليه، وهو المعروف والمستحسن (رسالة الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع، ص354-355).

وسيرها؛ فإن ذلك معين لكم على ما تسمون إليه بهممكم، ولا يضعفن نظركم في الحساب فإنه قوام كتاب الخراج منكم»¹⁰⁸.

ومن الواضح أن ثقافة الكتاب كانت واسعة ومتنوعة، تغطي علوماً متعددة بعيداً عن الاهتمام المباشر بالفقه. ومن ذلك ما عُرف عن أبي أيوب المورياني، كاتب المنصور، الذي كان يقول: «ليس من شيء إلا وقد نظرت فيه إلا الفقه فلم أنظر فيه قط، وقد نظرت في الكيمياء والطب والنجوم والحساب والسر»¹⁰⁹.

وهكذا يتضح أن هؤلاء الكتاب – مع ما كانوا يمتلكونه من معرفة دقيقة وواسعة في شتى العلوم – قد شكلوا قاعدة معرفية تتسم بالتعددية والانفتاح على التجربة، دون أن يقيدهم اهتمام بالفقه وحده، مما يجعلهم قريبين في روحهم من المثقف الديني؛ القادر على الجمع بين التمسك بالدين والانفتاح على شتى ميادين المعرفة.

ومثلما يختلف المثقف الديني عن المثقف العلماني، فإنه في المقابل يختلف عن الفقيه أيضاً. فالفقيه، بطبيعته، يكاد يلغي دور الواقع من منظومته المعرفية، مكتفياً في الغالب بما جاء في النصوص وأحكام السلف، مستنداً إلى السلطة المرجعية للنصوص دون أن يولي الواقع اهتماماً يُذكر. وهو بذلك يقف على الطرف المقابل للنهج العلماني الذي لا يعير أهمية للنص الديني ويعتمد على الواقع وحده.

ومن هنا جاء المثقف الديني ليؤدي دور الوسيط بين المسلكين؛ فهو ينظر بعينين: إحداها تتجه إلى النص الديني بما يحمل من

¹⁰⁸ أبو عبد الله الجهشباري: كتاب الوزراء والكتاب، تصحيح وتحقيق ومراجعة عبد الله اسماعيل الصاوي، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي بمصر، ص48، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: <http://www.mediafire.com>.

¹⁰⁹ نفس المصدر السابق، ص65.

ثوابت وقيم، خلافاً للمثقف العلماني الذي يراهن على العقل والتجربة العلمية وحدها، وأخرى تتجه إلى الواقع بما فيه من متغيرات وظروف، على خلاف الفقيه الذي يقف عند حدود النص دون النظر إلى مجريات الواقع وتطوراته. وبهذا المزيج يتشكل دور المثقف الديني كحلقة وصل بين الثابت والمتغير، بين النص والواقع، مما يجعله قادراً على التوفيق بين الشريعة ومتطلبات الحياة، أو بين القيم الروحية والحاجات العملية للمجتمع.

خصائص المثقف الديني الرائد

كمقارنة بين المثقف الديني والفقيه، يلاحظ أن المثقف الديني يحمل تطلعات وأهدافاً اتجه نحوها بعيداً عن التحفظات والمسالك التقليدية التي ورثها الفقيه. ولإبراز هذا المعنى، سنسلط الضوء على مواقف عدد من المفكرين الرواد، بعضهم يجمع بين امتلاك ناصية المثقف من جهة، والفقيه أو المفسر المختص من جهة أخرى، لكن خصال الثقافة فيه بارزة من حيث ميوله وتكوينه الفكري إلى درجة لافتة، كما هو الحال مع محمد عبده الملقب بالشيخ الإمام، وبدرجة أقل مع تلميذه رشيد رضا.

أما البعض الآخر، فهو لا ينتمي إلى التخصص الفقهي أو التفسيري بشكل مباشر، لكنه يتمتع بمعرفة عالية بالشؤون الإسلامية وثقافة واسعة فيما عداها من قضايا الواقع، كما هو الحال مع عبد الرحمن الكواكبي. ومن ثم، يمكن مقارنة المواقف المعرفية لهؤلاء المفكرين مع نظائرها لدى الفقهاء.

فالذي يطلع على أفكار هؤلاء يرى أنهم يقفون موقفاً مضاداً للنهج التقليدي الذي ارتسمه الفقهاء قديماً وحديثاً، وقد اتصفت آراؤهم بالجرأة والصراحة، وتتوسط في مسالكها بين النهجين العلماني والفقهي. ومن حيث المقارنة، يمكن إبراز ما يلي:

1- الدعوة إلى تجديد النظر في الدين

لعل أول ميزة امتاز بها المثقف أو المفكر الديني هي دعوته إلى تجديد النظر في الدين، دون أن يكتفي بفتح باب الاجتهاد بالمعنى التقليدي¹¹⁰. فقد حوّل النص إلى مرتع للنظر والتأمل لدى جميع المدركين، ليستفيد كل منهم مما يفهمه من دون التقيد بما يقوله المفسر أو الفقيه أو غيرهما من أصحاب المسالك التقليدية.

وبهذا، يعد نفسه غير مرتبط بالفقيه والمفسر التقليدي لعدة اعتبارات، من أهمها:

أ- رفض التقليد

إن أول ما يميز المثقف الديني هو أنه لا يعمل بالتقليد الذي هو شأن معظم الفقهاء، بل إنه يعده من أهم أسباب انحطاط الأمة وتخلفها. وفي بعض الحالات، ينكر المثقف التقليد كلياً ويعتبره من الشرك الذي يجب محاربته بلا هوادة، كما فعل محمد عبده وتلميذه رشيد رضا.

ومن الأمثلة على ذلك تنديد رشيد رضا بمقلدي الفقهاء الذين ساروا في طريق يخالفون نصوص الآيات أو ظواهرها، مستشهداً بما نقله فخر الدين الرازي عن أحد شيوخه قائلاً: «قد شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء قرأت عليهم آيات كثيرة من كتاب الله تعالى في بعض المسائل، وكانت مذاهبهم بخلاف تلك الآيات فلم يقبلوا تلك الآيات ولم يلتفتوا إليها، وبقوا ينظرون إلي كالمتعجب،

¹¹⁰ طبائع الاستبداد، مصدر سابق، ص493.

يعني كيف يمكن العمل بظواهر هذه الآيات مع أن الرواية عن سلفنا وردت على خلافها».

وعلق الرازي قائلاً: «ولو تأملت حق التأمل وجدت هذا الداء سارياً في عروق الأكثرين من أهل الدنيا»¹¹¹. ومن جهته رأى رشيد رضا أن هذه الظاهرة ظلت متفشية بقوة مع مرور الزمن حتى عصرنا هذا.

ب - إنكار التنطعات الفقهية

من أبرز مواقف المثقف أو المفكر الديني إنكاره للتنطعات والتدقيقات الفقهية المفرطة، إذ رأى أن توسيع الفقهاء لدائرة الأحكام أدى إلى تضيق الدين على المسلمين بطريقة أوقع الأمة في ارتباك كبير. فقد أصبح المسلم يجد صعوبة بالغة في أن يعتبر نفسه مسلماً ناجياً، لتعذر تطبيق جميع عباداته ومعاملاته تبعاً لما يفرضه الفقهاء المتشددون الآخذون بالعزائم.

وقد عبّر عبد الرحمن الكواكبي عن هذه الحالة قائلاً: «فبذلك أصبح الجمهور الأكبر من المسلمين يعتقدون في أنفسهم التهاون إضطراراً، فيهون عليهم التهاون اختياراً كالغريق لا يحذر البلل. لأنه كيف يطمئن الحنفي العامي حق الاطمئنان في الاستبراء لتصح طهارته؟ وكيف يحسن مخارج الحروف كلها وقد أفسدت العجمة لسانه لتصح صلاته؟ وكذلك كيف يصح الشافعي العامي نيته على مذهب إمامه في الصلاة؟ أو يعرف شدات الفاتحة الثلاث عشرة وينتبه لإظهارها كلها ليكون أدى فريضته؟»¹¹².

¹¹¹ المنار، ج8، ص169.

¹¹² الكواكبي: أم القرى، مصدر سابق، ص344.

وضرب الكواكبي مثلاً واضحاً على التوسع المبالغ فيه في الأحكام، مثلما يتعلق بالسواك. فقد ورد عن النبي (ص) قوله: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»، وبالرغم من وضوح المقصد الشرعي، تشعبت الآراء الفقهية حول نوع العود المستخدم وطوله وطريقة استعماله والأمكنة والأوقات التي ينبغي استخدامه فيها، وما إلى ذلك من تفرعات أحياناً تكون منافية للمقصد العام للشرعة¹¹³.

كما أن محمد عبده قد ندد بدوره بأسلوب الفقهاء في التوسيع والتفريع، واصفاً إياه بأنه السبب في تضيق الدين على الناس وإضاعته لهم. فقد رأى أن الفرد العامي، الذي يسعى لكسب معيشته، لا يسعه صرف سنوات طويلة في تعلم أحكام الطهارة وسائر العبادات من الكتب الطويلة والمعقدة، كما هو مألوف لدى الفقهاء في المؤسسات التعليمية التقليدية كما في الأزهر. وعلى حد قوله: «أي حاجة إلى هذه الأبحاث الطويلة؟ والتدقيقات في مسائل المياه والطهارة والصلاة؟! قال (ص): صلوا كما رأيتموني أصلي».

وأشار عبده إلى أن شرح النبي (ص) لصلاته ووضوئه يمكن بيانه في ورقات قليلة¹¹⁴، مؤكداً أن كل ماء يُشرب ويُنظف البدن به يُعتبر طاهراً، بما يكفي لتبسيط الفهم وتيسير أداء العبادات على عامة الناس دون تحميلهم عناء التفاصيل الدقيقة التي لا تمس جوهر الدين.

ج - الطرق المعرفية البديلة

¹¹³ المصدر السابق، ص 326-327.

¹¹⁴ الأعمال الكاملة، ج 3، ص 196.

وإذ لا يعول المثقف الديني على الفقيه بالتقليد ولا يعمل بالتنطعات والتدقيقات الفقهية؛ فإن له طرقاً معرفية عدة قام بممارستها. ويمكن تصنيفها إلى أربع طرق رئيسة، هي من حيث الإجمال: إنفتاحه على النص مباشرة والعمل بمسلك الفهم المجمل، والتمسك بمسلك السلف الأوائل قبل بروز الخلاف، وممارسة النظر والترجيح بين الآراء العلمية، ثم الاعتماد على مصادر معرفية أخرى. أما بيان هذه الطرق بالتفصيل فسيكون كما يلي:

أولاً: الانفتاح على النص مباشرة

ينفتح المثقف أو المفكر الديني على النصوص مباشرة، متجاوزاً عادة الوسائط الفقهية التقليدية. فعلى سبيل المثال، شدد الكواكبي في كتابه (طبائع الاستبداد) على ضرورة فهم القرآن من دون تقييد، استناداً إلى المسلمة التي تقول إن الدين مبني على العقل، وأن التبصر في مقاصد النصوص أمر لا غنى عنه. فالقرآن الكريم، من أول سطر إلى آخره، إذا ما أُحيط بفهم مقاصده وتبين سياق نزول آياته، يقدمه العقل بالإجلال والاحترام دون حاجة إلى الرجوع إلى الفقهاء الذين يمارسون التوسعة والتقريع، والتي قد تؤدي أحياناً إلى التشويش والتضليل¹¹⁵.

كما طالب محمد عبده بقراءة القرآن وفهمه مباشرة، بعيداً عن التفسير، بل وحذر من الانغماس فيها بلا حكمة. فقد خاطب أعضاء جمعية العروة الوثقى قائلاً: «داوم على قراءة القرآن وتفهم أوامره ونواهيه، ومواعظه وعبره، كما كان يُتلى على المؤمنين والكافرين أيام الوحي، وحاذر النظر إلى وجوه التفسير إلا لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العرب منه، أو ارتباط مفرد بآخر خفي عليك متصله، ثم اذهب إلى ما يشخصك القرآن إليه،

¹¹⁵ طبائع الاستبداد، مصدر سابق، ص 508.

واحمل بنفسك على ما يحمل عليه، وضع إلى ذلك مطالعة السيرة النبوية واقفاً عند الصحيح المعقول، حاجزاً عينيك عن الضعيف والمبذول»¹¹⁶.

وعلى هذا الأساس، اعتبر محمد عبده أن لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتابه، وعن رسوله من كلامه، بغير وساطة أحد من سلف أو خلف. غير أنه شدد على أهمية التهيئة العلمية التي تؤهل للفهم الصحيح، من مثل: إتقان قواعد اللغة العربية وآدابها، وفهم أساليب العرب وأحوال الناس زمن البعثة، ومعرفة الوقائع المصاحبة لنزول الوحي، والاطلاع على مسألة النسخ والمنسوخ من الآثار. فإذا تعذر الوصول إلى هذه المعرفة، فليس على المسلم إلا سؤال العارفين بالكتاب والسنة، مع وجوب مطالبة المجيب بالدليل، سواء كان السؤال في العقائد أو الفقه والأحكام العملية، لأن «ليس في الإسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه»¹¹⁷.

كما اعتبر رشيد رضا أن مسائل الدين البحتة، من عبادات وما يحل وما يحرم، لا يُرجع فيها إلى آراء الفقهاء، بل تُسند مباشرة إلى الشرع من الكتاب والسنة. أما المسائل الدنيوية، كالسياسة والقضاء، فهي مفوضة بأمر الله إلى أولي الأمر، وهم رجال الشورى من أهل الحل والعقد، وما يقررونه يجب على الحكام تنفيذه وعلى الرعية قبوله¹¹⁸.

وفي موضع آخر، رأى رشيد رضا أن مثل هذه القضايا تفوضها عامة الناس إلى أولي الأمر، ففتتبعهم فيها¹¹⁹. وهذا

¹¹⁶ محمد عبده: الأعمال الكاملة، ج1، ص183.

¹¹⁷ الأعمال الكاملة، ج3، ص286.

¹¹⁸ المنار، ج3، ص327.

¹¹⁹ المنار، ج5، ص302.

يعني، بحسب وجهة نظره، أنه سواء في القضايا الدينية البحتة أو الدنيوية، لا يصح الاعتماد على رأي الفقهاء.

فهذه الاعتبارات – لا سيما لدى الشيخ محمد عبده – تذكر بما كان يراه زعماء الإصلاح البروتستانتي مثل مارتن لوثر خلال القرن السادس عشر الميلادي. فقد اعتبر لوثر الإنجيل نصاً يفسر نفسه بنفسه، يمكن فهم معانيه عبر ظاهره مباشرة، دون الحاجة إلى وساطة كهنوت الكنيسة أو علماء اللاهوت، مؤكداً بأنه «لا يوجد على الأرض كتاب كُتب بشكل واضح وشفاف مثل النص المقدس». ومن ثم يحق لكل فرد أن يقرأ النص ويواجهه وجهاً لوجه، ويستخلص منه المعاني بنفسه، بلا تدرع بتعدد التأويلات أو الوساطات.

وفي هذا السياق، أصرّ لوثر على أن يكون لكل تلميذ نسخة من الإنجيل كمرجع شخصي للفهم والتفسير، بحيث يصبح النص المقدس مرجعاً نهائياً للفهم والتفسير لا تحتكم المعرفة فيه إلى سلطة خارجية، كلكهنوت الكنيسة¹²⁰.

وفي (عام 1873) عبّر بعض أتباع لوثر عن ضرورة أن يُبحث عن الحقيقة في الكتاب المقدس نفسه، لا في مؤلفات علماء اللاهوت، لكنه أكد في الوقت ذاته على لزوم نبذ تعاليم كوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن ومن ساروا على دربهم¹²¹، إذ رأى فيها تهديداً لفهم النص المقدس، وهو موقف يعكس حذر الإصلاح من أي سلطة خارجية قد تُزيح النص عن موقعه المرجعي.

¹²⁰ دافيد جاسبر: مقدمة في الهرمينوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم – ناشرون، الطبعة الأولى، 1428هـ - 200م، ص 87-89، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

¹²¹ برتراند رسل: الدين والعلم، ترجمة رمسيس عوض، دار الهلال، ص 37، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

فلوثر وصف كوبرنيكوس بأنه «فلكي نصاب»، وقال: «يريد هذا الأحمق أن يضع صناعة الفلك كلها بالمقلوب»¹²²، وأضاف: «هذا المأفون يريد أن يغير وجه علم الفلك تماماً، ولكن الكتاب المقدس يخبرنا أن (هوشع) أمر الشمس وليس الأرض أن تقف في مكانها».

وهذا الموقف لم يكن فريداً عند لوثر، بل نجده أيضاً عند جون كلفن، الذي شدد على استقلالية النص المقدس عن سلطة العلماء أو رجال الدين، واعتبره المرجع النهائي للفهم والسلوك¹²³.

وعند النظر إلى مواقف الشيخ محمد عبده، نجد موازاة واضحة بينه وبين هؤلاء الإصلاحيين الأوروبيين: إذ دعا عبده إلى مواجهة القرآن الكريم مباشرة، بعيداً عن وسائط الفقهاء والتفاسير الطويلة، واعتبر أن لكل مسلم القدرة والحق في فهم النص، مستنداً إلى قواعد اللغة العربية وأساليب العرب وظروف نزول الوحي، مع الاستعانة بالسيرة النبوية والأحاديث الصحيحة فقط عند الحاجة، دون الخضوع لسلطة التقليد الفقهي أو المفسر التقليدي.

وبهذا، يصبح عبده – كما هو الحال مع لوثر – مثلاً للمثقف الديني الذي يسعى لإرجاع النص إلى مكانته الأصلية كمصدر معرفي مباشر، دون وساطة بشرية، مع تمكين الفرد من فهم الدين بنفسه وتطبيقه على الواقع بطريقة متوازنة بين المبادئ الغيبية ومتطلبات الحياة العملية.

¹²² جورج كانغيلام: دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة محمد بن ساسي، مراجعة محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م، ص83، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

¹²³ الدين والعلم، ص17 و18. وانظر بهذا الصدد أيضاً: منهج العلم والفهم الديني.

وكما يُلاحظ، هناك بعض أوجه التشابه في منهج الفهم بين الاتجاه النهضوي الإسلامي والإصلاح البروتستانتي، ما يوحي بوجود تأثير محتمل للأخير على الأول، مع الأخذ في الاعتبار وجود فارق بينهما في الموقف من العلم نتيجة اختلاف السياق التاريخي والثقافي.

ومن حيث الدقة، فإن المثقف الديني، إذ يفتح على النص مباشرة، يميل في كثير من الأحيان إلى الفهم المجمل. فهو غالباً ما ينزع إلى النظر إلى الدين نظرة شمولية، لا يرضى بالتدقيقات والتنطعات التي ألفها الفقهاء وأهل الاختصاص، بل يرى أن هذه التدقيقات ليست صفة الدين ذاته، بل صفة الواقع، تُعنى بإمكانية اختباره وفهم قضاياها بسهولة. وربما لهذا نجد - على سبيل المثال - أن الكواكبي يصرّح بالإجمالية في عدد من عباراته، ومنها اعتباره أن الإسلام «وضع شريعة حكمة إجمالية صالحة لكل زمان وقوم ومكان»¹²⁴.

وعليه اعتبر آيات الأحكام لا تتجاوز المائة والخمسين آية، وفي موضع آخر عدّها لا تتجاوز المائة¹²⁵. وقد امتدح الطريقة التي يُفهم بها المعنى المتبادر بإطمئنان، مع النفور عن التوسع المبالغ فيه في البحث، وعدم إعارة السمع للإشكالات الثانوية، ومن ثم لا حاجة للتدقيقات والأبحاث التي تُسهم في التشديد والتشويش¹²⁶.

وأكثر من ذلك، أكّد الكواكبي على ضرورة التمسك بكل ما يمكن الاتفاق عليه، وترك غيره من الموارد التي تثير الخلاف والاختلاف، عبر الاجتماع على ما نعلمه ونفهمه من النصوص،

¹²⁴ طبائع الإستبداد، ص 447.

¹²⁵ أم القرى، ص 336. وطبائع الإستبداد، ص 508.

¹²⁶ المصدر السابق، ص 328.

والتخلي عن كل ما يرد من نقل مختلف حوله¹²⁷، بحيث يكون الأساس هو "الفهم المجمل" للشرع وفق ما يحقق المقصد الكلي للدين، لا الانشغال بالتفاصيل الدقيقة التي قد تُضعف القدرة على التطبيق العملي.

وشبيه بهذا الموقف ما أكّده رشيد رضا في تأكيده على الأخذ بالقطعيّات وتقليص دائرة الأحكام والتكاليف. فقد استند في ذلك إلى شاهد من السيرة النبوية، وهو أن بعض الأعراب كان يأتي النبي (ص) من البادية فيسلم، فيعلمه النبي ما أوجب الله وما حرم عليه في مجلس واحد فقط، فيعاهده الأعرابي على العمل به، فيقول النبي (ص): «أفلح الأعرابي إن صدق». ويمثل هذا الشاهد، لدى رشيد رضا، أعظم سبب لقبول الناس بالإسلام، إذ يظهر وضوح الرسالة وسهولة الالتزام بها عند من يقصد العمل بها بإخلاص.

وعلى النقيض من ذلك، رأى رشيد رضا أن «الفقهاء أكثرُوا التكاليف بآرائهم الاجتهادية حتى صار العلم بها متعسراً، والعمل بها متعزراً». لذلك، تمسك بالمطالبة بكل ما هو قطعي، بحيث يمكن لكل من يتعرض للنص أن يفهمه ويعمل به، فيما تُترك المسائل غير القطعية – من الآيات الظنية الدلالة، وأخبار الآحاد الظنية السند أو الدلالة – لإجتهد من تثبت عنده القدرة على التطبيق في العبادات والأعمال الشخصية، وإلى إجتهد أولي الأمر فيما يتعلق بالأحكام القضائية والمسائل السياسية¹²⁸.

ثانياً: التمسك بمسلك السلف الأوائل

¹²⁷ المصدر نفسه، ص282.

¹²⁸ المنار، ج11، ص262 و263.

لجأ المثقف أو المفكر الديني إلى الأخذ بمسلك الصحابة والتابعين قبل بروز الخلاف ونشوء الفرق والمذاهب، ولو من خلال تحقيق بعض المتأخرين مثل ابن تيمية، لا سيما في القضايا الغيبية والمسائل العبادية. ويبدو أن هذا التوجه الذي تبناه بعض الرواد، ويتضح بجلاء في مواقف الشيخ الإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، كان بمثابة ردّ مناسب على الطريقة السائدة لدى العلماء والفقهاء الذين يميلون إلى التقليد الصارم للمذاهب المعروفة، سواء في الأصول أو الفروع.

ومن هنا طالب الشيخ الأستاذ بـ «تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى». واعتبر هذا التحرير للفكر صديقاً للعلم، لأنه يشجع على البحث في أسرار الكون، ويحث على احترام الحقائق الثابتة، كما أنه دعامة أساسية لأدب النفس وإصلاح العمل¹²⁹، بما يضمن توافق المعرفة النظرية مع الممارسة العملية في الحياة الفردية والاجتماعية.

ثالثاً: ممارسة النظر المعرفي

قام المثقف الديني بممارسة النظر والترجيح بين الآراء العلمية الموروثة في الحالات التي لا يسعفها فيها النص، أو عندما لا يجد وسيلة أخرى تقربه إلى التحقيق. فهذه الممارسة تمنحه القدرة على استجلاء الحقائق العملية وفهم قضايا الواقع، بما يتيح له تجاوز القيود الصارمة للنصوص الظنية، مع الاحتفاظ بالتمسك بالمبادئ العامة للدين.

¹²⁹ الأعمال الكاملة، ج2، ص318. كذلك: رشيد رضا: تاريخ الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الأولى، 1350هـ-1930م، ج1، ص11.

رابعاً: الاعتماد على مصادر معرفية أخرى

اعتمد المثقف الديني على مصدرين أساسيين من مصادر المعرفة، هما العقل والواقع، في إطار سعيه لتحقيق فهم متكامل ومتوازن للظواهر الدينية والكونية. ورغم أنه لا يمتلك تقنياً منهجياً واضحاً وصريحاً كالذي نراه عند الفقيه، فإن قدرته على الموازنة بين العقل والنص والواقع تمنحه مرونة معرفية تتيح له معالجة القضايا الجديدة والمعقدة بوعي وموضوعية، مع المحافظة على الصلة بين المبادئ الغيبية والحقائق العملية. وهذا ما سنكشف عنه بالتفصيل من خلال الفقرة التالية..

2- توسعة المصادر المعرفية

لقد أعاد المثقف الديني للعقل مكانته الطليعية كمصدر مهم للفهم والتوليد المعرفي، إذ كان مدركاً أن حصر المعرفة بالنص وحده لا يجدي نفعاً في استجلاء الحقائق ومواجهة تحديات الواقع. ومن هذا المنطلق عبّر الكواكبي عن حاجتنا للحكمة العقلية بقوله: «أضحى المسلمون محتاجين للحكمة العقلية التي كادت تجعل الغربيين أدرى منا حتى في مباني ديننا»¹³⁰. كما شدد على أن ميزة الدين الإسلامي تكمن في كونه مبنياً على العقل، بحيث يكون «أفضل صارف للفكر عن الوقوع في مصائد المخرفين، وأنفع وازع يضبط النفس عن الشطط، وأقوى مؤثر لتهديب الأخلاق، وأكبر معين على تحمل مشاق الحياة، وأعظم منشط على الأعمال المهمة الخطرة، وأجل مثبت على المبادئ الشريفة، وفي النتيجة

¹³⁰ أم القرى، ص 302-303.

يكون أصح مقياس يستدل به على الأحوال النفسية في الأمم والأفراد رقياً وانحطاطاً»¹³¹.

وبالمثل، اعتبر محمد عبده أن «العقل من أجل القوى، بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها، والكون صحيفته التي ينظر فيها وكتابه الذي يتلوه، وكل ما يقرأ فيه فهو هداية إلى الله وسبيل للوصول إليه»¹³².

ومن خلال هذا الموقف أعاد المفكر الديني الاعتبار لأولئك الذين أتهموا بالبدع بسبب اعتمادهم على مرجعية العقل، مثل المعتزلة، مؤكداً أن العقل أداة شرعية لفهم الدين وتفسير نصوصه بما يحقق الغاية الإلهية ويوازن بين المبادئ الغيبية والواقع العملي.

كذلك رأى هؤلاء المصلحون أن الواقع يشكل مصدراً رئيساً للمعرفة لا غنى عنه. فقد عبّر محمد إقبال عن هذا المصدر من خلال التجارب والملاحظات والخبرات العملية، مؤكداً أن للقرآن اتجاهاً تجريبياً عاماً يتبدى في دعوته إلى التأمل في الطبيعة وملاحظة الظواهر والوقوف على سير الأنفس والأحداث الماضية¹³³. فالنظر في الكون والآفاق والأنفس، وكذلك الوقوف على أخبار الأولين، يُعد من مصادر المعرفة الإنسانية بحسب القرآن الكريم¹³⁴.

أما بالنسبة للكواكبي، فإن مرجعية الواقع تتسع لتشمل مختلف الميادين، بما فيها الواقع الغربي وتجارب الحضارات الأخرى،

¹³¹ طبائع الإستبداد، ص 508.

¹³² الأعمال الكاملة، ج 1، ص 183، عن المقدم محمد عمارة.

¹³³ محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، الطبعة الثانية،

1968، ص 21.

¹³⁴ المصدر، ص 144-145.

إضافة إلى الحاجات الاجتماعية وجميع أصناف الثقافة التي تقوم على الموضوعات الخارجية. ومن ذلك العلوم الاجتماعية مثل الحقوق والسياسة والاقتصاد، والفلسفة العقلية، والتاريخ القومي والجغرافي والطبيعي والسياسي، إلى جانب الإدارة الداخلية والشؤون العسكرية¹³⁵. فالنظر في هذه المجالات، وفقاً للكواكبي، يمكن المثقف الديني من الاستفادة من المعارف الموضوعية في تأسيس علاقاته الاجتماعية والسياسية، وتوجيه المجتمع نحو تحقيق مقاصد الاستخلاف، بما يتوافق مع نصوص الدين ومقاصده العامة.

وإذا كان بعض الرواد قد أبدى أنه لا يعمل بغير الكتاب والسنة، كما نراه بوضوح لدى محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، فإن هذه التصريحات لم تكن تعبيراً عن نزعة نصية مغلقة، ولا إنكاراً لدور العقل أو الواقع، بقدر ما جاءت ردّاً مباشراً على مسلك الفقهاء المقلّدين الذين جعلوا النصوص المباشرة من الكتاب والسنة وراء ظهورهم، ووسّطوا بينها وبين الواقع طبقات كثيفة من الآراء والمذاهب المتراكمة.

ويتضح هذا المعنى جلياً مما نقله رشيد رضا عن أستاذه محمد عبده، إذ ذكر أن شيخاً من كبار الشيوخ سنّاً وشهرة في العلم قال في مجلس إدارة الأزهر، وعلى مسمع من جمع من العلماء: «من قال إنني أعمل بالكتاب والسنة فهو زنديق»، أي بمعنى أنه لا يجوز العمل المباشر بالكتاب والسنة، وإنما يجب الاقتصار على ما دوّنه الفقهاء في كتبهم. فكان ردّ محمد عبده حاسماً ومعاكساً لهذا المنطق، إذ قال: «ومن قال إنني أعمل في ديني بغير الكتاب والسنة فهو الزنديق»¹³⁶.

¹³⁵ طبائع الاستبداد، ص 530.

¹³⁶ المنار، ج 4، ص 283.

ويكشف هذا التلاسن عن أن دعوى الاختصار على الكتاب والسنة لدى رواد الإصلاح لم تكن إقصاءً لبقية أدوات الفهم، ولا عودة إلى نصية جامدة، بل كانت في حقيقتها محاولة واعية لإعادة ترتيب مصادر المعرفة الدينية، وردّ الاعتبار للنص في مواجهة سلطة التقليد المذهبي، وفتح المجال أمام العقل والاجتهاد لفهم النص في ضوء مقاصده الكلية وسنن الواقع المتغيّر، لا في ظل وصاية فقهية تحوّل النص من منبع للهداية والتجديد إلى مجرد شاهد يُستدعى لتبرير الموروث والدفاع عنه.

صحيح أن هذين العَلَمين، محمد عبده ورشيد رضا، كانا يعملان بالكتاب والسنة، شأنهما في ذلك شأن الفقيه المختص، إلا أنهما لم يقفا عند هذا الحد، بل أضافا إلى ذلك مصدراً معرفياً بالغ الأهمية مستمداً من الواقع ذاته. وقد بلغ هذا الوعي بالواقع حدّ تأويل النص لصالحه، أو ترجيح مطالب الواقع وحاجاته على الفهم الحرفي للنص، ولا سيما إذا ما أخذ بنظر الاعتبار حجم الضغط الزمني والحضاري والتحديات المعرفية التي واجهتهما.

ويكفي في الدلالة على ذلك أن رشيد رضا قد رجّح العلوم الكونية على الفقهية والكلامية في فهم القرآن¹³⁷، واعتبر إدخال العلوم الطبيعية من أهم أركان التفسير والعمل بهدي القرآن، لما يزخر به من آيات الله في خلق السماوات والأرض¹³⁸. وهو ما دعاه إلى الجمع بين العلمين الكوني والديني¹³⁹، بوصفهما مسارين متكاملين لا متعارضين. ولكل ذلك دلالة واضحة على ما للواقع من مرجعية معرفية تأسيسية في توجيه الفهم الديني وبناء قراءة متجددة للنص.

¹³⁷ المنار، ج1، هامش ص182.

¹³⁸ المصدر السابق، ج9، ص177.

¹³⁹ المصدر نفسه، ج4، ص44.

إنَّ جعلَ العلومِ الطبيعيةِ من أهمِّ أركانِ تفسيرِ القرآنِ قد عمّقَ مرجعيةَ الواقعِ بوصفه مصدرًا معرفيًا أساسيًا في الوعي النهضوي. فإذا كان التفسير، ومعه سائر العلوم الإسلامية، قد ظل قديمًا بعيداً عن التأثير المباشر بأثر الواقع، باستثناء علم الفقه الذي اضطرتّه ضغوط الحاجات الزمنية إلى التفاعل والاستجابة لمطالب التغيير، فإن الوعي النهضوي قد نقل التفسير نقلة نوعية، وجعله يستجيب للواقع بدواعٍ متعددة: تارة تحت وطأة الضغط الحضاري، وأخرى بفعل الإغراء المعرفي الذي مارسه منجزات العلم الحديث، وثالثة بدافع البحث عن الحقيقة ذاتها.

وقد اختلف مسار التفسير مع هذا الوعي اختلافاً جذرياً عمّا كان عليه من قبل، كما اختلف من حيث الجذور والمنطلقات عمّا أصاب الفقه وعلم الكلام من تحولات خاصة. فإذا كان الفقه قد شقّ طريقه التقليدي المتذبذب تحت تأثير الواقع وضغط الحاجة العملية، وكان علم الكلام قد بلغ مرحلة الأفول، فلم يبقَ منه إلا موضوعات منتقاة خضعت لمحاولات إصلاح وتحديث لتفي بحاجات العصر، فإن ما حدث للتفسير كان مختلفاً تماماً.

ذلك أنَّ التفسير، بوصفه اشتغالاً مباشراً على الخطاب الإلهي، يستند إلى بنية نصّية تتسم بمرونة داخلية تتيح إمكانات متعددة للتأويل وإعادة القراءة، ومع الضغوط المعرفية والحاجات التاريخية التي أفرزها واقع القرنين الأخيرين من الوعي النهضوي، فإنه لم يجد نفسه مضطراً - في الغالب - إلى استجابات قسرية كتلك التي وُضع فيها الفقه، بحكم طبيعته التقنيّة. بل إنَّ المرونة البنيوية للنص الديني، وما ينطوي عليه من أفق وجودي منفتح على الإنسان والكون والتاريخ، قد دفعت التفسير إلى التفاعل الإيجابي مع العلم المعاصر، بل إلى الاندفاع نحوه أحياناً، لا بقصد التوافق فحسب، وإنما طمعاً في توظيف منجزاته لإعادة إنتاج دلالات النص، بل ورفع النص إلى مرتبة يُتصوّر معها أنّه قادر على مضاهاة العلم أو التفوّق عليه في

ميدان التفسير الكلي للوجود.

ويعبر هذا المسار في عمقه عن شعور خفي بالنقص انتاب كثيراً من المفكرين المسلمين أمام كشوفات الحضارة الغربية الحديثة. فإذ لم يكن بالإمكان إنكار النتائج العلمية والكشوفات الطبيعية التي انتهت إليها تلك الحضارة، ولم يكن بالإمكان أيضاً منافستها في ميدانها العلمي الصرف، لم يبق أمام بعض المفكرين الدينيين سوى الالتجاء إلى أساليب دفاعية تُغطي هذا العجز، من خلال تعرية الآخر والادعاء بأن ما لديه لا يزيد في جوهره عما لدى المسلمين.

فمن حيث التعرية الحضارية، تمّ اعتبار أن الإنجازات العلمية الغربية ما كان لها أن تتحقق لولا الإمداد الحضاري الذي مهّد له المسلمون عبر ترجمة كتبهم العلمية إلى الغرب، وبناءً عليه فإن ما لدى الغرب إنما هو - بشكل أو بآخر - امتداد لما أخذ عنّا. وينسحب هذا التصور كذلك على ما لدى الغرب من تحضّر إنساني، حيث جرى الزعم بأن ما توصّل إليه من اعتبارات إنسانية وأنظمة عادلة إنما هو موجود في تراثنا من قبل، وأن الأخذ عنه في هذا المجال لا يعدو كونه استرجاعاً لما كان عندنا، وفق القاعدة الشهيرة: «هذه بضاعتنا ردت إلينا»¹⁴⁰.

¹⁴⁰ يقول المفكر المرحوم أنور الجندي بهذا الصدد: إن القومية والديمقراطية والإشتركية هي نظرات منبعثة أساساً من فكرنا العربي والإسلامي، ولها جذور أصيلة في مقومات فكرنا، ونحن اليوم نعاملها بإعتبارها قيماً إنسانية أساسية للفكر الإنساني كله، وقد كانت واضحة الدلالة في فكرنا. ومن هنا فنحن لا نأخذ مفاهيم الفكر الغربي لها ولا نعتق تفسيراته، وإنما نحن نستمد مقوماتها من واقعنا وفكرنا وتراثنا أصلاً، وليس لنا أن نشجبها وإلا كنا متخلفين عن تطور فكرنا أصلاً قبل تطور الفكر الإنساني الذي استمد مفاهيمه للقومية والديمقراطية والإشتركية من فكرنا العربي الإسلامي أساساً، ثم نماه وتطور به مع تطور الزمن والحضارات. ثم أنه يقول: إن الفكر العربي الإسلامي مفتوح، لا يرفض الحضارة بل يعتبرها عالمية وملكاً لكل الأمم والشعوب، وليست الديمقراطية والإشتركية والقومية نظرات جديدة عليه، بل إن لها جذوراً عميقة في فكره وله فيها مفهوم تقدمي مستمد من جوهر فكره ومرتبطة ببيئته وروح العصر (أنور الجندي: معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، مصر، ص 13 و 127).

كذلك أضاف المفكرون نعمة أخرى تمثلت في اعتبار أن ما توصل إليه الغرب من اكتشافات علمية إنما هو موجود سلفاً في كتابنا الكريم، الأمر الذي أدّى إلى شيوع الاهتمام بما أطلق عليه "الإعجاز العلمي" و"التفسير العلمي للقرآن". وليس لهذا المنحى، في جوهره، من علة تفسيرية راسخة بقدر ما هو تعبير عن ردّ فعل نفسي ومعرفي إزاء ما امتلكه الآخر من قوّة علمية وهيمنة حضارية. ومن ثمّ لم يكن هذا المسلك في كثير من تجلّياته سعيّاً خالصاً إلى الفهم، بقدر ما كان محاولة لتعويض شعور بالعجز، أو لاستعادة توازن مفقود في مواجهة التفوق الغربي.

وما زال هذا المنحى حاضراً إلى يومنا هذا، بأشكال متفاوتة الحدة، يتكرّر فيها السعي إلى تحميل النص الديني نتائج علمية لاحقة عليه، أو قراءته قراءة إسقاطية تُقحم فيه ما لم يكن في سياق خطابه ولا في مقاصده. وهو أمر يذكّرنا بما قاله العالم السويسري لوي أغاسيز في توصيفه للمسار النفسي-الثقافي الذي تمرّ به الحقائق العلمية الكبرى، إذ يقول: «تمرّ كل حقيقة علمية كبيرة عبر ثلاث مراحل: في الأولى يقول الناس إنها تتعارض مع الكتاب المقدس، وفي الثانية يقولون: لقد سبق أن اكتُشفت من قبل، وأخيراً يقولون: لقد كنّا دائماً نؤمن بها!» 141.

وتكشف هذه الملاحظة، في عمقها، عن آلية دفاعية مشتركة بين البيئات الدينية حين تواجه تحولات معرفية كبرى، حيث يتحوّل النص من كونه مجالاً للهداية والتوجيه القيمي إلى أداة للمنافسة الرمزية مع العلم، بدل أن يكون منطلقاً لتأسيس علاقة أكثر اتزاناً ونضجاً بين الوحي والعقل والواقع.

عموماً، فإن اعتماد المفكر الديني على الواقع بوصفه مصدراً رئيساً وأساساً للمعرفة، قد دفعه إلى الابتعاد عن الممارسة التقليدية السائدة لدى كل من المفسر والفقهاء. وهي ممارسة تقوم، في الغالب، إمّا على الإمعان في النظر إلى النص من خلال الغوص في معالمه اللغوية الدقيقة والالتزام الصارم بصوره الحرفية، وإمّا على الارتباط غير المباشر بالنص عبر آليات التقليد التي لجأ إليها الفقهاء المتأخرون، بوصفهم تابعين للأئمة الأوائل ومقيدين باجتهاداتهم.

وعلى خلاف هذا المسلك، اتجه المفكر الديني إلى نمط مغاير في التعامل مع النص؛ فتعامل معه تارة من خلال التأويل والتوجيه بما ينسجم مع ما تفرضه المعرفة المستوحاة من الواقع، وتارة أخرى من حيث اعتباره نصاً إجمالياً يحتاج في تفصيله وتنزيله إلى ما يُستمدّ من النظر في هذا الواقع واعتباراته المتغيرة، كالتأمل في تجارب المجتمعات، والاحتكاك بميادين العلم، والوقوف على التحولات الحضارية والفكرية.

وبذلك لم يعد النص عنده معطى لغوياً مغلقاً يُستنفد في حدود الدلالة اللفظية، بل أصبح خطاباً مفتوحاً على شروط التاريخ وسنن الاجتماع، حيث يُفهم في ضوء حركة الواقع لا بمعزل عنها. ومن ثمّ جعل المفكر من الواقع أداة مركزية لفهم النص، مبتعداً في ذلك عن التدقيقات اللغوية والاصطلاحية التي يوليهما كل من المفسر والفقهاء جلّ اهتمامه، ومقدّماً بدلاً عنها مقاربة وظيفية للنص تُعنى بفاعليته في الحياة أكثر من عنايتها باستنفاد احتمالاته اللفظية.

المثقف وعلاقة الواقع بالنص

لقد جعل المثقف أو المفكر الديني من الواقع أداة موظفة تؤدي دورين أساسيين في علاقته بالنص:

أ - دور التفصيل

وهو الدور الذي اعتبر فيه المفكر الديني النصَّ إجمالياً في كثير من مواردّه، لا يُفكَّ إجماله بالطرق التقليدية المعهودة من التحليل اللغوي وحده، بل بما يقدّمه الواقع من عناصر التفصيل والكشف. فالواقع، بما يشتمل عليه من سنن كونية واجتماعية وتاريخية، يُعدّ كاشفاً عن كثير من المداليل التي يشتمل عليها النص، من غير أن يحلّ محلّه أو يصادر دلّالته.

ومن أمثلة ذلك ما دلّت عليه آيات السنن الإلهية في الاجتماع والتاريخ، كقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)¹⁴²، وقوله: (وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ)¹⁴³، وكذلك قوله: (أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ)¹⁴⁴، إلى غير ذلك من الآيات التي تحيل في فهمها العميق إلى ملاحظة الواقع وسير المجتمعات وقوانين العمران البشري.

وواضح أن وظيفة الواقع هنا لم تأتِ على حساب النص، كما هو الحال في بعض الممارسات التأويلية التي تُقرغ النص من محتواه، بل جاءت بوصفها أداة شارحة ومبيّنة لإجماله. ومن

¹⁴² الرعد | 11.

¹⁴³ البقرة | 251.

¹⁴⁴ الزخرف | 32.

أوضح الأمثلة على ذلك ما أشار إليه محمد عبده أثناء تفسيره لقوله تعالى: (كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ)¹⁴⁵؛ إذ علق على الآية بقوله: «أنا لا أعقل كيف يمكن لأحد أن يفسّر الآية وهو لا يعرف أحوال البشر، وكيف اتحدوا، وكيف تفرّقوا، وما معنى تلك الوحدة التي كانوا عليها، وهل كانت نافعة أم ضارة، وماذا كان من آثار بعثة النبيين فيهم». ثم أضاف موضحاً منهجه: «لقد أجمل القرآن الكلام عن الأمم، وعن السنن الإلهية، وعن آياته في السماوات والأرض، وفي الآفاق والأنفس، وهو إجمال صادر عن أحاط بكل شيء علماً، وأمرنا بالنظر والتفكير، والسير في الأرض لفهم إجماله بالتفصيل الذي يزيدنا ارتقاءً وكمالاً. ولو اكتفينا من علم الكون بنظرة إلى ظاهره، لكنا كمن يعتبر الكتاب بلون جلده لا بما حواه من علم وحكمة»¹⁴⁶.

وبذلك يتّضح أن التفصيل المستمد من الواقع، في نظر المفكر الديني، ليس خروجاً على النص ولا منافسة له، بل هو استجابة لأمره بالتفكير، وتفعيل لمرونته الدلالية، وجعل لإجماله مفتوحاً على حركة التاريخ وسنن الاجتماع الإنساني.

ثم إنّ محمد عبده، وهو بصدد بيان حاجة المفسّر إلى التعرّف على الواقع، والكشف عن دور القرآن في هداية البشر كافة، ذهب إلى أنّ من الواجب على المفسّر أن يكون عالماً بأحوال الناس في عصر النبوة، من العرب وغيرهم، ذلك أنّ القرآن يصرّح بأنّ الناس جميعاً كانوا واقعين في الشقاء والضلال، ومن ثمّ فكيف يمكن للمفسّر أن يدرك على وجه الحقيقة ما قبّحته الآيات من عوائدهم وممارساتهم، إن لم يكن عارفاً بأحوالهم الاجتماعية والأخلاقية والفكرية، وما كانوا عليه قبل نزول الوحي؟

¹⁴⁵ البقرة 213.

¹⁴⁶ المنار، ج 1، ص 23. كذلك: محمد عبده: مشكلات القرآن الكريم، ص 17-18.

ومن هذا المنطلق استند محمد عبده إلى ما نُقل عن عمر بن الخطاب من قوله: «إنما تُنقَضُ عُرَى الإسلام عروة عروة إذا نشأ في الإسلام من لا يعرف الجاهلية». وقد بيّن أن المراد من هذا القول ليس مجرد المعرفة التاريخية بالجاهلية، بل الوعي بحال الإنسان والمجتمع قبل الهداية القرآنية، وكيف أحدث الإسلام تحوُّلاً جذرياً في البنية الأخلاقية والعقلية والاجتماعية للناس، وأخرجهم من الظلمات إلى النور.

فمن نشأ في الإسلام، ولم يعرف ما كان عليه الناس قبله، يجهل بالضرورة قيمة الهداية وأثرها، وقد يفضي به هذا الجهل إلى النظر إلى الإسلام بوصفه أمراً عادياً لا يحمل خصوصية ولا طابعاً تحويلياً. ولهذا يقول محمد عبده: «ومن جهل هذا يظن أن الإسلام أمر عادي، كما ترى بعض الذين يتربّون في النظافة والنعيم يعدّون التشديد في الأمر بالنظافة والسواك من قبيل اللغو، لأنه من ضروريات الحياة عندهم، ولو اختبروا غيرهم من طبقات الناس لعرفوا الحكمة في تلك الأوامر، وتأثير تلك الآداب، ومن أين جاءت»¹⁴⁷.

وبذلك يتّضح أن معرفة الواقع، تاريخياً واجتماعياً، ليست عند محمد عبده مجرد أداة تفسيرية ثانوية، بل شرط منهجي لفهم الخطاب القرآني في وظيفته التغيرية، إذ لا يُدرك معنى الهداية إلا بمعرفة حال الضلال، ولا يُفهم الإصلاح إلا بإدراك عمق الفساد الذي سبقه. وهذا ما يجعل الواقع - في هذا السياق - قريناً للنص، لا بديلاً عنه، ومكمّلاً لدلالته لا مصادراً لها.

كما حاول رشيد رضا أن يبيّن دور الواقع في تفصيل ما أجمله النص، ومن ذلك تفسيره لقوله تعالى: (يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ)¹⁴⁸،

¹⁴⁷ المنار، ج1، ص23-24.

¹⁴⁸ النساء/ 26.

إذ اعتمد في فهم دلالة الآية على ما يجري في الواقع، وذلك وهو بصدد الآيات المتعلقة بما أحل من النكاح، وما ألحق به من قيود وشروط. فقد توقّف عند هذه الآية، ولاحظ أنّها لم تُصرّح بمتعلّق الفعل «لَيُبَيِّنَ»، فجاء تعليقه قائلاً:

«هذا ما فتح الله به علينا في بيان المراد من الآية، من حيث إنه لم يذكر معمول (لَيُبَيِّنَ)، لنلتزمه من سنن الفطرة، بمعونة إرشادنا إلى كون ديننا دين الفطرة: (فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)، وقد جاءت هذه الآية بعد آية الزوجية بثماني آيات. وقال تعالى أيضاً: (وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ. وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ)»¹⁴⁹.

ومن خلال هذا التفسير يتّضح أن رشيد رضا لا يبحث عن بيان المراد من الآية في حدود التحليل اللفظي أو السياق النصي المباشر فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى استتطاق الواقع نفسه، ولا سيما سنن الفطرة الإنسانية، بوصفها المجال الذي يُستخرج منه متعلّق البيان الإلهي. فالنص - عنده - يُجمل المقاصد، ويترك للعقل الملاحظ للواقع والمتأمل في الفطرة وسنن الاجتماع الإنساني، مهمة الكشف عن تفاصيل هذا الإجمال.

وبذلك يغدو الواقع هنا أداة تفسيرية فاعلة، لا تتازع النص سلطته، بل تعمل في نطاق هدايته، وتستجيب لإشارته حين يُحيل القارئ إلى آيات الله في الأنفس والآفاق. وهذا هو بعينه الدور الذي يؤديه الواقع في تفصيل ما أجمله النص، وفق الوعي الإصلاحي الذي تبناه رشيد رضا، حيث تتكامل دلالة الوحي مع معطيات الفطرة والتجربة الإنسانية، دون انفصال أو تعارض.

ب - دور التوجيه والتأويل

وهو الدور الذي يبرز أثر الواقع بوضوح عند ربط النص القرآني بمباحث العلوم الطبيعية، وبمبادئ السنن الكونية والاجتماعية. ففي هذا المستوى لا يكتفي المفكر الديني باعتبار الواقع أداة لتفصيل المجل، بل يتجاوزه إلى توجيه دلالة النص وتأويله في ضوء ما يكشفه العلم والتجربة التاريخية من قوانين تحكم الكون والمجتمع.

وقد قام محمد عبده بتبرير إدخال العلوم الطبيعية في مجال الفهم والتفسير من خلال تأويله لقوله تعالى: (يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ) 150، حيث فسّر تلاوة الآيات بأنها لا تقتصر على تلاوة الألفاظ القرآنية فحسب، بل تشمل كذلك بيان الآيات الكونية، والنظر فيها، والاستفادة منها، والاعتبار بقوانينها وسننها 151. وبذلك وسّع مفهوم الآية ليشمل آيات الوحي وآيات الكون معاً، وجعل المعرفة العلمية طريقاً مشروعاً لفهم الخطاب الإلهي ومقاصده، لا مجالاً منفصلاً عنه أو منافساً له.

أما الكواكبي فقد ذهب خطوة أبعد، إذ اعتبر المباحث العلمية الحديثة مظهراً من مظاهر تبيان الإعجاز القرآني، فراح يُظهر عدداً كبيراً من الآيات التي يرى أن دلالاتها الحقيقية لم تتكشف إلا على ضوء المكتشفات العلمية المعاصرة. ووفق هذا التصور فإن التقدم العلمي لا يقف موقف الحياد من النص، بل يُستثمر لتوجيه فهمه وتعزيز حضوره، من خلال إظهار ما انطوى عليه من إشارات كونية وحقائق لم تكن في متناول الأفهام في العصور السابقة.

150 آل عمران\ 164.

151 المنار، ج4، ص222.

وهكذا يتضح أن دور التوجيه والتأويل عند المثقف الديني يقوم على جعل الواقع العلمي والاجتماعي إطاراً تفسيرياً موجّهاً لدلالة النص، بحيث يُقرأ الوحي في ضوء سنن الكون والحياة، لا بوصفه خطاباً مغلقاً على زمن نزوله، بل رسالة مفتوحة تستوعب التحول المعرفي والتاريخي، وتسعى إلى تأكيد راهنيتها عبر التفاعل مع مكتسبات العلم والواقع المتغيّر.

كذلك قام الشيخ طنطاوي جوهري (المتوفى سنة 1940م) بتقسيم الدين إلى علمين متكاملين: أحدهما علم الآفاق والأنفس، أي معرفة العوالم العلوية والسفلية، وما ينطوي عليه الكون من نظم وقوانين وعجائب. والآخر علم الشريعة، المتعلق بالأحكام التعبدية والمعاملات العملية.

وقد زعم أن ديننا نفسه يأمرنا بالأخذ بهذين العلمين معاً، بل على قدم المساواة من حيث أصل التكليف، وإلا فما الفرق – بحسب سؤاله الاستكاري – بين قوله تعالى: (قُلْ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)¹⁵²، وقوله: (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ)¹⁵³؟ فكلاهما أمر صريح، والأمر دال على الوجوب. فإذا كنا قد تلقينا الأوامر الشرعية المتعلقة بالصلاة والعبادة، وقرأنا أحكامها وقضينا بها، فالأولى – بل الواجب – أن نقرأ كذلك أوامر النظر في الكون، وأن نعمل بمقتضاها، ونجعلها جزءاً من التدين الحق¹⁵⁴.

ولا سيما أن القرآن الكريم – برأيه – يشتمل على ما يربو على سبعمائة وخمسين آية تتناول عجائب الكون، ومنافعه، وغرائبه،

¹⁵² يونس\ 101.

¹⁵³ الكوثر\ 2.

¹⁵⁴ طنطاوي جوهري: الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، مصر، 1341هـ، ج1، ص7، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية:

<http://www.al-mostafa.com>

وهي آيات تفوق عدداً آيات الأحكام الشرعية الصريحة، إذ إن آيات الفقه والتشريع لا تزيد - في تقديره - على مائة وخمسين آية¹⁵⁵.

ومن هنا خلص طنطاوي جوهرى إلى أن علوم الطبيعة والكائنات أولى بالعناية والرعاية من علوم الفقه المجردة، لا من باب إهمال الشريعة، بل لكون هذه العلوم أدلّ على الله والتوحيد، وأكثر اتصالاً بنظام الأمم وحياتها، وبقوانين العمران والرقى الحضارى¹⁵⁶.

وانطلاقاً من هذا التصور، وجّه نقداً لاذعاً إلى حال المسلمين، معتبراً أنهم أهملوا علوم الآفاق والأنفس، وحصرُوا اهتمامهم في الفقه وأصوله¹⁵⁷، حتى اختزلوا الدين في دائرة ضيقة من مسائل الطهارة والنجاسات والمعاملات الجزئية. ورأى أنهم - وإن حافظوا على نصّ القرآن الكريم تلاوة وحفظاً - فقد خالفوا نهجه العام الذي يقوم على الحضّ على النظر في الكون، والتعقّل، والتفكّر، واستكشاف السنن الإلهية في الخلق؛ فانشغلوا بالتفريعات الفقهية، وناموا - على حدّ تعبيره النقدي - على الموضوع والنجاسات والبيع والفرائض، وغفلوا عن الآفاق الواسعة التي فتحها لهم الوحي¹⁵⁸.

لهذا ولع طنطاوي جوهرى بالتفسير العلمي حباً وتعلّقاً يشبه ولع الفخر الرازي بالجدل الكلامي في تفسيره الكبير، فكلاهما لم يترك للنص حيّزاً من البحث والتداول في ذاته، بل سعياً إلى

¹⁵⁵ الجواهر في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص3 و6.

¹⁵⁶ المصدر السابق، ج3، ص150.

¹⁵⁷ نفس المصدر، ج2، ص85.

¹⁵⁸ نفس المصدر، ج2، ص115.

توظيف كل ما حولهما من علوم ومباحث لإغناء فهم النص وإبرازه وفق رؤيتهما.

وقد وصف ابن حيان الفخر الرازي في كتابه (البحر) بأنه «جمع كل شيء إلا التفسير»، في إشارة إلى شمولية منهجه التي غطت جميع المعارف إلا ما يتعلق بفهم النص عبر سياقه الدلالي. وبالمثل، اتهم بعض النقاد طنطاوي جوهرى بأنه ألحق بالدين كل ما وقعت عليه يده من العلوم الطبيعية والكونية، حتى كاد يجعل القرآن كله علماً طبيعياً، على نحو مشابه لما فعله الفقيه القرطبي في (جامع أحكام القرآن)¹⁵⁹، إذ حصر القرآن في دائرة الأحكام الفقهية الصرفة، من دون الالتفات إلى أبعاد النص الإجمالية ومرونته في توجيه الفكر والواقع.

وهكذا يمكن القول إن كلا التوجهين – سواء إغراق الفقهاء النص بالفقه أو توسع المفسرين في العلوم الطبيعية – يمثل محاولة للإحاطة بالنص من زاوية واحدة شاملة، لكن على حساب فهم النص وفق دلالاته اللغوية الخاصة.

يظل أن مسعى الجمع والتوفيق بين العلمين الكوني والديني كان يشوبه الكثير من التعسف في التأويل لصالح الواقع والنظريات العلمية السائدة آنذاك. فمثلاً قام محمد عبده بتحميل العديد من الآيات ما لا تحتمله من معاني التفسير العلمي، مما جعله عرضة للنقد من جانب التقليديين. ومن الأمثلة على ذلك تفسيره لسورة الفيل تفسيراً قائماً على المكروبات والجراثيم، إذ جَوِّز أن تكون الطير الوارد ذكرها في السورة بعض الحشرات مثل البعوض والذباب، كما فسّر الحجارة بأنها جراثيم بعض الأمراض¹⁶⁰.

¹⁵⁹ نفس المصدر، ج14، ص152، وج3، ص164. وانظر أيضاً الفصل الأول من حلقة النظام الواقعي.

¹⁶⁰ ذلك أنه يقول في تفسيره لهذه السورة: «قد بينت لنا هذه السورة الكريمة أن ذلك

كذلك لم يختلف رشيد رضا كثيراً في هذا الاتجاه، إذ اعتبر الجراثيم المرضية نوعاً من الجن في سياق تفسيره لبعض الآيات، في محاولة لإضفاء تفسير علمي يتماشى مع ما كانت تعرفه العلوم الطبيعية آنذاك¹⁶¹.

أما الكواكب فقد قام هو الآخر بتأويل وتوجيه عدد من الآيات وفق النظريات والحقائق العلمية، مثل تفسيره لحدوث الجذري الذي أصاب أصحاب الفيل بـ "المكروب" في قوله تعالى: (وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ)¹⁶². كما فسّر الظواهر الكونية بمصطلحات علمية مثل امتلاء الكون بالأثير بوصفه أصل مادة الحياة؛ استناداً إلى قوله تعالى: (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ)¹⁶³. واعتبر القمر منشقاً من الأرض؛ مستنداً بقوله تعالى: (أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا)¹⁶⁴، وقوله: (اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ)¹⁶⁵. كما ضمّن بعض الآيات الإشارة إلى المركبات البخارية والكهربائية كما في قوله تعالى: (وَأَيَّةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلِّ الْمَشْحُونِ

الجذري أو تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت على أفراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطير مما يرسله الله مع الريح. فيجوز لك أن تعتقد أن هذا الطير من جنس البعوض أو الذباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض، وأن تكون هذه الحجارة من الطين المسموم اليايس الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات، فإذا اتصل بجسد دخل في مسامه، فأثار فيه تلك القروح التي تنتهي بافساد الجسم وتساقط لحمه. وأن كثيراً من هذه الطيور الضعيفة يعد من أعظم جنود الله في اهلاك من يريد اهلاكه من البشر، وأن هذا الحيوان الصغير - الذي يسمونه الآن بالميكروب - لا يخرج عنها، وهو فرق وجماعات لا يحصى عددها إلا بآرائها» (الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973م، ج5، ص529. كذلك: الذهبي، محمد حسين: التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396هـ-1976م، ج2، ص568).

¹⁶¹ المنار، ج3، ص96.

¹⁶² الفيل\ 4-3.

¹⁶³ فصلت\ 11.

¹⁶⁴ الرعد\ 41.

¹⁶⁵ القمر\ 1.

وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ¹⁶⁶. كذلك ضمّن بعض الآيات الإخبار عن إمساك الظل أو التصوير الشمسي كما في الآية: (أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا)¹⁶⁷. بل أشار أيضاً إلى تطوّر الكائنات الحيّة وفق نظرية داروين؛ مستأنساً بقوله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ)¹⁶⁸.

ويلاحظ أن الكواكبي وغيره من المفكرين لم يروا في كل ذلك ما يتعارض أصلاً مع الدين، على عكس ما هو جار لدى الفقهاء والمفسرين التقليديين¹⁶⁹، الذين يعتبرون أي تجاوز للنصوص الحرفية أو التحميل بما لا تحتمله النصوص مخالفاً للدين. وهكذا يمكن القول إن هؤلاء المفكرين سعوا إلى دمج الواقع والعلم المعاصر مع النص الديني، رغم ما قد يترتب على ذلك من تأويلات متجاوزة أحياناً للمعاني الأصلية للنص.

مع هذا نشير إلى أن للمثقف الديني دوراً معاكساً فيما يتعلق بالعلاقة بين النص والواقع، إذ يجعل مقاصد النص ومبادئه العامة تشكّل إطاراً للتوجيه نحو مفاصل المعرفة المستمدة من الواقع. وبذلك تتسم العلاقة بين النص والواقع عند المثقف الديني بالتفاعل المتبادل، حيث تؤثر المعرفة المستمدة من الواقع في فهم النص، كما يؤثر النص في تشكيل رؤيته للواقع. إلا أن هذا المثقف بشكل عام يحفظ للنص مرجعيته المعرفية، لكن ليس في التكوينات الجزئية والتفصيلية كما هو الحال لدى الفقيه، بل في التوجيه الكلي، باعتباره مصدر هداية وإرشاد، وهو ما سيتضح أكثر عند التوسع في دراسة تطبيقاته الخاصة بفهم النصوص الدينية.

¹⁶⁶ يس\ 42:41.

¹⁶⁷ الفرقان\ 45.

¹⁶⁸ المؤمنون\ 12.

¹⁶⁹ أم القرى، ص 302-303. وطبائع الاستبداد، ص 454-456.

3- الميل إلى التفسير السنني

لقد مال المثقف أو المفكر الديني إلى الأخذ بالأسباب الطبيعية، وإلى التفسير السنني للنصوص التي تتناول الأحداث والوقائع، مع الابتعاد عن التفاسير القائمة على الخوارق الغيبية غير الطبيعية، انساقاً مع المنهج العلمي المتبع في الغرب، واعترافاً بما له من فضل في التنبيه على ذلك كما سيأتي ذكره. وهذه التوفيقية هي التي نادى بها رشيد رضا، معتبراً أن الله أقام سنناً طبيعية مجبرين عليها، ووكّل إلينا إقامة سنن تشريعية مختارين فيها، فإذا لم نوفق في اختيارنا بين النوعين من السنن، فإن الجبري سيثبت ويُبطل الاختياري¹⁷⁰.

ولهذا لم يتقبل المثقف الديني ما يُنقل من نصوص ظاهرها يدل على الخوارق غير العادية ما لم تثبت ثبوتاً قطعياً. فقد عمل على تكذيب الأخبار المنافية للسنن إذا كانت غير قطعية السند، مثل أخبار الآحاد، أو سعى إلى تأويلها إذا كان السند قطعياً، كما هو الحال في العديد من الآيات القرآنية الكريمة، بما يحقق توافق النص مع العقل والواقع.

وهذا النمط من التعامل مع النصوص هو الجاري في تفسير الشيخ الإمام وتلميذه، حيث مارسا التأويل للنصوص القطعية التي تتصف بالغيبية أو تظهر جوانب خرق العادة، ومن ثم أضفيا على المعنى المأول صبغة سننية، وجعلا الفكر الإسلامي يحمل معان معقولة، تربط الأمور بالتجارب والمشاهدات الحياتية والعلمية، بما يتسق مع الاكتشافات الحديثة ويقرب المعنى إليها. ويلاحظ هذا جلياً في التأويلات التي تناولت قضايا ومفاهيم قرآنية ظاهرها

¹⁷⁰ محاوره المصلح والمقلد لرشيد رضا، ص55. عن عزيز العظمة: العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1998م، ص164-165.

غيبي، وتحويلها إلى معان طبيعية لها شواهد من الواقع، مثل مفاهيم الجن والشيطان وما تضمنته سورة الفيل وغيرها، خلافاً للنهج الذي سلكه الفقيه والمفسر التقليدي.

كما أن هذا التوجه يعكس فهماً مرناً للنصوص، حيث لا يُعزل النص عن الحياة والواقع، بل يُستثمر كمرشد يوجه الفكر والسلوك البشري، مع مراعاة القوانين الكونية والاجتماعية، مما يتيح للمفسر الديني الجمع بين الحكمة الشرعية والعلم التجريبي، ويؤكد على أن الشريعة ليست منعزلة عن الحياة اليومية والعلوم المعاصرة، بل هي قابلة للتطبيق والتكيف بما يتوافق مع متغيرات الواقع وظروف الأمم.

وهناك توجيهات للآيات تخدم الغرض من التفسير السنني، وهي ليست بتأويلات بالمعنى الذي يبعد عن ظاهر النص أو يخرج عن سياقه. ومن ذلك أن محمد عبده قام بإضفاء الصبغة السننية والاستفادة من الواقع في تفسير الآيات التي تتناول القرار الإلهي في اختيار الإنسان خليفة له في الأرض، مع اعتراض الملائكة وردّ الباري وعرّض الأسماء عليهم وسجودهم لهذا الخليفة، وعصيان إبليس عن السجود. وقد تناول الشيخ الإمام هذه الحوادث بطريقة جعلت المعاني الغيبية تتقارب مع صور منتزعة من الواقع البشري، ومن السنن التي تحكم سلوك الإنسان والمجتمع¹⁷¹.

¹⁷¹ فقد صوّر العلاقة بين آدم وإبليس والملائكة في العلم والأوامر المناطة بهم بأنها ذات صبغة تكوينية سننية تقبل الفهم بما ندركه من طبائع الحياة البشرية. فبداية إعتبر أن إخبار الله الملائكة بجعل الإنسان خليفة في الأرض؛ يتضمن تهيئة الأرض وقوى هذا العالم وأرواحه مسخرة لوجود الإنسان وكمالهِ.. وأن سؤال الملائكة عن جعل هذا الكائن يفسد في الأرض تبعاً لإختياره ومنحه الاستعداد في العلم والعمل بما لا حدّ لهما؛ إنما هو تصوير لما يحمله الإنسان من هذه الإمكانات، وتمهيد لبيان عدم منافاة خلافته في الأرض.. كما أن تعليم آدم الأسماء كلها يعتبر بياناً لاستعداد الإنسان لعلم كل شيء في هذه الأرض وانتفاعه به في إستعمارها.. وأن عرض الأسماء على الملائكة وسؤالهم عنها وتصلبهم في الجواب إنما هو تصوير لحدود الوظيفة التي تصاحب الأرواح المدبرة للعوالم بما لا يسعها أن تتعداها.. وأن سجود الملائكة

فهو لم يكتفِ بسرد القصة كما هي في ظاهر النص، بل عمل على بيان الحكمة والغاية العملية وراء هذه الأحداث، موضحاً كيف تعكس السنن الكونية والاجتماعية والروحية في حياة البشر، وكيف يمكن فهم السلوكيات البشرية من خلال سياق هذه الآيات، بما يضمن أن يكون النص القرآني مرشداً للحياة وليس مجرد حدث غيبي بعيد عن الواقع، وهذا ما يميز التفسير السنني عن التأويلات الخيالية أو الخارقة للعادة التي تميل إلى إخراج النص عن إطار العقل والواقع.

4. إعادة الاعتبار للمصلحة والمقاصد

أعاد المثقف أو المفكر الديني الاعتبار لقضايا المصلحة والمقاصد، خلافاً لما كان عليه الفقيه الذي غالباً لا يولي هذه الجوانب الاهتمام الكافي، بل وقد لا يقر بها إذا تعارضت مع نصوص شرعية منصوص عليها، كما يتضح من رفض الفقهاء لما جاء به نجم الدين الطوفي من قبول ترجيح المصلحة على حكم النص عند التعارض.

في المقابل، جاء المثقف الديني ليحيي هذه الناحية ويفعل دورها، مع تطبيقها على القضايا المستجدة والمعاصرة، معتبراً أن الدين جاء لتحقيق مصالح الإنسان ورفع المفسد عنه، وأن فهم هذه المقاصد ضرورة للارتقاء بالفكر الإسلامي ومواكبة تغيرات الواقع الاجتماعي والحضاري.

وبذلك أصبح البناء المعرفي للمثقف الديني مختلفاً عن الإنتاج الفقهي التقليدي، إذ لم يقتصر على الالتزام بإفادات النص الديني،

لادم هو تسخير هذه الأرواح والقوى ليرتفع بها في ترقية الكون عبر معرفة سنن الله تعالى في ذلك.. وأن إباء إبليس واستكباره عن السجود هو تمثيل لعجز الإنسان عن إخضاع روح الشر وإبطال داعية خواطر السوء التي هي مثار التنازع والتخاصم والتعدي والإفساد في الأرض (المنار، ج1، ص281).

بل دمج بين الشرع ومقاصد الشريعة وضرورات الواقع، بما يعزز فاعلية النص في تنظيم حياة الأفراد والمجتمعات، ويضمن تحقيق الحكمة والعدل في التطبيقات العملية.

فقد اعتبر السيد رشيد رضا أن المراد بكلمة "الفقه" كما وردت في نصوص الشريعة، بما فيها النصوص النبوية، هو معرفة مقاصد الشريعة وحكمها، وليس مجرد علم أحكام الفروع المعروف اليوم. فالمعنى الأخير يُعد مستحدثاً، كما بينه علماء كبار مثل الغزالي والحكيم الترمذي والشاطبي وغيرهم. وبناءً على ذلك، كان غالب رؤوس المسلمين في عصر النبي والخلافة الراشدة من أصحاب الفقه المقاصدي، أي الذين فهموا الشريعة على ضوء مقاصدها العامة وليس على مجرد الأحكام الجزئية¹⁷².

ومن هنا تأتي أهمية كتاب (الموافقات في أصول الشريعة) للشاطبي عند السيد رشيد رضا ومعلمه وغيرهما، إذ كثيراً ما كانوا يوصون طلابهم بالاهتمام بدراسة هذا الكتاب والتحقيق فيه، كما يورد ذلك المرحوم عبد الله دراز في مقدمة تحقيقه للكتاب. كما قام رشيد رضا بنشر رسالة نجم الدين الطوفي (في رعاية المصلحة) في أحد أعداد مجلته (المنار)، وأيد ما جاء فيها من نظرية، مؤكداً ضرورة ترجيح مقاصد الشريعة والمصالح المعتمدة في فهم الأحكام، بدل الاختصار على الالتزام الحرفي بالنصوص.

ومن الناحية المبدئية، رأى السيد رشيد رضا ومعلمه أن العمل برأي أولى الأمر في كل زمن - بشرط أن يكون فيما ليس له حكم صريح في الكتاب والسنة - هو أولى من العمل برأي فقهاء القرون الخالية، لكونه أقرب إلى المصلحة العامة. لذلك اشترط أن يكون أصحاب الرأي عالمين بالنصوص ومقاصد الشريعة

وعلاها، كي لا يخالفوا نصوص الشريعة وليتمكنوا من رد المسائل المتنازع فيها إليها عند الحاجة¹⁷³..

أما من حيث الموقف المعرفي من نظرية نجم الدين الطوفي، أو العلاقة بين المصلحة والنصوص، فالملاحظ أن رشيد رضا يرى أن التعارض بين المصلحة العامة والعمل ببعض النصوص لا ينشأ إلا من تعارض بين النصوص نفسها، إذ إن مراعاة المصلحة تدعم النصوص وتكملها. وهذا ما يشكل أهم مبررات الطوفي في ترجيح المصلحة على حكم النص، مشيراً إلى ندرة البحث المشبع في الكتب المتداولة حول هذه المسألة الهامة التي تتوقف عليها حياة الشريعة والعمل بها: «وإنك لترى المشتغلين بالفقه لا يبالون بتقديم نصوص علماء مذاهبهم على العمل بما تحفظ به المصلحة العامة، فما بالك بنصوص الكتاب والسنة»¹⁷⁴.

ومع ذلك أشار رشيد رضا في موضع آخر إلى تقييد العمل بأصل المصلحة ضمن حدود لم ترد لدى الطوفي كما سيتضح عما قريب..

ومن حيث التطبيق، تُعد قضية الرق من أهم القضايا التي عولجت انطلاقاً من مراعاة المقاصد. فقد أخذ تيار المفكرين الرواد ينتكر للرق، ويرون أن الشريعة حاربتَه بالتدرّج، وعلى حد قول الشيخ الإمام، كما نقله الكواكبي وأيده فيه، بأن «قصد الشريعة الإسلامية إبطال الرق أساساً بالتدرّج»¹⁷⁵.

كما برر رشيد رضا جواز منع الرقيق بتحريم المباح وفق مبدأ المصلحة، إذ جعله أصلاً في الأحكام السياسية والمدنية يُستند إليه عند معالجة المباحات، لكن دون تحليل المحرمات ولا إبطال

¹⁷³ المصدر السابق، ج5، ص227.

¹⁷⁴ المصدر نفسه، ج5، ص212. أيضاً: ج7، ص194.

¹⁷⁵ أم القرى، ص260.

الواجبات¹⁷⁶. وكأنه يريد أن يقول: تحليل المحرمات أو إبطال الواجبات غير جائز، أما تحريم المباح أو إيجابه فيجوز طبقاً للمصلحة، وهو ما ينسجم مع قضية الرق.

وبمثل هذا الاعتبار يمكن أيضاً تبرير فتوى تحريم محمد عبده للزواج المتعدد¹⁷⁷، إذ تُقدّم فيها المصلحة العامة واعتبارات العدالة الاجتماعية على الاستعمال الحرفي للنصوص، بما يحقق روح الشريعة وأهدافها العليا.

ولا شك أن مثل هذه الأحكام وتبريراتها هي على خلاف الموروث الفقهي.

5- الإهتمام بالحقوق الإنسانية العامة

لقد أولى المثقف أو المفكر الديني اهتماماً بالغاً بقضايا الحقوق الكلية التي تهم المجتمع والأمة، خلافاً للفقهاء الذي غالباً ما حصر اهتماماته في القضايا الجزئية التفصيلية والتفريقية. ويعود هذا الفارق إلى اختلاف المصادر التي يعول عليها كل منهما في الفهم والاستنباط. فبينما يقتصر الفقيه على النص وسلطة السلف عادة، يجد المثقف في الواقع ومقاصد التشريع المدار الأكبر لحركته المعرفية ونشاطه الإنساني، ما يمنحه مرونة في الربط بين النص والواقع، والقدرة على التعامل مع المستجدات والمصالح العامة.

ولذلك كان للمثقف موقف واضح وصريح تجاه حقوق الإنسان؛ إذ نادى بالعدل والحرية والمساواة من دون تمييز ديني أو طبقي

¹⁷⁶ المنار، ج5، ص9.

¹⁷⁷ محمد عبده: المساواة بين الرجال والنساء، نصوص نشرتها مجلة منبر الحوار، عدد8، 1408هـ - 1987م، ص170. والأعمال الكاملة، ج2، ص84 وما بعدها. والمنار، ج4، ص349 وما بعدها.

بين الناس. كما دعا إلى الدفاع عن حقوق المرأة ومساواتها بالرجل في كثير من القضايا، خلافاً للرؤية السائدة في التراث الفقهي التقليدي. كما أبدى اهتماماً بالتشريع المدني والدستوري، بما في ذلك تقييد صلاحيات الحاكم، خلافاً لمفهوم الفقه التقليدي عن الخلافة وسلطتها غير المحدودة، إذ يرى الفقهاء أن السلطة ما أن تتعقد فإنها تصبح طليقة بلا قيد إلا ما هو منصوص عليه صراحة في الشرع.

وقد تأثر المفكرون بالخبرة الغربية، فكما رأى رشيد رضا، فإن الحكم الدستوري المقيد لم يكن المسلمون منتبهين له إلا من خلال المعاشية المباشرة لتجارب الغرب، رغم وضوحه في النصوص القرآنية. ومن هنا ظهر ما يمكن وصفه بالخلط بين المفاهيم الثلاثة: الشورى والديمقراطية والاشتراكية. فمثلاً، رأى الكواكبي أن الإسلام مؤسس على أصول الحرية برفع كل سيطرة وتحكم، وعلى العدل والمساواة والقسط والأخاء، وحضّ على الإحسان والتحابب بين الناس. كما جعل أصول حكومته قائمة على الشورى الأرستقراطية أو ما يُعرف بشورى الحلّ والعقد في الأمة، وأسس إدارة الأمة على التشريع الديمقراطي بمعناه الاشتراكي، أي ما يضمن مشاركة الأمة في تقرير شؤونها وتوزيع المنافع والسلطات بصورة عادلة¹⁷⁸.

وبذلك يظهر أن المثقف الديني قد جمع بين المرجعية الشرعية، ومتطلبات الواقع، والمقاصد العليا للشريعة، فكان بذلك رائداً في إعادة صياغة الفكر الإسلامي بما يخدم حقوق الإنسان والمصلحة العامة دون الابتعاد عن نصوص الدين، ومع الحرص على الربط بين القيم الكلية للشريعة وضرورات العصر.

وما يعيننا هنا أن المثقف الديني هو الذي استطاع أن يلفت العقول إلى وجود التقييد في الحكم الدستوري ضمن النصوص

القرآنية والإسلامية، وذلك بفضل الرجوع إلى الواقع والاستفادة من الخبرة البشرية في استقراء الأحكام ومرجعياتها. فالمفكرون وجدوا في الواقع أداة لفهم النصوص وربطها بالمبادئ الكلية للشريعة، ما مكنهم من إدراك أن الشرع لم يترك الحاكم بلا حدود، وأن السلطة مقيدة بما يضمن حفظ الحقوق وتحقيق العدل.

أما الفقهاء، فلم تسعفهم أدواتهم التقليدية على اكتشاف هذا التقييد أو الإقرار به، نظراً لاعتمادهم على المسلك الجزئي الذي يركز على التفصيل في الأحكام الفرعية، بعيداً عن النظر في الموجهات الكلية والغايات العليا للنصوص. ومن ثم بقيت رؤيتهم محدودة، غير قادرة على الربط بين النص ومقتضيات الواقع والحقائق الكلية التي تضمنتها الشريعة، وهو ما استطاع المثقف الديني القيام به بوضوح.

6- الحساسية تجاه الواقع الاجتماعي والسياسي

إنه بفعل تأثر كلٍّ من المثقف الديني والفقهاء بمصادرهما المعرفية، تتشكّل لدى كلٍّ منهما حساسية خاصة تختلف عن الأخرى إزاء القضايا التي يواجهانها. فالمثقف الديني يتركز اهتمامه وحساسيته على قضايا الواقع الاجتماعي والسياسي، ولا سيما تلك المتصلة بالمصالح العامة وحقوق الناس، وما يعترى الحياة الجماعية من تحديات، وما يستجدّ للأمة من حاجات. أمّا الفقيه، فغالباً ما تنصبّ حساسيته على القضايا الدينية التفصيلية، كالشعائر والحدود والعبادات وما يتفرّع عنها من أحكام فقهية، وذلك في إطار الموروث الديني ووفق المناهج التقليدية في الفهم والاستنباط.

وبعبارة أخرى، فإن ما يثير المثقف الديني هو الواقع واحتياجات المجتمع وتحدياته العملية، في حين ما يثير الفقيه هو

النص الديني بمفرداته التفصيلية. ومن ثم نجد أن الفقيه غالباً ما لا يمانع في مDAHنة السلطان المسلم الظالم حماية لمقاصد الدين واستمرارية النظام، لكنه يتمتع عن فعل ذلك مع السلطان الكافر العادل. وعلى النقيض، يميل المثقف الديني إلى مDAHنة السلطان العادل حتى وإن كان كافراً، ويفضله على السلطان الظالم المسلم، انطلاقاً من نظرتة العملية التي تضع المصلحة العامة والواقع الاجتماعي والسياسي في المقام الأول.

على ذلك نجد أن الكواكبي كثيراً ما يمجّد الحكومات الغربية ويفضلها على الحكومات المسلمة، استناداً إلى اعتبارات العدالة وخدمة المجتمع. فقد شكر أوروبا على جهودها في منع الرقيق¹⁷⁹، كما امتدح التشريع الغربي واعتبره حبل الله في يد الأمة لأنه يحقق مصالح الناس ويحفظ حقوقهم¹⁸⁰. كذلك، فضل أن يحكم المسلمين الملوك العادلون من الغرب على الرؤساء المسلمين الظالمين، معتبراً أن الأوائل أقرب إلى العدل وأقدر على إعمار البلاد وترقية العباد وتحقيق المصالح العامة.

وقد أيد وجهة نظره هذه بفتوى الفقيه رضي الدين علي بن طاووس، الذي أفتى بتفضيل الحاكم العادل الكافر على المسلم الجائر، في أيام السلطان هولاءكو¹⁸¹. وهذا التفضيل يتماشى مع ما ينقله ابن تيمية عن بعض مشايخه في تلك الحملة المغولية، حيث قال: «الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة وإن كانت مسلمة». والدنيا تدوم مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والإسلام، وذلك أن العدل نظام كل شيء»¹⁸².

¹⁷⁹ أم القرى، ص 63.

¹⁸⁰ طبائع الاستبداد، ص 523.

¹⁸¹ أم القرى، ص 293-294.

¹⁸² مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ، ج 28، ص 146.

وبذلك يتضح أن الكواكبي والمفكرين الدينيين حين يوازنون بين الدين والواقع، فإن العدالة العامة وحقوق الإنسان والمصلحة الاجتماعية تصبح معياراً عملياً للتفضيل بين السلاطين، حتى ولو كانوا غير مسلمين، مما يعكس حساسية المثقف الديني تجاه الواقع السياسي والاجتماعي كما سبق بيانه.

وتبعاً للحساسية الواقعية، فإن هذا المفكر قد رجّح الوفاق الوطني والقومي على الاعتبارات الدينية والمذهبية، داعياً إلى المساواة والأخاء والوطنية مع غير المسلمين، ومجدّ ما استطاعت إليه أمريكا والنمسا في تحقيق الاتحاد الوطني دون الالتفات إلى الانقسامات الدينية، والوفاق القومي والوطني دون المذهبي. وهو القائل: «دعونا ندبر حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الآخرة فقط. دعونا نجتمع على كلمات سواء، إلا وهي: فلتحي الأمة، فليحي الوطن، فلنحي طلقاء أعزاء»¹⁸³.

وفي المقابل، اعتبر الدين سلاحاً ذا حدين، إذ يكون فعالاً في الإصلاح والإفساد، في الخير والشر، بل واعتبره أقوى تأثيراً من السياسة في ذلك¹⁸⁴. كما ربط الاستبداد السياسي بالاستبداد الديني، معتبراً أن ظواهر القهر الاجتماعي والسياسي غالباً ما تنشأ من سلطات دينية متشددة أو غير متوازنة.

ولهذا، فقد أولى اهتمامه بالعلوم الطبيعية والحياة والفلسفة العقلية وحقوق الأمم وطبائع الاجتماع والسياسة المدنية، معتبراً أن هذه المجالات هي التي يخاف منها المستبدون أكثر من غيرها من قضايا الدين التقليدية. وبناءً على ذلك، رجّح هذه العلوم على

¹⁸³ طبائع الاستبداد، ص515.

¹⁸⁴ المصدر السابق، ص445.

العلوم الدينية التقليدية¹⁸⁵؛ لإحداث تأثير فعال في الإصلاح الاجتماعي والسياسي، وتحقيق مصالح الأمة وحقوق الأفراد.

وعموماً، يمكن القول إنه إذا كان هناك تمييز بين حق الله وحق الإنسان، فالملاحظ أن الحساسية الثقافية للمتقف الديني غالباً ما تغلب على الدفاع عن الحق الأخير، أي حقوق الإنسان والمصالح العامة، خلافاً للحساسية الفقهية التقليدية التي تميل إلى الدفاع عن حق الله أولاً، أي الالتزام بالنصوص والشعائر.

ففي العصور القديمة كان المنهج السائد يقوم على ما يُعرف بـ "حق الطاعة"، وهو ما يتأسس عليه ما نطلق عليه "تدوين الواقع"، أي جعل الواقع الاجتماعي والسياسي خاضعاً للتفسير الديني المطلق. أما بعد بزوغ الوعي النهضوي، فقد حدث انقلاب جزئي على هذا الوضع، إذ برز منهج جديد يعتمد على اعتبارات المصلحة، ويؤسس طريقة "توقيع الدين"، أي استخدام الدين كإطار مرن يُراعي التوجيه العملي والاجتماعي، بما يحقق مصالح الإنسان والأمة دون الخروج عن المبادئ الكلية للنص.

لكن ينبغي التنبيه إلى أن العلاقة بين الواقع والدين ليست علاقة تتافر أو تضاد، بل هي علاقة تكامل وتفاعل. ومن ثم، فإن عملية "تدوين الواقع" لا تتناقض مع عملية "توقيع الدين"، شريطة أن تُمارس كل منهما بالاعتدال والتوسط، دون إفراط أو تقريط.

فمثلاً، في قضية القضاء والقدر، يمكن تفسير الأحداث تبعاً للمشئنة الإلهية على أنها المتحكمة في ما يجري من الأمور، وهو ما يمثل تدوين الواقع بمعناه الخاص: أي إدراك الأحداث كمرتبطة بإرادة الله العليا. من جهة أخرى، إذا اعتبرنا أن الأحداث تجري

ضمن سلسلة من السنن الطبيعية والاجتماعية التي تتفاعل مع إرادة الإنسان لتحديد مصيره في النهاية، فإن هذا التفسير لا يناقض التفسير السابق.

فالسنن تارة نعتبرها سنناً طبيعية لأنها مدركة في عالم الشهود، فتكون من هذه الزاوية واقعية لا غيبية، وأخرى نعتبرها سنن الله المجعولة فتكون من هذه الزاوية غيبية لا واقعية. فإذا قلنا إن مصير الإنسان تحكمه السنن والظروف، يكون التفسير واقعياً، وإذا قلنا إن هذا المصير تحكمه المشيئة الإلهية، يكون التفسير دينياً. وفي كل الأحوال، لا يوجد تناقض طالما أن السنن غير منفصلة عن المشيئة الإلهية، بل تتفاعل معها في إطار واحد متكامل.

7. التأثير بالواقع الغربي

لعلّ أبرز ما يلفت النظر في مسلك المثقف أو المفكر الديني هو أنه لا ينكر فضل الغرب في تنبيهنا إلى أمور لم يلتفت إليها فقهاؤنا وعلمائنا من قبل. فهو يعترف بهذه الفجوة التاريخية، حيث يلاحظ أن ما اكتشفه الغرب غالباً ما كان يتوافق مع ما أكدته الإسلام والقرآن، لكن علماء المسلمين غفلوا عنه كلياً.

وقد أدى هذا الوعي إلى شعور بعض المفكرين الدينيين بالخلج أمام هذه المفارقة الجسيمة. فعلى سبيل المثال، يقول الشيخ حسين النائيني وهو يبرر مبدأ الديمقراطية أو ما يُسمّى بالشوروية العمومية: «مع مزيد الأسف والحسرة، ما أشد جهلنا - عبدة الظالمين وحاملي شعبة الاستبداد الديني - بمدليل الكتاب والسنة وأحكام الشريعة وسيرة النبي المطهر والإمام المكرم.. وترانا، عوضاً من أن نقول في حق الشوروية العمومية: هذه بضاعتنا

ردّت إلينا، نعدّها مخالفة للقانون الإسلامي، فكأننا لم نقرأ تلك الآيات الواضحة الدلالة أو لم نحصل على مفادها».

ويضيف في موضع آخر: «أما اليوم، وقد حصلنا بعد اللّتيا والتي على شيء من التّنبه والشعور، نقوم بأخذ مقتضيات ديننا من الأجانب، مع تمام الخجل، قائلين: هذه بضاعتنا ردّت إلينا»¹⁸⁶.

وقبل ذلك كتب رشيد رضا عام 1907م، وهو بصدد إثبات الحكم الدستوري، يقول: «لا تقل أيها المسلم إن هذا الحكم (الدستوري) هو أصل من أصول ديننا، استقدها من الكتاب المبين وسيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرّة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنّه لولا الاعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكرت أنت وأمّالك بأن هذا من الإسلام، ولكان أسبق الناس إلى الدعوة لإقامة هذا الركن علماء الدين في الأستانة وفي مصر ومراكش، وهم الذين لا يزال أكثرهم يؤكّد حكومة الأفراد الاستبدادية ويعدّ من أكبر أعوانها... فلولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبّهنا من حيث نحن أمة أو أمم إلى الأمر العظيم، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الحكيم».

وعلى هذه الشاكلة كتب عام 1909م، وهو يوضح أهمية الأخذ بالأسباب والسنن الطّبيعية، فقال: «أما قول البعض: (إن الأخذ بالأسباب والعمل بمقتضى السنن الطّبيعية، وانطباق ذلك بحسب اجتهادنا على القرآن، لم يكثر ولم ينتشر عند بعض المسلمين إلا بسبب ما رأوه من تقدم الأمم الغربيّة باتّباع هذه السنن وسبب ضغط أوروبا على الكثير منهم)، فهو صحيح في الجملة ولا يضرّنا، أن تُعدّنا حوادث الزمن للعمل بما يرشدنا إليه القرآن، وأن نفهم منه ما لم نكن نفهمه نحن ولا أبائنا الأولون. فإن كلام

¹⁸⁶ النابيّ: تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تعريب صالح الجعفري، نُشرت ترجمة الكتاب في: مجلة الغدير، عدد 10-11، 1990م، ص 84 و 86.

الله تعالى بحر لا تنفذ حكمته، بل هي تفيض في كل عصر على المستعدين بما يناسبهم»¹⁸⁷.

مهما يكن، فقد تأثر المثقف الديني بالواقع الغربي وسلّم بالكثير من منتجاته الحضارية، وجعل لهذه المنتجات أصولاً إسلامية لتسهيل تمريرها في أوساط الأمة، تبعاً لمقولة: «هذه بضاعتنا رُدّت إلينا». وواضح أن هذه الاستعارة لا تتوقف عند حدود البضائع المادية، وإنما تمتد لتشمل المفاهيم والمبادئ النظرية، مثل الاعتراف بالمساواة والحريات العامة، والمبادئ الاشتراكية والوطنية، وغيرها مما كان الفقيه يعتبرها أجنبية تتصادم مع النص ولا تتلاءم مع المرجعية الدينية. فالمثقف الديني يرى أن الاستفادة من هذه المكتسبات لا تعني الابتعاد عن النص أو عن روح الإسلام، بل هي محاولة لتجديد الفهم وتكييفه مع مقتضيات العصر، بما يعزز مكانة الدين ويجعل أثره عملياً وواقعياً في حياة الأمة.

فمثلاً، إن الطهطاوي هو أول من تحدث عن الوطنية ودعا إلى الاعتزاز بالتاريخ المصري والتراث الفرعوني، وأدخل النشيد الوطني، وكتب أول ما عرف بـ "الوطنية القومية". كما دعا إلى الدستور والحرية، واعتبرهما أدوات ضرورية لتقويم المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية¹⁸⁸. وكذلك الحال مع محمد عبده والكواكبي، اللذين تأثرا بمجموعة من مفاهيم الغرب وأفكاره، ومن ذلك مبادئ الثورة الفرنسية المتمثلة في الحرية والأخاء والمساواة، مع إدراكهما أن الإسلام سبق إلى هذه المبادئ من

¹⁸⁷ عن: وجيه كوثراني: ثلاثة ازمئة في مشروع النهضة العربية والإسلامية، ضمن الحركات الإسلامية والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1999م، ص327.

¹⁸⁸ الفكر العربي المعاصر، ص64 و36.

خلال مقاصده وأحكامه العامة، وأن التوظيف الغربي لها كان مجرد وسيلة لإبرازها عملياً¹⁸⁹.

وعلى هذا المنوال، قام محمد إقبال بتوظيف عقيدة التوحيد لتفسيرها بما يتسق مع المفاهيم الغربية، معتبراً أن هذه الفكرة يمكن استخلاص مفاهيم منها قابلة للتطبيق على مستوى المساواة والاتحاد والحرية¹⁹⁰. وهنا يتضح أن العقيدة قد تم توظيفها في خدمة أيديولوجيا اجتماعية، خلافاً لمسلك الفقيه الذي يتحفظ عادة من التعاطي مع المعاني العقدية، وكذا من التأثير بالعناصر الأجنبية والغربية. ويبدو جلياً أن هذه المناهج الفكرية للدين والمجتمع، وإن تأثرت بالغرب، فقد حاولت في الوقت ذاته استثمار مبادئ النص الإسلامي بما يحقق المصلحة العامة، ويضمن توافق الدين مع متطلبات العصر دون الإخلال بالمرجعية الشرعية.

يضاف إلى ذلك أن المثقف الديني استحسن جملة من الممارسات والنشاطات الفنية المزدهرة في الغرب، ومن ذلك النحت والرسم وإقامة المسارح والتمثيل، فضلاً عن تذوق الموسيقى والغناء وما إليها، مع إدراكه أن كثيراً من هذه الممارسات كانت تُعد غير شرعية لدى الفقيه في الغالب. وقد رأى في هذا التقدير للفنون ووسائل التعبير الإبداعية وسيلة لتوسيع المدارك الثقافية، وتعميق الحس الجمالي، وتعزيز قدرة الإنسان على استيعاب التجارب الإنسانية المتنوعة.

وبالتالي، يعود الفضل في كل ما نجده اليوم من مفاهيم إنسانية ومستحدثات حضارية راسخة، ليس فقط إلى الفقهاء والعلماء التقليديين، بل إلى ما بذله كل من المثقف الديني والعلماني من

¹⁸⁹ أم القرى، ص262.

¹⁹⁰ تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص178

جهود مضمّنية لزرع هذه القيم والمبادئ في واقعنا المعاصر، وإدخالها في إطار فهم مستتير ومتوافق مع مقاصد الشريعة.

وتعكس المواقف السابقة وعي المثقف الديني بأهمية الواقع الغربي، ليس كبديل عن الإسلام، بل كمرآة تكشف له ما أغفله التاريخ الإسلامي من مبادئ وقيم، مع الاحتفاظ بالمقاصد الكلية للشريعة كمحدد للفهم والتطبيق، وضمان أن تكون كل هذه المستجدات والخبرات الجديدة أدوات لتعزيز الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية للأمة دون إخلال بالمرجعية الشرعية أو الروحية.

8- المرونة والانفتاح على الآخر

يعتبر المثقف أو المفكر الديني أكثر مرونة وانفتاحاً على الآخر من الفقيه، سواء كان الآخر ينتمي إلى الدائرة الإسلامية أو خارجها. ففي الدائرة الداخلية، يخالف المثقف نزعة الفقيه التي تمرست على الدعوة إلى الفرقة والتمذهب والتصنيف الصارم وفق ما نصّت عليه مقالة "الفرقة الناجية وسط فرق الضلال". فالمثقف الديني، على عكس الفقيه، يتوق إلى جمع الشمل ويؤمن بأخوة صادقة بين مختلف الطوائف الإسلامية، ويعتبر الحوار والتفاهم وسيلة لتقريب القلوب وإزالة العوائق المذهبية بين المسلمين.

أما في الدائرة الخارجية، فإن المثقف الديني لا يكتفي بالانفتاح على غير المسلمين فحسب، بل ينحاز إلى الأخوة العالمية الشاملة¹⁹¹. ويرى في التعارف وتبادل الخبرات والقيم الإنسانية

¹⁹¹ ومن ذلك أن بعض الإتجاهات المعاصرة من الحركات الإسلامية - التي أرادت لنفسها أن تتخرط في صف الإصلاحية الأولى للمثقفين الدينيين - قامت برد الاعتبار للإتجاهات المعارضة غير الرسمية من المذاهب كالخوارج والشيعة، كما وأمدت جسور الإنفتاح على

وسيلة لتعزيز السلم والمصلحة العامة، وتوسيع مدارك الأمة. ولسان حاله في ذلك يقول إن الدين في جوهره يحمل شعار النزعة الإنسانية العامة دون استثناء، وأن الأخلاق والمبادئ الإسلامية، عند فهمها بالمقاصد الكلية، تتوافق مع القيم العالمية للعدالة والحرية والمساواة، فتجعل من الدين وسيلة للحوار والانفتاح بدل أن يكون أداة للتضييق والانغلاق.

فمثلاً، ونتيجة للمرونة والانفتاح والتطلع إلى تجارب الأمم، نجد لدى الكواكبي أحاسيس تتسع لتشمل الإنسانية جمعاء، فهو يرى الناس جميعاً كأنهم قومه، والأرض كأنها وطنه الكبير لا مجرد بلده الذي وُلد وترعرع فيه، معتبراً ذلك من جملة الكمالات بالخصال الإنسانية¹⁹². والتفضيل عنده لا يرتبط بالهوية القبلية أو الدينية، بل بالتقوى التي يفهمها فهماً موسعاً يشمل جميع البشر، المسلمين وغير المسلمين على حد سواء¹⁹³.

ولذلك، فإنه لا يتحفظ في ثنائه على الآخر أو في تقديره للغرب وما قدّمه من نظم وتشريعات، معتبراً أن كثيراً من تلك الممارسات التنظيمية والسياسية هي عين ما يرضاه الدين وتوافق مقاصده¹⁹⁴. وأكثر من ذلك، فقد بشّر الكواكبي بقرب ميلاد مجتمع اشتراكي بلا دولة، أو مجتمع "العولمة" الذي تحكمه الشركات الكبرى¹⁹⁵، معتبراً أن بعض صور المعيشة الاشتراكية من أبدع ما تصوره العقل البشري، مثنياً بذلك على

الحكومات التي تحكم باسمها مثل إيران. كذلك أنها على الصعيد العام التزمت بمبدأ عدته من مقاصد التشريع الأساسية، ألا وهو الإنسانية أو الأخوة الشاملة.

¹⁹² طبائع الاستبداد، ص 522.

¹⁹³ المصدر السابق، ص 450.

¹⁹⁴ المصدر نفسه، ص 517 و 523. وأم القرى، ص 306-307.

¹⁹⁵ طبائع الاستبداد، ص 534.

بعض الحكومات التي قيدت التملك الفردي ضمن حدود ضيقة بما يحقق العدل والمصلحة العامة¹⁹⁶.

¹⁹⁶ المصدر نفسه، ص 477-479.

من الإصلاح الديني إلى إسلامية المعرفة

يتضح مما قدّمنا أن المسالك المعرفية بين المثقف الديني والفقيه مسالك متباينة بعمق، لا من حيث الأدوات فحسب، بل من حيث الوعي بالوظيفة والدور والرسالة. فالمفكر الديني كان يعي هذا التمايز بوضوح، بل ويصرّح بالقطيعة المنهجية مع المسلك الفقهي التقليدي، ويرى نفسه حاملاً لرسالة الإصلاح والتجديد، لا بوصفه شارحاً للنصوص أو حافظاً للتراث، بل بوصفه وسيطاً حضارياً يعيد فهم الدين في أفق الواقع ومتطلبات العصر. وهو إصلاح يتوخى إعادة بناء الوعي الديني على أسس حضارية مؤدجلة، من دون مصادمة مع الانفتاح الحضاري، ولا مع ضرورات التطور الاجتماعي والسياسي، مع المحافظة – في الجملة – على الإطار المرجعي العام للدين.

وعلى الصعيد الاجتماعي، لم يكتفِ المثقف الديني بالتنظير، بل انخرط في مشروع توعوي يروم دفع الأمة إلى استعادة فاعليتها، وتمكينها من الخيار والمسؤولية، في مواجهة الاستبداد السياسي والجمود الديني معاً. ومن هنا جاءت معارضته الحادة لمسلك الفقيه بوصفه نمطاً معرفياً ووظيفياً أسهم – في نظره – في تعطيل الدين عن مقاصده، وفي تكريس التبعية والركود.

وقد عبّر الكواكبي عن هذا الموقف بوضوح لافت حين قال في (أم القرى) على لسان أحد أعضائها المجتمعين: «وعندي أن داعنا الدفين: دخول ديننا تحت ولاية العلماء الرسميين، وبعبارة أخرى تحت ولاية الجهال المتعممين»¹⁹⁷، في إشارة صريحة إلى تحوّل المؤسسة الدينية من فضاء للهداية والإصلاح إلى أداة للشرعة والتسوية.

وكذلك كان موقف محمد عبده، الذي لم يُخفِ نفوره من المسلك الفقهي التقليدي، ولا من البنية التعليمية التي مثلها الأزهر في صورته القديمة. وقد تعرّض لهجوم شديد بسبب معارضته لنظام الأزهر، حتى قيل له - استدلالاً على صلاحيته - إنه قد تعلّم فيه وبلغ أعلى المراتب من خلاله، فأجاب بجواب بالغ الدلالة: «إن كان لي حظ من العلم الصحيح فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساخة الأزهر، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريد له من النظافة»¹⁹⁸. وهي شهادة تكشف بوضوح عن طبيعة القطيعة النقدية التي كان المثقف الديني يمارسها اتجاه الفقه المؤسسي، لا رفضاً للدين، بل دفاعاً عنه من الحرفية والتحنيط.

كذلك فإن لجمال الدين الأفغاني موقفاً نقدياً حاداً عبّر عنه صراحة في كلمة له بالفارسية، أنكر فيها ما تسالم عليه رجال الدين من رؤى ومعارف، محذراً من الخلط بين حقائق الدين وبين ما راكمه الفقهاء ورجال المؤسسة الدينية من تصورات جزئية محدودة. فقد نبّه الناس إلى ضرورة التخلي عمّا عدّه شريعة وهمية لا تمتّ إلى جوهر الدين بصلة، معتبراً أنها نتاج أفق معرفي ضيق أكثر من كونها تعبيراً عن روح الإسلام ومقاصده.

إذ قال مخاطباً الإيرانيين: «إن وطننا العزيز إيران يسير في سياسته في طريق معوج، وفي ديانته في طريق معوج. أيها الناس، تمسّكوا بحقائق الدين المحمدي؛ إن الذي تتمسكون به الآن هو شريعة الملالي، وهي غلط. فقد كتب كل ملا - أي رجل دين - كتاباً على مقدار تفكيره، وليس ذلك الملا مقصراً فيما كتب، إذ إن مقدار تفكيره ومعلوماته كانت محدودة إلى هذه الدرجة. ولو أننا جمعنا كل هذه الكتابات وأضفناها بعضها إلى بعض، لما

تمكّنت أن تزيد في عظمة الإسلام، بل على العكس من ذلك، فإنها تصعّره»¹⁹⁹.

وتكشف هذه الكلمات بجلاء عن وعي الأفغاني بالفجوة القائمة بين الدين في جوهره الحضاري والنهضوي، وبين صورته التي صاغتها العقول الفقهية المحدودة ضمن سياقات تاريخية واجتماعية مغلقة.

مع ذلك، ومن الناحية المعرفية الخالصة، يُؤخذ على رواد المثقفين الدينيين أنّ ربطهم بين الواقع والدين لم يكن ربطاً مؤسّساً على تنظير إبستيمي واضح المعالم. فالعلاقة التي أقيمت بين الطرفين غلب عليها الطابع الأيديولوجي أكثر من كونها علاقة تحليل معرفي منضبط. إذ إن هؤلاء الرواد عاشوا في عصر اتّسم بالانبهار الشديد بما حققه الغرب من مكاسب علمية وحضارية، وقد انعكس هذا الانبهار بوضوح على محاولاتهم التوفيقية بين الدين والواقع.

فأخذوا في كثير من الأحيان يتوسّلون أحد مسلكين: إمّا الالتفاف على المكاسب الغربية وردّها إلى أصول إسلامية مفترضة، حيث تقع ضمن مقولة: «هذه بضاعتنا رُدّت إلينا»، أو السعي إلى إبراز التوافق بين النصوص الدينية وبين نظريات الغرب ومنتجاته العلمية والثقافية، ولو أدّى ذلك إلى جرّ النصوص إلى ساحات التأويل المتكّلف والتصرّف الدلالي الذي يبتعد عن منطقها وسياقاتها الأصلية. وفي الجملة، رأوا أنّه لا مناص من إعادة تفسير الشريعة على ضوء الحاجات الحديثة، وما يقتضيه ذلك من

¹⁹⁹ علماً أن هذه الكلمة أثارت السيد محسن الأمين العاملي الذي لم يستوعبها فنقدتها دفاعاً عن مسلك الفقهاء التقليدي قائلاً: «إذا تأملت في هذا الكلام الأخير وجدته خالياً من المعنى. فحقائق الدين المحمدي إما ضرورية أو نظرية، والضرورية لا تؤخذ من الذين سمّاهم الماللي، والنظرية لا سبيل إلى معرفتها إلا من العلماء، فقله (الذي يتمسكون به هو شريعة الماللي) هي غلط غلط» (لاحظ: محسن الأمين: أعيان الشيعة، حققه وأخرجه واستدرك عليه حسن الأمين، دار التعارف، بيروت، 1406 هـ - 1986 م، ج 4، ص 216).

التأثر بالواقع الغربي ومفاهيمه العلمية والثقافية، دون أن يرافق هذا المسعى وعي نقدي كاف بحدود هذا التأثير وضوابطه المعرفية.

وتكمن نقطة الخلل الأساس في أنّهم لم يعالجوا الإشكاليتين الدينية والواقعية - بما فيها الإشكالية العلمية - معالجة مستقلة ومتكاملة لكل واحدة منهما على حدة، قبل الانتقال إلى بحث وجوه التوافق أو التعارض بينهما. فغاب التمييز المنهجي بين منطق النص ومنطق الواقع، وبين شروط الفهم الديني وشروط المعرفة العلمية، الأمر الذي أفضى إلى خلط في المستويات وإلى توفيقيات أقرب إلى الاستجابة الأيديولوجية منها إلى البناء المعرفي الرصين.

أمّا من جاء بعد هؤلاء الروّاد، ممّن شكّلوا مختلف الحركات الثقافية والسياسية الإسلامية، فيلاحظ أنّ مواقفهم لم تكن على نسق واحد؛ إذ إنّ بعضهم التزم بالخط العام الذي أسّسه أولئك الروّاد، عبر السعي إلى الجمع بين "الكتابين" الكوني والنصي، باعتبار ما لكل واحد منهما من دور تكميلي للآخر. ويتجلّى هذا المسلك بوضوح في الاتجاه الذي يحمل سمة (إسلامية المعرفة)، والذي ينظر إلى الواقع بوصفه مصدراً آخر للمعرفة يُضاف إلى النص، لا في مقابلته ولا في القطيعة معه.

فإنّ تأسيس الفكر الإسلامي، أو ما يُصطلح عليه بـ (إسلامية المعرفة)، لدى هذا الاتجاه، يتمّ عبر «الاعتماد على المنهجية المعرفية القرآنية التي تجمع بين قراءة الوحي وقراءة الوجود»، أو ما يُعبّر عنه بمنهج الجمع بين القراءتين²⁰⁰. ووفق هذا التصور، فإنّ القرآن الكريم ذاته هو الذي أسّس منذ البدء لهذا

²⁰⁰ العلواني، طه جابر: إصلاح الفكر الإسلامي، كتاب قضايا إسلامية معاصرة (12)، مؤسسة الاعراف للنشر، قم، 1419 هـ - 1998 م، ص 94.

التلازم المعرفي بين النص والكون، ولم يجعل بينهما تعارضاً أو ازدواجاً في المصدر أو الغاية.

ويستدل أنصار هذا الاتجاه على ذلك بأول خطاب للوحي، في قوله تعالى: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ)²⁰¹، حيث يرون أن "القراءة" الأمور بها في هذه الآيات ليست مقصورة على المقروء المسطور في الكتب، بل هي تعبير واسع يشمل المقروء المنشور في الوجود أيضاً. فسور الكتاب تُقرأ، كما تُقرأ آفاق الكون، وتتلازم القراءتان لتنتج، من هذا التداخل، علوماً ومعارف وخبرات وتجارب، يُقام عليها العمران، وتتنبثق منها حضارة الإيمان²⁰².

وهذا الفهم يعيد إلى الأذهان ما مرّ بنا من تأويل محمد عبده لقوله تعالى: (يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ)، حيث اعتبر أن المراد بالآيات لا يقتصر على النصوص اللفظية، بل يشمل الآيات الكونية أيضاً، توطئة لإدخال العلوم الطبيعية والكونية في دائرة الفهم والتفسير.

والغاية من هذا المسلك "القرائي" المزدوج هي أن يُقرأ الوحي والكون بمنهجية واحدة، دون نزاع أو تضارب بين المعرفتين المستلهمتين منهما²⁰³، بل ضمن أفق تكاملي يُفترض أن يضبط العلاقة بين الغيب والشهادة، وبين النص والواقع. ومن هنا تُقدّم (إسلامية المعرفة) بوصفها منهجاً معرفياً «يمثل بديلاً للمادية والوضعية التي تتجاهل الله والغيب من جهة، كما يمثل بديلاً عن اللاهوتية والكهنوتية التي تستلب الإنسان والطبيعة من جهة

²⁰¹ العلق\ 5-1.

²⁰² إصلاح الفكر الإسلامي، ص102.

²⁰³ المصدر، ص107.

أخرى»²⁰⁴. فهي، بهذا الاعتبار، تسعى إلى أن تكون بديلاً عن توجه كل من المثقف العلماني والفقهاء التقليدي معاً.

وعليه، فإنّ ما تهدف إليه إسلامية المعرفة هو «إعادة النظر في علوم فهم النص ووسائل خدمته وقراءته، قراءة تقوم على الجمع مع الكون والتداخل المنهجي معه، وتخليصه من كثير من أنماط التفسير والتأويل والربط الوثيق النسبي»، وذلك من خلال نقد الاعتماد المفرط على الأسرائيليات، والارتهاق الشديد لأسباب النزول والمناسبات²⁰⁵. ومن هذه الجهة، فإنّ هذا الاتجاه يقترب – في طموحه العام – ممّا كان يصبو إليه الرواد الأوائل من المفكرين الدينيين، وإن اختلف عنهم في أدواته وصياغاته النظرية وسياقاته التاريخية.

لقد غلب على المثقف الديني خضوعه لتأثير الواقع المعاصر وسلطته، على الرغم مما يزخر به هذا الواقع من نسيبة تاريخية وثقافية. إذ لم يتعامل معه بوصفه سياقاً جزئياً محدوداً، بل جعله في كثير من الأحيان بمثابة روح كلية قابلة للإسقاط والتعميم على مختلف البيئات والتشكيلات الاجتماعية والحضارية. ومن هنا جاءت اهتماماته المكثفة بالقضايا المطروحة في عصره، من قبيل الحداثة وحقوق الإنسان والحرية والديمقراطية والمواطنة والمساواة وغيرها، وهي اهتمامات لا يمكن فصلها عن التأثير الحاسم للفكر الغربي الحديث.

فقد أدى هذا التأثير إلى إرجاع جملة من المبادئ التي أفرزتها التجربة الغربية إلى أصول إسلامية، لا بوصفها مجرد قراءة تاريخية نقدية، بل غالباً بوصفها محاولة للتوفيق والتبرير، الأمر الذي يكشف عن مدى استهواء المثقف الديني لما ينتجه الغرب،

²⁰⁴ المصدر، ص 96.

²⁰⁵ المصدر، ص 97.

ولا سيما حين يقارن ذلك بالجمود الذي استقرّ عليه الفقيه التقليدي وأدواته المعرفية. وبذلك بدا المثقف الديني، في هذا السياق، أكثر ميلاً إلى الواقع الغربي باعتباره أفقاً للحل والتجاوز، حتى وإن لم يخلُ هذا الميل من قدر من الإسقاط والتسرّع في التعميم.

غير أنّ هذا الوصف لا ينطبق على جميع من جاء بعد الروّاد من المثقفين الدينيين. ففي مقابل الذين ساروا على النهج التوفيقي الذي أسسه أولئك الروّاد، ظهر اتجاه آخر لم يسلك هذا المسار، بل اتخذ موقفاً معاكساً، تمثّل في الرجوع الكلّي إلى النص، مع إهمال الواقع أو التّكّر له، بل وتكفيره أحياناً بوصفه منبعاً للفساد والانحراف. وقد أسفر هذا الاتجاه عن قطيعة حادة مع العصر، وعن قراءة منغلقة للنص تُقصيه عن وظيفته التاريخية والهداية في التعامل مع متغيرات الحياة.

وربما يعود السبب العميق لهذا التباين الحاد بين الاتجاهين إلى غياب التنظير الإبستيمي المنهجي في ضبط العلاقة بين النص والواقع. فقد أدّى هذا الغياب إلى أن تنتهي بعض الشخصيات الريادية البارزة إلى الجمع بين اعتبارات المصدرين – النص والواقع – جمعاً اعتباطياً، يضع أحدهما إلى جانب الآخر دون معالجة منهجية لما قد ينشأ بينهما من تعارضات أو توترات معرفية. ونتيجة لذلك، نراه تارة يميل إلى السلفية الحرفية في فهم النص، وتارة أخرى ينحاز إلى الواقعية العقلية في معالجة القضايا المعاصرة، من غير إطار نظري قادر على استيعاب هذا التذبذب أو تجاوزه.

هكذا كانت معالجتنا السابقة للعلاقة بين المثقف الديني والفقيه قائمة على تشخيص الواقع كما هو، من غير تجريد أو فصل بين الظاهرة وسياقها التاريخي والاجتماعي. غير أنّ ثمة معالجة أخرى أكثر عمقاً وأشدّ أهمية، وهي المعالجة التي تتفدّ إلى

المستوى الماهوي، إذ تقوم على انتزاع الماهيات الصورية لما عليه كل من المثقف الديني والفقيه، وفقاً للبنى المعرفية التي يتأسس عليها كل منهما.

وفي هذا الإطار، لا يعود الاهتمام منصباً على تتبع المواقف الجزئية أو التطبيقات التاريخية، بقدر ما يتجه إلى الكشف عن القواعد الذهنية والمرتكزات المعرفية العميقة التي تشكل عقل المثقف الديني من جهة، وعقل الفقيه من جهة أخرى. وبالتحديد، سنسعى إلى استكشاف هذه المرتكزات وتحليلها تحليلاً مقارناً، للكشف عن أوجه التمايز والاختلاف في طرائق إنتاج المعرفة، وفي أنماط الفهم والاستدلال، وفي كيفية بناء العلاقة بين النص والواقع والعقل.

وهذه العملية، بوصفها معالجة إبستمية خالصة، لا تهدف إلى المفاضلة القيمية بين الطرفين بقدر ما ترمي إلى فهم طبيعة الخصائص المعرفية التي تتولد عن كل بنية عقلية، وما يترتب عليها من آثار في الرؤية الدينية، والموقف من الواقع، وحدود الانفتاح أو الانغلاق، وآليات الاشتغال على النص. وبذلك تصبح المقارنة بين المثقف الديني والفقيه مدخلاً ضرورياً لفهم الاختلاف الجذري في المنهج، لا مجرد اختلاف في النتائج أو المواقف.

القسم الثاني
القطيعة البنيوية

مدخل

نحن هنا بصدد تحديد هوية المثقف الديني من الناحية البنيوية، كما نعمل في الوقت نفسه إلى دراسة واقع كل من المثقف الديني والفقيه، على الرغم مما يكتنف العلاقة بينهما أحياناً من تداخل والتباس. ولأجل ذلك، لا بدّ من اعتماد منهج بحثي مناسب، يمكن من خلاله تبرير المفهوم الخاص الذي نكوّنه عن العقل المثقف الديني، وبيان وجوه تمايزه عن نظيره الفقهي. ومن هنا تبرز الأسئلة المنهجية الأساسية: ما هو هذا المنهج؟ وما هو التصور المعرفي لكل من العقلين المتأسسين عليه؟

سننحو ابتداءً إلى تحديد طبيعة المثقف الديني من الزاوية المعرفية، وتمييزه عن الفقيه، من خلال اعتماد المنهج الكيفي، وهو المنهج الشائع استخدامه في العلوم الاجتماعية، في مقابل المنهج الكمي القائم على الإحصاء. ولكل من المنهجين خصائصه ومزاياه. فمع ما للإحصاء الكمي من أهمية في تشكيل تصوراتنا عن الواقع الموضوعي ورصد أنماطه العامة، إلا أن الاقتصار عليه يجعل من المتعذر النفاذ إلى طبائع الظواهر، أو بلورة ماهياتها، أو الوقوف على عللها العميقة.

كما أنّ تحديد مطلبنا لا يستقيم بالاستعانة بمبدأ «نُعرف الأشياء بأضدادها»، ذلك أن الضدية القائمة بين العقل الثقافي والعقل الفقهي ليست ضدية تامة ولا تقابلية مطلقة، إذ قد يجتمع الوصفان في الشخص الواحد، فيكون المثقف فقيهاً في الوقت نفسه، كما قد يكون الفقيه مثقفاً أيضاً، وإن اختلفت جهة الغلبة وطبيعة الاشتغال.

ويمتاز المنهج الكيفي، بخلاف نظيره الكمي، بأنه لا يسعى إلى تمثيل الكم الاجتماعي تمثيلاً شاملاً عبر الإحصاء، ولا يعنى بجميع الملابسات والعوارض الجزئية، بل يعمل على النقاط صور

دالة من الواقع، يرى فيها جوهرًا تأسيسياً للنمط أو المفهوم المراد بناؤه. ويتم ذلك من خلال دراسة حالات متعددة من الواقع الاجتماعي، ومقارنة بعضها ببعض، وفق نهج تحليلي استقرائي يقوم على القرائن والشواهد المتغايرة، لا على مجرد العدّ الكمي وتراكم الأرقام.

ويمكن تقسيم عمل المنهج الكيفي إلى دورين متكاملين يشكّلان حجر الزاوية في بناء النمط أو المفهوم. فهو، أولاً، لا يهدف إلى تجريد وتصوير جميع ما يحيط بالحالة الاجتماعية المرتبطة بالمفهوم تصويراً استيعابياً شاملاً، بل يكتفي برصد ما يراه عناصر جوهرية تدخل في قوام الحالة وتؤدي دوراً بنوياً في تشكيلها، مع إهمال ما يلبسها من عوارض وملابس ثانوية لا تؤثر في حقيقتها النوعية. ثم إنه، بعد هذه العملية التجريدية، يُجري على الصورة المنتقاة قدراً من التضخيم والتكثيف الذهني، بغية إبراز ما تنطوي عليه من عناصر فاعلة تمتلك القدرة التفسيرية على توليد الحالة وإنتاج نمطها الخاص.

ولا يتم هذان الدوران بمعزل عن الحدس العقلي، بل يستندان إليه بوصفه أداة إيستيمية تتولى انتزاع المفهوم من تشتته الواقعي، وصياغته في صورة ذهنية متماسكة وقابلة للفهم والتحليل.

وعلى هذا الأساس، يفضي المنهج الكيفي إلى بناء مفهوم يتسم بقدر من الوضوح والمبالغة المقصودة، بوصفه نمطاً نموذجياً أو مثالياً، وإن لم يكن الواقع العيني في تجلياته المختلفة حاملاً الدرجة نفسها من الصفاء أو اكتمال الصورة، وذلك تبعاً لما يعترضه من عوارض تاريخية وسياقية وملابس متغيرة.

وإذا أردنا توظيف هذا المنهج لدراسة كل من المثقف الديني والفقيه من زاوية معرفية صرفة، نرى أنه من الضروري التعامل مع كل منهما ككائن صوري متصف بالنمذجة والمثالية، بحيث يتم تجريده من مختلف الملابس المتداخلة معه في الواقع. بمعنى أن

نصنع منه ماهية محددة بعد دراسة الحالات المتنوعة ومقارنتها، فنستلهم من ذلك العناصر الجوهرية التي تتشكل عليها ظاهرة الثقافة عند المثقف الديني، وكذا الفقاهاة عند الفقيه.

وبلا شك أن هذا المفهوم المجرد يتسم بنصاعة الصورة ووضوحها، بحيث يصبح قابلاً للتحليل العقلي واستظهار العلاقات الأساسية التي تحدد طبيعة كل عقل معرفي ووظيفته. إذ بعد تحديد العناصر الأساسية المنقاة من الحالة الاجتماعية، نتمكن من تكوين مفهوم مجرد كنمط جاهز يعبر عما نطلق عليه "العقل المثقف الديني" و"العقل الفقيه". حيث يوضح هذا النمط العناصر الجوهرية التي تُشكّل الثقافة والفقاهاة، سواء كان ذلك عن وعي من قبل الذين يؤسسونها، أو عن غير وعي. ومن هذا المنطلق، يصبح بالإمكان دراسة الخصائص البنيوية والمعرفية لكل منهما بعيداً عن التداخلات والملابسات العارضة، مع إبراز الفوارق الجوهرية بين العقلية الثقافية والعقلية الفقهية.

فمع أن الواقع يشهد حالات متفاوتة ومختلفة للمثقف – وكذا الفقيه – فتارة نرى ازدياداً في الحالة الثقافية، وأخرى انخفاضاً فيها، وقد تختلط الثقافة بأنماط أخرى من الممارسات الذهنية والسلوكية، فتتأثر بالمواقف السياسية وتتأطر ضمن الممارسات الاجتماعية، بل وقد تتحرف أحياناً لتشكل إطارات أيديولوجية فوقية لخدمة طبقات اجتماعية معينة أو مصالح محددة. ومع ذلك، فإن ما يقع تحت المراقبة العقلية والتجريد هو الثقافة كنمط صوري مجرد، تتجلى فيه الوظيفة المعرفية الأساسية للثقافة، وهي تنظيم المعارف وفهم الواقع وتفسيره وفق مرتكزات محددة يمكن للعقل استظهارها وتحليلها بوضوح ونصاعة.

فالعقل في هذه العملية لا يصور كل الملابسات والتداخلات الطارئة على الواقع، وإنما يختار العناصر الجوهرية والأساسية بعد الملاحظة الدقيقة والمقارنة بين الحالات المختلفة، ليبرز النمط الثقافي في صورته المثالية التي تعكس البنية المعرفية الجوهرية

للمثقف الديني. وبذلك، تصبح الثقافة أداة معرفية قادرة على استيعاب تغيّر الواقع ومراكمة الخبرات، بينما تحافظ على استمرارية المبادئ الجوهرية، فتتجسد كإطار يمكن من خلاله فهم الدين وتطبيقه بطريقة متماسكة.

فمن حيث الأساس، يلاحظ أن المفهوم المراد تأسيسه مستمد بالدرجة الأولى من العلم والمعرفة، ولا يرتبط بعوامل عارضة أو اعتبارات غير معرفية. فالفقه والثقافة كلاهما من صنف العلوم والمعارف، ومن ثم لا يمكن إفراغ الفقيه أو المثقف من جوهر العملية المعرفية دون أن يفقدا معناهما الجوهرّي والوظيفي. ومع ذلك، فالملاحظ أن معارف الفقيه وعلومه، وكذلك النتائج التي يتوصل إليها، تختلف في الغالب عن تلك التي يمتلكها المثقف الديني، سواء من حيث طبيعة الموضوعات التي يعالجها، أو الأساليب التي يتبعها، أو المرجعيات التي يستند إليها في استنباط الأحكام وفهم الواقع. وهذا الاختلاف ليس عارضاً فحسب، بل هو جوهري، إذ يتيح لنا تحديد هوية كل منهما بوضوح، وفصلها عن الظواهر الأخرى التي قد تتداخل معها، سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو أيديولوجية، ليظل التركيز على البنية المعرفية الأساسية التي تشكل الفقه من جهة والثقافة من جهة أخرى.

وتبعاً للمنهج الكيفي فإنه لا يمتنع أن يحصل تداخل بين الثقافة والفقه على أرض الواقع؛ فلبس الفقيه عباءة المثقف، والمثقف عباءة الفقيه، وبالتالي نتحدث عن الفقيه المثقف والمثقف الفقيه. لكن بحسب المنهج ذاته يمكن إهمال هذا التداخل في تحديد الهوية والمفهوم لكل منهما، طالما أن الغرض هو تحديد الماهية وليس الواقع بكل ما يحمله من ملابسات وشوائب.

ويعتمد تحديد هوية كل من المثقف الديني والفقيه على تشخيص الوظيفة المعرفية لكل منهما، إذ تتشكل هذه الوظيفة تبعاً للمرتكزات المعرفية الخاصة بكل طرف. ومن ثم فإن تحديد الهوية هو في جوهره عملية تعيين هذه المرتكزات وكشف آلياتها

التكوينية، وهو ما يوضح الاختلاف التام بينهما في طبيعة تلك المرتكزات. فالمولدات المعرفية التي تتحكم بالحالات الثقافية لدى المثقف تختلف عن المولدات التي تتحكم بالحالات الفقهية لدى الفقيه، إذ لكل منهما مشغلاته الخاصة بالتوليد والإنتاج، ما يمنحهما بنية معرفية مستقلة تختلف عن الأخرى، ومع ذلك يمكن أن تتقارب هذه البنى أو تتداخل على أرض الواقع.

ولعل المثال الذي نضربه الآن يوضح هذه الصورة المجردة التي يمكن من خلالها تصور الهوية المعرفية لأي فئة. فبإمكاننا، على سبيل المثال، التحدث عن مفهوم محدد للإنسان القروي وتمييزه عن نظيره المدني، فنرسم لكل منهما مواصفاته الجوهرية التي تكشف الكثير من التضاد في الشخصية والخصال العامة. ومع ذلك، قد لا نجد على أرض الواقع القدر ذاته من الوضوح أو التضاد بين هذه الصفات، فقد يحمل بعض القرويين سمات مدينية أو العكس، وربما نجد أفراداً يجمعون بين صفات مزدوجة. ومع هذا، فإن ذلك لا يشكل عقبة أمام تأسيس المفهوم أو النمط النظري لكل منهما، إذ إن الهدف من هذا التجريد هو الوصول إلى ماهية نموذجية تساعد على فهم الخصائص الجوهرية للفئة، بعيداً عن تداخلاتها أو الشوائب العرضية في الواقع. وبالتالي، فإن ملابسات الواقع وعدم تطابقه الكامل مع الصورة الذهنية التي نكونها لا تنفي حقيقة الهوية الأساسية التي يتضمنها المفهوم، بل تعكس المرونة اللازمة لربط المجرد بالواقع عند الحاجة.

فعلى سبيل المثال، نعلم أن عالم الاجتماع الفرنسي دوركايم قد صاغ قانوناً للانتحار الأناني استخلصه من مقارنة جملة من الظواهر الاجتماعية المختلفة، من بينها مقارنة معدلات الانتحار بين القرى والمدن. وقد لاحظ أن الانتحار في المدن أكثر منه في القرى، واستنتج من ذلك، إضافة إلى مظاهر أخرى مرتبطة

بزيادة الإنتحار، قانونه القائل: إن هناك تناسباً عكسياً بين معدلات الإنتحار والتماسك الاجتماعي²⁰⁶.

ولو قمنا بمقارنة بين قرية ومدينة محددين وتبين أن معدلات الإنتحار لدى الأولى أعلى مما لدى الثانية، أي بما يخالف ما توصل إليه دوركايم، فإن ذلك لا يضعف صحة القانون العام، ولا يجعلنا نعيد النظر في مفهوم القرية بمعناه العام المتضمن تماسكها الاجتماعي وقلة الانتحار فيها. بل يمكن تفسير هذه الحالة على أنها نتيجة أسباب عارضة خاصة بتلك القرية، مثل الظروف الاقتصادية أو الاجتماعية أو العلاقات الجديدة مع البيئات الأخرى التي تؤثر على الروابط التقليدية، وقد تؤدي إلى تغيير جزئي في التركيبة العامة للتماسك الاجتماعي.

وبذلك، يظل المفهوم العام للقرية قائماً كنمط معرفي مجرد، ينطلق من عناصر أساسية، بينما تأخذ التفاصيل الواقعية الفردية شكل استثناءات عارضة، دون أن تنفي الحقيقة الجوهرية التي يحددها المنهج التحليلي. وهذا مثال على كيفية استخدام التجريد والمنهج الكيفي في استنباط القوانين العامة وفهم الظواهر الاجتماعية بعيداً عن تداخلات الواقع العرضية.

وبهذا فإن المفهوم المستخلص من الواقع ليس معنياً بالعوارض العرضية التي قد تؤثر مؤقتاً على مجرى الأحداث. فالفلاسفة المسلمون كانوا يقولون عن السقمونيا إنها "تسهل الصفراء"، أي أن من شأنها إحداث الإسهال أو تقتضيه، حتى وإن لم يظهر ذلك

²⁰⁶ لقد أجرى دوركايم مقارنات كثيرة وواسعة حول الإنتحار الأناني فيما يخص ثلاث فئات إجتماعية، هي المجتمع الديني والعائلي والسياسي، وتوصل من خلالها إلى أن الإنتحار يتناسب عكسياً مع حالة الاندماج لكل منها، وبالتالي قام بصياغة قانونه الهام والقائل بأن الإنتحار يتغير عكسياً مع درجة التماسك أو الاندماج الاجتماعي (إميل دوركايم: الانتحار، ترجمة حسن عودة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2011م، ص253-254، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com. وانظر أيضاً: كتابنا: التصوير الإسلامي للمجتمع، مؤسسة أهل البيت، بيروت، 1981م، ص105-106.

على أرض الواقع في بعض الحالات نتيجة وجود أسباب عارضة مانعة، أو بسبب اختلاف الظروف عن ظروف الاقتران التي لوحظت بين السقمونيا والإسهال²⁰⁷. ومع ذلك، فإن هذه التباينات الطارئة لا تمس الحقيقة الجوهرية التي يقوم عليها الاستنتاج، فالواقع الإحصائي أو العرضي لا يلغي ما يستنتج من القاعدة العامة التي تثبت تأثير السقمونيا تحت الظروف الطبيعية المعتادة.

وهذا مثال على كيفية اعتماد المنهج التجريدي والكيفي في استخلاص الماهيات والحقائق العلمية أو المعرفية، بعيداً عن الشوائب والملابسات العارضة التي قد تشوش على إدراك العلاقة الجوهرية بين السبب والمسبب، ويكشف عن الفكرة الجوهرية التي تكمن وراء الظاهرة المستمرة والمتوقعة ضمن سياقها الطبيعي.

مع هذا، فقد تتحول البنية التركيبية للواقع من شكل إلى آخر مغاير حين تتقلب الأمور، وتتحوّل الأحداث والمظاهر إلى هيئة تختلف كلياً عما كانت عليه سابقاً، مما يستلزم تكوين نمط جديد من المفهوم المنتزع يعكس هذه التحولات ويستجيب لمستجدات الواقع.

وفي جميع الأحوال، يظل من المبرر تماماً - استناداً إلى ما سبق من توضيح - أن نكون لكل من المثقف الديني والفقيه مفهومه الخاص المنتزع من واقعه، بحيث يعكس العناصر الجوهرية التي تحدد طبيعته المعرفية؛ بعيداً عن العوارض المؤقتة أو التغيرات العرضية. فالتجريد الذهني هنا ليس مجرد نسخة طبق الأصل عن الواقع، بل هو أداة لفهم الأسس والمرتكزات التي يقوم عليها كل عقل، بما يمكننا من دراسة وظائفه ومعرفة أبعاده البنيوية بدقة.

²⁰⁷ ابن سينا: البرهان، تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي.

وحقيقة، إن تكوين مفهوم خاص عن عقل الفقيه أمر يسير نسبياً وليس بمعضلة، لما له من مصادر معرفية محددة وواضحة، وكيفية تشغيله لهذه المصادر في توليد المعرفة وإنتاجها. فالصورة الذهنية للفقيه تحظى بتأييد واسع من تاريخ الفقه الطويل، وهي معلنة وممنهجة بلا لبس أو غموض، مما يجعل تحديد هويته المعرفية أمراً مباشراً نسبياً.

أما الحال مع المثقف الديني فهو أكثر تعقيداً، على الرغم من المنافسة المعرفية القائمة بينهما، وذلك لأنه غير مختص بالعلوم الدينية كما هو الحال مع الفقيه غالباً. لهذا فإنه لا يمتلك المنهج الواضحة أو المحددة، ولا توجد لديه مصادر معرفية معلنة أو متفق عليها كما هو حاصل بين الفقهاء.

وبعبارة أخرى، ليس ثمة روابط معرفية مشتركة تمكن المثقفين الدينيين من بناء شبكة علمية متماسكة، على غرار التماسك المعرفي بين الفقهاء، حيث الرابط الموحد والمشارك هو الالتزام التام بمضامين الكتاب والسنة، وبدونه لا يمكن أن يُسمى الشخص فقيهاً.

وبذلك يمكن القول إن التيار الثقافي لدى المثقف الديني أقرب معرفياً إلى التيار الفردي منه إلى الجماعي، أو إنه أقرب إلى اللامنتمي منه إلى المنتمي، مقارنة بالفقهاء الذين يكونون جماعة معرفية متماسكة. ومع ذلك، يجب مراعاة أن تاريخ ظهور المثقف كحالة مؤثرة في الحياة العامة حديث نسبياً مقارنة بتاريخ الفقيه الطويل، رغم توسع انتشاره وتأثيره بفعل التطورات الحديثة المتسارعة التي أتاحت له فضاءات أوسع للتفاعل مع الواقع ونقل المعارف الحديثة إلى المجتمع.

هكذا فإن الصورة المنتزعة عن واقع المثقف ليست واضحة بالقدر الذي هي عليه في حالة الفقيه، لكنها مع ذلك قابلة للتكوين والفهم بالاعتماد على المنهج الكيفي، الأمر الذي يمكننا من رسم

هذه الصورة، وذلك من خلال إيضاح مصادر معرفته، والمنهج الذي يتبعه، والأصول التي يعتمدها في التوليد والإنتاج المعرفي، حتى وإن لم يكن ذلك عن وعي من المثقفين أنفسهم. ومن ثم يمكن القول إن تصورنا للعقل المثقف يغرق أكثر في التحليل الذهني، مقارنة بالعقل الفقيه، ذلك أن الصورة المنترعة عن الفقيه تنشأ غالباً من ذاته مباشرة، أي عبر دلالة الموضوع الخارجي، ومن خلال اعترافه بمصادر معرفته، وطريقة تلقيه لها، ومنهج في الفهم والإنتاج، وهو ما يقلل من الحاجة إلى تدخل التحليل الذهني المكثف.

وبعبارة أخرى، ليس من الصعب تحديد هوية العقل الفقيه من الناحية الاستمولوجية، ومثله سائر اختصاصي النزعة البيانية، فهو مرتبط ارتباطاً لزومياً بالنص، ولولا هذا الأخير لما كان للفقيه وجود أو اعتبار، إذ إن نشأة الفقيه وتحديد هويته كلاهما مستمد من النص ذاته، سواء كان كتاباً أو سنة. ويظهر هذا الارتباط بوضوح من خلال جانبيين متكاملين: الأول ما يشهده الواقع، إذ جميع الفقهاء ملزمون من الناحية المعرفية بالارتباط بالنص نهجاً أساسياً، فالذي لا يرتبط بالنص لا يمكن أن يُمنح صفة الفقاهة، مهما كان علمه أو اجتهاده. أما الثاني فهو الإعلان الصريح عن هذا الارتباط، فالفقهاء يعترفون بالنص كمصدر أساسي في البناء والتقويم المعرفي، ويستمدون منه أحكامهم ونتائج استدلالهم، ولا يوجد مصدر آخر ينافسه أو يساويه من حيث السلطة المعرفية والشرعية.

وبفضل هذا الارتباط القوي والمنهجي بالنص، تتضح البنية المعرفية للفقيه بصورة نمطية مستقرة، مما يسهل تكوين مفهوم واضح عن هويته ومصدر معرفته، ويجعله أقل مرونة من المثقف الديني في التعامل مع المتغيرات الواقعية أو الثقافية، لكنه في الوقت نفسه أكثر ثباتاً في الحفاظ على أصالة المرجعية النصية التي تشكل الأساس لكل نشاطه المعرفي والاجتهادي.

أما العقل المثقف، فلا توجد عنه صورة جاهزة يمكن انتزاعها مباشرة من الواقع الخارجي، إذ لا تتوفر مصادر معلنة ومتفق عليها للمعرفة، ولا منهجية واضحة لتوليدها أو إنتاجها. ومن هنا، يصبح التحليل الذهني محورياً في تكوين صورته، فهو الوسيلة الوحيدة لاستجلاء بنيته المعرفية بعد متابعة الممارسات الثقافية المختلفة ومقارنة الحالات المتنوعة. ويستمد هذا التحليل شرعيته من الدور الفاعل الذي يلعبه الذهن في رصد الفعاليات المعرفية التي يؤديها المثقف، ومن ثم تكوين صورة مفهومية دقيقة لبنيته العقلية العامة.

وبعبارة ثانية، إذا كان من السهل علينا أن ننزع بنية معرفية عامة للفقيه اعتماداً على ارتباطه المعرفي بالنص، فإن الحال مع المثقف الديني مختلف تماماً. فبنيته المعرفية لا تخضع للالتزام مماثل بالنصوص، كما أن هويته المعرفية غير معلنة صراحة، ولا توجد طريقة منهجية واضحة لتحديد مسالك توليده المعرفي، على عكس الفقيه. ولهذا، كان لزاماً علينا أن ندرس مضامين ما يقدمه المثقف من طروحات، وإشكاليات، وحلول، ومن ثم ننجز عملية تحليلية لاستخلاص ما يمكن اعتباره بنية معرفية له.

ورغم التناقضات الحادة التي قد تظهر بين أبنية المثقفين المختلفة، واختلافهم في القرب والبعد عن التكوين المعرفي للفقيه، فإننا نلاحظ ميلاً عاماً مشتركاً بينهم، يتيح لنا استخدام النهج الكيفي لاستخلاص بنية معرفية للمثقف. هذه البنية هي حصيلة مرتكزاته المعرفية وخصائصه المتولدة عنها، والتي تتجلى في طريقة فهمه للنص، وتعاطيه مع الواقع، وموقفه من القيم والمبادئ، وآلية توليده للأفكار والمعارف.

ومن هنا تبرز الأسئلة الجوهرية: ما هي هذه المرتكزات التي يعتمد عليها المثقف في تكوين معرفته؟ وما هي الخصائص التي تنشأ عنها وتحدد هويته وطرائق عمله في الممارسة الفكرية والاجتماعية؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تمثل خطوة أساسية لفهم

العقل المثقف الديني، وتمييزه عن العقل الفقهي، ورصد نقاط الاشتباك والاختلاف بينهما.

الفصل الرابع:

المرتكزات المعرفية

ماذا نعني بالمرتكزات المعرفية؟

نقصد بالمرتكزات المعرفية جملة المصادر والمناهج والأصول التي يُعتمد عليها في توليد الرؤى والمضامين المعرفية، وفي توجيهها وتقويمها وتحديد آفاق اشتغالها. فهي الإطار الحاكم للعملية المعرفية من حيث النشأة، والتكوين، والضبط، والوظيفة. وهذه المرتكزات يمكن ردها، على نحو إجمالي، إلى ثلاثة عناصر رئيسية:

أولاً: المصدر المعرفي

وهو المنبع الذي تصدر عنه المعرفة من حيث التأسيس الأولي، كالنص، أو العقل، أو الواقع، أو غيرها من الموارد التي تُعدّ مرجعاً أصلياً في بناء التصورات والمفاهيم. وتختلف الهويات المعرفية باختلاف ما تعتمد من مصادر، وباختلاف درجة الإلزام أو المركزية التي تمنحها لكل مصدر.

ثانياً: الآلية المعرفية

وهي الكيفية أو المنهج الذي تُدار به عملية تكوين المعرفة انطلاقاً من المصدر المعرفي، أي الطريقة التي تُحوّل بها المعطيات الأولية إلى مفاهيم مستنبطة قابلة للفهم والتوظيف. فالآلية هي منهج الاستكشاف والفهم والتوليد، وقد تتوسط أحياناً

لإنتاج المعرفة وبنائها، وقد يقتصر دورها أحياناً أخرى على تفسير موضوع قائم وفهمه وتحليله دون ادعاء إنتاج معرفة جديدة بالمعنى الصارم.

ثالثاً: المولدات والموجهات المعرفية

وهي جملة الأصول والمبادئ التي تعتمد عليها الآلية المعرفية في الفهم والتوليد والكشف والاستنباط. والمولدات هي تلك الأصول التي تمارس دوراً مباشراً في إنتاج المعرفة وصياغتها، في حين أن الموجهات لا تقوم بعملية التوليد بذاتها، بل تضطلع بدور الإرشاد والتقويم وتحديد الاتجاه، سواء في تفسير المعرفة، أو في توظيفها، أو في ترجيح مسار دون آخر. فهي أشبه بالبوصلة التي تهدي الحركة المعرفية، وإن لم تكن هي التي تُنشئ مادتها الأولية.

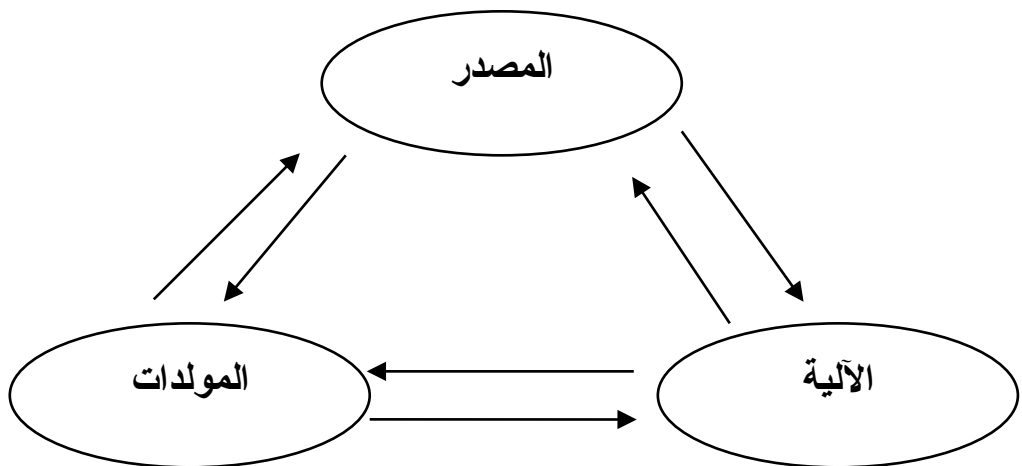
ومع ذلك، فإن الفصل بين المولد والموجه هو فصل تحليلي لا واقعي صرف، إذ لا يخلو توجيه من قدر من التوليد، كما لا يخلو أي توليد من توجيه ضمني. بل قد يجتمع الدوران معاً في أصل معرفي واحد، فيمارس وظيفة إنتاج المعرفة من جهة، ووظيفة توجيهها وضبط استعمالها من جهة أخرى.

ويُلاحظ أن هذه المرتكزات ليست عناصر مستقلة يمكن تشغيل أحدها بمعزل عن الآخر، بل هي حلقات متداخلة يتوقف بعضها على بعض، ويستكمل كل منها دوره بالآخر. فلو لا **المصدر المعرفي** لما وُجد ما يمكن أن تنهض به المولدات والموجهات من عمليات التوليد والفهم والإنتاج، ولا كان للآلية المعرفية أن تمارس دورها في تحديد النهج الذي تجري وفقه عملية الاستكشاف والبناء المعرفي. فالمصدر هو المادة الأولية التي لا غنى عنها لكل ممارسة معرفية.

وفي المقابل، لولا الآلية المعرفية لما أمكن للمصدر المعرفي أن يتحول فعلياً إلى مصدر منتج للمعرفة، إذ إن المصدر بذاته لا ينطق ولا يُفصح عن دلالاته ما لم يخضع لمنهج في الفهم والتأويل والتنشغيل. كما أن المولدات لا يمكن أن تؤدي وظيفتها التوليدية إلا ضمن آلية تضبط كيفية استثمارها وتوجيه فعاليتها.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى المولدات والموجهات المعرفية؛ فلولاها لما أمكن أن يتحقق الفهم أو التوليد أصلاً، إذ لا تكفي الآلية ولا المصدر وحدهما لإنتاج معرفة ذات مضمون واتجاه، ما لم تُدعم بأصول ومبادئ تعمل على تشغيل العملية المعرفية وتحديد مساراتها ونتائجها. فهي التي تمنح الفهم بنيته الداخلية، وتمنح التوليد طابعه الخاص ومخرجاته المميزة.

وعليه، فإن أي ممارسة معرفية - سواء أكانت ممارسة توليدية تسعى إلى إنتاج معرفة جديدة، أم ممارسة توجيهية تفسيرية تهدف إلى الفهم والتقويم والترجيح - لا تخلو من أن تشترك في صنعها وتركيبها تلك المرتكزات الثلاثة، سواء كانت هذه الممارسة تعبّر عن استكشاف جديد للمعرفة، أو عن فهمها وتفسيرها، أي سواء



المرتكزات المعرفية للمثقف والفقيه

سبق أن أشرنا إلى أن لكل من المثقف والفقيه مرتكزاته المعرفية الخاصة، مع فارق جوهري يتمثل في أن هذه المرتكزات لدى الفقيه حاضرة حضوراً شاخصاً في الوعي والإدراك، بينما لا تكون كذلك بالدرجة نفسها لدى المثقف، لا سيما بسبب حداثة تشكّل الظاهرة الثقافية، وغياب التخصص المنهجي الصارم في الغالب. غير أن مسألة الوعي وعدمه، أو الشخوص وخلوّه، لا تمثّل في حدّ ذاتها محوراً حاسماً للتمايز في القابلية على الفهم والتوليد المعرفي. فالمعرفة لا تتوقف بالضرورة على الوعي المنعكس بذاته، ولا على التصريح المنهجي بمقدماتها وأصولها.

ذلك أن انعدام الوعي الصريح بالمرتكزات، كما هو الحال في كثير من الممارسات الثقافية، لا يشكّل عقبة فعلية أمام الفهم أو التوليد. فكما للوعي دوره التنظيمي في تحديد المسار الذي تتم فيه عملية الفهم والإنتاج عبر الربط المنهجي بين المصدر والآلية والمولدات أو الموجهات، فإن هذه العملية ذاتها يمكن أن تتحقق - بدرجة معتبرة - عبر الممارسة اللاواعية التي يضطلع بها العقل الباطن. إذ يستطيع هذا الأخير، بفعل التراكم والخبرة والاحتكاك الطويل بالمضامين المعرفية، أن يحدّد مسار العملية المعرفية ويضبط توازنها الداخلي، على نحو يشبه الممارسة الممنهجة، وإن لم تكن مصاغة في صورة قواعد معلنة أو أطر نظرية واضحة.

وهذا الأمر يشبه إلى حدّ بعيد حال متكلم اللغة الذي يتقن استعمالها وضبط تراكيبها ودلالاتها، من غير أن يكون على دراية واعية بقواعدها النحوية أو منطقها البنيوي العميق. فالإتقان العملي هنا سابق على الوعي النظري، بل وقد يعني عنه في كثير من الحالات. ومع ذلك، فإن هذا الوصف لا ينطبق على جميع المثقفين على السواء، ولا سيما المفكرين منهم، بوصفهم رؤوس

الظاهرة الثقافية ونخبتها الفاعلة، إذ لا يبلغ ضعف الوعي لديهم هذا الحد، بل كثيراً ما يمارسون فعلهم المعرفي على قدر من الانتباه المنهجي، وإن ظل أقل صرامة وتحديداً مما نجده في الحقل الفقهي.

وإنما قصدنا بهذا التوصيف الفئة العامة من المثقفين، وهو ما يميّز وضعهم المعرفي عن حال الفقهاء، سواء على المستوى العام أو الخاص، إذ إن الوعي المنهجي بالمرتكزات والمصادر والآليات يكاد يكون سمة غالبية على البنية الفقهية. غير أن هذا لا يعني، في المقابل، أن الفقهاء يلتزمون دائماً وبصورة تامة بالحدود التي رسموها لأنفسهم في الفهم والتوليد، إذ كثيراً ما يخرجون عنها تحت ضغط الحاجات الزمنية ومتطلبات الواقع، وهو ما سنقف عليه لاحقاً عند تحليل التوتر القائم بين التنظير المنهجي والممارسة الفعلية في العقل الفقهي.

1- المصدر المعرفي

معلوم أن المصدر الأساس الذي يستمدّ منه الفقيه معارفه التخصصية هو النص، سواء أكان كتاباً أم سنة، وسواء تمّ الاعتماد عليه بصورة مباشرة أو عبر وسائط استدلالية مؤسّسة عليه. ويمكن تمثيل العلاقة بين الفقيه والنص بعلاقة الجسد بالروح؛ فلولاً الروح ما كان للجسد من حياة، وكذا لولا النص ما كان للفقيه من وجود معرفي أو اعتبار علمي. ومن هنا تتحدد الصورة المتخيلة عن الفقيه في الأذهان بقدر ما له من صلة عضوية بالنص الديني، إذ هو المعنّي ابتداءً بفهم النص، وهضم دلالاته، واستكشاف مراميّه، ثم تنزيلها في حيّز الامتثال والتقنين.

ولهذا يمكن - على مستوى التحليل المفهومي - افتراض قطع صلة الفقيه بمصادر معرفية أخرى قد يكون لها شيء من الأثر

في تكوينه الفكري أو الثقافي، من قبيل الفلسفة أو الاجتماع أو التجربة التاريخية، من دون أن يؤثر ذلك في أصل هويته الفقهية. غير أن هذا الافتراض لا يصحّ بحال إذا ما تعلق الأمر بقطع صلته بالنص، إذ إن انفكاكه عنه يعني بالضرورة زوال عنوان الفقاهة نفسه. ومن ثمّ يظل النص هو المعطى الرئيس، بل والشرط التأسيسي للعقل الفقيه، وما عداه لا يتجاوز كونه عناصر مساعدة أو خلفيات معرفية ثانوية.

وعلى هذا الأساس، فإن مصادر التشريع لدى الفقيه تبدأ - في الغالب - بالقرآن الكريم، ثم السنة النبوية، أو السنة الإمامية كما هو الحال لدى الشيعة، يليهما الإجماع بوصفه كاشفاً عن النص أو مستنداً إليه، ثم قول الصحابي وسلوكه باعتباره كاشفاً آخر في بعض المدارس، وبعد ذلك تأتي سائر مبادئ الاجتهاد وأدواته التي حرص الفقهاء - عبر تاريخ طويل من التنظير - على إرجاعها إلى النص، إمّا بصورة مباشرة أو عبر استدلالات غير مباشرة، بحيث لا تخرج في مشروعيتها النهائية عن دائرة الارتباط النصي.

وبذلك يتضح أن النص لا يمثل مجرد مصدر من بين جملة من المصادر، بل هو البنية المرجعية العليا التي تتنظم حولها سائر العناصر المعرفية في العقل الفقيه، والتي تمنحه وحدته المنهجية وتماسكه الداخلي، وتُميّزه إبستمولوجياً عن غيره من أنماط العقول المعرفية الأخرى.

أما المثقف أو المفكر الديني فأول ما يلاحظ أنه لم يتقيد - كما عرفنا - بمصدر معرفي مرسوم ومُعلن كما هو الحال لدى الفقيه. فهو في الغالب لا يمتلك منهجاً محدداً ولا تنظيراً صريحاً يُفصح من خلاله عن مصادر معرفته أو عن الكيفية التي يُدير بها عملية الفهم والتوليد المعرفي. ويرجع ذلك - في جانب منه - إلى حداثة نشأة الظاهرة الثقافية الدينية ذاتها، وإلى كونها وليدة التحولات الكبرى التي أحدثها المجتمع الحديث في بنيته الفكرية والاجتماعية والسياسية.

فالمثقف الذي نتحدث عنه هنا ليس هو العالم الديني المتخصص، ولا هو الفقيه الذي تشكّلت هويته داخل نسق علمي مغلق نسبياً، بل هو نتاج سياق تاريخي جديد فرض عليه الانفتاح على مصادر متعددة للمعرفة، وتداخلاً بين حقول فكرية متباينة، من قبيل الفلسفة والعلوم الإنسانية والتجربة التاريخية والواقع الاجتماعي المعاصر، فضلاً عن النص الديني ذاته. غير أن هذا الانفتاح لم يجر عادة ضمن إطار منهجي مضبوط أو رؤية إستمولوجية مُعلنة، بل تم في كثير من الأحيان بصورة انتقائية أو تلقائية، تحكمها الإشكالات المطروحة في الواقع أكثر مما تحكمها القواعد المسبقة في الاستدلال.

وعلى نحو التخصيص والتضييق، فإن المقصود بالمثقف الديني هنا هو ذلك الذي يحمل جملة من المعارف الإسلامية، ويستحضرها في معالجاته الفكرية، من غير أن يبلغ حدّ التخصص الدقيق في علومها عادة، ولا أن يلتزم بالصرامة المنهجية التي تميّز العمل الفقهي. فهو يتحرك ضمن أفق الكليات العامة للدين ومقاصده ورمزيته القيمية، لا ضمن تفاصيل الجزئية وأحكامه التقنية. ومن ثمّ فإن النص الديني لديه لا يحتل موقع المصدر الحاكم بالضرورة، بل قد يكون واحداً من عدة مصادر تتجاور وتتزاحم في تشكيل رؤيته، دون أن يكون بينها ترتيب هرمي ثابت أو معيار ترجيح متفق عليه.

وبهذا المعنى، تتحدد هوية المثقف الديني لا من خلال مصدر معرفي واحد جامع، بل من خلال شبكة مصادر مفتوحة ومتغيرة، تُسهم في بناء وعيه وتوجيه خطابه، وهو ما يفسّر في الوقت نفسه غنى أطروحاته من جهة، وتفاوتها وتناقضها أحياناً من جهة أخرى، قياساً بما نجده لدى الفقيه من وحدة منهجية وتماسك بنيوي.

مع هذا لما كان المثقف وليد المجتمع الحديث بكل ما يحمله من ظروف وملابسات، وحيث أن هذا المجتمع متأثر بعمق تطورات الواقع وتغييراته؛ لذا فإن من الطبيعي أن تكون مرجعيته ومصدر تشكيل هوية عقله الثقافي تتمثل في الواقع. فليس هناك مصدر يستعين به عقل المثقف أبلغ من الواقع والخبرة العقلية المتصلة به، كما يتجلى في ميوله المعرفية إتجاه مختلف علوم الواقع، وعلى رأسها العلوم الإنسانية، كالنفسية والاجتماعية والتاريخية والسياسية والإقتصادية والفلسفية والجغرافية والطبيعية. وبالتالي فلا يمكن فصل المثقف عن الواقع مثلما لا يمكن فصل الفقيه عن النص، فكل منهما مدين بوجوده للمصدر الذي يستند إليه ويعتمد عليه.

فرغم أن المثقف ليس له في الغالب منهج محدد يتحرك ضمن إطاره، أو أنه لا يعي طبيعة المنهج الذي يسير على هداة عادة؛ إلا أنه مع هذا ملزم بالإنشداد والانفتاح على "الواقع"؛ يستجوبه ويستمد منه ما يثيره من قضايا، لا سيما تلك التي ترتبط بهوموم وطموحه وتطلعاته. وبالتالي فإن للواقع أهمية خاصة بالنسبة للمثقف، وذلك باعتبارين: أحدهما من حيث كونه مصدراً معرفياً ينفث عليه بالإطلاع ليشكل منه مادة معرفية يعمل على صياغتها بملكة التحليل. والآخر بما يتصف به من خاصية إفراز مختلف ضروب التأزم، مما يحتاج إلى عقل متفتح قادر على استيعابه وبلورة موقف معرفي إرائه؛ سعياً نحو تغييره إلى المستوى الذي يرتفع فيه ذلك التأزم.

وبذلك يغدو الواقع بالنسبة للمثقف ليس مجرد موضوع للفهم، بل مجالاً للاشتباك المعرفي والمسؤولية الفكرية، وهو ما يفسر النزعة النقدية والإشكالية الملازمة لخطابه، في مقابل النزعة التقنيية التي تطبع خطاب الفقيه.

هكذا فإن الصورة الشاخصة عن المثقف الحديث، سواء كان ينزع نزعة إسلامية أو غيرها، هي صورة مفعمة بروح الواقع

قبل أي اعتبار آخر، بل إن الواقع لديه لا يقوم مقام أحد الاعتبارات فحسب، وإنما يتحول إلى الإطار المرجعي الأعلى الذي تُقاس عليه الأفكار وتُختبر به الرؤى. فليس الأمر مقتصرًا على أن مصادره المعرفية تمتد جذورها، من حيث الأساس، إلى الواقع؛ بل إن عملية تصنيع الموقف المعرفي نفسها، من تحليل وتشخيص ونقد واقتراح، لا تكاد تجد غاية تستهدفها خارج هذا الواقع، بما يختزنه من أزمات وتناقضات وتطلعات. فمنه المبتدأ وإليه المنتهى، وبه تُستثار الأسئلة، ووفق مقتضياته تُصاغ الإجابات.

وعليه يتبين أن أساس القطيعة بين المثقف الديني والفقهاء إنما يعود، في عمقه، إلى الاختلاف الحاصل بينهما على صعيد المصدر المعرفي المؤسس، لا إلى مجرد تباين في النتائج أو المواقف الجزئية. فما يتولد عن النص من أنماط للفهم والتقويم هو غير ما يتولد عن الواقع، لا من حيث طبيعة الأسئلة فحسب، بل من حيث آليات المعالجة وأفق الاشتغال. ومن ثم فإن مدّ الجسور بين فهم النص والواقع لا يكون عملاً عرضياً أو توفيقياً بسيطاً، بل يستدعي بالضرورة تأسيس أحدهما على الآخر.

وهذا بالضبط ما يعمل عليه كل من المثقف الديني والفقهاء، ولكن كل بطريقته الخاصة وبمنطق مغاير. فبينما يقوم الفقهاء بتأسيس فهم الواقع على النص، وجعل النص ميزاناً حاكماً على الوقائع ومتقدماً عليها في التفسير والتقويم؛ يخالفه المثقف الديني بالعمل على العكس، إذ يسعى إلى قراءة النص في ضوء الواقع وأسئلته المستجدة، ومحاولة إعادة فهمه بما يستجيب لتحولات الحياة ومتطلباتها. ومع ذلك، فإن الطرفين - على اختلاف المسار - يلتقيان نظرياً على الإقرار بأن النص والواقع كلاهما يمثلان كتابين لله تعالى: كتاباً تدوينياً وكتاباً تكوينياً، غير أن الخلاف الجوهرى يكمن في أيّ الكتابين يتقدم ليؤسس فهم الآخر، وأيهما يُجعل إطاراً مرجعياً حاكماً في عملية الفهم والتوليد.

تساؤلات وشبهات

مع هذا، يلوح في الأفق عدد من التساؤلات والإشكالات النظرية والمنهجية التي تتصل اتصالاً مباشراً بمسألة المصدر المعرفي، بوصفه حجر الأساس في بناء الهوية المعرفية لكل من المثقف أو المفكر الديني من جهة، والفقيه من جهة أخرى. وهي تساؤلات لا تنشأ من فراغ، بل تفرضها طبيعة التمايز العميق بين المصدرين اللذين يتحركان في ضوئهما، وما يترتب على ذلك من اختلاف في آليات الفهم والتوليد والتقويم.

فبعض هذه الإشكالات يتجه نحو المثقف أو المفكر الديني، متسائلاً عن حدود اعتماده على الواقع، ومعايير ضبط هذا الاعتماد، وإمكان تحوّل الواقع من مصدر للفهم إلى سلطة معرفية مهيمنة. في حين يتجه بعضها الآخر نحو الفقيه، مستقهماً عن مدى كفاية النص وحده بوصفه مصدراً مغلقاً أو مكتفياً بذاته، وقدرته على استيعاب التحولات المتسارعة للواقع دون الوقوع في الجمود أو القطيعة مع معطيات العصر.

ومن ثمّ فإن هذه التساؤلات لا تهدف إلى الطعن في أحد المسلكين بقدر ما تروم الكشف عن مواطن القوة والضعف في كلّ منهما، وبيان الإشكالات الكامنة في الإرتكاز الأحادي على مصدر بعينه. وذلك بحسب النقاط التالية:

أ. العقل المثقف ومرجعية الواقع

إذ قد يقال ما الدليل على أن الواقع ولو بتداخله مع العقل هو المصدر الأساس للمعرفة عند المثقف؟

ولأجل الإجابة على السؤال المطروح، لا بدّ أولاً من تشخيص أنواع المصادر المعرفية على نحو الحصر والتحديد. ولأدنى تأمل نعلم أنها لا تخرج - في الجملة - عن أربعة مصادر كبرى: النص، والعقل، والواقع، والإلهام وما شاكله من صور الكشف والحدس الخاص. وواضح أنه لا يوجد - من حيث المبدأ - مصدر خامس مستقل يمكن إرجاع المعرفة إليه خارج هذه الدوائر.

وبيّن أن الإلهام لا يمكن اعتباره المصدر الأساس الذي يستقي منه عقل المثقف دائرته المعرفية؛ لا من حيث الكم ولا من حيث الوظيفة. فمن حيث الكم، فإن موارد الإلهام - حتى لو سلّمنا بوقوعها - محدودة ونادرة، ولا يمكن أن تقي بسعة الإنتاج المعرفي الذي يقدّمه المثقف، ولا بتنوع موضوعاته وإشكالياته. ومن حيث الوظيفة، فإن الإلهام لا يشكّل قاعدة عامة قابلة للتداول والاحتجاج، بل يظل تجربة ذاتية لا يمكن تعميمها ولا إخضاعها عادة لمعيار الفحص والنقد، الأمر الذي يجعله عاجزاً عن تأسيس خطاب ثقافي عام.

كما أن كثيراً مما يُنسب إلى الإلهام يمكن تفسيره - في واقع الأمر - بأحد المصادر الثلاثة الأخرى، أو بمجموعها، مع إضافة عنصر الحدس العقلي أو الوجداني بوصفه ملكة تفسيرية لا مصدراً مستقلاً للمعرفة. فإذا أمكن ردّ المعرفة إلى العقل في اشتغاله التحليلي، أو إلى الواقع في معطياته وتجلياته، أو إلى النص في خلفياته الثقافية والدينية، فلا موجب حينئذ لافتراض أثر إلهامي مستقل.

كذلك لا يمكن اعتبار النص مصدر الاسناد الرئيسي الذي يتكئ عليه المثقف في تكوين حوزته المعرفية. فعلى الأقل أن أغلب المثقفين الدينيين هم ليسوا من أهل الاختصاص بالشؤون الإسلامية كالفقه والتفسير وما إليهما. فلا معنى - إذاً - لافتراض المشار إليه. وعليه فإن اعتماد المثقف على النص يأتي - عادة -

طبقاً للتبعية للمختص، كان يكون متقبلاً لبعض نتائجه المعرفية، أو ناظراً في أدلته ليرجح بعضها على البعض الآخر تبعاً لمظنة الصواب. لكن هذا إنما يتاح له عادة في جملة من قضايا الأحكام التي غالباً ما تكون جزئية. أما القضايا الأخرى التي لها مساس بشؤون الحياة العامة كالقضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكذا تلك التي لها علاقة بكشف الواقع وتفسيره، فعادة ما يكون تقويمها لدى المثقف ليس بحسب إتباعه للفقيه ولا بحسب ممارسة أسلوب النظر في أدلته، وإنما بحسب ما يعتمد فيه على خبرته وإطلاعه؛ عندما يجد نفسه يتحرك في طريق أصوب من المسلك الذي يسير فيه الفقيه، لا سيما وأن الأخير غالباً ما يتصف بالانكماش والعزلة من دون إحتكاك بالواقع، أو على الأقل أنه لا يوليه حق الرعاية والإعتماد اتباعاً لنهجه المتشدد في النظر الدائم في النص وما يتطلبه من المعاودة المستمرة في التحقيق المنحصر بالسند والدلالة؛ بعيداً عن المنطق الآخر المستقى من الواقع وكتابه المفتوح.

كذلك رغم أن النص يُعدّ مصدراً محورياً في الوعي الديني العام، إلا أن المثقف – بخلاف الفقيه – لا يتعامل معه بوصفه المصدر التأسيسي الأول في إنتاج المعرفة، ولا باعتباره المرجعية العليا التي تُردّ إليها جميع الإشكاليات. فالنص عند المثقف غالباً ما يحضر بوصفه عنصراً مفسّراً أو ملهماً أو مبرّراً، لا بوصفه منبعاً حصرياً للتوليد المعرفي، كما هو الشأن في العقل الفقهي.

أما العقل المجرد، فمن الواضح أنه لا يمكن اعتباره المصدر الأساس لتحديد تلك الدائرة الواسعة من المعارف التي يحملها المثقف، وذلك لأن موارد العقل التي تتفصل عن الواقع انفصلاً تاماً تظل محدودة ومحصورة في نطاق التجريدات الصورية أو القضايا التحليلية الخالصة. وهذه – مهما بلغت دقتها – لا تفي بتفسير الشبكة الواسعة والمعقدة من القضايا التي ينشغل بها

المتقف، ولا تصلح وحدها لتفسير التحولات الاجتماعية، ولا لبناء تصورات كلية عن السياسة والاقتصاد والتاريخ والحضارة. فالعقل، ما لم يتغذَّ على معطيات الواقع، يبقى آلة صورية فاقدة للمادة، عاجزة عن إنتاج معرفة حية متصلة بمشكلات الإنسان الفعلية.

لذلك فإن التجربة الثقافية الحديثة تعمل على جعل العقل يتداخل مع الواقع؛ إلى حدٍّ يصعب معه الفصل الصارم بينهما. فالعقل – من حيث هو عقل غير مجرد – لا يعمل في فراغ، ولا ينتج موضوعاته من ذاته المحضة، بل يشتغل دائماً على مادة سابقة عليه، وهذه المادة إنما يمدّه بها الواقع بمعناه الواسع: الطبيعي والاجتماعي والتاريخي والسياسي والاقتصادي. ومن ثمَّ فإنَّ العقل عند المتقف لا يعدو أن يكون أداة تفسير وتحليل وصياغة، في حين يظل الواقع هو المنبع الأول للمواد الخام التي يشتغل عليها هذا العقل.

وعليه، فإن القول بأن الواقع – بتداخله العضوي مع العقل – هو المصدر الأساس للمعرفة عند المتقف، ليس دعوى إنشائية، بل هو استنتاج تقرضه طبيعة اشتغال المتقف نفسه، وميادين اهتمامه، ونوعية الأسئلة التي يطرحها، والوظيفة التي يضطلع بها داخل مجتمعه. فالمتقف يستجوب الواقع، وينطلق من أزماته، وقيس نجاح أطروحاته بقدر ما تُحدثه من أثر فيه، الأمر الذي يجعل الواقع ليس مجرد موضوع للمعرفة، بل مرجعية معرفية حاکمة على مسار التفكير الثقافي برمته.

لذلك ففي القضايا الكبرى التي تمسّ شؤون الحياة العامة، كالقضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكذا القضايا المرتبطة بتحليل الواقع وكشف بنيته وتفسير أزماته، فإن تقويم المتقف لها لا يتم على أساس اتباع الفقيه ولا على أساس ممارسة النظر التفصيلي في أدلته النصية، بل يتم انطلاقاً من خبرته المباشرة بالواقع، ومن اطلاعه الواسع على العلوم الإنسانية

وتجارب الأمم وتحولات التاريخ. وهنا يشعر المثقف أنه يتحرك في مسار يراه أقدر على مقارنة المشكلات من المسلك الفقهي التقليدي.

ولا يخفى أن هذا الشعور يتعزز لديه بفعل ما يراه من انكماش الفقيه وعزلته النسبية عن الواقع، أو على الأقل من ضعف اشتباكه المباشر معه، تبعاً لنهجه القائم على الإقامة الطويلة داخل النص، والانشغال الدائم بإعادة فحص السند والدلالة، واستنفاد الجهد في تحقيق الجزئيات، بعيداً عن منطق آخر يستمد معطياته من الواقع بوصفه "كتاباً مفتوحاً" لا يقل - في نظر المثقف - أهمية عن الكتاب التدويني.

ومن هنا يتأكد أن النص والعقل، وإن كانا حاضرين في وعي المثقف بدرجات متفاوتة، إلا أنهما لا ينهضان وحدهما بتفسير مركزية الواقع في تشكيل وعيه المعرفي. فالواقع يظل هو المرجع الأوسع والأشدّ حضوراً، وهو المجال الذي تُختبر فيه الأفكار، وتُقاس به صلاحية الأطروحات، وتُستثار عبره الأسئلة الكبرى التي تشكّل مادة التفكير الثقافي في العصر الحديث.

ويبقى أن نُشير إلى أنّ نَمّة فئة من المثقفين تميل إلى التقليد الجامد، فلا تمارس النظر النقدي، ولا تسعى إلى صياغة أفكارها أو بناء مواقفها الخاصة، على الرغم مما تمتلكه من قدرة على التحليل وسعة في المدارك. غير أنّ هذا النمط - في تقديرنا - يظلّ شاذّاً عن الطابع العام للمثقف، إذ غالباً ما يتشكّل بفعل الأثر النفسي الذي يُخلّفه حضور الفقهاء وهيبته الرمزية.

فقد يتوهّم بعض المثقفين أنّ الفقهاء وحدهم هم الحَمَلة الشرعيون للنص، وهو توهّم يُشبهه، في بنيته النفسية، ما قد يستبدّ

بالمثقف أحياناً من رهبة إزاء السلطة، فينزِع إلى الممالأة والخضوع، إمّا بدافع الخوف، أو طمعاً في مكاسب شخصية.

فالأصل في طبيعة المثقف هو الانفتاح على الواقع المتجدد، واستجابته الدائمة للتحوّلات التي تطرأ على المجتمع. فهو بهذا المعنى أداة طيعة لتجديد الفكر وإعادة النظر فيه باستمرار، إذ لا يقيدده سوى الواقع المتغير ذاته، فهو المصدر الذي يستقي منه المعرفة ويستند إليه في بناء مواقفه وتحليله للظواهر. ومن ثم فإن أي عملية توليد معرفي يقوم بها المثقف إنما تتحقق بالانفتاح على الواقع، وملاحظة تحولات الأحداث، واستيعاب سياقاتها، بعيداً عن القوالب الجامدة للإتباع والتقليد.

وبذلك، يظهر أن التجديد الفكري لدى المثقف يعتبر ضرورة منهجية وارتباطاً جوهرياً بالمصدر المعرفي المتمثل في الواقع الحي والمتغير، مما يميز العقل المثقف عن العقل الفقيه الذي يظل ارتباطه بالنص هو الأساس والمنطلق لكل توليد معرفي يقوم به.

ب - العقل الفقيه ومرجعية الواقع

قد يُقال إن ما ذكرناه بشأن المثقف، وارتباطه بالواقع الحديث وتأثره به، يمكن أن ينطبق بالمثل على الفقيه، إذ هو بشر لا يمكن أن يكون بمعزل عن مجريات الحياة وظروفها، وهو يتأثر بالبيئة التي يعيش فيها، سواء أكانت سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية. ومن المعروف أن البيئة لها أثر ملموس في توجهات الفقيه وقراراته واجتهاداته، بما في ذلك الأحكام التي يصدرها.

وقد عبّر رشيد رضا عن هذا التأثير بقوله: «من الثابت من أخلاق البشر وطباعهم أن للبيئة التي يعيشون فيها تأثيراً في إجتهدهم وفهمهم، فالذين حرّموا على عباد الله تعالى ما لا يُحصى من المنافع التي خلقها الله لهم وامتنّ بها عليهم في مثل

قوله (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً) كانوا عائشين في حضارة يتمتع أهلها بخيرات ملك الأكاسرة والقيصرة في مدائن كجنات النعيم كبغداد ومصر وغيرهما من الأمصار، فكان من تأثيرها في أنفسهم أن جعلوا ما يستقذره مترفو العرب في حضارتهم محرماً على البدو البائسين وعلى خلق الله أجمعين. ولولا تأثير هذه الحضارة لراعوا في إجتهدهم الأصول القطعية في يسر الشريعة وعمومها، ولا يعقل أن يكلف الله جميع الأمم التزام ذوق منعمي العرب في طعامهم..» 208.

ويُستفاد من هذا الكلام أن الارتباط بالنص ليس منفصلاً عن الواقع بالنسبة للفقيه، بل إن الواقع يفرض نفسه على فهمه وتطبيقه للنص. فالبيئة الاجتماعية، والثقافية، والاقتصادية، والسياسية تعمل جميعها كإطار يوجه اجتهاده ويؤثر في تقديره للأحكام، وإن بقيت مرجعيته الأساس للنص.

وبعبارة أخرى، إن الواقع عند الفقيه عامل محدد لتوليد المعرفة الفقهية، لكنه ليس المصدر الرئيسي كما هو الحال عند المثقف، إذ تظل النصوص والأدلة الشرعية هي الأساس الذي يُستند إليه، بينما الواقع قد يعمل أحياناً كعنصر مساعد يستفاد منه في توجيه هذه النصوص واستنباط الأحكام بما يتلاءم مع الظروف البيئية.

بل قد بات معلوماً ما للبيئة من أثر في الآراء والخلافات الفقهية، كما لدى أئمة المذاهب الأربعة وغيرهم. فمثلاً تناول الشيخ المفكر مرتضى مطهري أثر البيئة والواقع على الفقيه بقوله: «لو أن أحداً أجرى مقارنة بين فتاوى الفقهاء، وتعرف في الوقت نفسه على ظروف حياة كل فرد منهم وطريقة تفكيرهم في مسائل الحياة، لعرف كيف أن المنظورات الفكرية لكل فقيه ومعلوماته عن العالم الخارجي المحيط به تتأثر بها فتاواه، بحيث أن فتوى العربي تفوح منها رائحة العرب، ومن فتوى العجمي

رائحة العجم، ومن فتوى القروي رائحة القرية، ومن فتوى المدني رائحة المدينة»²⁰⁹.

ويلاحظ من هذا الوصف أن الفقهاء لا يعملون بمعزل عن البيئة الاجتماعية والثقافية التي يعيشون فيها، وأن ظروف حياتهم اليومية وتجاربهم العملية قد تنعكس على فتاواهم ومواقفهم الفقهية، وإن بصورة لا شعورية. بل إن هذا التأثير ليس سطحياً، بل قد يمتد أحياناً إلى قلب عملية الاجتهاد نفسها، ويظهر في اختلاف الفتاوى بين مناطق وأزمان مختلفة، حتى وإن كان الأصل والنص واحداً.

ولعل المثال التاريخي لذلك واضح في حياة أئمة المذاهب، حيث بات معلوماً أثر البيئة في تشكيل آرائهم وخلافاتهم الفقهية. فقد غيّر الشافعي الكثير من آرائه وفتاويه عند انتقاله إلى مصر، وهو ما أدى إلى نشوء ما يُعرف بالمذهب الجديد مقابل مذهبه القديم. كما أن الخبرة العملية لأبي حنيفة في سوق التجارة وأعمالها انعكست على فتاواه، فتجاوز القياس أحياناً لصالح الاعتماد على العرف والاستحسان، خاصة في مسائل البيع والشراء²¹⁰، بما يعكس تفاعله المباشر مع الواقع الاقتصادي والاجتماعي المحيط به.

من هنا، إذا كان الفقيه هو الآخر ليس بمعزل عن الحياة، وأن منظومته المعرفية وآلياته في التفكير لا يمكن أن تنقطع تماماً عن الواقع كمصدر، فهل يصبح الفصل والقطيعة بينه وبين المثقف أو المفكر غير مبرر، لا سيما وأن كلا الطرفين يتأثر بالواقع ولو بصورة غير واعية؟

²⁰⁹ مرتضى مطهري: الاجتهاد في الإسلام، دار الإسلام - دار الرسول الاكرم، ص13.

²¹⁰ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، ص355.

الإجابة تكمن في طبيعة المرجعية المعرفية التي يعتمدها كل منهما. فالفقيه جعل مرجعيته الأساسية للنصوص، وهو لا ينكر تأثير الواقع في بعض الحالات، لكن هذا التأثير يظل غالباً ثانوياً أو غير واع، ويأتي عادة كنتاج للضرورة أو ضغط الحاجات الزمنية للواقع، وليس كقاعدة منهجية أساسية.

وبعبارة أخرى، إن الفقيه يستحكم في النص كمرجعية معرفية يستبعد فيها أن يكون للواقع أثر منتج فيما يؤول إليه نظره وإجتهاده. فهو يحمل نهجاً محدداً عن وعي ووضوح، وأن هذا النهج لا يكاد يفارق النص - في الغالب - كمصدر أساس يعتمد عليه في المعرفة. فتأثره بالواقع أو استسلامه إليه عائد إما بفعل التأثير اللاشعوري، أو نتيجة الإضطرار وضغط الحاجة الزمنية، وفي جميع الأحوال إن الفقيه غالباً ما لا يعتبر الواقع مصدراً يعول عليه في البناء المعرفي والتشريع. فالواقع من حيث عمومته وصراحته ليس له أثر بيّن ضمن مصادر التشريع. وإذا كان هذا لا ينفي وجود بعض القواعد التشريعية التي توحى بتضمينها للواقع ضمن منظومة الفقيه المعرفية كما سيمر علينا عما قريب؛ إلا أنه حتى في مثل هذه الحالة لم يتخذ منها مصدراً رئيساً ومستقلاً، وإنما ادرجها ضمن أطر ثانوية مهمشة.

ولذلك فإن القطيعة بين الفقيه والمتقف ناتجة عن اختلاف المرجعية الأساسية، فمن المعلوم أن العقل الفقيه لا يجعل الواقع مصدراً مستقلاً أو أساسياً لتوليد المعرفة، بل يعالج الواقع ضمن إطار النص وتوجيهاته، حتى وإن وجد بعض الاستثناءات التي تتطلب التعامل مع الواقع بشكل مناسب، مثل إدراجه لأحكام تعكس الضرورات العملية، لكنها تبقى ثانوية ومهمشة ضمن الهيكل المعرفي.

وفي المقابل، إن المتقف الديني يتعامل مع الواقع كمصدر رئيس للمعرفة، سواء من حيث استنتاجاته المعرفية، أو صياغته للمفاهيم، أو تحليله للمواقف والقضايا التي تعترضه. فلا يوجد

لديه مرجعية مركزية أخرى يستعين بها، كما هو الحال مع النص عند الفقيه.

فرغم أن المثقف لم يتبع منهجاً محدداً أو منظماً في تعيين مصادره المعرفية كما يفعل الفقيه. لكن تحليلنا لهويته المعرفية أظهر أن منظومته لا يمكن فهمها أو تفسيرها من غير ربطها بالواقع وبالاختبارات العقلية التي يستند إليها في استكشافه للأفكار وإنتاج الرؤى. فالواقع بالنسبة له ليس مجرد مرجع خارجي، بل هو المصدر الرئيس الذي يستنبط منه القضايا والمعارف، ويشكل من خلاله مواقفه الفكرية.

لكن لا يعني ذلك أن المثقف الديني منفك عن النص، سواء في ممارساته الشخصية أو التزاماته التعبدية، أو حتى في مواقفه العامة. فهو يظل مرتبطاً بالنص ارتباطاً روحياً ومعرفياً، لكنه ارتباط غير تكويني كما هو الحال مع الفقيه، أي أنه لا يجعل النص المصدر المباشر والأساس لتوليد المعرفة.

وبذلك يتبين أن الفصل بين العقل الفقيه والعقل المثقف ليس إنكاراً لتأثير الفقيه بالواقع، بل هو تمييز منهجي وظيفي، فالفقيه يضع النص في قلب كل عملية معرفية، بينما يجعل المثقف الواقع محور كل عملية تفكير وتوليد للمعرفة. وهذا الاختلاف في المرجعية هو ما يبرر تأسيس قطيعة منهجية بين العقلين، حتى وإن تداخل الواقع في التأثير على كليهما.

أخيراً، لا بد من الإشارة إلى عاملين أساسيين جعلوا الفقيه والمثقف مختلفين في مرجعيتهما المعرفية، حيث ينتمي الفقيه إلى مرجعية النص، بينما ينتمي المثقف إلى مرجعية العقل والواقع، وذلك على النحو التالي:

الأول: إن الفقيه ملتزم بالحد الأعلى للنص، ويصرح بذلك صراحة دون إضافة مصدر آخر ينافس النص في المرجعية. فالواقع يكاد يكون غائباً لديه، والعقل المستقل إما معطل أو غير معترف به استناداً إلى مرجعية النص ذاته. وبالتالي فإن النص بالنسبة للفقيه يمثل مرجعية تكوينية وتقويمية في آن واحد: تكوينية من حيث أنه يشكل عقل الفقيه ويكون بنيته المعرفية، وتقويمية من حيث أن أي مصادر أخرى لا تُعتمد إلا بعد أن يتم عرضها على النص والتحقق من موافقته لها.

وهذا يختلف تماماً عما عليه الحال لدى المثقف، فهو لا يجعل النص حقلاً تكوينياً لعقله، بل يجد في الواقع نفسه المرجعية الرئيسة التي يلجأ إليها لتكوين المعرفة وصياغة الأفكار، ويجعل العقل الوسيلة التي تسمح له بالتفاعل مع هذا الواقع واستنباط المواقف والحلول.

الثاني: إن حركة المثقف في الواقع غالباً ما تكون أوسع وأعمق من حركة الفقيه. فالفقيه لا يتحرك عادة إلا بهدف الإسقاط والتطبيق، فهو يرى نفسه حاملاً لفكر جاهز وثابت، يمنحه القداسة لأنه مستمد من النص. ومن ثمّ يحمل الفقيه مفهوماً كلياً أو ماهوياً يسعى إلى تطبيقه على أرض الواقع، دون أن يكون هدفه الأساسي استنطاق الواقع أو استكشاف مكوناته وتفاصيله.

وهذا ما أشار إليه ابن خلدون حين ذكر أن الفقهاء اعتادوا على تجريد المعاني على شكل أمور كلية لتطبيقها على الواقع الخارجي، رغم أن ما يجرّدونه لا يطابق الواقع تماماً، مما يؤدي إلى وقوع أخطاء كثيرة عند التطبيق.

وعلى النقيض من ذلك، نجد المثقف يخصص جزءاً مهماً من حركته للتعلم من الواقع واستكشاف أحواله، وتأمل تغيراته، وفهم انعكاسات هذه التغيرات على تصورات وممارساته المنهجية. فالتفاعل مع الواقع يمثل بالنسبة له مصدراً معرفياً حياً وفاعلاً،

يثري خبرته ويساعده على تكوين مواقف متجددة قابلة للتكيف مع المستجدات، بخلاف الفقيه الذي يتعامل مع الواقع كحقل تطبيقي محدود لمفاهيمه الجاهزة.

ج - مبادئ الإجتهد ومرجعية الواقع

قد يُقال إن الفقهاء اعتمدوا على جملة من القواعد والمبادئ التشريعية التي تتضمن الإقرار بما للواقع من أثر في تحديد الأحكام والقرارات، مثل مبدأ المصلحة، وقاعدة تأثير الزمان والمكان على تغير الأحكام، وغيرها. ومن هنا يثار التساؤل: كيف يمكن اعتبار مرجعية الفقيه محصورة في النص وحده مع تجاهل أثر الواقع؟

والجواب هو أن التعويل على تلك القواعد والمبادئ قد جرى بشكل مهمش وثنائي. فمصدر الفقيه الرئيسي هو الاعتماد على النواحي اللغوية للنص وما يرتبط بها من قياسات فقهية، أما الأبعاد الواقعية للحاجات الإنسانية فلم يستثمر الكشف عنها، إلى الدرجة التي يمكن القول فيها بأن تغييب الواقع هو الحالة البارزة في التفكير الفقهي من دون أن تتفع معه مقولات التعويل على تلك القواعد طالما أن الخضوع لها لم يتم في الغالب إلا على نحو ثانوي أو طبقاً للحاجة الزمنية والإضطرار.

وعلى العموم نلاحظ أن العلوم الإسلامية - قاطبة - تفتقر إلى الالتفات والتفكير في الواقع؛ إذا ما استثنينا دوائر ضيقة كتلك المتعلقة بضغط الحاجة. فإشكاليات العقل والنص هما الإشكاليتان الشاغلان والمهيمنتان على أجواء الفكر الإسلامي. ففي علم الكلام كانت الخطوة لإشكالية العقل، إذ بدأ هذا العلم تشييد قنواته وقواعده المعرفية إنطلاقاً من العقل وأبعاده التجريدية المتعالية.

أما في الفقه فقد ابتلي بإشكالية النص بكل ما يحمله من حدود اللفظ وإعتبارات وما دار حوله من مقاربات؛ كالقياس وما على شاكلته. ومع أنه لا ينكر ما اعتمده الفقه على الواقع لدى الكثير من أحكامه ومبانيه؛ إلا أن ذلك لم يشكل شاغلاً للتفكير ضمن إشكالية النص والواقع على النحو الذي يشابه ما جرى في علم الكلام من إشكالية النص والعقل، وإنما جاء بنحو من التلقائية والإتفاق تبعاً لما فرضته ظروف الواقع وحاجاته وضغوطه. وظل المسار العام للفقهاء يعبر عن رفضه للاذعان لإعتبارات أخرى تنافس النص في أحكامه القبلية. فالأصل هو حكم النص وإسقاطه على الواقع مهما كانت حقيقة هذا الأخير²¹¹. وإذا كانت هناك سلطة تنافس النص لدى الفقهاء فلا تعدو أن تكون راجعة إلى السلف من المجتهدين الأوائل لإعتبارات التقليد، وهي ذاتها عادة ما تقوم على سلطة النص ذاته.

ولعل ما ساعد على تثبيت عملية الاسقاط الجاهزة هو ان تحولات الواقع قبل العصر الحديث هي تحولات طفيفة مقارنة بهذا العصر. فلا شك أن هذا الحال قد طبع بصماته على مسيرة الحركة لمختلف مجالات العلوم الإسلامية بما فيها علم الفقه. وإذا أضفنا إلى ذلك ما حدث من انسداد لعملية الإجتهد لدى الإتجاه الغالب، وكذلك النفور العام لكل ما هو غير مستخلص من الشرع ورجاله؛ كل ذلك جعل مسيرة الفقه استعلائية من دون إهتمام بالواقع وشؤونه، مما كان له آثار باهضة ما زالت لم تمح بعد إلى يومنا هذا.

من جانب آخر، يمكن إرجاع القواعد والمبادئ المشار إليها إلى مقالة المصلحة، والفقهاء رغم إعتراهم بهذه المقالة إلا أنهم لم يحدوها تبعاً للنظر في الواقع غالباً، بل حصروها فيما يستكشف من النص والقياس، فكانوا بهذا الإلتفاف أقرب إلى نفيها، أو

²¹¹ انظر بهذا الصدد: النظام الواقعي. كذلك: الخطاب الفقهي ومقتضيات الزمان، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 7، 1420 هـ - 1999 م، ص 205-235.

بالأحرى نفي تأثير الواقع في العملية الإجتهدية. الأمر الذي جعل التفكير الفقهي عاجزاً عن حل مشاكل المجتمع وتسييد حاجاته ومتطلباته. وكان ابن القيم من القلائل الذين وعوا عمق التأثير السلبي لمثل هذا الضيق من التفكير الذي قطع عن نفسه الافادة من الواقع كحبل متمم لحبل الشريعة. إذ اعتبر هذا الفقيه بأن هناك تقصيرين صدرا عن الفقهاء، أحدهما يتعلق بمعرفة الشريعة، والآخر بمعرفة الواقع، ومن ثم تنزيل أحدهما على الآخر²¹². وهو المعنى الذي جراه الشيخ يوسف القرضاوي حاضراً، فاطلق على الفقه التقليدي الحرفي الذي لا يراعي الواقع والتدرج بأنه (فقه الاوراق)، وهو عنده «ليس فقهاً، وليس إجتهداً حقيقياً، الفقه الحق والإجتهد الحق هو الذي ينطلق من معاشية الناس، ومعرفة ما هم فيه، والفقيه الحق هو الذي (يزاوج بين الواجب والواقع) كما يقول الإمام ابن القيم. فلا يعيش في دائرة ما ينبغي أن يكون غافلاً عما هو كائن وواقع بالفعل. إن (فقه الدين) لا يمكن أن ينفصل عن (فقه الحياة)، وهو هو (الفقه القرآني)»²¹³.

وحديثاً إنتقت رشيد رضا إلى آثار هذه الغلطة التاريخية في عدم تعويل الفقهاء على المصلحة المستمدة من النظر في الواقع؛ بجعل مسائل المعاملات التي تعود إلى الحكام - كالمعاملات القضائية والسياسية والحربية - ترجع إلى القاعدة النبوية (لا ضرر ولا ضرار)، لكنه اعتذر لما حدث لأغلب علماء الأمة من عدم إقرار هذا الأصل وتعويلهم عليه صراحة مع إعتقادهم به، وذلك - كما قال القرافي - بسبب خوفهم «من إتخاذ أئمة الجور إياه حجة لإتباع أهوائهم وإرضاء إستبدادهم في أموال الناس ودمائهم، فرأوا أن ينتقوا ذلك بإرجاع جميع الأحكام إلى النصوص

²¹² ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين، ج4، ص372-373. والطرق الحكيمة في السياسة الشرعية، مراجعة وتصحيح أحمد عبد الحليم، ص16.

²¹³ الإجتهد والتجديد بين الضوابط الشرعية والحاجات المعاصرة، حوار مع القرضاوي انجزه عمر عبيد حسنه، ضمن فقه الدعوة (سلسلة كتاب الأمة)، مؤسسة الخليج للنشر، الطبعة الأولى، 1408هـ، ج2، ص188.

ولو بضرب من الأقيسة الخفية، فجعلوا مسألة المصالح المرسلة من أدق مسالك العلة في القياس ولم ينوطوها بإجتهد الأمراء والحكام»²¹⁴.

د - العقل المثقف ومرتبة النص

قد نتساءل: ما هو الأثر الذي يشكّله النص عند المثقف الديني؟ وبعبارة أخرى: ما المرتبة التي يحتلها النص في عقل المثقف بوصفه مصدراً معرفياً؟ وما قيمة ذلك بالمقارنة مع الفقيه، وكذلك بالنظر إلى علاقته بالواقع؟

بداية سبق أن عرفنا مجملًا بأن المنزلة التي يحتلها النص في عقل المثقف ليست كذلك التي يحتلها في عقل الفقيه. فهو يتخذ من النص أداة توجيهية واسترشادية تُمكنه من استلزام المبادئ والقيم، لكنها لا تحكم بالضرورة آليات توليده المعرفي أو منهجه في الفهم والتحليل. وبالتالي فالنص عند المثقف يشكل إطاراً مرجعياً ثانوياً يوجه العقل ويغذيه بالقيم دون أن يتحكم في صلب عملية توليد المعرفة كما يفعل مع الفقيه.

وبعبارة أدق، يتعامل المثقف مع النص بوصفه موجّهاً للفكر أكثر منه مكوّناً له، في حين أن الفقيه يتعامل معه بوصفه مكوّناً للفكر قبل أن يكون موجّهاً له. فالنص لدى العقل المثقف يمنح الاتجاه ويضبط المسار العام ويؤطر الرؤية القيمية، لكنه لا يتكفل بتشكيل البنية المعرفية ذاتها من الأساس. وعلى خلاف ذلك، فإن النص لدى العقل الفقيه يشكل المادة الأولية التي يُبنى منها التفكير ويُستمد منها الوجود المعرفي برمّته.

ولا شك أن هذا الاختلاف الجوهرى بين الحالىن ىنعكس مباشرة على الموقف من الواقع. فالعقل الذى يعزو إلى النص صفة التكوين لا ىترك للواقع إلا هامشاً ضيقاً، أو يجعله مجرد محل للتطبيق والإسقاط. أما العقل الذى ىمنح النص صفة التوجيه، فإنه ىكون محتاجاً بالضرورة إلى كتلة معرفية تكوينية ىمارس عليها هذا التوجيه، ولا ىجدها غنية ولا فعالة إلا فى الواقع نفسه، بما ىحمله من معطيات وتجارب وتحولات. ومن هنا ىصبح الواقع، بالنسبة إلى المثقف، المجال الحيوى الذى تُستثمر فيه دلالة النص، لا بوصفه بديلاً عنه، بل بوصفه الحقل الذى تنتزل فيه مقاصده وتُختبر فيه قابليته على الإرشاد والتسديد.

وهنا لا بد من لحاظ الطابع النسبى للعلاقة بين التوجيه والتكوين، إذ إن التوجيه لا ىخلو من تكوين مهما بدا ضعيفاً أو غير شاخص، كما أن التكوين لا ىخلو بدوره من توجيه وإن بدا هامشياً أو غير مقصود. فالفرق بينهما ليس فرقاً حدّياً قاطعاً، بل فرق فى درجة الحضور والفاعلية. وىمكن تقريب هذه العلاقة بما هو معروف فى الفيزياء من التلازم بين الجسم والموجة، فالجسم بوصفه مادة تكوينية صلبة لا ىنفك عن بعد موجى وإن تعسر إدراكه، كما أن الموجة لا تخلو بدورها من جسم تكوينى وإن خفى تحديده.

وعلى هذا القياس، فإن النص حين يُستعمل بوصفه موجّهاً ىظل حاملاً لبذور تكوينية تؤثر فى بنية العقل من حيث لا ىشعر، كما أن استعماله بوصفه مكوّناً لا ىنفك عن وظيفة توجيهية تضبط مسار الفهم وتحدّد أفقه. غير أن غلبة أحد البعدين على الآخر هى التى تمنح كلاً من العقل المثقف والعقل الفقيه سمته الخاصة، وتفسّر اختلافهما فى كيفية تموضع النص والواقع داخل بنيتهما المعرفية.

مع هذا يرد السؤال عن طبيعة اعتبار النص ذا صفة توجيهية بالنسبة إلى عقل المثقف، أو كيف يمكن للنص أن يكون موجّهاً للعقل المثقف من غير أن يحمل وظيفة تكوينية مباشرة؟

والجواب هو أن المثقف الديني يتعامل مع النص تعاملاً قائماً على محورين أحدهما يكمل الآخر:

الأول: ويتمثل في الارتباط الإجمالي بالنص؛ إذ يميل المثقف الديني إلى اعتبار النص واضحاً ومفهوماً إجمالاً من دون أن يتعامل معه بوصفه مادة تكوينية تفصيلية قابلة للاستقصاء الدقيق في جزئياتها ودقائقها. فالنص عنده يمنح اتجاهًا عامًا ورؤية كلية، لا شبكة تفصيلية من الأحكام والمفاهيم الجزئية، بخلاف الفقيه الذي يجعل من النص حقلاً معرفياً مفصلاً، قابلاً للتقريب المتواصل، والتدقيق في ألفاظه ودلالاته وحدوده.

الثاني: ويتعلق بالارتكاز على مبادئ النص ومقاصده الأساسية، بوصفها روح الخطاب الديني وغاياته العليا. فهذه المقاصد هي التي تضيف على النص عند المثقف صفة التوجيه، وتجعل منه مرجعاً قيمياً ومعيّاراً هادياً، من دون أن يتحول إلى منظومة مغلقة تحدّ من حركة العقل في الواقع. ومن دون هذا البعد المقاصدي لا يأمن الإنسان من التيه والضلال، لأن انفصال العقل عن البوصلة القيمية للنص يفضي إلى فقدان المعنى والغاية.

وهذان المحوران يكمل أحدهما الآخر على نحو لا يستغني فيه أحدهما عن الثاني، فلا معنى للتعويل على المقاصد والموجهات العامة ما لم يكن النص قد أخذ بوصفه مجملًا، خاليًا من التكوين التفصيلي الصارم. كما أن الارتباط بالمجمل لا يكفي ما لم يكن هناك تفصيل يعتمد فيه على تلك المقاصد والمبادئ العليا. ومن هنا تتضح حاجة المفكر إلى مرجعية الواقع، باعتبار الأخير المادة التكوينية التي تتولى تفصيل المجمل، واستتطاق المقاصد، وتنزيلها على شروط الحياة المتغيرة.

وبالتالي فالعلاقة بين النص والواقع هي علاقة مجمل بمفصل، إذ يغدو النص أشبه بعصارة مكثفة لما يفيض به الواقع من تفاصيل، مع الأخذ بنظر الاعتبار أن هذا المجمل يشتمل على مرتبتين معاً: مرتبة البيان ومرتبة التشابه، وأن هذه الأخيرة هي موضع الاختبار والتحقيق في ضوء الواقع وتجربته. ولهذا لا يطمئن المثقف إلى التدقيقات اللفظية والتنطعات التأويلية التي ألفها الفقهاء والمفسرون وسائر أهل الاختصاص في العلوم الدينية، بل يميل إلى اعتبارها خروجاً عن روح الدين ومقاصده الكلية.

وبناءً عليه لا يجد المثقف الديني مصدراً أحق بالتفصيل والتحقيق من الواقع نفسه، لما يتسم به من سعة القضايا، وغنى التجربة، وقابلية أعظم على كشف المعاني واختبارها، بوصفه المجال الحي الذي تتجسد فيه المقاصد وتُمَخَّص فيه صلاحيتها وجدواها.

هكذا فإن النص، من الناحية التكوينية، لا يضاهي الواقع في المرجعية المعرفية عند المثقف أو المفكر الديني. فما يتأسس عليه عقله تكويناً هو معطيات الواقع وحقائقه التفصيلية، بما تحمله من تعقيد وتشابك وتحول دائم. أما النص فلا يتخذ عنده موقع التكوين، بل موضع التوجيه من خلال مقاصده الكبرى وبياناته المجملة التي تمنح الفكر اتجاهاً ومعياراً قيمياً عاماً. وبناءً على ذلك فإن إدراك معنى النص لدى المثقف ليس من سنخ إدراك معنى الواقع، إذ إن الأول إدراك معياري يتضمن الهداية والتوجيه العام، في حين أن الثاني إدراك تفسيري تحليلي يتغذى من التجربة والمشاهدة والتاريخ والمعطى الإنساني المتغير.

ومن ثم فإن العلاقة التي تشدّ العقل المثقف إلى النص والواقع ليست هي ذاتها العلاقة التي يقوم عليها العقل الفقيه. فالفقيه يقيم مع النص علاقة تكوينية مباشرة، تجعل منه مادة التفكير الأولى وأفقهُ الأعلى، في حين يتعامل مع الواقع بوصفه مجالاً للتطبيق والإسقاط. أما المثقف فيعكس هذه المعادلة، إذ يقيم مع الواقع

علاقة تكوينية توليدية، ويتعامل مع النص بوصفه أفقاً توجيهياً ومقوماً قيمياً. ومن هنا يختلف نمط صياغة الموقف المعرفي عند كل منهما، سواء من حيث الفهم أو من حيث الترجيح أو من حيث آليات المعالجة.

وعليه، فعند التعارض بين ظاهر النص ومعطيات الواقع، تتباين استجابة الطرفين تبايناً بنيوياً لا عرضياً. فالمثقف يميل - في الغالب - إلى ترجيح الواقع، لا من باب التقليل من شأن النص، بل من حيث إنه لا ينزله منزلة التكوين الفكري التفصيلي، ويرى أن ظاهر النص قابل لإعادة الفهم والتأويل في ضوء مقاصده وسياقه الكلي. في حين أن الفقيه، وبحكم تنزيله النص منزلة التكوين، يميل إلى ترجيحه على الواقع، حتى لو استدعى ذلك تقييد الواقع أو إعادة تشكيله وفق مقتضيات الدلالة النصية.

وهكذا يتبين أن الخلاف بين المثقف والفقيه في التعامل مع النص والواقع هو خلاف في البنية المعرفية نفسها، وفي موقع كل من النص والواقع داخل هذه البنية، وما يترتب على ذلك من مواقف منهجية متباينة عند التعارض أو التزاحم.

أخيراً، لا بد من لحاظ أن ثمة تبادلاً نسبياً في الأدوار التي ينهض بها كل من المثقف والفقيه، وإن كان هذا التبادل محدوداً قياساً بالممارسة الأساسية التي يضطلع بها كل واحد منهما في مجاله الخاص. فالفقيه ليس منقطعاً بالتمام عن الواقع بوصفه مصدراً معرفياً، إذ لا يخلو اشتغاله من التفات - ولو ضمناً - إلى الملابس الخارجية والسياقات الاجتماعية والتاريخية. وبالمقابل، فإن المثقف بدوره لا ينفك عن الاعتماد على النص بدرجة ما من درجات التكوين، غير أن هذه الدرجة تظل أضعف بكثير من تلك التي يعول عليها الفقيه.

ومن هنا، فإن ما نعدّه إفادة مجملة للفقهاء من حيث اعتماده على الواقع، يتحول عند المثقف إلى إفادة مفصلة في هذا المجال، نظراً لاتخاذ الواقع مادة تكوينية أساسية. وبالمقابل، فإن ما نراه إفادة مفصلة للفقهاء من حيث ارتكازه على النص، لا يتجاوز عند المثقف حدود الإفادة الم جملة ضمن الإطار نفسه. غير أن الميزة الإضافية التي ينفرد بها المثقف، ولا نجدها بالوفرة ذاتها عند الفقيه، تتحدد في عنصر التوجيه، إذ يشكّل النص لدى العقل المثقف مصدراً توجيهياً بالدرجة الأولى، لا مادة تكوينية تفصيلية كما هو الحال عند الفقيه.

على أن خاصية التوجيه عند المثقف لا تأتي أحادية الاتجاه، بل تتخذ طابعاً مزدوجاً في العلاقة بين النص والواقع. فمن جهة، يحمل المثقف الواقع صفة التوجيه في فهم المكونات الجزئية للنص، كما يظهر ذلك في محاولات التوفيق التي يمارسها بين معطيات العلوم الطبيعية وبعض المضامين النصية الجزئية. ومن جهة أخرى، يتخذ من الكليات العامة للنص ومقاصده الكبرى موجّهات حاكمة للعلاقة المعرفية التي تربطه بالواقع، بحيث لا يتحول هذا الأخير إلى مرجعية عمياء منفصلة عن الضبط القيمي والمعياري، كما سنعرف لاحقاً. وهكذا تتشكل عند المثقف حركة دائرية بين النص والواقع، يتبادل فيها كل منهما وظيفة التوجيه، ضمن أفق معرفي أوسع.

ونشير هنا إلى أن تمييزنا بين مرجعيتي المثقف والفقيه إنما جاء تبعاً لغلبة الاعتماد والتأثير، لا على أساس الفصل الحاد أو القطيعة المطلقة، سواء اعتمدنا في ذلك على ما هو مصرّح به في الخطاب والتظهير، أم على ما يكشفه واقع ممارسة الفقهاء والمثقفين عند إخضاعها للنهج الكيفي الذي عرضناه سابقاً. فالمعيار الأساس في هذا التمييز هو جهة الغلبة في التكوين والتوجيه.

وعليه، فلا ممانعة من حيث المبدأ في أن نجد للمثقف نزعة فقهية في بعض المقامات، كما يمكن أن نجد للفقيه نزعة ثقافية أو فكرية في بعض الممارسات، فيغدو المثقف فقيهاً بالعرض، ويغدو الفقيه مثقفاً بالقدر نفسه. غير أن هذا التداخل لا يلبث أن يكشف عن سمات الغلبة لأحد الطرفين على حساب الآخر، سواء في طريقة الاستدلال، أو في ترتيب مصادر المعرفة، أو في كيفية التعامل مع النص والواقع. ومن ثمّ، فإن نقاط القطيعة لا تتمحي تلقائياً بهذا التداخل، ما لم يتم الاتفاق على صيغة تقنية واعية تُتجز مصالحة حقيقية في المصدر المعرفي، وتعيد بناء العلاقة الإشكالية بين النص والواقع على أسس منهجية واضحة.

ولهذا الوضع شبه بيّن بما شهده تاريخ الفكر الإسلامي من قطيعة كبرى بين نظامين معرفيين متميزين: النظام الوجودي والنظام المعياري، وهي القطيعة التي أسهمت في ازدواج الرؤية والمنهج، كما فصلنا الحديث عنها ضمن مشروعنا حول (المنهج في فهم الإسلام).

2- الآلية المعرفية

تتحدد الآلية المعرفية لكلّ من المثقف والفقيه تبعاً لطبيعة المصدر المعرفي الذي يستندان إليه. وسنبداً الحديث أولاً عن الآلية الاجتهادية لدى العقل الفقيه، ثم نتبعها بالحديث عن الآلية الاجتهادية لدى العقل المثقف أو المفكر الديني، وذلك كما يلي:

الفقيه وآليته الاجتهادية

لما كان المصدر المعرفي لدى الفقيه هو النص بالدرجة الأولى، وأن النص عبارة عن مادة لغوية، لذا كانت آلية الفقيه الاجتهادية آلية بيانية تتخذ من اللغة أداة للفهم والتوليد.

ويترتب على هذه الآلية البيانية أن يظل العقل الفقهي أسير البنية اللغوية للنص، من حيث الألفاظ ودلالاتها، وطرق الجمع والترجيح بينها، وحدود الإطلاق والتقييد، والعموم والخصوص، ونحو ذلك من الأدوات التي تُنتج حكماً من داخل النص أو على شاكلته. ومن هنا فإن الفقيه لا ينظر إلى الواقع إلا بقدر ما يسمح به النص أو ما يمكن إدخاله ضمن بنيته الدلالية، فيتحول الواقع إلى ملحق تأويلي بالنص لا إلى مصدر معرفي مستقل. ولذلك فإن أي توسعة في دائرة الاجتهاد تبقى – في الغالب – توسعة صورية ما دامت محكومة بالآلية نفسها، أي بالبيان اللغوي وملابساته.

وعلى هذا الأساس، فإن الإبداع الفقهي لا يُقاس بمدى اختراقه لمشكلات الواقع وتعقيداته، بقدر ما يُقاس بمهارته في إدارة النصوص، وإعادة تركيبها، وإحكام التوفيق بينها. وهو ما يجعل الاجتهاد الفقهي، في صورته الغالبة، حركة داخلية في النص أكثر منه حركة خارجية باتجاه الواقع، مهما اتسعت أدواته الأصولية أو تنوّعت مصطلحاته المنهجية.

وبعبارة أخرى، إن الحصيلة المعرفية عند الفقيه لا تتحقق إلا من خلال النظر في النص عبر وسائط البيان اللغوي وقواعده. ومن ثم فإن الإشكالية التي تعترض طريق هذه العملية لا تتجاوز – في الغالب – البحث في السند والدلالة، وما يتفرع عنهما من مباحث الحجية والظهور والترجيح.

وهذا هو الهيكل العام لما يُطلق عليه "الاجتهاد" داخل الدائرة الفقهية، إذ لا يتعدى كونه ممارسة استنباطية متمحورة ضمن دائرة النص، من حيث كونه منطلقاً ومرجعاً ومنتهى. وتتخذ هذه الممارسة شكلين رئيسيين: فإما أن يكون الاجتهاد منصباً على

النص ذاته من حيث تفسيره وتحليل دلالاته، أو أن يعتمد على النص ليباشر فعله فيما لا نص فيه، عبر التوسعة القياسية أو التنقيح المناطقي أو ما شاكل ذلك. وقلّما يخرج النظر الفقهي عن هذين الشكّلين في بنيته المنهجية العامة

وهو ما تشهد له تعاريف الاجتهاد في التراث الأصولي؛ إذ يدل بعضها على الشكل الثاني وحده، ولا سيما التعاريف المبكرة المرتبطة بمرحلة التنظير الأولى للاجتهاد، فيما يدل بعضها الآخر على الشكل الأول، أو يجمع بين الشكّلين معاً، من دون أن يتجاوز الإطار البياني للنص بوصفه المصدر المعرفي الحاكم على العملية برمتها²¹⁵.

وحول العلاقة المعرفية الخاصة بالنص، يتخذ الشكل البياني لدى الفقهاء سلماً من الأولويات المنهجية، فهو لا يعبر عن ترتيب إجرائي فحسب، بل يكشف عن تصور هرمي لمصادر المعرفة الشرعية ذاتها. ففي الغالب، ومن حيث المبدأ، يتدرج الفقيه عند أهل السنة – ضمن آليته البيانية – في نظره الاستدلالي، فيجعل الكتاب في المرتبة الأولى بوصفه الأصل الأعلى للبيان، ثم يعطف عليه السنة باعتبارها المفسّرة والمبيّنة والمفصّلة له، ثم يأتي بعد ذلك الإجماع، ومن بعده رأي الصحابة.

وكلا المرجعين الأخيرين لا يُنظر إليهما بوصفهما مصدرين مستقلّين في قبال النص، بل باعتبارهما كاشفين عمّا فيه، أو مستنبطين من مضامينه. ومن ثمّ فإن حجّيتهما لا تتفكّ – في الوعي الفقهي – عن النص، بل تعود إليه في أصل اعتبارها.

فإذا لم يجد الفقيه ما يبتغيه ضمن هذه الدائرة البيانية، ولم يسعفه ظاهر النص أو ما كُشف عنه من خلال تلك المراتب، انتقل إلى

²¹⁵ انظر: يحيى محمد: الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 2020م، الفصل الأول.

تفعيل مبادئ أخرى من آليات الاجتهاد، وفي مقدمتها وأهمها القياس، بوصفه أداة لربط ما لا نص فيه بما فيه نص، وفق جامع ظني يُستخرج من البنية البيانية ذاتها. وبهذا يظل المسار الاجتهادي - حتى في امتداداته القياسية - أسير المرجعية النصية دون أن يخرج عنها عادة.

فمثلاً يُنقل عن الإمام أبي حنيفة قوله: «إني آخذ بكتاب الله أولاً، فإن لم أجد فيه الحكم فبسنة رسول الله (ص)، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسوله رجعت إلى ما اتفق عليه الصحابة، فإن اختلفوا أخذت من أقوالهم ما كان قريباً من القرآن والسنة، فإن لم أجد للصحابة رأياً لم آخذ بقول أحد من التابعين بل أجتهد كما أجتهدوا».

ويتضح من هذا التسلسل أن أبا حنيفة يعتمد اعتماداً واضحاً على النص باعتباره المرجع الأول، ثم يُرجع إلى الصحابة باعتبارهم كاشفين عن النص، أما الاجتهاد فيضعه في المرتبة الأخيرة²¹⁶.

كذلك يعتمد مالك بن أنس على ما هو موجود في الكتاب أول الأمر، ثم السنة النبوية، فقول الصحابي، فالإجماع، فعمل أهل المدينة، وبعد ذلك إن لم يجد في هذه المحاور البيانية ما يأخذه فإنه يعول على الآليات الاجتهادية المتمثلة بالقياس ثم الاستحسان فالاستصحاب فالمصلحة المرسلّة وسد الذرائع والعرف والعادة²¹⁷.

²¹⁶ أبو زهرة: أبو حنيفة، دار الفكر العربي، ص106. وتاريخ المذاهب الإسلامية، مصدر سابق، ص375. والرويشد: قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، ص14-15.

²¹⁷ قادة الفكر الإسلامي، ص34-35.

ويكشف هذا التسلسل عن اتساع دائرة الاجتهاد عند مالك مقارنة بأبي حنيفة، مع إبقاء النص في المرتبة الأعلى من حيث المرجعية.

أما الشافعي، فيبتدئ بالقرآن، ثم السنة، فالإجماع، وبعد ذلك تأتي مرحلة الاجتهاد المتمثلة عنده بالقياس فحسب، وهو بذلك يختصر مراحل الاجتهاد ويقصر الاعتماد على القياس مقارنة بمالك وأبي حنيفة²¹⁸.

في حين يعتمد ابن حنبل في الدرجة الرئيسية على السنة، إذ يشترط أن يكون بيان القرآن من السنة، ويعتبر تفسير الأول من غير الثاني محض الضلال²¹⁹، وهو القائل: «لا تفسير إلا من أثر»²²⁰.. أما آليته الاجتهادية فيما لا نص فيه فهي القياس للضرورة فقط، ما يعكس تمسكه بالنص كمرجعية رئيسة وضيقة، مع الحد الأدنى من الاجتهاد التحليلي خارج النص.

وعلى رأي ابن القيم، فإن أصول ابن حنبل خمسة: النص، وفتوى الصحابة، والاختيار من أقوال الصحابة إذا اختلفوا، والحديث المرسل، والقياس للضرورة²²¹. ومع ذلك، يروى عنه أنه يعتبر الرأي والقياس من الباطل في الدين²²²، حتى اتهم القائلين بهما من المبتدعة بالضلال. ومن أقواله الدالة على ذلك

²¹⁸ الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث في القاهرة، الطبعة الثانية، 1979م، ص 20 و 39. والأم، مصدر سابق، ج 7، ص 250.

²¹⁹ أبو زهرة: ابن حنبل، دار الفكر العربي، ص 210. وابن تيمية، دار الفكر العربي، ص 457.

²²⁰ قادة الفكر الإسلامي، ص 84.

²²¹ اعلام الموقعين، ج 1، ص 29-32.

²²² أبو الحسين بن أبي يعلى الحنبلي: طبقات الحنابلة، شبكة المشكاة الإلكترونية www.almeshkat.net (لم تذكر أرقام صفحاته)، ج 1، مادة (أحمد بن جعفر بن يعقوب الاصطخري).

قوله: «من دلّ على صاحب رأي فقد أعان على هدم الإسلام»²²³، وقوله أيضاً: «ليس في السنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول ولا الأهواء، إنما هو الاتباع وترك الهوى»²²⁴.

ويعكس هذا الموقف تشديد ابن حنبل على النص والسنة وفتوى الصحابة كمرجعيات أصيلة، مع رفض ما عدا ذلك كما يبدو.

وقريب مما سبق، فإن غالبية الاتجاه الإمامي الاثني عشري، كما حدده الأصوليون، تحدد مصادر التشريع البياني لديهم بأربعة عناصر: الكتاب، والحديث الإمامي، والإجماع، والعقل. ومع ذلك، فإن الحضور الرئيس في الآلية البيانية الإمامية يتركز على الكتاب والحديث الإمامي، بحيث يُعتبران المصدرين الأساسيين للبيان التشريعي. وقد شاع القول في هذا الصدد بأن ما ورد في النصوص من بيان؛ كاف لتغطية جميع ما يستجد من الواقع والقضايا، حتى من دون حاجة إلى الأحكام العقلية.

وقد أشار الشيخ أبو جعفر الطوسي (المتوفى سنة 460هـ) إلى وجود وفرة خبرية كبيرة تكفي لتغطية مسائل الأحكام كافة، مما يعكس ثقة الإمامية بالبيان في سد الحاجة التشريعية. وفي العصر الحديث، رأى السيد محمد باقر الصدر أن البيان يكفي في شمولية تناول مختلف قضايا الأحكام، حتى مع عدم الأخذ بالدليل العقلي

²²³ أبو المحاسن بن المبرد: بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم تأليف، تحقيق وتعليق روحية عبد الرحمن السويدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ-1992م، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية www.yasooob.com، ص11.

²²⁴ طبقات الحنابلة، ج2، مادة (عبدوس بن مالك العطار). وانظر أيضاً الفصل الخامس من حلقة النظام المعياري، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (4).

النظري الذي يستند إليه الأصوليون، وهو ما يعارضه الإخباريون في موقفهم التقليدي²²⁵.

ويظهر من ذلك أن الاتجاه الإمامي يميل إلى اعتبار النصوص، خصوصاً الكتاب والحديث الإمامي، كافية لتكوين المرجعية البيانية، مع تهميش دور العقل النظري في استخراج الأحكام.

والغالب في الآلية البيانية، سواء لدى أهل السنة أو الشيعة، هو أنها مسخرة بالكامل في إطار نصوص الرواية والحديث، سواء كانت نبوية كما هو الحال لدى السنة، أو إمامية كما هو الغالب لدى الشيعة. وفي جميع الأحوال، تظل هذه الآلية لغوية الطابع، تبدأ بالنص وتنتهي إليه، بحيث يصبح النص هو المرجعية النهائية لكل عملية استنباطية أو اجتهادية.

فالفقيه لا يتجاوز هذا المعنى من الممارسة المعرفية عادة، بل ويشدد على عدم السماح بالتقصير في هذا النمط من العلم الاجتهادي. ومن ثم، فإنه لا يقرّ الاجتهاد السائب المنفصل عن فحص النص والبحث فيه، كما لا يقرّ أي تحقيق ما لم تُبذل أقصى الجهود في البحث والتفتيش، والالتزام بالضوابط الدقيقة التي يفرضها فهم النص واعتباراته اللغوية. وهذا يشمل آليات عدة، مثل الجمع بين المتعارضات، ومعرفة سند الرواية وأحوال الرواة، والتمحيص في القضايا الجزئية، وما يترتب على ذلك من تطبيق قواعد علم أصول الفقه والضوابط المنهجية الدقيقة.

وبهذا، تظل الآلية البيانية أداة مركزية للفقيه، تضمن عدم انفلات الاجتهاد عن النص، وتحقيق وحدة المرجعية في استنباط الأحكام، مهما كانت طبيعة القضايا والموضوعات المطروحة.

فالغرض من هذه الضوابط هو ضمان أن يظل الاجتهاد داخل حدود منظومة النص، فلا تُبنى المعرفة على مصدر مستقل عنه كلياً، ولا يكون هناك اجتهاد يقابله أو يتناقض معه. كما تهدف هذه الضوابط إلى منع تعطيل النص أو تحريفه أو تلفيق معانيه. فالنص في الآلية الاجتهادية يمثل المحور الأساس والرئيس، الذي تدور حوله كل الجهود الفقهية الموجهة للفهم والتوليد المعرفي.

وبناءً عليه، قلما يحتكم الفقيه إلى العقل أو الواقع كمصدر مستقل، كما أنه نادراً ما يرجع إلى مقاصد عامة من التشريع، طالما أن لديه معيناً خصباً من جزئيات النص تكفي لتحقيق آليته الاجتهادية. ومن هنا، يمكن القول إن هذه الآلية بيانية الطابع، وتمتاز بماهويتها اللغوية والتكوينية تقريباً، حيث يعتمد الفقيه على النص ذاته لتكوين الحكم واستنباطه.

فالعقل لدى الفقيه يُنظر إليه على أنه مصدر قد يحفل بالأهواء، وعاجز عن إدراك المصالح الحقيقية بمقدار ما يحددها النص. إذ يرى الكثيرون أن الاعتماد على العقل في التشريع قد يؤدي إلى تعطيل الشريعة أو نسخها، وأنه في ذاته يفتح باب الاختلاف، لكون الضوابط العقلية قد تختلف من فرد لآخر. فقد يتوهم العقلاء أن ما هو أقرب إلى روح الشرع أبعد عنه، وما هو أبعد عن الشرع أقرب إليه، فتتبدل مقاييسهم وتضل موازناتهم.

وبناءً على ذلك، لا يجد الفقيه مناصاً سوى الإحتماء بالنص الشرعي، باعتباره محيطاً بكل الجهات، وعالمماً بما لم تدركه العقول من مصالح وأحكام. حيث تكون الأحكام تابعة للمصالح الخفية، والشرع كاشف عنها²²⁶.

لذلك يعوّل الفقيه على بيانية الشريعة وكفايتها في سد شؤون الحياة كافة، فهو يرى أن لكل حادثة حكمها المحدّد بالنص، أو بما

²²⁶ الحسن بن زين الدين العاملي: معالم الدين وملاذ المجتهدين، ص 373 .

يستظل بدليل نصي صريح، كما يرى الإمام الشافعي. فغياب هذا المصدر يجعل الحكم مرهوناً بالأهواء والميول الذاتية، إذ لا ضابط للعقل إذا ما غلب عليه الهوى، وما قد يخفى عليه من وجوه الضرر والفساد²²⁷.

ومن هنا، يصبح العقل عاجزاً عن إدراك مصالح الدنيا من غير استتارة الشرع. كما يقول الشاطبي: «لو ترك الناس للنظر والاجتهاد الذاتي لانتشر الفساد، ولتعذر الرجوع إلى أصل شرعي، فكان الضبط أقرب إلى الانقياد لما وجد إليه سبيل. فجعل الشارع للحدود مقادير معلومة وأسباباً محددة، لا تتجاوزها، كالثمانين في القذف والمائة في الزنا على غير إحصان»²²⁸.

كما أن الواقع عند الفقيه محكوم لا حاكم. فالنهج العام للفقهاء لا يتجاوز السير الاستعلائي في استخلاص المعنى من النص، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، ثم إسقاطه على الواقع، من غير التوقف عند ما قد يثيره الأخير من آثار وردود فعل. فالواقع عند الفقيه ليس مصدراً مستقلاً للمعرفة، بل أداة لتأكيد ما يفرضه النص، أو مجالاً لتطبيق الأحكام الجاهزة، رغم أن الخطاب الديني – في القرآن والسنة – كان يراعي شروط الواقع كعامل مؤثر في صياغة الحكم، كما يتجلى في ظاهرة النسخ وتغيير الأحكام. فهو سلوك كاشف عن تلك المساهمة والمراعاة لظروف الحياة وتغييراتها، وعن سعيه لإلهام الفكر البشري سبيل الاسترشاد دون الانحصار عند حدّ الإطلاق الصارم.

لكن هذا الجدل الذي ميّز عصر الخطاب الديني بين الحكم والواقع لم يحظَ بمركزية في العصور اللاحقة، حيث سيطر التمنطق العلمي على التفكير الفقهي، فمارس الفقهاء إسقاط

²²⁷ عبد الوهاب خلاف: مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص 94-96.

²²⁸ الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395 هـ - 1975 م، ج 2، ص 309.

الأطباق الجاهزة بقطع الصلة عن الواقع وتجدداته، وظل النظر عالقاً إلى فوق، أي إلى ذات الخطاب الموجّه وتحويله مما هو خطاب استرشاد وهداية وتوجيه إلى خطاب مطبق مغلق لا علاقة له بالواقع ومتغيراته، ما أدى إلى جمود الفقه وتقهر دوره في مواجهة قضايا الحياة المستحدثة، وإلى بروز فجوة بين نص الشريعة والواقع الاجتماعي²²⁹.

أما المقاصد فدورها لدى الفقيه لا يتعدى حدود التبرير والتقرير، دون أن يمتد إلى التفعيل أو التوليد المعرفي. فالفقيه يرى في المقاصد وسيلة لتوضيح حكمة الأحكام أو لتأكيد ما استنبط من النصوص، لا كمصدر مستقل يمكن أن يوجه النظر في الواقع أو يبتكر أحكاماً جديدة.

فالذين بحثوا في المقاصد هم فقهاء الأشاعرة الذين لا يعولون على العقل في كشف المصالح والمفاسد. فهم يحسبون المصالح الحقيقية هي تلك التي تقرها الشريعة لا العقل، وبالتالي كيف يمكن للمقاصد أن تقوم بدورها في كشف الأحكام الجديدة بعيداً عن اللفظ المنصوص؟! إن لم نقل إن هذه الطريقة تبعث على التناقض. فعلماء المقاصد يعتبرون تلك المصالح تعبدية لا تختلف عن سائر التعبديات الأخرى طبقاً لنظرية الحسن والقبح الأشعرية²³⁰. لكنهم من جهة ثانية ميزوا بين الأحكام التعبدية التي لا يدرك معناها وبين الأحكام المصلحية المدركة بالعقل، وسلموا لهذا الأخير صلاحية تقدير التفاوت بين المصالح وإختلاف رتبها وأنواعها وما يرجع إليها من أحكام على ما بيننا ذلك في محل آخر²³¹.

²²⁹ انظر تفصيل ذلك في الجزء الأول من حلقة: النظام الواقعي.

²³⁰ الموافقات، ج2، ص315.

²³¹ انظر الجزء الثاني من حلقة النظام والواقع. كذلك: نظرية المقاصد والواقع، مجلة

وبالتالي فإذا كان العقل قادراً على إدراك التفاوت في المصالح وأنواعها فكيف لا يكون قادراً على إدراك ما هو مصلحة حقيقية وتمييزها عن غيرها؟!

ومع أنه قد يُقال إن الشاطبي سبق في (الموافقات) إلى تحديد موارد الإجتهد، وذكر منها ما يكون اجتهداً فيما يخرج عن حدود اللغة، أي ما يتعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد، أو ما له علاقة بفحص الموضوعات الخارجية بما يسمى (تحقيق المناط)²³²، فكيف يصح إذن حصر وظيفة الفقيه في المهمة البيانية وماهويتها دون غيرها؟

والجواب يكمن في طبيعة ممارسة الفقيه العملية، فالإجتهد في تحقيق المناط أو فحص الموضوع لا يُعدّ شيئاً لدى الفقيه ما لم يتحقق الغرض من الممارسة الاجتهادية التي تتممها عملية البحث في الحكم؛ عبر الآليات البيانية اللغوية عادة. أما ما يتعلق بالإجتهد في المعاني من المصالح والمفاسد، فهو في الواقع غير مستقل – على الأغلب – عن الإجتهد المسبق في النص ودوائره الجزئية، إذ يُنظر إليه كامتداد أو تكملة لما سبق استخلاصه من النصوص.

ويكفي شاهداً على ذلك ما ذكره القرافي - كما عرفنا - من سلوك الفقهاء في إرجاع جميع الأحكام إلى النصوص ولو بضرب من الأقيسة الخفية تجنباً من تجرؤ السلاطين والأمراء على إتخاذ تلك المعاني ذريعة لتبرير أهوائهم وإستبدادهم.

وعموماً، ثمة أربع مراحل تاريخية من التعامل مع الواقع داخل الفكر الإسلامي، منذ نشأة الخطاب الديني حتى يومنا هذا؛ نجلها بما يلي:

قضايا إسلامية معاصرة، عدد 8، 1420 هـ - 1999 م، ص 127-174.

²³² الموافقات، ج4، ص 162 و 165.

تبدأ المرحلة الأولى بعصر الخطاب الديني، حيث غطي حضور الوحي فيها مساحة الواقع بعد حالات الجدل الدائرة بين الطرفين، وقد كانت الأمور واضحة وكافية لدى المشافهين بالخطاب.

ثم جاءت بعد ذلك المرحلة الثانية المتمثلة بعصر الصحابة خلال الخلافة الراشدة، وفيها ظهر نوع من الإجتهد يختلف عما استقر عليه الأمر فيما بعد. فهو إجتهد ناظر إلى المقاصد وطبيعة ما عليه الواقع وظروفه، متفاعلاً مع المستجدات التي فرضتها الحياة اليومية للمجتمع المسلم. وكدلالة على هذا الأمر ما سلكه الخليفة عمر بن الخطاب في الكثير من القضايا المستحدثة، مثل موقفه من سهم المؤلفة قلوبهم الوارد ذكره في القرآن الكريم. وقد كان الصحابة يدركون مطالب الخطاب على إجمالها لعلمهم بأسباب النزول، وكانوا يعملون على ضوء هذه الأسباب محتفظين بفهمهم المجمل وأنهم لم يواجهوا - في الغالب - حوادث ملتبسة تبتعد عن دائرة ضوء البيان التي دارت عليها معاملاتهم²³³. كما كثيراً ما كانوا يعملون بشورى الرأي، مستفيدين من خبراتهم العملية ومعرفتهم بواقع المجتمع، بما يحقق التوازن بين المصلحة والمبدأ الشرعي²³⁴.

لكن مع تطاول الأيام وتقادم الزمن، ظهرت الحاجة إلى سلوك درب آخر من دروب التعامل مع الواقع، وهي المرحلة الثالثة التي امتازت بالإجتهد الفقهي طبقاً لعدد من القواعد الأصولية التي سلم بها الفقهاء واختلفوا حولها. وتميزت هذه المرحلة بأنها تعتمد على النص أساساً كمادة لغوية تشكل البديل المناسب لتغطية حاجات الواقع، مع لحاظ أن النص لم يكن كافياً للإحاطة بجميع متطلبات الواقع وتغايراته، فضلاً عن أنه لم يمتلك ذلك الوضوح الذي تمتع

²³³ للتفصيل انظر الجزء الثاني من حلقة النظام الواقعي.

²³⁴ للتفصيل انظر: الإجتهد والتقليد والإتباع والنظر.

به في عصر الخطاب المشافه، فهو مادة خام ساكنة، عاجز عن تغطية شيء واسع ومتغير بلا حدود كالواقع. وقد أدرك العلماء هذه الحقيقة منذ زمن بعيد، فاستحدثوا - على ضوئها - لساناً يستتق النص ويوسع مداه، وهو ما عُرف بالاجتهاد، حتى اعتبرت النصوص محدودة مقارنة بما يقابلها من حوادث الواقع وتجدداته اللامتناهية. فكما قال الشهرستاني بهذا الصدد: «وبالجملة نعلم قطعاً ويقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد. ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضاً. والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لا يتناهي لا يضبطه ما يتناهي، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»²³⁵.

وبهذا فُرضت قاعدة الاجتهاد ضمن ضوابط الاعتماد على النص وبعض الاعتبارات العقلية كما في القياس، رغم أن ذلك كان على حساب الواقع الذي غُيب من التأثير ولم يُقدّر له دور سوى الانفعال بالأحكام الساقطة عليه. وبالتالي كانت إشكالية النص بعيدة عن أن تتاط بالواقع، إذا ما استثنينا بعض الحدود الضيقة، وهو ما جعل الواقع عاملاً تابعاً بدلاً من أن يكون مستقلاً في عملية التفكير الفقهي.

وقد استمرت المرحلة الثالثة منذ بداية القرن الثاني أو ربما قبله بقليل، ولم تنته حتى يومنا هذا، لكنها صادفت ظهور مرحلة رابعة موازية بدأت خطواتها بطيئة بعد الوعي النهضوي، وهي ما زالت في طور التشكل والتكوين، ويؤمل لها أن تحقق حلاً لأزمة العلاقة الناشئة بين النص والواقع، ولو بتجاوز أطر الاجتهاد المتسالم

²³⁵ الملل والنحل، ص86. وانظر أيضاً: أبو بكر بن العربي: المحصول في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية www.almeshkat.net، ضمن الفصل الثاني: في الدليل على صحة الأصل (لم تذكر أرقام صفحاته). والشاطبي: الاعتصام، ج3، ص197-199. وابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين، ج1، ص333 وما بعدها.

عليها طيلة المرحلة الثالثة.

فمشكلة هذه الأطر هي أنها متعالية على الواقع، وتمارس دور الإسقاط. فهي مشكلة سبق أن أودت بحياة الفكر اليوناني، فرغم ما بلغه من تطور على الصعيد العقلي إلا أنه غاب واندثر تقريباً، ولم يعد من الممكن إحيائه كما كان إذا ما استُثبتت زوايا ضيقة كتلك التي تمارس التفكير الفلسفي العقلي على النمط اليوناني لدى بعض المدارس الإيرانية. فالعقل الذي مارسه الفكر اليوناني بقي مجرداً، وهو يحمل فرضياته التي أسقطها على الواقع، لهذا انحسر حتى كاد يتلاشى نهائياً.

وكذلك كان الفكر الإسلامي الآخر قد اتصف بهذا النحو من التعالي والتجريد، ومن ذلك إيغاله في إشكالية العقل والنص، الأمر الذي أفضى إلى انحسار الفكر، فللعقل والنص حدود قد استوفاهما الفكر خلال القرون الأولى ثم عاد إليه الاضطراب حتى بلغ حد الجمود والانحطاط، وأحياناً أخذ يكرر ما تم تأسيسه من قبل، كالذي حدث داخل الساحة الشيعية، إذ بدأ التنظير فيها متأخراً وقد اتبع ذات الأساليب السابقة من الإيغال في إشكالية العقل والنص. فمع أن الاجتهاد في الفكر الشيعي ما زال مفتوحاً إلى يومنا هذا، إلا أنه ظل منزوياً ضمن ذات الحدود من الإشكالية العامة التي هيمنت على الفكر الإسلامي ككل، مما جعله يضيق بكثير من المشاكل المعاصرة التي فرضت نفسها نتيجة تطورات الواقع وتحولاته.

كل ذلك يجعلنا نعتقد أن المشكل الأساس الذي عانى منه الفكر الإسلامي منط بغياب الواقع من حيز التنظير والتفكير، وبغياب ما أطلقنا عليه "علم الطريقة"، كما فصلنا الحديث عنهما في عدد من الدراسات، مما يوضح الحاجة الماسة لإعادة النظر في مكانة الواقع ضمن عملية الاجتهاد والتفكير المعرفي²³⁶.

²³⁶ انظر كلاً من علم الطريقة والنظام الواقعي.

المثقف وآليته الاجتهادية

كان ما سبق يتعلق بالآلية الاجتهادية لدى الفقيه، أما مع المثقف الديني، فلما كانت مرجعيته المعرفية محددة بالواقع وما يرتبط به من مبادئ وتحليلات عقلية، وحيث إنه مرتبط من الناحية الكلية بتوجيه النص؛ لذا فإن آليته الاجتهادية تتخذ طابعاً عقلائياً نقدياً موجهاً. فهو من حيث التفصيل يلجأ إلى الواقع فهماً وتحليلاً واستقراءً، وذلك لما يشكّله الواقع لديه من مصدر تكويني أولي لا غنى عنه في بناء التصورات والمعاني. وهو في هذه العملية لا يكتفي بمجرد الانعكاس السلبي لمعطيات الواقع، بل يستعين بالحاسة النقدية بوصفها أداة فاعلة في التفكير والتمييز والمساءلة، لا مجرد مرآة عاكسة لما هو قائم.

ويظهر لديه - من جانب آخر - نوع من التعالي النسبي على الواقع، لا بمعنى القطيعة أو التجاوز الاعتباطي، بل بمعنى إخضاعه للتقويم وإعادة الصياغة. فهو يعمل على تطويع الواقع وتوجيه مساراته تحت ما يستهدفه من أغراض وأهداف، تبعاً للموجهات الكلية المستلهمة من النص ومقاصده العامة. وبذلك تتأسس العلاقة بين الواقع والنص عند المثقف على جدلية مزدوجة: واقع يمدّ الفكر بمادته التكوينية، ونصّ يمدّه ببوصلة التوجيه والمعيار، دون أن يلغى أحد الطرفين لصالح الآخر.

وهنا يُلاحظ أن توصيفنا لآليته الاجتهادية بأنها "عقلانية" لا يراد به إضفاء خصوصية استثنائية عليه من حيث أصل الاعتماد على العقل والواقع، إذ إن هذا النحو من الاعتماد هو قاسم مشترك بينه وبين أبناء جنسه من مختلف الأمم والثقافات في فهم الأمور وكسب الحقائق وتنظيم شؤون الحياة. ومن هذه الجهة البحتة لا يمتلك المثقف مزية نوعية تميّزه عن عموم الناس، سوى سعة الأفق واتساع دائرة الإطلاع والخبرة. فالواقع عند المثقف يشكّل

مصدر التكوين المعرفي، تماماً كما يشكّل النص مصدر التكوين لدى الفقيه، من حيث كونه المادة الأولية التي يتغذى عليها العقل في بناء تصوراتهِ.

غير أن مزية المثقف عن غيره لا تتحدد بهذا البعد العقلاني المشترك، وإنما تنحصر أساساً في البعدين المتبقيين: العنصر النقدي التنظيري والعنصر التوجيهي. فمن حيث الأول، ليست الممارسة النقدية أمراً متاحاً لعموم الناس بالدرجة نفسها من الدقة والعمق، إذ إنها تتطلب تمرساً معرفياً وقدرة على التفكير والتحليل والمقارنة، وهي خصائص لا تتوافر إلا لدى فئات مخصوصة من أهل الاختصاص أو أهل الثقافة والنظر والتمييز. وبعبارة أدق، فإنها تتجسد عند من يمتلكون وعياً فردياً متقدماً يمكن وصفه بوعي اجتهادي معرفي ذي طابع تنظيري، يتجاوز حدود التلقي العفوي أو الفهم السطحي للوقائع.

أما من حيث العنصر الآخر، أي العنصر التوجيهي، فإن الفارق يزداد وضوحاً. فإضافة إلى أن عموم الناس غير مؤهلين لتحمل هذا المستوى من التوجيه المعرفي، فإن المثقف الديني يمتاز حتى عن سائر المشتغلين بالنشاط الفكري. فهو يختلف عن المثقفين العلمانيين من حيث إن موجهاته لا تنبثق من الواقع وحده أو من العقل الأداتي المحض، بل تستند إلى كليات النص ومقاصده العامة بوصفها أفقاً معيارياً أعلى. وفي الوقت نفسه، يمتاز عن الفقيه بكون النص عند الأخير يؤدي وظيفة التكوين والبناء المباشر للعقل، في حين أن المثقف لا يمنحه هذه المرتبة، بل يتعامل معه بوصفه مصدراً للتوجيه والتقويم، لا مصدراً وحيداً للتشكيل المعرفي، كما سبق بيانه.

خصائص آلية العقل المثقف

وفقاً لما سبق تتميز آلية العقل المثقف بثلاث خصائص أساسية يمكن تسليط الضوء عليها على النحو الآتي:

أ. عقلانية العقل المثقف

تمتاز الخاصية الأولى لآلية العقل المثقف بأنها آلية "عقلانية". ونحن نختار هذا التعبير هنا بدلاً من المفردة الشائعة في الأوساط الثقافية العلمانية، وهي "العقلانية"، لا من باب التفريق اللفظي المجرد، بل لاعتبارات دلالية ومنهجية، رغم التقارب الظاهر بين المفهومين واشتراكهما في الارتكاز على الاعتبارات العقلية والواقعية في فهم العالم وتحليل الظواهر.

فمفهوم العقلانية، في سياقه التاريخي والفلسفي، هو مفهوم غربي تنويري تشكّل بوصفه موقفاً مضاداً للمرجعيات الغيبية والدينية، وفي مقدمتها النص المقدّس وكل ما يتصل به من تفسيرات تقليدية وسلطات معرفية موروثة. فالمفكر العقلاني الغربي هو ذاك الذي «لا مكان في مخططه الفكري لقوى خارقة، ولا محلّ في عقله للاستسلام الغيبي لعقيدة ما، وإذا كانت معرفة ما يبغضه فكر معين أشدّ البغض تقيدنا في تحديد معالم هذا الفكر، فإن أبغض شيء إلى العقلاني هو ذاك المزاج الفكري الذي تعبّر عنه عبارة: (أؤمن به لأنه مستحيل)»²³⁷.

وقريب من هذا المعنى، بل امتداداً له، شاع استعمال مفهوم العقلانية في أوساط الطبقات العلمانية من المثقفين العرب وغيرهم، حيث حُمِلَ بالدلالة نفسها، وأريد به في كثير من الأحيان موقفاً نقدياً أو رافضاً للمرجعية الدينية من حيث هي مرجعية معرفية موجّهة. وأحياناً أخرى جرى تداول اللفظ حتى في بعض

²³⁷ تشكيل العقل الحديث، مصدر سابق، ص124.

الخطابات الإسلامية للدلالة على مجرد الاعتداد بالعقل أو مراعاة الاعتبار العقلية والوجدانية، من دون الالتفات إلى حمولة المصطلح التاريخية والفلسفية. بل إن العقلانية كثيراً ما استُخدمت كنزعة أيديولوجية صدامية في مواجهة التيار الإسلامي عموماً، على نحو شبيه بما وظّفه التتويريون في الغرب في صراعهم مع المؤسسة الكنسية وسلطانها الرمزية والمعرفية.

ومن هنا كان اختيارنا لمفهوم "العقلانية" أدقّ في توصيف آلية العقل المثقف الديني، إذ إنه يعبر عن اعتماد العقل بوصفه أداة فهم وتحليل ونقد، من دون أن يُنزع عنه توجيهه القيمي أو يُفصل عن أفقه النصي والغاياتي، ومن دون أن يتحول إلى مشروع إقصائي للغيب أو للنص، كما هو الشأن في "العقلانية" بالمعنى التتويري الصارم.

فالمفردة – إذاً – ليست توصيفاً محايداً خالصاً، بل هي مفردة تقويمية وأيديولوجية في آن واحد. وهي من هذه الجهة تشبه إلى حدّ بعيد مفردة "التقدّم" التي استُخدمت تاريخياً بوصفها أداة للحكم والتقويم وتوجيه الوعي، لا بوصفها مفهوماً محافظاً على استقلاليتها وحياديته في تشخيص الحالة أو تحليلها. فكما تحوّل "التقدّم" إلى معيار قيمي يُقاس به الآخرون، كذلك تحوّلت "العقلانية" إلى لافتة أيديولوجية تُرفع في سياقات الصراع الفكري والمعرفي.

وبناءً عليه، فإن العقلانية – بهذا المعنى الشائع – لا تمثّل نهجاً معرفياً بريئاً أو محايداً، بل هي محمّلة بسمات التقويم والأدلجة، وتُستعمل في الغالب سلاحاً رمزياً يُشهر في وجه أولئك الموصوفين بأصحاب المناهج "الخرافية" أو "الظلامية" ونحوها من التعابير الإقصائية. وهي أوصاف لا يُراد بها مجرد توصيف اختلاف المنهج، بقدر ما يُقصد منها تحقير الوسائل المعرفية الأخرى وتجريدها من أي مشروعية عقلية، لمجرد أنها لا تتسجم مع النموذج المعرفي السائد أو المهيمن.

في حين إن مفردة "العقلانية" ليست مفردة مدججة بسلاح الأيديولوجيا أو محملة بوظيفة التقويم المسبق، بل لا تعني - في حدّها الأدنى - سوى ذلك النمط من التفكير المستند أساساً إلى ضوابط الواقع ومعطيات العقل، بصرف النظر عن النتائج التي يفضي إليها هذا التفكير، وما إذا كانت صائبة أو خاطئة. فالغرض منها ليس إصدار حكم قيمي، وإنما توصيف الحالة المعرفية وتمييزها عن نظيرتها التي تحكم اشتغال الفقيه وآليته الخاصة في الفهم والاستنباط.

ومن هنا، فإن الممارسة العقلانية لدى المثقف ليست - في هذه المرحلة - معنية بالدقة الصارمة ولا بالموضوعية التامة من حيث التوليد المعرفي، إذ قد تتفاوت زوايا النظر إلى الواقع وتختلف من فرد إلى آخر، عمقاً وبساطة، شمولاً وتجزئاً، تبعاً لاختلاف الخلفيات والقدرات ومستويات الوعي. غير أنّ العنصر القادر على إضفاء قدر من الضبط والدقة على عقلانية التفكير والتوليد ليس هو الواقع بذاته، بل عنصر النقد والتحليل. فمن خلال هذا العنصر يتحوّل الواقع إلى معطى قابل للفهم المركّب، لا إلى صورة مستنسخة في ذهن المثقف، ولا يعود العقل مجرد مرآة عاكسة لما هو قائم، بل يصبح فاعلاً في التفكيك والتركيب، وموجّهاً بمبادئ وأصول تنظيرية تضبط مسار التوليد المعرفي، كما سيتضح لاحقاً.

ومن جانب آخر، يُلاحظ أن لفظ "العقلانية" لفظ دارج ومستقر في تراثنا المعرفي، ولا سيّما في الاستعمالات الأصولية المتأخرة لدى فقهاء الإمامية. فقد جعلوا من هذا المفهوم مصدراً غير مستقل للمعرفة الشرعية، وعبروا عنه تارة بـ "دليل البناء العقلاني"، وأخرى بـ "السيرة العقلانية". ويقصدون به صدور العقلاء - بما هم عقلاء - عن سلوك معيّن تجاه واقعة ما، صدوراً

تلقائياً غير معلّل بتعليل نظري سابق²³⁸، ولا مستند إلى كشف واع عن مصلحة أو مفسدة بعينها.

ويمتاز هذا السلوك بكونه مشتركاً بين مختلف فئات العقلاء، على اختلاف أزمّنتهم وأمكنّتهم، وتفاوت ثقافتهم ومعارفهم، وتعدّد نحلهم وأديانهم، الأمر الذي يمنحه طابعاً عاماً يتجاوز الخصوصيات التاريخية والاجتماعية. ومن أمثاله الشائعة ما عليه العقلاء من الأخذ بظواهر الكلام، والرجوع إلى أهل الخبرة في مجالات المعرفة التي يجهلونّها، أو في المشكلات التي لا يملكون أدوات معالجتها بأنفسهم.

غير أنّ هذا الدليل - بحسب نظر الفقهاء - لا يرقى إلى مرتبة الحجّية الشرعية إلا بعد الكشف عن مشاركة "المعصوم" في هذا السلوك العقلاني، أو إقراره له على الأقل. وبهذا يتميّز البناء العقلاني عن الدليل العقلي بالمعنى الدقيق، إذ إنّ حكم العقل في الأخير هو وليد الاطلاع على المصلحة أو المفسدة الواقعية، وكشفها كشفاً قطعياً، في حين إنّ البناء العقلاني غير مشروط بهذا الكشف، لأنّه يصدر صدوراً تلقائياً غير معلّل، ولا متكى على إدراك واع للعلل والمناطات.

كما يلاحظ أيضاً أنّ البناء العقلاني يُعدّ دليلاً غير مستقل عن حيثية الكشف الشرعي، إذ تتوقف حجّيته على الإمضاء أو الإقرار، بخلاف الحكم العقلي الذي يُعدّ حجة ذاتية ودليلاً مستقلاً عن تلك الحيثية؛ فلا يحتاج إلى جعل خارجي ما دام قائماً على القطع في كشفه عن الواقع. وبهذا تتضح الفوارق الدقيقة بين "العقلانية" بوصفها سلوكاً عملياً عاماً، و"العقل" بوصفه أداة كشف معرفي مستقل، وهي فوارق سيكون لها أثرها المباشر في

²³⁸ محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقّه المقارن، المجمع العلمي لاهل البيت، قم، الطبعة الثانية، 1418 هـ - 1997 م، ص 191-192.

تمييز آلية المثقف الديني عن آلية الفقيه في مقاربة الواقع والنص معاً.

مع هذا، فإن المقصود من مفهوم "العقلانية" هنا يختلف عن تحديده الفقهي المتداول في أمرين أساسيين:

أولاً: إن المعرفة العقلانية - بحسب الاستخدام الثقافي الذي نعتمده - معرفة مستقلة في أصلها، لا تتوقف في مشروعيتها ولا في فاعليتها على الكشف عن إمضاء شرعي أو استناد إلى مرجعية خارجية أخرى. فهي تستمد اعتبارها من كونها ممارسة عقلية واقعية مشتركة؛ لا من ارتباطها بالنص الديني وحيثياته.

ثانياً: إن العقلانية بهذا المعنى أوسع نطاقاً مما هو مضيق في المفهوم الفقهي التقليدي. فهي لا تقتصر على ما تعارف عليه الفقهاء من السلوك العقلاني العملي، بل تشمل أيضاً اعتبارات الأحكام العقلية ذاتها؛ لا الأحكام القطعية فحسب، بل حتى الأحكام الظنية العادية، ما دامت متصلة بالواقع وقابلة للاختبار والتحليل، ولم تبلغ حدّ التحليق في فضاءات التجريد المتعالي (الترانسندنتالي) المنفصل عن شروط الخبرة والمعطيات الواقعية.

وبذلك تغدو العقلانية - في هذا الأفق الثقافي - مجالاً رحباً للتوليد المعرفي والفهم النقدي، لا مجرد سلوك عملي تلقائي، ولا أداة مقيدة بشرط الإمضاء، بل نمطاً من التفكير المتفاعل مع الواقع، والمنفتح على درجات متعددة من الظن الراجح والمعقول.

ب - نقدية العقل المثقف

بداية، تتميز الآلية الثقافية بأنها آلية نقدية تنظيرية. فالعقل المثقف لما كان مشبعاً بالروح المعرفية ومنتصلاً اتصالاً دائماً بقضايا الواقع العامة، تتكوّن لديه حساسية خاصة تجاه الأفكار

والمعطيات والتصورات السائدة، الأمر الذي يولّد فيه نزعة مستمرة إلى النقد والتنظير. وهذه النزعة ليست حالة طارئة أو موقفاً عابراً، بل هي ثمرة ممارسة معرفية غير منقطعة، تقوم على المراجعة والتساؤل والتفكير وإعادة البناء.

ومن هنا يختلف عقل المثقف عن عقل الفقيه الذي يغترب - في الممارسة السائدة - عن الواقع وشؤونه الحيّة، ولا يتصل به إلا بالقدر الذي يجعله أرضية صالحة لإسقاط الأنساق المعرفية الجاهزة والأحكام المسبقة، من غير فحص معمّق ولا مساءلة نقدية لملاءمتها وتحولاتها.

وهو يختلف كذلك عن عقول ذوي الاختصاصات الجزئية الضيقة، الذين وإن امتلكوا معرفة تقنية أو علمية متقدمة في مجالات محددة، إلا أن هذا النوع من المعرفة لا يؤهلهم - في الغالب - لتكوين رأي مركزي أو مؤثر في قضايا الواقع العامة، لافتقارها إلى الرؤية الكلية والتركيب النظري الشامل. فالعقل المثقف، بخلاف هؤلاء جميعاً، يتحرك في فضاء أوسع، يجمع بين سعة الاطلاع، وعمق النقد، والقدرة على التنظير، بما يجعله فاعلاً في فهم الواقع وإعادة صياغته على مستوى الرؤية العامة لا الجزئيات المعزولة.

بالإضافة إلى أن عقل المثقف، من حيث كونه عقلاً نقدياً، يختلف في آلية كشفه وفهمه عن كلّ من العقل العلمي الخالص، وعقل الإنسان العادي. فالعقل العلمي لا يجعل المطابقة التامة مع الواقع شرطاً حاسماً في قبول النظرية، ولا يعير لها أهمية قصوى، ولا سيما في المواطن التي يكون فيها الواقع بعيد المنال أو عسير الإحاطة. ولذلك لم يرفض العلماء نظرية نيوتن في الجاذبية لمجرد أن التقديرات الأولية التي وضعها بخصوص بعض حالات كسوف القمر لم تكن دقيقة، كما لم يؤدّ ذلك الخل إلى إسقاط النظرية أو التشكيك الجذري في بنيتها.

وكذلك الحال حين عجزت نظرية نيوتن عن تفسير حركة كوكب عطارد، ولا سيما شذوذ تقدّم حضيض مداره، إذ لوحظ أن أقرب نقطة لاقترابه من الشمس تتقدم تقدّمًا طفيفاً من دورة إلى أخرى، على خلاف ما كانت تتنبأ به قوانين الجاذبية النيوتنية. ومع ذلك لم يُتخذ هذا الشذوذ سبباً فورياً لرفض النظرية، بل ظلّ مقبولاً في الأوساط العلمية لما يقارب خمساً وثمانين سنة، إلى أن اعتبر شاهدًا مكذباً أو مستبعداً للنظرية²³⁹، فأعيد تفسيره في إطار النظرية النسبية العامة لأينشتاين، التي أظهرت أن جاذبية نيوتن تقشّل في المجالات الشديدة القوة، وهو ما يفسّر ذلك الانحراف الدقيق²⁴⁰.

ومن هنا أصبح من المسلّم به في فلسفة العلم أن النظرية العلمية يمكن أن تبقى مقبولة وفاعلة، حتى في ظل ظهور شواهد جزئية تناقضها، ما دامت تمتلك قوة تفسيرية واسعة وقدرة على تنظيم عدد كبير من الظواهر. وكما يرى أينشتاين، فإن المبرر الجوهرى لوجود النظرية العلمية ليس العصمة من الخطأ، بل كونها مدعومة بطيف واسع من الوقائع والملاحظات القابلة للتفسير ضمن إطارها العام²⁴¹.

بل إن هذا المنحى قد أفضى ببعض فلاسفة العلم، مثل فيرابند، إلى الدعوة للأخذ بمبدأ الحفاظ على النظريات المفنّدة أو

²³⁹ انظر مثلاً:

L. Jonathan Cohen, An Introduction To The Philosophy of Induction And Probability, Oxford university press, New york, 1989, p. 142. Imre Lakatos, The methodology of scientific reserch programmes, philosophical papers, volume1, edited by Jhon Worrall and Gregery Currie, first published 1978, reprinted 1984, cambridge university press, p. 30.

²⁴⁰ ألبرت أينشتاين: النسبية: النظرية الخاصة والعامة، مصدر سابق، ص158-159 و190-191.

²⁴¹ النسبية: النظرية الخاصة والعامة، ص188.

المستبعدة²⁴²، انطلاقاً من أن النظرية التي تُقصى في مرحلة معينة قد تستعيد مشروعيتها لاحقاً حين يُعاد اكتشاف شواهد أو معطيات تؤيدها. وعليه، فإن التقنيد أو الاستبعاد لا يُعد عاملاً حاسماً في إسقاط النظرية بصورة نهائية، بل يظل إجراءً مرحلياً خاضعاً لتحويلات المعرفة وتطور أدوات الفهم.

كما يختلف عقل المثقف عن عقل الفرد العادي الذي يفتقر - في الغالب - إلى الرصيد المعرفي الكافي، وإلى أدوات التحليل التي تمكنه من ممارسة نقد دقيق ومنهجي، فيبقى وعيه أسير الانطباع المباشر أو الفهم الساذج للوقائع.

ومعلوم أن عقل الإنسان العادي يظل - في الغالب - محكوماً بما يُعرف بالحسّ المشترك العام (common sense) في كشفه عن الواقع وفهمه له. وفي الوقت ذاته كان أينشتاين يعرف العلم بأنه «صقل للحسّ المشترك»، وهو تعريف ينفي وجود قطيعة جذرية بين المعرفة العلمية والمعرفة العادية²⁴³، وسبق لعالم الاجتماع ماكس فيبر أن اعتبر أن كلتا المعرفتين تتأسسان - في أصل بنائهما - على مرتكزات واحدة²⁴⁴، إلا أن تطورات القرن العشرين، منذ ظهور النظرية النسبية وصولاً إلى يومنا هذا، قد أثبتت بما لا يدع مجالاً للشك أن العلم يتجاوز الحسّ المشترك في كثير من مفاصله الأساسية.

²⁴² بول فيرابند: ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، نشر منشأة المعارف بالاسكندرية، ص444، مكتبة المصطفى الإلكترونية: www.al-mostafa.com.

²⁴³ ريمون بودون: أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ترجمة جورج سليمان، مراجعة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م، ص62، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

²⁴⁴ المصدر السابق، ص177.

فلم يعد الحسّ العام قادراً على استيعاب عدد كبير من التصورات العلمية الحديثة، الأمر الذي أفضى إلى تعارض بين منطقتي العقل العلمي ومنطق العقل العادي. ويتجلى ذلك بوضوح في الموقف من نظرية الزمكان عند أينشتاين، وكذلك في نظريات الكوانتم، والأوتار الفائقة، وغيرها من الأطر التفسيرية التي تُعد مقبولة ومتماسكة داخل المجتمع العلمي، لكنها تبدو – في منطق الحسّ المشترك – غريبة، أو حتى متناقضة مع البدهة اليومية التي يتعامل بها الإنسان العادي مع العالم.

ولهذا السبب، وبقدر ما ترسّخت هذه النظريات في الوعي العلمي، بقدر ما ازداد اغترابها عن الحسّ العام، حتى إن العلم – في مرحلة من مراحله – أخذ ينظر إلى الحسّ المشترك بوصفه عائقاً معرفياً حقيقياً، بل عدواً يفوق في خطورته العداوة التقليدية التي كان يُنظر بها إلى الدين. غير أن هذه النظرة الحادة لم تستمر على وتيرتها نفسها، إذ بدأت تتراجع تدريجياً مع تنامي الوعي الفلسفي بطبيعة المعرفة العلمية وحدودها.

فقد لاحظ المهتمون بالشأن العلمي لاحقاً وجود نوع من الملاءمة أو إمكان التوافق بين الرؤيتين، وإن كان توافقاً غير مباشر ولا بسيطاً. ومن هنا برز سؤال إشكالي جديد: هل الحسّ المشترك هو الذي أعاد تشكيل نفسه ليتلاءم مع معطيات العلم الحديث؟ أم أن العلم نفسه أخذ – في بعض مقارباته وتبسيطاته – يبحث عن صيغ تجعل نتائجه أقرب إلى الفهم العام²⁴⁵؟ وهو سؤال يعكس، في عمقه، تعقّد العلاقة بين العقل العادي والعقل العلمي، ويكشف أن التوتر بينهما ليس طارئاً، بل هو جزء بنيوي من مسار تطور المعرفة الحديثة.

²⁴⁵ انظر:

Edward H . Madden, Introduction, Making sense of science, in: The structure of scientific thought, printed in Great Britain in 1968, p.13.

ومن ذلك يتضح أن أصحاب نظرية ميكانيكا الكوانتم قد واجهوا تحدياً أعظم في التعامل مع الحس المشترك وما يترسخ فيه من مسلمات فلسفية أساسية، مقارنة بما واجهته النظرية النسبية خلال القرن العشرين. ولزيادة ثقل الإشكالية، سعى بعض العلماء، على غرار جون بيل، إلى تفسير فيزياء الكوانتم من منظور الحس المشترك، معتبرين أن هذا الحس يمثل منزلة المبادئ الفلسفية الأساسية التي لا غنى عنها.

لكن ثمة مقارنة أخرى متعارضة تماماً، تجعل مبادئ ميكانيكا الكوانتم الراسخة - كما توصل إليها العلماء - أساساً كونياً شاملاً، يُستخلص منه الحس المشترك ضمن حدود دائرة هذه القوانين الخاصة. وبحسب هذا المنظور، يصبح الحس المشترك مجرد نتيجة للقوانين الطبيعية التي لها بنيتها المنطقية الخاصة، وهو ما يؤدي إلى انقلاب أنماط التفكير التقليدية ويجعل الاعتقاد على هذه الرؤية أمراً صعباً، بل أحياناً عسيراً على الفهم والتقبل.²⁴⁶

وفي هذا السياق، سعى الفيزيائي رولان أومنيس إلى استخلاص الحس المشترك من مقدمات كوانتية، ليتبين تحت أي شروط يكون هذا الحس صحيحاً، وما هي حدود الخطأ في تقديره. فهذه المقاربة تمثل تحولاً معرفياً جذرياً يعيد ترتيب العلاقة بين التجربة والحدس، ويقلب مسلمات التفكير البشري التقليدي رأساً على عقب.²⁴⁷

مع ذلك فإن نتائج هذا النهج لا تزال صعبة القبول لدى عقل الإنسان العادي، الذي يبقى محكوماً بمبدأ الحس المشترك العام. وفي هذا الصدد أشار عالم الفيزياء الكوانتية ريتشارد فاينمان إلى طبيعة ميكانيكا الكم قائلاً: «تصف ميكانيكا الكم الطبيعة بأنها

²⁴⁶ رولان أومنيس: فلسفة الكوانتم، ص 254.

²⁴⁷ فلسفة الكوانتم، ص 220. كما لاحظ: منهج العلم والفهم الديني.

منافية للعقل من وجهة النظر العامة، وهي تتفق تماماً مع التجارب. لذا فإنني أمل أن نتقبل الطبيعة على أنها هي المنافية للعقل»²⁴⁸.

غير أن للعقل المثقف مساراً معرفياً ثالثاً يختلف عن عقل الإنسان العادي والعقل العلمي على حد سواء. فهو من جهة يتجاوز العقل العادي بقدرته النقدية وتطهيره المستمر، الذي يتيح له كشف أبعاد الواقع بعمق وتحليله بعقلانية دقيقة، دون أن يكتفي بالحس المشترك العام كأساس، بل يعتمد على التحليل والنقد لإعادة بناء صورة الواقع وفق المبادئ العقلانية الخاصة به. وهو موقف يعكس بوضوح الفجوة البنيوية بين العقل النقدي للمثقف وبين العقل العادي. ومن جهة أخرى يختلف عن العقل العلمي، إذ يتحكم فيه مبدأ المطابقة بالكشف عن الواقع، مع إعطاء الاهتمام أيضاً للقضايا المعيارية، مثل القيم والحقوق، وهي مسائل تقع خارج نطاق المقاربات العلمية التجريبية التقليدية.

فمن حيث المطابقة مع الواقع، فالعلم - المتعلق بالنظريات ذات التعميم العالي - يستند غالباً إلى إشكالية مبدأ البساطة ويرجحها على مبدأ الكشف عن المطابقة. أما من حيث القضايا المعيارية فمن الواضح أن العلم لا يعيرها أهمية ضمن نطاق الرؤية التي يعمل على تأسيسها، رغم أن أبحاثه مشروطة بها، كما بينا ذلك في كتاب (الحدس الأخلاقي).

لذلك، يتميز العقل المثقف بمرونة معرفية فريدة: فهو يجمع بين الواقعي والمعياري، وبين النقد والتطهير، ويتيح التعامل مع الواقع والقيم معاً، بما يجعل ممارسته شاملة، ويمنحه قدرة على توليد فهم معرفي موجه ومنظم يركز على العقلانية النقدية.

إذاً، يتضح مما تقدم أن الآلية الاجتهادية للمثقف تقوم أساساً على الواقع كمصدر معرفي رئيس. فالملاحظة الدقيقة للواقع، والمقارنة بين مظاهره المختلفة، وفحص قضاياها وتحليل شواهد وتحميصها، ومن ثم العمل على توظيفها.. كلها عناصر تشكل الحاسة النقدية التنظيرية لديه.

لا سيما وأن المثقف لا بد من أن يتعرض لمظاهر الجدل بين مبادئ العقل من جهة، وبين الواقع من جهة ثانية، وبين كليهما من جهة ثالثة وبين النص الديني من جهة رابعة. وهذا الإطار يجعل من العقل المثقف عقلاً غير ناسخ للواقع، إذ لا يسمح له مجرد التبعية أو الاستنساخ، سواء كان ذلك من منظور العقل ذاته أو من منظور توجيهات النص الديني. فالمثقف إذ يربط بين الواقع والنص والعقل؛ يمارس التوازن النقدي الذي يحول دون أن يصبح مجرد أداة تسجيل أو انعكاس.

وبعبارة أخرى، إن ارتباط المثقف بالواقع لا يعني استسلامه لإعتباره أو الوقوع في أسرهما. بل على العكس، فإنه يتيح له ممارسة النقد والتحليل بعمق، ما يجعل آليته المعرفية أكثر فاعلية ومقدرة على التوجيه، خاصة وأن الواقع يشهد باستمرار مظاهر التحديث والتغيير، وما ينبني عليها من تحولات معرفية. وهكذا، تتشكل لديه ممارسة اجتهادية قائمة على البحث والتحقيق في الواقع، ينتج عنها نتائج قد تتفق أو تختلف مع اجتهادات مغايرة تستند مرجعيتها إلى مصادر أخرى بعيدة عن الواقع، كما هو الحال في الاجتهاد الفقهي التقليدي أو الدراسات الإسلامية المتخصصة.

لكن تظل مشكلة المثقف تتحدد بتلك الأطباق الجاهزة التي يأخذها بدوره من عنديات عقول كبار المثقفين من المفكرين، فهنا يتحول المثقف مما هو أداة عقلية لفهم الواقع وتحليله ومن ثم نقده وتقويمه إلى أداة مرآتية تعكس صوراً معرفية مسبقة يسقطها على الواقع بدلاً من أن يقوم بفحصها من خلال الواقع ذاته، وهذا ما

ينطبق على مختلف أصناف أهل الثقافة الذين احتكموا إلى مذاهب فكرية بعينها في تصوير الواقع وتقويمه، كالماركسيين والتوحيديين وغيرهم.

ج - توجيه العقل المثقف

تتميز الآلية الثقافية بأنها موجهة. فقد سبق أن أوضحنا أن رؤية المثقف اتجاه المصدر المعرفي تختلف جذرياً عن تلك التي يعتمد عليها الفقيه. فالمثقف وإن لم يعترض على كون النص مصدراً مهماً للمعرفة؛ فإنه لا يجعله المصدر الوحيد أو الرئيس للتكوين المعرفي، بل يحتفظ به كمصدر توجيهي، خلافاً لما يفعله العقل الفقيه.

وهنا تتبلور نقطة الخلاف الجوهرية.. فالفقيه يجعل من النص مصدراً تكوينياً، وبالتالي تتحدد آليته بالبيان الصرف الموظف للفهم الماهوي، إذ لا يولد سوى أطباق جاهزة يُسقطها على الواقع دون مراعاة لشؤونه وما يترتب على ذلك من آثار الجدل والمعارضة التي تكشف عن ضعف هذا الفهم.

في المقابل، لا يتعامل العقل المثقف مع النص تعاملًا بيانيًا صرفاً، ولا يتخذ من الفهم الماهوي منهجاً مثلما يصنع الفقيه. بل يستلهم من النص مبادئ كلية توجيهية، يجعلها محور عملية التفكير وصناعة القرار، وهو يقدر بأن جزئيات النص ليست موضوعاً لتكوين أطباق جاهزة، وإنما مخصصة بوقائع مشخصة يُستهدى من خلالها بما يتسق مع روح الخطاب الديني ومقاصد التشريع.

وكدليل على ذلك، ما فعله محمد عبده حين خالف طريقة الفقهاء في الاعتماد على البيان الماهوي، واستند إلى الواقع وربطه بمقاصد التشريع، كما ظهر جلياً في موقفه من مسألة الزواج

المتعدد، حيث لم يكتفَ بالنصوص كأطباق جاهزة، بل حاول استلهاهم المبادئ الكلية لتوجيه الحكم وفق مقتضيات الواقع.

3- المولدات والموجهات المعرفية

عرفنا فيما سبق أن المرتكز الأساسي الذي يعول عليه الفقيه في التكوين المعرفي هو النص، وأن الإجتهد لا قيمة له ما لم يصبح آلية للفحص والتحليل ضمن هذا النص. وحيث إن هذه الممارسة اتخذت شكلاً ممنطقاً من البيان اللغوي النصي، فإن الأصل المولد للمعرفة لا يمثل في جوهره سوى هذا البيان المنطق، سواء اتخذ التوليد صيغة الفهم المباشر كما هو الحال في القضايا التي نزل بشأنها النص وعاصرها، أو كان توليداً لقضايا تخص أحداثاً ظهرت لاحقاً ولها صلة بالسابقة، رغم تبدل الأحوال وتغير الظروف.

وبذلك يظل الفقيه محكوماً بالنص كمصدر تكويني، فتكون جميع محاولاته للتوليد خاضعة لإطار المضمون النصي، مع مراعاة الضوابط البيانية واللغوية التي تتيح له استخراج الحكم الملائم لكل حادثة جديدة من خلال الأصول والآليات المعتمدة، دون أن يتجاوز حدود المرجعية النصية التي تشكل محور العملية المعرفية.

الفقيه وأسس التوليد والتوجيه

يتخذ العقل الفقيه من الفهم العرفي للنص أصلاً مولداً وقاعدة كبرى للفهم والتوليد. فالنص بما له من اعتبارات عرفية ولغوية هو مرجع أساس للتكوين والتقويم المعرفي لدى هذا العقل.

ويتصف المولد المعرفي لدى الفقيه بخصوصيتين متلازمتين،
تعبيران في الوقت نفسه عن طبيعة الآلية الإجتهادية كآلية صورية:

الأولى هي الخصوصية الحرفية. فالفقيه، لما كان يعتمد على
النص كمصدر أساسي وآلية إجتهادية، وحيث إن هذا النص ليس
أكثر من لغة مركبة من ألفاظ وحروف، يغلب على ذهنه الإمعان
في فهم هذه الصور اللفظية واستجلاء معانيها ومقاصدها بحسب
ما تبدو في الظاهر. وعليه، فإن الطابع الحرفي يصبح طابعاً
معرفياً مولداً، سواء من حيث فهم النص ذاته، أو من حيث ما
يترتب على هذا الفهم من توليد للقضايا المعرفية الأخرى. وهكذا
فإن الخصوصية الأولى التي يمتاز بها الأصل المولد للعقل الفقيه
هي أن البيان حرفي، أي أن إنتاج المعرفة في هذه الآلية قائم على
تفكيك النص واستنتاج ألفاظه ومعانيه الظاهرية، دون التوسع
خارج هذا الإطار.

أما الخصوصية الثانية، والتي تلازم الأولى، فهي أن الشكل
الحرفي للتوليد عند العقل الفقيه هو شكل جزئوي لا يعتني
بالمبادئ والقضايا الكلية عادة، وذلك لكثرة الصيغ الجزئية التي
حملها النص حيال تعامله مع الأحداث والقضايا. فمع أن للبيان
الفقهي صورته الكلية المنتزعة عن النص، والتي يمكن أن تتخذ
كقواعد وأصول توجيهية شمولية تتحكم في القرارات والأحكام
لدائرة الفقيه المعرفية، لكن واقع الأمر أن الفقيه لم يعتمد في الغالب
لأن يضع الموازنة دائرة بين الأصول الكلية العامة وتلك التي
تتصف بالجزئية، لعدد من المبررات، منها إنه يعتبر الجزئيات
التي ترد في النص تطابق الكليات ولا تعارضها مهما طال الزمن
وتغيرت الظروف والأحوال. كذلك إنه يظن بأن التعويل على
الكليات هو ذريعة للخضوع تحت هيمنة النظر العقلي الصرف
وتحكماته. يضاف إلى ما قد يفضي ذلك من نسف للجزئيات
المصرح بها عندما يجد العقل أن بين الجزئيات والكليات تعارضاً
لا يحل إلا بالتعويل على إحدى الفئتين دون الأخرى. وحيث إن

التعويل على فئة الجزئيات يحافظ على التمسك بمقولات النص خلافاً لما يحصل عندما يُعتمد على الكليات التي يطالها العقل بالإدراك والإكتشاف مباشرة؛ لذا كان لا بد من الخضوع إلى المولدات الجزئية وترك إعتبار ما يقابلها من موجّهات كلية.

إذاً، يمكن القول إن العقل الفقيه هو عقل بياني جزئوي، يقتصر غرضه على الحفاظ على بيان جزئيات النص وتطبيقه على الوقائع والأحداث كما وردت، دون أن يولي اهتماماً عادة لما قد يفضي إليه هذا التطبيق من تصادم محتمل مع كليات النص، طالما أن الأخيرة معطلة أو مهملة. كما أن العقل الفقيه لا يقدر غالباً حساب الآثار المحتملة الناتجة عن التوليد الجزئي، بما في ذلك أي معارضة للواقع أو ظهور تناقضات في التطبيق العملي للنصوص، مما يجعل هذا النوع من العقلية محصوراً في دائرة النصوص نفسها، لا في التأثير بالظروف الواقعية المتغيرة.

وبالتالي فالعقل الفقيه لا يقتصر على كونه جزئياً في توليد الأحكام فحسب، بل يتصف أيضاً بالشكل التجزيئي في معالجته للنصوص. فهو يعمل على تفكيك النصوص وأخذ الحكم الظاهر منها مع إهمال السياقين الدلالي والواقعي اللذين يؤطران مدار الحكم ويضبطان معناه.

وسبق أن فصلنا ضمن كتاب (النظام الواقعي) كيف أن هذا العقل لم يعر أهمية للسياق الدلالي، الأمر الذي جعل أحكامه تتصف بالإطلاق والشمول الماهوي، كبحتنا حول مفهوم الكفر وصفاته وملازماته. ومثل ذلك قضية إهمال السياق الواقعي ضمن قاعدة (العبرة في عموم اللفظ لا في خصوص السبب)، مع أن الصحيح أن يقال بأن العبرة في بيان القصد واستكشافه لا في عموم اللفظ ولا في خصوص السبب²⁴⁹.

²⁴⁹ انظر: يحيى محمد، جدلية النص والواقع، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 4، 1419هـ.

إذاً، إن خصوصية التجزئة هي صفة راکزة في العقل الفقيه؛ طالما أنه يقوم بقطع الروابط السياقية عن حكم النص.

هكذا يتضح أن العقل الفقيه يتميز بخصوصيتين أساسيتين في موجهاته: الأولى هي الحرفية البيانية، والثانية هي الشکلان الجزئوي والتجزئي للنصوص. ويمكن دمج هاتين الخصوصيتين في تركيبة منطقة واحدة، نطلق عليها "المولد البياني الماهوي". وتعد الصفة الماهوية صفة راکزة في هذا العقل، إذ تعني تحويل جزئيات النص إلى ماهيات كلية منطقة، لا تخضع عادة لإعتبارات العوامل الخارجية مثل العقل المستقل أو الواقع المتغير. ومن ثم، فإن البيان الماهوي يمثل الأصل المولد للعقل الفقيه، الذي يستند إليه في توليد الأحكام وتحديد سلوكياته الفقهية دون الانصياع لغير النص أو للعوامل الواقعية الخارجية²⁵⁰.

لكن لما كان هذا الأصل يعبر عن قضية شكلية صورية لا تتطوي بذاتها على دلالة مضمونية محددة، صحّ النظر إليه من زاويتين متلازمتين: إحداهما بوصفه أصلاً مولداً، والأخرى بوصفه آلية اجتهادية. أي إننا إزاء حالة يندمج فيها الأصل المولد مع الآلية المنهجية اندماجاً يكاد يلغي الفاصل بينهما، مع الأخذ بعين الاعتبار أن أية معرفة لا تتفكّ عن كونها حصيلة تركيب تتداخل في تشكّله ثلاثة مرتكزات أساسية: المصدر، والآلية، والمولد – أو الموجّه – المعرفي.

وبعبارة أخرى، يمكن التمييز بين نوعين من المولدات والموجهات المعرفية.

النوع الأول: ما يتخذ فيه المولد صورة قضية مضمونية، تحمل محتوى محدداً قابلاً للاستكشاف والتشخيص. ورغم كونها قضايا

1998م، ص 297-319. كذلك الجزء الأول من حلقة النظام الواقعي.

²⁵⁰ انظر حلقة النظام المعياري.

ذات مضمون، إلا أن علاقتها ببقية القضايا داخل النظام المعرفي ليست علاقة توصيف أو عرض، بل علاقة توليد وتأثير بنيوي. ومن العسير تفسير حضور تلك القضايا وتماسكها داخل المنظومة من دون إرجاعها - تصريحاً أو ضمناً - إلى فعل هذه القضية المولدة، سواء أدرك أصحاب المنظومة ذلك على نحو واع أم جرى على مستوى اللاوعي المعرفي.

وأقرب الأمثلة على ذلك قضية "السنخية"، التي تمثل أصلاً مولداً لمختلف الرؤى المعرفية والموضوعية للنظام الوجودي بشقيه الفلسفي والعرفاني. فالأصل هنا لا يعبر عن مجرد شكل صوري، بل عن مضمون أنطولوجي يتصل بعلاقات الوجود، وقوامه أن بعض مراتب الوجود تكون على شاكلة البعض الآخر، وأن العلاقة بينها تقوم على التناسب والمساكلة لا على القطيعة والاغتراب؛ وهو ما كشفنا عنه وبيّنا آثاره في أكثر من دراسة²⁵¹.

كما قد يتخذ الأصل المولد شكلاً صورياً خالصاً، من غير أن يعبر عن قضية بعينها من قضايا المحتوى والمضمون، ومع ذلك يحتفظ بقدرته على التوليد والتوجيه المعرفي، سواء أدرك أصحابه هذه الوظيفة على نحو واع أم مارسوها بصورة لاشعورية. وتمتاز هذه الحالة بكون الآلية المنهجية تنمهي فيها مع الأصل المولد أو الموجّه، بحيث يصعب الفصل بين ما هو آلية وما هو أصل، لاندكاهما في بنية واحدة حاکمة للفعل المعرفي.

ومثال ذلك ما نحن بصدده من الأصل الذي أطلقنا عليه البيان الماهوي؛ إذ لا يقوم هذا الأصل على قضية معرفية محددة المضمون قابلة للتشخيص المباشر، بل يعبر عن نمط خاص من الارتباط بالنص، قوامه التعلّق الحرفي المباشر به، من غير إدخال اعتبارات خارجية كالعقل، أو الواقع، أو المقاصد العامة، أو

²⁵¹ انظر: نُظُم التراث، والنظام الوجودي، ضمن سلسلة المنهج في فهم الإسلام (2-3) ..

السياقات التاريخية والدلالية. ووفقاً لهذا المولّد، يتخذ فهم النص شكلاً تتحوّل فيه جزئيات البيان النصي إلى كليات ماهوية ثابتة، يُتعامل معها بوصفها صالحة للإسقاط على مختلف الوقائع والحوادث، مهما اختلفت الظروف وتبدّلت الأحوال.

ومن هنا يتضح أن القياس الفقهي، وسائر الآليات الاجتهادية الأخرى التي تستند - بصورة مباشرة أو غير مباشرة - إلى النص، لا تملك فاعليتها التوليدية إلا بقدر ما يخضع عملها لتحكم هذا المولّد المعرفي. إذ بواسطته يتم ربط حادثة جديدة بقضية جزئية منصوص عليها، ثم يُحكم على الأولى بحكم الثانية. وبعبارة أدق، فإن عملية تحويل البيان الجزئي إلى كلي ماهوي هي التي تشكّل القلب النابض لظاهرة إنتاج المعرفة الاجتهادية وتوليدها، وهي التي تمنح هذا النمط من العقل فاعليته واستمراره داخل النظام الفقهي.

المثقف وأسس التوليد والتوجيه

بداية، يلاحظ أن الآلية المعرفية للعقل المثقف لا تقوم على مولّد واحد أحادي، ولا على توجيه صوري مغلق، بل تستند إلى ثلاثة أسس من المولدات والموجّهات، يعمل كلّ منها على تكميم الآخر وتصحيحه ضمن بنية معرفية متوازنة. وهذه الأسس ليست مستقلة أو متنافرة، بل متداخلة ومتكاملة، وتُستمد في مجموعها من المصادر المعرفية الثلاثة الكبرى، وهي: النص، والعقل، والواقع، وذلك على النحو الآتي:

أ. الموجّهات النصية

لا يعتمد المثقف أو المفكر الديني في تعامله مع النص على البيان الماهوي بوصفه مولداً معرفياً، كما هو الشأن لدى العقل الفقهي. فهو لا يقف عند حدود الحرفية اللفظية التي ينشغل بها الفقيه، ولا ينساق وراء تشطّي النص وامتنال جزئياته على نحو آلي، بل يتجاوز ذلك إلى استكشاف الموجّهات العامة الكامنة في بنية الخطاب الديني. وهذه الموجّهات قد تكون مصرّحاً بها مباشرة في صورة قواعد كلية ومبادئ عامة تشكّل جوهر الدين وصلبه القيمي والتشريعي، وقد تكون مستبطنة ومكتشفة عبر تتبّع دلالات النص في كيفية تعامله مع الحوادث والوقائع والقضايا الجزئية. وبذلك لا يصبح النص عند المثقف الديني مصدراً لتوليد أحكام جاهزة، بل إطاراً توجيهياً يُهتدى به في فهم الواقع وتقويمه في ضوء مقاصده وروحه العامة.

وإذا أردنا توضيح الفارق بين اعتبار النص مولداً لدى الفقيه، وبين اعتباره موجّهاً كما يميل إلى ذلك المثقف الديني، أمكن الاستشهاد بما أدلى به كثير من الفقهاء في تفسيرهم لما يُعرف بآية الاعتبار: (هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ^ج مَا ظَنَنْتُمْ أَنْ يَخْرُجُوا^ط وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ^ط فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا^ط وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ^ج يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ^ط فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ)²⁵².

فقد ذهب عدد غير قليل من الفقهاء إلى فهم لفظة (فاعتبروا) على أنها ذات دلالة على القياس، باعتبار أن القياس - في

اصطلاحهم - هو عبور من الأصل إلى الفرع²⁵³. وعلى هذا الأساس جرى توظيف الآية لتبرير العمل بالقياس، مما يعني اتخاذ النص مرجعاً تكوينياً للمعرفة، لا من حيث دلالاته المباشرة فحسب، بل أيضاً من حيث ما يُستنبط منه من آليات توليدية غير مباشرة. وبذلك يتحول النص إلى أصل منتج للأحكام عبر توسيع دلالاته لتشمل تأسيس آلية القياس ذاتها.

غير أن الآية، من منظور آخر، يمكن أن تؤدي وظيفة مغايرة تماماً، وهي الوظيفة التي يركز عليها المثقف الديني، إذ لا نفهم حينئذ بوصفها تأسيساً للقياس، بل باعتبارها دعوة إلى الاعتبار والعبرة، أي إلى التأمل في واقعة تاريخية واقعية واستلزام دلالاتها العامة. فهي بهذا المعنى ذات طابع إرشادي توجيهي لا طابع توليدي إنشائي. وبعبارة أدق، إن دلالاتها تنصرف إلى التوجيه العام المستفاد من الوقائع، لا إلى توليد أحكام جزئية جديدة على أساس عبور صوري من أصل إلى فرع.

ويعزز هذا الفهم أن سياق الآية لا يتجه أصلاً إلى تقرير القياس بالمعنى الاصطلاحي الأصولي، بل إلى استدعاء الوعي النقدي بالبصيرة تجاه واقع خارجي محدد، سواء من خلال مشاهدته المباشرة أو من خلال ما نقله القرآن وصوره، بغية الإفادة منه في تقويم الواقع الإنساني اللاحق. ومن ثم فإن ما يفيد النص هنا هو التوجيه عبر العبرة، لا التوليد عبر القياس، على خلاف ما ذهب إليه الفهم الفقهي الشائع²⁵⁴.

نماذج من موجّهات النص

²⁵³ أبو حسين البصري: المعتمد، ج2، ص766. والغزالي: المستصفى، ج2، ص254. والأمدي: الأحكام، ج4، ص291.

²⁵⁴ انظر حول ذلك: الإجتهد والتقليد والإتباع والنظر.

يمكن تمييز أنواع عدّة من موجّهات النص، نقتصر منها على ما يلي:

موجّهات التفكير ومعرفة الحق:

وذلك من خلال الحثّ على الممارسة الفطرية للعقل في الكشف عن الصواب؛ تارة عبر الترجيح واتباع أحسن الأقوال وأرشدّها، وتارة أخرى من خلال النظر في الواقع وما يترتب عليه من نتائج مثمرة، كذلك التي تشير إليها الآيات القرآنية في الدعوة إلى التأمل في الكائنات والمخلوقات، وما تنطوي عليه من دلالات على وجود إله واحد قادر حكيم هو موجدّها. وثالثة عبر تقديم بعض الصور الاستدلالية في الكشف عن المطلوب، كما في قصة إبراهيم (عليه السلام) ومحاجّاته لقومه، أو في المحاجّات التي أبرزها القرآن الكريم في مواجهته للدهريين الذين استبعدوا البعث وإحياء الموتى.

موجّهات الإيمان:

وهي في مجملها تحثّ على نبذ الشرك في المعتقد والسلوك، وذلك من خلال النهي عن اتخاذ إله غير الواحد الأحد يكون مركز الاتجاه والاتصال، سواء من حيث الاعتقاد، أم من حيث التوجّه إليه بالعبادة والدعاء والطلب، دون سواه مما يُبتدع من وسائل بشرية أو وثنية.

موجّهات العبرة:

وهي من أكثر الموجّهات التي يؤكّد عليها القرآن الكريم، كما يتجلّى ذلك بوضوح في قصصه، وما تنطوي عليه من دلالات

هادية وبواعث للعظة والاعتبار. فهي من هذه الجهة تحت على النظر المتأمل في الواقعين الاجتماعيين والتاريخي، بغية فهم ما يجري فيهما من سنن إلهية ترتبط بخيارات الناس وأفعالهم، وما يقدمونه من خير أو شر. ومن ذلك قوله تعالى: (قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ. هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ) 255.

ومثل ذلك أيضاً العبرة بخلق الله تعالى في الواقع التكويني، وما يكشف عنه من نظام وإحكام ودلالات على الحكمة والتقدير.

موجّهات الهدى بالمقاصد:

وهي تلك التي تجعل للأحكام مقاصد تُعدّ علّة جعلها ووضعها، بحيث لا تكون الأحكام مجرد أوامر شكلية منفصلة عن غاياتها. فتارة تكون هذه المقاصد مصرّحاً بها في النص مباشرة، وتارة أخرى تُستكشف بالتحليل والتأمل في مجموع الخطاب وسياقاته. كما قد تكون مقاصد خاصة تتعلق بأحكام بعينها، أو مقاصد عامة شاملة تنتظم تحتها منظومة التشريع برمتها 256.

موجّهات بناء الأمة الصالحة:

وهي الموجّهات التي تحتّ على تماسك الجماعة، ووحدة الارتباط، والتراحم والتضامن والتكافل، إلى جانب الدعوة إلى التعاون على البرّ والتقوى، والتنافس في فعل الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما تشمل الحثّ على إعداد القوة،

²⁵⁵ آل عمران / 138-139.

²⁵⁶ للتفصيل انظر الجزء الثاني من حلقة النظام الواقعي.

ولزوم الصبر، وضرورة تغيير الأنفس بالترقي الأخلاقي والمعرفي، ومكافحة الأهواء، وشحذ الذهن بالتفكر والبحث عن سبل الصلاح، وهدم بُنى الفساد، مع التوكل على الله والرضا بقضائه، والعمل في الوقت نفسه بموجبات الأسباب والمسببات... إلى غير ذلك من الأسس التي تقوم عليها نهضة الأمة وصلاتها.

وفي جميع الأحوال، فإن ما يطرحه النص من نماذج ضمن تلك الموجّهات إنما يعبر عن أمثلة إرشادية للتوجيه لا صيغاً فعلية للزوم. وبناءً عليه، لا يمكن للمعرفة المستمدة من النص أن تكون معرفة تكوينية بهذا الاعتبار، بل تكتسب صفتها من كونها معرفة توجيهية تهدي إلى طرائق توليد المعرفة التكوينية، وهي الطرائق التي يغلب عليها الارتباط بالواقع وشروطه وتحولاته.

ولما كانت هذه الموجّهات ذات طابع كلي وثابت، فإن بها تتحقق مظاهر الإصلاح والهداية على نحو غير منقطع، كما بها - لا بغيرها - تصدق مقولة إن الدين صالح لكل زمان ومكان. ومن ثم فإن ارتباط المثقف الديني بهذه الموجّهات هو ارتباط صميمي ينهض بوظيفة الإصلاح النفسي والاجتماعي معاً.

أما جزئيات النص، فإن قيمتها تتكشف لديه من حيث خضوعها لتلك الكليات، فلا يُعوّل عليها إلا بقدر احتفاظها بالكفاءة التي تمكّنها من خدمة الموجّهات العامة. ومن هنا فإن قيمتها لا تتبع من ذاتها - كما هو الحال في النظرة الفقهية - بل من وظيفتها الإجرائية ضمن النسق الكلي، فهي صور تطبيقية قابلة للنسخ والتبديل تبعاً لما تقتضيه الموجّهات، ولا تشكّل - تبعاً لذلك - صيغاً تكوينية لبنية العقل المفكر أو المثقف.

إذاً، إن ارتباط المثقف الديني بكليات الإسلام العامة لا يقوم على مبرر واحد، بل يستند إلى جملة من المبررات المتضافرة.

فهي، أولاً، تتوافق مع الفطرة الإنسانية وقرارات الوجدان العقلي، وهي القرارات ذاتها التي يعتمد عليها المثقف بوصفها موجهات كلية في تحليل المعطيات المعرفية للواقع وفهم تحولاته. كما أنها، ثانياً، كليات ثابتة لا تخضع لاعتبارات التغير الزمني ولا لتحولات الواقع المتقلبة، الأمر الذي يمنحها قدرة على الاستمرار والفاعلية عبر السياقات المختلفة.

ويُضاف إلى ذلك أن هذه الكليات تمثل غاية منشودة يطمح الإنسان، فرداً وجماعة، إلى امتثالها على أرض الواقع، لما تخترنه من معاني الخير والصالح الشاملين، من غير تمييز بين الناس ولا تفريق بينهم. كما أن لها - من حيث وظيفتها العملية - قابلية عالية لتغيير الواقع وتعديله وإصلاح اختلالاته، من غير أن يلزمها أن تتغير في ذاتها أو تنتازل عن ثباتها المعياري.

يُضاف إلى جميع ما تقدم أن المثقف الديني لا يملك إمكانية الجمع بين وسائل الفقيه التقليدية وبين متطلبات الواقع المتحرك، إذ إن تلك الوسائل، بحكم بنيتها وآلياتها، ليست كفيلة بتغطية حاجات الواقع ولا بسد ثغراته المتجددة. ولا سيما أن الفقيه يتحرك ضمن مسار لا يزال متعالياً على الواقع، يبدأ بالنص وينتهي إليه، ولا يمر بالواقع - في الغالب - إلا مروراً عابراً، أشبه بمرّ الكرام، من غير احتكاك تحليلي عميق ولا انخراط نقدي مباشر.

وعليه فإن مجموع هذه المبررات يعمل على اجتذاب المثقف الديني نحو التمسك بحبل المبادئ الكلية للإسلام، بوصفها الأداة الأقدر على إصلاح الواقع ومعالجة أزماته وتجاوز اختلالاته البنوية. غير أن هذا المسار نفسه يفضي، في الوقت عينه، إلى نوع من القطيعة مع الفقيه؛ بوصفها قطيعة منهجية ومعرفية تقرضها اختلافات جوهريّة في فهم النص، وفي موقع الواقع، وفي طبيعة العلاقة بين الثابت والمتغير.

النص ومبادئ المثقف

من حيث الواقع، نجد أن المثقفين الدينيين من أمثال الكواكبي ومحمد عبده ورشيد رضا استندوا في حركتهم الإصلاحية إلى موجهين أساسيين مستلهمين من النص، اعتبروهما المصدر الرئيس للنهضة والإصلاح:

الأول هو الإيمان المتمثل في مبدأ التوحيد الخالص، الذي لا يقتصر أثره على عالم العقيدة فحسب، وإنما يمتد إلى ميدان السلوك وحياة الناس اليومية. فقد لاحظ هؤلاء المفكرون أن الفقهاء وأهل الطرق الصوفية أرسوا، وفق رؤيتهم، مظاهر من التقليد والوساطة بين العبد وربّه، والتي اعتبروها سبباً في انحطاط الأمة وتخلفها واعتمادها على الوسائط البشرية في التعبد. فكانت ردود فعلهم الأساسية تتمثل في تنبيه الأمة من هذه الآفات، باللجوء المباشر إلى موجهات النص عبر عدد كبير من الآيات التي لا تترك مجالاً للشك في أن التوحيد الخالص هو أحد المقاصد الأساسية للدين، بعيداً عن مظاهر التقليد والوسائط المختلفة، مثل قوله تعالى: (إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ) 257.

أما المبدأ الثاني فهو العمل الصالح بكل ما يحمله من مضامين فردية واجتماعية وسياسية، إذ اعتبره هؤلاء المفكرون الموجه الآخر الذي أكدّه النص في عدد كبير من الآيات، وجعله غاية أساسية للدين، كوسيلة لتحقيق الإصلاح والتغيير في واقع المجتمع.

وقد ميّز رواد الفكر الديني بين المبدئين الآنف الذكر، بحيث أعطوا لكل منهما مقامه الخاص في التعامل مع النص والمعرفة. فوفقاً للمبدأ الأول المتعلق بالتوحيد الخالص والعبادة؛ فقد تمسكوا

بالمحافظة على ما جاء به النص من تفاصيل دقيقة تخص كيفية التوحيد وحدود العبادة، ملتزمين بعدم الزيادة أو النقصان، وبالحذر من التطرف أو التجاوز في فهم أو تطبيق الأحكام. وتُعد هذه المسائل تعبدية محضة، فهي تتعلق بما وجّه الله إليه العباد مباشرة، ولا يمكن للعقل الفردي التدخل في تعديلها أو تفسيرها بحسب الظروف أو الآراء الشخصية، بل يُقتصر على التنفيذ كما ورد في النص، بما يضمن سلامة الطاعة وإتمام الواجب دون تشويش أو تحريف.

أما المبدأ الثاني المتعلق بالعمل الصالح بما يتضمن الإصلاح الاجتماعي والسياسي، فهو مجال يُترك فيه العقل الحرّ ليمارس اجتهاده في استنباط ما يحقق معنى الإصلاح الحقيقي. فهنا روعي فيه الواقع وظروفه المتغيرة، مع فهم مغزى النص وتوجهه العام؛ ليصبح المبدأ أداة توجيهية لإحداث التغيير الإيجابي في المجتمع، وتكييف الحلول بما يتناسب مع متطلبات الزمان والمكان.

وبذلك تختلف طبيعة التعامل العقلي مع المبدأ الثاني عن المبدأ الأول، فهو لا يفرض الالتزام الحرفي بالنص، بل يستدعي التفكير والتحليل والنظر في الوقائع الاجتماعية للوصول إلى تطبيقات عملية تحقق الخير والصالح.

وبعبارة أخرى، يظل المبدأ الأول تابعاً للنص تعبدياً، ويمثل قاعدة ثابتة لا تتغير، بينما المبدأ الثاني مرتبط بالواقع ويفسح المجال للعقل المثقف والاجتهاد التطبيقي، بما يضمن الجمع بين الثوابت الإيمانية والمرونة العملية في إصلاح الفرد والمجتمع، وتحقيق مقاصد الدين في الحياة اليومية دون إخلال بما أمر به الشرع في القضايا التعبدية.

لقد ساهم كلا المبدئين الأنفي الذكر في توجيه عقول هؤلاء المفكرين بشكل جوهري، إذ لعب كل منهما دوراً محورياً في صياغة منهجية التعامل مع القضايا الدينية والحياتية على السواء،

ومواجهة تحديات الواقع الاجتماعي. فقد كان همّ هؤلاء الرواد منصباً على نهضة الأمة وتجاوز ما لحق بها من تخلف وانحطاط، فاستثمروا مبدأ التوحيد الخالص ليس فقط كمسألة عقائدية، بل كمنطلق للعمل الاجتماعي والإصلاح العملي، ليصبح مبدأ الإصلاح العام الغاية الكبرى التي يسعى العقل المثقف لتحقيقها.

من هنا اكتسب العقل المثقف توجّهاً عملياً يمكنه من ربط النص بالواقع، مع استلزام القيم والمبادئ الأخلاقية التي يحثّ عليها القرآن. وبذلك تصدرت منظومة القيم وحقوق الإنسان مكانة بارزة في وعي المثقف المعرفي، وربما تفوق في أهميتها ما يُعرف بالحقوق الإلهية التعبدية، إذا جازت التفرقة بينهما.

ومن هذا المنطلق، بدأ مفهوم الإنسان يتبلور تدريجياً في أذهان المفكرين تبعاً لموجهات النص، باعتباره حاملاً لأمانة ربانية ومسؤولاً عن الخلافة في الأرض، والتي لا تتحقق إلا من خلال الإصلاح العام والعمل الصالح المنسجم مع مقتضيات الواقع وظروفه. فالإستخلاف الحضاري يصبح بذلك علامة حيوية على الالتزام بالعمل الصالح، كما أبرز رشيد رضا في رؤيته، مؤكداً أن مسؤولية الإنسان تتجاوز ذاته لتشمل بناء مجتمع صالح ومجتهد في طريق الإصلاح والنهضة.

ومن ثم يتضح أن أبرز الموجهات الفاعلة للنص في العقل المثقف هي منظومة القيم، وما يرتبط بها من الإستخلاف والحرص على الإصلاح العام، بما يجعل التفكير العقلي مستنداً إلى نصّ إلهي، لكنه في الوقت نفسه موجهاً نحو تحقيق الخير والصالح في الواقع الاجتماعي والسياسي، وفق رؤية "عقلانية" تطبيقية تجمع بين الثابت والمتحول، أو بين المبادئ العليا ومتطلبات الحياة اليومية.

ب - الموجهات العقلية

تلك كانت موجهات النص للعقل المثقف أو المفكر، أما موجهاته العقلية؛ فالملاحظ أن النظر العقلي لديه لا يقتصر على كونه أداة نقد وتحليل فحسب، بل يتجاوز ذلك ليكون كاشفاً عن المولدات والموجهات في ذاتها. فالعقل، من حيث هو قوة إدراكية فاعلة، لا يكتفي باستتطاق النص أو تفكيك الواقع، وإنما يقوم بدور الكشف عن المبادئ الكامنة فيهما، والتي لولا حضوره لما أمكن الوقوف عليها أو الوعي بها على هذا النحو.

وفضلاً عن هذا الدور الكاشف، فإن العقل لدى المثقف يوظف بوصفه مصدراً مباشراً لإدراك عدد من الموجهات المستقلة، سواء تلك التي ينفرد العقل بالكشف عنها، أو التي يشترك في إدراكها مع ما يظهره النص أو يفرضه الواقع. فهو لا يعمل بوصفه تابعاً أو أداة ثانوية، بل بوصفه عنصراً فاعلاً في تشكيل البنية التوجيهية للمعرفة، وقادراً على إمدادها بمبادئ ومعايير لا تستمد مشروعيتها من غيره.

وأبرز هذه الموجهات العقلية الفاعلة في وعي المثقف هي تلك المرتبطة بقواعد الأخلاق والمنظومة القيمية في بعدها العملي، حيث يدرك العقل بدهاء معاني العدل والظلم، والإنصاف والجور، والخير والشر، ويقيم على أساسها أحكاماً معيارية موجّهة للفعل الإنساني والسلوك الاجتماعي. كما يبرز، في مقابل ذلك، إدراكه لقوانين الارتباط السببي على الصعيد الكوني والوجودي، بوصفها إطاراً ناظماً لفهم الواقع وتفسير تحولاته، وربط الظواهر بمقدماتها ونتائجها. وبهذا تتكامل الموجهات العقلية لتشكل بعداً تأسيسياً في آلية العقل المثقف، لا يقل شأناً عن موجهات النص أو مولدات الواقع، بل يسهم في ضبط العلاقة بينهما وتوجيه مسار التوليد المعرفي برمته.

وقد يُقال: إذا كانت الموجهات العقلية لدى المثقف هي بعينها منظومة القيم، كما هو الحال في الموجهات النصية، فما وجه الحاجة إلى هذه الأخيرة؟ وكيف يصح توصيفها بالموجهات ما دامت لا تتجاوز كونها إمضائية لأحكام عقلية مستقلة؟ وبعبارة أخرى: هل يضيف النص في مجال القيم الأخلاقية ما يفقر إليه العقل، أم أن هذه الإضافة معدومة من حيث المبدأ؟

والجواب أن فائدة ورود النص لتلك القيم الإمضائية لا تنحصر في مجرد التوكيد أو التنبيه أو التذكير، وإن كان لذلك شأنه، بل تتجاوز ذلك إلى بعد أعمق يتمثل فيما يقرره النص من نظام الجزاء، ولا سيما ما يتصل بالعقاب بوصفه آلية ردع عن الانحراف. فالتجربة الإنسانية تشهد بأن كثيراً من النفوس لا تقف عند حدود الاستقباح العقلي أو الاستنكار الوجداني، ولا ترتدع بمجرد حكم العقل على الفعل بقبحه، وإنما تخضع - في الغالب - لما يتوعد به الشرع من مؤاخظة وجزاء. ومن هنا كان للخطاب النصي دور حاسم في تحويل القيم من مجرد معايير إدراكية إلى قواعد ملزمة ذات أثر عملي نافذ في السلوك الفردي والجماعي.

وعليه، فإن حكمة توكيد الشرع على هذه القيم، مع كون العقل والوجدان قادرين على إدراكها في أصلها، إنما ترجع إلى تعزيز فاعليتها العملية، وربطها ببنية المسؤولية والمحاسبة، بحيث لا تبقى القيم مجرد مثل عقلية أو مبادئ أخلاقية عامة، بل تتحول إلى موجهات سلوكية ملزمة تُسهم في حفظ النظام الأخلاقي والاجتماعي، وتحدّ من نزعات الانفلات والانحراف.

كما قد يُقال: إذا كانت قوانين الارتباط السببي تعبر عن حقائق الواقع وتشكيلاته الموضوعية، فما الداعي إلى عدّها من الموجهات العقلية لا الواقعية، ما دام ثمة تمييز قائم بين العقل والواقع؟ وكيف يمكن إسناد هذه القوانين إلى العقل مع أنها منغرسَة في بنية العالم الخارجي نفسه؟

والجواب أن إدراك العلاقات السببية في الواقع لا يتحقق بمعزل عن تدخل العقل وأحكامه القبلية. فما يُعطى لنا من الواقع في ذاته لا ينطق بالسببية ولا يفرضها فرضاً مباشراً، وإنما يتلقاه العقل ضمن أطر سابقة تنظّم الفهم وتوجّه الحكم. إذ إن ما نشهده من روابط سببية إنما يُفهم ويُحكم عليه من خلال صيغ من الاعتبارات القبلية، لولاها لاستحال – من الناحية المنطقية – إصدار أي حكم تصديقي على المعطيات الحسية، مهما بدت أولية أو مباشرة. فلا توجد معرفة واقعية خالصة، منفصلة عن تلك الأصول الموجهة التي يمدّ بها العقل فعل الإدراك.

وعليه، فالعقل ليس صفحة خاوية أمام الواقع، بل يتضمن قواعد توجيهية أساسية، من دونها تفقد المعرفة المكتسبة معناها الموضوعي ودلالاتها المعرفية. وتكمن خصوصية المثقف ضمن هذا السياق في توظيفه لهذه الموجهات العقلية – ولو بنحو لا شعوري – في الكشف عن شبكة العلاقات الجارية في الواقع، وربط ظواهره بعضها ببعض، ومن ثم استنتاج القوانين والحقائق الكامنة وراء تشكلاته المتعددة.

ج - المولدات الواقعية

أما من حيث مولداته الواقعية، فالملاحظ أن العقل المثقف يرتبط بالواقع ارتباطاً تكوينياً، كما سلف بيانه، إذ إن مناط فعله الأساس هو الاستكشاف والتفصيل والتدقيق. وبفعل هذه الممارسات المتواصلة يستوعب العقل قدراً واسعاً من معالم الواقع وحيثياته الجزئية، وهي التي تشكّل في مجموعها الحجم الأكبر من منظومته المعرفية العملية. ومن خلال هذا التراكم المعرفي يتمكن المثقف من استكشاف السنن والقوانين التي تتحكم في الواقع وتضبط حركته، والتي تصبح بدورها مصادر أساسية لتوليد المعرفة وإحكامها وتنظيمها.

وعلى هذا الأساس، ينشأ جدل معرفي خصب بين تلك القوانين المستنبطة من الواقع وبين حيثياته الجزئية، كما هو الشأن في البناء العلمي الطبيعي، حيث يُعاد اختبار الجزئيات في ضوء القوانين، وتراجع القوانين على ضوء الوقائع. كما قد يقوم هذا الجدل بين الواقع من جهة، وبين مضامين العقل والنص من جهة أخرى، في مسعى دائم إلى تحقيق قدر أعلى من الفهم والتفسير. بل إن هذه الحيثيات الواقعية، مع سائر جزئيات الواقع وتفاصيله، تشكّل محوراً أساسياً تُبنى عليه عملية تفصيل ما يجمله كل من العقل والنص، بحيث يصبح الواقع مجالاً تطبيقياً كاشفاً، ومختبراً حياً لفاعلية الموجهات العقلية والنصية في آن واحد.

فالمثقف الماركسي، وهو يستنسخ فكر ماركس ويعيد إنتاجه في قراءته للواقع، إنما يعبر عن شكل غير مباشر من أشكال النظر في التجربة البشرية، إذ يتكئ على ما استخلصه هذا الفيلسوف من قوانين وتصورات بعد إمعان النظر في الواقع الاجتماعي وصيرورته التاريخية. فهو لا ينطلق من معاناة الواقع ابتداءً بقدر ما ينطلق من منظومة تفسيرية جاهزة، يرى فيها خلاصة مركزة لتجربة إنسانية ممتدة، تمت غربلتها وتحويلها إلى قوانين عامة تحكم حركة التاريخ والمجتمع والاقتصاد، وبذلك تصبح تلك القوانين بمثابة مولدات معرفية موجّهة لفهم الحاضر واستشراف المستقبل.

وكذلك المثقف العلمي، إذ يرى من جهته أن التجربة البشرية المتجسدة في النهج الذي خطّه العلم الحديث، وما أحرزه من نجاح خلاق وملموس في مجالات الطبيعة والتقنية والتنظيم الاجتماعي، كافية لأن تُتخذ أصلاً مولداً للمعرفة الحقة في شتى الأصعدة والمجالات. فهو يستند إلى ما راكمته هذه التجربة من إنجازات علمية ليَجعل منها قاعدة للتعميم، وحلقة وصل يُسقط من خلالها مناهج العلم وقوانينه على مختلف القضايا التي يتطلع الإنسان إلى حلها، حتى تلك التي تتجاوز في طبيعتها المجال التجريبي

الخالص. وبذلك تتحول التجربة العلمية، في نظره، من أداة محدودة المجال إلى مبدأ كلي مهيمن على سائر أنماط المعرفة والتفسير.

كذلك فإنّ المثقف العقلاني هو الآخر قد جعل من التجربة البشرية المتمثلة في عصر التنوير - وهو العصر الذي قام عليه الفكر الليبرالي الحديث - أساساً مولداً للنهضة المعرفية والاجتماعية. وقد عوّل في ذلك على جملة مبادئ نجاح التنويريون في بثّها ونشرها في أوساط المجتمع، من قبيل العقلانية، والحرية، والمساواة، والديمقراطية، وغيرها من القيم التي رأى فيها مفاتيح مركزية لتحرير الإنسان من الوصاية، وإعادة تنظيم الاجتماع البشري على أسس عقلية وقانونية، قابلة للتعميم والاستدامة.

أمّا المثقف الذرائعي، كما يتجلّى في النموذج القومي، فقد رأى في الأمة مزايا تُشكّل أصلاً مجرباً يمكن الاعتماد عليه في تحقيق النهضة وبلوغ الآمال المنشودة. فكثيراً ما عاد إلى تجربة الأمة في صيرورتها التاريخية ليؤكد ما تتطوي عليه من طاقات كامنة وقدرات على التطور والازدهار، مستخلصاً من ذلك مزاياها الخصوصية بوصفها مبادئ موجّهة يستضيء بنورها. وقد جعل من هذه الخصوصيات أصلاً يتكئ عليه في محاولة إعادة تشكيل الحاضر بما ينسجم مع ضرورات العصر الحديث، الأمر الذي اضطرّه - في الآن نفسه - إلى الاستعانة بالتجربة الغربية واستلهاً بعض مبادئها المعرفية والتنظيمية، كي يكون قادراً على التفاعل مع الإشكاليات المستجدة، ومواجهة تعقيدات الواقع الراهن دون التفريط الكامل في مرجعيته القومية.

أمّا التجربة البشرية التي تطلّع إليها المثقف الديني واستلهم منها أفكاره ومبادئه، فتتكوّن من رصدين رئيسين. أولهما: التجربة التاريخية التي أفضت إلى تراثنا الإسلامي، وما انطوى عليه هذا التراث من صور متنوّعة تُعبّر عن بعض التشكيلات الناجحة في عدد من المجالات، كالمجال العلمي، والأخلاقي، والتربوي،

والسياسي. ومن أبرز تجليات ذلك استدعاء تجربة الخلافة الراشدة بوصفها أصلاً يُعتمد عليه في بناء الرؤية المتصورة لطبيعة النظام السياسي والاجتماعي المنشود، بما يتضمنه من سمات تُبرز معاني العدالة، والزهّد، والصفاء، وحرية الرأي والنقد، والشورى، والتقويم، وغيرها من المفاهيم المستخلصة من تلك التجربة الفذة التي كثيراً ما تُقدّم بوصفها النموذج الأمثل لعصر الإسلام الذهبي.

أمّا الرصيد الثاني، فيتمثّل في التجربة الحديثة، ولا سيّما ما حقّقه الغرب من نجاحات كبيرة في محاور متعدّدة، من بينها - وبدرجة رئيسة - المجال المعرفي وأدواته ومناهجه. وقد وجد المثقف الديني نفسه إزاء خيار انتقائي؛ يختار من المسالك والمفاهيم المعرفية ما يراه صالحاً للتوظيف أو التكييف، كما أنّه كثيراً ما لجأ إلى المزاوجة بين التجريبتين، المحلية والأجنبية، سعياً إلى التوفيق بين الأصالة والتراث من جهة، ومتطلبات العصر وإشكالاته المستجدة من جهة أخرى.

وعليه، لما كانت التجربة والخبرة البشرية مصدراً لتوليد المعرفة، فإنها تمثّل - بهذا الاعتبار - نقطة إسناد يلجأ إليها المثقف أو المفكر في موارد الأخذ والرفض، والفهم والتوجيه، والإسقاط والتأويل؛ تماماً كما يلجأ الفقيه إلى مرجعية البيان الماهوي ليحدّد من خلالها تلك الموارد نفسها من القبول والردّ والفهم وسائر آليات الاشتغال الاستنباطي. غير أنّ اختلاف المرجعيتين يفضي إلى اختلاف بنيوي في طرائق النظر، وحدود الاشتغال، وأنماط إنتاج المعنى.

والمثقف، في لجوئه إلى التجربة البشرية، لا يتحرّك دائماً بدواعٍ إبستمولوجية معرفية علمية خالصة، بل يكون - في الغالب - عرضة للمنعطفات الأيديولوجية ومنزلقاتها، بما في ذلك تلك التي تنشأ من داخل هذه التجربة ذاتها. فهو كثيراً ما ينحاز إلى تجربة دون أخرى، وإلى واقع في مقابل واقع آخر، تبعاً

لاختياراته الفكرية وموقعه من الصراع الاجتماعي والسياسي. وينسحب هذا الأمر، بدرجات متفاوتة، على المثقف الديني. إذ يزدحم لديه البعد الأيديولوجي كلما ازداد احتكاكه بالواقع، ولا سيما الواقع السياسي؛ فتتداخل الوظيفة المعرفية بوظيفته التعبوية.

المثقف ومبادئ التجربة البشرية

بغض النظر عن البعد الأيديولوجي لحركة المثقف بشتى أصنافها، تظل المعايير التي يعتمدها في الغالب مستمدة من التجربة البشرية، ومصاغة على شكل مبادئ وتصورات كلية تهدف إلى توجيه الفهم والإرشاد، وإلى توليد معرفة قابلة للتطبيق في مجالات متعددة. فتظهر هذه المبادئ متباينة وفق السياقات الفكرية التي ينتمي إليها المثقف، فتوصف تارة بمبادئ التنوير والعقلانية، وأخرى بمبادئ الثورة والتقدم والاشتراكية، وثالثة بمبادئ الحرية والليبرالية، ورابعة بمبادئ العلم والمعرفة المنظمة أكاديمياً، وخامسة بمبادئ الوحدة القومية كما روج لها القوميون العرب تحت شعار: "الوحدة والحرية والاشتراكية". وأخيراً، نجدها تتجسد أحياناً في مبادئ العدالة والمساواة والأخاء الإنساني، وغيرها من القيم الكلية التي يُنظر إليها بوصفها أدوات مرجعية لتأطير النظر والفعل الإنساني.

فجميع هذه المبادئ والتصورات مشحونة بتجارب الواقع، مع ما تحمله هذه التجارب من انتقاعات تتضمن التقريب والاستبعاد، والتفضيل على أساس ما يُعدّ صائباً أو مرغوباً في ضوء الموقف الأيديولوجي والفكري للمثقف. ومن ثم، يظل المثقف مدينًا في توليده المعرفي لتلك النماذج التي حققتها التجربة البشرية أو التي يفهم أنها تدل عليها، فهو كثيراً ما يعتمد على مثال من الواقع ليحتذي به، أو ليجعله مصدراً للتوجيه والإنتاج المعرفي.

غير أنّه في كثير من الأحيان لا يُخضع هذا الواقع الخاص، الذي يستقي منه رؤاه وتوجهاته، للتحليل النقدي العميق، فلا يميز بين ما هو عام وقابل للتعميم وما هو خاص بسياق محدد. ومن ذلك، أنّه يخلط أحياناً بين الواقعين الغربي والمحلي، فيسقط ما لدى الأول على الآخر، من دون أن يفكر جدّياً في أهمية المكان، أو الجغرافيا، ودورهما وخصوصيتهما في تشكيل التجربة والفهم.

كما أنّ المثقف كثيراً ما يقع تحت ضغط الواقع المعاش وتوجيهاته، بلا رؤية تاريخية استشرافية تسمح له بنقد الحاضر، وعدم الاستسلام لضغوطه أو تغريراته. فهو في هذه الحال لا يولي الاعتبار الواجب للزمان، أو التاريخ، ولا يخصّ التجارب السابقة من النظر والتأمل ما يكفي، بل يجعل تفكيره محصوراً ضمن دائرة الحاجات الزمنية ومتطلبات العصر الحالي. وبذلك يفتقر إلى الرؤية الشمولية التي تأخذ في الاعتبار كلاً من المكان والزمان، لتصبح قاعدة صلبة للفهم والتوجيه، بدل أن يظل محصوراً في الرؤية الجزئية والعاجلة.

وبعبارة أخرى، مع أنّ المثقف يعوّل على الواقع كثيراً في بناء وتكوين منظومته المعرفية، إلا أنّ الإشكال يكمن في أنّ هذه الممارسة - في غالب الأحيان - تتمّ بصورة انتقائية، من دون منهج محدّد وواضح. فهو ينتقي صوراً جزئية من التجربة ليشكل منها مفاهيم كلية يعمل على تعميمها وإسقاطها على الواقع بأسلوب قد يكتسي نوعاً من التعسف. وبذلك يمارس المثقف دوراً يشبه الدور الذي يمارسه الفقيه حين يحوّل جزئيات النصّ إلى كليّات عامة قابلة للإسقاط على مختلف أصناف الواقع.

ومن هذا المنطلق، لا يكون المثقف محايداً في نظريته لما يجري أمامه من تجارب وأحداث، فهو يعيش أزمة تعكس التناقضات والتغايرات الكامنة في الواقع، وما يثيره من ضغوط وتحديات. ولكي يتعامل مع هذه الأزمة ويحاول إيجاد حلول لها، يلجأ غالباً إلى الانتقائية الواقعية، منتقياً ما يخدم أهدافه الفكرية أو

الأيديولوجية، ومخطئاً أحياناً في تجاوز الأبعاد السياقية للواقع والزمان والمكان.

فالبعض يرى أنّ ما حلّله ماركس للواقع الرأسمالي الغربي، وما انتهى إليه من تصوّرات اجتماعية وتاريخية، يمكن أن يُعمّم على مختلف الأحوال والبيئات، وبهذا تصبح الأطروحة الماركسية قابلة للتنبّي في مواجهة الأزمات التي يشهدها واقعنا المحلي والعالمي على حدّ سواء، من دون اعتبار للاختلافات السياقية والثقافية التي قد تحدّ من صلاحية هذا التعميم.

ويذهب بعض آخر إلى أنّ ما تم إنجازه من تنوير وعقلانية في العالم الغربي منذ القرن الثامن عشر وحتى يومنا هذا، يمكن اختزاله وتطبيقه على مجتمعاتنا، من خلال العمل على تحليل أفكارنا ضمن معيار مبادئ التنوير؛ فهي إمّا عقلانية أو لا عقلانية، وتنويرية أو ظلامية، وتقدميّة أو رجعية، وفق هذا التصنيف الكلي الذي يفرض معياراً خارجياً لتقييم التجربة المحلية.

وأما بعض ثالث فيعوّل على الواقع التاريخي كملجأ نلوذ به لإعادة ترميم ما أصابنا من صدام الانحطاط والفرقة والتشرذم، عبر إطروحة قومية تهدف إلى جمع شتات الأمة وطاقاتها، واستلهاً مبادئها الخصوصية لتكوين رؤية شمولية قادرة على استيعاب حاضرها والتعامل مع تحدياته المعرفية والاجتماعية والسياسية.

وأخيراً، يرى البعض أنّ في التجربة الأولى للرسالة الإسلامية أعظم معين وسند يمكن الاتكاء عليه لغرض إصلاح واقع الأمة، وإعادة دورها من جديد بما يضاها ما كانت عليه في الماضي من قوة ونفوذ ورؤية منهجية. وقد جمع في انتقائه بين الواقعيين الغربي والإسلامي، بل كثيراً ما كان يداخل بينهما، لا سيّما وقد غابت عنه ضوابط الانتقاء والمنهجية، سوى ما يقتضيه السياق

المرحلي، وفق ما تقتضيه الذرائعية التي تخدم المرحلة، كما هو ملاحظ لدى الرواد من المفكرين الدينيين.

وقد أثر هذا المزج والانتقاء في طبيعة قراءة النص الديني، فغالباً ما تتسم تلك القراءة بالمرونة والتكيف مع الواقع المعاش، لكنها في جميع الأحوال تختلف بنيوياً عن القراءة التي اعتمدها الفقيه، وغيره من مختصي الدراسات الإسلامية التقليدية، استناداً إلى البيان الماهوي والمنهج الاستنباطي الدقيق. وبذلك، تتضح القطيعة الفعلية بين منهج المثقف الديني ومنهج الفقيه، سواء من حيث المرجعية أو من حيث أدوات الاشتغال أو أهداف التوجيه المعرفي والفكري.

وإذا أردنا اختصار ما لدى المفكر الديني من مولدات معرفية، فيمكن التعويل على الاتساق العام في تشكيلة الربط بين المصادر الثلاثة: النص والعقل والواقع. فالنص لدى المثقف يتسم بتركيبية مجملة، يُستفاد منه التوجيه عند التعامل مع الواقع، وكذا هو الحال مع العقل في قواعده الكلية الموجهة. أما الواقع فهو عنصر التفصيل الذي يُبنى عليه العقل الثقافي ويُغذى منه، ومن ثم فهو محل بحث وفحص ومراجعة مستمرة دون انقطاع، خلافاً لما عليه الحال في المجهلين الآنفى الذكر، حيث يقتصر الاشتغال على القواعد الكلية والتوجيه العام، ولا يصل إلى مستويات التفصيل والتطبيق الواقعي بنفس العمق.

إن مثلث التوليد لدى المثقف الديني يستبطن - إذاً - جانباً من الوحدة والاتساق. فالموجهات العامة للنص، كمقاصد التشريع وغيرها، تتطابق مع قرارات الوجدان العقلي من دون تضارب، كما أنها لا تتعارض مع الواقع المعاش. فبين الأخير والمقاصد وسائر الموجهات علاقة حميمة، بخلاف الحال إذا ما عُكست القضية، كما يفعل الفقيه حين يعتمد على تفاصيل النص ويطبقها على الواقع بما فيه من جزئيات ومجملات. ففي هذه الحال، لا بدّ أن يظهر التعارض والتنافر، ما لم يتم فهم النص بطريقة تختلف

عن البيان الماهوي التقليدي، وتقربه أكثر من المقاصد والموجهات الكلية، التي تسمح بالانسجام بين النص والعقل والواقع ضمن رؤية معرفية متكاملة.

وعلى العموم، إن اللجوء إلى النص وفق الفهم الماهوي كما يزاوله الفقيه لا بد أن يصطدم أحياناً مع الموجهات الكلية كالمقاصد، ومع الواقع المعاش أيضاً. ومن هنا، يصبح من الضروري العمل بهذه القواعد، وجعل العلاقة بين النص والواقع علاقة قائمة على التدرج بين الإجمال والتفصيل، كما يميل إلى ذلك المثقف الديني عادة. فرغم ممارساته الانتقائية، بل أحياناً التليفية، في مزاجته بين النص والواقع، كما يتضح في تعامله مع قضايا العلوم الطبيعية، فإنه مع ذلك يميل إلى قراءة النص قراءة مجملّة وموجهة، ويؤكد على الاستفادة من التفاصيل من التجربة البشرية، خلافاً لمسلك الفقيه الماهوي الذي يلتزم بالتفاصيل الدقيقة للنص قبل إسقاطها على الواقع.

المثقف الديني ومبدأ الاستخلاف

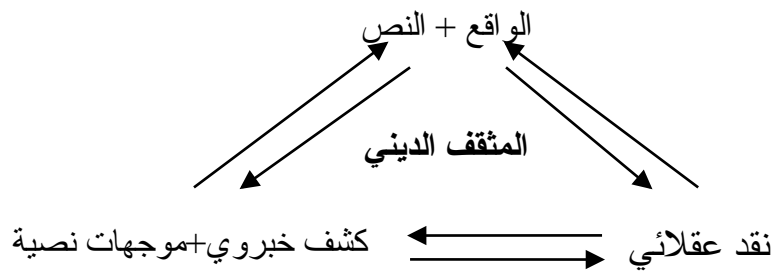
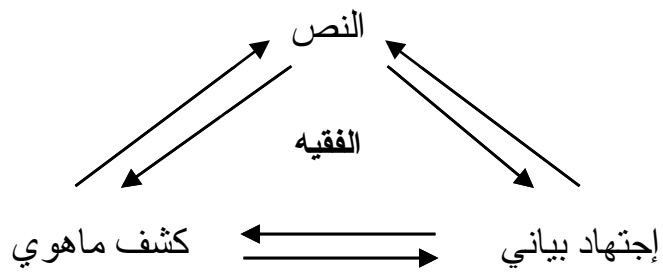
إذا عدنا إلى النتائج الأخيرة المتعلقة بالمولدات والموجهات المعرفية لدى المثقف، نجد أنها تُختصر في أمرين رئيسيين: موجهات النص ومولدات الواقع. أما الموجهات العقلية فتتبدد تحت مظلة موجهات النص، كما في القيم، وتحت مولدات الواقع، كما في الارتباط السببي الذي تحويه التجربة أو الخبرة البشرية، مع بقاء دور العقل في التحليل والنقد والتقييم.

وتعد منظومة القيم وخلافة الإنسان أهم موجهات النص لدى المثقف الديني، في حين تُعد التجربة البشرية في أبعادها الكونية والإنسانية أهم مولداته الواقعية. ومن ثم فنحن أمام ثلاثة أبعاد تتكامل فيما بينها: القيم والاستخلاف والتجربة البشرية؛ لتشكل معاً

إطاراً معرفياً متماسكاً يربط بين النص والواقع والعقل، ويتيح للمثقف التوجيه والفهم والتوليد المعرفي ضمن رؤية شمولية متكاملة.

فالإستخلاف هو ما يسعى المثقف الديني لتحقيقه عبر التأكيد على ضرورة العمل لاستثمار الطاقة البشرية في إصلاح أوضاع الأمة المتردية في شتى المجالات. وفي هذا السياق، تُوظف التجربة البشرية لاستكشاف العوالم والوسائل التي يمكن أن تساعد على إنجاح هذه العملية الإصلاحية والإستخلافية. أما القيم، فهي بطبيعتها ثابتة ومحافظة، وغرضها حماية التجربة البشرية من الضلال والانحراف، وضمان سيرها في المسار الصحيح نحو تحقيق الهدف المنشود، بما ينسجم مع المبادئ الكلية التي تستند إليها منظومة المثقف المعرفية.

أخيراً، وبعد أن انتهينا من استعراض المرتكزات الأساسية لكل من المثقف والفقيه، يمكن الآن مقاربتها ومقارنة بعضها ببعض عبر الرسوم البيانية التالية، والتي تبرز نقاط الاتساق والاختلاف في منهجية كل منهما اتجاه النص والعقل والواقع.



أساس القطيعة بين المثقف والفقيه

لا شكّ أنّ الخلاف في المرتكزات المعرفية بين المثقف الديني والفقيه يترك بصماته على رؤيتهما للعالم، بحيث يظهر التعارض والقطيعة في مواقفهما وتحليلهما للواقع. ومع أنّ هذا التعارض لا يعني بالضرورة وجود تناقض جوهري بين المصدرين المعرفيين الرئيسيين، النص والواقع، فإن هذين الأخيرين يمثلان السبب المباشر لتوليد هذا التعارض، ليس بحسب طبيعتهما الذاتية، بل وفق طبيعة الفهم الذي يقوم عليه كل منهما.

واستناداً إلى ذلك، يتحدد مدى التقاطع أو الاختلاف بين المثقف والفقيه بحسب شكل الآليات الاجتهادية المتبعة، ونوع الموجهات والمولدات المعرفية التي يعتمدها كل طرف. فالبيان الماهوي، الذي يُشكّل آلية الفقيه ومولده المعرفي الرئيس، لا يتفق مع الطريقة العقلانية التي يعتمدها المثقف في الاستفادة من التجربة البشرية كمصدر للمعرفة ضمن إطار الموجهات الكلية للنص.

فعلى سبيل المثال، لا يقبل الفقيه عادة بالاعتماد على كشف الواقع عندما يتعارض مع ما استنبطه من البيان الماهوي، ويشدّد هذا الرفض حين يكون الكشف مستمداً من التجربة الغربية. ومن ثم، لا يتقبل الفقيه غالباً قضايا مثل الديمقراطية، وحرية الرأي، والتعامل مع البنوك، واعتبارات الوطنية والخصوصية، والمساواة، وجملة من المسائل المتعلقة بحقوق المرأة، وغيرها من القضايا التي يضعها المثقف ضمن الاعتبار ويعتبرها قابلة للقبول عادة.

ومن جهة أخرى، فإن العكس حاصل أيضاً. فالمثقف يرى في اجتهاد الفقيه كثيراً مما يصادم اعتبارات كل من المقاصد والعقل والواقع. فهو على سبيل المثال لا يتقبل ما عليه أغلب الفقهاء من

تحريم نحت التماثيل ورسم الصور البشرية والحيوانية، والعديد من مسائل الفن والإعلام²⁵⁸، باعتبار أن ذلك يقيد حرية الإبداع والتعبير دون مسوغات عقلية أو اجتماعية واضحة.

كما لا يُرجح أن يرضى المثقف بما عليه الفقهاء من فتوى التعامل بالقروض في العملات النقدية وفق مبدأ المثلية²⁵⁹، لما قد يفضي إليه ذلك من ظلم محتمل في حق الدائن أو المدين تبعاً لتقلبات أسعار العملات.

كذلك لا يتقبل المثقف بعض أحكام المذاهب الإسلامية في تحديد دية أصابع المرأة، باعتبارها غير متسقة مع كليات العقل ومقاصد الشرع في نفي التعسف والظلم. فقد تم تحديد دية قطع إصبع واحد للمرأة بعشرة من الإبل، وأصبعين بعشرين، وثلاثة أصابع بثلاثين، في حين اعتُبرت دية قطع أربعة أصابع مساوية لدية قطع إصبعين، أي عشرين من الإبل²⁶⁰، مما يعكس عدم التناسب والمنطقية في تطبيق الأحكام الجزئية على الواقع.

²⁵⁸ من ذلك أباح محمد عبده التصوير على إطلاقه وقال بصدد متاحف الرسوم والتماثيل: «وما تستحق به أن تسمى ديوان الهياآت والأحوال البشرية، وهي التي تسمى في العرف الحديث: متاحف الأمم أو الحضارة الإنسانية.. فهي وسيلة فائدتها محقة لا نزاع فيها»، وعليه رأى: «أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم، بعد تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين: لا من جهة العقيدة ولا العمل» (عن: محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى، ص116).

²⁵⁹ انظر بهذا الصدد: علي أحمد السالوس: أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار، دار الثقافة بقطر - دار الاعتصام بمصر، 1990م، ص21-24. وجواهر الكلام، طبعة دار الكتب الإسلامية، طهران، 1367هـ.ش. ج25، ص66.

²⁶⁰ مالك: الموطأ، ج2، باب ما جاء في عقل الاصابع، ص860. والعسقلاني: فتح الباري، ج10، ص190. وابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص134. والكليني: الكافي في الأصول والفروع، تحقيق وتعليق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، تهران، 1367هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني، ج7، ص299. والصدوق: من لا يحضره الفقيه، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، 1404هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني، ج4، ص119. والانصاري: فرائد الأصول، ج1، ص21. والحسنی: المبادئ العامة للفقه الجعفري، ص185. ومغنية: فقه الإمام الصادق، ج6، ص342. والمظفر: أصول الفقه، ج3، ص203-204.

وكذلك من المؤكد أن المثقف لا يقبل فتوى جماعة من الفقهاء التي تحكم على بعض الأقوام والأجناس بكراهة التعامل معهم، سواء في البيع والشراء أو التزويج، كما في نصوص بعض الأحاديث التي تصفهم بأنهم من الجن²⁶¹، إذ إن هذا الرأي لا يتفق مع منطق الواقع، ولا مع مبادئ التشريع ومقاصده العليا في العدل والإنصاف²⁶².

ومثله ما جاء عن ابن حنبل من فتوى بعدم قبول شهادة البدوي على القروي²⁶³، وما ورد في كتاب الميزان للشعراني تعليقاً على فتوى ابن حنبل في تحريم صيد الكلب الأسود، حيث علل ذلك بأن هذا الكلب يُعتبر شيطانياً، وصيد الشيطان رجساً لأنه "لا كتاب له"، ولو كان له كتاب لكان صيده جائزاً²⁶⁴.

وهذه المواقف، من منظور المثقف الديني، تتعارض مع العقل والمنطق والواقع، وتظهر طبيعة التعارض بين اجتهاد الفقه التقليدي والمنهجية العقلانية التي يعتمد عليها المثقف.

²⁶¹ واقع الحال ان هذه الفتوى قد اطبق عليها فقهاء الإمامية المتقدمون منهم والمتأخرون، وقد ذكرنا الكثير من المصادر الفقهية حولها ضمن الجزء الثاني من حلقة النظام الواقعي. انظر على سبيل المثال: الصدوق: علل الشرائع، مؤسسة الاعلمي، الطبعة الأولى، 1408هـ-1988، ج2، ص244، باب 309. والحلي، يوسف بن المطهر: تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، تحقيق أحمد الحسيني وهادي اليوسفي، مؤسسة الاعلمي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1404هـ - 1984م، ص119.

²⁶² وعلى هذه الشاكلة وردت أحاديث تمنع من التزاوج مع عدد من الاقوام بحجة أن لهم ارحاماً تدل على غير الوفاء، أو أنه ليس فيهم نجيب (لاحظ: الحر العاملي: وسائل الشيعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، 1412هـ، ج20، ص82). وعادة ما يتعامل الفقهاء مع مثل هذه القضايا باعتبارها حقيقة مطلقة وليست خارجية رهن السياق الظرفي الخاص.

²⁶³ الميزان للشعراني، باب الشهادات. نقلاً عن: محمد جواد مغنية: الشيعة في الميزان، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1399هـ-1979م، ص272.

²⁶⁴ عن: الشيعة في الميزان، ص372.

كذلك ليس من المتوقع أن يثق المثقف بما يسلم به فقهاء بعض المذاهب من ادعاءات مثل وجود ميزة بايولوجية لدى المرأة القرشية، مفادها أن سن اليأس لديها يتأخر مقارنة بغيرها من النساء، إذ يراه المثقف قائماً على تعميم غير علمي. كما لا يتقبل الفتوى التي تحرم على الأعمى سماع صوت المرأة الأجنبية باعتباره عورة²⁶⁵، ولا الفتوى التي تعتبر ولد الكافر نجساً تبعاً لوالديه، كما هو عند أكثر فقهاء الإمامية²⁶⁶، ولا الفتوى التي تقول إن ولد الزنى كافر أو أنه لا خير فيه وأنه "شر الثلاثة"²⁶⁷، ولا تقبل شهادته ولا تجوز إمامته وفقاً لبعض الروايات²⁶⁸.

ومن منظور المثقف، أن هذه الفتاوى تتعارض مع العقل والمنطق، وتتنافى مع مبادئ العدالة الإنسانية، وتكشف عن طبيعة الاختلاف الجوهرية بين منهج الفقيه الذي يستند إلى التفاصيل النصية والقيود الشرعية التقليدية، ومنهج المثقف الذي يعول على العقل والتجربة والواقع في استنباط الأحكام والتوجيهات المعرفية.

وأعظم من ذلك أن المثقف الديني لا يتقبل عمل الفقهاء بالإطروحات المذهبية التي تكريس مقالة "الفرقة الناجية" مقابل ما يُسمى "فرق الضلال"، والتي تُقضي إلى إبطال عبادات أهلها وعدم الاعتراف لهم بالإيمان. وعلى هذا المنوال، يمكن ملاحظة موقف المثقف من فتاوى الفقيه المتعلقة بقضايا الدولة والسياسة

²⁶⁵ المحقق نجم الدين الحلي: شرائع الإسلام، مطبعة الاداب، النجف، الطبعة الأولى، 1389هـ-1969م، ج2، ص269.

²⁶⁶ مغنية: فقه الإمام الصادق، ج1، ص35.

²⁶⁷ حيث روي عن الإمام الصادق أنه قال: «يقول ولد الزنا: يارب ما ذنبي، فما كان لي في أمري صنع؟ قال: فيناده مناد فيقول: أنت شر الثلاثة؛ أذنب والدك فنبتت عليهما، وانت رجس ولن يدخل الجنة إلا طاهر» (عن: عبد الأعلى السبزواري: مذهب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار، قم، 1413هـ، ج1، ص381).

²⁶⁸ انظر: مذهب الأحكام، ج1، ص380-381.

والاقتصاد، وما شابهها، مثل: الفتاوى التي تميّز بين المسلم والكتابي خلافاً لمنطق المواطنة، وتقسيم العالم إلى دارين؛ دار إسلام وحرب²⁶⁹، واعتبار الكافر الأصلي حربياً ما لم يدفع الجزية²⁷⁰، واشتراط العصمة في الحاكم عند جماعة معينة، أو النسب القرشي عند جماعة أخرى، فضلاً عن رفض التعددية السياسية، وتقييد صلاحيات المشاركة السياسية للمرأة مقارنة بالرجل، وغيرها من الأحكام التي تتعارض مع منطق العقل، ومبادئ العدالة والمساواة، ورؤية المفكر الشاملة للواقع الاجتماعي والسياسي.

وعلى ذلك، يتحرك المثقف أو المفكر الديني ضمن ثلاثة مسالك في موارد القبول والرفض. فهو لا يعترض على نتائج الفقيه ما دام يتجاوب مع التجربة البشرية، ولا يتعارض مع حقائق الواقع وسننه، كما يجب ألا يخالف المقاصد العامة للتشريع، وعلى

²⁶⁹ ذهب عدد من المذاهب الإسلامية إلى أن جميع البلاد الأخرى التي لا تجري فيها أحكام الإسلام أو لا يحكمها مسلم فهي دار حرب ما لم تقم بدفع الجزية ويجري عليها حكم الذمة. لكن لو خضعت تحت سيطرة الدولة الإسلامية بفرض الجزية عليها أو بأي نوع من أنواع الصلح المفروض معها فإنها تصبح ليست بدار حرب وإنما جزء من دار الإسلام. كما نُقل عن أبي يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وفقهاء الزيدية أنهم يرون أن دار الإسلام تصير دار حرب عند إظهار أحكام الكفر فيها، أي تطبيق غير أحكام الإسلام. وبالتالي فإن دار الإسلام عند الفقهاء عبارة عن البلاد التي يحكمها المسلمون ليطبق فيها أحكام الشريعة من دون أن يشترط أن يكون أهلها أو أكثرهم مسلمين، بل يكفي اعتبارها كذلك ولو لم يكن فيها مواطن مسلم سوى الحاكم الذي يطبق الأحكام. لهذا يقول فقهاء الشافعية: «وليس من شرط دار الإسلام أن يكون فيها مسلمون بل يكفي كونها في يد الإمام وإسلامه» (لاحظ: عبد الكريم زيدان: مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1396 هـ - 1976 م، ص 50-51).

²⁷⁰ يقول محمد الغزالي في هذا الصدد: «رأيت ناساً يقولون: إن آية (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا) مرحلية، فإذا امكنتنا اليد لم نُبْقِ على أحد من الكافرين. قلت: ما هذه سلفية، هذا فكر قطاع طرق لا أصحاب دعوة شريفة حسيّة...» (محمد الغزالي: دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1407 هـ - 1987 م، ص 115-116). كما اعتبر بعض الفقهاء المعاصرين أن التأشيرة للزيارة والإقامة التي تعطيها سفارة الدولة الإسلامية للكافر هي ليست عهداً تمنع من جواز استرقاقه (استفتاءات الإمام الخوئي، مجلة النور، عدد 64، ص 64، 1416 هـ - 1996 م).

رأسها مبدأ العدل والمصلحة الإنسانية. إضافة إلى ذلك، يجب ألا يكون هذا النتاج مخالفاً لكليات العقل ووجدانياته.

فهذه الاعتبارات الثلاثة تشكّل معاً عناصر التوليد والتوجيه لدى المثقف، وهي في مجموعها متسقة وموحدة، كما سبق أن بيّنا، بحيث تتيح له الاستفادة من الاجتهاد الفقهي ضمن إطار معرفي عقلائي متكامل ومتوافق مع الواقع.

دوائر العلاقة بين المثقف والفقيه

قبل أن ننتهي من هذا الفصل، لا بد من الإشارة إلى العلاقة التي تربط العناصر الثلاثة الفاعلة ببعضها: الفقيه، والمثقف الديني، والمثقف العلماني، وفق مستويات التقارب والتباعد المبنية على المرتكزات المعرفية التي تناولناها. فطبقة المثقفين بوجه عام تمتلك اتساعاً يجعلها تتموضع في مستويات متباينة من القرب والبعد فيما بينها، وكذلك عند مقارنتها بالفقيه.

فقد نجد من المثقفين من هو أقرب إلى الالتزام باعتبارات الفقيه، وقد يكون تابعاً له أو مقلداً له، أو ملتزماً بإشكاليات النظر والاجتهاد والترجيح، وربما يكون له مسلك فقهي خاص، فيصبح في هذه الحالة مثقفاً فقيهاً. وفي الطرف المقابل، يوجد المثقف العلماني الذي لا يعترف بالنص كمصدر معرفي جملة وتفصيلاً، ولا بمقاصده العامة. وبين هذين الحدين المتضادين، أي بين الفقيه والعلماني، توجد درجات كثيرة يصعب حصرها وتحديدها، ويقع في نطاقها المثقف الديني، الذي يمزج بين الالتزام بالنص والتجربة البشرية والعقل، متحركاً ضمن مساحة معرفية وسطية تجمع بين التقاليد الفقهي والمرونة العقلانية.

ومع أنّ جميع المثقفين يلجأون إلى الواقع والتحليل العقلي كمولدات للمعرفة وإنتاج النظر، وفق ما تمّ عرضه سابقاً، إلا أنّ

ما يميز المثقف الديني عن غيره من المثقفين هو وضعه نصب عينيه مصدراً آخر مهماً في التوجيه المعرفي، ويتمثل في النص. وهو الأمر الذي يقربه من جهة من الفقيه، بينما يظل ارتباطه بالواقع كمصدر للتوليد يقربه من سائر المثقفين الآخرين.

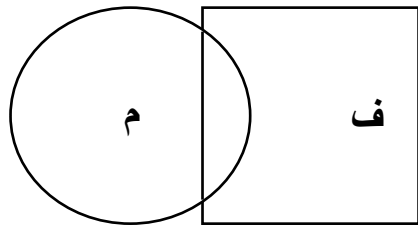
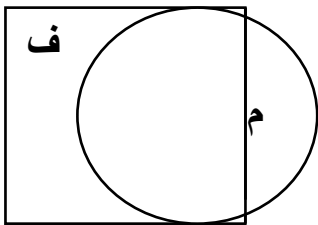
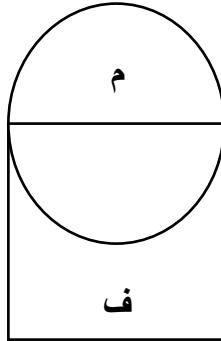
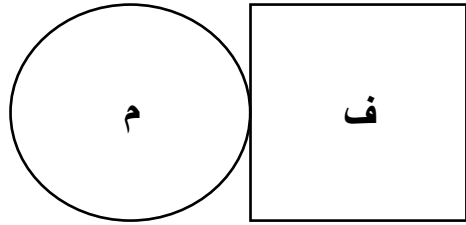
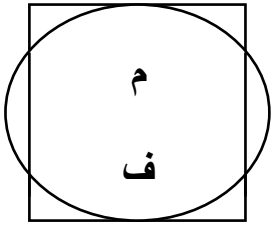
وينطبق الأمر ذاته، بدرجات متفاوتة، على بعض الفقهاء. فقد نجد من بينهم من يقترب في التزامه بمسلك المثقف واعتباراته، فيكون تابعاً له إلى حد ما، وربما يحمل نفس المسلك الذي يتبناه المثقف، فيصبح لديه نزعتان متوازيتان: فقهية وثقافية، بحيث يعتمد في توليده المعرفي على كل من النص والعقل والواقع معاً.

وفي المقابل، قد نجد فقهاء آخرين مقيدين كلياً بمرجعية النص دون سواه من المصادر، كما هو الحال عند الاتجاهات السلفية والإخبارية المغالية. وبين هذين النمطين، أي الفقيه المتشدد الذي يقتصر على النص، والفقيه الذي يتماهى مع المثقف، توجد درجات متفاوتة يتموضع فيها الفقهاء، ويقع معظمهم اليوم ضمن هذه السلم التدريجي. ومع ذلك، يظل الانشداد المبدئي لهم للاعتبارات التوليدية للنص أساساً، فهو مرجعهم الأول في تحديد الدائرة المعرفية، وعليه يقوم الفهم والتوليد وفق البيان الماهوي.

ويمكن تصوير العلاقة بين المثقف والفقيه بأنها تمثل دوائر متباينة من التقارب والتباعد. أبعد هذه الدوائر هي التي لا تكاد تكون مماسة لحدود الأخرى، كما هو الحال بين الفقيه المتشدد والمثقف العلماني المتطرف، في حين تكون أقربها إلى التطابق عندما يكون المثقف فقيهاً، أو العكس تماماً، حيث يندمج المسلكان في وحدة معرفية واحدة.

ومع ذلك يوجد بين هاتين المرتبتين تفاوت وتداخل في سائر الدوائر الأخرى لدى كل من المثقف والفقيه، من حيث القرب والبعد، بما يعكس درجات متنوعة من التفاعل والتقارب بين منهجية كل طرف.

ويمكن إبراز نماذج لهذا التفاوت عبر الرسوم البيانية، حيث
نرمز للفقيه بمربع موسوم بحرف (ف)، وللمتقف بدائرة موسومة
بحرف (م)، لتوضيح العلاقة بين المستويات المختلفة من التقارب
والتباعد بينهما.



الفصل الخامس:

الخصائص المعرفية

ثمة خصائص معرفية عامة تترتب على طبيعة المرتكزات لكل من المثقف الديني والفقيه. فالرؤى الناتجة عن الممارسة المعرفية لكل منهما تتسم بمواصفات خاصة، تتسق وطبيعة تلك المرتكزات. فالعقل الفقيه يمتلك خصائص معرفية تميزه عما لدى العقل المثقف، وذلك بسبب اختلاف المراجع والمنطلقات بينهما.

وبعبارة أدق، يمكن القول إن لكل منهما ما يمكن أن نطلق عليه "الحساسية المعرفية"، وهي وظيفة تعمل على صبغ الرؤى المعرفية بصبغة الأصول والمولدات التي يعتمد عليها. ومن ثم فإن هذه الرؤى لا تتولد بصورة حتمية أو آلية، وإنما تنشأ بفعل التحسس والجذب الذي تثيره سلطة تلك المولدات.

ويمكن إجمال هذه الخصائص المعرفية وفق المخططات أو التصنيفات التحليلية التالية:

1- الهدف المعرفي

أول ما يلاحظ من خصائص الفقيه المعرفية هو أن ما يستهدفه من التوليد المعرفي هو "تدوين الواقع"، أي تنزيل الدين على الواقع وطبعه بطابعه الخاص، والعمل ضمن إطار ما يُعرف بـ "الحق الإلهي". وهذا يستلزم الالتزام التام بالمرجعيات النصية، والحرص على أن تكون كل القرارات والمعايير مستمدة من

النص، مع إيلاء أهمية كبيرة للتفاصيل الشكلية والاجتهادية التي تحدد حدود الحق والواجب وفق ما ورد في المصادر الشرعية.

في المقابل، فإن ما يستهدفه المثقف الديني من التوليد المعرفي هو "توقيع الدين"، أي جعله يتخذ صبغة واقعية تتوافق مع المصلحة الإنسانية وتتسجم مع متطلبات الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي. ومن ثم يظهر هنا منهجان متعاكسان: أحدهما يضع حق الطاعة في مقدمة الغايات، بينما الآخر يعتبر تحقيق المصلحة الإنسانية الغاية العظمى.

فوفق نهج الفقيه، فإن حق الطاعة يدعو إلى الالتزام الكامل بما يرد في النص، دون الالتفات إلى المصادر الأخرى، وتظل المصلحة الإنسانية مرهونة بهذا الحق، ولا تأخذ بعين الاعتبار إلا عند الضرورة أو الضغط الواقعي. ومن هنا ينبع استغراق الفقهاء في البحث عن الشكليات الحرفية للنص وما تقتضيه من اجتهادات دقيقة، والتي في معظمها لا تتعلق بالواقع إلا عند الحاجة الملحة.

أما المثقف الديني، فهو في ممارسته المعرفية أكثر مرونة، إذ يوازن بين النص والواقع والعقل، ويعيد صياغة المفاهيم بحيث تحقق غايات الدين في الحياة الواقعية، مع مراعاة التحديات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وهذا ما يجعله أقرب إلى فهم الدين كوسيلة لإصلاح الواقع وتحقيق مصالح الناس، لا كغاية مجردة للالتزام بالصرف بالنصوص.

فالمثقف الديني يجعل المصلحة الإنسانية هدفاً أساسياً يتوجه إليه عبر تحديد أبعادها المعرفية وما يترتب عليها من مواقف عملية ونظرية. فهو لا يرهن نفسه داخل دائرة ما يرد من تحديدات تكوينية للنصوص، بل يذهب إلى الاستكشافات العقلية والواقعية ليحدد من خلالها طبيعة المصالح التي يُراد تحقيقها على أرض الواقع.

ولأجل هذا الغرض، يدعو المثقف الديني إلى دراسة الواقع بكل تجلياته، متخذاً من الخبرة البشرية رصيده المعرفي، ومن الموجهات النصية سبيله التقويمي، أي ما يضبط سلوكه ويحدد معايير الفهم والتوجيه، وذلك على عكس ما يسعى إليه الفقيه، الذي يركز على استكشاف عوالم النص بمفرداته ودلالاته وأسانيده لتحديد معرفة كل ما يتعلق بمجال "حق الطاعة".

ومن هنا يظهر التباين الجوهرى بين النهجين: الفقيه يعمل على النص باعتباره المصدر الرئيسى للمعرفة والمعايير، بينما يوازن المثقف الديني بين النص والعقل والواقع، مستعيناً بالنص كمعيار تقويمي دون أن يكون قيداً يحجم حركته المعرفية أو الواقعية.

ومع ذلك، يلاحظ أنّ الفقيه لا ينكر المصلحة الإنسانية، ولا أنّ المثقف الديني يرفض "حق الطاعة"، إلا أنّ الاختلاف الجوهرى يكمن فى الأولويات وأسس التركيب والتوفيق بين الهدفين المشار إليهما. فالفقيه لا يرى فى المصلحة هدفاً رئيساً لممارساته المعرفية، بل غالباً ما لا يعترف بها إلا إذا كانت صادرة ضمن دائرة "حق الطاعة"، أي من حيث تقريرها وفق النص والشرع، تبعاً لمقالة الأشاعرة فى الحسن والقبح الشرعيين.

وبالتالى، فإن المصلحة الإنسانية لا اعتبار لها إلا بما جعلها الله مصلحة وفق سلطته المطلقة. وطبقاً لهذه الرؤية، تصبح المصالح مجرد تعبدات لا يملك العقل فيها حكماً أو نفوذاً، بل هى مصلحة بقرار الشارع وحده، كما أشار إلى ذلك الشاطبى²⁷¹.

ولا شك أنّ المثقف الدينى لا يميل إلى مثل هذه الآراء. فهو لا يتقبل نظرية الأشاعرة فى التحسين والتقبيح الشرعيين، ويفصل قضية المصلحة الإنسانية عن دائرة حق الطاعة، بل يرى أنّ المصلحة مرجحة على الطاعة عند التعارض.

فالمصلحة الإنسانية عنده تشكّل هدفاً منشوداً يُدرك من خلاله ما للدين من حكم وغايات، فبدون هذا البعد لما كان للدين هدف أو معنى. ومن ثم، فإن قراءة المثقف للنصوص والتوجيهات الشرعية تتجه نحو تحقيق المصلحة الحقيقية للإنسانية على أرض الواقع، وليس مجرد الالتزام الحرفي بالنصوص، مما يميز مقاربته المعرفية عن الفقيه الذي يضع حق الطاعة في صميم توليد المعرفة، ويجعل المصلحة الإنسانية تابعاً له.

ومن الجدير بالذكر أنّ النصوص الدينية لا تقتضي وجود تنافر بين حق الطاعة والمصلحة الإنسانية، بل هناك مداخلة نسبية تجعل أحدهما يدخل في الآخر بنسبة معينة. فمصلحة الإنسان هي أيضاً حق يريدّه الله تعالى ويأمر به، أي أنّها من هذه الناحية تدخل ضمن اعتبار حق الطاعة، وإن كانت في حد ذاتها مطلباً إنسانياً.

وكذلك الحال مع حق الطاعة، الذي تتحقق به الفائدة في تقويم الإنسان وإصلاحه في الدنيا. وبالتالي فلأحكام الشرعية وجهان، أحدهما عبادي والآخر حضاري. فحيث أنّها دالة على أمر الله ومولويته ووجوب طاعته والإمتثال لأوامره فإنها تكون من هذه الحيثية عبادية. لكن حيث إن غرضها مصلحة الإنسان وتسديد حاجاته لنيل الكمال وسعادة الدنيا - ناهيك عن الآخرة - فإنها تكون حضارية. وبذلك يظهر انسجام النصوص مع كليهما، إذ لا تتعارض المصلحة الإنسانية مع حق الطاعة، بل تتكامل معه، وهو ما يجعل الشرع متوافقاً مع الواقع الإنساني من جهة، ومع الالتزام الديني الصرف من جهة أخرى.

2- الوسيلة المعرفية

تتحدد المولدات المعرفية للمثقف الديني - كما عرفنا - بكل من التجربة أو الخبرة البشرية وموجهات النص، وبالتالي فإن من

الطبيعي أن تصطبغ المعرفة لديه بصبغة الوسائل لتحقيق ما ينشده من مقاصد.

فالمثقف، إذ يستند إلى التجربة البشرية وخبرة الواقع، يكون قادراً على اكتشاف مرونة الوسائل، بما يسمح له بعدم الجمود على وسيلة محددة قد تكون مشاراً إليها في النص، بل على التكيف مع متغيرات الواقع واستتباط أساليب جديدة تحقق الهدف المرجو.

أما الفقيه فيختلف الحال لديه، فهو تارة يتعامل مع وسائل النص ومقاصده بنفس الروح والدرجة من الثبات، وأخرى - وهو الغالب - يرجح الأولى على الثانية، وذلك عندما تكون الأولى منصوفاً عليها بالتخصيص خلافاً للآخرى. وبالتالي لا يتعامل الفقيه بمرونة مع الوسائل المعرفية طالما يستند في مولداته إلى البيان الماهوي، وهو ما يؤدي في كثير من الحالات إلى الفجوة والصدام مع الواقع.

وبذلك يتضح أن الفرق بين المثقف والفقيه يكمن في المرونة والتكيف مقابل الجمود والاعتماد على النصوص حرفياً، وهو ما ينعكس مباشرة على قدرة كل منهما على التعامل مع الواقع وتحقيق الأهداف المرجوة.

فعلى سبيل المثال، يميل الفقيه عادة إلى فهم جهاد العدو باعتباره جهاداً حربياً مقدساً مستتباً من النص صراحة²⁷².

²⁷² يغالي الفقيه أحياناً في موقفه من الجهاد الحربي. فقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى أن أقل ما يفعل من الجهاد في السنة مرة واحدة، وكما ذكروا بأنه يجب أن يقوم المسلمون بقتال الكفار مرة واحدة في كل سنة على الأقل ما لم يتعذر ذلك لعذر مشروع، مثل ضعف المسلمين في عدة أو عدد. بل إن دعت الحاجة إلى القتال في السنة أكثر من مرة وجب ذلك، بإعتباره فرض كفاية فيجب منه ما تدعو الحاجة إليه (عبد الكريم زيدان: المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م، ج4، ص411-412). وادعى الشيخ الكركي من الإمامية أن على ذلك الإجماع في المذهب (جواهر الكلام، طبعة دار الكتب الإسلامية، ج21، ص10).

كما يرى أنّ النهي عن المنكر ومحاربته يجب أن يتم وفق ما هو مفصل في البيان الماهوي ضمن الدرجات الثلاث المعروفة: التغيير باليد، أو باللسان، أو بالقلب، طبقاً للحديث النبوي.

وعلى خلاف ذلك، لا يعتبر المثقف الديني هذه التعيينات ثابتة بالضرورة، فهو لا يعول عليها إن لم تحقق الثمار المرجوة التي تبرر مصداقيتها المشروعة. إذ إن الالتزام الحرفي بهذه الوسائل قد يصادم الواقع، بما يؤدي إلى نتائج مخالفة للمقاصد، فيضطر إلى استبدالها بوسائل أخرى يراها مناسبة لتحقيق ما يصبو إليه من أهداف.

وهكذا، سواء على مستوى مجاهدة الطرف الآخر أو محاربة المنكر، يظهر لدى المثقف مرونة في توظيف الوسائل المعرفية، بما يوازن بين النصوص والعقل والتجربة الواقعية، بينما يظل الفقيه أكثر التزاماً بالوسائل المنصوص عليها في النصوص، ما يعكس الفرق الجوهري بين النهجين في التعامل مع الواقع وتطبيق الأحكام.

فقد يتولى المثقف الديني في بعض الحالات دور الجهاد الحركي غير المسلح استناداً إلى المقاصد الدينية. وفي هذا الإطار يمكنه أن يجمع بين أمرين في آن واحد: مدافعة الطرف الآخر ومحاربة المنكر، من دون الاضطرار إلى الانخراط في الصدام العسكري وما يترتب عليه من كلفة وتضحية إنسانية.

كما قد يساهم في المشاركة السياسية إلى جانب مختلف الاتجاهات العلمانية، مع القبول بمبدأ الديمقراطية بوصفه منهجاً حركياً عاماً تُدار من خلاله المنافسة بين الاتجاهات المتباينة، من غير الانزلاق إلى المعترك الحربي. فالنظام الديمقراطي – على حد تعبير تشرشل في مزحته الشهيرة – هو: «أسوأ الأنظمة،

باستثناء جميع الأنظمة الأخرى»²⁷³، أي إنه نظام غير مثالي، لكنه يظل أقلها كلفة وأقدرها على إدارة الاختلاف.

غير أن هذا الخيار يشترط وجود احترام متبادل بين جميع الأطراف تجاه أي رؤية يتم انتخابها وفق ما تميل إليه الأغلبية، وذلك ضمن قواعد دستورية محايدة يتوافق عليها الجميع، وتكفل تداول السلطة، وصيانة الحقوق، وضبط الصراع السياسي بآليات سلمية.

ويفتح هذا النمط من المجاهدة السلمية المجال أمام الرؤية الدينية كي تؤدي دورها البناء في تحقيق المقاصد؛ سواء أكانت ضمن السلطة السياسية الحاكمة أم خارجها، وبأقل الخسائر الممكنة، مقارنة بما يفضي إليه الجهاد الحربي من استنزاف دموي وتعطيل للعمران وتشويه لصورة القيم الدينية ذاتها.

وواقع الأمر، إن هذا الشكل من المجاهدة السلمية يذكرنا بما كان عليه المتكلمون الأوائل، وعلى رأسهم المعتزلة، حيث كانوا يقومون بمحاجة غيرهم من الطوائف غير الإسلامية بسلاح معرفي يتفق عليه الجميع، ألا وهو الاحتكام إلى العقل، دون اللجوء المباشر إلى نص الكتاب والحديث، طالما أن جميع الأطراف كانوا يختلفون حول مرجعية النصوص الدينية.

وينطبق الأمر نفسه على الممارسة السياسية المعاصرة، إذ لا يوجد عنصر محايد يمكن أن يتفق عليه الجميع دون المساس بالمبادئ المتبعة، سوى مبدأ التعددية أو الديمقراطية. فهي من هذه الناحية آلية مشتركة قابلة للتوظيف والتطبيق على أي مضمون سياسي أو فكري، عدا ذلك الذي يؤدي إلى نفيها أو تعطيلها.

²⁷³ أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ص 334.

وهو على شاكلة علم المنطق الذي آلت مسألة قبوله لدى المسلمين إلى اعتماده وتطويره رغم أنه نتاج فكر يوناني. فقد وافقوا عليه طالما شكّل مبدأً حيادياً يمكن توظيفه في مختلف العلوم والفلسفات.

مع ذلك فإن الفقيه الذي قبل المنطق كأداة معرفية لا غنى عنها في الممارسة الاجتهادية عادة، هو ذاته الذي لم يتقبل الديمقراطية لأسباب متعددة، والتي يمكن إرجاعها إلى الفهم الماهوي للنص كمصدر مولد. وقد يقبل البعض استخدامها مؤقتاً ريثما يتم استلام الحكم، ثم يرى أنه لا مناص من الانقلاب عليها أو العمل على تكييفها بحيث تكون أقرب إلى مفهوم الشورى الدينية، دون أن تتجاوز حدود الإطار الشرعي المحدد.

إذاً، إن الخلاف بين المثقف والفقيه حول شكل الوسائل المعرفية المتبعة لتحقيق مقاصد التشريع، إنما يعود في جوهره إلى دائرة الاختلاف حول أصولهما المولدة للمعرفة. فالفقيه الذي يقيد مولده التكويني بحدود البيان الماهوي لا محالة أنه يضيق ذرعاً بالوسائل الأخرى التي تتكشف من خلال التجربة البشرية أو الخبرات الواقعية.

أما المثقف الديني فيختلف في هذا الصدد اختلافاً جوهرياً، إذ يجعل مولده التكويني مفتوحاً على تجارب الواقع وخبراته المتنوعة، فيمنحه ذلك مرونة معرفية أوسع في اختيار الوسائل المناسبة لتحقيق المقاصد، والتكيف مع متغيرات الحياة والظروف العملية دون إخلال بالأطر النصية العامة.

3- القيمة المعرفية

يتضح أن الرؤى التي يولدها الفقيه عبر آليته الاجتهادية هي رؤى ذات قيمة مطلقة. فبما أن التوليد قائم على البيان الماهوي،

وأن هذا البيان يتميز بالثبات والإطلاق في علاقته بالحوادث والقضايا الخارجية، فإن ما ينتج عن هذه الممارسة لا يتأثر – من حيث المبدأ – بأي تجديد أو تغير قد يحدث في الواقع الخارجي. وهذا يعني أن القيم التي تحدد طبيعة تلك الرؤى تظل ثابتة ومطلقة، ولا تخضع للمتغيرات الزمنية والمكانية.

وعلى النقيض من ذلك، فإن المثقف الديني يعتمد في توليده المعرفي على الواقع وتجارب الخبرة البشرية، والتي تتميز بالتغاير والتجدد الدائم. ومن ثم فإنه يتعامل مع القضايا الخارجية بطريقة مرنة، ما يجعل الرؤى التي يولدها متقيدة بالقيم النسبية القابلة للتعديل والتغيير والتحوير بحسب المستجدات والظروف. وهذا ما ينطبق عموماً على جميع نماذج المثقفين والمفكرين، الذين يراكمون خبراتهم على أساس التجربة الواقعية ويعيدون صياغة رؤاهم باستمرار لتظل متناسبة مع متطلبات الواقع المتغيرة.

صحيح أن للمثقف خصوصية انتقائية يمارس من خلالها الإسقاطات التعميمية، ومن ثم يلتزم بمواقف معرفية ذات قيم مطلقة وشمولية. كما صحيح أيضاً أن ما يؤاخذ عليه أحياناً هو اعتماده على مظاهر اللاتاريخية واللاعقلانية نتيجة ركونه إلى المطلقات وتمسكه بالنماذج الجاهزة. لكن مع ذلك يلاحظ أنه كثيراً ما يتأثر بحالات الصدام مع حقائق الواقع وتجدداته، الأمر الذي يدفعه إلى إعادة النظر في مواقفه ومقالاته، بل وما قد يلجأ إليه من مذاهب واتجاهات معرفية متعددة. فهذه المرونة الظرفية تكشف عن قدرة المثقف على تعديل رؤاه الفكرية بما يتوافق مع المستجدات الواقعية، دون أن يفقد صلته بالمبادئ الكلية التي يستند إليها.

وتكاد تكون هذه العملية ظاهرة متكررة تشهد تقلبات جذرية في مواقع المثقفين. والكثير من هؤلاء ينتهي بهم المطاف إلى الاستغلال بالظل الذي يوفره المثقف الديني بعد الطواف

بالتجارب المعرفية العلمانية، وأخص بالذكر هنا المثقفين اليساريين منهم.

وبالتالي فإن ما يتعلمه المثقف من ذلك هو التسليم بأن رؤاه نسبية وليست ذات قيم مطلقة وشمولية، لا سيما وأن المثقفين يحملون تيارات معرفية متعارضة لا تجمعها أصول مشتركة. وعلى الرغم من أن المولد المعرفي المثقف عليه بينهم فيما يخص الخبرة البشرية، إلا أن الانتقائية التي مارسوها جعلت بعضهم يقف على الضد من الآخر. وهذه الانتقائية، وإن كانت تعكس خصوصية الموقف المعرفي للمثقف وانفرادية رؤاه، إلا أنها في الوقت ذاته تسمح له باستلهاام وعي حقيقي بنسبية ما يرتكن إليه من مواقف معرفية.

وهو أمر يختلف تماماً عن حالة الفقيه، إذ أن الأصول التي يعتمد عليها الأخير ثابتة ومتفق عليها من حيث الأساس، والتوليد المعرفي الذي يمارسه لا يحمل صفة الانتقائية كما لدى المثقف، وإنما يقوم على خصوصية بيانية ماهوية. ولذلك كان من الصعب عليه تغيير نهجه أو اتجاهه تحت وطأة الممارسات الممتدة عبر قرون. فالمسار التاريخي للفقيه مسار ثابت نسبياً لم يمسه شيء من التغيير الجذري، والنهج التوليدي المبني على البيان الماهوي لا يترك مجالاً للتحويل أو التبديل.

وعليه فإن ما ينتجه الفقيه من رؤى يميل إلى أن يتصف بالقيم المطلقة والشمولية، على خلاف رؤى المثقف التي تظل نسبية ومتغيرة بتغير الظروف والواقع والتجارب.

وكمقارنة بين الثبات المعرفي لدى الفقيه وما يقابله من التغيير المعرفي لدى المثقف الديني، نلاحظ أن ما يتمسك به الفقيه من نهج بياني ماهوي يجعله يواجه - على الدوام - أزمة حادة نتيجة الصدام مع كل من الواقع والمقاصد، ذلك أن الرؤى التي يولدها تتصف بالقيم المطلقة والثبات المطلق.

في حين لا يواجه المثقف الديني هذه الأزمة. فباعتبار أن رؤاه قائمة على التجربة البشرية والواقع المتجدد، فإن صدامها مع الواقع أو المقاصد أو غيرهما لا يؤدي إلى أزمة حقيقية كالتى يعانيها الفقيه. ومن ثم لا يجد مانعاً في استبدال رؤاه برؤى أخرى مغايرة، مستنداً في ذلك إلى تبريرات مأخوذة من الواقع ذاته. فالمثقف يدرك أن الواقع يكشف عن مظاهر متغيرة ومتجددة، تنتج عنها مضامين معرفية قابلة للتغير والتبدل.

وبناء على ذلك، فإن مواقف المثقف المعرفية تحمل الطابع النسبي، متأثرة بتجددات الواقع وتغيراته، وهو ما ينعكس في شواهد عديدة على ممارساته الفكرية وسلوكياته المعرفية، على عكس الفقيه الذي تتصف رؤاه بالثبات والتجذر في إطار البيان الماهوي.

ومن ذلك أن تبنيات المثقف الديني في القضايا العامة شهدت العديد من التحولات، مثل تحوله من الدفاع عن الأهمية الإسلامية إلى التركيز على الخصوصية والوطنية الإسلامية، ومن الاعتماد على المستبد العادل إلى الاحتكام إلى الشورى والديمقراطية. وفي جميع الأحوال، فإن هذه التبنيات لا تتجاوز كونها وسائل يمكن توظيفها لأغراض مقصدية، وبالتالي يجوز استبدال بعضها بأخرى بحسب مدى اتساق الواقع مع المقاصد.

4- الروح المعرفية

لما كان الفقيه يعتمد في مرجعيته التكوينية على النص، ويعول في غالب الأمر على الأخبار والروايات، وحيث يكثر الطابع الإعجازي في هذه المنقولات الظنية الصدور، فقد تشكلت لديه بنية يمكن وصفها بأنها تجويزية. أي أنه يستسيغ الحكم على

الواقع ووصفه، سواء كان ذلك يتسق مع الطابع السنني للحياة أو ينطوي على نوع من الخرق والإعجاز.

ويضاف إلى ذلك أن أغلب الفقهاء متأثرون بالمذهب الأشعري، الذي لا يرى فاعلاً في الوجود إلا الله، منكرين بذلك سنن الخلق وتأثيراتها، وهو ما عمق حالة التجويز لدى العقل الفقيه. ومن ثم فإن الروح العامة لهذا العقل هي روح تجويزية، سواء من حيث استناده الرئيس إلى نص الحديث، أو من حيث تعويله الغالب على المذهب الأشعري.

أما المثقف أو المفكر الديني، فلما كان يستند في مرجعيته التكوينية إلى الواقع، وحيث إن الأخير يؤكد الطابع السنني ولا يظهر فيه خرق للطبائع والقوانين، لذا كانت روحه العامة روحاً سننية وليست تجويزية. فمن حيث المبدأ إنه لا يميل إلى تصديق ما يُنقل من خرق لقوانين الواقع، ما لم تكن هناك شهادة قطعية على حدوثه، كما يحصل في معاجز الأنبياء لغرض إثبات النبوة.

وقد عبّر عن ذلك رشيد رضا بقوله: «إنما الذي يقضي به العقل أن لا نصدق بوقوع شيء على خلاف السنن الثابتة المطردة في نظام الأسباب العامة إلا إذا ثبت ثبوتاً قطعياً لا يحتمل التأويل»²⁷⁴. وأضاف: «فكل خبر عن حادث يقع مخالفاً لهذا النظام – أي نظام الأسباب والمسببات والسنن – فالأصل فيه أن يكون كذباً اختلقه المخبر الذي ادعى شهوده أو خدع به ولبس عليه فيه»²⁷⁵.

غير أن هذا الاختلاف في الروح العامة بين المثقف والفقيه ومن على شاكلته، جعل رؤى أحدهما تتعارض مع رؤى الآخر

²⁷⁴ المنار، ج11، ص232.

²⁷⁵ المصدر، ج11، ص238.

في بعض الأحيان. وبالتالي ليس كل ما يولده أحدهما يكون مقبولاً أو مرضياً لدى الآخر، والعكس صحيح أيضاً.

فمثلاً كان محمد عبده ورشيد رضا يرفضان كثيراً من المنقولات التي يرويها أصحاب التفسير والحديث، وأحياناً يلجآن إلى تأويل المعنى حين تتكاثر الروايات وتصبح من المسلمات عند العلماء. ومن ذلك أنه عندما سُئل محمد عبده عن المسيح الدجال وقتل عيسى له، قال: «إن الدجال رمز للخرافات والدجل والقبائح التي تزول بتقرير الشريعة على وجهها والأخذ بأسرارها وحكمها، وأن القرآن أعظم هاد إلى هذه الحكم والأسرار، وسنة الرسول (ص) مبينة لذلك، فلا حاجة للبشر إلى إصلاح وراء الرجوع إلى ذلك» 276.

وقد تكرر ما يشبه هذا المنهج مع المفكر محمد باقر الصدر، حيث نقل عنه أحد تلامذته (السيد كاظم الحائري) أنه احتمل لأحاديث "الرجعة"، المسلم بها لدى علماء الإمامية، معنى آخر أقرب إلى التصور العلمي، وهو أنه ليس المقصود منها رجعة الأموات إلى عالم الدنيا كما يظهر من نصوص الروايات، وإنما تمكّن الأحياء من الاقتراب إلى عالم الموتى والآخرة، فتضييق بذلك الهوة بين العالمين، وهو أمر قد لا يكون مستبعداً لدى مستقبل الكشف العلمي، على خلاف المعنى الأول الذي يحمل صفة خرق السنن الطبيعية 277.

276 المصدر، ج3، ص317-318.

277 نقل الحائري قول السيد الصدر مشافهة، حيث لم يدون الصدر قوله في كتاب، ونص عبارته ما يلي: «إن الرجعة لا تعني رجوع أولئك الموتى من عالم البرزخ إلى عالمنا رجوع القهقري، بل الأمر بالعكس. إذ إن عالمنا هو الذي قد يرتقي ويقترب إلى العالم الاخروي، فنقل بسبب هذا الإقتراب سعة الحاجب الموجود بين العالمين، وحينئذ فإن التعايش مع بعض أولئك الذين هم في عالم البرزخ وعالم الآخرة سيكون ممكناً» (كاظم الحائري: سنن التاريخ، القسم الثاني، ضمن: الحوار الفكري والسياسي، عدد 32، إصدارات المركز الإسلامي للأبحاث السياسية، قم، 1406 هـ-1985 م، ص47).

كذلك فإن المثقف الديني لا يتقبل تفاسير القرآن القائمة على الخوارق غير الطبيعية، ما دام يجد للنص أدنى قابلية للتفسير السنني. فالميل إلى السننية عنده أصل منهجي، لا يُعدل عنه إلى الخرق والإعجاز إلا عند انسداد أفق التفسير الطبيعي انسداداً تاماً.

فمثلاً، رفض الشيخ محمد عبده جلّ روايات التفسير التي تحمل طابعاً خارقاً للسنن الطبيعية، وعدّها من الإسرائيليات، كما في تفسيره لقوله تعالى: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَئِنْ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ) 278.

فقد رفض عبده حمل الآية على معناها الحرفي القائم على الموت والإحياء الفيزيائيين بوصفه خرقاً مباشراً للسنن، وذهب إلى تفسير واقعي-اجتماعي ذي بعد أيديولوجي، معتبراً أن إماتة القوم كانت بتمكين العدو منهم وإذلالهم وإفناء شوكتهم، وأن إحياءهم إنما وقع بإحياء غيرهم من الأمة واستعادة الحياة الاجتماعية والسياسية فيها 279.

278 البقرة/ 243-244.

279 يقول الشيخ محمد عبده: «فمعنى موت أولئك القوم هو أن العدو نكل بهم فافنى قوتهم، وأزال إستقلال امتهم، حتى صارت لا تعد أمة بأن تفرق شملها وذهبت جامعتها، فكان من بقي من أفرادها خاضعين للغالبين ضائعين فيهم، مدغمين في غمارهم، لا وجود لهم في أنفسهم، وإنما وجودهم تابع لوجود غيرهم. ومعنى حياتهم هو عود الإستقلال إليهم. ذلك أن من رحمة الله تعالى في البلاء يصيب الناس أنه يكون تأديباً لهم ومطهراً لنفوسهم مما عرض لها من دنس الأخلاق الذميمة. أشعر الله أولئك القوم بسوء عاقبة الجبن والخوف والفشل والتخاذل بما أذاقهم من مرارتها، فجمعوا كلمتهم ووثقوا رابطتهم حتى عادت لهم وحدتهم قوية فاعتزوا وكثروا إلى أن خرجوا من ذل العبودية التي كانوا فيها إلى عز الإستقلال، فهذا معنى حياة الأمم وموتها؛ يموت قوم منهم بإحتمال الظلم، وبذل الآخرون حتى كأنهم أموات، إذ لا تصدر عنهم أعمال الأمم الحية من حفظ سياج الوحدة وحماية البيضة بتكافل أفراد الأمة ومنعتهم، فيعتبر الباقون فينفضون إلى تدارك ما فات والاستعداد لما هو آت، ويتعلمون من فعل عدوهم بهم كيف يدفعونه عنهم» (المنار، ج2، ص458-459).

وعلى هذا الأساس، تصبح الآية - في نظره - تقريراً لقانون سنني في قيام الأمم وسقوطها، لا سرداً لحادثة إعجازية خارقة، وهو ما ينسجم مع الروح العامة التي تحكم منهجه التفسيري، القائم على ردّ النص إلى قوانين الاجتماع والتاريخ ما أمكن، دون اللجوء إلى التفسير الخارق إلا عند الضرورة القطعية.

وعلى هذه الشاكلة، قام هذا الشيخ بتفسير قوله تعالى: (ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) 280، معتبراً أن المراد بالبعث هنا ليس الإحياء الحسي بعد الموت الفيزيائي، بل عودة الجماعة إلى الحياة من خلال الامتداد النسلي والتكاثر البشري. فبعد أن أصابت بني إسرائيل حالات من الهلاك والضعف، سواء بالصاعقة أو بغيرها من أسباب الفناء، وظنّوا أنهم مقبلون على الانقراض والزوال، شاعت الإرادة الإلهية أن تُفيض عليهم نعمة البقاء عبر تكثير النسل واستمرار الذرية.

وعلى هذا الفهم، يكون "الموت" تعبيراً عن حالة الفناء الجماعي واليأس الوجودي، بينما يكون "البعث" دالاً على إعادة تشكّل الحياة الاجتماعية للأمة واستئناف حضورها في التاريخ، لا على بعث الأفراد بأعيانهم. وبذلك تتحول الآية إلى تقرير لسنة إلهية في حفظ الجماعات بعد البلاء، غايتها تذكير اللاحقين بنعمة الامتداد والبقاء، ودعوتهم إلى الشكر على ما أفاضه الله تعالى عليهم من نعم كفرّ بها آبائهم ولم يحسنوا تقديرها 281.

كذلك الحال في قوله تعالى: (إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ. فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ) 282. فقد ذهب كثير من المفسرين إلى أن المقصود من قوله: (آيَات

280 البقرة/ 56.

281 المنار، ج1، ص322.

282 آل عمران/ 96-97.

بَيِّنَات) هو ما نُسب إلى مقام إبراهيم من خوارق غير طبيعية، ومن ذلك ما رُوي عن بقاء أثر قدمي إبراهيم عليه السلام في الصخرة التي قام عليها، بدعوى أن الله تعالى ألان جانباً منها دون غيره، فغاصت قدماه فيها إلى الكعبين، وبقي الأثر شاهداً على المعجزة.

غير أن رشيد رضا استبعد هذا الفهم، ومال إلى تفسير سنني أقرب إلى المعقول، فرأى أن الصخرة لم تُلَن إعجازاً، بل كانت رطبة أو لينة بطبيعتها عند وقوف إبراهيم عليها، فترك ذلك الوقوف أثره فيها، ثم ما لبثت أن تحجرت بمرور الزمن، فبقي أثر القدمين محفوظاً، من غير حاجة إلى افتراض خرق لقوانين الطبيعة²⁸³.

وعلى هذا التفسير، لا تكون "الآيات البيِّنات" دالة على الخوارق الحسية، بل على الدلالات التاريخية والرمزية والسننية المرتبطة بالمكان، بوصفه شاهداً على رسالة التوحيد ومسار النبوة، لا مسرحاً لإعجازات خارقة يُراد بها تعليق الإيمان على خرق القوانين. وبهذا يتسق الفهم مع المنهج الذي لا يُغلق باب الإمكان الطبيعي إلا حيث يقوم الدليل القطعي على الخرق، كما في معجزات الأنبياء المثبتة بنص يقيني لا يحتمل التأويل.

ومن حيث الموقف من المدونات الروائية، يُلاحظ أن فقهاء أهل السنة يُسلمون – في الجملة – بما دُوِّن من أحاديث في ما يُعرف بالصحيح الستة، ولا سيما صحيح البخاري ومسلم، بوصفهما يمثلان أعلى درجات القبول والاعتماد في الوجدان الفقهي السني. ويجري هذا التسليم غالباً من غير مراجعة نقدية لمضامين كثير من تلك الروايات، حتى وإن اشتملت على ما لا ينسجم مع ظاهر الواقع أو مع سننه المطردة، الأمر الذي يثير إشكالات معرفية عميقة عند النظر إليها من زاوية عقلية سننية.

وقد دفع هذا الواقع عدداً من المثقفين والمفكرين إلى التعامل مع جملة من هذه الأحاديث المنسوبة إلى النبي (ص) بعين الريبة والتحفظ، لا من حيث أصل "السنة"، بل من حيث بعض ما نسب إليها مما يصعب التوفيق بينه وبين مقتضيات العقل والواقع. ومن أبرز هؤلاء المفكر المصري أحمد أمين، الذي عبّر في كتاباته عن شكوك منهجية اتجاه عدد من الروايات الواردة في الصحاح، وهو ما استدعى ردوداً تقليدية، كان من أشهرها ما قدمه الشيخ مصطفى السباعي في كتابه (السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي)، حيث تصدّى لاعتراضات أمين بمنطق عقلية الفقيه المدافع عن المدونة الحديثية بوصفها كياناً متكامللاً لا يقبل التفكيك أو المراجعة الجزئية من خارج أدوات علم الحديث الموروثة.

وكان من بين اعتراضات أحمد أمين ما ورد في صحيح البخاري من حديث الكمأة، القائل: «الكمأة من المن، وماؤها شفاء للعين، والعجوة من الجنة، وهي شفاء من السم». ورُوي في السياق نفسه عن أبي هريرة أنه قال: «أخذتُ ثلاث أكمؤ أو خمسا أو سبعاً، فعصرتهن في قارورة، وكحلتُ به جارية لي عمشاء فبرأت». ومثل ذلك حديث التمرات المشهور: «من اصطبَح كل يوم سبع تمرات من عجوة لم يضره سم ولا سحر ذلك اليوم إلى الليل»²⁸⁴، وكذا الحديث القائل: «لا يبقى على الأرض بعد مائة سنة نفس منفوسة»²⁸⁵، إلى غير ذلك من الروايات، كحديث الذبابة المروي في صحيح البخاري: «إذا وقع الذباب في شراب أحكم فليغمسه ثم لينزعه، فإن في إحدى جناحيه داء وفي الأخرى

²⁸⁴ ورد مثل هذا الحديث في المصادر الشيعية، ومن ذلك أنه جاء عن الإمام الصادق (ع) أنه قال: «من أكل في كل يوم سبع تمرات عجوة على الريق من تمر العالية لم يضره سم ولا سحر ولا شيطان» (وسائل الشيعة، ج25، ص144).

²⁸⁵ أحمد أمين: فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة، ص218. وضحي الإسلام، نفس الدار والطبعة، ج2، ص130-131.

شفاء»²⁸⁶. وقد رأى أحمد أمين وأمثاله أن مثل هذه الأحاديث لا ينبغي التسليم بها لمجرد ورودها في كتاب مُعتمد، بل تحتاج إلى اختبار وتحقيق على ضوء الواقع وقوانينه، ومراجعة نقدية لمضامينها، لمعرفة ما يمكن قبوله منها وما يُحتمل أن يكون من قبيل الوهم أو الخطأ في النقل أو الفهم، أو مما دخل على السنة من ثقافات ومرويات سابقة.

وهنا يتجلى بوضوح الفارق بين العقل الفقهي البياني الذي يقدم الوثوق بالسند ومنهج الجرح والتعديل على أي اعتبار آخر، وبين العقل الثقافي السنني الذي يرى أن سلامة المتن وموافقه لسنن الواقع شرط لا يقل أهمية عن سلامة الطريق والرواية. فالأول يميل إلى تحصين المدونة الروائية بوصفها مرجعية مكتملة، في حين يفتح الثاني على إخضاعها للفحص العقلي والواقعي، من غير أن يرى في ذلك طعناً في أصل "السنة" أو مقام النبوة، بل دفاعاً عن معقولية الخطاب الديني واتساقه مع سنن الله في الكون.

غير أن هناك عدداً غير قليل من هذه الروايات لا يسهل على العقل المثقف تقبلها على ظاهرها، ولا سيما حين تُقرأ خارج سياقها التاريخي أو من دون تأويل يرفع عنها التعارض مع المعقول والسنني. ومن ذلك ما ورد في صحيح البخاري من أن التثاؤب من الشيطان²⁸⁷، وأن صياح الديكة ونهيق الحمار يُفسران برواية المَلَك في الأولى ورؤية الشيطان في الثانية²⁸⁸،

²⁸⁶ صحيح البخاري، دار احياء التراث العربي، بيروت، ج4، باب بدء الخلق، ص158. كذلك: فتح الباري، ج6، ص276. والحديث موجود أيضاً في المصادر الشيعية.

²⁸⁷ صحيح البخاري، ج4، باب بدء الخلق، ص152. كما ورد مثل هذا الحديث في المصادر الشيعية، كما في: محمد بن يعقوب الكليني: الأصول من الكافي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار صعب - دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1401هـ، ج2، ص654.

²⁸⁸ إذ روي عن أبي هريرة عن النبي (ص) أنه قال: «إذا سمعتم صياح الديكة.. فإنها رأت ملكاً، وإذا سمعتم نهيق الحمار فتعوذوا بالله من الشيطان فإنه رأى شيطاناً» (صحيح البخاري، ج4، ص155).

وأن العظم والروثة من طعام الجن²⁸⁹، وأن المرأة خُلقت من الضلع²⁹⁰. ومثله ما جاء في صحيح مسلم²⁹¹، كما جاء في هذا الأخير إن الشؤم في الفرس والمرأة والدار²⁹²، وأن الصلاة يقطعها مرور المرأة والحصار والكلب الأسود، مع التعليل بأن الكلب الأسود هو شيطان²⁹³. فضلاً عما ورد فيه من أن مخلوقات الأرض من التربة والبحر والجبال والنور وغيرها قد خُلقت كلّ منها في يوم من أيام الأسبوع²⁹⁴. وكذلك ما جاء في صحيح البخاري وغيره من كتب الحديث من أن الشمس تذهب عند غروبها حتى تسجد تحت العرش، بوصفه تفسيراً لقوله تعالى: (وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ) (يسا) 295(38). إضافة إلى ما ورد في غير الصحاح من تحديدات

²⁸⁹ صحيح البخاري، ج5، ص59.

²⁹⁰ صحيح البخاري، ج4، ص161.

²⁹¹ صحيح مسلم، دار احياء التراث العربي، بيروت، حديث رقم 1468، ج4، ص1091.

²⁹² صحيح مسلم، حديث رقم 2225، ج4، ص1747.

²⁹³ صحيح مسلم، ج1، حديث 265. وأبو بكر الهذلي: الإعتبار في النسخ والمنسوخ من الآثار، نشر وتعليق وتصحيح راتب حاكمي، مطبعة الاندلس، حمص، الطبعة الأولى، 1386هـ-1966م، ص77. وابن العربي: أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ج4، ص1606.

²⁹⁴ ذلك أنه روي عن أبي هريرة قوله: أخذ رسول الله (ص) بيدي فقال: «خلق الله التربة يوم السبت وخلق الجبال فيها يوم الأحد وخلق الشجر فيها يوم الاثنين وخلق المكروه يوم الثلاثاء وخلق النور يوم الأربعاء وبث فيها الدواب يوم الخميس وخلق آدم بعد العصر يوم الجمعة آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل» وقد أشكل على الحديث بأن فيه استيعاب الأيام السبعة مع أن الله ذكر في القرآن بأنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام (صحيح مسلم، حديث 2789. وتفسير ابن كثير، دار الخير، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ-1990م، ج2، ص246).

²⁹⁵ صحيح مسلم، حديث 250. وصحيح البخاري، حديث 6988. وتفسير ابن كثير، ج3، ص628.

خاصة بعمر الدنيا وعمر الأمة الإسلامية²⁹⁶، وأحاديث من قبيل القول بأن النساء ناقصات عقل وإيمان وحظوظ²⁹⁷، والنهي عن تعليمهن الكتابة وسورة يوسف وتركهن بلّهاً²⁹⁸، ووصف المرأة بأنها شرّ كلها، وشرّ ما فيها أنه لا بد منها²⁹⁹.

وتُستكمل هذه الصورة بسلسلة من المرويات الكونية التي تُسند بناء العالم إلى تصورات رمزية أو أسطورية، كالقول بأن الأرض مرفوعة على حوت في الماء، والحوت على صفاة، والصفاءة على ظهر ملك، والملك على صخرة في الريح، ونحو ذلك مما كان يتداوله – أو يُسلّم به – عدد من المختصين في البيان والتفسير في مراحل تاريخية سابقة³⁰⁰.

وقد أفضى الأخذ الحرفي بمثل هذه الروايات، ولا سيما في بدايات العصر الحديث، إلى مواقف معرفية مأزومة، من أبرزها إنكار كروية الأرض، والاصطدام المباشر بالعلوم الطبيعية الناشئة، كل ذلك بدافع الحفاظ على ظاهر النص الروائي، ولو على حساب معطيات الواقع والسنن الكونية الثابتة. وهو ما عمّق الفجوة بين الخطاب الديني التقليدي والعقل الثقافي الحديث، وأعاد طرح السؤال حول حدود التسليم بالنقل، ومعايير التمييز بين الصادق والكاذب.

²⁹⁶ المنار، ج9، ص471 وما بعدها.

²⁹⁷ نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، الطبعة الخامسة، 1421هـ، ص105.

²⁹⁸ الحر العاملي: وسائل الشيعة، ج20، ص176-177.

²⁹⁹ نهج البلاغة، باب الحكم، ص510.

³⁰⁰ جاء في بعض التفاسير عن عدد من الصحابة قولهم بأن الله خلق الأرض مرفوعة على حوت والحوت في الماء والماء على ظهر صفاة والصفاءة على ظهر ملك والملك على صخرة والصخرة في الريح وهي ليست في السماء ولا في الأرض، فتحرك الحوت فاضطرب فتزلزلت الأرض فأرسل عليها الجبال فقرّت (تفسير ابن كثير، ج1، ص72).

وقد سبق لابن خلدون، منذ قرون، أن وضع منهجاً متميزاً في نقد الأخبار والروايات، انطلاقاً من الروح السننية التي تخضع الوقائع لقوانين الواقع والعمران البشري. فقد دعا إلى التمييز بين الأخبار من حيث الإمكان والاستحالة، عبر عرضها ابتداءً على الواقع والسنن الكونية والعمرانية (الاجتماعية)، التي يشهد عليها الحاضر، قبل الشروع في فحص الأسانيد والتعديل والتجريح على النحو الذي درج عليه علماء الحديث واعتمده الفقهاء في ممارساتهم الاستدلالية.

ومن هنا نبّه ابن خلدون إلى ما وقع فيه كثير من المؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من أغلاط جسيمة، بسبب اعتمادهم على مجرد النقل، غثّه وسمينه، من دون تمحيص عقلي أو عرض على طبائع الكائنات، ولا قياسه على أشباهه ونظائره مما نشهده في الواقع، ولا تحكيمهم لأصول العادة وقواعد السياسة والاجتماع. ولهذا شدد على أن الخبر إذا خالف سنن العمران أو نواميس الاجتماع البشري؛ فإن ذلك قرينة كافية على وهائه أو بطلانه، مهما بدا سنده متماسكاً في الظاهر. ومن هنا جاءت مقولته الشهيرة: «الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء»³⁰¹، في إشارة إلى وحدة السنن واستمرار القوانين الحاكمة لحركة التاريخ.

ومهما يكن من أمر، فإن الملاحظ أن العقل الفقهي التقليدي ظلّ محكوماً بالآلية المعرفية البيانية التي فرضتها عليه الصنعة الفقهية عبر قرون طويلة، الأمر الذي جعله لا يولي اهتماماً يُذكر لما عليه الواقع من سنن ثابتة، ولا لما يطرأ عليه من تحولات بنبوية. فغلب عليه الاشتغال بالنص من حيث دلالاته اللفظية وأسانيده النقلية، على حساب اختبار مضمونه في ضوء القوانين الكونية والاجتماعية التي تحكم حركة الإنسان والتاريخ. وهو ما عمّق الفجوة بين المعرفة الفقهية والوعي السنني، وجعل كثيراً من

³⁰¹ مقدمة ابن خلدون، طبعة دار الهلال، ص 17 و 34. وانظر بهذا الصدد أيضاً: يحيى محمد: مشكلة الحديث، مؤسسة العارف، الطبعة الثالثة، 2021م.

المرويات والتفسيرات تعيش بمعزل عن شروط الإمكان الواقعي، وعن مقتضيات العقل والعمران.

5- الأيديولوجيا المعرفية

إن القضايا المشتركة التي يتنافس عليها كل من المثقف والفقيه في مجال التفكير وإبداء الرأي هي، في الأساس، تلك التي لها صلة بالمجتمع بغية تغييره وإصلاحه. وهي قضايا تتصف، من جهة، بطابعها العام لا الفردي، ومن جهة أخرى تحمل في الغالب دلالات معيارية تمس منظومة القيم والسلوك الجمعي. ومن هذا القبيل تندرج المسائل السياسية، وحقوق الإنسان، وقضايا المرأة، والمواطنة، والقومية، والدستور، والعلاقة مع الغرب ومنتجاته الثقافية والمادية، فضلاً عن غيرها من القضايا الإشكالية العامة.

وعليه فإن كلاً من الفقيه والمثقف يحمل رسالة إصلاح اجتماعي، وإن بدا التنافس أو التعارض بينهما ناجماً عن اختلاف المعايير والمنطلقات التي تحكم عملية التفكير ذاتها. فالتباين لا يعود إلى اختلاف الغاية النهائية في أصلها، بل إلى اختلاف الأيديولوجيا المعرفية التي تضبط مسار النظر، وتحدد طبيعة الرهان ووسائل كسبه. ذلك أن كلا الطرفين ينطلق من ركائز معرفية متقاربة في بعض مواردها، ومتباعدة في أخرى، الأمر الذي يجعل مقاربتهم للمشكلة الاجتماعية مختلفة في بنيتها وآلياتها.

فالفقيه بحكم مرجعيته التكوينية يلجأ إلى النص بوصفه مولداً أساسياً للمعرفة وكاشفاً عن المعيار القيمي الواجب اعتماده، مستعيناً في ذلك بجملة من الأدوات البيانية، كتحقيق السند، وضبط الدلالة اللغوية، واستنتاج النصوص في ضوء القواعد الأصولية والمذهبية. ومن ثم يكون رهانه الإصلاحية قائماً على إعادة

تشكيل الواقع وفق ما يستتبطه من النص، بغض النظر عن مدى انسجام ذلك مع معطيات الواقع وتحولاته التاريخية والاجتماعية.

وفي المقابل يعمد المثقف الديني إلى التجربة البشرية بوصفها مولداً رئيساً للمعرفة، مع الاحتفاظ بموجهات النص إطاراً تقويمياً عاماً، لا مصدراً تفصيلياً حاكماً على كل جزئية. ومن هنا يستند في رهانه الإصلاحى إلى مختلف الوسائل العلمية التي توفرها المناهج والعلوم الإنسانية، كعلم الاجتماع وعلم النفس والاقتصاد والإحصاء والتاريخ، وسواها من الأدوات التحليلية التي تكشف عن بنية الظواهر الاجتماعية وآليات اشتغالها. وبذلك يصبح الإصلاح لديه فعلاً تركيبياً يزوج بين فهم الواقع في تعقيداته، واستلهام القيم الدينية في بعدها المقصدي والإنساني.

وعلى هذا الأساس، فإن الأيديولوجيا المعرفية لدى كل من الفقيه والمثقف لا تقتصر على اختلاف أدوات التفكير فحسب، بل تمتد إلى اختلاف الرؤية الكلية لطبيعة المجتمع، وآليات تغييره، وحدود الممكن والمطلوب في الإصلاح. وهو ما يفسر استمرار حالة الشدّ والجذب بين الطرفين في ساحة القضايا العامة، ويفسر كذلك تعذر حسم كثير من الإشكالات الاجتماعية لمصلحة أحدهما دون الآخر، ما لم يُعاد النظر في أسس هذا التعارض المعرفي ذاته.

فمثلاً إذا كان الفقيه يلجأ في معالجة مشكلة الفساد الخُلقي إلى الوعظ والتحذير، واستدعاء الخطاب التكميلي القائم على الترغيب والترهيب، فإن المثقف يتجه – على النقيض من ذلك – إلى تفكيك البنية السببية الكامنة وراء هذا الفساد، بحثاً عن العوامل الاجتماعية والاقتصادية والنفسية التي أسهمت في إنتاجه واستمراره. فهو قد يرى أن أصل المشكلة لا يكمن في ضعف الوازع الديني فحسب، بل في البطالة، أو صعوبة الزواج بسبب غلاء المهور، أو الاكتظاظ السكاني، أو هشاشة البنية التعليمية، أو

اضطراب السياسات الاقتصادية، أو غير ذلك من الأسباب البنوية التي لا يمكن تجاوزها بمجرد الخطاب الوعظي.

ومن هنا، فإن الفقيه - بحكم تكوينه البياني - يركّز غالباً على تقويم السلوك من الخارج عبر استنهاض الضمير الديني، دون أن يجعل من تحليل الواقع الاجتماعي موضوعاً مركزياً في خطابه الإصلاحية، إلا بالقدر الذي يخدم البيان النصي أو يؤكد. أما المثقف فيسعى إلى إعادة تشكيل الشروط المنتجة للسلوك ذاته، باعتبار أن الأخلاق ليست معزولة عن السياقات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي يتكوّن فيها الإنسان ويتحرك ضمنها.

وإذا كان الفقيه يستعين عادة في دعوته لإصلاح المجتمع بما يمتلكه من رصيد بياني مستمد من النص، دون لجوء منهجي إلى الوسائل العلمية المساعدة، فإن المثقف - على خلافه - يعتمد على المناهج العلمية في التشخيص والمعالجة، ويجعل من التخطيط المسبق، وجمع المعطيات، وتحليل الإحصاءات، ودراسة التجارب المقارنة، ركائز أساسية في أي مشروع تغيير³⁰². فالإصلاح لديه ليس مجرد دعوة أخلاقية، بل عملية مركبة تتطلب فهماً دقيقاً لبنية المجتمع، وآليات اشتغاله، وحدود الممكن فيه.

وعليه فإن الاختلاف بين الفقيه والمثقف في هذا المجال لا يقتصر على تنوع الأساليب، بل يعكس اختلافاً أعمق في الأيديولوجيا المعرفية ذاتها: فالفقيه يرى أن تغيير الإنسان هو المدخل الرئيس لتغيير المجتمع، في حين يرى المثقف أن تغيير البنى والظروف الموضوعية هو الطريق الأجدى لإعادة تشكيل الإنسان وسلوكه. وبين هذين المنهجين تتجلى الفجوة المعرفية

³⁰² بهذا الصدد يقول القرضاوي: «وقد ذكرت يوماً أمام داعية كبير ضرورة التخطيط القائم على الإحصاء ودراسة الواقع، فكان جوابه: هل تحتاج الدعوة إلى الله، وتذكير الناس بالإسلام، إلى تخطيط وإحصاء؟!» (مجلة الأمة/ عدد 56/ 1985م. عن: خليل علي حيدر: الحركة الدينية، حوار من الداخل، شركة كاظمة للنشر، الكويت، الطبعة الأولى، 1987م، ص36).

التي تفسر تباين الرهانات الإصلاحية، واختلاف نتائجها، وحدود فاعليتها في الواقع.

أما من جهة محفزات الحركة لدى كل من المثقف والفقهاء، فيمكن تصويرهما - على نحو تقريبي - كإنزيمين معرفيين لا ينشطان إلا عند توفر مثيرات مخصوصة تلائم طبيعة كل منهما. فالمحفزات التي تدفع "إنزيم المثقف" إلى الحركة والنشاط هي تلك المتصلة بتأزمات الواقع الاجتماعي، ولا سيما السياسي والاقتصادي والثقافي، حيث تتكشف مظاهر الاختلال، ويتجلى العجز البنيوي في أنماط الحكم والتنظيم والعلاقات الاجتماعية. فكلما اشتد هذا النوع من الأزمات، ازداد اندفاع المثقف إلى التفكير والنقد والتفسير واقتراح البدائل.

وفي المقابل فإن محفزات "إنزيم الفقهاء" التي تدفعه إلى الفعل والنشاط إنما ترتبط أساساً بتأزمات المظاهر الدينية في المجتمع، كاختلال الالتزام بالشعائر، أو شيوع البدع، أو الانحراف عن الأحكام التكليفية، أو التشكيك في المرجعيات الدينية. فمجال استثارته المعرفية ليس الواقع الاجتماعي بوصفه بنية كلية، بل ما يمس حضور الدين في سلوك الأفراد والجماعات، أو ما يشكل تهديداً مباشراً للقيم التعبدية.

وبناءً على ذلك، فإن الأيديولوجيا التي تحرّك الفقهاء هي - في جوهرها - أيديولوجيا دينية معيارية، غايتها حماية النسق التعبدية وضبط السلوك وفق مقتضيات النص وحق الطاعة. أما الأيديولوجيا التي تحرّك المثقف فهي أيديولوجيا واقعية، تنزع إما إلى تبرير الظواهر وتحليلها، أو إلى تغييرها وإعادة تشكيلها، تبعاً لما يفرضه الواقع من تحديات وضغوط.

غير أن الفارق الحاسم بين المجالين يتمثل في أن تأزمات الحياة الاجتماعية والسياسية أكثر تواتراً وحدة وتغيّراً من تأزمات المظاهر الدينية، إذ إن الأخيرة تميل بطبيعتها إلى قدر من الثبات

والرتابة، مقارنة بما تشهده البنى السياسية والاقتصادية والثقافية من تحولات سريعة ومتلاحقة. وهذا التفاوت في كثافة الأزمات ينعكس مباشرة على مستوى نشاط كل من الإنزيمين.

فبينما يكون نشاط "الإنزيم الفقيه" خاملاً أو محدود الحركة، ولا يستثار إلا في ظروف مخصوصة عادة، نجد أن "إنزيم المثقف" يعيش حالة شبه دائمة من الاستنفار والحركة، إذ تتغذى روحه النقدية على أزمات الواقع المتجددة، وتجد فيها مادتها الحيوية وشرط وجودها. ومن هنا يمكن فهم لماذا يبدو المثقف أكثر حضوراً في لحظات التحول والاضطراب التاريخي، في حين يظهر الفقيه بوصفه حارساً للاستمرارية، لا فاعلاً مركزياً في ديناميات التغيير عادة.

إذاً، يمتلك كلٌّ من العقل المثقف والعقل الفقيه حساسية معرفية خاصة، تتبع من طبيعة المرتكزات والمولدات التي يرجعان إليها في التكوين والتوجيه. وهذه الحساسية لا تبقى في حدودها النظرية، بل تتحول إلى نشاط أشبه بالنشاط الإنزيمي، يستثار ويتفعل بفعل ما يواجهه كلٌّ منهما من محفزات خارجية تتناسب مع بنيته المعرفية واتجاهه الوظيفي. فحيثما وُجد المحفز الموافق، انبعثت الحركة، وتكشّف الأثر المعرفي والسلوكي لكل من العقلين.

6- المحصلة المعرفية

يتضح مما سبق، أن النتائج المترتبة على العملية المعرفية للفقيه غالباً ما تكون ظنوناً إجتهدية بيانية ماهوية. فالفقيه يعي أن ثمره جهده في استنتاج النص واستنباط الأحكام والمعارف لا تتجاوز في الغالب دائرة الظن، وهو ظن يتسم بطابع خاص نطلق عليه

الظن البياني الماهوي، نظراً لأنه نتاج المولد المعرفي الخاص بالعقل الفقيه.

في المقابل، فإن الحويلة المعرفية للمثقف الديني تتصف بأنها عقلانية وخبرية، مستندة إلى طبيعة المولد الذي يتحكم في تكوينه المعرفي، أي الخبرة البشرية واستتطاق الواقع. وقد تكون هذه النتائج ظنية أو قطعية، لكنها تتظل دائماً بالموجهات الكلية للنص، مما يجعلها قابلة للتطبيق الواقعي ومتصلة بالمقاصد الإنسانية.

وحيث إن هناك نوعين من الحويلة المعرفية، فمن الطبيعي أن تنشأ حالات تعارض بينهما. لكن السؤال الذي يطرح نفسه: أيهما أرجح وأسبق ترجيحاً وتقديماً؟

ما نلاحظه في الغالب هو أن الظنون الخبرية (الناشئة عن الخبرة واستتطاق الواقع) تُقدّم عادة على الظنون البيانية، وذلك لاعتبارين مهمين كالتالي:

أولاً: تمر العملية المعرفية في حالة الظنون الخبرية - في كثير من الأحيان - بطرق قريبة وقصيرة للكشف عن الحقيقة، إذ يسهل عليها مراجعة قضايا البحث وتقييمها وفق ما تعتمده من مولدات قائمة على خبرة الواقع وهدى الموجهات العامة للنص. فهذا القرب في الكشف عن الحقيقة يجعلها أكثر مرونة في التحقق والتعديل، ويمنح نتائجها صفة الجاذبية والفعالية مقارنة بالظنون الأخرى.

وفي المقابل، تتأسس العملية المعرفية في حالة الظنون البيانية على سلسلة طويلة ومعقدة من الطرق الاستدلالية، تتخللها مدارات احتمالية متشعبة ومتشابكة، ما يجعلها أقل قوة وجاذبية، وأكثر عرضة للتعقيد والتناقل عند البحث والتطبيق.

فمثلاً حينما يتأسس الحكم الظني وفق العملية البيانية، ينبغي على الفقيه مراعاة جملة من الأمور الدقيقة لضمان توصل قضيته

إلى المطلوب. فحيث إن مادته الرئيسة مستمدة من نصوص الحديث، عليه أولاً فحص الشروط الخارجية لصحة النص قبل النظر في شروطه الداخلية. ويبدأ بذلك بفحص السند والتعرف على سلسلة رجال الرواية، محاولاً الحصول على نوع من الظن في وثافتهم جميعاً، مع العلم أن طول السلسلة يضعف من القيمة الاحتمالية لوثاقة الجميع. هذا بالإضافة إلى أن التعامل غير المباشر في معرفة رجال السند يُضعف هذه القيمة أيضاً، لأنه يعتمد على التراجم المكتوبة للأشخاص الذين عاشوا في أزمان سابقة.

ويواجه الفقيه بذلك سلسلة ليست قصيرة من الرواة، ويعتمد في توثيقه غالباً على من نقل عنهم التراجم بالإجمال، مع نقص الاحتكاك المباشر بينه وبين الرواة، إذ لم يكن بين الطرفين تلاقي أو معاصرة مباشرة غالباً. ومن ثم فإن التوثيق في هذه الحالة يظل توثيقاً للغائب عن الحاضر، مما يزيد من تعقيد العملية ويجعلها عرضة للنقد والتحقيق المستمر.

وإذا أضفنا إلى ذلك أن المنقول من الرواية قد لا يخلو من زيادة أو نقصان خلال مروره في السلسلة، وأن أغلب المنقول يكون منقولاً بالمعنى لا باللفظ، وهو غالباً ما يكون مقطوع الصلة عن ملابسات الخبر وسياقه الكامل، فإن هذا يثير احتمال كون المراد له خصوصية ظرفية غير قابلة للتعميم أو الإطلاق. فضلاً عن أن للفظ أحياناً وجوهاً متعددة من الإحتمالات، مع وجود نصوص أخرى تعارضه بدورها، وهي تخضع لنفس التعقيدات الاحتمالية التي يصادفها الظن البياني. كل هذه العوامل تجعل من الصعب إحرار الثقة المعتبرة بالظن البياني³⁰³.

في هذا الصدد يقول المفكر محمد باقر الصدر: «فمن المتفق عليه بين المسلمين اليوم: إن القليل من أحكام الشريعة الإسلامية هو الذي لا يزال يحتفظ بوضوحه وضرورته وصفته القطعية، بالرغم من هذه القرون المتطاولة التي تفصلنا عن عصر التشريع. وقد لا تتجاوز الفئة التي تتمتع بصفة قطعية من أحكام الشريعة، الخمسة في المئة من مجموع الأحكام التي

فهناك تردد في سلامة نقل الخبر كما هو، وتردد آخر في مضمونه ومعناه، وكذلك في علاقته بالنصوص الأخرى، سواء كانت علاقة نسخ أو تخصيص أو تقييد، أو غير ذلك من المشكلات المترابكة التي تتجمع لتضعف القيمة المعرفية للظن البياني. فيصبح الظن الناتج في الحصيلة النهائية ضرباً لمجموعة كبيرة من الاحتمالات والظنون المتداخلة، وكلما ازداد عدد أطراف هذا الضرب في الاحتمالات، كلما ضعفت النتيجة النهائية.

ولا شك أن مثل هذه الحصيلة لا نجدها تحدث - عادة - لدى الظنون الخبروية العقلانية، إذ إنها لا تمر عادة بنفس الكم الكبير من التقريرات الاحتمالية، التي يعتمد بعضها على البعض الآخر، وذلك في القضايا التي يتعامل معها الفهم البياني، والتي تتقبل الفحص والمراجعة الواقعية.

فالمثقف الديني حين يتعامل مع قضايا الواقع، يجد أن الدلالات والبيانات قابلة للفحص المباشر أو شبه المباشر، مما يمنح العملية

نجدها في الكتب الفقهية. والسبب في ذلك واضح، لأن أحكام الشريعة تؤخذ من الكتاب والسنة، أي من النص التشريعي، ونحن بطبيعة الحال نعتد في صحة كل نص على نقل أحد الرواة والمحدثين - باستثناء النصوص القرآنية ومجموعة قليلة من نصوص السنة التي ثبتت بالتواتر واليقين - ومهما حاولنا أن ندقق في الراوي ووثاقته وأمانته في النقل، فإننا لن نتأكد بشكل قاطع من صحة النص ما دمنا لا نعرف مدى أمانة الرواة إلا تاريخياً، لا بشكل مباشر، وما دام الراوي الأمين قد يخطئ ويقدم إلينا النص محرفاً، خصوصاً في الحالات التي لا يصل إلينا النص إلا بعد أن يطوف بعدة رواة، ينقله كل واحد منهم إلى الآخر، حتى يصل إلينا في نهاية السوط. وحتى لو تأكدنا أحياناً من صحة النص، وصدوره من النبي أو الإمام، فإننا لن نفهمه إلا كما نعيشه الآن، ولن نستطيع استيعاب جوه وشروطه، واستبطان بيئته التي كان من الممكن أن تلقى عليه ضوءاً. ولدى عرض النص على سائر النصوص التشريعية للتوفيق بينه وبينها، قد نخطئ أيضاً في طريقة التوفيق، فنقدم هذا النص على ذاك، مع أن الآخر أصح في الواقع، بل قد يكون للنص استثناء في نص آخر ولم يصل إلينا الاستثناء، أو لم نلتفت إليه خلال ممارستنا للنصوص، فنأخذ بالنص الأول مغفلين استثناءه الذي يفسره ويخصه. فالإجتهاد إذاً عملية معقدة، تواجه الشكوك من كل جانب. ومهما كانت نتيجته راجحة في رأي المجتهد، فهو لا يجزم بصحتها في الواقع، ما دام يحتمل خطأه في استنتاجها، إما لعدم صحة النص في الواقع وإن بدا له صحيحاً، أو لخطأ في فهمه، أو في طريقة التوفيق بينه وبين سائر النصوص، أو لعدم استيعابه نصوصاً أخرى ذات دلالة في الموضوع ذهل الممارس أو عانت بها القرون» (اقتصادنا، دار التعارف، الطبعة الحادية عشرة، 1399هـ - 1979م، ص417-418).

المعرفية وضوحاً أكبر، ويجعل مراجعة القضايا وتقييم النتائج أمراً أكثر سهولة ومرونة مقارنة بما يواجهه الفقيه في منظومته البيانية المعقدة.

ثانياً: إن الظنون الخبروية تتسم بإمكانية أكبر للمراجعة والفحص والتحقيق مقارنة بالظنون البيانية. فمن السهل العودة إلى الواقع ومراجعته عند حدوث أي سلسلة من التغيرات أو التغيرات فيه، إذ يمثل كل تنويع جديد بيئة أو دلالة إضافية يمكن توظيفها في العملية المعرفية، مما يؤثر في الحصيلة النهائية للمعرفة. وهو أمر يختلف تماماً عن حالة النص، الذي يتصف بالمحدودية والثبات وعدم التغير، فتكون الخبرة المستمدة منه محدودة وثابتة، ودلالاته لا تقبل الإضافة الجديدة إلا فيما قد يستكشفه الباحث من جوانب غير ملحوظة من قبل. وحتى في هذه الحالة، فإن الاكتشافات والتحويلات الواقعية هي التي تسهم غالباً في الكشف عن مضامين النص، كما نرى في الإشارات المتعلقة بالعلوم الطبيعية التي لم يفهم بعضها إلا بعد انتشار الاكتشافات العلمية الحديثة في الغرب.

وهذا يعني أن التوليد الخبروي القائم على مراجعة الواقع له دور فاعل في تصحيح الأفكار والرؤى، سواء كانت مستمدة من الواقع ذاته أو مستنبطة من النص عبر الآليات البيانية. أما البيان الماهوي فلا يملك مثل هذه القدرة على المراجعة والتحديث المعرفي المستند إلى الواقع، مما يجعل الظنون البيانية أقل مرونة وأكثر عرضة للجمود مقارنة بالظنون الخبروية.

وبعبارة أخرى، إن هناك معلمين استكشافيين للواقع، في حين أن النص لا يملك سوى معلم استكشافي واحد تتم فيه المراجعة والبحث. كما أن هناك مجالين يتأثران بحسب نتائج الاستكشاف

الأول (الواقعي)، بينما لا يوجد للنص سوى مجال واحد يمكن أن يكون له تأثير فيه. وتوضيح ذلك كما يلي:

بما أن النص ثابت ومحدود، فإن كل ما يرجى منه هو استكشاف دلالاته الضمنية دون انتظار أي جديد، حيث لا يوجد ما يتجاوز هذا الحال. إضافة إلى ذلك فإن دلالات النص المتعلقة بالكشف عن الواقع غالباً ما تكون إشارات مجملة، وبالتالي فإن أي مراجعة له لا تكشف عادة عن حقائق جديدة في الواقع. ومن هنا فإن النص يمتلك معلماً استكشافياً واحداً فقط، ومجاله التأثيري المعرفي لا يتعدى حدوده الذاتية.

أما الواقع فينقسم بوجود معلمين استكشافيين، الأول يتعلق بالدلالات المباشرة للحوادث الحاضرة أو المنجزة أمامنا، والثاني يتعلق بالدلالات الاستشرافية الخاصة بالحوادث المستقبلية أو تلك التاريخية التي لم يتم اكتشافها بعد. ومن هذا المنظور، فإن الواقع يتيح إمكانيات معرفية أوسع وأكثر مرونة، إذ يمكن للباحث من خلالهما توليد معارف جديدة وتصحيح السابقة بما يتناسب مع تطورات الظروف والأحداث.

وإذا ما تمت المقارنة بين حروف النص وحوادث الواقع، فالملاحظ أن الأولى تتصف بالحصر والحضور الكامل، ما يجعلها قابلة للاستثمار المعرفي دفعة واحدة، إذ أن مراجعتها لا تتجاوز النظر فيها دون انتظار أي إضافة حرفية جديدة. في المقابل، فإن حوادث الواقع ليست محصورة أمامنا بكاملها، فبعضها أصبح في عداد المفقود وما زلنا نجهله ونسعى لمعرفة أبعاده بصورة غير مباشرة، في حين أن البعض الآخر لم يأت بعد وننتظر قدومه. ومن هنا فإن الاستثمار المعرفي في الواقع يكون مضاعفاً مقارنة بما يحصل مع النص، إذ تتنوع المراجعات بين إعادة النظر فيما سبق دراسته من دون إضافة جديدة، وبين ما نستكشفه من عوالم تاريخية ومستقبلية، ما يجعل مراجعتنا مستمرة ومتجددة، وتؤثر في أكثر من مجال معرفي.

فهذا الاستثمار المستمر للواقع لا يقتصر على تعديل رؤانا اتجاه ما تم رصده من الأحداث، بل يمتد تأثيره إلى إعادة النظر في الأفكار المستتبطة من النص نفسه، بل ويؤدي أحياناً إلى تغيير الطريقة التي نتعامل بها معرفياً مع النص. ومن هذا المنظور، يتضح أن للظنون خبروية ثقة أكبر وقابلية أوسع للمراجعة والفحص مقارنة بالظنون البيانية، ما يجعلها أكثر مرونة وواقعية في توليد المعرفة واستثمارها.

المثقف والفقيه وقضية الإصلاح

لا حاجة للتذكير بأن الركيزتين الأساسيتين اللتين يجب أن يستند إليهما كل من المثقف والفقيه هما الإيمان والتقوى، إذ لا جدوى من الممارسة الاجتهادية لأي منهما إن لم تتأسس على هذين الركيزتين الثابتين.

يبقى الحديث عن إصلاح هذين العقلين، فالملاحظ أن الفقيه بحاجة ماسة إلى إصلاح طبيعة مرتكزاته المعرفية. فهو بحاجة إلى الاعتراف بمرجعية الواقع والوجدان العقلي كمصدرين معتبرين وأساسيين في التكوين المعرفي، بحيث لا تقل رتبتهما في الممارسة الاجتهادية عن مرجعية النص. فهذا التوازن يتيح تحويل نمط الاجتهاد من كونه ذا طابع ماهوي صرف إلى نمط وقائعي يتفاعل مع الواقع، كما يضمن أن تكون مكوناته المعرفية مدعومة بالموجهات الكلية العامة، مثل المقاصد الشرعية والغايات الإنسانية.

وواقع الأمر أن هذا النهج المقترح هو ذاته الذي سلكه الخطاب الديني، فهو في جوهره يلتزم بتأثير الواقع وارتباط الممارسة بالموجهات الكلية. ومن ثم فإن الفقيه حين يعتمد هذا التوجه يصبح أكثر قدرة على الموازنة بين أحكام النص ومرونة الواقع، بما يخدم أهداف الشريعة ويحقق المقاصد الإنسانية في آن واحد³⁰⁴.

أما ما يحتاج إليه المثقف الديني فهو الوضوح المنهجي والتخصص الدقيق. ففي الإطار المنهجي، يكون بحاجة إلى تنظيم ما يبيده من وجهات نظر بحيث تكتسب قوالب منطقية واضحة

³⁰⁴ انظر التفصيل في الجزء الأول من حلقة النظام الواقعي.

وأولويات منهجية منضبطة، بما يضيف على ممارساته المعرفية انسجاماً وتسلسلاً واضحاً.

فالمثقف، وإن جعل مرتكزاته التكوينية متجلية في الواقع، ومارس آليات النظر والتوليد بنحو عقلاني ونقدي، وجعل موجهاته الكلية مستمدة من مقاصد التشريع، ومولّداته قائمة على التجربة البشرية، فإنه مع ذلك بحاجة إلى مناهج تكشف حدود هذه المرجعيات وقوانين عملها، دون إغفال الضرورات الدينية ومتطلبات الواقع الاجتماعي والسياسي.

ومن ذلك ينبغي عليه التخلي عن الانتقائية المعهودة والأشكال المعرفية الجاهزة، والابتعاد قدر الإمكان عن تأثير الميول الأيديولوجية عند معالجة القضايا، لضمان أن تكون عملية التكوين المعرفي سليمة وموضوعية، قادرة على الموازنة بين الثوابت الدينية ومتغيرات الواقع.

أما في إطار التخصص، فلا شك أن المثقف يستطيع بسهولة نسج هذا الإطار ليضارع به الفقيه فيما يقدمه من إضافات معرفية ضمن الدائرة الإسلامية. ونلاحظ أن أقرب العلوم التي تتوافق مع تطلعات المثقف هو ما يُعرف اليوم بـ "علم الكلام الجديد". بل يمكن القول إن هذا العلم في حد ذاته هو نتاج المثقف المعاصر.

فمن جهة، يشكل هذا العلم ثقافة لم تبلغ حد التخصص كما كان عليه الكلام القديم، إذ يركز على الإطارات الكلية التي لها صلة مباشرة بقضايا الواقع المعاصر وعلاقتها بالنصوص الدينية. ومن هنا تقع أغلب مضامينه ضمن دائرة اهتمام المثقف الديني، الذي يمارس دوراً كلامياً من نوع جديد يمكنه من منافسة الفقيه في المجال المعرفي، مستنداً إلى معطيات عقلية وتجريبية حديثة.

ومن جهة أخرى، فإن المثقف بحاجة إلى تحويل هذه الثقافة الكلامية إلى علم تخصصي متكامل، مع العناية بعلم الطريقة الذي

يولي اهتماماً دقيقاً بمناهج الفهم الإسلامي والنظر في الكليات، بما يتيح له بناء مرجعية معرفية متينة تجمع بين "العقلانية" والمنهجية، وتوازن بين الثوابت الدينية ومتطلبات الواقع المعاصر.

خاتمة

المثقف وعلم الكلام الجديد

يتصف علم الكلام الجديد بميزتين أساسيتين هما: المعيارية والكلية، إذ يهتم بمعالجة مبادئ التكليف وما يترتب عليها من مقدمات ونتائج، سواء على مستوى الاعتقاد أو القيم. ولا يخفى أن هذه المبادئ كانت حاضرة بقوة ووعي في علم الكلام التقليدي، بوصفها موضوعاً رئيساً للبحث والتتظير، حيث وُضعت لأجلها المناهج المعرفية، وصيغت المفاهيم الإجرائية، وقُدِّمت التعاريف الخاصة بطبيعة هذا العلم ووظائفه، كما جرى بيان جملة من القواعد والأصول المعرفية التي تنظم عملية الاستدلال والدفاع العقدي.

غير أن المنهج المعتمد في علم الكلام الجديد قد شهد تحوُّلاً ملحوظاً عما كان مألوفاً في السابق. فالمفاهيم الإجرائية لم تعد هي ذاتها التي حكمت الخطاب الكلامي القديم، كما أن طبيعة القضايا المطروحة اختلفت في كثير من مواردّها عن القضايا الكلاسيكية التي انشغل بها المتكلمون الأوائل. وإذا أردنا أن نلخّص، بكلمة جامعة، نوع المنهج المتَّبَع وطبيعة الإشكاليات المتداولة؛ أمكن القول إن هذا المنهج يمثّل ممارسة للعقل البعدي، يتكئ تارة على معطيات الواقع وخبراته، وتارة أخرى على النص الديني وموجّهاته الكلية، في تفاعل مزدوج يسعى إلى إعادة بناء الفهم الديني ضمن شروط العصر.

قضايا علم الكلام الجديد

بالنسبة إلى القضايا التي تناولها علم الكلام الجديد، فهي في الغالب تعبر عن إشكاليات ترتبط بحقوق الإنسان، والتوفيق بين الدين ومتطلبات الحداثة، وموقع الشريعة في العالم المعاصر، وغير ذلك من القضايا التي فرضها التحول التاريخي والمعرفي الحديث. بل يمكن القول إن هذه القضايا تتوزع – في الجملة – على ما لا يقل عن ستة أصناف رئيسة، يمكن إجمالها على النحو الآتي:

1. قضايا عقديّة إلهية

وتشمل البحوث المتصلة بأصول الدين وقضاياه الإلهية الكبرى. وهي وإن لم تكن جديدة من حيث الموضوع في ذاتها، إذ شكّلت لبّ الاهتمام الكلامي التقليدي، إلا أنّها عولجت في إطار علم الكلام الجديد بمعالجات مغايرة من حيث المنهج وأدوات الاستدلال. ومن أبرز هذه المعالجات ما تعلّق بالرد على الشبهات الفلسفية والعلمية الحديثة، ولا سيما تلك التي أفرزتها الفلسفات المادية، والنزعات الوضعية، وبعض التفسيرات العلمية المعاصرة للكون والإنسان.

غير أنّ أهم معالجة منهجية جديدة في هذا السياق، وربما أكثرها أصالة وعمقاً، هي المعالجة التي قدّمها المفكر محمد باقر الصدر، إذ قام بتأسيس قضايا أصول الدين على منهجية الاستقراء وحسابات الاحتمال، في محاولة جادة لتجاوز الثنائية التقليدية بين البرهان العقلي الصرف والتجربة الحسية، وربطهما ضمن إطار معرفي واحد.

وقد وضع الصدر لهذا الغرض كتابين متكاملين؛ يُعدّ أحدهما تبسيطاً وامتداداً للآخر. ففي كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) عمد إلى إعادة بناء عملية الاستقراء على أسس منطقية جديدة،

سعى من خلالها إلى البرهنة على وجود قاسم مشترك معرفي يمكن أن يفسّر في آن واحد مشروعية العلوم الطبيعية وإمكان الإيمان بالله، بوصفهما نتيجتين صادرتين عن نمط واحد من التوليد المعرفي.

ثم أردف ذلك بكتاب (المرسل والرسول والرسالة)، حيث وسّع فيه دائرة إثبات قضايا العقيدة، من خلال استتطاق الواقع ذاته وفق منطق الاستقراء³⁰⁵، فانتقل من تأسيس المنهج إلى توظيفه في بناء الرؤية العقدية. وقد عبّر عن هذه الفكرة بوضوح حين قال: «إن قضايا أصول الدين والعقيدة ثبوتها لدينا كثبوت القضايا العرفية والتجريبية في الوضوح والحقانية؛ لأنها تملك رصيذاً من الدليل الحسي والاستقرائي، على حدّ سائر القضايا الاستقرائية التجريبية»³⁰⁶.

وبذلك يكون الصدر قد قدّم نموذجاً كلامياً جديداً، لا يكتفي بالدفاع عن العقيدة من خارج العلم، بل يسعى إلى إدراجها ضمن النسق المعرفي نفسه الذي تبنى عليه القضايا العلمية، من دون الوقوع في اختزال مادي أو طبيعاني.

ومعلوم أنّه لم تُسجّل قبل هذا المفكر أيّ ممارسة تنظيرية مكتملة قامت على منهج الاستقراء وحسابات الاحتمال، بحيث تُعالج القضايا العقدية ضمن الإطار نفسه الذي تُعالج فيه سائر القضايا العلمية والطبيعية، وتسوّي بينها من حيث آلية الإثبات ودرجات الوثوق³⁰⁷. فقد كان هذا اللون من التأسيس المعرفي

³⁰⁵ محمد باقر الصدر: موجز في أصول الدين، تحقيق عبد الجبار الرفاعي، ص127 وما بعدها.

³⁰⁶ بحوث في علم الأصول، ج4، ص126. كذلك مقدمة الفتاوى الواضحة.

³⁰⁷ وردت إشارة مجملة لابن القيم الجوزية يقول فيها: «تأمل حال العالم كله، علويه وسفليه بجميع أجزائه، تجده شاهداً بإثبات صانعه وفطره ومليكه، فانكار صانعه وجاحده في العقول والفطر بمنزلة انكار العلم وجده، لا فرق بينهما.. ومعلوم أن وجود الرب تعالى

سابقة منهجية فارقة، نقلت البحث العقدي من دائرة الجدل البرهاني التقليدي إلى أفق جديد يتكئ على المنطق الاحتمالي بوصفه لغة مشتركة بين العلم والإيمان.

2- قضايا التربية العقائدية

ويُقصد بها العناية بالعقيدة من حيث بعدها التربوي والروحي، لا الاكتفاء بوصفها مجموعة من القضايا المعرفية القائمة على الدليل والنظر العقلي فحسب. فهناك مَنْ التفت إلى ضرورة ترسيخ الإيمان في النفس المسلمة عبر بناء وجداني وأخلاقي يواكب البناء المعرفي، بحيث تتحول العقيدة من مجرد قناعة ذهنية إلى حالة حضور حي في السلوك والوجدان.

وهذه القضايا، وإن كانت قد عولجت في السابق ضمن مؤلفات الأخلاق والعرفان العملي، إلا أنّ علم الكلام الجديد أعاد استحضارها داخل الحقل العقدي نفسه، بوصفها جزءاً من مشروع حفظ الإيمان في سياق التحولات الفكرية والضغوط الثقافية الحديثة، حيث لم يعد البرهان العقلي وحده كافياً ما لم يُدعم بتربية إيمانية قادرة على الصمود والتجذر.

3- قضايا أيديولوجية

ويُقصد بها توظيف العقيدة بوصفها قوة دافعة للتغيير الاجتماعي، لا باعتبارها مجرد منظومة اعتقادية ميتافيزيقية معزولة عن الواقع. ففي هذا السياق جرى تحويل معاني العقيدة

أظهر للعقول والفطر من وجود النهار، ومن لم يرَ ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما» (أعلام الموقعين، مقدمة طه عبد الرؤوف سعد، ج1، ص ز).

إلى مضامين اجتماعية وحضارية، غايتها إصلاح الواقع العام للأمة وبناء وعي جمعي فاعل.

ومن أبرز النماذج على ذلك ما قام به المفكر محمد إقبال في كتابه (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، إذ أعاد قراءة التوحيد الميتافيزيقي قراءة تنزيلية، محولاً إياه إلى فكرة قابلة للتجسد في الواقع، تقوم على أسس المساواة والحرية والوحدة الإنسانية، لا مجرد الإقرار النظري بوحدانية الله³⁰⁸.

وعلى المنوال نفسه، ذهب المفكر محمد باقر الصدر في بعض دراساته إلى ربط القيم الاجتماعية الكبرى بجذورها العقدية، فاعتبر أن مطلب إقامة العدل في المجتمع، ومبدأ وحدة الأمة، إنما يستمدان شرعيتهما وعمقهما من وحدة الله وعدالته، بما يجعل العقيدة إطاراً ناظماً للفعل الاجتماعي والسياسي، لا مجرد قضية ذهنية أو إيمانية مجردة.

كما سبق لنا في مطلع الثمانينات من القرن العشرين أن أعدنا دراسة لم تُنشر بعنوان (نظرية العدل التوحيدي للمجتمع)، حاولنا فيها إجراء ربط منهجي بين الأصول الخمسة للإمامية الاثني عشرية (التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد) وبين المطالب الاجتماعية والمباني الأيديولوجية ذات الطابع الإصلاحية.

وقد انطلقنا في تلك الدراسة من فرضية مفادها أن عدالة المجتمع ووحدته تمثلان الغائيتين الرئيسيتين المستهدفتين للإنسان في حركته التاريخية، وأن هاتين الغائيتين تستمدان جذورهما العقدية من الأصلين المركزيين في أصول الدين، وهما العدل والتوحيد.

308 محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 178.

وذهبنا إلى أن تحقيق هاتين الغايتين لا يمكن أن يتم بصورة عفوية أو تلقائية، بل عبر بنية سلطوية ثلاثية تتكامل فيها الوظائف ولا تتزاحم، وهي: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية. ورأينا أن هذه السلطات ليست مستعارة من خارج النسق العقدي، بل هي مستمدة في عمقها من المفاهيم الكامنة في بقية أصول الإمامية (النبوة والإمامة والمعاد).

فالنبوة تمثل سلطة التشريع من حيث تبليغ الأحكام والقوانين الإلهية، والإمامة تمثل سلطة التنفيذ بوصفها رئاسة خاصة تتولى تطبيق تلك الأحكام في الواقع الاجتماعي، أما المعاد فيمثل سلطة القضاء من حيث الحساب والمساءلة النهائية، التي يُقَوِّم على أساسها مدى امتثال ذلك التطبيق وتحقيقه لغايتي العدل والوحدة.

وبهذا الفهم حاولنا تقديم تصور عقدي-اجتماعي يجعل من أصول المذهب الاثني عشري إطاراً ناظماً لبنية المجتمع وحركته التاريخية، لا مجرد منظومة إيمانية منفصلة عن الواقع وشروطه.

4. قضايا نظامية

ويقع ضمن هذا الصنف من قضايا الكلام الجديد ما انصرف إليه عدد من المفكرين من إبراز ما يتضمنه الإسلام من نظم شاملة قادرة - من حيث البناء والفاعلية - على مضاهاة النظم الحديثة السائدة، بل ومناستها في قدرتها على التنظيم والإدارة والتوجيه.

فقد جرى التركيز في هذا السياق على الكشف عن ملامح النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والإداري والتربوي في الإسلام، بوصفها نظاماً متكاملة تستند إلى رؤية قيمية وأخلاقية مخصصة، ولا تقتصر على مجرد تشريعات جزئية أو أحكام متفرقة.

والغاية من هذا التوجّه لم تكن الدفاع التبريري عن الإسلام فحسب، بل إبراز قابليته البنيوية على إنتاج صيغ تنظيمية حديثة، قادرة على الاستجابة لحاجات المجتمع المعاصر، ومواجهة التحديات التي تفرضها النماذج الغربية في مجالات الدولة والاقتصاد والإدارة والتعليم وغيرها من ميادين الحياة العامة.

5. قضايا حقوق الإنسان

ويُعدّ هذا الصنف من القضايا من أكثر ميادين الكلام الجديد حضوراً واتساعاً، إذ استأثر بالنصيب الأعظم من الإهتمام الكلامي المعاصر، لما ينطوي عليه من بحث في المفاهيم العامة التي سعى المثقف الديني من خلالها إلى الاستجابة لحاجات المسلم المعاصر ومتطلباته الوجودية والاجتماعية.

فقد انصبّ النظر على قضايا من قبيل الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والمواطنة والقومية والخصوصية والديمقراطية والاشتراكية وغيرها من المفاهيم التي فرضها الواقع الحديث بوصفها إشكاليات فكرية وأخلاقية وسياسية لا يمكن تجاوزها أو تجاهلها.

وقد خضعت هذه القضايا، في جانب كبير منها، ضمن الإطار العام لمشاريع النهضة العربية والإسلامية منذ رفاة الطهطاوي في القرن التاسع عشر، حيث شهد الفكر الديني آنذاك محاولة واسعة للتفاعل مع المفاهيم الحديثة وإعادة صياغتها أو تكييفها في ضوء المرجعية الإسلامية. وعلى إثر ذلك ظهرت مفاهيم متعددة جرى تداولها على نطاق واسع، غير أن مصيرها لم يكن واحداً، إذ آل بعضها إلى الاندثار والفسل، بينما ظل بعضها الآخر حاضراً في دائرة التفكير والنقد والتجديد إلى يومنا هذا.

فمما كُتب له الفشل والتراجع مفهوم اشتراكية الإسلام، في حين ما تزال مفاهيم أخرى تشغل حيّزاً مركزياً في خطاب المثقف الديني المعاصر، مثل الحرية والديمقراطية والمواطنة والهوية والخصوصية، بوصفها قضايا مفتوحة على المراجعة والنقد وإعادة البناء، تبعاً لتحولات الواقع وتبدل شروطه التاريخية.

6- قضايا التوفيق مع العصر

تُعدّ قضايا التوفيق مع العصر من أقدم الإشكاليات التي شغلت تفكير المثقف الديني منذ لحظة تشكّله الأولى، إذ ارتبط وعيه الإصلاحية دائماً بمحاولة الإجابة عن سؤال العلاقة بين الدين وتحولات الزمن. وقد تجلّت هذه القضايا تارة في إطار ما اصطلح عليه بالتوفيق بين الأصالة والمعاصرة، من حيث السعي إلى الحفاظ على الثوابت الدينية مع الانفتاح على متطلبات العصر الحديث، وتارة أخرى في محاولات التوفيق مع قضايا العلوم الطبيعية وما تطرحه من تصورات جديدة للكون والحياة والإنسان.

ومن أبرز مجالات الإهتمام المعاصر في هذا السياق ما قدّمته مؤسسة المعهد العالمي للفكر الإسلامي من أطروحات ومنهجيات تروم الجمع بين كتاب الوحي وكتاب الكون، أو بين النص والواقع، بوصفهما مصدرين متكاملين للمعرفة، لا متعارضين في الجوهر. ويقوم هذا النهج على اعتبار أن القوانين الكونية والسنن الطبيعية إنما تمثل وجهاً من وجوه الخطاب الإلهي في الوجود، كما أن النص الديني يرشد إلى كيفية فهم هذا الوجود وتسديد حركته الإنسانية.

وعلى هذا الأساس، فإن التوفيق مع العصر لا يُفهم بوصفه تنازلاً عن المرجعية الدينية، ولا خضوعاً غير نقدي لمقولات

الحدثاء، بل هو جهد معرفي ومنهجي يسعى إلى إعادة بناء الفهم الديني في ضوء مكتسبات العلم الحديث وتحولات الواقع، مع الحفاظ على الهوية العقيدية والقيمية للإسلام.

نقاط ضعف علم الكلام الجديد

ما سبق عرضه يمثل أبرز محاور الإهتمام في "الكلام الجديد" كما عالجهما المثقف الديني المعاصر، وهي محاور متفاوتة في درجة حضورها وتأثيرها، وإن كان الغالب عليها ينصرف إلى قضايا التوفيق مع العصر وحقوق الإنسان. ومع ذلك، فإن البحوث التي تناولت هذه المحاور جاءت في الغالب متفرقة ومبعثرة، لا يجمعها إطار نظري منظم، ولا يربط بينها غرض معرفي موحد يمكن أن يعيدها إلى علم جامع ذي هوية واضحة.

وإلى جانب هذا التشتت الموضوعي، يلاحظ غياب الوحدة على مستوى المنهج والأصول المعرفية، الأمر الذي يكشف عن نقطة الضعف المركزية في الكلام الجديد، وهي أنه لم يبلغ بعد مرتبة التخصص العلمي، وإنما ما يزال في طور الثقافة التمهيدية التي تسبق تشكّل العلوم واستقرارها.

والحق أن هذا المسار ليس استثناءً، بل هو قانون عام في نشأة العلوم، إذ لا يتكوّن أي علم تخصصي من فراغ، وإنما يمرّ ابتداءً بمرحلة الثقافة، حيث تتراكم المعارف في صورة معلومات وآراء متفرقة، تستمد مادتها من سياقات متعددة، وتفتقر إلى الرابط المنهجي الذي يجمعها، كما تفتقر إلى النظام المفاهيمي الذي يحدد موضوع العلم وغايته ومنهجه وأصوله وأدواته المعرفية.

وهو أمر ينطبق بوضوح على الكلام الإسلامي التقليدي نفسه، إذ لم ينشأ منذ بداياته علماً منضبطاً مكتمل المعالم، بل ظهر أولاً في صورة سجلات وآراء متفرقة، قبل أن ينتظم لاحقاً في إطار

علمي محدد. فالمباحث الكلامية التي تناولت قضايا الجبر والاختيار والإرجاء والعلم الإلهي ومرتكب الكبيرة وغيرها من المسائل العقدية، لم تُطرح في بداياتها بوصفها أجزاء من نسق علمي واحد، تشدّها أصول معرفية ومناهج مشتركة، وإنما طُرحت على نحو مستقل، كاستجابات فكرية لأسئلة وإشكالات جزئية فرضها الواقع الفكري والاجتماعي آنذاك.

وهو عين ما نواجهه اليوم في الكلام الجديد، إذ ما يزال في مرحلة التشكل الأولى، حيث تتقدم الأسئلة والإشكالات على البناء العلمي، وتسبق المعالجات الجزئية اكتمال الإطار النظري والمنهجي الجامع، الأمر الذي يجعل الحاجة ملحة إلى الانتقال من مستوى الثقافة العامة إلى مستوى التخصص العلمي المنظم.

وبعبارة أخرى، يمكن إجمال شروط التخصص العلمي ضمن نقطتين أساسيتين:

أ- تأطير القضايا المستهدفة للبحث في إطار موحد يجمعها، بحيث يربط بين جميع الموضوعات بهدف محدد وواضح يتعلق بموضوع العلم ذاته، لا بما يرتبط به من مسائل فرعية أو عابرة. ويقصد بذلك أن يكون لكل قضية موقعها ضمن نسق منهجي متكامل، بحيث تتكامل الجهود البحثية في تحقيق فهم شامل للموضوع.

ب- وضوح المفاهيم الإجرائية والطرق المنهجية والأصول والقواعد المعرفية التي يستند إليها العلم، مهما كانت متباينة أو متعددة. فهذا يضمن أن يكون لكل باحث خارطة طريق واضحة، تُعينه على التعامل مع القضايا بطريقة علمية دقيقة، وتحقيق الاتساق بين الجزئيات المختلفة في إطار العلم ككل.

ويلاحظ في الكلام الجديد أنه ما زال يفتقر إلى كلا الشرطين الأساسيين للتخصص العلمي، وذلك كما يلي:

1- غياب التأطير الموحد للقضايا:

إذ الملاحظ أن قضايا الكلام الجديد لم تُدرج ضمن تشكيلة واحدة مؤطرة بإطار واضح يميزها عن غيرها. فكتابات المفكرين متناثرة، وأهدافها ودوافعها مختلفة ومتباينة، مما يضعف إمكانية ربطها ضمن نسق علمي متماسك.

2- الافتقار إلى الوضوح المنهجي:

ذلك أن العلم لا يكتسب صفة التخصص ما لم يتوضح منهجه في التعامل مع القضايا المختلفة. وينطبق هذا الخل على الكلام الجديد كما مارسه المثقف الديني، حيث نجده في بعض الكتابات يدافع عن قضايا النص، كما يظهر في الدراسات الرامية إلى الرد على شبهات الغربيين والمستشرقين حول حقوق المرأة والإنسان والحدود وغيرها. في حين نره في كتابات أخرى يلجأ إلى التوفيق مع مقتضيات العصر؛ موجّهاً المفاهيم والنصوص الإسلامية بما يناسب الواقع الجديد، كما في تعامله مع قضايا المساواة والحرية والمواطنة والديمقراطية وما شابه ذلك.

ومع أن القضايا الأولى والثانية جميعها تعود إلى دائرة حقوق الإنسان، إلا أن التعامل معها يختلف غالباً من دراسة إلى أخرى. ومن هنا يبرز السؤال المهم: أين هو الوضوح المنهجي في تقنين مصادر المعرفة؟ أي ما هي العلاقات التي تربط بين النص والعقل والواقع؟ من يتحكم بمن؟ ومن يخضع لمن؟

3- غياب تأسيس الأصول والقواعد المعرفية:

إذ لا يوجد في الكلام الجديد تأسيس واع للقواعد والأصول المعرفية التي تستند إليها جميع القضايا، ما عدا المحاولة الرائدة للمفكر الصدر في مشروعه الخاص بالدليل الاستقرائي وعلاقته بتأسيس الخطاب الديني. فهذه المحاولة تمثل استثناءً فريداً، إذ

استطاع أن يربط بين النظرية الاستقرائية وتأسيس الخطاب الديني؛ موقفاً بذلك قاعدة منهجية متماسكة يمكن البناء عليها.

مقارنة بين الكلامين القديم والجديد

هكذا يمكن القول إن كل ما يُطرح ضمن إطار الكلام الجديد ليس إلا قضايا متناثرة يغلب عليها الطابع الثقافي الواسع والمفتوح. ومع ذلك ليس من الصعب تشخيص خصائص هذه الثقافة، ومقارنتها بالكلام التقليدي، سواء من حيث الوظائف التي تمارسها، أو الإشكاليات التي تهتم بها، وذلك ضمن إطار مبادئ التكليف الذي يحدد هوية الكلام بما هو موضوع في ذاته.

وعليه فإن المقارنة بين الكلام الجديد والكلام التقليدي لا تتعلق بالهوية الذاتية للكلام كمفهوم مجرد، وإنما تتعلق بالكلام المتحقق فعلياً على أرض الواقع المعرفي والممارسة الفكرية، وذلك كما يلي 309:

1- يتصف الكلام التقليدي بأنه علم تخصصي واضح المعالم، لا إشكال في كونه قد بلغ مستوى التأسيس العلمي المنضبط، بما يحفظ له مكانته كعلم مستقل يتقيد بالأصول والقواعد المنهجية. أما الكلام الجديد، فهو ما زال في طور الثقافة الممهدة، ولم يتحول بعد إلى تأسيس علمي تخصصي، فهو أقرب إلى جهد فكري متنوع وغني بالأفكار، لكنه يفتقر إلى الربط المنهجي بين القضايا والأصول المعرفية.

2- يعود سبب نشأة الكلام التقليدي إلى عاملين رئيسيين: الأول، أن النصوص الدينية لم تغط المسائل الاعتقادية بالكشف التفصيلي

³⁰⁹ انظر حول ذلك: يحيى محمد: علم الكلام والكلام الجديد/ الهوية والوظيفة، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 14، 1422 هـ-2001م، ص 171-202. كذلك: علم الطريقة.

الكافي، مما استدعى وضع مناهج معرفية خاصة لاستنباط وتفسير هذه القضايا. الثاني، التأثير السياسي والاجتماعي الذي فرض على الفكر الكلامي استجابة لمتطلبات السلطة والمجتمع. وهذان العاملان يمثلان دوافع داخلية لنشأة هذا العلم.

أما الكلام الجديد، فقد نشأ بدوافع خارجية وأخرى دفاعية ونهضوية، متأثراً بما فرضته الحضارة الغربية من تطور فكري وثقافي، كما يتضح لدى رواد الحركة الثقافية الحديثة، من أمثال رفاعة الطهطاوي ومبارك التونسي، ومن ثم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي وغيرهم، إذ سعوا إلى تحديث الفكر الديني ومواجهة التحديات المعاصرة بأساليب تراعي التوفيق بين النص والواقع، مع مراعاة قضايا النهضة والدفاع عن الهوية الإسلامية.

3- إن إطار التفكير لدى الكلام التقليدي يغلب عليه الطابع العقلي التجريدي، فقد سادت فيه ثقافة عقلية تعتمد على التجريد، بحيث تم تأسيس قضايا الإنتاج المعرفي وفق ما يتيح العقل القبلي من مناهج تحليلية، وكانت أغلب الإشكاليات المطروحة ذات طبيعة تجريدية بحتة، تتعلق بالأصول والحدود النظرية للعقيدة.

في المقابل، فإن إطار التفكير لدى الكلام الجديد يقوم على ما يمكن تسميته بـ "العقل البعدي"، الذي يتأسس تارة على الواقع بما يطرحه من إشكاليات عملية، وأخرى على النص بما يقدمه من دلائل ومعطيات. وبهذا الصدد، نجد أن عمليات التأسيس للقضايا في الكلام الجديد لا تكتفي بالتجريد العقلي، بل تعالج أيضاً قضايا تتصل مباشرة بالواقع، ومنها الواقع الاجتماعي والسياسي؛ مثل المواطنة والشورى والديمقراطية والقومية والحاكمية والعلمانية، إضافة إلى قضايا المرأة والمساواة والحرية والعدالة، فضلاً عن الاهتمام بالعلم والتراث والنهضة وغيرها من المضامين، والتي غالباً ما تتأطر ضمن مفهوم "حق الإنسان" كما سبق أن أشرنا.

4 إنه لما كان الكلام التقليدي قائماً في جوهره على قضايا تجريدية؛ لذا يلاحظ أن نتائجه تكاد تكون ثابتة، لصعوبة تمحيصها وفق موازين قابليتها على البطلان والتكذيب، وبالتالي فليس هناك ما يدعو إلى تغييرها وإيضاح الخلل فيها.

أما الكلام الجديد فالأمر مختلف تماماً، إذ إن أغلب قضاياها مستمدة من إفرازات الواقع، والواقع بطبعه متغير، مما يجعل ظهور التغير في هذه القضايا والنتائج المترتبة عليها أمراً متوقفاً وسهلاً، خصوصاً وأنها مشبعة بأيديولوجيا الحاضر والحادثة.

ومن أبرز الأمثلة على ذلك اختفاء بعض الدعوات التي كانت سائدة في الواقع العربي خلال فترات معينة، ولم تعد لها أي حضور اليوم، مثل دعوات اشتراكية الإسلام، ومثل الدعوة إلى الجامعة الإسلامية التي حل محلها الاقتناع بالخصوصية والوطنية. أما الديمقراطية فقد كانت محل اجتذاب ودفع منذ أن قبلها الطهطاوي، وما زالت كذلك بين مد وجزر.

ويشهد تاريخ الواقع العربي الحديث بأنه كان مسرحاً لتداول الإشكاليات المعرفية بالتناوب، يظهر بعضها ثم يختفي ليحل محله الآخر، وقد يعود أو لا يعود. وقد بدأت هذه الإشكاليات بالمشاريع التعليمية والنهضة، ثم تطورت لتشمل الجامعة الإسلامية والمرأة والخلافة والقومية والحاكمية، ثم الخصوصية والديمقراطية، وهكذا.

وفي جميع الأحوال، لم تعد الأفكار التي سادت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين هي نفسها التي آل إليها المفكرون والمتفكرون المسلمون لاحقاً، خصوصاً وأنها كانت مشبعة بروح الحاضر والحادثة ومتأثرة إلى حد كبير بالتطورات الغربية في واقعنا المعاصر.

5- لقد استقطب إهتمام الكلام التقليدي محور المكلف وطبيعة علاقته الميتافيزيقية بالمكلف، وذلك ضمن النسق الخاص بالحق الإلهي تبعاً للتضاد النظري بين الحق الذاتي وحق الملكية³¹⁰. وقد غلب على البحث الطابع التجريدي من حيث الاعتماد على العقل القلبي والمنطق النظري في تحليل العلاقة بين المكلف والمكلف.

في حين استقطب الكلام الجديد محور المكلف من منظور حقوقه الطبيعية والاجتماعية، إذ لم يقتصر على الإثبات العقائدي المجرد، بل سعى إلى تنمية الروح الإيمانية للنفس المسلمة وربط العقيدة بالواقع، وإبراز دورها في الحياة اليومية. فقد أصبح للكلام الجديد بُعد اجتماعي واضح، إذ يُنظر إليه كأداة لتغيير الأمة وإصلاحها، مع التركيز على الحقوق والواجبات بما ينسجم مع مقتضيات العصر ومتطلبات الإنسان في مجتمعه.

وعليه يظهر أن التفكير في الكلام التقليدي كان منصباً على "الورقة الإلهية" والبعد الميتافيزيقي، بينما اشتغل الكلام الجديد على "الورقة الإنسانية" واهتم بها اهتماماً بالغاً. فإذا كان المولد المعرفي للكلام العقلي القديم يتمثل في الحق المشروط أو غير المشروط، بما يشتمل عليه من مداليل تجريدية متعالية، وكان غايته البحث حول الذات الإلهية بالخصوص؛ فإن المولد المعرفي للكلام الجديد لم يتبلور بعد بشكل كامل، لكنه في جميع الأحوال مرتبط بالقضية الجوهرية التي أراد هذا العلم أن يجعلها محور اهتمامه، ألا وهي حقوق الإنسان، بما يشمل حرية الفرد وكرامته والمساواة والعدالة الاجتماعية والمواطنة وغيرها من القضايا.

6- لقد انشغل الكلام التقليدي بتقنين العلاقة التي تربط العقل بالنص، فغالباً ما مال إلى ترجيح الدلالة العقلية على دلالة الظهور النصي.

³¹⁰ للتفصيل انظر: النظام المعياري.

أما الكلام الجديد فلم يظهر فيه أثر كبير للاهتمام بالدلالة العقلية التجريدية، إذ انصب جل اهتمامه على قضايا الواقع الاجتماعي والإنساني، وإن لم يتبلور موقف منهجي واضح يوضح نوع العلاقة التي تربط الواقع بالنص بشكل محدد. فالأمر في الغالب بقي ضمن نطاق الإجماليات، مع بعض الاستثناءات الفردية، كما هو حال من صرح بترجيح الواقع على النص، مثل حسن حنفي، الذي حاول تسوية العلاقة بين النص والواقع من منظور أيديولوجي مكشوف، مستنداً إلى مقتضيات التغيير الاجتماعي والمعيشي.

ورغم ذلك، تظل عملية تقنين العلاقة بين النص والواقع محل اهتمام بالغ في سياق مشروع (النظام الواقعي)³¹¹، الذي يسعى إلى وضع حدود واضحة لدرجة التفاعل بين نصوص الوحي ومقتضيات الحياة الواقعية، مع مراعاة الموجهات الكلية والغايات العامة للشريعة الإسلامية.

مع هذا، فقد مارس الكلام الجديد عملية التوفيق بين النص والواقع مع ميل واضح لحساب الواقع ومقتضياته، كما يتضح جلياً في معالجة القضايا المتعلقة بالحقوق الأساسية مثل الحريات والمساواة والمواطنة، التي أصبح التسليم بها أمراً مألوفاً لدى غالب المفكرين والمتقنين الدينيين. وقد أفضى هذا التوجه إلى مسارين مترابطين: الأول هو توجيه النص وتأويله بما يتناسب مع مضامين الواقع الحديث، والثاني هو إعادة فهم القضايا الإسلامية فهماً جديداً يحقق التوفيق بين النص ومتطلبات الحياة المعاصرة.

أما الكلام التقليدي القديم، فقد كانت اتجاهاته تميل غالباً إلى تأويل النص بما يتوافق مع المضامين العقلية القبلية، وإن اختلفت المدارس والمذاهب الكلامية فيما بينها حول طبيعة هذه المضامين وحدودها.

³¹¹ للتفصيل انظر كتاب: النظام الواقعي.

7- تبعاً لعلم الطريقة، إن تحديد المرتكزات المعرفية للكلام الجديد أمر صعب، لا سيما وأنه ما زال يشكل ثقافة غير معلمة بالعلم الاختصاصي، وتظهر هذه المرتكزات متباينة ومتفاوتة في الاتجاهات والتوجهات.

وعلى العكس من ذلك، فإن المرتكزات المعرفية للكلام التقليدي واضحة تماماً. ففي الغالب إن المصدر المعرفي المعول عليه هو العقل أساساً، بينما تكون الآلية المعرفية آلية قبلية تجريدية، ويبقى المولد المعرفي؛ حيث ينقسم غالباً إلى اتجاهين أساسيين أطلقنا عليهما: الحق الذاتي وحق الملكية.

في حين نجد في الكلام الجديد تنافساً وتنازاعاً حول المصدر المعرفي بين الواقع والنص، وتبدو الغلبة للواقع كما يشهد على ذلك تاريخ المثقفين، وأن الآلية المتبعة هي آلية بعدية لا قبلية، أما المولد المعرفي فمن الصعب تحديده، وإن كان الإهتمام الغالب بالحقوق الإنسانية يجعله ذا علاقة قوية بها، وأن العلم المذكور قد يتخذ نفس الأسس من المولدات والموجهات التي ذكرناها لبنية العقل المثقف.

8- إنه على الرغم من الاختلاف بين المرتكزات المعرفية لدى كل من الكلام التقليدي والفقه، إلا أنه لم يتولد بينهما عادة حالة صدام مباشرة، وذلك لاختلاف طبيعة القضايا المطروحة لدى كل منهما. فعلى الأقل، تتصف موضوعات الكلام التقليدي بالتجريد والعمق النظري، بخلاف ما هو الحال في الفقه الذي يركز على التطبيق الواقعي للنصوص. بل أكثر من ذلك، كان للاتجاه الكلامي تأثير في المنحى الفقهي أحياناً، وإن ظهرت في مقابل ذلك مفارقات بين العلمين كما أشرنا في حلقة (النظام الواقعي).

أما الكلام الجديد فالوضع فيه يختلف تماماً، إذ أصبح التعامل في كلا المجالين - الكلام والفقه - مرتبطاً بالواقع، وبالأخص بقضايا حقوق الإنسان. فالفقه يمتلك طريقة خاصة للتعامل مع

القضايا وفق ما يوفره البيان النصي، في حين يميل الكلام الجديد إلى تغليب العقل البعدي المستمد من الواقع، وهو توجه يؤدي حتماً إلى نوع من الصدام أو التباين المعرفي، طالما أن المرتكزات المعرفية مختلفة وأن هناك موضوعاً مشتركاً للبحث بينهما.

ولا يقلل من أهمية هذا الصدام ما يتميز به البحث الفقهي من تعاط جزئي ومحدد للقضايا على خلاف البحث الكلامي الذي يمتد في إطار كلي شامل. كما لا يقلل من الأمر محاولات الحركة الفقهية اليوم للتوفيق غير المنظّر مع قضايا الواقع، إذ يظل الصدام حاضراً ما دام الاختلاف في المرجعيات والمعايير المعرفية قائماً.

9- إن الكلام التقليدي مؤطر بالمذهبية ونزعها الجدلية، حيث تتحدد قضاياها وفق أطر معرفية محددة وقواعد صارمة، ويهيمن عليه التأسيس المنهجي الذي يضمن الانضباط في التعامل مع القضايا العقائدية والنظرية. أما الكلام الجديد، فلا يمتلك مثل هذا الإطار لسببين رئيسيين:

أولاً، إن الكلام الجديد ما زال يعبر عن ممارسات فردية، إذ أنه ما يزال في مرحلة الثقافة، ولم تتبلور بعد الاتجاهات التي تحدد المنظومات المعرفية كما هو الحال في الكلام التقليدي. وثانياً، إن القضايا المطروحة في الكلام الجديد تختلف جوهرياً عن تلك التي كان يتناولها سلفه، فهي غالباً قضايا مستمدة من الواقع ومتطلبات العصر، حيث تتعلق بحقوق الإنسان، والتوفيق مع العلوم الطبيعية، والحريات والمواطنة، وغير ذلك من القضايا المستجدة التي لم تكن مطروحة ضمن السياق الكلامي التقليدي.

يبقى أن الخطر الذي واجهه الكلام التقليدي في الماضي كان خطراً داخلياً يتعلق بالانتماء المذهبي، إذ كان يهدد من قبل المذاهب المنافسة الأخرى. وهذا ما يفسر ظاهرة التشبث الشديد

بالمذهب عبر الجدل الجدلي المستمر، خاصة وأن هذا الانتماء كان يفوق في أهميته سائر أشكال الانتماءات الأخرى.

أما الكلام الجديد، فلا يواجه مثل هذا الخطر الداخلي، بل ما يواجهه هو خطر خارجي مرتبط بالثقافات الأخرى، وبالأخص خطر الثقافة الغربية وهيمنتها الفكرية والاجتماعية. لذلك فإن التحدي في الكلام الجديد هو تحد حضاري أكثر منه مذهبياً.

وبناءً على ذلك، فإن الأيديولوجيا في الكلام الجديد تعكس مطالب العصر الحديث، سواء على الصعيد الاجتماعي أو أحياناً السياسي، وهي أيديولوجيا "حدثية" مستمدة من الواقع ومتطلبات المجتمع. وفي المقابل فإن أيديولوجيا الكلام التقليدي كانت أيديولوجيا مذهبية بحتة، تهدف إلى الحفاظ على سلطة السلف وضمان الانتماء المذهبي، وغالباً ما كانت مندفة أحياناً لخدمة أغراض سياسية.

مع هذا فالظاهرة التي نشهدها اليوم تشير إلى أن ثقافة الكلام الجديد، بما أنها نشأت غالباً داخل الأوساط المذهبية، لم تنقطع كلياً عن آثار الكلام التقليدي المذهب. فما زالت بصمات هذا الكلام التقليدي حاضرة في أذهان كثير من أولئك الذين يمارسون الثقافة الكلامية الجديدة. ويمكن القول إن هؤلاء هم تجديديون في قضايا الحداثة، لكنهم يظلون تقليديين في مسائل المذهب التي تتصف بالتجريد، وهو ما يولد أحياناً نوعاً من المفارقة المعرفية.

فقد نجد مثقفاً أو مفكراً يتبنى رؤية أشعرية من حيث المبدأ، مؤمناً بـ "حق الملكية" وأن الحسن والقبح شرعيان، ومع ذلك يرى أن الواقع يفرض عليه الاعتراف بالحقوق الطبيعية للإنسان؛ مثل الحرية والمساواة والخصوصية وغيرها، وهي حقوق يستمدّها من فهمه للواقع وتجربته الإنسانية، لا من النص الديني مباشرة.

ولا شك أن هذه المفارقة، التي تجمع بين عناصر الكلام القديم والجديد وتضعها جنباً إلى جنب، تستدعي إمعان النظر والتحليل العميق لفهم ديناميات العلاقة بين التقليد والتجديد في الثقافة الكلامية الحديثة.

وعموماً، نرى أن المثقف السني - كما في المثقف الأشعري - يواجه تحدياً مزدوجاً في تطلعه إلى الواقع، يتمثل في جهتين رئيسيتين: عقدية ونصية.

فمن جهة، يواجه مشكلة مع العقيدة الأشعرية عند تعامله مع الواقع المتعلق بالحقوق الإنسانية، إذ تفرض عليه هذه العقيدة - التي ينتمي إليها غالباً - أن تكون الحقوق مستتدة بالأساس إلى الشرع، لا إلى الاعتبار الواقعي أو العقلي، كما أشرنا سابقاً. وهذا يجعل مهمة المثقف في مقارنة الحقوق الإنسانية أصعب، إذ يجد نفسه مضطراً للتوفيق بين ما يقرره الواقع وما تفرضه القواعد العقدية من التزام شرعي.

ومن جهة أخرى، يواجه المثقف مشكلة ثانية مع النصوص الدينية، ولا سيما "الحديث الصحيح"، وذلك عند لحاظ تصادمه مع الواقع أحياناً، كما حصل في تجربة المرحوم أحمد أمين، وهي مشكلة قد تتكرر بدرجات متفاوتة مع بعض النصوص القرآنية. فالمثقف مضطر هنا إلى البحث عن طرق لتفسير النصوص أو إعادة فهمها بما يسمح بتسويقها مع الحقائق الواقعية المعاصرة، دون أن يتعدى حدود المرجعية الشرعية.

أما المثقف الشيعي فحاله مختلف تماماً عن المثقف السني، إذ لا يواجه تحدياً يُذكر على الصعيد العقدي، فانتسابه إلى العقيدة الإمامية لا يعيق تعامله مع الواقع، ويظل الاعتقاد بالإمامة بالنسبة له كالإيمان بالنبوة، أي من الأمور المتعالية نسبياً والتي لا تتدخل مباشرة في قضايا الواقع العملية.

كما أنه لا يواجه - في الغالب - تحدياً حاداً على الصعيد النصي كما هو الحال لدى المثقف السني، ويرجع ذلك أساساً إلى غياب ما يُعرف بـ "كتب الصحاح" من الحديث، مما يمنحه مرونة أكبر في التعامل مع النصوص الدينية.

لكن مع ذلك يواجه المثقف الشيعي تحدياً آخر يتمثل في المرجعية الفقهية الحيّة، التي تلزمه بالاتباع والتقليد، وإلا تعرض لخطر التضليل وربما التكفير. وقد يبرز هذا التحدي جلياً في تجربة المرحوم علي شريعتي، التي لا تزال شاهدة على الصدام بين الانفتاح على الواقع ومتطلبات التقليد الفقهي.

اقتراحات

هناك عدد من الاقتراحات التي نطرحها على المثقف الديني المهتم بمشروع الكلام الجديد، ويمكن إجمالها في النقاط الآتية:

1 - ينبغي العمل على تحويل ثقافة الكلام الجديد إلى علم تخصصي بالمعنى الدقيق للكلمة، وذلك من خلال جمع شتات القضايا المتداولة في هذا الحقل، والكشف عن المناهج المعتمدة في توليدها، ومحاولة بلورة مفاهيم إجرائية واضحة، مع عرض النظريات المطروحة، وإبراز أدلتها المعتمدة، والكشف عن أصولها المعرفية التي تركز عليها، ثم إخضاع كل ذلك للتحقيق والنقد المنهجي.

فمن الممكن - في هذا السياق - الالتكاء على منطق الاحتمال والاستقراء بوصفه مفهوماً إجرائياً صالحاً للتحقيق، لا في القضايا المرتبطة بالتأسيس الخارجي للخطاب الديني فحسب، كما وظّفه المفكر محمد باقر الصدر، وإنما أيضاً في مجال التأسيس الداخلي للخطاب، أي في التحقيق في القضايا التي يطرحها النص ذاته، بغية الكشف عن بنيته الدلالية ومضامينه المعرفية.

ومع أنّ مبدأ الاستقراء قد جرى توظيفه بجدارة في الفقه وأصوله، كما فعل الشاطبي في الموافقات، إلا أنّه لم يحظَ بالتوظيف نفسه في علم الكلام المتعلق بالنص، على الرغم من قابليته العالية للإثمار في هذا الحقل. بل إنّ الشاطبي نفسه، الذي أحسن استثمار هذا المبدأ في المجال الأصولي، قد أغفله تماماً في المجال الكلامي النصّي³¹²، مع ما ينطوي عليه من نتائج معرفية

³¹² انظر: الموافقات في أصول الشريعة، ج3، ص265. كذلك: علم الطريقة.

مهمّة، تميل إلى قدر أعلى من الاتساق والمنطقية، وتحدّ من التسرّع التأويلي والأحكام المسبقة.

2 - لا بدّ من التحرّر معرفياً من النزعة المذهبية بالمعنى الدالّ على الانتماء الاجتماعي؛ فهي نزعة بقدر ما تُحقّق غرضها الأيديولوجي، بقدر ما تنافي العلم الموضوعي ونزعته الإبستيمية. فإذا أريد للكلام الجديد أن يخطو خطوة جادّة في اتجاه العلم الحقيقي المثمر، فلا بدّ له أن ينزع عن جلده كلّ ما علق به من برائث مذهبية؛ تلك التي ألبسته لوناً من الازدواجية، أو أن يقطع صلته بظاهرة الاندماج والتماهي التي عمل الكلام التقليدي على تكريسها، حين وحد بين العلم والانتماء المذهبي، وجعل من العلم مطيّة لهذا الانتماء.

بل إنّ المطلوب من الكلام الجديد أن يتّخذ مسلكاً مغايراً يكون نواة للتحقيق الإبستيمي، وذلك بقطع الصلة مع جميع الصيغ الأيديولوجية التي تعيق هذا الغرض النبيل، سواء كانت مذهبية أو سياسية أو أي أيديولوجية مصلحة غير تلك التي تهدف إلى التحقيق في القضية الكلامية ضمن دائرة الاتفاق الإسلامي، وهي الدائرة التي تنطلق من الإيمان بمبادئ التكليف الأربعة، والتي يُفترض أن تكون التفاصيل التي تتضمنها محوراً لعمليات الاجتهاد والفهم طبقاً للمنطق العلمي الأنف الذكر.

ويحسن التنبيه هنا إلى أنّ هذه العمليات الاجتهادية، وإن كان من الممكن أن تؤوّل - في مآلاتها التاريخية - إلى تشكّل مدارس أو اتجاهات إسلامية جديدة، فإنّ ذلك لا ينافي صحتها ما دامت تعبّر عن انتماء علمي أو معرفي، لا عن انتماء اجتماعي. أي بالمعنى الذي يُطلق عليه في الحقل المعرفي: الرأي العام العلمي. ذلك أنّ الكلام التقليدي كان ينظر إلى «الرأي العام» بوصفه رأياً مذهبياً متشكّلاً وفق الانتماء الاجتماعي، لا وفق مقتضيات البحث والنظر.

ولكي يتفادى الكلام الجديد هذه العقبة المعرفية التي تصدّ عن الحقيقة، ويؤسّس لنفسه تمايزاً جذرياً عن الكلام التقليدي، فلا بدّ له من أن يرفض إقرار هذا المنحى بمختلف تسمياته، كـ "الإجماع" وما يتفرّع عنه، متى تحوّل من كونه أداة علمية إلى إطار اجتماعي ضاغط. إذ لا سبيل لتجنّب الوقوع في ورطة الانتماء الاجتماعي إلا من خلال اعتبار الآراء الكلامية آراءً اجتهادية، خاضعة دائماً للفحص والمراجعة والتحقيق، من دون إضفاء أيّ قيمة مطلقة أو قداسة معرفية عليها.

3- ينبغي أن ينصرف شاغل المثقفين الدينيين، في قضايا الغيب والميتافيزيقا، إلى الكليات المجملّة، وأن يكون اهتمامهم في قضايا الشهود والواقع قائماً على التفصيل والتحليل، وذلك نظراً إلى محدودية إمكانات العقل البشري في ميدان القضايا الأولى، ودرءاً للجدل العقيم الذي يستعصي على الحسم، كما هو الشأن في كثير من مباحث الكلام التقليدي.

كذلك ينبغي أن يتقيّد المثقف، في مقاربتة للحدود اللغوية للنص، بالقاعدة نفسها، أي بقاعدة الفهم الإجمالي، طلباً للقطع، وتجنباً لتكاثر الاحتمالات التي لا تقضي إلا إلى تضخم الخلاف من غير حسم ولا ترجيح، على النحو الذي نلحظه في عدد واسع من المسائل الفقهية. وبلا شك أنّ هذا التضييق المنهجي في دائرة النص لا يعني الفقر المعرفي، إذ يمكن تعويضه عبر تعميق النظر في الواقع بوصفه "الكتاب التكويني"، بما يسمح بتسديد النقص الناشئ عن محدودية الفهم التفصيلي لـ "الكتاب التدويني".

ففي ميدان الواقع تتوافر إمكانات المراجعة والاختبار والتقويم، ومنها يمكن الانتقال إلى الترجيح، وربما إلى الحسم، ولو بعد أمد طويل. وهو المسلك الذي سبق أن قدّمنا له تنظيراً منهجياً في إطار حلقة (النظام الواقعي) 313.

³¹³ انظر على وجه الخصوص الفصل الأخير من النظام الواقعي، حيث يتعلق بالفهم

وعلى العموم، نقترح على المثقف الديني تعميق الاهتمام بالمحاور التالية:

أ - تكثيف الجهود في التركيز على نظرية الاستخلاف، وتفعيلها بوصفها إطاراً مفهوماً موجّهاً لتحديد المواقف اللازمة من الإشكاليات الحديثة، ولا سيّما تلك المرتبطة بحقوق الإنسان، فضلاً عن دورها في بناء صيغة منهجية للتوفيق بين النص والواقع، بعيداً عن منطق الإلحاق القسري أو التبرير الدفاعي.

ب - إعادة النظر في مصادر المعرفة الإسلامية؛ أعني النص والعقل والواقع، وذلك عبر تحليل مفاهيمها الأساسية، والكشف عن إشكالياتها الداخلية، وتبيّن طبيعة العلاقات النازمة بينها، من حيث حدود كل مصدر، ومجالات اشتغاله، وآليات التفاعل والتكامل الممكنة بينها ضمن تصور معرفي متماسك يخدم مشروع الكلام الجديد.

ت - الانشغال الجاد بإشكالية العلم والدين، من خلال الإفادة المنهجية من بحوث فلسفة العلم، والتوقف عند بعض إشكالاتها المركزية، بقصد توظيفها في تطوير الخطاب الكلامي المعاصر. وكما يقول أينشتاين: «إن العلم (Science) بلا دين أعرج، وإن الدين بلا علم أعمى»³¹⁴، وهي مقولة، على ما تحمله من طابع إرشادي، تشير إلى أفق تفاعلي خصب بين المجالين.

وعلى أقلّ تقدير، ثمّة قضية محورية يمكن أن تدفع بالكلام الجديد ليكون علماً مرشحاً للحضور في الساحة الفكرية العالمية،

المجمل وعلاقته بالواقع والمقاصد.

³¹⁴ Frank, Philipp, einstein, mach, and logical positivium, The structure of scientific thought, printed in Great Britian in 1968, p.93.

ويمكن عنوانة هذه القضية بـ (العلم والمسألة الإلهية)، وهي مهمة ينبغي أن تقع في صلب اشتغال المثقف الديني، لا بوصفها ترفاً فكرياً، بل باعتبارها أحد مفاتيح إعادة بناء الخطاب العقدي في العصر الحديث³¹⁵.

المثقف وعلاقة العلم بالمسألة الإلهية

يعلم الذين يقيمون في الغرب، أو يطلعون عن كثب على ثقافته الفكرية، أبعاد العلاقة الشائكة بين العلم والمسألة الإلهية وأهميتها البالغة في تشكيل الوعي المعاصر، إذ تنتشر حالات الإلحاد واللاأدرية على نطاق واسع، وبصورة يبدو معها الاعتزاز بهذه المواقف أحياناً بوصفها منسجمة مع شعار التقدم والعقلانية العلمية. وذلك على خلاف مظاهر الإيمان الديني، التي يُنظر إليها في أوساط كثيرة على أنها لا تتوافق مع طبيعة العلم الحديث، أو على أقل تقدير، أن العلم لا يمتلك الأدوات الكفيلة بتأكيد مصداقية مثل هذه المظاهر أو تبريرها معرفياً.

ويبدو لنا أن جزءاً مهماً من المسؤولية عن ترسيخ هذه الرؤية يعود إلى النهج الذي كرّسته فلسفة العلم الحديثة، ولا سيما التأثير العميق الذي مارسه الوضعية المنطقية، حين أقصت المسألة الإلهية من مجال البحث والنقاش، لا بوصفها قضية خاطئة، بل باعتبارها قضية عديمة المعنى علمياً.

لا يعنينا هنا ما يواجهه العلم اليوم من مشاكل جسيمة جرّاء انحلاله عن الالتزام بالقيم الأخلاقية والروحية التي تجد فيضها

³¹⁵ لقد شاعت الأقدار أن تناولنا هذه القضية الهامة مؤخراً ضمن مجموعة من الدراسات المنشورة في موقع فلسفة العلم والفهم، ومن ثم توجت بصور كتاب يتضمنها بعنوان (صخرة الإيمان) الصادر عام 2023م.

نابعاً من الإيمان بالله³¹⁶. وإنما يعنينا في هذا السياق هو التنبيه إلى إمكانية طرح المسألة الإلهية وإعادة فتحها للبحث، من خلال توظيف بعض قضايا العلم نفسه، إلى جانب الإشكاليات التي أفرزتها فلسفته.

ويمكن مقارنة هذه الإمكانية على نحوين أساسيين، نعرض لهما فيما يلي:

1. الإشكالية العلمية ومسألة الإيمان بالله

لا شك أنّ التعرف الدقيق على طرائق البحث العلمي، ومنطق التحقيق، وكيفية إنشاء الفرضيات وبناء النظريات واختبارها، فضلاً عن تحديد الموقف من القضايا الفلسفية المصاحبة للعلم - كمبدأ السببية - من شأنه أن يسهّل معالجة المسألة الإلهية. فهي ليست مقطوعة الصلة عن المنهج المتبع في العلم كالذي حاول تأسيسه المفكر الصدر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) وكالذي لجأت إليه بعض المحاولات الغربية³¹⁷.

فمن حيث المبدأ يمكن للمسألة الإلهية أن تُدرّس في ضوء نفس الآليات المنهجية التي يعتمد عليها العلم في تحقيق القضايا الكبرى، لا بمعنى إخضاع الإيمان للتجربة المخبرية، وإنما من حيث منطق الاستدلال، وتراكم الشواهد، وقيمة التفسير السببي، ومبدأ الترجيح الاحتمالي. وهو ما سعى إلى تأسيسه بوضوح المفكر محمد باقر الصدر في كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء)، حيث حاول توسيع

³¹⁶ لقد طرحنا هذه القضية بالتفصيل في كتاب الحدس الأخلاقي، دار إيكالو، بغداد، الطبعة الأولى، 2026م.

³¹⁷ انظر مثلاً الفصلين الثاني والثالث من كتاب:

Richard Swinburne, Is There a God? Oxford University Press, 1996.

أفق المنهج العلمي ليشمل القضايا الميتافيزيقية الكبرى، وعلى رأسها وجود الله، عبر منطق الاحتمال والاستدلال الاستقرائي.

مع ما يُلاحظ أنّ المسألة الإلهية ليست على التماثل التام مع القضية العلمية، وإن كان بينهما قدر غير قليل من التشابه. ولا أعني بذلك الفارق المتعلق بقابلية الإدراك المباشر، إذ إنّ كثيراً من القضايا التي يفترض العلم وجودها لا تقبل هذا النوع من الإدراك، وإنما تُستنتج استنتاجاً غير مباشر انطلاقاً من آثارها الظاهرة وبصماتها التفسيرية، وهو ما يجعلها - من هذه الجهة - قريبة الشبه بالمسألة الإلهية.

وإنما المقصود هنا، على وجه الدقة، هو الفارق المتعلق بطبيعة نظام التفسير نفسه: هل هو نظام مفتوح غير محصور، أم نظام مغلق قابل للحصر العقلي؟

فالنظام المعتمد في التفسير العلمي هو نظام مفتوح بطبيعته، إذ تُفترض فيه نظرية من بين عدد غير متناه من النظريات الممكنة أو المحتملة، وتبقى هذه النظرية صالحة ما دامت قادرة على تفسير الظاهرة بكفاءة أعلى من غيرها. فإذا ما عجزت أو تم دحضها تجري إزاحتها لصالح نظرية أخرى، وهكذا في أفق مفتوح لا يقبل الحصر المسبق، سواء من حيث عدد الفرضيات أو صور التفسير الممكنة.

أما نظام التفسير في المسألة الإلهية فهو - من حيث الأساس - نظام مختلف من هذه الجهة، إذ يتسم بكونه نظاماً ثنائياً مغلقاً، أو ثلاثياً بحسب التقريع والتقسيم، ومن ثم فهو قابل للحصر العقلي المجمل. فالإشكالية لا تدور هنا بين عدد لا نهائي من التفسيرات، بل تنحصر في بديلين كليين من حيث المبدأ:

إمّا أن تكون ظواهر الكون قابلة للتفسير وفق منطق المصادفة العشوائية والضرورة الصماء،

وإمّا أن تكون قابلة للتفسير على أساس القصد والتصميم والغائية.

ومع أنّ هذا النمط من الحصر يختلف عن الطابع المفتوح للتفسير العلمي، إلا أنّه لا يمنع إخضاع المسألة الإلهية لنفس المنطق الإبستيمي الذي يقوم عليه العلم، أعني منطق التقدير الاحتمالي وكفاءة التفسير. فالقضية لا تُحسم هنا بالادّعاء أو بالمصادرة، وإنما بالمقارنة المنطقية بين البديلين من حيث قدرتهما على تفسير انتظام الكون وتعقيده وقابليته للفهم واستمرارية قوانينه وانسجام بنيته الكلية.

وبهذا نكون إزاء حصر عقلي ثنائي مثمر، لا يُشبه الانغلاق الدوغمائي، ولا يتعارض مع العقلانية العلمية، وإن كان يختلف عنها في صورة النظام التفسيري. فهو حصر لا يضيق أفق البحث، بل يحدده تحديداً منهجياً يمنع التشتت، ويجعل المفاضلة بين البدائل ممكنة، ومؤسّسة على معايير عقلية واضحة.

ويماتل ما نحن بصده - على سبيل المثال - ظاهرة الكتابة. فالحروف المصفوفة بين الجلدين لكتاب لا نعلم مصدره هي ما يتشكل عليها البحث أولاً، من حيث التساؤل إن كان من الممكن تفسير الحالة المفترضة طبقاً لمنطق المصادفة العشوائية، أو تبعاً لمبدأ القصد والتصميم؟ ولو أننا توصلنا إلى قبول الفرض الثاني وترجيحه على الأول؛ فإن من الممكن - بعد ذلك - البحث عن الاحتمالات الواردة حول طبيعة شخصية ذلك المصمم من خلال الأثر الذي أوجده.

وهذا بعينه ما يماثل ما نحن بصده في المسألة الإلهية: إذ إنّ إثبات القصد والتصميم سابق منطقياً على البحث في الصفات، وليس العكس.

ومن هنا يظهر أنّ القيمة المعرفية المترتبة على الفارق بين القضية العلمية والمسألة الإلهية ليست قيمة عرضية، بل تمسّ بنية الاستدلال ذاتها. فالنظام العلمي المفتوح - بحكم طبيعته - لا يبعث على القطع في القضايا التي لا تخضع للإدراك المباشر، لأنّه قائم على فرضيات قابلة دائماً للإبطال والاستبدال. بل إنّ تاريخ العلم نفسه، ولا سيما في الفيزياء، هو تاريخ متواصل لإبطال النظريات وتجاوزها، لا تاريخ تراكم يقيني مغلق.

أما في المسألة الإلهية، فإنّ الحصر العقلي الثنائي يمنح البحث قوة إبستيمية مغايرة، إذ يجعل المفاضلة محصورة بين بديلين كليين، ويجعل ترجيح أحدهما - متى استوفى شروط الكفاءة التفسيرية - أقرب إلى القطع المعقول، لا إلى الظن المتحوّل.

ومن الناحية العلمية، أخذت بعض الأفكار الدالة على القصد والتصميم مجراها في النقاش والتداول داخل أوساط علمية معاصرة، ولا سيما في الفيزياء الكونية. ومن أبرز ذلك ما يُعرف بـ "المبدأ الإنساني Anthropic Principle"، الذي يلفت الانتباه إلى أن الثوابت الكونية والقوانين الفيزيائية مضبوطة على نحو دقيق يسمح بظهور الحياة، بل وبنشوء الكائن الواعي العاقل. وقد ذهب بعض الفيزيائيين إلى تفسير هذا الضبط الدقيق على أنه يشير إلى نوع من الترتيب المسبق أو الانتقاء الغائي، وهو ما يفتح المجال - على الأقل - لافتراض تفسير يتجاوز الضرورة والمصادفة العمياء. وهو أن هناك مخططاً كونياً سابقاً إستهدف إيجاد الوعي والذكاء، وبالتالي الاعتراف ضمناً بتدخل القوة الغيبية لصالح هذا المبدأ³¹⁸.

وعلى صعيد علم الأحياء، ظهر منذ منتصف ثمانينيات القرن الماضي اتجاه بحثي منظم عُرف باسم "حركة التصميم الذكي Intelligent Design"، وهو اتجاه يسعى إلى الكشف عن

³¹⁸ للتفصيل انظر: منهج العلم والفهم الديني.

مظاهر التصميم الهادف الكامنة في البنى الحيوية المعقدة، انطلاقاً من تحليل داخلي للنظم البايولوجية ذاتها. وقد أنتج هذا الاتجاه كمّاً كبيراً من الكتب والمقالات العلمية، بلغ مئات العناوين، وشارك فيه باحثون من تخصصات متعددة؛ كالكيمياء الحيوية والرياضيات ونظرية المعلومات.

وأبرز ما قامت عليه أطروحات هذا الاتجاه هو تطوير معايير تحليلية للتمييز بين ما يمكن تفسيره بالآليات الطبيعية المألوفة، وبين ما يتجاوز قدرتها التفسيرية. ومن أهم هذه المعايير قاعدتان مركزيتان:

أ - قاعدة التعقيد غير القابل للاختزال، والتي صاغها الكيميائي الحيوي مايكل بيهي، ومفادها أن بعض النظم الحيوية تتكون من أجزاء متكاملة بحيث إن إزالة أي جزء منها يؤدي إلى انهيار النظام بالكامل، مما يجعل تفسير نشأتها عبر خطوات تدرجية متتابعة أمراً إشكالياً.

ب - قاعدة التعقيد المحدد، والتي طوّرها عالم الرياضيات واللاهوتي وليام ديمبسكي، وتعتمد على الجمع بين التعقيد العالي والتوافق مع نمط محدد، بما يجعل احتمالات التفسير العشوائي ضئيلة إلى حدّ كبير وفق حسابات الاحتمال.

ويلاحظ أن قاعدة التعقيد غير القابل للاختزال يمكن - من حيث التحليل المنطقي - إرجاعها إلى قاعدة التعقيد المحدد.

وبذلك تصبح حركة التصميم الذكي محاولة منهجية لإدخال مفهوم القصد ضمن دائرة البحث العلمي، لا بوصفه بديلاً للتفسير الطبيعي، بل بوصفه تفسيراً منافساً حين تقشّل الآليات الطبيعية في تحقيق الكفاءة التفسيرية المطلوبة³¹⁹.

³¹⁹ في دراسة سابقة، وبعدها في (صخرة الإيمان)، قدمنا قانوناً بديلاً حول الكشف المتعلق

2- الإشكالية العلمية وحكمة الخلق

للبحث عن القصد والحكمة والتصميم في مظاهر الخلق أهمية عظيمة، لا سيما تلك المتعلقة بالشرور ومن بينها الصراع العام بين الكائنات. إذ يلاحظ أن هذه القضية هي الفجوة التي يتسلل منها رجال الإلحاد واللاأدرية، حتى وُصفت بأنها "صخرة الإلحاد"، حيث يحسبون الإيمان بالله ليس فيه فائدة، إذ إنه على فرض وجوده إما أن يكون غير قادر على إزالة الشر من العالم، أو إنه إله بلا رحمة وشفقة. وهي شبهة تطرح على الدوام في البحوث المناطة بفلسفة الدين، وقد أخذت بعداً منهجياً منذ منتصف خمسينات القرن العشرين، على يد الباحث الأسترالي جون ماكي، الذي خصص لها دراسات متقدمة في فلسفة الدين.

تبقى أن إشكالية القصد والتصميم لا يمكن فصلها عن الإشكالية العلمية ونتائجها، وبالتالي لا بد من طرحها عبر هذا المدخل. بل وينبغي أن يتقدم ذلك إيجاد علم متخصص يغير النهج العلمي الممارس في الغرب حالياً، وهو ان يهتم بلحاظ النتائج المكتشفة للعلوم القائمة ويبحث عن تفسيرها تحت مظلة مبدأ القصد والتصميم؛ كأن يعمل في البدء بتتبع واستقصاء مظاهر القصد والتصميم وأنواعها، كما لا بد من أن يحدد الحالات التي ما زال الإنسان عاجزاً عن ان يتوصل إلى إدراك مغزاها، لا سيما ما يتعلق بالدراسات البيولوجية وعلاقات الصراع الخاصة في الكائنات الحية. مع لحاظ ضرورة ان يتضمن هذا العلم مقدمة كلامية تخص البحث عن مسلمة ذلك المبدأ واعتباره قاعدة أساسية، على شاكلة مبدأ السببية العامة.

بالتصميم وعلاقته بمنطق الاحتمال النوعي (انظر: الكأس المقدسة في اكتشاف معيار التصميم، موقع فلسفة العلم والفهم، نشرت بتاريخ: 2021-4-22:

<https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=166>).

فمثلاً ان عدم إدراك سببية حادثة ما لا يدعو إلى التشكيك بالمبدأ العام للسببية أو التنازل عنه، وإنما يبعث على البحث والتتقيب، وهو المسلك الذي ما زال العلم يستظل به رغم محاولات التشكيك المنبعثة من بعض الفلاسفة الغربيين، فكذا هو الحال مع المبدأ الأنف الذكر، فعدم إدراك القصد في ظاهرة معينة لا يعني بالضرورة التشكيك في المبدأ أو التنازل عنه؛ بقدر ما يعني ضرورة البحث والتتقيب عنه، إنطلاقاً من الإقرار بكون النظام الدقيق الدال على وجود الخالق العظيم لا يسمح وجداناً للفرض القائل بوجود ثغرة في خلقه تتسق مع العبثية أو غياب القصد والتصميم. وهو أمر يبعث على فوائد علمية، فالإعتقاد بهذا المبدأ يشجّع على البحث، وبدونه يكون الأخير عبثاً بلا جدوى ضمن هذه الزاوية.

فمثلاً نتوقع أن يكون لوجود الكواكب الشمسية بهذه التشكيلة فائدة كبيرة على الأرض والحياة. فهذا الافتراض يبعث على البحث في العلاقات الدائرة بين هذه الكواكب، وبدونه لا جدوى من البحث إذا ما اعتقدنا سلفاً بأن هذا التجمع في نظامنا الشمسي خاضع للصدفة والاتفاق بلا فائدة تذكر³²⁰.

ورغم تشكيك الكثير من العلماء وفلاسفة العلم في صدق مبدأ السببية وامكانية انطباقه على العالم الذري الإلكتروني؛ فقد ظهر ميل إلى قبوله كمبدأ ميتافيزيقي لا غنى عنه في تأسيس البحث العلمي، مثلما هو اتجاه كارل بوبر في كتابه (منطق الكشف العلمي)³²¹. فكذا يمكن القول حول مبدأ القصد والتصميم وما يستلزمه من اعتراف بوجود الصانع الحكيم، حيث يفترض أن

³²⁰ للتفصيل انظر: منهج العلم والفهم الديني.

³²¹ انظر:

يُتخذ كمبدأ ميتافيزيقي للعلم؛ تصبح به كلمة (بسم الله) ليست مجرد كلمة تقال في الشعائر الدينية، بل الأهم من ذلك إنها تصبح حقيقة يتأسس عليها التصور العلمي؛ سواء من حيث تكوينه الذاتي، أو من حيث إعادة بنائه بالشكل الذي لا ينفصل فيه عن منظومة القيم التي قطع الصلة عنها، وإن اثبتت الأيام حاجته الماسة إليها.

وهكذا مثلما ان الحاجة تدعو إلى تأسيس علم يخص مبدأ القصد والتصميم؛ فكذا ان الفلسفة التي توطر هذا العلم هي الوظيفة التي ينبغي أن تكون على عاتق علم الكلام الجديد كما يؤمل للمثقف الديني مزاولتها. وما أجلّها من وظيفة!

خلاصة

هذه خلاصة لما جاء في هذا الكتاب:

فقد عرفنا فيما سبق أن للمثقف الديني موقفين معرفيين رئيسيين: الأول أطلقنا عليه (النظر)، ويعني مزاولة الترجيح بين الآراء العلمية، وقد خصصنا له كتاب (الإجتهد والتقليد والإتباع والنظر). أما الموقف الثاني فهو نوع من الإجتهد الشخصي يقوم به المثقف وفق ما يكتسبه من مرتكزات معرفية ناتجة عن تنوع مطالعته وكثرة تأملاته.

ومع أن المثقف لا يُعد من أهل الصنعة أو الاختصاص فيما يتعامل به من قضايا معرفية غالباً، إلا أن له مصداقية عندما يعبر عن آرائه واجتهاداته، مع مراعاة أن هناك عدداً من المشتركات بين المختص وغيره تتعلق بالكشف المعرفي. وقد تترجح أحياناً الرؤية الكشفية لغير المختص على رؤية المختص، لأسباب تتصل بالضعف المنهجي الذي قد يقع فيه الأخير.

وبالتالي فإن المثقف والمختص يتساويان في الكشف الوجداني، كما يتساويان في العلم الذي يعجز عنه البرهان، وقد يترجح العلم الوجداني على الدليل الصناعي في بعض الحالات.

ويتصف المثقف بعدد من الخصائص المعرفية، فهو واسع الاطلاع ويملك معارف فكرية متنوعة، كما أن هذه المعارف غالباً ما تكون مستمدة من قضايا الواقع وشؤونه. ويتركز اهتمامه على المجالات التي لها صلة مباشرة بالمجتمع، بهدف التأثير في تشكيل الرأي العام.

وينقسم المثقف من ناحية أولى إلى المفكر، وهو المؤهل للإبداع المعرفي، والمثقف العادي، وبينهما تقع درجات وسطى متفاوتة لا حدود نهائية لها.

أما من ناحية ثانية، فينقسم المثقف إلى مثقف ديني ومثقف علماني. ويصنف المثقف العلماني إلى خمسة أصناف رئيسية: العلمي، والذرائعي، والميتافيزيقي، والعقلاني، واللاعقلي.

وبالتالي يمكن تصور ثلاث دوائر بنيوية للمعرفة: دائرة المثقف الديني، ودائرة المثقف العلماني، ودائرة المختص، كما هو الحال مع الفقيه في الساحة الإسلامية. وبين الدائرتين الأخيرتين تباعد تام، فكل منهما يقع في الطرف المقابل للآخرى. أما المثقف الديني فيتوسطهما، حاملاً جوانب مشتركة لكل منهما، ومختلفاً عنهما في الوقت نفسه، ويؤدي دوراً مضاداً لكل منهما.

وقد تبين أن جميع نزعات الأصناف العلمانية تتجسد في المثقف الديني، وإن بنسب وهيئات مختلفة، وأقرب هذه النزعات هو الشكل الميتافيزيقي، حيث يتمثل ذلك في ظاهرة الوحي والنص.

ويتجلى الفارق العام بين المثقف الديني والمثقف العلماني في تصور كل منهما لعلاقات الإنسان: علاقته بنفسه، وبالمجتمع، وبالطبيعة، وبالعالم الميتافيزيقي الغيبي. فالمثقف الديني ينطلق من نظرية الاستخلاف وحمل الأمانة الربانية، ويعالجها عبر محورين: محور ديني مجمل، وآخر واقعي مفصل، كما يتضح من ظاهرة السنن الطبيعية في الواقع الموضوعي. ومن هنا يتحدد منطلق المثقف الديني في ربطه بين عالم الغيب والشهادة، أو بين النص والواقع، وهو ما يبرر اختلافه الجذري عن المثقف العلماني بجميع أشكاله وصوره.

أما الفرق بينه وبين الفقيه، فهو أن الفقيه، خلافاً للمثقف الديني، يقلل إلى حد كبير من أهمية الواقع ضمن منظومته المعرفية، مكتفياً بما ورد في النص وتقريرات السلف.

ومن حيث العلاقة بين المثقف الديني والفقيه، فقد أجرينا نوعين من المقارنة:

ففي النوع الأول راعينا البعد المصادقي، حيث ركزنا على النماذج الحية للمثقفين، مثل رواد الفكر الإسلامي الحديث، وقمنا بمقارنة مناهجهم ورؤاهم المعرفية مع تلك الخاصة بالفقهاء.

أما النوع الثاني فقد راعينا البعد البنيوي والماهوي للعقلين الفقهي والثقافي، إذ أبرزنا فيه المرتكزات المعرفية لكل منهما والخصائص التي تنبثق عنها.

وفيما يتعلق بالمقارنة الأولى المرتبطة بالمصاديق الحية، فقد لاحظنا أن رواد الثقافة الدينية قد قدموا دعوات ومنطلقات جديدة لم تكن مألوفة لدى الفقهاء. فقد سعوا إلى تجديد النظر في الدين من خلال رفض العمل بالتقليد، ونقد التنطعات والتدقيقات الفقهية، والدعوة إلى الانفتاح المباشر على النص استناداً إلى مسلك الفهم المجمل، مع الاعتماد على مصادر معرفية أخرى تتمثل في العقل والواقع.

وعند النظر في علاقة الواقع بالنص، جعل هؤلاء المثقفون الواقع أداة لتأدية دورين متكاملين: تفصيل النص باعتباره مجملاً، وتوجيهه وتأويله بما يتفق مع طروحات الواقع. كما أظهروا ميلاً واضحاً نحو التفسير السنني لقضايا الواقع، خلافاً للتفسيرات التقليدية القائمة على الخوارق غير الطبيعية التي يكثر منها الفقيه والمفسر.

ومن جهة أخرى، أعاد هؤلاء المثقفون الاعتبار إلى المصلحة والمقاصد، التي غالباً ما كان الفقيه يتجاهلها أو لا يقرها إذا

تعارضت مع المنصوص فيه، كما يظهر في مواقفهم من قضايا مثل الرق والزواج المتعدد. كما أولوا اهتماماً ملحوظاً بالحقوق الكلية للأمة والمجتمع، خلافاً للفقهاء الذي اقتصر اهتمامه على القضايا الجزئية بالتفريع والتوسيع. ويعزى هذا الاختلاف إلى تباين المصادر المعرفية المعتمدة: فالفقيه اعتمد غالباً على النص وسلطة السلف، في حين وجد المثقف الديني في الواقع ومقاصد التشريع المرجع الأكبر لاعتباراته المعرفية والحركية.

وبفضل اختلاف المصادر المعرفية لكل طرف، نشأت لدى كل من المثقف الديني والفقيه حساسية خاصة تختلف عن الآخر. فالمثقف الديني يتركز اهتمامه وحساسيته على قضايا الواقع الاجتماعي والسياسي، بينما يتركز اهتمام الفقيه وحساسيته على القضايا الدينية من شعائر وحدود وعبادات وما إليها. وبعبارة أخرى، إن ما يثير حساسية المثقف هو الواقع، وما يثير حساسية الفقيه هو النص والدين.

وعليه، فقد تأثر المثقف الديني بالغرب تأثيراً كبيراً، واستفاد من كثير من منتجاته المعرفية، مع محاولته إعادة توظيفها وفق أصول إسلامية، مستنداً إلى مقولة: «هذه بضاعتنا ردت إلينا». ومن أبرز هذه المنتجات الاعتقاد بمبادئ المساواة والحريات العامة والاشتراكية والوطنية، وغيرها مما قد يراه الفقيه أجنبياً ومتعارضاً مع النص ومتناقضاً مع المرجعية الدينية.

وأخيراً، يظهر أن المثقف الديني أكثر تقبلاً وانفتاحاً على الآخر مقارنة بالفقيه، سواء كان هذا الآخر داخل الدائرة الإسلامية أو خارجها، مما يمنحه قدرة أكبر على التفاعل مع متغيرات الواقع الحديث وتحدياته المعرفية والاجتماعية.

أما من حيث المقارنة الثانية بين المثقف الديني والفقيه، المرتبطة ببنيتهما كعقلين منتجين للمعرفة، فقد اعتمدنا على المنهج الكيفي لتحديد هويتهما البنيويتين. وقد تبين أن هويتهما تتحدد بناءً

على تشخيص الوظيفة المعرفية لكل منهما، وهذه الوظيفة تتشكل وفق ما يمتلكه كل طرف من مرتكزات معرفية. ومن ثم فإن تحديد الهوية هو نتاج مباشر لتعيين هذه المرتكزات التي تمثل مجمل المصادر والآليات والأصول المولدة للمعرفة.

وبناءً على هذه المرتكزات، تتبثق خصائص معرفية متفردة لكل منهما، هي التي تُطبع عقل الفقيه والمتقف بالطابع الخاص والمميز لكل منهما. ومن خلال ذلك تتضح طبيعة القطيعة المعرفية بينهما كعقلين منتجين، رغم اشتراكهما في بعض المصادر العامة للمعرفة، وهو ما يفسر اختلاف المنطلقات والاهتمامات والنتائج المعرفية بينهما.

ومن حيث المرتكزات المعرفية، إذا كان المصدر المعرفي للفقيه يتمثل أساساً في النص، فإن المصدر المعرفي للمتقف الديني يكمن في الواقع. وما يتولد عن النص يختلف عما يتولد عن الواقع، لذا فإن مدّ الجسور بينهما يستلزم تأسيس أحدهما على الآخر. وفي هذا الصدد، إما أن يُتخذ النص أساساً لبناء الواقع كما يفعل الفقيه، أو يُتخذ الواقع أساساً لاستنباط معاني النص كما يفعل المتقف الديني.

ويلاحظ أن علاقة المتقف الديني والفقيه بالنص تختلف اختلافاً جوهرياً. فالمتقف يتعامل مع النص بوصفه موجّهاً للفكر أكثر منه مكوّناً له، بينما الفقيه يجعل من النص مكوّناً للفكر أكثر منه موجّهاً. وبناءً على ذلك، يكتسب النص لدى المتقف صفة توجيه الفكر، بينما لدى الفقيه صفة تكوين الفكر.

وينعكس هذا الاختلاف بشكل مباشر على طبيعة العلاقة بالمصدر الآخر، أي الواقع. فالمتقف يحتاج إلى الواقع كمصدر تكويني، ويستند إليه في تكوين موقفه ومعارفه عبر معطياته التفصيلية وحقائقه، بينما يكون النص مصدر توجيه له. أما الفقيه،

فيستند أساساً إلى النص في تكوين موقفه، وينظر إلى الواقع بوصفه مجالاً لتطبيق هذا التكوين أكثر منه مصدراً للمعرفة.

وبذلك يختلف المثقف الديني والفقير في صياغة موقفهما من كل من النص والواقع، وفي الهيئة التي تتشكل بها العلاقة بينهما، سواء من منظور التوجيه أو التكوين.

أما الآلية المعرفية التي يعتمد عليها الفقير في الفهم وتوليد المعرفة، فهي تقوم أساساً على آلية بيانية لغوية دقيقة، تركّز على النصوص الشرعية، سواء من حيث السند أو الدلالة. حيث يعتمد الفقير في ذلك على اعتبار النص مصدر تكوين الفكر والمعرفة، بينما يبقى الواقع الخارجي في موقع ثانوي أو تكميلي، لا يلعب دوراً رئيسياً في عملية الاستنباط.

وفي المقابل، تتصف آلية المثقف الديني الاجتهادية بأنها عقلانية نقدية موجهة، تقوم على التفاعل بين الواقع والنص. فالواقع يُعتبر مصدراً تكوينياً أساسياً، إذ يتيح للمثقف التعامل مع القضايا الاجتماعية والسياسية والإنسانية، ويُستفاد منه في تكوين المعرفة وتحديد الأولويات والمبادئ العملية. أما النص، فهو في هذه الآلية مصدر للتوجيه العام دون أن يُتخذ أداة للتفصيل كما يفعل الفقير. وبذلك يصبح المثقف قادراً على توظيف النص والواقع معاً، ما يمنحه مرونة أكبر في التعامل مع المستجدات الاجتماعية والإنسانية، ويجعله أكثر انفتاحاً على الحوار والنقد المستمر مقارنة بالفقير الذي يقتصر منهجه على النص وتقليد السلف.

كذلك يختلف المولد المعرفي لدى المثقف والفقير اختلافاً جوهرياً. فعند الفقير يتصف المولد بالخصوصية اللغوية والحرفية، وبالطابع الجزئوي والتجزئي، حيث يقتصر الاهتمام عادة على تفصيلات النص دون الانشغال بالمبادئ الكلية ولا بالسياقين الدلالي والواقعي. وبالتالي فإن ما يتحكم في العقل الفقهي هو ما

أطلقنا عليه المولد البياني الماهوي. والصفة الماهوية هنا تعني تحويل جزئيات النص إلى ماهيات كلية عامة، لا تخضع عادة لتأثيرات العوامل الخارجية مثل العقل والواقع.

أما المثقف الديني فيستند في توليد المعرفة إلى ثلاثة أسس مترابطة مأخوذة من المصادر المعرفية الثلاثة: النص والعقل والواقع.

ففي النص نجد موجهات عامة تتسم بالشمول والثبات، ولا تتأثر بتقلبات الزمان والمكان. وتشمل موجهات التفكير، ومعرفة الحق، وموجهات الإيمان والعبرة والهدي بالمقاصد، وكذلك توجيه بناء الأمة الصالحة.

كما نجد في العقل موجهات عامة أخرى تشمل القواعد الخلقية والمنظومة القيمية العملية، بالإضافة إلى قوانين الارتباط السببي على الصعيد الكوني والوجودي، مما يعزز فهم العلاقات بين الظواهر وتفسيرها.

في حين نجد في الواقع مولدات تركز على التجربة البشرية، وتشكل نقطة الانطلاق للمثقف في الأخذ والرفض والفهم والتوجيه والإسقاط والتأويل.

وبهذه الطريقة يصبح العقل المثقف أكثر تكاملاً ومرونة في معالجة القضايا المعرفية، إذ يوازن بين النص والعقل والواقع، بينما تظل وظيفة العقل الفقيه منحصرة في دائرة التعامل البياني الماهوي للنص.

وحول الخصائص المعرفية التي تتولد عن المرتكزات المعرفية، والتي تعكس ما لدى المثقف والفقيه من مواصفات وميول متباينة تطبع نتائجها المعرفية، فقد فصلنا الحديث عنها وفق العناوين التالية: الهدف، الوسيلة، القيمة، الروح، الأيديولوجيا، والمحصلة المعرفية. وباختصار هي كالتالي:

الهدف المعرفي: حيث يختلف عند كل من الطرفين، إذ يتمثل الهدف عند الفقيه في تنزيل الدين على الواقع والعمل وفق قاعدة حق الطاعة. أما عند المثقف فيكمن الهدف في رفع الواقع إلى مستوى "الديانة"، مستنداً إلى قاعدة المصلحة الإنسانية ومقتضياتها العملية.

الوسيلة المعرفية: حيث للفقيه موقف متحفظ من الوسائل غير المنصوص فيها، ولا يجد فوارق حاسمة في الموقف بين الوسائل والمقاصد، ويعاملهما عادة بذات الدرجة من الثبات. وبالمقابل يتعامل المثقف مع الوسائل بمرونة، ويعطي الأولوية للغايات والمقاصد، مما يتيح له تعددية في التفسير والتطبيق.

القيمة المعرفية: حيث عادة ما تكون رؤى العقل الفقيه ذات قيم مطلقة، نتيجة التوليد القائم على البيان الماهوي. بينما تتصف الرؤى الناتجة عن العقل المثقف بأنها نسبية وقابلة للتغيير والتطوير بحسب مقتضيات الواقع وتجارب العقل المستمرة.

الروح المعرفية: حيث تختلف طبيعة الروح المعرفية لكل منهما، فهي لدى الفقيه تجويزية خرقية لاستنادها إلى ما يرد في النص من غير فحص وإحتكام إلى الواقع وسننه في الغالب. في حين إنها لدى المثقف سننية لا تتقبل الصفة التجويزية أو الخرقية عندما تكون مصادرها غير قطعية كحال روايات الحديث.

الأيديولوجيا المعرفية: حيث الحوافز التي تحرك العقل الفقيه نحو التفاعل مع المجتمع عادة ما تكون دينية ناتجة عن مواجهة التآزمات المتعلقة بالمظاهر الدينية، في حين تكون حوافز العقل المثقف اجتماعية وواقعية، إذ تنبع من مواجهة المشكلات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وما إليها.

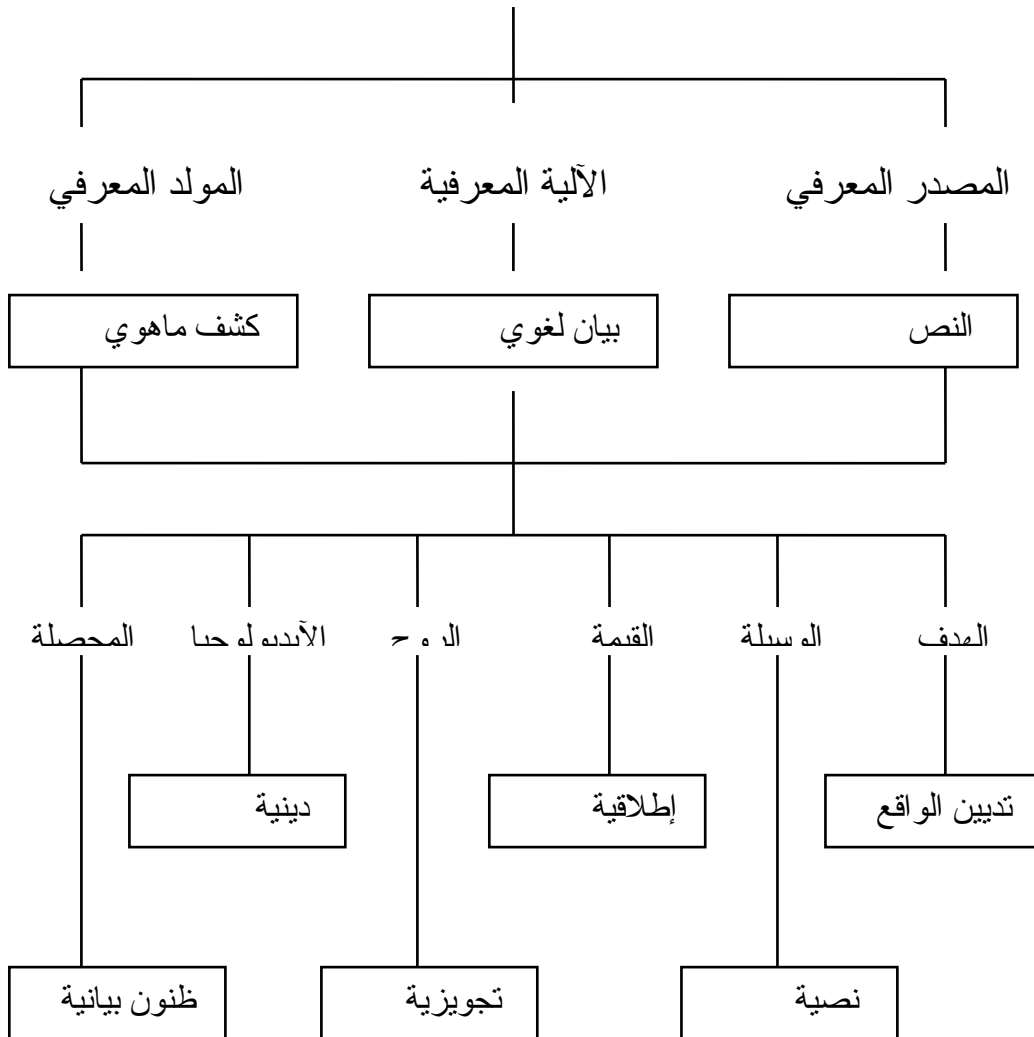
المحصلة المعرفية: حيث تختلف نتائج ممارسة كل منهما. فالعقل الفقيه يولّد عادة نتائج ظنية بيانية؛ تستند إلى النصوص

والبيان الماهوي. أما العقل المثقف فيولد نتائج ظنية عقلانية مستمدة من الواقع.

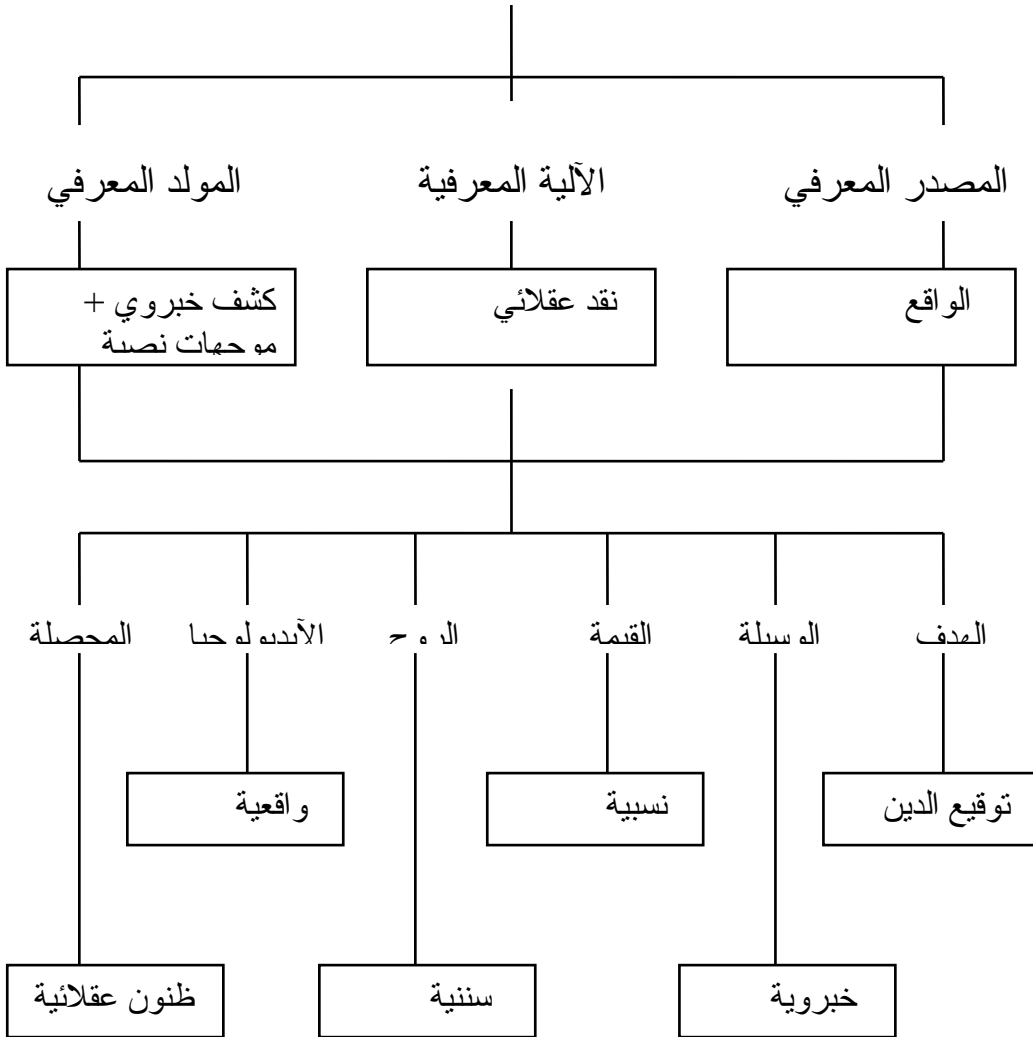
إذاً هناك موارد للصدام والتقاطع بين العقليين المثقف والفقيه تجعل أحدهما يقف في طرف قبال الآخر، وأن مبررات هذا التقاطع نابعة مما لديهما من إختلافات جوهرية حول المرتكزات المعرفية كما قدمنا، مع ما يحتاج كل منهما من إصلاح. فما يحتاجه الفقيه هو الإعتراف بمرجعية الواقع والوجدان العقلي كمصدرين أساسيين في التكوين المعرفي، بغية أن تتحول ممارسته المعرفية مما هي ذات طابع ماهوي إلى طابع وقائعي عقلاني. أما ما يحتاجه المثقف الديني فهو الوضوح المنهجي والتخصص.

أخيراً يمكن تصوير ما طرحناه من مرتكزات وخصائص معرفية لكل من العقل المثقف والفقيه عبر الرسوم البيانية التوضيحية التالية:

مرتكزات العقل الفقيه وخصائصه المعرفية

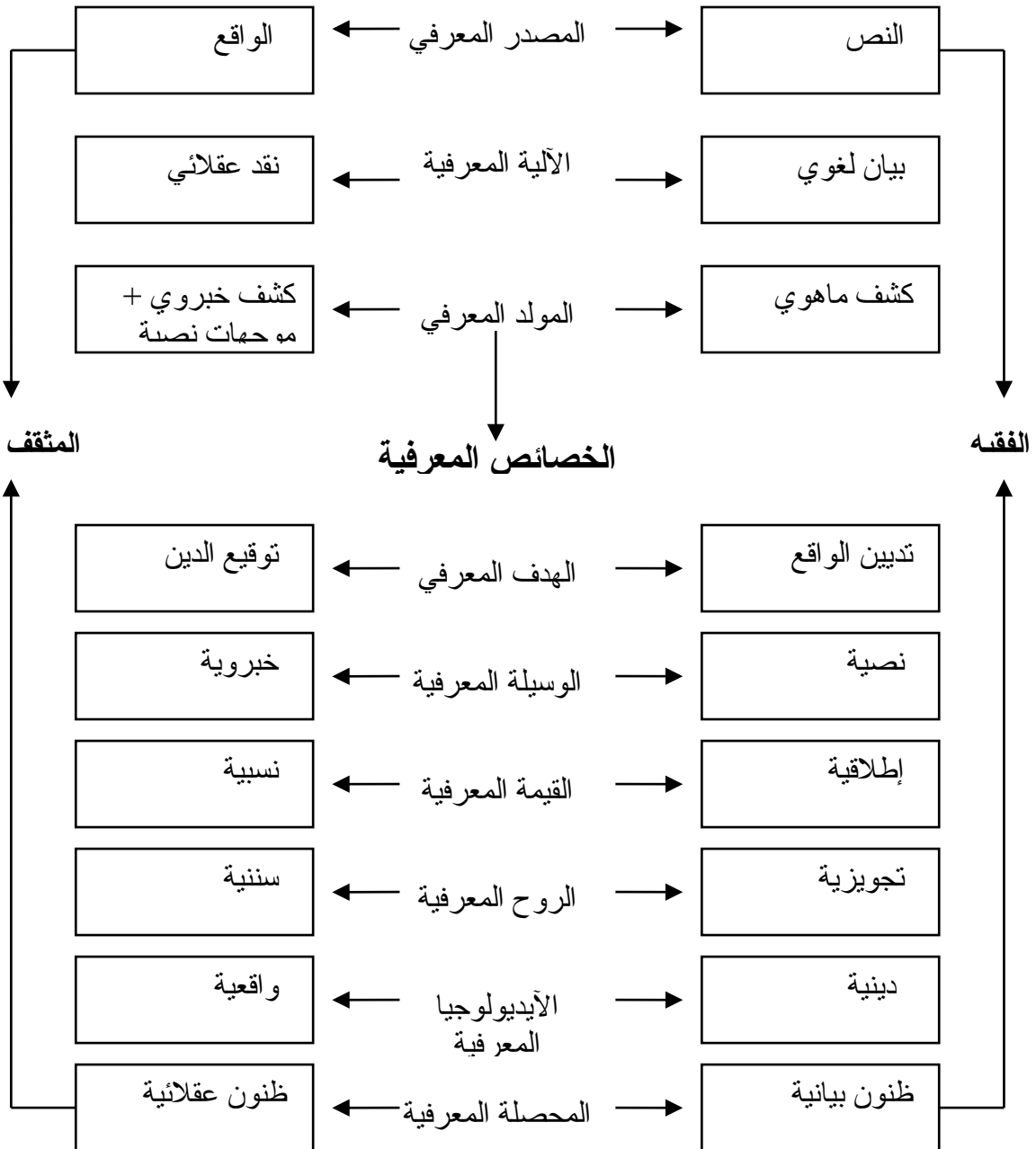


مرتكزات العقل المثقف وخصائصه المعرفية



كما يمكن تصوير مقارنة المرتكزات المعرفية وخصائصها
لدى كل من العقلين المثقف والفقيه كالتالي:

المرتكزات المعرفية



المصادر

(أ)

ابراهيم، سعد الدين:

المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر، ضمن: ندوة التراث وتحديات العصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987م.

إبن أبي يعلى الحنبلي:

طبقات الحنابلة، شبكة المشكاة الإلكترونية: www.almeshkat.net

ابن تيمية:

مجموع فتاوى ابن تيمية، مكتبة النهضة الحديثة، مكة، 1404هـ.

ابن الجوزي:

مناقب الإمام أحمد بن حنبل، مطبعة السعادة في مصر، الطبعة الأولى.

ابن خلدون:

مقدمة ابن خلدون، طبعة دار الهلال.

المقدمة، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

ابن رشد:

تهافت التهافت، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثالثة.

ابن سينا:

البرهان، تحقيق الدكتور أبي العلا عفيفي.

ابن العربي، أبو بكر:

أحكام القرآن، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت.

المحصل في أصول الفقه، شبكة المشكاة الإلكترونية.

ابن قتيبة:

تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية في مصر، الطبعة الأولى، 1326هـ.

ابن القيم الجوزية:

أعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، 1973.

الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مراجعة وتصحيح أحمد عبد الحليم العسكري، دار الفكر، بيروت.

ابن كثير:

تفسير القرآن العظيم، دار الخير، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ - 1990م.

إبن المبرد، أبو المحاسن

بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم تأليف، تحقيق وتعليق روحية عبد الرحمن السويفي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1992م، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية www.yasoob.com

ابن المقفع:

رسالة الصحابة، ضمن آثار ابن المقفع.

ابو زهرة:

ابو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، 1977م.

مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي.

ابن حنبل، دار الفكر العربي.

ابن تيمية، دار الفكر العربي.

تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي.

اقبال، محمد:

تجديد التفكير الديني في الإسلامي، ترجمة عباس محمود، الطبعة الثانية، 1968.

الانصاري، مرتضى:

فرائد الأصول، تحقيق وتقديم عبد الله النوراني، مؤسسة النشر الإسلامي في قم، الطبعة الثالثة، 1411هـ.

الأمدي ، سيف الدين علي:

الإحكام في أصول الأحكام، كتب هوامشه الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ - 1985م.

أمين، احمد:

فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة.

ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة العاشرة.

أمين، قاسم:

الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية، 1989م.

الأمين، محسن:

أعيان الشيعة، حققه وأخرجه واستدرك عليه حسن الأمين، دار التعارف، بيروت، 1406هـ - 1986م.

أومنيس، رولان:

فلسفة الكوانتم، ترجمة أحمد فؤاد باشا ويمنى طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، عدد 350، الكويت، 2008م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

إيجلتون، تيري:

أوهام ما بعد الحداثة، ترجمة منى سلام، مراجعة سمير سرحان، نشر أكاديمية الفنون، مصر، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

إيزاكسون، والتر:

أينشتاين حياته وعالمه، ترجمة هاشم أحمد محمد، نشر دار كلمة وكلمات عربية، الطبعة الثالثة، 2011م.

أينشتاين، ألبرت:

أفكار وآراء، ترجمة رمسيس شحاتة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986م.

النسبية: النظرية الخاصة والعامة، تقديم محمود أحمد الشربيني، ترجمة رمسيس شحاتة، نشر الهيئة المصرية العامة للكتاب، عن الموقع الإلكتروني: www.libyaforall.com

(ب)

البخاري، حمادة:

من أجل فلسفة عربية للتاريخ، الفلسفة العربية المعاصرة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1988م.

البخاري، محمد بن اسماعيل:

صحيح البخاري، دار احياء التراث العربي، بيروت.

بركات، حلیم:

المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة السادسة، 1998م.

برينتون، كرين:

تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، مراجعة صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة (82)، 1405هـ - 1984م.

البصري، أبو حسين المعتزلي:

المعتمد في أصول الفقه، تحقيق محمد حميد الله، دمشق، 1964-1965.

البُعزاتي، بنّاصر:

الإستدلال والبناء/بحث في خصائص العقلية العلمية، دار الامان - المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1999م.

البهي، محمد:

الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربي، مكتبة وهبة، مصر، الطبعة الأولى.

بوانكاريه، هنري:

العلم والفرضية، ترجمة وتقديم حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربية للترجمة، نشر مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2002م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

قيمة العلم، ترجمة الميلودي شغموم، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1982م.

بودون، ريمون:

أبحاث في النظرية العامة في العقلانية، ترجمة جورج سليمان، مراجعة سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

بيرك، جيمس:

عندما تغير العالم، ترجمة ليلي الجبالي، سلسلة عالم المعرفة (185)، الكويت، 1414هـ - 1994م.

(ت)

التونسي، خير الدين:

مقدمة أقوم المسالك في معرفة الممالك، راجعها وحققها رحاب عكاوي، ضمن: السالك إلى أقوم المسالك، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م.

التيزيني، طيب:

إشكالية الأصالة والمعاصرة في الوطن العربي، تعقيب أحمد ماضي، ضمن: ندوة التراث وتحديات العصر، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1987م.

(ج)

جاسبر، دايفيد:

مقدمة في الهرمينوطيقيا، ترجمة وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم – ناشرون، الطبعة الأولى، 1428هـ - 200م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com

جربين، جون:

أسطورة المادة، بالإشتراك مع بول ديفيز (انظر: ديفيز).

الجندي، انور:

الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، مصر.

معالم الفكر العربي المعاصر، مطبعة الرسالة، مصر.

الجهشياري، أبو عبد الله:

كتاب الوزراء والكتّاب، تصحيح وتحقيق ومراجعة عبد الله اسماعيل الصاوي، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي بمصر، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: <http://www.mediafire.com>

جونسون، جورج:

بحث في نظام الكون، ترجمة أحمد رمو، منشورات وزارة الثقافة السورية، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

جوهرى، طنطاوي:

الجواهر في تفسير القرآن الكريم، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1341هـ، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية <http://www.al-mostafa.com>

(ح)

الحائري، كاظم:

مباحث الأصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، مكتب الاعلام الإسلامي، قم، 1408هـ.

سنن التاريخ، القسم الثاني، ضمن: الحوار الفكري والسياسي، عدد 32، إصدارات المركز الإسلامي للأبحاث السياسية، قم، 1406هـ - 1985م.

حرب، علي:

أوهام النخبة أو نقد المثقف، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1996م.

الحسني، هاشم معروف:

المبادئ العامة للفقه الجعفري، دار القلم في بيروت، الطبعة الثانية، 1978م.

الحلي، المحقق نجم الدين:

شرائع الإسلام، مطبعة الاداب، النجف، الطبعة الأولى، 1389هـ - 1969م.

الحلي، يوسف بن المطهر:

تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، تحقيق أحمد الحسيني وهادي اليوسفي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1404هـ - 1984م.

الحكيم، محمد تقي:

الأصول العامة للفقهاء المقارن، المجمع العلمي لاهل البيت، قم، الطبعة الثانية، 1418هـ - 1997م.

حوراني، البرت:

الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار، الطبعة الرابعة، 1986.

حيدر، خليل علي:

الحركة الدينية، حوار من الداخل، شركة كاظمة للنشر، الكويت، الطبعة الأولى، 1987م.

الحيدري، كمال:

لا ضرر ولا ضرار، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، دار الصادقين، قم، الطبعة الأولى.

(خ)

خلاف، عبد الوهاب:

مصادر التشريع في ما لا نص فيه، دار القلم في الكويت، الطبعة الثانية، 1970م.

الخوئي، أبو القاسم:

استفتاءات الإمام الخوئي، مجلة النور، عدد 64، 1416هـ - 1996م.

(د)

دوركاييم، إميل:

الانتحار، ترجمة حسن عودة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب،
وزارة الثقافة، دمشق، 2011م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني:
www.4shared.com

ديفيز، بول:

أسطورة المادة، بالإشتراك مع جون جربين، ترجمة علي يوسف علي، نشر
الهيئة المصرية العامة للكتاب، عن الموقع الإلكتروني
www.4shared.com

الجائزة الكونية الكبرى، ترجمة محمد فتحي خضر، مراجعة حسام بيومي
محمود، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 2012م.

(ذ)

الذهبي، محمد حسين:

التفسير والمفسرون، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة الثانية، 1396هـ -
1976م.

(ر)

راندال، جون هرمان:

تكوين العقل الحديث، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان الدين الدجاني،
تقديم محمد حسين هيكل، دار الثقافة، بيروت، 1966م، عن مكتبة الموقع
الإلكتروني: www.4shared.com

رسل، برتراند:

الدين والعلم، ترجمة رمسيس عوض، دار الهلال، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

رضا، محمد رشيد:

المنار في تفسير القرآن، دار الفكر، الطبعة الثانية.

تاريخ الاستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، مطبعة المنار، مصر، الطبعة الأولى، 1350هـ - 1930م.

الرويشد:

قادة الفكر الإسلامي عبر القرون، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

رويل، دافيد:

المصادفة والشواش، ترجمة طاهر شاهين وديمة شاهين، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

(ز)

زيدان، عبد الكريم:

المفصل في أحكام المرأة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1413هـ - 1993م.

مجموعة بحوث فقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1396هـ - 1976م.

(س)

ساغان، كارل:

الكون، ترجمة نافع أيوب لبّس، مراجعة محمد كامل عارف، سلسلة عالم المعرفة (178)، الكويت، 1993م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

السالوس، علي احمد:

أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار، دار الثقافة بقطر - دار الاعتصام
بمصر، 1990م.

السباعي، مصطفى:

السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة
الثالثة، 1402هـ - 1982م.

السبزواري، عبد الاعلى:

مذهب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مؤسسة المنار، قم، 1413هـ.

(ش)

الشاطبي:

الاعتصام، دار الكتب الخديوية، مصر، تقديم محمد رشيد رضا، الطبعة
الأولى، 1913م.

الموافقات في أصول الشريعة، مع حواشي وتعليقات عبد الله دراز، دار
المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1395هـ - 1975م.

الشافعي:

الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث في القاهرة، الطبعة
الثانية، 1979م.

الأم، تقديم حسن عباس زكي، طبعة قديمة لم يكتب فيها مكان وتاريخ الطبع.

شرابي، هشام

المثقفون العرب والغرب، دار النهار للنشر، بيروت، 1981م، عن مكتبة
الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

(ص)

الصالح، صبحي:

نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب، ضبط نصّه وإبتكر فهرسه صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، قم، الطبعة الخامسة، 1412 هـ .

صدر المتألهين:

الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مع تعليقات ملا هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي، دار احياء التراث العربي في بيروت، الطبعة الثانية، 1981 م.

الصدر، محمد باقر:

فلسفتنا، طبعة دار التعارف، بيروت.

اقتصادنا، دار التعارف، الطبعة الحادية عشرة، 1399 هـ - 1979 م.

الأسس المنطقية للإستقراء، تعليقات يحيى محمد، مؤسسة العارف، بيروت، 2008 م.

دروس في علم الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الرابعة، 1417 هـ.

الفتاوى الواضحة، دار التعارف، الطبعة السابعة، 1401 هـ - 1981 م.

موجز في أصول الدين، تحقيق عبد الجبار الرفاعي.

خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، ضمن سلسلة الإسلام يقود الحياة (4)، مطبعة الخيام، قم، 1399 هـ.

بحوث في علم الأصول (انظر: الحيدري).

لا ضرر ولا ضرار (انظر: الحيدري).

الصدوق:

علل الشرائع، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، 1408 هـ - 1988 م.

من لا يحضره الفقيه، تصحيح وتعليق علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، 1404هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني (CD)، مركز المعجم الفقهي، الاصدار الثالث، 1421هـ.

(ع)

العالمي، حسن بن زين الدين:

معالم الدين وملاذ المجتهدين، اخراج وتحقيق وتعليق عبد الحسين محمد علي بقال، منشورات مكتبة الداوري في قم.

العالمي، محمد بن الحسن الحر:

وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، 1412هـ.

عبده، محمد:

الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م/ 1973م.

مشكلات القرآن الكريم.

المساواة بين الرجال والنساء، نصوص نشرتها مجلة منبر الحوار، عدد 8، 1408هـ - 1987م.

العسقلاني، ابن حجر:

فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار احياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، 1408هـ - 1988م.

العظمة، عزيز:

العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1998م.

العلواني، طه جابر:

إصلاح الفكر الإسلامي، كتاب قضايا إسلامية معاصرة، عدد 12، مؤسسة الاعراف للنشر، قم، 1419هـ - 1998م.

علي، حيدر ابراهيم:

التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1996م.

(غ)

غرين، برايان:

الكون الأنيق: الأوتار الفائقة والأبعاد الدفينة والبحث عن النظرية النهائية، ترجمة فتح الله الشيخ، مراجعة أحمد عبد الله السماحي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005، منتدى مكتبة الإسكندرية الإلكتروني، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

الغزالي، أبو حامد:

إحياء علوم الدين، دار إحياء التراث العربي.

الإقتصاد في الاعتقاد، دار الأمانة، بيروت، 1388هـ - 1969م.

المنقذ من الضلال، حققه وقدم له جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة الجامعة السورية، الطبعة الخامسة، 1956م.

المستصفى من علم الأصول، المطبعة الأميرية، مصر، الطبعة الأولى، 1322هـ.

الغزالي، محمد:

دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1407هـ - 1987م.

غليك، جايمس:

نظرية الفوضى، ترجمة أحمد مغربي، دار الساقى، الطبعة الأولى، 2008م، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

غليون، برهان:

تعميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية، دراسة ضمن: المثقف العربي همومه وعطاؤه، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1995م.

(ف)

فرانك، فيليب:

فلسفة العلم، ترجمة علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1983م.

فيرابند، بول:

ثلاث محاورات في المعرفة، ترجمة محمد أحمد السيد، نشر منشأة المعارف بالاسكندرية، مكتبة المصطفى الإلكترونية www.al-mostafa.com.

(ق)

قسطنطين زريق:

نحن والتاريخ، الأعمال الفكرية العامة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1996م.

(ك)

كارناب، رودلف:

الأسس الفلسفية للفيزياء، ترجمة السيد نفادي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، عن الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

كانغيلام، جورج:

دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة محمد بن ساسي، مراجعة محمد محجوب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

كلوز، فرانك

النهاية: الكوارث الكونية وأثرها في مسار الكون، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، عالم المعرفة (191)، 1415هـ - 1994م، عن مكتبة المصطفى الإلكترونية www.al-mostafa.com.

الكليني، محمد بن يعقوب:

الأصول من الكافي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، دار صعب - دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1401هـ.

الكافي في الأصول والفروع، تحقيق وتعليق علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، تهران، 1367هـ، المعجم الفقهي الإلكتروني (CD).

الكواكبي، عبد الرحمن:

طبائع الاستبداد، الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1995م.

أم القرى، المصدر السابق.

كوثراني، وجيه:

ثلاثة أزمنة في مشروع النهضة العربية والإسلامية، ضمن الحركات الإسلامية والديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1999م.

كوش، دنيس:

مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ترجمة منير السعيداني، مراجعة الطاهر لبيب، منظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

(ل)

لندلي، ديفيد:

مبدأ الربية، ترجمة نجيب الحصادي، دار العين للنشر، القاهرة، 1430 هـ - 2009م، عن مكتبة الموقع الالكتروني: www.4shared.com.

(م)

مالك بن أنس:

الموطأ، صححه ورقمه واخرج احاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، دار احياء الكتب العربية، مصر، 1370 هـ - 1951م.

محمد، يحيى:

سلسلة المنهج في فهم الإسلام (1-5)، جزيرة التكنولوجيا للطباعة والنشر، المغرب، الطبعة الثانية، 2025.

الإجتهد والتقليد والإتباع والنظر، مؤسسة العارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 2020م.

مشكلة الحديث، مؤسسة العارف، الطبعة الثالثة، 2021م.

انكماش الكون، مؤسسة العارف، 2019.

منهج العلم والفهم الديني، دار النهى، الجزائر، الطبعة الثانية، 2024م.

صخرة الإيمان، دار أبكالو، بغداد، الطبعة الثانية، 2026م.

الحدس الأخلاقي، دار أبكالو، بغداد، الطبعة الأولى، 2026م.

الإستقراء والمنطق الذاتي، دار العارف، الدار بيروت، الطبعة الثالثة، 2022م.

الأسس المنطقية للإستقراء/ بحث وتعليق، مطبعة نمونه، قم، الطبعة الأولى، 1405 هـ - 1985م.

التصوير الإسلامي للمجتمع، مؤسسة أهل البيت، بيروت، 1981م.

جدلية النص والواقع، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 4، 1419هـ - 1998م.

الخطاب الفقهي ومقتضيات الزمان، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 7، 1420هـ - 1999م.

نظرية المقاصد والواقع، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 8، 1420هـ - 1999م.

علم الكلام والكلام الجديد/الهوية والوظيفة، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 14، 1422هـ - 2001م.

نظرية الانفجار العظيم والشكوك حولها (3)، موقع فلسفة العلم والفهم:

<http://www.philosophyofsci.com/index.php?id=124>

العلم ومسلمة البساطة، موقع فلسفة العلم والفهم، تاريخ النشر: 7-27-2013:

<https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=21>

اللاطبيعانية وأثير الذكاء، موقع فلسفة العلم والفهم، نشرت بتاريخ: 11-5-2020:

<https://www.philosophyofsci.com/index.php?id=149>

الكأس المقدسة في اكتشاف معيار التصميم، موقع فلسفة العلم والفهم، نشرت بتاريخ: 22-4-2021:

166=<https://www.philosophyofsci.com/index.php?id>

مسلم بن الحجاج النيسابوري:

صحيح مسلم، دار احياء التراث العربي، بيروت.

مطهري، مرتضى:

الإجتهد في الإسلام، دار الإسلام - دار الرسول الاكرم.

المظفر، محمد رضا:

أصول الفقه، دار النعمان في النجف، الطبعة الثانية، 1386هـ - 1966م.

معتوق، فردريك:

علم إجتماع المعرفة في الغرب، ضمن الموسوعة الفلسفية العربية، رئيس التحرير د. معن زيادة، معهد الانماء العربي، الطبعة الأولى، 1988م.

مغنية، محمد جواد:

فقه الإمام جعفر الصادق، إنتشارات قدس محمدي، قم.

الشيعة في الميزان، دار التعارف، بيروت، الطبعة الرابعة، 1399هـ - 1979م.

ملوندينوف، ليونرد:

تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، بالاشتراك مع ستيفن هوكنج (انظر: هوكنج).

موتز، لويد:

قصة الفيزياء، بالاشتراك مع وجيفرسون هين ويفر، ترجمة طاهر تربدار ووائل الأتاسي، دار طلاس، دمشق، الطبعة الثانية، 1999م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

موريس، ريتشارد:

حافة العلم: عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقا، ترجمة مصطفى ابراهيم فهمي، إصدارات المجمع الثقافي، ابو ظبي، عن الموقع الإلكتروني www.4shared.com

(ن)

النائيني، حسين:

تنبيه الأمة وتنزيه الملة، تعريب صالح الجعفري، نُشرت ترجمة الكتاب في: مجلة الغدير، عدد 10- 11، 1990م.

النجفي، محمد حسن:

جواهر الكلام في شرائع الإسلام، مؤسسة المرتضى العالمية - دار المؤرخ العربي، ط 1، 1412هـ - 1992م.

جواهر الكلام، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1367هـ.ش.

(هـ)

الهاشمي، محمود:

بحوث في علم الأصول، تقرير أبحاث السيد محمد باقر الصدر، المجمع العلمي للامام الصدر، الطبعة الأولى، 1405هـ.

هوكنج، ستيفن:

تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، بالاشتراك مع (ليونرد ملوندينوف)، ترجمة احمد عبد الله السماحي وفتح الله الشيخ، عن مكتبة الموقع الإلكتروني www.4shared.com.

(و)

ولترستيس:

الدين والعقل الحديث، ترجمة وتعليق وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1998م.

ويفر، جيفرسون هين:

قصة الفيزياء، بالاشتراك مع لويد موتز (انظر: موتز).

واينبرغ، ستيفن:

أحلام الفيزيائيين، ترجمة أدهم السمان، دار طلاس، الطبعة الثانية، 2006م، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

المصادر الأجنبية

Cohen, L. Jonathan, An Introduction To The Philosophy of Induction And Probability, Oxford university press, New york, 1989.

Crick, Francis, Of molecules and men, 1966, p. 10.
Look:

<https://archive.org/details/ofmoleculesmen0000cric/page/n3/mode/2up>

Davies, Paul. and Gribbin, John. The Matter Myth: Beyond Chaos and Complexity. London, Penguin Books, 1991.

Hemple, carl G. Geometry and Empirical science, in: Madden, The structure of scientific thought, printed in Great Britian in 1968.

Hemple, Philosophy of Natural Science, 1996, current printing 1987, USA.

Hospers, J. An Introduction to Philosophical Analysis. 3rd ed. London.

Hoyle, Fred. and Wickramasinghe, N.C. Evolution From Space, 1981. Look:

<https://b-ok.africa/book/678054/6d2649>

Lakatos, Imre, The methodology of scientific reserch programmes, philosiphical papers, volume1, editted by Jhon Worrall and Gregery Currie, first published 1978, reprinted 1984, cambridge university press.

Lewontin, Richard, Billions and Billions of Demons, 1997, New York Review of Books. Look:

https://www.drjbloom.com/Public%20files/Lewontin_Review.htm

Madden, Edward H. Introduction, Making sense of science, in: The structure of scientific thought, printed in Great Britain in 1968.

Maxwell, Nicholas, can there be necessary connections between successive events, in: Richard Swinburne, introduction, the justification of induction, edited by Richard Swinburne, Oxford University Press 1974.

Maxwell, N. The Comprehensibility of the Universe, Clarendon Press, Oxford, 1998.

Russell, B. Human Knowledge, first published in 1948, Sixth Impression, London, 1976.

Todd, Scott C. A view from Kansas on that evolution debate, Nature volume 401, 1999. Look:

<https://www.nature.com/articles/46661>

http://en.wikipedia.org/wiki/Wilkinson_Microwave_Anisotropy_Probe